



HAL
open science

Violences hagiographiques : Discours et représentations de la violence dans les sources hagiographiques de la province ecclésiastique de Sens (Ve – XIIe siècle)

Helene Caillaud

► **To cite this version:**

Helene Caillaud. Violences hagiographiques : Discours et représentations de la violence dans les sources hagiographiques de la province ecclésiastique de Sens (Ve – XIIe siècle). Histoire. Université de Limoges; Eberhard-Karls-Universität (Tübingen, Allemagne), 2016. Français. NNT : 2016LIMO0115 . tel-03475593

HAL Id: tel-03475593

<https://theses.hal.science/tel-03475593>

Submitted on 11 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Limoges

École Doctorale Lettres, Pensée, Arts et Histoire (ED 525)

Centre de recherche interdisciplinaire Histoire Art et Musicologie (CRIHAM-EA 4270)

Thèse pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Limoges
Histoire médiévale

Présentée et soutenue par
Hélène CAILLAUD

Le 10 décembre 2016

VIOLENCES HAGIOGRAPHIQUES

Discours et représentations de la violence dans les sources hagiographiques de la
province ecclésiastique de Sens (V^e-XII^e siècle)

(Volume I – Texte)

Thèse dirigée par les **Professeurs Philippe DEPREUX (Université de Hambourg) et
Steffen PATZOLD (Université de Tübingen)**

JURY :

M. **Philippe DEPREUX**, Professeur à l'Université de Hambourg, directeur
M. **Bertrand LANÇON**, Professeur émérite à l'Université de Limoges (CRIHAM)
M. **Michel LAUWERS**, Professeur à l'Université de Nice – Sophia Antipolis (CEPAM),
rapporteur
M. **Bruno LEMESLE**, Professeur à l'Université de Bourgogne (ARTeHIS), rapporteur
M. **Steffen PATZOLD**, Professeur à l'Université de Tübingen, directeur
M. **Jacques PÉRICARD**, Professeur à l'Université de Limoges (OMIJ)
Mme. **Ellen WIDDER**, Professeure à l'Université de Tübingen



À Yvette et Jean-Guy pour leur soutien indéfectible,
À Éric pour ses inestimables conseils.

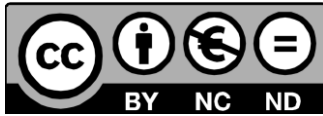


Droits d'auteurs

Cette création est mise à disposition selon le Contrat :

« **Attribution-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de modification 3.0 France** »

disponible en ligne : <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/>



Sommaire

Introduction	6
Chapitre I. Désigner la violence : le champ sémantique de la violence d'après l'étude de la lexicologie	39
I.1. Méthode et statistique lexicale	40
I.2. Des violences et des mots.....	47
I.3. L'utilisation d'un vocabulaire juridique.....	62
Chapitre II. Aux origines de la violence : les péchés.....	78
II.1. Les vices : un discours mouvant	79
II.2. Les péchés spirituels : un problème d'élite ?	82
II.3. Les péchés charnels : la place particulière de la gourmandise et de la luxure.....	100
II.4. Péchés, stratégies discursives et enjeux	106
Chapitre III. Études narratologiques : raconter ou construire la violence ?	111
III.1. Structures narratives	112
III.2. Temps et espaces de la violence	120
III.3. Analyse d'un outil de la narration : les modalités rhétoriques du dialogue	134
Chapitre IV. Hagiographie et intertextualité : les récits de la violence sous influences	138
IV.1. L'intertextualité, une pratique courante de l'hagiographie	140
IV.2. La réécriture, une forme particulière d'intertextualité	160
IV.3. L'univers biblique	170
Chapitre V. Faire violence aux saints.....	190
V.1. Le saint invectivé : péchés et délits de la langue	191
V.2. Le saint négligé : les formes d'une violence symbolique.....	212
V.3. Le saint violenté : de l'acte de brigandage au martyre	217
Chapitre VI. Les atteintes aux personnes et aux biens	240
VI.1. Vols, usurpations et exactions : les biens de l'Église en danger	240
VI.2. Les violations du sacré	284
VI.3. Les affaires de droit commun	299
VI.4. Conclusions	306
Chapitre VII. Violence et société : les acteurs et les victimes des violences hagiographiques	309
VII.1. La violence : une question de genre ?	310
VII.2. La violence : une question de groupe social ?.....	323
VII.3. Conclusion : Violence et société	344
Chapitre VIII. Le châtement du crime : entre justice des hommes et vengeance divine	350
VIII.1. Des traces de la justice des Hommes	351
VIII.2. Le châtement comme l'expression de la violence divine.....	368
VIII.3. Dieu, le saint et les autres : logiques féodales et féodales	392
VIII.4. Bilan : récit hagiographique, justice et sainteté	407
Chapitre IX. La réconciliation : le pécheur en quête de salut.....	411



IX.1. Satisfaire à Dieu et au saint : une ou des pratiques pénitentielles ?	412
IX.2. <i>Votum fecit</i> : la réparation matérielle de la transgression.....	442
Chapitre X. Violences hagiographiques : instrumentaliser et diffuser le discours de la violence	455
X.1. Hagiographie et communication.....	455
X.2. Diffusion et réception des récits hagiographiques.....	461
X.3. Légitimer, défendre, contraindre : quelques enjeux de l'écriture hagiographique de la violence.....	468
Conclusion.....	485
Références bibliographiques	489



Introduction

« La violence n'est peut-être qu'une finesse de rhétorique dans le jeu d'autolégitimation ou de délégitimation de l'Autre » écrit W. I. Miller.¹ La violence se résumerait donc à une question de perspective. De fait, si les débats modernes identifient comme violentes un grand nombre de pratiques, ils montrent également que le discours de la violence est très largement instrumentalisé dans le but de créer des ennemis politiques, de revendiquer un statut de victime ou de faire admettre un certain nombre de positions politiques. On le voit bien, aujourd'hui, la violence est une question de société essentielle.

L'instrumentalisation du discours de la violence : une permanence sociétale

La violence fait partie intégrante des rapports sociaux quels qu'ils soient. Aucune société ne peut se targuer d'avoir éradiqué toute forme de violence. Que serait une société où elle aurait totalement disparu ? Et paradoxalement, qu'est-ce qui fait que la violence reste nécessaire au bon fonctionnement d'une société ? G. Simmel, au début du XX^e siècle, rappelait que la violence joue un rôle central dans la dynamique des rapports sociaux, à l'intérieur des ménages, ou dans les liens de parentés, dans les situations de coopération, de voisinage, de subordination et de socialisation.²

K. Marx, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, écrivait que la violence est « le moteur de l'histoire ».³ C'est, selon lui, la violence qui permet de franchir une « étape historique ». Dans son essai sur les rapports de force entre classes dominantes et dominées menées de pair avec Fr. Engels⁴, la violence capitaliste utilisée par la bourgeoisie et l'État qui disposent des moyens de production, fait face à une violence ouvrière exercée à travers des grèves, des émeutes et des insurrections. La violence, ainsi caractérisée, ne serait finalement qu'un instrument permettant le passage d'une société à une autre. Violence, économie et société semblent former un trio inextricable dans lequel leurs relations s'entremêlent.

¹ W. I. Miller, « Getting a Fix on violence », dans *Id.*, *Humiliation and other essays on honor, social discomfort and violence*, Ithaca, New York, 1990, p. 53-92, ici p. 77.

² Sur les travaux de G. Simmel concernant la violence, voir M. Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, 2009, notamment p. 9.

³ K. Marx (1818-1883) est connu essentiellement pour son œuvre monumentale inachevée *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Hambourg, 1867.

⁴ Fr. Engels (1820-1895) poursuit l'œuvre de K. Marx et publie les tomes II et III du *Das Kapital* respectivement en 1885 et 1894.

Dans nos sociétés contemporaines, État et violence se révèlent intrinsèquement liés. Ainsi, M. Weber définissait l'État moderne par « son moyen spécifique », c'est-à-dire sa capacité à monopoliser non pas la violence (vision utopique) mais à détenir entre ses mains son usage légitime⁵. Ainsi, l'État est le seul à pouvoir déterminer la légitimité d'un recours à la violence notamment en en instrumentalisant le discours. C'est le cas par exemple de ce que le droit appelle la « légitime défense », c'est-à-dire l'utilisation de la violence dans des cas très spécifiques et soumis à l'approbation de la justice. Ainsi, toujours selon lui, la caractéristique première de l'État n'est pas la violence, qui reste omniprésente dans toutes les relations sociales, mais l'appropriation de son exercice qu'il légitime⁶. C'est le résultat d'un long processus durant lequel l'État s'est progressivement emparé de cette prérogative, la soustrayant peu à peu aux groupements d'individus qui la possédaient. C'est donc au fur et à mesure de la construction d'un État fort que le glissement vers le recours légitime de la violence s'est opéré.

Ce processus est partiellement décrit par N. Elias⁷ auquel il adjoint comme corollaire un « polissage des mœurs » à l'époque moderne. Dans sa vision de l'évolution civilisatrice, au « point 0 » de la civilisation se trouvaient les guerriers médiévaux qui se réjouissaient de manière tout à fait « légitime » de quelques rapines et meurtres. La société médiévale tout entière n'est, selon lui, que violence. Or, il explique par la suite que la pacification de cette société intervient au moment où s'affermirait l'autorité centrale, qui s'accompagne alors d'une modification de l'économie émotionnelle : l'homme moderne doit réfréner ses pulsions, notamment sa haine, sa colère et *ad fine* les maîtriser.

Mais la violence ne se perçoit qu'à travers les discours qui la définissent. La violence apparaît dès lors comme un concept bien insaisissable tant les variables sont nombreuses. Chaque société définit pour elle-même ce qu'elle considère comme violent, mais le point commun reste le caractère transgressif et subversif de tout acte considéré comme tel. L'acte

⁵ Ces questions autour de la notion de violence légitime et du monopole étatique de celle-ci préoccupent les sciences politiques. Voir en particulier la présentation de D. Linhardt, C. Moreau de Bellaing, « Légitime violence ? Enquêtes sur la réalité de l'État démocratique », *Revue Française de science politique*, 55, 2022/2, p. 269-298 ; sur la conception wébérienne de l'usage de la violence par l'État, voir C. Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, 1992.

⁶ C. Colliot-Thélène, « La fin du monopole de la violence légitime ? », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, numéro thématique *À la recherche d'une légitimité politique. Crise de la santé publique à l'Est*, 34, 2003/1, p. 5-31, ici p. 7.

⁷ N. Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, 1973. Sur les théories de N. Elias et leurs implications historiographiques, voir H. Kuzmics, « Violence and pacification in Norbert Elias theory of civilization », dans H. Chambers (éd.), *Violence, culture and Identity. Essays on german and austrian literature, politics and society*, Oxford, 2006, p. 27-46.

violent est celui qui ébranle la société, qui transgresse les lois. Ainsi, les débats modernes identifient comme violentes un certain nombre de pratiques qui évoluent au gré des changements sociétaux. En France, par exemple, ces quelques dernières décennies ont vu augmenter de manière exponentielle les actes entrant dans la catégorie « violence ». Ce sont par exemple les violences psychologiques notamment au sein du couple⁸ et sur son lieu de travail⁹. Ce sont alors toutes les formes de harcèlement moral ou sexuel qui font que l'acte n'a plus besoin d'être « public » pour être « violent ». Il s'agit également des violences immatérielles rendues possibles par les nombreux médias de communication à l'image d'internet qui permet la diffusion d'images choquantes ou de messages haineux sans qu'aucun contrôle de l'État ne puisse s'exercer de manière satisfaisante. Ces quelques remarques montrent que la « violence » est une notion qui ne cesse d'évoluer au fur et à mesure que la société se transforme (apparition de nouveaux moyens de communication, mais aussi de nouveaux rapports de force entre pays, de nouvelles idéologies...). Ce lien étroit entre société et violence a même conduit certains scientifiques à affirmer que la violence n'existe pas de manière objective et positive : des comportements humains sont qualifiés de violents dans un contexte social particulier.¹⁰ Même s'il est difficile de concevoir que la violence n'existe pas en soi, il reste indéniable qu'elle résulte d'une construction sociale et discursive.

La violence médiévale : un paradigme polysémique

Selon les mots de N. Elias, la société médiévale n'aurait été que violence. Aujourd'hui, nous sommes bien loin de cette idée des « dark ages » où la violence médiévale était sanguinaire et totalement hors de contrôle.¹¹ Depuis plus d'un demi siècle maintenant, les historiens ont su montrer que les violences dont témoignaient les sources médiévales, faisaient partie d'un ensemble de pratiques, admises par tous, et par lequel les sociétés médiévales

⁸ Voir en particulier E. Brown, M. Jaspert, « La place de l'enfant dans les conflits et les violences conjugales », *Recherches et prévisions*, 78, 2004/1, p. 5-19. Les auteurs présentent les évolutions et la reconnaissance des violences conjugales par le droit.

⁹ Sur cette thématique contemporaine, voir en particulier M.-Fr. Hirigoyen, *Le harcèlement moral. La violence perverse au quotidien*, Paris, 1998.

¹⁰ X. Rousseau, « Violence et judiciaire en Occident : des traces aux interprétations (discours, perceptions, pratiques) », dans A. Follain (éd.), *La violence et le judiciaire du Moyen Âge à nos jours : discours, perceptions, pratiques*, Rennes, 2008, p. 345-362.

¹¹ Pourtant celle-ci reste très ancrée dans l'imaginaire populaire contemporain ce qui démontre les difficultés d'appréhender la violence médiévale au travers de notre propre perception. La preuve en est l'accusation de « sauvagerie presque médiévale » lancée contre l'ancien président yougoslave Slobodan Milosevic le 12 février 2002 par Carla del Ponte (consultable sur le site du Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie <http://www.icty.org/fr/content/les-moyens-%C3%A0-charge>, consulté le 26 juillet 2016).

créaient du lien social.¹² En effet, dès la fin de l'Antiquité tardive, les relations d'hommes à hommes se structurent autour d'actes d'amitié et d'inimitié qui avaient tous pour but de consolider le lien social entre les différents groupes de la société, d'abord au sein des parentés, puis entre les parentés mais aussi plus largement entre les établissements religieux et ces différentes parentés.¹³

Pourtant, la violence échappe à toute définition synthétique. Elle apparaît tour à tour comme une notion élastique, un paradigme irremplaçable, un mot vague et un champ de recherche inépuisable.¹⁴ Le nombre élevé d'ouvrages récents, portant sur des aspects spécifiques du geste agressif verbal et/ou physique témoigne, à la fois, de l'importance de ce phénomène social, des différents sens qu'il convient de lui attribuer et des lectures contextuelles qu'il convient d'en faire. L'enjeu de ces études, qui répondent à des préoccupations sociales actuelles, est de rendre intelligibles et d'éclairer les discours qui visent à légitimer les actes de la communauté ou des institutions, saisis dans la longue durée, à travers des sources documentaires aussi variées que les archives judiciaires, la littérature, l'iconographie. Finalement, le terme « violence » serait une manière commode de rassembler tout ce qui a trait à la lutte, au conflit, au combat.¹⁵ Elle serait la conséquence de toute action volontaire ou inconsciente qui a pour effet de « porter atteinte à l'intégrité physique et morale des personnes et des groupes, à leurs droits fondamentaux ».¹⁶ La violence pourrait donc revêtir divers visages ; elle peut être cachée ou mise en scène, mais dans bien des cas, elle reste associée aux conflits ayant pour enjeu la lutte pour une richesse, un territoire, un

¹² Cet engouement n'est pas propre à l'histoire médiévale et implique souvent des approches transpériodes et parfois pluridisciplinaires comme l'illustre plusieurs colloques organisés dans la dernière décennie. Nous retiendrons A. Follain, Br. Lemesle et M. Nassiet (éd.), *La violence et le judiciaire du Moyen Âge à nos jours. Discours, perceptions, pratiques*, Rennes, 2008 ; Fr. Foronda, Ch. Barralis, B. Sere (éd.), *Violences souveraines au Moyen Âge. Travaux d'une école historique*, Paris, 2010 ; L. Faggion et Ch. Régina (éd.), *La violence. Regards croisés sur une réalité plurielle*, Paris, 2010 ; Fr. Chauvaud (éd.), *La dynamique de la violence. Approches pluridisciplinaires*, Rennes, 2010, qui regroupe des approches à la fois sociologiques, philosophiques et psychologiques autour de la notion « violence ».

¹³ Fl. Mazel a parfaitement bien montré le fonctionnement des relations qui unissent les laïcs aux établissements religieux passant notamment par l'établissement de relations d'amitié qui peuvent être réactualisées, renégociées au moyen de conflits, dans « Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XI^e-milieu XII^e siècle) », *Revue historique*, 633, 2005/1, p. 53-95. Ce type de relations bâties sur l'échange et la paix a connu un renouvellement historiographique ces dernières décennies inspiré notamment par les études anthropologiques de la parenté et de l'anthropologie religieuse et juridique.

¹⁴ C'est notamment ce qu'écrit J.-Cl. Martin, « art. Violence et révolution », dans Ch. Delacroix, Fr. Fosse, P. Garcia, N. Offenstadt (éd.), *Historiographies, II. Concepts et débats*, Paris, 2010, p. 1276-1283, ici p. 1276 : « Le mot « violence » est suffisamment indéterminé pour qu'aucune définition claire ne lui soit accrochée et qu'il ne soit pas un « mot-vedette » dans les classifications bibliographiques courantes ».

¹⁵ M. Maffesoli, *Essai sur la violence banale et fondatrice*, Paris, 2009, p. 5.

¹⁶ M. Maffesoli, *Essai sur la violence banale et fondatrice*, Paris, 2009, p. 9.

pouvoir, une place, une libération/autonomie, un ordre social, ou bien encore la défense d'un groupe.

Ces différentes remarques démontrent toute la difficulté, mais aussi tout l'enjeu, de définir ce que l'on entend par « violence » au Moyen Âge. Pour cette étude, nous entendrons la violence comme tout acte ou parole qui rompt le tissu social et porte atteinte à l'ordre.¹⁷ Cette « somme de gestes, de comportements et de paroles dénoncés »¹⁸ comme illégitimes peut avoir des acteurs, des fondements et des formes très divers allant de la simple agression physique ou verbale à la violence engendrée par des conflits impliquant des groupes sociaux entiers. Cette définition, volontairement large, fera l'objet de précisions au cours de l'étude afin de rendre compte de ce que pouvait être la conception de la violence véhiculée par l'hagiographie, durant le premier Moyen Âge. Cependant, pour cette étude, le choix a été fait d'aborder la question de la violence, non pas du point de vue des pratiques mais de celui des discours. Cela signifie qu'il ne s'agit pas ici d'étudier la violence en tant que telle mais plutôt de s'interroger sur sa mise en discours dont l'étude éclaire les rapports sociaux existants, les hiérarchies et les représentations de la société.

Violence et régulation sociale

L'approche anthropologique¹⁹ a montré que les différentes acceptions de la notion de violence étaient variables, parce qu'on ne saisit jamais directement la violence mais des manifestations participant au maintien d'un ordre social déterminé.²⁰ En ce sens, la violence est la conséquence d'un acte subversif qui bouleverse l'ordre de la communauté. Or, cet ordre social est garanti par un ensemble de normes qui régit les comportements admis au sein de la

¹⁷ Nous reprenons ici la définition proposée par Cl. Gauvard, *Violence et ordre public au Moyen Âge*, Paris, 2005. Cette définition réduit de manière significative l'ensemble du champ « violence » puisqu'elle ne prend pas en considération, par exemple, ce qui est de l'ordre de la violence de certaines pratiques religieuses comme par exemple les mortifications. Cette violence sur les corps n'est pas transgressive dans la mesure où elle est préconisée. Nous prenons ainsi le parti de considérer la violence au sens de la transgression.

¹⁸ M. Charageat, « Décrire la violence maritale au Moyen Âge. Exemples aragonais et anglais (XIV^e-XVI^e siècle) », *Tracés*, 19, 2010/2, p. 43-63, p. 43.

¹⁹ On consultera par exemple les travaux de M. Gluckman, « The peace in the feud », *Past and present*, 7, 1955, p. 1-14 ; du même auteur *Custom and conflict in Africa*, Oxford, 1955. Voir également R. Verdier, *La vengeance*, 4 vol., Paris, 1981-1984.

²⁰ Ce sont surtout des tenants de la *legal anthropology* qui ont développé de nouvelles approches de la violence et de sa place dans la régulation sociale et dans le maintien de l'ordre. Voir en particulier S. Roberts, *Order and dispute : an introduction to legal anthropology*, Londres, 1979 ; S. Roberts, « The study of dispute : anthropological perspectives », dans J. Bossy (éd.), *Disputes et settlements : law et human relations in the West*, Cambridge, 1983, p. 1-24.

communauté.²¹ La définition de la violence apparaît dès lors dépendante des normes. Ainsi, étudier la violence impose nécessairement une réflexion sur la norme – ou plutôt les normes – qui déborde très largement le corpus des textes législatifs.²² La multiplicité des normes pose cependant la question de leur production, de leurs fondements et de ce qui peut être toléré en terme de violences par la société.²³ Dans la société médiévale chrétienne du premier Moyen Âge, plusieurs institutions ont le pouvoir ou l'influence nécessaire pour produire des normes, ce qui en explique la diversité. Ainsi, les normes ne se limitent pas seulement aux textes juridiques, au droit canon, aux différentes lois, faut-il encore ajouter toutes références contraignantes jouant un rôle dans la régulation sociale.²⁴ De même, cela implique également de s'interroger sur les moyens de mettre fin aux violences « dans une France sans État »²⁵.

Dès la fin des années 1970, Fr. Cheyette plaidait pour une reconceptualisation du droit et de la notion de loi dans la société médiévale, en mettant en évidence qu'il existait, dans un grand nombre de conflits, des moyens alternatifs au droit afin d'aboutir au retour de la paix.²⁶ Il insiste notamment sur l'importance de la résolution du conflit par la négociation, la

²¹ Les travaux anthropologiques ont façonné notre appréhension des normes et de leurs usages et ont permis de ne pas séparer ce qui relève de la morale, de la religion et du juridique. Br. Lemesle, « Normes et anthropologie au Moyen Âge. Approches historiographiques et champs actuels de la recherche », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 16 | 2012, mis en ligne le 07 décembre 2012, consulté le 21 juillet 2016, <http://cem.revues.org/12499>.

²² La notion de norme pour le Moyen Âge a connu, elle aussi, un large renouvellement historiographique ces dernières décennies. Aujourd'hui, les historiens ont très largement dépassé l'ancienne équivalence droit/normes pour étudier l'ensemble des structures normatives, débordant très largement les seuls codes de lois. Pour une présentation historiographique, voir Cl. Gauvard, A. Boureau, R. Jacob et Ch. De Miramon, « Normes, droit, rituels et pouvoir », dans J.-Cl. Schmitt et O. G. Oexle (éd.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 461-482.

²³ Un récent et profond renouvellement du champ de l'étude des normes marque également ces dernières décennies. Le recueil d'articles rassemblés et édités par V. Beaulande-Barraud, J. Claustre et E. Marmursztejn (éd.), *La fabrique de la norme : lieux et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Rennes, 2012, marque un jalon essentiel de ce renouvellement. Chacun apporte sa contribution dans une réflexion commune autour du concept de « fabrique de la norme », s'interrogeant sur les différents types de processus de production normative. Voir également, les deux chapitres que consacre Br. Lemesle à la pluralité des normes dans Br. Lemesle, *Conflits et justice au Moyen Âge*, Paris, 2008, p. 83-148 dans lesquels il démontre la pluralité des normes exprimées ou sous-entendues dans les sources.

²⁴ Br. Lemesle souligne par exemple que pour l'Anjou, la coutume, qui est orale, occupe une place importante aux côtés des lois écrites (Br. Lemesle, *Conflits et justice au Moyen Âge*, Paris, 2008, p. 83).

²⁵ P. Geary, « Vivre en conflit dans une France sans État. Typologie des mécanismes de règlement de conflits (1050-1200) », *Annales*, 41, 1986, p. 1107-1133.

²⁶ Fr. Cheyette, « Suum cuique tribuere », *French historical studies*, 6, 1976/3, p. 287-299. Les premiers mots de son article sont particulièrement représentatifs des interrogations qui animent alors historiens et historiens du droit : « What is law ? ». Ses conclusions rejoignent celles de l'anthropologue S. Roberts, selon lesquelles toute société dispose d'instruments de régulation propres à résoudre les conflits sans qu'un pouvoir coercitif impose nécessairement son autorité et ses normes.

médiation et le compromis.²⁷ Ces réflexions lancées par la *legal anthropology* et les historiens du droit ont été reprises et poursuivies par les historiens qui ont montré le rôle essentiel de la violence dans la régulation de la société médiévale. Ainsi, loin d'être destructrice, la violence permettrait la création de lien social, ce que souligne M. Gluckman lorsqu'il parle de « paix dans la faide »²⁸. La vengeance, la célèbre « faide » médiévale a été un champ d'investigation très riche à la fois pour les anthropologues²⁹ et les médiévistes³⁰. Dépassant l'idée que la vengeance s'exprimait de manière débridée et sanguinaire, les scientifiques ont montré qu'un fort contrôle social s'exerçait sur l'individu qui devait alors respecter les règles de la vengeance s'il ne voulait pas perdre ses soutiens. Ainsi, la faide représentait davantage un moyen permettant de créer de nouvelles relations sociales plutôt qu'une fin en soi. En ce sens, la violence apparaît bel et bien comme créatrice de lien social, et l'instrumentalisation de son discours permet d'en assurer sa légitimité tout en discréditant les actions des opposants.

²⁷ Les nombreux travaux sur la gestion et la résolution du conflit vont dans ce sens. Parmi un vaste choix bibliographique, voir notamment l'article fondateur de P. Geary, « Vivre en conflit dans une France sans État. Typologie des mécanismes de règlement de conflits (1050-1200) », *Annales*, 41, 1986, p. 1107-1133 ; Voir également les articles rassemblés par W. Davies et P. Fouracre (éd.), *The settlement of disputes in early medieval Europe*, Cambridge, 1986 ; St. D. White, « From peace to power : the study of disputes in medieval France », dans *Id.*, *Feuding and peace-making in eleventh-century France*, Aldershot, 2004, p. 1-15 ; du même auteur, « “Pactum...legem vincit et amor iudicium”. The settlement of disputes by compromise in eleventh-century Western France », dans *Id.*, *Feuding and peace-making in eleventh-century France*, Aldershot, 2004, p. 281-208 ; en France, le règlement du conflit a fait l'objet d'un colloque de la SHMESP *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Paris, 2001. L'ensemble des communications fait le point sur les divers champs d'investigation de cette thématique. Plus récemment, les historiens se sont focalisés sur certains aspects ou acteurs du règlement des conflits. Voir par exemple la thèse de L. Jégou, *L'évêque, juge de paix. L'autorité épiscopale et le règlement des conflits entre Loire et Elbe (milieu VIII^e-milieu XI^e siècle)*, Turnhout, 2011 ; Br. Lemesle, *Conflits et justice au Moyen Âge : normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XI^e et XII^e siècles*, Paris, 2008. L'auteur nuance alors l'apport de l'anthropologie en remettant en cause le paradigme anthropologique qui consiste à marginaliser le poids des normes face aux rôles des parentèles, des rituels dans le règlement des conflits. Il s'agit là, semble-t-il, d'une limite à l'utilisation de modèles anthropologiques pour interpréter et comprendre la société médiévale. On notera la multiplication des travaux sur les conflits durant la dernière décennie ce qui en fait une thématique « à la mode » au même titre que la violence, ce qui rend impossible l'exhaustivité bibliographique.

²⁸ M. Gluckman, « The peace in the feud », *Past and present*, 7, 1955, p. 1-14 ; voir également M. Gluckman, *Custom and conflict in Africa*, Oxford, 1955.

²⁹ Voir notamment, pour approche pluridisciplinaire, R. Verdier, *La vengeance*, 4 vol., Paris, 1981-1984.

³⁰ La vengeance a fait l'objet d'un colloque organisé par D. Barthélemy, Fr. Bougard et R. Le Jan, *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006. L'ensemble des communications présentent un bilan des différents champs d'investigation offerts par la notion de vengeance au Moyen Âge. C'est une forme particulière de violence fortement règlementée et ritualisée, mettant en jeu d'autres notions essentielles telles que l'honneur et la parenté. H. Zmora présente un bilan historiographique de la vengeance pour l'Allemagne dans H. Zmora, « The struggle over the feud in Early Modern Germany », dans *Ead.*, *The feud in early modern Germany*, Cambridge, 2011. Pour la fin du Moyen Âge, on consultera la thèse de Cl. Gauvard, « *De grâce especial* ». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1991. Plus récemment, Cl. Gauvard, M. Asenjo Gonzalez (éd.), *La vengeance en Europe : XII^e-XVIII^e siècle*, Paris, 2015.

Violence, pouvoirs et justice

La violence a une place centrale dans l'appréciation de la société au Moyen Âge. Elle est par exemple au cœur du débat sur la « mutation de l'an mil » qui est sans doute l'un des plus complexes de ces dernières décennies.³¹ Les historiens à l'origine de ce renouvellement historiographique ont alors centré leurs études sur le nœud de la question : la violence. Les premiers ont été les modernistes, puis des historiens du bas Moyen Âge. Ils ont alors cherché à comprendre la place et la fonction de la violence dans la société, en particulier la dialectique entre ordre et violence. Par la suite, un certain nombre de médiévistes est revenu sur ces points, ce qui interdit désormais de parler d'anarchie féodale et de violence débridée pour la période considérée. Les approches novatrices de St. White³² pour les X^e-XII^e siècles puis les travaux de D. Barthélemy sur le Vendômois³³ prolongés par ceux de Br. Lemesle sur l'Anjou³⁴, ainsi que les interventions rassemblées lors du XXXI^e congrès de Société des Historiens médiévistes, tenu à Angers en 2000 et consacré au *Règlement des conflits au Moyen Âge*³⁵, ont considérablement nuancé une vision traditionnelle qui opposait l'ordre étatique naissant au désordre social féodal.³⁶

La thèse « mutationniste » repose sur l'idée d'« un déchaînement de violence³⁷ et une hausse brutale des prélèvements sociaux vers l'an mil »³⁸ qui ont conduit à l'instauration de la seigneurie châtelaine, dès le début du XI^e siècle, constituant une rupture avec la période précédente. Dans une vision parfois « marxisante »³⁹, les partisans de la mutation – G.

³¹ Une présentation historiographique et épistémologique a été faite par Ch. Lauranson-Rozas, « Le débat sur la « mutation féodale » : état de la question », dans Pr. Urbanczyk (éd.), *Europe around the year 1000*, Varsovie, 2001, p. 11-40.

³² St. D. White, *Custom, Kinship and gifts to saints. The laudatio parentum in western France, 1050-1150*, Chapel Hill, 1988.

³³ D. Barthélemy, *La société dans le comte de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*, Paris, 1993.

³⁴ Br. Lemesle, *Conflits et justice au Moyen Âge*, Paris, 2008.

³⁵ *Le règlement des conflits au Moyen Âge* Paris, 2001.

³⁶ Depuis, de nombreux travaux ont été menés dans ce sens. On ne retiendra ici que quelques exemples comme la thèse d'É. Magnani, *Monastères et aristocratie en Provence*, Münster, 1999 ; Fl. Mazel, *La noblesse et l'Église en Provence*, Paris, 2002 ; S. Fray, *L'aristocratie laïque au miroir des récits hagiographiques*, sous la direction de D. Barthélemy, thèse soutenue à Paris IV en 2011.

³⁷ Cette observation avait déjà été faite au début du XX^e siècle par M. Boudet, *Cartulaire du prieuré de Saint-Flour*, Monaco, 1910, p. CVII, qui souligne un déchaînement des violences seigneuriales sur la planèze de Saint-Flour autour de l'an mil.

³⁸ Ch. Lauranson-Rozas, « Le débat sur la « mutation féodale » : état de la question », dans Pr. Urbanczyk (éd.), *Europe around the year 1000*, Varsovie, 2001, p. 11-40, p. 13.

³⁹ D. Barthélemy, « Encore le débat sur l'an mil ! », *Revue historique de droit français et étranger*, 73, 1995, p. 349-362, ici p. 350 : « Qui peut nier la part prise par le marxisme à l'élaboration du mutationnisme sociologique, c'est-à-dire celui de G. Duby (1953 et 1978), de P. Bonnassie (1976) et du manuel de 1980 ? Le concept de

Duby⁴⁰, P. Bonnassie⁴¹ et J.-P. Poly⁴² – y voient le renforcement de la domination de classe de l'aristocratie. En multipliant les violences, les sires et châtelains auraient détruit les structures anciennes publiques.⁴³ C'est au milieu de cette anarchie que l'Église, dans le souci de protéger les plus humbles, aurait développé la pratique de la Paix de Dieu. Dans les deux cas, c'est la frange inférieure de l'aristocratie, les *milites*, les sires, qui en sont les instigateurs. Ils représentent l'élément moteur des transformations sociales ; la violence en serait le moyen.⁴⁴ À l'opposé, les « non-mutationnistes » défendent une continuité au X^e siècle et interprètent ces transformations seulement comme prolongement des changements en marche depuis le V^e siècle.⁴⁵ Ainsi, D. Barthélemy propose un contre-modèle : à la mutation, aux bouleversements, il préfère parler d'« ajustements successifs » en matière de structures institutionnelles et sociales entre 980-1060. Il plaide pour une démystification de l'anarchie féodale, des terreurs et des terrorismes de l'an mil.⁴⁶ Cependant, les remarques récentes de Fl.

« révolution féodale » est fait pour penser la transition brutale d'un « mode de production » à un autre – de l'esclavagisme « antiquisant » à la « seigneurie » médiévale. »

⁴⁰ G. Duby, *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris, 1973 ; G. Duby, *Guerriers et paysans (VII^e-XII^e siècle)*. *Premier essor de l'économie européenne*, Paris, 1973. Sur l'œuvre de G. Duby, voir Fr. Bougard, « Genèse et réception du *Mâconnais* de Georges Duby », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [en ligne], Hors-série n° 1 | 2008, en ligne depuis le 28 janvier 2008, consulté le 21 juillet 2016, <http://cem.revues.org/4183> et Fl. Mazel, « Pouvoir aristocratique et Église aux X^e-XI^e siècles. Retour sur la « révolution féodale » dans l'œuvre de Georges Duby », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [en ligne], Hors-série n° 1 | 2008, en ligne depuis le 28 janvier 2008, consulté le 21 juillet 2016, <http://cem.revues.org/4173>.

⁴¹ P. Bonnassie, *La Catalogne du milieu du X^e siècle à la fin du XI^e siècle*, Toulouse, 1975.

⁴² J.-P. Poly, *La Provence et la société féodale, 879-1166. Contribution à l'étude des structures dites féodales dans le Midi*, Paris, 1976.

⁴³ Les tenants du courant mutationniste tiennent peu compte des dernières études renouvelant la conception des pouvoirs carolingiens, par exemple W. Falkowsky et Y. Sassier, *Le monde carolingien : bilan, perspectives, champs de recherche*, Turnhout, 2010. C'est ce que fait remarquer Fl. Mazel, « Pouvoir aristocratique et Église aux X^e-XI^e siècles. Retour sur la « révolution féodale » dans l'œuvre de Georges Duby », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [en ligne], Hors-série n° 1 | 2008, en ligne depuis le 28 janvier 2008, consulté le 21 juillet 2016, <http://cem.revues.org/4173>.

⁴⁴ La violence aurait alors été le moyen utilisé par le groupe aristocratique pour asseoir sa domination en s'appropriant notamment des prérogatives du pouvoir public. C'est la thèse défendue par G. Duby dans son article sur les institutions judiciaires (1946-1947) et dans sa thèse sur le Mâconnais. G. Duby, « Recherches sur l'évolution des institutions judiciaires » et *Id.*, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1953. Or, aujourd'hui, cette thèse est difficilement tenable au vue des récents travaux sur le pouvoir carolingien et ses permanences au X^e siècle. W. Falkowsky et Y. Sassier, *Le monde carolingien : bilan, perspectives, champs de recherche*, Turnhout, 2010.

⁴⁵ Voir à ce sujet la mise au point de N. Ruffini et J.-Fr. Nieuws, « Société seigneuriale, réformes ecclésiastiques : les enjeux documentaires d'une révision historiographique », dans St. Vanderputten et Br. Meijns (éd.), *Ecclesia in medio nationis. Reflections on study of monasticism in the central Middle Ages*, Leuven, 2011, p. 77-100, notamment p. 77-80.

⁴⁶ Cette analyse est notamment due à une relecture anthropologique des sources qui a permis de réintégrer les violences au sein de processus relationnels complexes qui au final unissent davantage qu'ils ne divisent. Fl.

Mazel incitent aujourd'hui à dépasser le paradigme conceptuel de la « révolution féodale ».⁴⁷ Il correspondait à une époque et à une historiographie où le cloisonnement entre « histoire religieuse » et « histoire sociale » entraînait une vision partielle de la société médiévale. Selon lui, ces évolutions peuvent également s'interpréter comme une volonté assumée de la part de l'Église de se démarquer des pratiques anciennes, d'affirmer sa liberté face aux pouvoirs laïques et d'imposer un ordre social subordonné au pouvoir spirituel dans un contexte de réforme grégorienne.

Les sources étudiées sont au cœur de ce débat. Pour D. Barthélemy, les « mutationnistes » ne tiennent pas assez compte du changement dans le style des documents du XI^e siècle.⁴⁸ Ainsi, il a montré que les documents du XI^e siècle étaient écrits dans un style plus libre et davantage narratif, et que leur multiplication était moins due à l'augmentation des conflits qu'à un nouveau rapport de la société médiévale à l'écrit.⁴⁹ Pour les tenants de la thèse mutationniste, ces changements seraient révélateurs de la crise des institutions publiques et de la violence sociale qui anime la société d'alors. Cette illusion documentaire est le fer de lance de ceux qui s'opposent à une vision d'un an mil violent imposée par les discours des clercs.⁵⁰ Cette dernière remarque conduit naturellement à s'intéresser plus particulièrement au discours hagiographique de la violence.

Instrumentaliser la violence par le discours hagiographique

La violence apparaît comme un outil certain de domination qui permet d'établir et de fixer l'ordre social. De ce fait, l'instrumentalisation de la violence, notamment par le discours,

Mazel, « Pouvoir aristocratique et Église aux X^e-XI^e siècles. Retour sur la « révolution féodale » dans l'œuvre de Georges Duby », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [en ligne], Hors-série n° 1 | 2008, en ligne depuis le 28 janvier 2008, consulté le 21 juillet 2016, <http://cem.revues.org/4173>, § 17.

⁴⁷ Sur le lien entre dénonciation de la violence des laïcs et réforme grégorienne, voir notamment Fl. Mazel, « Pouvoir aristocratique et Église aux X^e-XI^e siècles. Retour sur la « révolution féodale » dans l'œuvre de Georges Duby », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [en ligne], Hors-série n° 1 | 2008, en ligne depuis le 28 janvier 2008, consulté le 21 juillet 2016, <http://cem.revues.org/4173> ; J.-H. Foulon, « Réflexions autour de l'application de la réforme pontificale en France : le cas du Val de Loire », *RHEF*, 96, 2010, p. 7-34.

⁴⁸ Cette question de l'évolution documentaire est traitée dans D. Barthélemy, « De la chartre à la notice à Saint-Aubin d'Angers », dans *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, Paris, 1997, p. 29-56.

⁴⁹ N. Ruffini et J.-Fr. Nieus, « Société seigneuriale, réformes ecclésiastiques : les enjeux documentaires d'une révision historiographique », dans St. Vanderputten et Br. Meijns (éd.), *Ecclesia in medio nationis. Reflections on study of monasticism in the central Middle Ages*, Leuven, 2011, p. 77-100.

⁵⁰ B. Rosenwein, Th. Head et Sh. Farmer, « Monks and their enemies : a comparative approach », *Speculum*, 66, 1991, p. 764-796.

constitue un enjeu dès lors que celle-ci régule les relations sociales. Ainsi, le pouvoir de dire ce qui est violent et ce qui ne l'est pas, de dénoncer les actes d'un autre groupe comme illégitimes confère un avantage certain à celui qui le détient. Pour cette raison, l'analyse du discours devient une des clés d'interprétation et de compréhension de la violence médiévale. Celle-ci n'est perçue qu'à travers des textes, qui sont par définition des objets construits⁵¹, issus du milieu ecclésiastique et monastique. L'accapement de la dénonciation de la violence et de la condamnation de certaines actions jugées illégitimes relève davantage d'une relation de rapport de force⁵² avec l'aristocratie que d'une description objective de la violence.

Ce questionnement autour des stratégies discursives constitue un des axes de recherche pour cette étude. En effet, les sources hagiographiques représentent un lieu privilégié pour l'analyse du discours de la violence. Leur grand nombre permet d'abord une approche sur le temps long favorisant ainsi la mise en évidence de certaines évolutions dans les pratiques rhétoriques liées au discours de la violence. Mais plus encore, les nombreuses fonctions associées aux sources hagiographiques font de celles-ci des vecteurs essentiels de la transmission et la diffusion d'interprétations particulières de la violence et de sa légitimation. Cette étude s'inscrit ainsi dans les champs historiographiques de la scripturalité⁵³ et de l'analyse des discours. La scripturalité⁵⁴ est un concept récent qui invite à s'interroger sur les

⁵¹ Cette expression renvoie aux théories du « tournant linguistique » présenté en 1980, lors d'un colloque tenu à l'université de Cornell. D. La Capra et St. Kaplan, *Modern european intellectual history. Reappraisals and new perspectives*, Ithaca-Londres, 1982. Nous reviendrons sur ce champ de recherche puisqu'il fait partie des débats historiographiques dans lequel s'inscrit ce présent travail de recherche.

⁵² Cet accapement de la conceptualisation de la violence par le discours hagiographique va de pair avec le monopole de l'écriture que détient l'Église durant la premier Moyen Âge. L'écriture devient alors un moyen de domination et donc un enjeu social. On retrouve ici dans une certaine mesure les analyses de l'anthropologue J. Goody qui voit dans l'écriture un moyen de réorganiser la perception du réel et d'influer sur la mémoire. Voir notamment J. Goody, *The logic of writing and the organization of society*, Cambridge, 1986 (trad. fr. *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, 1986) ; du même auteur, « The consequences of literacy », *Comparative studies in society and history*, 5, 1962/63, p. 304-345.

⁵³ Ce concept est notamment proposé et défini par J. Morsel, « Le cartulaire de Sigmund I von Thüngen (Franconie, 1148/49) », dans O. Guyotjeannin, M. Parrisé (éd.), *Les cartulaires. Actes de la table ronde de Paris (décembre 1991)*, Paris, 1993, p. 411-422.

⁵⁴ La scripturalité de l'hagiographie a été largement étudiée ces dernières années, notamment par le développement de l'ecdotique et de la philologie, en particulier la recherche des sources et l'étude des manuscrits, qui ont permis d'éclairer les modes de transmission et les procédés d'écriture. De même, le développement des études codicologiques des manuscrits hagiographiques ont mis en avant la matérialité du texte hagiographique. Dans ce domaine, il faut mentionner les travaux de Fr. Dolbeau notamment les *Catalogues de manuscrits latins. Inventaire hagiographique*, dont le dernier volet a été publié en 2015 dans les *Analecta Bollandiana*, 133, 2015, p. 175-208. Il faut également mentionner G. Philippart, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, 1977 et M. Heinzlmann (éd.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen, 1992.

enjeux de l'écriture, en dépassant le cadre de la simple dualité oral/écrit.⁵⁵ Parfaitement résumée par J. Morsel dans la question « Qu'est-ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge ? »⁵⁶, l'étude de la scripturalité oblige à s'interroger sur la nature même du document écrit en questionnant les différentes stratégies liées à sa production et à sa conservation.⁵⁷ Elle implique aussi de s'interroger sur sa diffusion et de poser l'épineuse question de la circulation des documents écrits mais aussi de leur réception.⁵⁸ Se pose également la question de l'efficacité performative de l'écriture. Celle-ci permet la production de pouvoir symbolique au profit de celui qui en est l'émetteur au détriment de celui qui lit ou de celui devant lequel le document est lu.⁵⁹ Dès lors qu'il s'agit d'un texte sacré, celui-ci permet de renforcer la domination symbolique de la divinité et du clergé qui en est l'émetteur.⁶⁰ À la différence d'aujourd'hui où tout un chacun peut décider de prendre une feuille de papier, un stylo, ou même ouvrir un blog, l'acte d'écrire au Moyen Âge relève de bien des enjeux entre les mains quasi exclusives du monde ecclésiastique et monastique.⁶¹ Ainsi, dans la société médiévale, l'écriture peut être un enjeu de pouvoir à la fois politique et symbolique tant par l'usage qui

⁵⁵ La dualité oral/écrit a été pendant longtemps le cadre des études sur la communication à l'époque médiévale. Les travaux anthropologiques ont orienté les médiévistes dans des études de la scripturalité seulement par rapport à l'oralité. J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », dans Memini. *Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43, ici p. 8.

⁵⁶ J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », dans Memini. *Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43.

⁵⁷ J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », dans Memini. *Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43. Sur les problèmes de l'impact de la conservation sur la connaissance historique, voir par exemple P. Geary, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, 1996 (publ. anglaise de 1990), notamment p. 23-25 et 131-169. L'auteur prend en considération les destructions volontaires de documents.

⁵⁸ C'est une question au cœur des études hagiographiques et que nous nous poserons également dans cette étude. Pour une première approche, consulter M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Turnhout, 1992.

⁵⁹ Cette remarque conduit à voir l'écriture comme un enjeu social ce que propose J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », dans Memini. *Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43, p. 19.

⁶⁰ J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », dans Memini. *Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43, », p. 19.

⁶¹ Cette remarque a conduit J. Morsel à appliquer à l'écriture les analyses d'E. Pucinelli Orlandi, *Les formes du silence dans le mouvement du sens*, Paris, 1996. Celui-ci analyse l'écriture en termes de rupture du silence et non comme le remplissage d'une page blanche. Voir J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », dans Memini. *Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43, p. 20, n. 41. Cela réaffirme encore davantage la nécessité de réfléchir aux enjeux de l'écriture en prenant en compte le contexte social et politique de production ainsi que le rapport à l'écrit durant cette même période.

en fait que par son efficacité performative.⁶² Ces réflexions nouvelles, derrière lesquelles on reconnaît les influences du *linguistic turn*⁶³, ont favorisé le renouveau des études hagiographiques.

L'hagiographie a bénéficié d'une production et d'une diffusion extraordinaire si bien qu'aucun autre type documentaire ne peut rivaliser du point de vue du nombre de textes conservés.⁶⁴ Longtemps considérée par les courants positivistes comme une source de seconde zone, peu fiable pour une histoire politique⁶⁵ bâtie sur la véracité du fait et le déroulement des événements, l'hagiographie connaît un regain de popularité chez les médiévistes depuis près d'un demi-siècle.⁶⁶ Le point de départ de ce nouvel intérêt pourrait être la parution en 1965 de la thèse de Fr. Graus sous le titre *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger : Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*⁶⁷, dans laquelle il propose d'étudier l'attitude des hagiographes au sujet du peuple et de ceux qui détiennent le pouvoir. Il a ainsi montré comment l'hagiographie pouvait être une source importante pour l'histoire de la société, de ses structures et de son fonctionnement. Mais Fr. Graus rappelle aussi que, de par sa nature, l'hagiographie reste une œuvre littéraire soumise aux « lois du

⁶² C'est la démonstration que propose J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », dans Memini. *Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43.

⁶³ Pour une présentation historiographique claire et synthétique, voir la communication de J. Petitjean consultable en ligne, consultée le 27 juillet 2016,

https://www.academia.edu/991431/Le_tournant_linguistique_en_histoire_panorama_dune_controverse.

⁶⁴ En utilisant le répertoire réalisé par les Bollandistes, nous arrivons au chiffre impressionnant de 16 500 textes dotés d'un numéro BHL. De même, si l'on reprend les relevés de M. Heinzelmann concernant les saints pourvus au moins d'un texte, on comprend assez bien l'ampleur de la documentation : des débuts chrétiens au VIII^e siècle, on compte 868 saints ce qui représente environ 75% du total dont 509 pour la période mérovingienne (501-751) ; 109 pour la période allant de 751 à l'an mil et 184 du XI^e au XVI^e siècle, dans M. Heinzelmann, « L'hagiographie mérovingienne : Panorama des documents potentiels », dans M. Gouillet et M. Heinzelmann (éd.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures. Transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, 2010, p. 27-82.

⁶⁵ F. Lot, en 1927, la qualifiait « d'odieux fatras et la comparait au roman-feuilleton, cité dans P. Riché, « Réflexions sur l'histoire de l'éducation dans le Haut Moyen Âge (V^e-XI^e siècles) », numéro thématique *Éducatives médiévales. L'enfance, l'École, l'Église en Occident. V^e-XV^e siècles, Histoire de l'éducation*, 50, 1991/1, p. 17-38, ici p. 21.

⁶⁶ F. Lifschitz, « Beyond positivism et genre : "hagiographical" texts as historical narrative », *Viator*, 25, 1994, p. 95-113. L'auteur propose, dans un article très stimulant, de renoncer à rechercher une seule définition de l'hagiographie. Pour elle, c'est une entreprise impossible car ce serait nier les changements de contexte et les différents usages des textes hagiographiques. Dans un propos plus nuancé, G. Philippart réfléchit également à la définition de l'hagiographie, qui est, sans nul doute, plurielle, dans G. Philippart, « L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes ? », *Revue des sciences humaines*, 251, 1998, p. 11-39.

⁶⁷ Fr. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger : Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prague, 1965.

genre » hagiographique.⁶⁸ De même, les travaux de recherche actuels dont la démarche dépasse l'étude d'un seul saint⁶⁹, proposent davantage des mises en perspectives analysant et comparant plusieurs dossiers hagiographiques.⁷⁰ La question de la sainteté n'est pas pour autant absente puisque depuis P. Brown nous savons que le saint est un personnage central de la société chrétienne.⁷¹ Ainsi, en étudiant la Vie des saints, J. Cl. Poulin a pu mettre en évidence que les attitudes que les hagiographes leur attribuaient, reflétaient les idéaux moraux de leur époque.⁷² Pour la fin du Moyen Âge, A. Vauchez a mené la même investigation à travers les sources hagiographiques auxquelles il adjoint les procès de canonisation.⁷³ L'attention a également été portée sur le fait miraculeux et sur l'importante masse documentaire que représentent les recueils de miracles.⁷⁴ Plus récemment, les questions du discours hagiographique dans toute sa complexité ont été soulevées. Cette littérarité de l'hagiographie a servi de point de départ à l'étude de M. Goullet sur le phénomène de réécriture.⁷⁵ Elle a ainsi mis en évidence le fonctionnement interne des textes, dans lesquels les hagiographes instaurent un système de renvoi et d'intertextualité inscrivant leur œuvre dans une tradition littéraire ancienne qu'ils ne font qu'actualiser.⁷⁶

Ces dernières études ont quelque peu nuancé l'idée que l'hagiographie serait « directement ancrée dans les réalités sociales de l'époque, reflétant toutes les angoisses et les

⁶⁸ La dette envers Fr. Graus concernant la méthodologie de l'analyse des sources hagiographiques est notamment développée par P. Geary, « Saints, scholars and society : the elusive goal », dans S. Sticca (éd.), *Saints. Studies in hagiography*, Binghamton, New York, 1996, p. 1-22.

⁶⁹ Certaines études concernant un seul saint sont encore réalisées comme celle de D. Iogna-Prat, *Agni immaculi. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny, 954-994*, Paris, 1988.

⁷⁰ C'est par l'exemple le programme de recherche initié par M. Heinzelmänn, *Sources Hagiographiques de la Gaule avant l'an mil* (SHG) qui a pour objectif de constituer des dossiers par saint, par lieu de production hagiographique... proposant des analyses critiques des textes, datés et replacés dans leur contexte. Pour l'heure, douze dossiers sont disponibles. On doit également citer l'entreprise de G. Philippart (dir.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 5 vol., 1994-2010, poursuivie sous la direction de M. Goullet à partir du sixième volume publié en 2014.

⁷¹ P. Brown, *The cult of the saints, its rise and function in latin christianity*, Chicago, 1981 (trad. fr. *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984).

⁷² J.-Cl. Poulin, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Laval, 1975.

⁷³ A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981.

⁷⁴ P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècles)*, Paris, 1985.

⁷⁵ M. Goullet, *Écriture et réécriture hagiographiques : essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e-XIII^e siècles)*, Turnhout, 2005. Voir également M. Goullet et M. Heinzelmänn (éd.), *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval : transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, 2003.

⁷⁶ M. Van Uytvanghe, « Le remploi dans l'hagiographie : une loi du genre qui étouffe l'originalité ? », dans *Ideologie e pratica del reimpiego nell'alto Medioevo*, Spolète, 1999, p. 359-411.

espérances des hommes de ce temps ». ⁷⁷ Pour autant, cette mise en garde ne doit pas conduire à renoncer à exploiter les sources hagiographiques pour l'étude de la société médiévale. ⁷⁸ Bien au contraire, le discours hagiographique, de ce point de vue, devient un objet construit, revêtant un caractère multifonctionnel ⁷⁹ répondant à des besoins et des usages particuliers. De la performance à l'édification, le discours hagiographique peut servir une cause, peut légitimer ⁸⁰ ou bien dénoncer. Ainsi, en tenant compte des nombreuses mises en garde méthodologiques, nous partirons de l'hypothèse que le discours hagiographique est un produit de son temps, construit en fonction de besoins et par conséquent qui véhicule une certaine image de la société.

Violence, Église et sainteté

Cette interprétation du discours hagiographique ne doit pas pour autant occulter la place du saint dans la société. Depuis les travaux de P. Brown sur le développement du culte des saints dans l'Antiquité tardive, nous savons que le saint joue un rôle primordial dans la société chrétienne médiévale. ⁸¹ Cependant, pour P. Brown, le culte des saints ne constitue pas un objet d'étude en soi mais trouve sa place dans une étude plus vaste des changements de mentalité, des relations entre les hommes et les choses surnaturelles. Il apparaît alors comme

⁷⁷ P. Bonnassie, « Hagiographie et Paix de Dieu dans le Sud-Ouest de la France (X^e-début XII^e siècle) », dans *Id.*, *Les sociétés de l'an mil*, Bruxelles, 2001, p. 317-336, ici p. 334.

⁷⁸ Ce n'est pas une caractéristique propre à l'hagiographie. Ainsi, M. Zimmermann a mis en évidence le même phénomène pour les sources de la pratique dans « L'histoire médiévale coule-t-elle de source ? » dans *La langue des actes. Actes du XI^e Congrès international de diplomatique (Troyes, 11-13 septembre 2003)*, [en ligne], <http://elec.enc.sorbonne.fr/CID2003/>, consulté le 27 juillet 2016.

⁷⁹ Ces dernières années, la multiplication des études exploitant les sources hagiographiques dans divers champs de l'Histoire montre la plurifonctionnalité de l'hagiographie. En effet, la diversité des enjeux de l'écriture hagiographique font la richesse de son contenu. Parmi une vaste bibliographie récente, nous retiendrons M.-C. Isaïa et Th. Granier (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (V^e-XVI^e siècles). Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010*, Turnhout, 2014. Chacune des communications a le souci de montrer les liens qui unissent l'hagiographie et les normes, dans le sens de l'hagiographie comme une norme mais également comme le reflet des normes. É. Bozoky, *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident. Actes du colloque international du CESC de Poitiers, 11-14 septembre 2008*, Turnhout, 2012. Ch. Mériaux et St. Giovanni (éd.), *Réforme(s) et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XIII^e siècle)*, numéro thématique, *Médiévales*, 62, 2012. Ces quelques publications collectives montrent la richesse et la diversité des études de l'hagiographie.

⁸⁰ C'est ce que montre Kl. Krönert dans son étude sur Trèves, *L'exaltation de Trèves. Écriture hagiographique et passé historique de la métropole mosellane, VIII^e-XI^e siècle*, Ostfildern, 2010. L'auteur montre comment les hagiographes réinventent le passé de leur héros au profit de leurs propres ambitions, c'est-à-dire la défense des droits et privilèges de Trèves.

⁸¹ P. Brown, *The cult of the saints, its rise and function in latin christianity*, Chicago, 1981 (trad. fr. *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984).

un observatoire privilégié pour comprendre l'avènement d'un monde nouveau. Ainsi, P. Brown a mis en lumière tout d'abord les liens qui existaient entre le culte des saints et la mémoire des morts.⁸² Ces « morts spéciaux » étaient élevés au dessus des autres et constituaient alors un pont entre Ciel et Terre, faisant d'eux des intermédiaires privilégiés entre les Hommes et Dieu. Ce rôle a eu pour conséquence une restructuration de l'organisation spatiale recentrée alors autour de ces tombeaux qui cristallisent ainsi les structures sociales, politiques et surtout religieuses dès la fin de l'Antiquité tardive.⁸³ Cette analyse du culte des saints qui emprunte des modèles de pensée aux autres sciences sociales, le conduit également à s'interroger sur ceux qui en ont la charge, c'est-à-dire les évêques. Cette question apparaît d'autant plus importante à partir du moment où les martyrs ne sont plus les seuls saints à être honorés. En effet, ce n'est plus tant la façon de mourir qui fait la sainteté mais plutôt la façon de vivre, ou tout du moins le souvenir qu'en on garde, ce qui a pour conséquence le développement du culte des confesseurs. Ainsi, les évêques apparaissent comme de véritables « metteurs en scène » du culte des saints. D'après P. Brown, le culte des saints ne résulterait pas d'un supposé sentiment religieux populaire dans une société en crise comme on le pensait traditionnellement⁸⁴ mais d'une réelle politique menée en premier lieu par les évêques des cités. Ils sont alors les premiers à bénéficier de l'amitié du saint dans l'exercice de leur fonction, et après leur mort, lorsqu'ils sont eux-mêmes vénérés comme saints.⁸⁵ Ces premiers évêques représentent en effet un groupe conséquent de saints durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge. Cette analyse vient également compléter les remarques d'H. Delehaye qui notait avec raison que le culte des saints dont l'élément essentiel semblait être la fête liturgique, n'avait de toute manière pas pu s'établir sans l'assentiment de

⁸² Cette approche a été ultérieurement approfondie notamment par M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts : morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècle)*, Paris, 1997. L'auteur montre de quelle manière le culte des saints a servi de modèle dans la mise en place progressive du culte des morts, notamment au sein de l'aristocratie laïque.

⁸³ L'emprise spatiale du culte des saints est une thématique dynamique de recherche. Ce sont par exemple les travaux de Br. Beaujard, *Le culte des saints en Gaule : les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle*, Paris, 2000 ; Ch. Mériaux, notamment *Gallia irradiata : saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, 2006 ; pour un aperçu des différents axes de recherche voir André Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, 2000. Plus récemment, Ch. Bousquet-Labouérie, Y. Maurey (éd.), *Espace sacré, mémoire sacrée. Le culte des évêques dans leurs villes (IV^e-XX^e siècle). Actes du colloque de Tours, 10-12 juin 2010*, Turnhout, 2015. Par une approche pluridisciplinaire, alliant l'histoire et l'histoire de l'art, ce recueil d'actes propose une vision générale de l'emprise du culte des évêques dans leur cité.

⁸⁴ C'est une idée déjà défendue par P. Brown dans « The rise and the function of the holy man in the late antiquity », dans *The Journal of Roman Studies*, vol. 61 (1971), p. 90-101, ici p. 99.

⁸⁵ J.-Cl. Picard, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du nord des origines au X^e siècle*, Rome, 1988.

l'autorité ecclésiastique locale, à savoir l'évêque⁸⁶. Le même phénomène est visible dans les monastères où les abbés fondateurs et les figures charismatiques sont célébrés pour sanctifier les origines des établissements.⁸⁷

Cette remarque conduit au troisième champ de réflexion de ce travail de recherche, celui de l'étude de la constitution et du développement de l'emprise de l'institution ecclésiale sur la société, processus au sein duquel l'hagiographie joue un rôle important. En maîtrisant les relations des fidèles avec le saint et leur accès au sacré, l'Église, avec au premier rang les évêques mais aussi les abbés, disposait d'un moyen efficace de contrôle de la communauté.⁸⁸ Ce pouvoir particulier conféré par le sacré stimule durant tout le premier Moyen Âge la prolifération des figures de saints et une véritable « course » pour la possession des reliques⁸⁹, développant ainsi la renommée des sanctuaires.⁹⁰ Les églises locales, ainsi que les établissements monastiques ont donc cherché à exalter les hauts faits de leurs saints patrons ainsi que leur place privilégiée auprès de Dieu qui permet la réalisation de miracles. Le culte des saints devient une pratique centrale dans le christianisme et un moyen de contrôle des fidèles, occupant ainsi une large part de leur quotidien. Les fêtes anniversaires de leur mort mais aussi les pèlerinages aux sanctuaires sont des moments cruciaux de la vie des fidèles, qui doivent témoigner de leur dévotion par des dons, favorisant ainsi le développement des églises et des établissements religieux. La rédaction de textes hagiographiques commandités par les abbés et évêques participe pleinement de ce développement du culte des saints. L'hagiographie est alors un moyen de contrôle social : le texte met en scène des relations exemplaires qui ont pour vocation à susciter des dons et prévenir les contestations.⁹¹ Cette étude des violences hagiographiques s'inscrit pleinement dans ce champ de recherche qui consiste à observer les évolutions de la place du culte des saints dans la société. Il s'agira donc d'analyser son utilisation par le clergé et les institutions monastiques afin d'encadrer les

⁸⁶ Gr. Venance, « H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité tardive (Subsidia Hagiographica 16)* », dans *Echos d'Orient*, tome 27, n°150, 1928, p. 232-233.

⁸⁷ J.-M. Matz, « Contrôle et discipline du culte des saints au Moyen Âge », dans Ph. Le Guern (éd.), *Les cultes médiatiques. Culture fan et œuvres cultes*, Rennes, 2002, p. 39-52.

⁸⁸ J.-M. Matz, « Contrôle et discipline du culte des saints au Moyen Âge », dans Ph. Le Guern (éd.), *Les cultes médiatiques. Culture fan et œuvres cultes*, Rennes, 2002, p. 39-52.

⁸⁹ Nombre d'études ont récemment porté sur les reliques mais aussi sur leur mise en scène. Parmi une vaste bibliographie, voir par exemple C. Vincent (éd.), *Cathédrale et pèlerinages aux époques médiévale et moderne : reliques, processions et dévotions à l'église-mère du diocèse*, Louvain, 2010 ; É. Bozoky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis : protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, 2007.

⁹⁰ Cette véritable quête de reliques favorise le développement de la pratique du vol de reliques étudiée par P. Geary, *Le vol des reliques au Moyen Âge. Furta sacra*, Paris, 1993.

⁹¹ M. Lauwers, « Postface : sainteté seigneuriale et ordre social », dans M. Lauwers (éd.), *Guerriers et moines. Conversions et sainteté aristocratiques dans l'occident médiéval*, Antibes, 2002, p. 637-651, p. 642.

fidèles, de « normer » leurs comportements en fonction d'un idéal social chrétien et d'accroître leur influence face à l'aristocratie notamment.

De même, l'étude du discours de la violence dans les sources hagiographiques interroge l'influence des grandes réformes monastiques et ecclésiastiques sur la société des X^e-XII^e siècles. Dans le cas de la réforme dite « grégorienne », dès 1095, l'apogée des revendications grégoriennes est atteint, mais les sources du corpus considéré restent silencieuses ce qui permet de mesurer l'écart entre discours et mise en œuvre effective.⁹² Il est vrai que les grégoriens condamnent fortement la domination des laïcs sur l'Église puisque de leur point de vue les laïcs doivent être soumis aux prêtres en raison du péché.⁹³ Cependant, les revendications ecclésiastiques concernant leur patrimoine ne sont pas nouvelles au XI^e siècle, même s'il est vrai qu'elles s'accroissent à ce moment. Cette question nécessitera qu'on s'y attarde puisqu'elle permet de nuancer les effets immédiats d'un courant réformateur au sein de la société médiévale. Loin d'être homogène, la réforme « grégorienne » semble, en effet, avoir mis du temps à imprégner les écrits hagiographiques de la province ecclésiastique de Sens.

Plus largement, cette étude propose de réfléchir à la place de l'Église en tant que structure globale. Le christianisme doit être considéré comme « un fait social total ».⁹⁴ Il représente le cadre général d'un système de relations sociales, de pratiques, de représentations du monde et de la société qui est alors toute entière soumise à l'Église dont elle doit intégrer les normes de comportements. Ainsi, la moindre entorse aux règles constitue, sous la plume des hagiographes, une transgression à l'ordre et une mise en péril de l'*ecclesia* toute entière. La question du Salut est également au cœur des préoccupations du clergé qui a la charge de conduire les âmes vers lui. Ainsi, les hagiographes mettent en avant les craintes eschatologiques et l'importance du Salut de l'âme et du Jugement dernier afin d'influer sur les agissements des fidèles.

⁹² De ce point de vue, J.-H. Foulon souligne le cas exemplaire du val de Loire dans la mesure où il constitue un contre modèle par rapport au schéma général qui voudrait qu'à un système carolingien fondé sur la coopération du roi avec ses évêques, on opposât le modèle d'une réforme impulsée par Rome et soutenue par les monastères. Or dans l'espace ligérien rien de cela n'est effectif avant le XII^e siècle. J. H. Foulon, « Réflexion autour de la réforme pontificale en France : le cas du Val de Loire », *RHEF*, 96, 2010, p. 107-134, p. 109.

⁹³ J. H. Foulon, « Réflexion autour de la réforme pontificale en France : le cas du Val de Loire », *RHEF*, 96, 2010, p. 107-134, p. 109.

⁹⁴ A. Guerreau-Jalabert, « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale », dans J.-Cl. Schmitt et O. G. Oexle (éd.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 219-226, ici p. 219.

Le fil directeur de cette présente étude est une réflexion sur la conceptualisation de la violence et son instrumentalisation dans le discours hagiographique. En partant de l'hypothèse que le récit hagiographique est un discours construit afin de répondre à des objectifs bien définis, il s'agira de déterminer dans quelle mesure l'hagiographe, mais aussi plus largement l'Église, entend influencer les comportements des fidèles et encadrer les relations qui structurent la société médiévale. L'analyse du récit hagiographique, toujours élaboré en tension entre « réalité » et représentations et entre « pratiques » et discours, permet de comprendre comment et pourquoi les hagiographes ont entretenu et diffusé une certaine mémoire de la transgression et du conflit. Il s'agira alors de montrer en quoi l'hagiographie constitue un remarquable outil de communication permettant de structurer ces rapports. Plus largement, il s'agira également de s'interroger sur la manière dont l'Église se représente dans ses relations avec le monde. En ce sens, le discours hagiographique est un *medium* qui permet de véhiculer et de transmettre la vision ecclésiastique d'une *ecclesia* idéale notamment par le contrôle du discours de la violence.

Terrain d'enquête, méthode et sources.

Ce travail de recherche ne peut en aucun cas prétendre à une étude exhaustive de l'ensemble de la production hagiographique.⁹⁵ Le choix a donc été fait de restreindre l'étude à la province ecclésiastique de Sens, qui répondait à trois impératifs méthodologiques : une relative stabilité géographique sur l'ensemble du Moyen Âge, un nombre conséquent de saints, et par conséquent un corpus documentaire suffisamment quantitatif pour être représentatif.

La province ecclésiastique de Sens naît dans le dernier tiers du IV^e siècle de la dislocation de la Lyonnaise et regroupait alors cinq cités – Troyes, Sens, Chartres, Paris et Meaux, auxquelles s'ajoute Auxerre. Le diocèse de Nevers est créé par Clovis vers 505-506 après la conquête du sud de la *civitas* d'Auxerre aux dépens des Burgondes.⁹⁶ Puis, avec l'avènement des mérovingiens, la province se retrouve au cœur des divisions survenues tout au long de la période. Ces multiples partages affectent la province et il faut attendre la réunification du royaume franc sous Clotaire II en 613, puis sous Dagobert en 629. Avant cette date, la province de Sens s'étendait sur les différents royaumes, entre Bourgogne,

⁹⁵ Le premier corpus envisagé pour cette étude prenait en considération l'ensemble des textes concernant chacun des saints mérovingiens sur l'ensemble de la Gaule et comprenait plus de cinq mille documents.

⁹⁶ Fl. Mazel, *L'évêque et le territoire*, Paris, 2016, p. 36.

Austrasie et Neustrie.⁹⁷ Avec l'unité carolingienne, cette province ecclésiastique représente toujours un centre politique royal avec des cités importantes telles que Paris, Sens ou encore Orléans. En revanche, les choses se compliquent un peu à partir du X^e siècle avec l'affaiblissement du pouvoir royal et l'affirmation des principautés. La province ecclésiastique de Sens se trouve alors morcelée notamment entre la domination royale directe (Paris⁹⁸, Orléans, Sens, Meaux) et celle de plusieurs grands seigneurs comme le comte de Blois-Champagne (Chartres et Troyes), le comte d'Auxerre⁹⁹ et de Nevers¹⁰⁰ ainsi que le duc de Bourgogne.

⁹⁷ I. Créte-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 189-190. L'auteur rappelle les phases successives des partages mérovingiens.

⁹⁸ Sur la position politique de Paris au XII^e siècle, voir en dernier lieu N. Civel, *La fleur de France. Les seigneurs d'Île-de-France au XII^e siècle*, Turnhout, 2006.

⁹⁹ Sur Auxerre autour de l'an mil, voir en priorité Y. Sassier, *Recherches sur le pouvoir comtal en Auxerrois du X^e au début du XIII^e siècle*, Auxerre, 1980.

¹⁰⁰ Pour quelques éléments sur le comté de Nevers, voir Y. Sassier, « La succession au comté de Nevers, XI^e-XIII^e siècle », dans Fr. Lachaud et M. A. Penman (éd.), *Making and breaking the rules. Succession in medieval Europe, c. 1000- c. 1600*, Turnhout, 2008, p. 221-232.



La province ecclésiastique de Sens (VI^e-XII^e siècle)

Cette configuration de la province ecclésiastique de Sens, tiraillée entre un pouvoir royal en expansion et des pouvoirs seigneuriaux puissamment implantés, constitue un point d'intérêt de cette étude, dont il faudra observer l'impact sur la production hagiographique de la province.

Dans cet espace, seuls les saints mérovingiens, c'est-à-dire ceux ayant vécu ou étant attestés entre 400 et 751 et ayant exercé leurs fonctions dans la province ont été retenus. Les saints carolingiens et capétiens ne représentent que treize cas et tous ne disposent pas d'un récit hagiographique. Le choix de les exclure du corpus d'étude semble alors justifié par leur faible représentativité. De cette manière, cinquante saints attestés dans la province ecclésiastique de Sens pour l'époque mérovingienne (400-751) ont été retenus pour cette enquête. Après avoir constitué pour chacun de ces saints un dossier hagiographique, 106 textes, rédigés sur une période allant du V^e à la fin du XII^e siècle, ont été recensés et

constituent le terreau de l'étude.¹⁰¹ Dans ce corpus, le diocèse de Nevers marque une exception. Malgré quelques saints évêques de Nevers honorés, seul Dié possède une tradition hagiographique médiévale. Toutefois, celle-ci est issue du monastère vosgien qu'il fonde lorsqu'il renonce à l'épiscopat. À l'exception de ce cas, le diocèse de Nevers ne possède pas un sanctoral mérovingien qui lui est propre.¹⁰² En effet, nombre de saints proviennent notamment du diocèse d'Auxerre. Cela s'explique en partie par la genèse de ce diocèse issu de la division en deux de celui d'Auxerre réalisée par Clovis au début du VI^e siècle.

Dans la grande majorité des cas, le culte de ces saints mérovingiens a entraîné le développement de grands sanctuaires dont ils étaient parfois eux-mêmes les fondateurs. Ainsi, la province ecclésiastique compte un grand nombre d'établissements monastiques anciens d'une grande renommée comme Saint-Germain d'Auxerre¹⁰³, Saint-Germain-des-Près¹⁰⁴ ou encore Saint-Aignan d'Orléans¹⁰⁵, Micy¹⁰⁶, Fleury¹⁰⁷ et Saint-Denis¹⁰⁸. Ces établissements,

¹⁰¹ Ces dossiers hagiographiques ont été placés en annexe de cette étude.

¹⁰² Sur le sanctoral nivernais, voir A. J. Crosnier, *Hagiologie nivernaise, ou Vies des saints et autres pieux personnages qui ont édifié le diocèse de Nevers par leurs vertus*, Nevers, 1858.

¹⁰³ Sur cet établissement, voir en premier lieu N. Deflou-Leca, *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances (V^e-XIII^e siècle)*, Saint-Étienne, 2010 ; sur l'abbaye en tant que foyer culturel, voir Ch. Sapin (éd.), *Saint-Germain d'Auxerre. Intellectuels et artistes dans l'Europe carolingienne, IX^e-XI^e siècles*, Auxerre, 1990.

¹⁰⁴ Voir en dernier lieu M. Zink et R. Recht (éd.), *Saint-Germain-des-Près : Mille ans d'une abbaye à Paris. Actes du colloque international des 4-5 décembre 2014*, Paris, 2015, notamment D. Barthélemy, « Le relèvement de Saint-Germain-des-Près autour de l'an mil », p. 17-40, Ch. Denoël, « Le scriptorium de Saint-Germain-des-Près au temps de l'abbé Adelard (v. 1030-1060) : les manuscrits enluminés par Ingelard, *scriptor honestus* », p. 159-212 et J.-R. Armogathe, « Manuscrits et bibliothécaires de l'abbaye Saint-Germain-des-Près », p. 213-228.

¹⁰⁵ L'Église d'Orléans a fait l'objet d'une monographie ancienne par R. Hubert, *Antiquitez historiques de l'église royale Saint-Aignan d'Orléans*, Orléans, 1661. Plus récemment, P. Martin, *Les premiers chevets à déambulatoire et chapelles rayonnantes de la Loire moyenne (X^e-XI^e siècles)*, thèse soutenue en décembre 2010, sous la direction de Cl. Andrault-Schmitt. L'auteur donne une large place à une présentation du contexte et de l'histoire de la collégiale.

¹⁰⁶ L'abbaye de Micy n'a pas fait l'objet d'étude récente. La seule monographie a été réalisée par E. Jarossay, *Histoire de l'abbaye de Micy-Saint-Mesmin-lez-Orléans, 502-1790*, Orléans, 1902 et une très courte mise au point par Ch. Vulliez, « L'abbaye de Saint-Mesmin de Micy aux IX^e-X^e siècles », dans A. Bosc-Lauby (dir.), *Lumières de l'an mil en Orléanais. Autour du millénaire d'Abbon de Fleury*, Turnhout, 2004, p. 129-130. En revanche la production hagiographique issue de Micy a fait l'objet de plusieurs travaux dont A. Poncelet, « Les saints de Micy », *Analecta Bollandiana*, 24, 1905, p. 5-104 qu'il faut compléter par Th. Head, « The diocese of Orléans, 950-1150 », dans G. Philippart (éd.), *Hagiographies*, tome 1, Turnhout, 1994, p. 345-357 et Ch. Vulliez, « Des concurrents sérieux aux hagiographes fleurisiens : culte des saints et productions hagiographiques à l'abbaye de Saint-Mesmin de Micy », dans A. Dufour-Malbezin (éd.), *Abbon, un abbé de l'an mil*, Turnhout, 2008, p. 369-388. Plus largement, sur la production hagiographique du diocèse d'Orléans, on se reportera à l'excellente étude de Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990.

¹⁰⁷ Il existe déjà une très riche bibliographie sur l'abbaye de Fleury, son histoire, son développement ainsi que sur sa production hagiographique. Sur ce dernier point qui intéresse plus particulièrement cette étude, voir Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990 ; plus ancienne,

richement dotés, sont également des lieux importants d'un point de vue institutionnel mais aussi culturel. L'abbaye Saint-Germain d'Auxerre est un haut lieu artistique et intellectuel, notamment entre IX^e et le XI^e siècle. Micy, Saint-Denis et Fleury comptent également parmi les plus grands *scriptoria* du royaume franc. Cependant, Fleury n'a pas été retenue lors de la constitution du corpus puisque pour saint Benoît, sa qualité de moine au Mont-Cassin au VI^e siècle l'exclut du corpus. Notons que les Miracles de saint Benoît, rédigés à Fleury entre le IX^e et le XII^e siècle, sont une œuvre majeure et assez exceptionnelle du Moyen Âge central. Son intégration au sein du corpus d'étude aurait alors faussé les résultats et devrait faire l'objet d'une étude à part entière.¹⁰⁹ Pour autant, quelques incursions et comparaisons avec ce recueil de Miracles ont été faites tout au long de l'étude afin de conserver une vision sur l'ensemble de la production hagiographique de Sens. De même, saint Denis est un martyr du III^e siècle ce qui l'exclut des saints que nous avons pris en considération. À cela s'ajoute la place particulière qu'occupe le monastère Saint-Denis, notamment dans sa fonction de nécropole royale, ce qui en fait un cas particulier dans le paysage monastique franc. Malgré ces deux exclusions du corpus, la province ecclésiastique de Sens, en raison sa position centrale dans le royaume des Francs, bénéficie d'une tradition ecclésiastique et monastique ancienne sur laquelle est fondée sa renommée. À côté de ces prestigieux établissements monastiques, il y en a de nombreux autres dont la notoriété est moindre ou plus récente. Cependant, il ne s'agit pas ici de faire une liste exhaustive de tous les établissements religieux, chapitres et églises qui composent la province ecclésiastique de Sens¹¹⁰, mais plutôt de souligner la présence d'importants établissements anciens, ce qui a une incidence sur la production hagiographique de cette province.

l'étude de A. Vidier, *L'historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les miracles de saint Benoît*, Paris, 1965 ; voir également, « Le miracle et son approche dans les recueils de *Miracula* orléanais du IX^e au XII^e siècle », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 89-113.

¹⁰⁸ L'abbaye de Saint-Denis a également suscité de nombreux travaux. Voir en dernier lieu, P. Delannoy (éd.), *Saint-Denis. Dans l'éternité des rois et reines de France*, Paris, 2015.

¹⁰⁹ Sur une partie des miracles de saint Benoît, voir la thèse de C. Dejardin-Bazaille, *Les miracles de saint Benoît par André de Fleury : transcription, traduction et commentaire historique*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Provence en 2003, sous la direction de H. Taviani-Carozzi.

¹¹⁰ Pour cela, il faut se reporter, concernant le haut Moyen Âge, à N. Gauthier (éd.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle, tome 8, la province ecclésiastique de Sens*, Paris, 1992 ; Voir également A. Longnon, *Pouillés de la province de Sens*, Paris, 1904 et J.-M. Besse, *Abbayes et prieurés de l'ancienne France, tome 6, la province ecclésiastique de Sens*, Paris, 1913. Tous les établissements religieux de la province ecclésiastique de Sens en lien avec les saints du corpus sont mentionnés dans leur dossier hagiographique respectif, placé dans les annexes.

La borne chronologique, plaçant la limite basse de notre étude au XII^e siècle, a été dictée par la production hagiographique concernant ces saints mérovingiens qui semble se ralentir dans la province à la fin du XII^e siècle. Cela s'explique partiellement par l'émergence de nouveaux types de sainteté. Mais elle marque aussi plus généralement un changement politique majeur avec l'instauration progressive d'un pouvoir royal fort qui transforme en profondeur la société. C'est également le moment de l'instauration du droit savant qui marque une rupture dans la pratique de la justice.¹¹¹ Enfin, le choix d'une période très étendue, couvrant ce que l'on pourrait appeler le premier Moyen Âge (V^e-XII^e siècles), permet une approche de la thématique de la violence sur le temps long et ainsi de mettre en lumière toutes ses évolutions.

Les saints mérovingiens de la province ecclésiastique de Sens

Les saints mérovingiens de la province ecclésiastique de Sens

	Meaux	Paris	Troyes	Sens	Chartres	Auxerre	Orléans	Nevers	Total
Abbés	1	3	5		1		3		13
Évêques	2	2	1	3	3	3	3	1	18
Martyrs			1	1	2				4
Abbeses		3							3
Laïcs							1		1
Autres dont ermites	2	2	4	1		1	1		11
Total	5	10	11	5	6	4	8	1	50

Les saints mérovingiens de la province ecclésiastique de Sens sont essentiellement des abbés et des évêques ce qui correspond aux constatations générales faites par M. Heinzelmann au sujet de l'hagiographie mérovingienne.¹¹² Ces saints sont importants dans la mesure où ils représentent pour la plupart des saints fondateurs ou des saints évêques des premiers temps du christianisme en Gaule. Les confesseurs (2), les moines (2), les ermites (4) et les martyrs (4) sont peu nombreux. Pour ces derniers, cela s'explique par une relative stabilité du royaume ce qui a limité les possibilités de mourir en martyr.

¹¹¹ Sur ce point, voir les remarques de Br. Lemesle dans l'introduction de *Conflicts et justice au Moyen Âge*, Paris, 2008, p. 17 ; voir également R. Eckert, « Peine judiciaire, pénitence et salut entre droit canonique et théologie (XII^e –début XIII^e siècles) », *Revue de l'histoire des religions*, 228, 2011, p. 483-508.

¹¹² M. Heinzelmann, « L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels », dans M. Goulet et M. Heinzelmann (éd.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures. Transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, 2010, p. 27-82, ici p. 58.

Tous les diocèses ne témoignent pas des mêmes intérêts en termes de production hagiographique. En effet, Paris, Troyes et Orléans ont davantage développé le culte de leurs saints locaux. Concernant Orléans, ce sont davantage des évêques ce qui pourrait s'expliquer par la place importante de la fonction épiscopale dans le diocèse.¹¹³ Mais il faut souligner aussi l'importance des saints abbés. Il faut chercher les raisons de ce phénomène dans l'histoire politique. À partir du VII^e siècle, en effet, les évêques s'imposent comme des personnages centraux de l'administration du royaume, ce qui explique en partie l'intérêt des hagiographes pour les biographies épiscopales permettant de glorifier les origines du siège épiscopal.¹¹⁴ Mais c'est également durant cette période que se développe l'institution monastique. Nombre d'évêques participent alors à la fondation de monastères souvent pourvus de vastes patrimoines, de privilèges et d'un personnel ce qui contribue à bousculer successivement le pouvoir traditionnel de l'évêque sur son diocèse.¹¹⁵ Ces fondations ont alors dû se doter d'un saint patron incarné soit par l'évêque fondateur, comme Germain, évêque de Paris pour Saint-Germain-des-Prés ou encore Germain d'Auxerre pour le monastère Saint-Germain, soit par le premier abbé comme Aile pour le monastère de Rebais. Les Vies de saintes constituent une faible part du corpus d'étude et ont toutes été rédigées entre le VI^e et le VIII^e siècle. Après la rédaction exceptionnelle de la Vie de sainte Geneviève au début du VI^e siècle, on retrouve un certain prolongement de l'hagiographie féminine dans la Vie de sainte Fare, composée par Jonas de Bobbio, puis au VIII^e siècle avec la Vie de sainte Bertille.

Le corpus est aussi marqué par trois temps forts de production hagiographique. L'époque mérovingienne représente une première période importante même si peu de saints ont bénéficié de la rédaction d'une Vie juste après leur mort. C'est à cette époque que sont rédigées des Vies qui ont une grande influence sur la production postérieure. C'est le cas pour Germain et Marcel de Paris, Germain d'Auxerre, Aignan et Avit d'Orléans, Geneviève de Paris, Aventin et Loup de Troyes, Amâtre et Germain d'Auxerre. Neuf d'entre eux sont également mentionnés dans l'œuvre hagiographique de Grégoire de Tours qui constitue une part importante des récits de l'époque mérovingienne de notre corpus.

¹¹³ Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990. L'auteur démontre la place prédominante de l'évêque dans le diocèse d'Orléans jusqu'au XIII^e siècle.

¹¹⁴ M. Heinzelmann, « L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels », dans M. Goulet et M. Heinzelmann (éd.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures. Transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, 2010, p. 27-82, ici p. 66.

¹¹⁵ M. Heinzelmann, « L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels », dans M. Goulet et M. Heinzelmann (éd.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures. Transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, 2010, p. 27-82, p. 66.

Répartition des textes composant le corpus par date de rédaction

Dates de rédaction	
V ^e – VI ^e siècles	15
VII ^e – VIII ^e siècles	9
IX ^e siècle	25
X ^e – XI ^e siècles	35
XII ^e – XIII ^e siècles	12
Inconnue	10
Total	106

Outre l'époque mérovingienne, deux autres moments importants de production hagiographique sont identifiables. Il s'agit du IX^e siècle, et des X^e et XI^e siècles. Cela correspond à deux périodes de progression de l'écrit. La période carolingienne est, en effet, marquée par une réforme culturelle entraînant une phase importante d'écriture et de réécriture hagiographique.¹¹⁶ Plus tard, le XI^e siècle connaît également une forte progression de la place de l'écrit dans la société médiévale, entraînant ce que D. Barthélemy a appelé une « révélation documentaire » qui touche non seulement la production hagiographique mais l'ensemble des pratiques de l'écrit.¹¹⁷

Répartition du corpus par type documentaire

	Total	V ^e -VI ^e	VII ^e -VIII ^e	IX ^e	X ^e -XI ^e	XII ^e -XIII ^e	?
<i>Vitae</i>	69	6	9	19	21	7	7
<i>Miracula</i>	24	9		3	7	3	2
Vie et miracles	4				3	1	
<i>Translationes</i>	9			3	4	1	1
Total	106	15	9	25	35	12	10

Le corpus d'étude compte quatre catégories de sources hagiographiques. Les Vies de saints représentent 65% des documents. À partir de l'époque carolingienne, une autre forme de texte, les *Miracula* ou recueil de Miracles se développe (23%). C'est le moment où les grands centres religieux se dotent de ces grands recueils de vies de saints et de leurs miracles, stimulant ainsi les pèlerinages et le culte de saints et mettant en avant la puissance du saint

¹¹⁶ Voir à ce propos, M. Goullet, *Écriture et réécriture hagiographique : essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e-XIII^e siècles)*, Turnhout, 2005. Concernant la réforme carolingienne, voir Ph. Depreux, « Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne », *Revue historique*, 623, 2002/3, p. 721-753, notamment p. 745-746.

¹¹⁷ D. Barthélemy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, Paris, 1997, p. 29-56.

pour la protection de son patrimoine. Les translations ne représentent que neuf cas sur l'ensemble du corpus.

Sanctuaires, lieux de production hagiographique et commanditaires

Généralement, les sanctuaires sont les lieux de production hagiographique tout désignés lorsqu'il s'agit d'écrire la Vie du saint patron ou des saints secondaires vénérés. Pour autant, l'assimilation entre sanctuaire et lieu de production hagiographique est loin d'être une évidence pour tous les cas. En effet, seule une analyse codicologique associée à une étude du texte peut permettre dans quelques cas de déterminer le *scriptorium* où l'œuvre a été réalisée. En outre, dans la majorité des cas, les manuscrits que nous possédons ne sont pas les originaux, mais des copies plus tardives. Il est évident qu'un travail codicologique serait nécessaire et permettrait de renouveler les perspectives concernant la production de bon nombre de textes. Il s'agirait néanmoins d'une étude à part entière qui ne peut entrer dans le cadre de ce présent travail.¹¹⁸

En considérant les prologues des différents textes¹¹⁹ mais aussi les nombreux indices quant à leurs utilisations, il a été possible d'émettre des hypothèses sur l'identité de certains commanditaires des textes hagiographiques. D'une manière générale, les textes hagiographiques répondent à des besoins particuliers de l'établissement religieux en matière de culte, de liturgie ou encore de gestion du patrimoine. De ce fait, le commanditaire du texte hagiographique est le plus souvent l'abbé du monastère au nom de sa communauté, le chapitre de chanoines ou encore l'évêque du diocèse dans lequel le saint est vénéré. Mais en l'absence d'études plus approfondies, il est difficile d'être plus précis.¹²⁰

¹¹⁸ Cette méthode de travail a notamment été mise en œuvre avec succès par M. Heinzelmann, « Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes : l'exemple de la tradition manuscrite des vies anciennes de sainte Geneviève de Paris », dans *Id.* (éd.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen, 1992, p. 9-16 ; M. Heinzelmann et J.-Cl. Poulin, *Les vies anciennes de sainte Geneviève de Paris : études critiques*, Paris, 1986.

¹¹⁹ Les prologues des œuvres comportent de nombreux indices quant à l'auteur et au commanditaire de l'œuvre. Sur la question des prologues, voir Fr. Dolbeau, « Transformations des prologues hagiographiques dues aux réécritures », dans M. Gouillet et M. Heinzelmann (éd.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures. Transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, 2010, p. 103-124 ; *Id.*, « Les prologues des légendiers hagiographiques », dans J. Hamesse (éd.), *Les prologues médiévaux*, Turnhout, 2000, p. 345-393.

¹²⁰ Il n'est pas possible de donner ici tous les commanditaires identifiés. Le détail pour chaque texte est donné en annexe afin d'alléger le texte.

Le problème reste le même dès lors que l'on s'interroge sur l'identité des auteurs. Dans la majorité des cas, ils sont restés anonymes.¹²¹ Le corpus compte néanmoins quelques auteurs connus, issus de l'Antiquité tardive comme Venance Fortunat, Étienne l'Africain et Constance de Lyon. Dans ces trois cas, les auteurs sont étrangers au sanctuaire et répondent à une sollicitation extérieure.¹²² Ils peuvent ainsi être des moines comme Berthold¹²³, auteur d'une Vie de saint Mesmin (IX^es.) et Létald de Micy¹²⁴, auteur d'une seconde Vie et des Miracles de saint Mesmin (X^es.) ou encore Heiric d'Auxerre¹²⁵, l'hagiographe de saint Germain d'Auxerre et Aimoin de Saint-Germain-des-Prés¹²⁶ qui compose un recueil de Miracles et des récits de translation de saint Germain de Paris. Mais les auteurs peuvent également être des évêques à l'image d'Hildegare de Meaux qui écrit une Vie de saint Faron, ou encore des abbés comme Widbert de Saint-Père de Chartres, l'hagiographe de saint Eman, Adson de Montier-en-Der¹²⁷, et enfin sous-diacre, comme Lucifer de la collégiale Saint-Euverte. Ces quelques exemples montrent que dans la majorité des cas du corpus, ce sont des membres de la communauté qui se mettent à écrire les hauts faits de leur saint patron sur la demande de leur évêque ou abbé. En cela, ils représentent un groupe relativement homogène

¹²¹ Voir à ce sujet les remarques de Fr. Dolbeau, « Critique d'attribution, critique d'authenticité. Réflexions préliminaires », dans *Id.*, *Sanctorum societates. Récits latins de sainteté (III^e-XII^e siècles)*, tome 1, Bruxelles, 2005, p. 33-62. L'auteur souligne l'importance du nombre de textes restés anonymes pour la période du Moyen Âge.

¹²² Constance de Lyon écrit sur commande de l'évêque de Lyon Patient et l'évêque d'Auxerre Censurius (B. de Gaiffier et G. Bardy, « Constance de Lyon, biographe de saint Germain d'Auxerre », dans *Saint Germain d'Auxerre et son temps*, Auxerre, 1950, p. 89-110 ; Constance de Lyon, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, éd. et trad. par R. Borius, Paris, 1965) ; de même, Étienne l'Africain écrit une Vie de saint Amâtre à la demande de l'évêque Aunaire (la lettre de commande et la réponse d'Étienne sont transcrites dans L. Duru, *Bibliothèque historique de l'Yonne*, tome I, p. 135-136).

¹²³ « art. Bertholdus Miciacensis », dans *Clavis des auteurs latins du Moyen Âge*, tome 1, Turnhout, 1996, p. 248-249.

¹²⁴ J. Howe, « art. Letald of Micy », dans J. R. Strayer (éd.), *Dictionary of the Middle Ages*, New York, 1982-1989 qu'il faut compléter par Th. Head, « art. Letald von Micy, Hagiograph und Dichter (um 950-um 1010) » ; G. Cremascoli, « Das hagiographische Werk des Letald von Micy », *Mittellateinisches Jahrbuch*, 24/25, 1989-1990, p. 87-93 ; Th. Head, « Letaldus of Micy and the hagiographic traditions of the abbey of Nouaillé. The context of the *Delatio corporis sancti Juniani* », *Analecta Bollandiana*, 115, 1997, p. 253-267. Concernant les Miracles de saint Mesmin, voir Ch. Vulliez, « Les *Miracula sancti Maximini* de Létald de Micy : prolégomènes à une nouvelle édition », dans M. Coumert, M.-C. Isaïa, Kl. Krönert et S. Shimahara (éd.), *Rerum gestarum scriptor. Histoire et historiographie au Moyen Âge. Hommage à Michel Sot*, Paris, 2012, p. 623-636.

¹²⁵ « art. Heiricus Autissiodorensis », dans *Clavis des auteurs latins du Moyen Âge*, tome 2, Turnhout, 2010, p. 375-405, concernant les Miracles de saint Germain d'Auxerre p. 398-400 et p. 403-404.

¹²⁶ « art. Aimoinus Sangermanensis », dans *Clavis des auteurs latins du Moyen Âge*, tome 1, Turnhout, 1996, p. 90-94.

¹²⁷ Sur son œuvre voir M. Goulet, *Adsonis Dervensis opera hagiographica*, Turnhout, 2003.

composé de moines et de chanoines, même si tous n'ont pas le même bagage culturel et les mêmes qualités littéraires.¹²⁸

La violence dans la production hagiographique de Sens

Après cette présentation générale du corpus d'étude, il est nécessaire de s'interroger sur la place de la violence dans la production hagiographique de la province ecclésiastique de Sens. Afin de « compter la violence », seule une méthode statistique se révèle pertinente, ce qui implique de choisir une unité de référence qu'est le chapitre. Même si celle-ci n'est pas idéale, elle a cependant l'avantage de permettre une manipulation plus simple des données. Notons toutefois, qu'une histoire peut occuper plusieurs chapitres et inversement un chapitre peut contenir plusieurs histoires. Malgré ces limites méthodologiques, cela permet d'avoir une idée assez claire de la place de la violence dans les sources hagiographiques de la province ecclésiastique de Sens.

Tableau statistique de la violence dans l'hagiographie sénonaise

Nombre total de textes contenus dans le corpus d'étude	106
Nombre total de chapitres contenus dans les 106 textes du corpus	1874
Nombre total de chapitres concernant la violence dans le corpus	402 (soit 21% du total)

On constate ainsi que la violence occupe finalement une place relativement faible puisqu'elle ne représente qu'un cinquième de l'ensemble des chapitres. Cependant, cette analyse statistique offre seulement une représentation schématique et donc simplifiée de la répartition de la violence. En effet, si nous considérons quelques exemples précis, apparaissent des disparités au sein du corpus que l'analyse statistique tend à effacer.

¹²⁸ Voir les remarques de Fr. Dolbeau, « Les hagiographes au travail : collecte et traitement des documents écrits (IX^e-XII^e siècles) », dans *Id.*, *Sanctorum societas. Récits latins de sainteté (III^e-XII^e siècles)*, tome 1, Bruxelles, 2005, p. 49-78.

La place de la violence dans quelques exemples du corpus et hors corpus d'étude

	Nombre total de chapitres	Nombre de chapitres concernant la violence	%
Grégoire de Tours, <i>Gloire des Confesseurs et des Martyrs</i> (VI ^e s.)	850	100	Soit 12%
Vie de saint Vulfran (BHL 8738, VIII ^e s.)	14	0	Soit 0%
Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480, IX ^e s.)	34	11	Soit 30%
Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX ^e s.)	128	21	Soit 17%
Vie de saint Liphard (BHL 4931, IX ^e s.)	13	0	Soit 0%
Vie de saint Aunaire (BHL 805, av. X ^e s.)	12	0	Soit 0%
Miracles de saint Vulfran (BHL 8741, XI ^e s.)	36	6	Soit 17%
Vie de saint Eloque (BHL 2525, XI ^e s.)	13	0	Soit 0%
Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII ^e s.)	69	11	Soit 16%
Miracles de sainte Rictrude (BHL 7251, XII ^e s., exemple hors corpus)	73	23	Soit 30%

À partir de ces quelques exemples, nous pouvons donc voir qu'il existe des variations entre les textes ce qui illustre bien les limites méthodologiques de l'utilisation de la statistique. Certains textes contiennent plus de 30% de chapitres traitant de la violence, tandis que d'autres, pour la même période, n'en comptent aucun. Il est alors nécessaire de bien prendre la mesure de l'hétérogénéité du corpus face au traitement de la violence.

Nous pouvons également observer des évolutions générales de la place de la violence entre le V^e et le XIII^e siècle :

Répartition des chapitres de la violence par période de rédaction

	V ^e - VI ^e	VII ^e - VIII ^e	IX ^e - X ^e	XI ^e - XII ^e	XIII ^e	?	Total
Nombre de textes hagiographiques du corpus	15	8	34	33	6	10	106
Total des chapitres contenus dans le corpus	204	120	940	536	56	64	1920
Total des chapitres concernant la violence dans le corpus	50	20	222	97	13	9	411
% de chapitres concernant la violence	24%	17%	23,5%	18%	23%	14%	21%

Le résultat montre que la place de la violence varie peu et occupe toujours entre 15% et 25% des chapitres contenus dans le corpus d'étude. La méthode statistique permet ici de limiter l'effet de source, notamment dû à la surreprésentation des textes de la période IX^e-XII^e siècle, qui est un moment de production accrue de textes hagiographiques. Cette période concentre plus de la moitié des textes du corpus.

En partant de ces considérations générales, cette étude des violences hagiographiques sera organisée en trois grandes parties. La première – Écrire la violence – est consacrée à l'étude de la narration et du discours hagiographique de la violence. Dans un premier temps, une étude lexicologique du champ sémantique de la violence sera menée afin de cerner au mieux le concept de violence. Il s'agira par la suite de mettre en évidence l'existence de schémas narratifs récurrents ainsi que certaines techniques d'écriture fréquentes dans l'hagiographie comme le recours à l'intertextualité et aux remplois. La seconde partie – Faire violence – s'attachera à dresser une typologie des formes de violences ainsi que des acteurs, tant victimes que coupables, afin d'éclairer une certaine sociologie des violences hagiographiques, en comparant les résultats à ceux d'autres études menées sur le sujet. Enfin, la dernière partie – Mettre un terme aux violences – abordera le rétablissement de l'ordre et la réconciliation du malfaiteur avec le saint, la communauté et toute l'*ecclesia*.

PREMIERE PARTIE

ÉCRIRE LA VIOLENCE :

CONSTRUCTION, DÉCONSTRUCTION DU DISCOURS HAGIOGRAPHIQUE

Introduction de la première partie

Dès lors que la violence est une construction sociale, elle passe forcément par des formes de discours particulières qu'il convient alors de déterminer. Puisque l'ensemble des textes de ce corpus d'étude sont avant tout des récits appartenant à une littérature spécifique qu'est l'hagiographie, ils doivent être appréhendés en tant que création littéraire répondant à diverses contraintes inhérentes au genre et devant se confronter à un horizon d'attente parfois plural. Mais ils sont également le résultat de la mise en œuvre de diverses stratégies répondant aux enjeux de l'écriture. Le discours hagiographique traduit, dans une certaine mesure, des conceptions sociales de la violence sur lesquelles il a vocation à influencer.

Pour ces deux raisons, cette étude ne peut faire l'économie de l'analyse du discours hagiographique, entendu comme étant l'ensemble des éléments constitutifs du texte pris dans sa globalité. Elle repose sur trois approches. La première consiste en une étude des mots (chapitres 1 et 2). Les mots, qui représentent alors la base du langage revêtent une importance capitale dans l'étude du discours. Ce sont eux qui véhiculent les concepts et les idéologies propres à une période. Loin d'être choisis au hasard, leur étude permet d'aller au plus près des conceptions et des mentalités d'une époque. L'étude du champ sémantique de la violence en est un parfait exemple. La seconde approche repose sur la déconstruction de la narration afin d'en dégager des schémas narratifs élaborés permettant à la fois le lien avec la tradition du « genre » et l'efficacité du discours (chapitre 3). Les hagiographes mettent littéralement en scène leur récit toujours en tension entre symbolisme et quête de réalisme, au sein d'une structure narratologique précise. Enfin, ce discours hagiographique n'est pas isolé du reste de la production médiévale (chapitre 4). Bien au contraire, il s'insère très largement au sein d'un réseau textuel immense, induisant de nombreuses passerelles intellectuelles entre l'hagiographie, l'historiographie et les Saintes Écritures. Ainsi, l'intertextualité, phénomène fréquent au Moyen Âge, permet d'établir des connexions entre les saints, et entre les personnages et d'autres figures bibliques.

Chapitre I. Désigner la violence : le champ sémantique de la violence d'après l'étude de la lexicologie

Les mots représentent la plus petite entité du texte, mais c'est sur cette dernière qu'est fondé le sens même du récit. Choisis et associés le plus souvent avec précaution, ils permettent la mise en forme et la compréhension des idées développées. Bien plus, les mots reflètent la culture et les pratiques de la société qui les produit. Ils représentent ainsi une projection d'un système conceptuel et de représentations. P. Henriet soulignait déjà qu'une « étude lexicologique bien menée pouvait fournir les clés d'une véritable sémantique sociale, dont les règles restent à définir. »¹ Depuis plus d'une décennie maintenant, l'historiographie n'a eu de cesse de marquer ce retour au texte et à la cellule de base que représente le mot.² Ainsi, il a paru essentiel de commencer cette étude par une analyse minutieuse des différents champs sémantiques en lien avec la violence. La notion de champ sémantique, élaborée par J. Trier dans les années 1930³, est un des acquis majeurs de la linguistique du XX^e siècle. Elle est, depuis une trentaine d'années, exploitée par les historiens qui tentent ainsi, grâce à elle, de pénétrer plus profondément encore la signification des textes.⁴

Dans cette perspective, il s'agit de repérer, dans un cadre donné, l'ensemble des mots relevant du domaine de la violence entendue au sens large et de reconstruire le jeu des

¹ P. Henriet, « Texte et contexte. Tendances récentes de la recherche en hagiologie », dans S. Cassagnes-Brouquet, A. Chauou, D. Pichot et L. Rousselot (dir.), *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, 2003, p. 75-86.

² Pour preuve, notons l'organisation d'un colloque international sous la direction de l'International Medieval Society de Paris intitulé *Les mots. La textualité médiévale et sa mise en œuvre*, qui s'est tenu à Paris, du 30 juin au 2 juillet 2016.

³ J. Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, Heidelberg, 1931. *Id.*, *Zur Wortfeldtheorie*, Berlin, 1973. Voir également P. Guiraud, *La sémantique*, Paris, 1972. L. Schmidt (éd.), *Wortfeldforschung. Zur Geschichte und Theorie des sprachlichen Feldes*, Darmstadt, 1973. H. Geckeler, *Zur Wortfelddiskussion*, Munich, 1971. *Id.*, *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie*, Munich, 1982.

⁴ Plusieurs études de champs sémantiques ont montré tout l'intérêt de la démarche. Par exemple, A. Guerreau-Jalabert, « Amour et amitié dans la société médiévale : jalons pour une analyse lexicale et sémantique », dans S. Joye, Th. Lienhard, L. Jégou et J. Schneider (éd.), *Splendor Reginae. Passions, genre et famille. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Turnhout, 2015, p. 281-290 ; C. Lévy, « Note sur la révolution sémantique de *silva* de l'époque républicaine à saint Augustin », dans P. Galand et S. Laigneau (éd.), *La silve : histoire d'une écriture libérée en Europe de l'Antiquité au XVIII^e siècle*, Turnhout, 2013, p. 45-56 ; N. Perreaux, « Dynamique sociale et écriture documentaire. Observations statistiques sur le champ sémantique de l'eau (Cluny, X^e-XI^e siècles) », dans D. Russo, Ch. Sapin et alii (éd.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2013, p. 111-128 ; B. Sère, « Ami et alié envers et contre tous. Étude lexicale et sémantique de l'amitié dans les contrats d'alliance », dans Fr. Foronda (éd.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris, 2011, p. 245-268 ; A. Guerreau-Jalabert et Br. Bon, « *Pietas*. Réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », *Médiévales*, 42, 2002, p. 73-88.

relations internes⁵ pour, finalement, tenter de définir plus précisément ce qu'un auteur du Moyen Âge pouvait entendre par « violence ». Le postulat de départ de cette analyse sera celui selon lequel chaque texte est nécessairement la traduction d'un système de pensée et de représentation doté d'une cohérence minimale. De même qu'il est difficile de penser qu'un auteur peut faire une totale abstraction de son cadre social, nous partirons donc du principe qu'il existe une correspondance, même ténue, entre système social et système de représentation.⁶

Ainsi, à travers cette analyse lexicologique, seront observées dans un premier temps quelques remarques générales notamment sur la grande variété du lexique médiéval de la violence. Puis, l'étude sera axée sur l'utilisation de certains termes ou champs lexicaux, notamment juridiques. Cela conduira à s'interroger sur les possibles transferts d'un type documentaire à un autre, mais également sur les diverses influences, tant anciennes que contemporaines, qui pèsent sur les hagiographes en matière de lexique.

I.1. Méthode et statistique lexicale

La statistique lexicale, qui se développe à la fin du XIX^e siècle, a montré que, dans une langue donnée, la fréquence des mots est relativement constante⁷. Par une lecture détaillée et littérale des textes, il est donc possible d'établir des listes de mots très fréquents, usuels, rares ayant une validité assez générale.⁸ Cependant, il faut bien comprendre que cette analyse n'est pas une fin en soi, mais un outil comptable qui, remis en contexte et comparé avec d'autres résultats obtenus sur différents corpus, permet de mieux cerner ce qu'est l'objet-concept « violence » au Moyen Âge.

⁵ Voir sur la mise en pratique de cette méthode d'analyse, A. Guerreau, « Le champ sémantique de l'espace dans la *Vita* de saint Maieul (Cluny, début X^e siècle) », *Journal des Savants*, juillet-décembre 1997, p. 363-419.

⁶ Nous reprenons ici les postulats de départ posés par A. Guerreau dans « Le champ sémantique de l'espace dans la *Vita* de saint Maieul (Cluny, début X^e siècle) », *Journal des Savants*, juillet-décembre 1997, p. 363-419, ici p. 365-366.

⁷ De nombreuses études en linguistique ont été menées sur la statistique lexicale. Sur les problèmes que cela soulève voir en particulier Ch. Muller, « La statistique lexicale », *Langue française*, numéro thématique *Le lexique*, 2/1 (1969), p. 30-43 ; plus récemment, consulter également L. Lebart et A. Salem, *Statistique textuelle*, Paris, 1994.

⁸ A. Guerreau, « Pourquoi (et comment) l'historien doit-il compter les mots ? », *Histoire et mesure*, vol. 4/1-2, 1989, p. 81-105, ici, p. 83. Nous pouvons également consulter P. Guiraud et J. Whatmough, *Bibliographie de la statistique linguistique*, Utrecht/Anvers, 1954 ; M. Petruszewycz, « L'histoire de la loi d'Estoup-Zipf : documents », *Mathématiques et Sciences humaines*, 44, 1974, p. 41-56 ; M. Hug, « La structure numérique des vocabulaires. Historique de quelques formules », *Le français moderne, La statistique lexicale*, 46, 1978, p. 12-24.

I.1.1. Méthode d'analyse

L'analyse d'un champ sémantique débute nécessairement par l'établissement méthodique de la liste des mots qui le composent.⁹ La première difficulté a été de regrouper sous une même rubrique toutes les formes d'un même champ lexical. Ainsi, dans un premier temps, il a été constitué, par une lecture suivie des textes du corpus, un relevé de l'ensemble des vocables appartenant au champ sémantique de la violence. Les critères de sélection sont les plus larges possibles, c'est-à-dire qu'ont été pris en considération tous les verbes et substantifs désignant de près ou de loin une quelconque forme de transgression ou de violence dans leur contexte d'emploi. Le premier problème rencontré a été la polysémie de certains termes, ce qui a rendu difficile la consultation de bases de données et a obligé à une lecture appliquée des sources.

Le cas des termes *transgressio*, *transgredior* en est un exemple. Ces deux termes, qui, aujourd'hui, signifient le plus souvent transgresser une loi, un ordre, une règle, ou encore aller au-delà d'une limite¹⁰, désignent dans un premier temps, au Moyen Âge, l'action de passer de l'autre côté, passer d'un état à un autre ou encore surpasser, sans nécessairement impliquer une infraction.¹¹ Ce n'est que dans quelques cas que les termes *transgressio*, *transgredior* revêtent la signification de la transgression connue actuellement. Cet exemple parmi d'autres¹² illustre parfaitement la difficulté de former le champ sémantique de la violence, puisque certains termes ne font allusion à une forme de violence qu'utilisés dans des expressions et des contextes particuliers tandis que d'autres ont vu leur signification évoluer au cours de la période. Cette dernière remarque nous amène à souligner la difficulté d'utiliser

⁹ Cette méthode d'analyse, reprise ici, a été mise en œuvre par A. Guerreau pour l'étude thématique de l'espace dans la Vie de saint Maieul. Voir A. Guerreau, « Le champ sémantique de l'espace dans la *Vita* de saint Maieul (Cluny, début X^e siècle) », *Journal des Savants*, juillet-décembre 1997, p. 363-419. Dans une moindre mesure, voir également les quelques pages de D. Iognat-Prat, *La maison Dieu*, Paris, 2006, p. 48-58 consacrées aux évolutions lexicales des mots de l'espace. Une méthode similaire est mise en application par H. Noizet, *La fabrique de la ville. Espaces et sociétés à Tours (IX^e – XIII^e siècle)*, Paris, 2007, notamment les pages 22 à 26 dans lesquelles elle présente la méthode employée et les enjeux concernant la problématique de la ville et de l'organisation spatiale ; pour la mise en pratique de cette méthode, voir les pages 87-94 et 355-369.

¹⁰ Ce sont les principales définitions données par le TLFi (Trésor de la Langue Française informatisé consultable à l'adresse suivante <http://www.cnrtl.fr/definition/transgresser>), consulté le 29/02/2016.

¹¹ Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, « art. *transgredior*, *transgressio* », Paris, 1934.

¹² C'est le cas par exemple des verbes généraux tels que *agere* (faire), *tradere* (livrer), *possidere* (posséder)... qui peuvent prendre un tout autre sens grâce à l'emploi d'adverbes ou de compléments. Ainsi *agere* peut devenir *inique agere* (agir injustement) ou bien *saeivius agere* (agir de manière très cruelle), de même *possidere* devient *injuste possidere* (posséder injustement) ; *tradere* peut se changer en *tradere nece* (livrer à une mort violente), ou encore *tradere flammae* (livrer aux flammes), *tradere injustae neci* (livrer à une mort violente et injuste), *tradere ingnomiosae morti* (livrer à une mort ignominieuse).

les outils informatiques et les bases de données disponibles¹³ afin de constituer le champ sémantique de la violence. Il ne s'agit pas seulement de relever des mots, encore faut-il savoir lesquels choisir. Pour cela, l'étude n'a pu reposer sur le champ sémantique contemporain de la violence dont il a fallu s'extraire. Celui-ci est apparu, sous certains aspects, bien éloigné du vocabulaire utilisé par les auteurs médiévaux. Seule une lecture attentive des textes et la connaissance du contexte culturel et social dans lequel ils ont été produits, ont permis de réaliser un large choix de termes afin d'appréhender ce champ sémantique médiéval de la violence.

À partir de la constitution de ce champ sémantique, il s'agit alors d'observer, de comptabiliser les occurrences de chaque terme dans l'ensemble du corpus, puis d'analyser certains sous-ensembles lexicaux. Afin d'augmenter la pertinence de l'étude, l'approche thématique a été doublée d'une approche chronologique. Celle-ci permet entre autre de mettre en avant des changements lexicaux ou des changements d'usage entre le V^e et le XII^e siècle.

I.1.2. Statistique lexicale et remarques générales

Plutôt que d'une réelle statistique, il s'agit davantage d'une comptabilité lexicale. Quels sont les résultats obtenus ? Le champ de la violence, dans notre corpus d'étude, se compose de 233 termes correspondant à 679 occurrences (soit une utilisation moyenne de 3 par mot).¹⁴ Si nous classons ces 233 mots selon les grandes catégories grammaticales, nous obtenons 90 verbes (199 occurrences) et 143 substantifs et adjectifs (480 occurrences). Mais ce qui frappe surtout est la grande diversité du champ sémantique de la violence.

Sur le nombre total des termes relevés (soit 233), plus de la moitié ont une fréquence d'utilisation de un, c'est-à-dire qu'ils n'apparaissent qu'une seule fois dans l'ensemble du corpus considéré ; 69 termes ont une fréquence comprise entre deux et quatre ; enfin, 38 apparaissent cinq fois et plus. Chaque méfait possède donc son propre vocable et les hagiographes ne sont pas à court de verbes et de noms pour dénoncer les atrocités et les violences qu'ils subissent ou dont ils sont témoins. Cette variété lexicale représente une difficulté à la connaissance et à la compréhension de la réalité et rend plus délicate la mise en

¹³ De nombreuses bases de données sont maintenant disponibles en ligne et facilitent grandement le travail du chercheur en matière de recherche lexicale. Nous pensons notamment à la très riche base Brepolis et son immense corpus de textes latins, qui permet une recherche en contexte, c'est-à-dire une recherche d'un mot en association avec d'autres. Nous pensons également à la base dmgh (publiée par les MGH) mais qui, elle, ne permet pas cette recherche en contexte.

¹⁴ Voir le tableau récapitulatif de l'ensemble du vocabulaire de la violence, annexe 10. Celui-ci regroupe 233 termes différents.

évidence d'une logique et une cohérence dans l'utilisation des termes. Mais elle montre également la richesse du vocabulaire employé par les hagiographes tout au long de la période considérée : la violence est transcrite dans les textes par un vocabulaire très concret et extrêmement varié.¹⁵

I.1.2.1. À chaque violence, son lexique :

L'exemple des champs lexicaux de la destruction et du vol

L'exemple du vocable de la destruction est particulièrement représentatif de ce phénomène : *violare, auferre, vastare, trucidare, tradere, subvertere, spoliare, saevire, rebellare, rapere, praedere, pugnare, populare, perire, interficere, infestare, ferire, devastare, desaevire...*¹⁶ L'utilisation d'autant de verbes permet de constater la richesse d'un vocabulaire qui n'a que pour vocation à accentuer le contraste entre le drame de la situation et l'éclatante action du saint et de celle de Dieu. Il ne faut pas oublier que l'œuvre hagiographique est avant tout une œuvre littéraire destinée à provoquer l'imagination de l'auditeur – lecteur. Dès lors, on comprend bien le rôle des accumulations d'expressions contenues, par exemple, dans la Vie de saint Romain (XI^es.), alors que l'hagiographe relate les destructions causées par l'invasion des Normands :

« De son temps, le peuple incrédule des Normands se répandait à travers les Gaules, en commettant des massacres, des incendies et tout un genre frénétique de cruauté. Et ainsi, en punition de nos péchés, les adversaires ayant attisé leurs forces, des *castra* furent détruits, des villes abandonnées, des églises détruites, des monastères incendiés [...] »¹⁷.

L'hagiographe conclut ainsi :

« En fin de compte, par les prières des saints, la colère de Dieu qui s'abat justement sur les pécheurs se transforma en miséricorde ; les forces ennemies furent anéanties, leur élan brisé,

¹⁵ Ce phénomène est également observé par M. Zimmermann dans « À propos de la « mutation » du XI^e siècle : transgression de l'ordre ou ordre de la transgression ? », *Atalaya*, 6, 1995, p. 9-20, particulièrement p. 18-19.

¹⁶ Voir tableau récapitulatif du vocable de la destruction, annexe 11.

¹⁷ Vie de saint Romain (BHL 7305, XI^e), I, c. 13 : *cujus tempore gens incredula Northmannorum per Gallias sese diffudit, caedibus, incendiis, atque omni crudelitatis genere debacchata. Siquidem peccatis nostris exigentibus, atque vires adversariis suggerentibus, subversa sunt castra, desolatae urbes, destructae ecclesiae, succensa monasteria [...].* C'est un passage que l'on retrouve également dans la Chronique de Saint-Pierre-le-Vif, p. 67 : *Cujus tempore gens Normannorum incredula per Gallias sese diffudit, totius crudelitatis genere debacchata. Quinto igitur anno ordinationis sue, venerunt Senones, vastantes omnia : siquidem subversa sunt castra, desolatae urbes, destructe ecclesie, succensa monasteria.*

leur confiance affaiblie. Alors, comprenant que la piété divine protégeait [les habitants], ils levèrent le siège »¹⁸.

Dans cette conclusion qui neutralise le drame de la situation par un heureux dénouement, l'auteur utilise de nouveau une accumulation de divers termes appartenant au vocable de la destruction.

L'exemple du champ lexical du vol témoigne également de la diversité et de la richesse du vocabulaire de la violence. Il existe une dizaine de termes pouvant désigner le vol : *furtum*, *furtim subducere*, *latrocinium*, *defraudare*, *furare*, *vi auferre*, *fraus*. Cependant, ces termes ne sont pas de parfaits synonymes puisque chacun apporte une précision particulière quant aux conditions du vol. Ainsi, *fraus*, *defraudare* désignent le vol par fraude ; *latrocinium*, comme l'expression *vi auferre*, caractérisent plutôt l'acte de brigandage et le vol à main armée ; enfin, *furtum*, *furtim*, *furare* qualifient d'une manière plus large le vol et le larcin. Cet exemple montre bien encore une fois la diversité et la précision des termes dont disposaient les hagiographes pour désigner un même fait.

Face à cette diversité du lexique relatif à la violence, il apparaît intéressant de relever et d'analyser les termes ayant une fréquence d'utilisation supérieure ou égale à 5. Ils peuvent être regroupés en trois groupes sémantiques : le vocabulaire juridique, celui du péché et celui de la guerre et de la violence physique.

Des champs lexicaux spécifiques

Le champ lexical juridique regroupe 143 occurrences, soit 1/5^e du nombre total d'occurrences, pour seulement 17 termes différents :

<i>Scelus</i> 21	<i>Fraus</i> 8	<i>Negligentia</i> 6	<i>Injuste</i> 6
<i>Injuria</i> 19	<i>Reatus</i> 7	<i>Calumnia</i> 6	<i>Furtum</i> 5
<i>Crimen</i> 12	<i>Violare</i> 7	<i>Rapina</i> 6	<i>Violentia</i> 5
<i>Sacrilegium</i> 9	<i>Facinus</i> 7	<i>Rapere</i> 6	<i>Conviciium</i> 5
<i>Invadere</i> 8			

¹⁸ Vie de saint Romain (BHL 7305, XI^e), c. 12 : *Tandem Sanctorum precibus, ira Dei, juste peccatoribus superducta, in misericordiam versa est. Franguntur vires hostium, retunditur impetus, confidentia debilitatur ; sicque intelligentes, frustra se niti contra eos quos divina pietas tuebatur, ab urbis obsidione recedunt.*

Le second groupe identifié est celui du péché et représente 149 occurrences, soit 1/4 du nombre total d'occurrences, pour 13 termes :

<i>Ira</i> 21	<i>Furor</i> 14	<i>Iracundia</i> 10	<i>Nequitia</i> 7
<i>Culpa</i> 20	<i>Crudelitas</i> 13	<i>Superbia</i> 9	<i>Cupiditas</i> 7
<i>Peccatus</i> 14	<i>Temeritas</i> 13	<i>Iniquitas</i> 9	<i>Peccare</i> 6
			<i>Impietas</i> 6

Enfin, le troisième groupe, celui du champ lexical de la guerre et de la violence physique est un peu moins important que les deux premiers, puisqu'il ne comporte que 76 occurrences, soit un peu moins de 1/10^e du total, pour 10 termes :

<i>Bellum</i> 13	<i>Saevitia</i> 6	<i>Vis</i> 5
<i>Vastare</i> 11	<i>Supplicia</i> 6	<i>Caedes</i> 5
<i>Persecutio</i> 10	<i>Trucidare</i> 6	
<i>Interficere</i> 8	<i>Clades</i> 6	

Cette liste suggère quelques remarques élémentaires. Les substantifs dominant très largement et il faut noter la prédominance très nette de quatre termes : *culpa*, *scelus*, *injuria* et *ira* avec près de vingt occurrences chacun. En se risquant à une simplification schématique extrême, il serait possible de dire que ces trois termes seuls résument la notion de violence jusqu'au XII^e siècle : un acte qui serait à la fois un crime contre la loi (*scelus*) et un péché (*culpa*) et qui porterait atteinte à l'honneur d'une personne (*injuria*). Et, bien que la réalité médiévale soit bien plus complexe que cela, cette définition n'est pas pour autant totalement inopérante.

La répartition chronologique des occurrences des termes considérés est tout aussi instructive. Toutefois, ce type d'analyse est relativement difficile puisqu'elle suppose la prise en compte d'un grand nombre de paramètres, tel le nombre de textes disponibles pour chaque période. Il semble alors normal de trouver un plus grand nombre de termes et donc d'occurrences, au IX^e et aux XI^e-XII^e siècles, puisque la quantité de sources disponibles pour ces deux périodes est beaucoup plus importante que pour les autres, notamment pour les périodes hautes du Moyen Âge. Cependant, toute précaution prise, il faut tout de même souligner que c'est au IX^e et aux XI^e-XII^e siècles que le champ sémantique de la violence se développe le plus et se caractérise davantage par un lexique juridique et ecclésiastique.

Répartition chronologique des occurrences

	?	V ^e - VIII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e - XII ^e	Total
Nombre d'occurrences des termes du champ lexical de la violence	48	117	218	43	253	679
Nombre d'occurrences de termes appartenant au champ lexical du droit, de la norme	15	26	46	13	43	143
Nombre d'occurrences de termes appartenant au champ lexical des péchés	10	19	56	8	56	149

Ce phénomène n'a rien de surprenant compte tenu de l'émulation culturelle et religieuse de ces périodes marquées par les deux grands mouvements de « réformes » ecclésiastiques, respectivement la « réforme » carolingienne et la réforme dite « grégorienne ». Ces périodes sont marquées par un effort de théorisation de l'Église et de la société qui se répercutent naturellement sur l'ensemble de la production textuelle, dont l'hagiographie.¹⁹

Cette première vue générale du champ sémantique de la violence conduit à trois pistes de recherche. La première est l'emploi par les auteurs d'un lexique varié, ce qui rend d'autant plus intéressante cette investigation lexicale qu'elle met également en lumière la richesse culturelle dont ils font preuve. Cela amène à la seconde remarque qui est celle de l'utilisation de groupes lexicaux bien particuliers, tel celui du droit ou des péchés. Enfin, tout cela corrobore la préoccupation des hagiographes dans l'élaboration de leurs récits. Loin d'être des

¹⁹ Sur les liens qui peuvent exister entre les écrits hagiographiques et les mouvements réformateurs voir en particulier le numéro spécial *Réforme (s) et Hagiographie (VI^e-XIII^e s.)*, de la revue *Médiévales* (n°62, printemps 2012), sous la direction de Ch. Mériaux et St. Gioanni ; consulter également Ch. Mériaux, « hagiographie et réforme à Cambrai au début du XI^e siècle : *La Vita Autberti et son auteur* », dans R. Corradini (éd.), *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift : Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik*, Vienne, 2010, p. 335-352 ; A-Y Bourguès, « Propagande ducal, réforme grégorienne et renouveau monastique : la production hagiographique en Bretagne sous les ducs de la maison de Cornouaille », dans B. Merdrignac, J. Quaghebeur, S. Soleil et A. Calarnou (éd.), *Le pouvoir et la foi au Moyen Âge en Bretagne et dans l'Europe de l'Ouest : Mélanges Hubert Guillotel*, 2010, p. 145-166.

constructions hasardeuses ou laissées au gré de l'inspiration, les textes hagiographiques sont des discours réellement pensés et élaborés, en corrélation notamment avec les besoins liés à l'utilisation de ces textes.

I.2. Des violences et des mots

Après avoir constaté la richesse du champ sémantique de la violence d'un point de vue général, il est maintenant nécessaire de s'intéresser plus précisément à quelques groupes lexicaux particuliers. Le premier sous-ensemble du champ de la violence et aussi le plus naturel est celui formé par les termes *violentia*, *violenter*.

I.2.1. *Violentia*, *violenter*

Dans nos sociétés contemporaines, le mot « violence » est dans toutes les bouches et prend un caractère largement polysémique²⁰. En effet, si le terme violence signifie bien une action brutale et transgressive, son emploi est très varié dans le langage courant ce qui tend finalement à vider le terme de son sens premier. Contrairement à aujourd'hui, la rareté de l'emploi des termes latins *violentia*, *violenter* et *violentus* souligne un usage beaucoup plus spécifique²¹. Selon le Gaffiot, *violentia* signifie violence, caractère violent et emporté, ou encore une force violente, particulièrement appliquée à des phénomènes climatiques.²² De même, l'adverbe *violenter* peut se traduire par les expressions « avec violence, avec impétuosité, violemment »²³. Enfin, l'adjectif *violentus* fait allusion, en outre, à une attitude despotique et tyrannique.²⁴ Il apparaît ainsi que la signification de ces termes ne désigne pas spécifiquement la violence au sens contemporain du terme. Il faut y voir une double signification : celle d'un usage abusif de la force physique, mais pas seulement. Ces termes impliquent également l'idée d'une forme d'injustice. Ainsi, pour un auteur du Moyen Âge, la *violentia*, lorsqu'elle ne caractérise pas un phénomène naturel, ne saurait désigner autre chose

²⁰ Dans le dictionnaire Robert (2008) : faire violence (agir sur quelqu'un ou le faire agir contre sa volonté, en employant la force ou l'intimidation) ; la violence (force brutale pour soumettre quelqu'un) ; une violence (acte par lequel s'exerce cette force) ; disposition naturelle à l'expression brutale des sentiments ; force brutale d'une chose ou d'un phénomène.

²¹ Ils n'apparaissent également que très rarement dans les actes normatifs comme le souligne Hélène Couderc-Barraud, *La violence, l'ordre et la paix. Résoudre les conflits en Gascogne du XI^e au début du XIII^e*, Toulouse, 2008, p. 196.

²² Gaffiot, art. *violentia*.

²³ Gaffiot, art. *violenter*.

²⁴ Gaffiot, art. *violentus*.

qu'un acte, pouvant impliquer le recours à la force, mais pas nécessairement, et entraînant une forme d'injustice, perceptible par le contexte dans lequel le terme est employé.

La tradition biblique et patristique

Les textes bibliques illustrent parfaitement la spécificité de l'emploi des termes *violentia* et *violenter* : seulement quatre occurrences de *violentia*²⁵ et six de *violenter*²⁶. En observant l'emploi des termes *violenter* et *violentia* dans la Bible, il apparaît qu'ils sont associés à l'idée d'une action injuste, d'une action menée contre le droit, quel qu'il soit.

Tableau récapitulatif des emplois de *violentia* et *violenter* dans la Bible

Référence	Texte latin ²⁷	Traduction ²⁸
Gn. 31, 31	<i>Respondit Iacob : Quod inscio te profectus sum, timui ne violenter auferres filias tuas.</i>	Jacob répondit à Laban : « Parce que j'ai eu peur et que je me suis dit que tu m'enlèverais tes filles ».
Gn. 43, 18	<i>Ibique exterriti, dixerunt mutuo: Propter pecuniam, quam retulimus prius in saccis nostris, introducti sumus: ut devolvat in nos calumniam, et violenter subiciat servituti et nos, et asinos nostros.</i>	Ils furent effrayés d'être introduits dans la maison de Joseph. « C'est à cause de l'argent remis dans nos sacs à blé lors du précédent voyage, s'écrièrent-ils. On nous emmène avec nos ânes pour nous malmenner, pour nous tomber dessus et nous traiter en esclaves ».
Lv. 25, 53	<i>quibus ante servivit mercedibus imputatis : non affliget eum violenter in conspectu tuo.</i>	D'année en année, l'homme pourra rester comme salarié chez son acquéreur, mais tu ne laisseras pas ce dernier dominer sur lui avec brutalité.
Ez. 22, 29	<i>populi terrae calumniabantur calumniam et rapiebant violenter egenum et pauperem adfligebant et advenam opprimebant calumnia absque iudicio</i>	Les gens du pays pratiquent la violence, commettent des rapines ; on exploite les malheureux et les pauvres ; on fait violence à l'émigré contre son droit.

²⁵ Dans Dutripon : Dt. 28, 29 ; Prov. 22, 22 ; Eccle. 4, 1 ; Ez. 4, 1.

²⁶ Dans Dutripon : Gn. 31, 31 et 43, 18 ; Lv. 25, 53 ; Ez. 22, 29 ; Mich. 2, 2 et 3, 2.

²⁷ B. Fischer et I. Gribomont (éd.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart, 1975.

²⁸ Les traductions sont celles de la *Bible de Jérusalem*, Paris, 1986.

Mi. 2, 2	<i>et concupierunt agros et violenter tulerunt et domos rapuerunt et calumniabantur virum et domum eius virum et hereditatem eius</i>	Convoient-ils des champs, ils les volent, des maisons, ils s'en emparent. Ils saisissent le maître et sa maison, l'homme et son patrimoine.
Mi. 3, 2	<i>qui odio habetis bonum et diligitis malum qui violenter tollitis pelles eorum desuper eos et carnem eorum desuper ossibus eorum</i>	Vous qui haïssez le bien et aimez le mal, qui arrachez la peau de dessus les gens et la chair de dessus leurs os.
Dt. 28, 29	<i>et palpes in meridie sicut palpare solet caecus in tenebris, et non dirigas vias tuas. Omnique tempore calumniam sustineas, et opprimaris violentia, nec habeas qui liberet te.</i>	En plein midi, tu iras tâtonnant comme un aveugle dans les ténèbres, et tu ne réussiras pas à trouver ta route ; tu ne seras jamais qu'un homme exploité et dépouillé, sans personne pour venir au secours.
Pr. 22, 22	<i>non facias violentiam pauperi quia pauper est neque conteras egenum in porta</i>	Ne dépouille (<i>violentiam facere</i>) pas le faible : c'est un faible ! et n'écrase pas l'homme d'humble condition en justice.
Qo. 4, 1	<i>verti me ad alia et vidi calumnias quae sub sole geruntur et lacrimas innocentum et consolatorem neminem nec posse resistere eorum violentiae cunctorum auxilio destitutos</i>	D'autre part, je vois toutes les oppressions qui se pratiquent sous le soleil. Regardez les opprimés : ils n'ont pas de consolateur ; la force est du côté des oppresseurs : ils n'ont pas de consolateur.
Ez. 46-18	<i>et non accipiet princeps de hereditate populi per violentiam et de possessione eorum sed de possessione sua hereditatem dabit filiis suis ut non dispergatur populus meus unusquisque a possessione sua</i>	Le prince ne prendra rien sur le patrimoine du peuple en lui extorquant sa propriété (<i>accipere per violentiam</i>) ; c'est sur sa propriété qu'il constituera le patrimoine de ses fils, afin que personne de mon peuple ne soit dispersé loin de sa propriété.

À la lecture de ce relevé, il apparaît que les deux termes, *violentia* et *violenter* apparaissent uniquement dans l'Ancien Testament, et seulement à dix reprises. Ces occurrences sont toutes liées à l'exercice d'une forme injuste de violence, comme l'oppression des pauvres. C'est le cas de Prov. 22, 22 :

« Ne dépouille (*violentiam facere*) pas le faible : c'est un faible ! Et n'écrase pas l'homme d'humble condition en justice ».

La violence peut également se traduire par la saisie injuste d'une propriété. Citons par exemple Ez. 46, 18, sur les droits immobiliers du prince :

« Le prince ne prendra rien sur le patrimoine du peuple en extorquant sa propriété (*accipere per violentiam*) ; c'est sur sa propre propriété qu'il constituera le patrimoine de ses fils, afin que personne de mon peuple ne soit dispersé loin de sa propriété. »

Il est clair que les termes *violentia* et *violenter* revêtent une connotation d'injustice, souvent liée à l'usage abusif de la force. Il est également important de souligner le lien étroit de leur emploi avec une autre forme d'injustice, la *calumnia*, qui désigne le plus souvent une atteinte, une violation ou encore une fausse accusation. Cette association entre *violentia* et *calumnia* se retrouve à quatre reprises sur les dix occurrences relevées.²⁹

La seconde remarque a trait à la relation puissant/humble qui semble déterminer l'emploi du terme *violentia*. Systématiquement, il est question de l'oppression du pauvre par un homme plus fort. Ainsi, la violence, dans l'Ancien Testament, ne semble se traduire qu'au travers d'une relation verticale, caractérisée par l'utilisation de la force pour dépouiller et opprimer les pauvres.

Si maintenant l'analyse porte sur deux grands auteurs chrétiens, saint Augustin pour ses *Confessions* et sa *Cité de Dieu*, et Isidore de Séville pour ses *Étymologies*, le constat reste le même. Les termes *violentia* et *violenter* sont absents de la *Cité de Dieu* de saint Augustin et n'apparaissent qu'à six reprises dans ses *Confessions*.³⁰ Il n'est pas fait référence à une violence physique mais plutôt à l'exercice d'une force ou d'une pression sociale illustrée par la mère de saint Augustin s'accrochant « violemment à lui » pour l'empêcher de partir³¹ ou

²⁹ Gn. 43, 18 ; Ez. 22, 29 ; Mi. 2, 2 ; Qo. 4, 1.

³⁰ Saint Augustin, *Confessions*, V, 8, 15 : *sed quare hinc abirem et illuc irem, tu sciebas, deus, nec indicabas mihi nec matri, quae me profectum atrociter planxit et usque ad mare secuta est, sed fefelli eam, violenter me tenentem ut aut revocaret aut mecum pergeret. Ibid.*, VI, 8, 13 : *cum enim aversaretur et detestaretur talia, quidam eius amici et condiscipuli, cum forte de prandio redeuntibus pervium esset, recusantem vehementer et resistentem familiari violentia duxerunt in amphitheatrum crudelium et funestorum ludorum diebus. Ibid.*, VII, 1, 1 : *clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea, et hoc uno ictu conabar abigere circumvolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae. Ibid.*, VIII, 6, 12 : *lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito quo in eam volens inlabitur. Ibid.*, VIII, 11, 26 : *tardabant tamen cunctantem me abripere atque excutere ab eis et transilire quo vocabar, cum diceret mihi consuetudo violenta, 'putasne sine istis poteris?'. Ibid.*, XI, 12, 14 : *ecce respondeo dicenti, 'quid faciebat deus antequam faceret caelum et terram?' respondeo non illud quod quidam respondisse perhibetur, ioculariter eludens quaestionis violentiam.*

³¹ Saint Augustin, *Confessions*, V, 8, 15 : *sed quare hinc abirem et illuc irem, tu sciebas, deus, nec indicabas mihi nec matri, quae me profectum atrociter planxit et usque ad mare secuta est. sed fefelli eam, violenter me tenentem ut aut revocaret aut mecum pergeret.*

encore par la « violence » amicale exercée par ses amis pour l'inciter à assister aux jeux³². De même, Augustin emploie le terme *violenter* pour qualifier l'action de son cœur qui rejette « violemment » les vanités³³, ou *violentia* pour caractériser la « violence de la coutume » qui est la « loi du péché »³⁴. Les termes *violentia*, *violenter* n'impliquent ainsi pas systématiquement, sous la plume de saint Augustin, un usage abusif de la force mais plutôt une forme d'insistance.

L'approche est un peu différente chez Isidore de Séville, puisque la définition de la *violentia* et de l'homme *violentus*, qu'il donne dans ses *Étymologies*, implique, certes un usage de la force, mais également une infraction au droit naturel. Ainsi pour lui, le droit naturel (*ius naturale*) impose « de repousser la violence par la force »³⁵, précisant alors que « ce n'est jamais injuste, mais tenu pour naturel et équitable »³⁶. Selon lui, l'usage de la violence enfreint l'ordre naturel et conduit à l'injustice. Dans le livre X, *De vocabulis*, Isidore précise la définition de l'homme *violentus*. C'est celui qui fait violence à une autre personne, impliquant l'usage de la force (*vim*).³⁷ Isidore de Séville opère donc clairement un lien entre la violence et le droit, mais rend également légitime l'usage de la force physique (*per vim*) afin de repousser la violence (*violentia*).

De ce rapide aperçu de quelques textes majeurs pour la culture médiévale, il apparaît de manière évidente que les termes *violentia* et *violenter* ne sont pas d'un usage fréquent. Leur emploi n'a lieu que dans un champ particulier lié à l'usage de la force et à l'injustice. Cette dernière remarque pousse notre investigation lexicale vers une autre catégorie de sources, les textes normatifs et diplomatiques, produits et/ou en vigueur entre le V^e et la fin du XII^e siècle.

³² Saint Augustin, *Confessions*, VI, 8, 13 : *cum enim aversaretur et detestaretur talia, quidam eius amici et condiscipuli, cum forte de prandio redeuntibus pervium esset, recusantem vehementer et resistentem familiari violentia duxerunt in amphitheatrum crudelium et funestorum ludorum diebus.*

³³ Saint Augustin, *Confessions*, VII, 1, 1 : *clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea, et hoc uno ictu conabar abigere circumvolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae.*

³⁴ Saint Augustin, *Confessions*, VIII, 6, 12 : *lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito quo in eam volens inlabitur.*

³⁵ Isidore de Séville, *Etymologiae*, V, IV : [1] *Ius autem naturale [est], aut civile, aut gentium. Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, acquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur. [2] Item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum [est], sed naturale aequumque habetur.*

³⁶ Isidore de Séville, *Etymologiae*, V, IV : [2] *Item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum [est], sed naturale aequumque habetur.*

³⁷ Isidore de Séville, *Etymologiae*, X, 279 : *Violentus, quia vim infert.* Le Gaffiot donne « faire violence à quelqu'un » pour l'expression *vim inferre*.

L'emploi des termes *violentia* et *violenter* dans les textes normatifs et les actes de la pratique

L'expression *per violentiam* ou *violenter* est peu employée dans les textes normatifs (canons de conciles et capitulaires) : seulement une quarantaine d'occurrences concernant les conciles tenus de 511 à 874³⁸. Il est intéressant de souligner une nette augmentation des occurrences à partir du règne de Louis le Pieux, qu'il s'agisse des actes conciliaires ou des capitulaires royaux. Ce phénomène trouve son explication dans la préoccupation majeure des rois et des évêques carolingiens à défendre les biens d'Église contre les oppresseurs, mais également de limiter les injustices commises dans le royaume.³⁹

Que désignent les termes *violentia* et *violenter* dans les sources normatives et diplomatiques ? Il semblerait que ces deux termes apparaissent le plus souvent pour dénoncer l'attitude des *potentes*, souvent enclins à abuser de la force physique et à s'attaquer aux biens d'Église. C'est d'ailleurs ce que montrent certaines clauses comminatoires condamnant à l'anathème l'usage de la violence contre les décisions prises à l'issue des conciles.⁴⁰ Le terme *violentia* conserve, dès lors, dans les sources normatives et diplomatiques, sa double signification d'usage de la force⁴¹ et d'injustice. Détourner et s'attaquer aux choses sacrées est une *violentia*⁴², c'est-à-dire une atteinte à l'ordre voulu par Dieu et dont ces normes en sont

³⁸ Par une interrogation de la base de données dmgh, nous obtenons neuf résultats pour les conciles entre 511 et 695, deux résultats pour les conciles entre 742 et 817, plus d'une dizaine pour la période 742-842.

³⁹ Voir par exemple le c. 58 concernant l'équité des juges, du concile de Paris de 829 (MGH, *Conc.* 2.2, p. 654-655) : *Quibus verbis liquido claret, quod pietatis, iustitia et misericordia stabiliant regnum et lesiones viduarum et pupillorum calumniaeque miserorum violentaque iudica et perversio iustitiae evidentem illud evertant.*

⁴⁰ C'est une expression que nous retrouvons par exemple dans les clauses comminatoires qui viennent clore les actes des conciles. Voir par exemple les actes du concile de Narbonne de 788 (MGH, *Conc.* 2.2, p. 830) : *Si quis vero nostram communem contemnens diffinitionem per aliquam insidiam aut subreptionem hoc nostrae firmitatis decretum infregerit aut aliqua machinatione violaverit, si ordine ecclesiastico est adunatus, canonica sententia inrecuperabiliter feriat sicut temerator tanti concilii ac decreti ; quodsi laica potestas in hoc se per atrocitatis violentiam miscuerit, nisi a temeraria praesumptione se citissime subtraxerit satisfaciendo quod deliquit, digna ultione totius anathematis sit undique et ubique multata, domini nostri Iesu Christi et nostra auctoritate vigente.*

⁴¹ Le terme est utilisé pour condamner la violence faite à une femme pendant son rapt, dans le concile d'Orléans (511), c. 2 (MGH, *Conc.* 1, p. 3) : *De raptoribus autem id custodiendum esse censuimus, ut, si ad ecclesiam raptor cum rapta confugerit et femina ipsa violentiam pertulisse constiterit,...* Par exemple le c. 33 du concile d'Épaone (517) : *Basilicas hereticorum, quas tanta execratione habemus exosas, ut pollutionem earum purgabilem non putemus, sancti usibus adplicare despiciamus. Sane quas per violentiam nostris tulerant, possumus revocare.* (MGH, *Conc.* 1, p. 27). Concernant le rapt au haut Moyen Âge, voir les travaux de S. Joye dont en dernier lieu « Le rapt de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge. Crime privé, crime public, sacrilège », dans M. White-Le Goff et G. Vickermann-Ribémont (éd.), *Rapts. Réalités et imaginaire du Moyen Âge aux Lumières*, Paris, 2014, p. 19-34.

⁴² Voir par exemple le c. 32, du concile d'Aix-la-Chapelle de 816 (MGH, *Conc.* 2.1, p. 354) : *Non sanamus spiritali consilio peccatis infirmum, non sacerdotali ope consolidamus aut reficimus diversis tribulationibus*

les garantes. En outre, la *violentia* ne s'exprime, là encore, que dans des relations verticales, c'est-à-dire de *potentes* à *humiles*.

L'analyse des chartes confirme les résultats précédents. H. Couderc-Barraud, dans ses travaux sur la Gascogne des XI^e et XII^e siècles, avait déjà souligné la rareté des termes de la violence. Elle avait dénombré seulement 74 actes sur 1030 présentant ces mots.⁴³ Elle note également que dans les actes de la pratique, *violentia* et *violenter* étaient employés dans divers cas. Il peut s'agir de violences contre les personnes, mais c'est assez rare. Dans l'écrasante majorité des cas qu'elle a traités, les textes appliquent ces termes à des saisies ou des retenues de biens immobiliers ou même de redevances⁴⁴. En élargissant la recherche au royaume de France, le constat est le même : ces mots sont rarement utilisés et désignent, dans la grande majorité des textes, des situations ou des actions injustes.⁴⁵ Ainsi, les occurrences des termes *violentia* et *violenter* se trouvent dans les clauses comminatoires prévenant des mesures qui seraient prises à l'encontre de spoliateurs.⁴⁶ Héritiers de la tradition, les auteurs de chartes ont attaché à ces termes la notion d'injustice. De ce fait, la violence, que nous associons aux termes latins *violentia* et *violenter* paraît bel et bien trouver sa définition dans l'usage de la puissance, mais pas nécessairement de la force, contre le droit.

fractum, non ad viam salutis revocamus errantem, non requirimus sollicitudine pastorali veniae desperatione jam perditum, ad hoc tantum potentes effecti, ut nobis in subjectos dominationem tyrannicam vindicemus, non afflictos contra violentiam potentum, qui in eos ferarum more saeviunt, defendamus.

⁴³ H. Couderc-Barraud, *La violence, l'ordre et la paix. Résoudre les conflits en Gascogne du XI^e au début du XIII^e*, Toulouse, 2008, p. 196.

⁴⁴ H. Couderc-Barraud, *La violence, l'ordre et la paix. Résoudre les conflits en Gascogne du XI^e au début du XIII^e*, Toulouse, 2008, p. 196.

⁴⁵ Une interrogation de la base de données *Chartae galliae* (<http://www.cn-telma.fr/>) donne 107 occurrences de *violentia* et 74 pour *violenter*, pour 13980 chartes, datées entre le VI^e et XIII^e siècle.

⁴⁶ Donnons pour exemple la charte (F06218) réalisée au bénéfice de l'abbé de Saint-Loup de Troyes sous le sceau de Hugues, évêque d'Auxerre, en 1147 : *Injuriabitur autem quilibet qui de predicta terra communi tenuerit, si vel abbas vel predictus dominus fimatum, vel araturam, vel furnellos illius aratro suo violenter occupaverit, easdem vero terras communes aliis hominibus qui eas arare vel fimare voluerint, minister abbatis et major domini de Corthlaverzi, pari consilio, salvo cuique suo jure concedent.* (<http://www.cn-telma.fr/chartae-galliae/charte206855>, consultée le 9 décembre 2015). Autre exemple, une charte (F06392) donnée en 1190 par l'archevêque Guy de Sens, et qui rend compte du jugement rendu contre Manasses de Pougy, évêque de Troyes en faveur de Saint-Loup : *Abbas et sui ab episcopo requisierunt vinum cujusdam vinee, quam quidam sacerdos Acelinus eis in eleemosinam dederat, quam ipse violenter per homines armatos vindemiari fecerat.* (<http://www.cn-telma.fr/chartae-galliae/charte207029/>, consultée le 9 décembre 2015).

L'emploi des termes *violentia* et *violenter* dans l'hagiographie

Qu'en est-il dans les sources hagiographiques ? Dans le corpus d'étude seulement onze occurrences des termes *violentia* et *violenter* ont été relevées et reportées dans le tableau ci-après.

Les emplois de violentia et violenter dans l'hagiographie sénonaise

Références	Dates	<i>Violentia</i>	<i>Violenter</i>
Vie de saint Amâtre, BHL 356, c. 27	VI ^e s.	Un homme est détroussé et subit une « violence atroce »	
Miracles de saint Germain d'Auxerre, BHL 3462, c. 56	IX ^e s.	Un homme fait pâître son cheval dans le pré appartenant au saint. C'est une « violence » et une témérité à ne pas commettre	
Miracles de saint Germain d'Auxerre, BHL 3462, c. 75	IX ^e s.	La famille ecclésiastique dénonce les injustices et les « violences » commises par un seigneur	
Vie de saint Mesmin, BHL 5817, c. 23	Ap. 843	Protection du saint accordée à un <i>servus</i> contre la « violence » de son maître	
Vie de saint Agile, BHL 147, c. 2	X ^e s.	Protection du saint accordée à un <i>servus</i> contre la « violence » de son maître	
Miracles de saint Aignan, BHL 476d, c. 18	XI ^e s.	Des grands retiennent « violemment » une terre revendiquée par les chanoines	
Miracles de saint Fiacre, BHL 2916, c. 55	XII ^e s.	Protection d'une jeune fille contre la violence de son jeune ravisseur	
Miracles de saint Fiacre, BHL 2916, c. 57	XII ^e s.		Le jeune homme avait présumé d'injurier « violemment » la jeune fille
Miracles de saint Liphard, BHL 4932, c. 7	XII ^e s.		Terres des chanoines saisies « violemment » par le fils du prévôt
Miracles de saint Liphard, BHL 4932, c. 18	XII ^e s.		Deux frères retiennent « violemment » la dîme due aux chanoines

Ce relevé appelle trois remarques. La première est relative à la rareté des occurrences des deux termes. À l'image des textes bibliques et patristiques, ainsi que pour les sources

diplomatiques et les actes de la pratique, les termes n'apparaissent que rarement : seulement sept textes du corpus comportent ces mots. Le second constat est que la fréquence, toute relative, des occurrences augmente après le IX^e siècle. Cela coïncide avec le constat fait plus tôt concernant les actes normatifs. À partir de l'époque carolingienne, le monde ecclésiastique dénonce et condamne plus largement les exactions et les spoliations qu'il considère comme une *violentia*, c'est-à-dire une injustice flagrante et une injure à Dieu. Ceci explique donc cette tendance à l'augmentation des occurrences des termes *violentia* et *violenter* dans les textes produits. C'est également le cas dans le corpus de chartes interrogées puisque 95% d'entre elles comportant les termes *violentia* et *violenter* sont postérieures au IX^e siècle. Ce constat est bien entendu à mettre en lien avec les résultats obtenus plus tôt grâce aux relevés lexicaux. Nous avons alors déjà souligné une augmentation générale des occurrences des termes appartenant au champ sémantique de la violence. Les termes *violentia* et *violenter* ne font pas exception à la règle.

En second lieu, le sens à donner aux mots *violentia* et *violenter* dépend très largement du contexte dans lequel ils sont utilisés, tout comme c'était déjà le cas dans les autres types de sources analysées. Il est alors nécessaire d'étudier précisément les différents emplois de ces termes présents dans le corpus.

Dans un cas extrait des Miracles de saint Fiacre (XII^e s. ?), les mots *violentia* et *violenter* désignent autant la violence de l'action que la brutalité du jeune *miles*. En effet, celui-ci attaque une jeune pèlerine qui était en chemin vers le sanctuaire de saint Fiacre. Par l'invocation du saint, elle est « libérée de la violence du jeune homme »⁴⁷. De même, un peu plus loin dans le récit, l'hagiographe ajoute « qu'il avait présumé d'injurier violemment la jeune fille »⁴⁸. Ici, l'emploi des termes *violentia* et *violenter* caractérise parfaitement l'usage de la force physique à laquelle il faut ajouter la brutalité et l'injustice de l'action. Un second exemple illustre également l'emploi de *violentia* comme désignant des violences physiques. Extrait de la Vie de saint Amâtre (VI^es.), prédécesseur de saint Germain sur le siège épiscopal d'Auxerre, ce récit raconte la rencontre du saint et de Soffronius. Ce dernier lui rapporte alors le vol dont il venait d'être victime et la « violence atroce » qu'il avait subie. On comprend bien ici que Soffronius a été la victime de brigands qui avaient certainement exercé sur lui

⁴⁷ Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e ?), c. 55 : *Eadem namque hora, qua per militem liberavit eam de juvenis violentia, liberavit etiam per sanctum Fiacrum de infirmitatis molestia.*

⁴⁸ Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e ?), c. 57 : *Quo peracto, ad pedes sacerdotis prostrates humiliter reatus sui culpam confessus est : et quia puellae sanctum Fiacrum invocanti injuriam violenter irrogare praesumerat, carnem suam virgis caedi, et poenitentiam sibi injungi postulavit.*

quelques pressions physiques. Mais « cette atroce violence » ne peut-elle pas être appréhendée comme une atteinte à son honneur, pire encore que des violences physiques ? De ces deux exemples, il ressort l'idée que l'utilisation des termes *violentia* et *violenter* est intimement liée à l'exercice d'une forme de brutalité⁴⁹, mais l'atteinte à l'honneur de la jeune fille ou de Soffronius, est également sous-entendue.

Plus que la brutalité et la violence de l'action, souvent, ces deux termes se retrouvent également dans le contexte d'une injustice ou de l'atteinte à un droit. Deux exemples marquants figurent dans les Miracles de saint Liphard (XII^e s.). Le premier se déroule dans un lieu appelé Aunay. Eudes, le fils du préchantre et prévôt du chapitre de chanoines de Meung-sur-Loire se saisit « violemment » d'une terre qu'il estimait relever de son héritage. L'hagiographe développe alors les exactions commises sur les bœufs d'abord, puis sur les bouviers.⁵⁰ Dans ce récit apparaît très clairement le lien entre la « réalité » de la violence (sous-entendu de la violence physique), une injustice (atteinte à un droit) et le terme *violenter*. Le second concerne une *villa* dans la Beauce, voisine du Puiset, appelée *Villa-Dominici*. Deux frères sont alors accusés par le saint de s'être saisis « violemment » du droit de décime.⁵¹ Ici, la question de l'usage de la force physique est laissée de côté par l'auteur. Nul besoin de s'étendre sur la violence physique certainement exercée, l'emploi de l'adverbe *violenter* semble assez efficace, d'autant que l'auteur le renforce par l'adverbe *nequiter*, qui signifie « indignement ». Là est la preuve que *violenter* revêt à la fois la signification de l'exercice de la force physique, ou de la puissance et ce qui en est la conséquence, c'est-à-dire l'injustice qui en découle.

Un autre exemple est issu des Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.). Dans le *Castellum* d'Adrien⁵², le *vicedominus* exerçait une tyrannie sur la famille ecclésiastique

⁴⁹ Un autre exemple se trouve dans la Vie de saint Agile (BHL 147, X^e), c. 2 : *O praestantissime misericordia beate Maximine, qui beneficia tua poscentibus minime denegas, subveni mihi, ne violentia proprii domini possit me laedendum abstrahere ab isto loco sancto. Appareat, Sancte, super me virtus tua, quia ad te confugi, nullum sperans fortiolem invenisse defensorem*. Un esclave se réfugie au tombeau de saint Mesmin afin d'échapper à la « violence » de son propre maître.

⁵⁰ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 7 : *Quo defuncto filius ejus Eudo, Badinus cognomine, supradictam terram, quam pater ejus procuratoris Ecclesiastici more tenuerat, hereditario jure possidere cupiens, violenter invasit et canonicorum boves, quos illuc aratum miserant, fustigatos inde ejiciens, bubulcos caepit et crudeliter flagellatos vix tandem abire permisit*.

⁵¹ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 18 : *Est enim villa in Belsia, vicina Puteolo, quam Dominici-villam vocant, cujus decima, violenter ac nequiter occupata, praetaxati fratres fraudaverant Confessorem*.

⁵² Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 75 : *Castellum quoddam Adriani dicitur ad supradicti caenobii pertinens potestatem*. « Le château d'Adrien est une ancienne forteresse établie sur l'emplacement d'un camp antique situé sur la côte Saint-Germain, dans la commune de Lion-devant-Dun », dans *Dictionnaire topographique de la France*, CTHS, <http://cths.fr/dico-topo/affiche-vedettes.php?cdep=55&cpage=2>, consulté le 28 juillet 2014.

(*familia ecclesiastica*) de ce lieu. Ces derniers protestent et dénoncent cette « violence manifeste ». Par la suite, il maltraite et torture un des moines ce qui lui vaut de subir la vengeance divine.⁵³ Étroitement liées à la notion d'injustice et surtout de tyrannie, les violences physiques exercées par le *vicedominus* sont aussi évidentes. Enfin, nous retrouvons cette double idée de violation d'un droit et de violences physiques dans un extrait de la Vie de saint Mesmin (IX^es.). Un serviteur qui avait fauté fuit la réprimande de son maître en se réfugiant auprès du tombeau de saint Mesmin. Les hommes du maître pénètrent alors dans le sanctuaire et « le saisissent violemment »⁵⁴. Nous pouvons donc, certes y voir la violence dont font preuve les hommes du maître afin d'extraire le serviteur du sanctuaire, mais la violence, ici, peut également être comprise comme la violation d'un droit, celui du droit d'asile⁵⁵. C'est ainsi l'usage de la force contre le droit.

Cependant, l'idée de violence physique n'est pas systématiquement associée au terme *violentia*. En témoigne l'utilisation du qualificatif *violens* pour désigner un préjudice. Ainsi, le dernier miracle de saint Aignan (XI^es.) rapporte une querelle entre le chapitre de Saint-Aignan et un seigneur local. Ce dernier, dans une phrase assassine, dénonce le « violent préjudice par lequel les chanoines ont entrepris de soutirer la terre » en question.⁵⁶ Il n'est donc pas question ici de violences physiques mais bien de la dénonciation d'une situation perçue comme une injustice par les chanoines. C'est également le cas dans un miracle de saint Germain d'Auxerre (IX^es.). Dans un lieu nommé Lassois, au diocèse de Langres, des hommes introduisent un cheval dans un pré appartenant au saint. L'auteur qualifie alors cet acte « d'une violence à ne pas commettre »⁵⁷. Ici, il n'est pas non plus fait allusion à une quelconque violence physique mais bel et bien à une situation perçue comme injuste par l'hagiographe.

⁵³ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 75 : *Ejusdem loci vice-dominus quadam die discutiendis negotiis data singulari opera, ecclesiasticam familiam iniquis imperiis opprimebat. Reclamantibus cunctis, et apertam violentiam tumultuosa vociferatione testantibus, unum eorum, qui inter ceteros honoratior videbatur, ligatum stipiti, virgis mulctandum præcepit.*

⁵⁴ Vie II de saint Mesmin (BHL 5817, ap. 843), c. 23 : *Qui evitare flagella dum satis confideret, jussu domini sui alii famulorum evestigio eum insequentes violenter a loco confugii rapuerunt.*

⁵⁵ La question du droit d'asile fait l'objet d'un développement particulier dans le chapitre 6.

⁵⁶ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18 : *Dicebant enim adversarii : « Terra nostra est, hereditas nostra est, londe a patribus nostris possessa, demum nobis a patribus derelicta, sed pro continenti terra sancti nostra intercipitur et que nobis iure hereditario contingit et a ministris ecclesie pervaditur. Nos qui hereditatem iuste a patribus retinemus, de iniusticia condempnamur ; clerici qui quadam iniusticia et prejudicio violenti conantur nobis tollere quod nostrum est, versa vice de iusticia queruntur. Scribant clerici in cartis quod volunt, quarum sentiis nostra nobis tollere opinantur. Nos eorum cartas vel privilegia non curamus. Habeant ipsi sua, nobis autem liceat tenere nostra. »*

⁵⁷ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 56 : *Loco sane illi, rebusque ad eum pertinentibus, violentiam non inferendam, temerarii quique experti sunt. Quodam namque cum suis iter continuante comitibus, unus eorum, cui id genus officii incumberebat, equos, quibus in ipso utebantur itinere, prato ecclesie inducere nitebatur*

Enfin, un dernier cas est intéressant à traiter. Dans le récit concernant le préchantre de l'abbaye de Saint-Maur-des-Fossés contenu dans les Miracles de saint Babolein (XI^es.), il est dit qu'à l'occasion de la fête du saint, Hilduard commença à entonner un verset différent et tenta d'entraîner « violemment » les autres.⁵⁸ Il est tout à fait possible de se représenter la scène du préchantre, comme possédé, et entonnant de manière téméraire un air différent de ce qu'impose la liturgie de la célébration. Le qualificatif *violenter* ne semble ici désigner que l'aspect téméraire et brutal de l'action et surtout l'injure faite au saint. De la sorte, l'auteur sous-entend bien l'atteinte à l'honneur du saint, la « violence » de l'action menée à l'encontre du saint, dont on célébrait la fête solennelle, sans pour autant qu'il n'y ait recours à la force physique.

Au total, il apparaît que ces deux termes, *violentia* et *violenter* ne sont que très rarement utilisés dans l'hagiographie sénonaise considérée. De ces quelques exemples, il résulte que la *violentia*, ou agir *violenter*, pouvait impliquer le recours à la force physique. Toutefois, cette dernière n'est pas une condition *sine qua non* de l'emploi des termes *violentia* et *violenter*. En revanche, il apparaît que ces deux termes ne sont utilisés que dans trois situations bien identifiables : l'atteinte à l'honneur (*injuria*) d'une personne ou d'un saint, l'atteinte à un droit ou un bien de l'Église et enfin l'exercice abusif d'une forme d'autorité, parfois associé à la tyrannie. Ces conclusions rejoignent celles rendues plus haut au sujet des autres types documentaires. Ainsi, l'Ancien Testament réservait l'emploi de *violentia* / *violenter* aux situations d'atteinte aux biens des pauvres et d'usages abusifs de l'autorité. Plus tard, Isidore faisait parfaitement le lien entre la *violentia* et le droit. Enfin les fonds diplomatiques montrent que les textes privilégient ces termes dans les situations d'atteintes aux biens et aux droits de l'Église ainsi que pour les cas d'usages abusifs d'une autorité. Il apparaît donc de manière évidente qu'il existe un emploi spécifique de ces termes, et ce, quelque soit le type de documents et la période considérée.

Cependant, les hagiographes utilisent relativement peu le lexique propre de la violence certainement en raison de la connotation juridique trop importante de ces termes. Comment décrivent-ils alors les scènes violentes et les crimes perpétrés, pourtant fréquents ? Les hagiographes ont à leur disposition un nombre important d'autres termes. Il nous faut donc analyser d'autres sous-ensembles du champ sémantique qui caractérisent la violence dans les récits hagiographiques tels ceux du crime et du péché.

⁵⁸ Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 7 : *Tunc subito felle iracundiae commotus cantor praefatus in medium prosiliit et vir israëlitae responsorium violenter arripiens decantare coepit, sed non illis praevaluit.*

I.2.2. *Crimen, peccatus ou culpa* ?

Le crime, le péché et la faute : trois mots qui, aujourd'hui, ne relèvent pas du même registre lexical. En effet, le terme péché, souvent employé à tort et à travers, reste très largement lié à la religion chrétienne. Ce sont par exemple les sept péchés capitaux ou bien le péché originel, mais plus généralement, le terme peut également désigner un manquement à la morale.⁵⁹ Le crime, quant à lui, relève du registre du droit et de la justice. C'est une infraction grave punissable par la loi d'une peine afflictive ou infamante. Par extension, le crime peut également être une infraction grave à la morale.⁶⁰ Enfin, la faute revêt un grand nombre de significations. Elle relève à la fois du champ lexical du judiciaire, du religieux et de la morale. Ainsi, en droit, la faute est un manquement au devoir, une négligence sanctionnée par une peine. Dans la religion chrétienne, c'est un manquement aux préceptes de la religion et souvent une référence au péché. Enfin, commettre une faute, c'est également commettre une action considérée comme mauvaise, c'est-à-dire contre la morale.⁶¹ Le crime, le péché et la faute traduisent donc des conceptions diverses de la transgression. Les retrouvons-nous au Moyen Âge ? Quels usages de ces termes les hagiographes font-ils ? Est-il possible de faire quelques distinctions dans leurs utilisations ?

À travers l'analyse des différents emplois de ces trois termes, il apparaît que les hagiographes ne semblent pas opérer de différenciation probante dans leur emploi avant la fin du XII^e siècle⁶². Déjà chez saint Augustin, le terme *peccatum* désignait tant le péché (religieux) que ce qu'il nomme la faute, c'est-à-dire un délit ou un crime⁶³. Aussi intéressons-nous à un cas particulier, celui du vol qui a l'avantage d'être à la fois un crime et un péché dans sa conception médiévale⁶⁴.

⁵⁹ Ce sont les deux définitions donnée par le TLFi, <http://www.cnrtl.fr/definition/p%C3%A9ch%C3%A9>, consulté le 29 février 2016.

⁶⁰ Cette définition est donnée par le TLFi, <http://www.cnrtl.fr/definition/p%C3%A9ch%C3%A9>, consulté le 29 février 2016.

⁶¹ Cette définition est donnée par le TLFi, <http://www.cnrtl.fr/definition/p%C3%A9ch%C3%A9>, consulté le 29 février 2016.

⁶² Voir tableau récapitulatif de l'emploi des termes *crimen*, *peccatus* et *culpa* dans l'hagiographie sénonaise, annexe 12. Pour un aperçu historiographique sur la différenciation, en droit canonique, des concepts de *crimen* et de *peccatus*, voir A. Fossier, « Crime et péché. Examen de deux qualifications canoniques dans la documentation de la Pénitencerie Apostolique (XIII^e-XIV^e siècles) », dans E. Wenzel (éd.), *Justice et Religion. Regards croisés, histoire et droit*, Actes du colloque international d'Avignon (1^{er}-3 octobre 2008), Avignon, 2010, p. 23-39.

⁶³ Voir à ce propos A. Houlou, « Le droit pénal chez saint Augustin », *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 52, 1974, p. 5-79.

⁶⁴ Dans la conception médiévale des péchés et des vices, le vol est fils de l'avarice. Voir V. Toureille, *Vol et brigandage au Moyen Âge*, Paris, 2006, p. 16-17.

Tableau récapitulatif de l'emploi de crimen, culpa, peccatus concernant le vol dans l'hagiographie sénonaise.

Texte	Date	Acte	<i>Crimen</i>	<i>Peccatus</i>	<i>Culpa</i>	Autres termes
Vie de saint Germain d'Auxerre, BHL 3453, c. 7	V ^e s.	Vol de l'argent du fisc	X			
Vie de saint Germain d'Auxerre, BHL 3453, c. 20	V ^e s.	Vol d'une bête de somme	X			
Vie de saint Amâtre, BHL 356, c. 27	VI ^e s.	Vol d'argent			X (<i>culpa damnationis</i>)	
Vie de saint Laumer, BHL 4734, c. 20	IX ^e s.	Vol d'un bœuf appartenant au monastère	X (<i>crimen furti</i>)			<i>Scelus, reatus</i>
Vie de saint Victor, BHL 8564, c. 9	XI ^e s.	Vol (non précisé)		X (<i>peccatus furti</i>)		
Miracles de saint Solenne, BHL 7819-21, c. 12	XI ^e s.	Vol d'un reliquaire			X	
Miracles de saint Faron, BHL 2830, c. 12-13	XII ^e s.	Vol de porcs appartenant au monastère		X		

Ce relevé permet ainsi de constater que le vol peut être aussi bien un *crimen*, une *culpa*, qu'un *peccatus*. Il n'est pour autant pas possible d'en déduire une équivalence totale des termes. En raison de l'entremêlement des normes civiles et ecclésiastiques jusqu'au XII^e siècle, l'emploi par les hagiographes du terme *crimen* revêt une dimension moralisatrice proche du péché : commettre un crime, c'est-à-dire transgresser les normes civiles, revient à enfreindre aussi le plus souvent les normes ecclésiastiques et donc l'ordre voulu par Dieu et ainsi commettre un péché.

Heiric d'Auxerre en livre une démonstration dans ses Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.). Un homme commet le péché de gourmandise en mangeant par glotonnerie un fruit. Celui-ci se reconnaît coupable pour son crime. Dans cet extrait, Heiric d'Auxerre utilise aussi bien le terme de *crimen* que de *peccatus* pour désigner l'action de l'homme pécheur.⁶⁵ De même, l'auteur anonyme de la vie de saint Bond désigne le matricide et le

⁶⁵ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 44 : *Immoderata gulae appetentia, ob quam omnes peccato mortique succumbimus, leve putatur ludicrum ; sed quo cavetur minus, eo atrocius perimit. Hanc Vir*

parricide commis par le saint aussi bien de *crimen*, de *peccatus* ou encore de *culpa* ; ce à quoi il ajoute encore un autre terme, *scelus*, c'est-à-dire le forfait, l'attentat, le crime⁶⁶. Ces deux exemples sont caractéristiques, d'une part, de l'équivalence de ces différents termes désignant tous le crime, et, d'autre part, de la multiplicité des mots puisque d'autres termes génériques peuvent être ajoutés : *reatum*⁶⁷, le *facinus*⁶⁸ ou encore le *nefarium*⁶⁹.

Ainsi, il apparaît que les termes *crimen*, *peccatus* et *culpa*, dans ces textes, ont une connotation à la fois judiciaire et religieuse. Ce phénomène s'explique assez simplement par l'interpénétration des normes qui sont à la fois séculières et religieuses, et ce jusqu'à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle.⁷⁰ Cela explique qu'un crime se trouve être également un péché puisque les deux domaines se confondent en grande majorité. Cela dit, ces termes restent des termes génériques et sont loin d'être les seuls dénominations du méfait. Les hagiographes ont à leur disposition une myriade d'autres termes, certains plus précis, pour désigner ces violences. L'étude du cas des vols dans l'hagiographie sénonaise illustre très bien ce phénomène : sur les 26 cas de vol, seuls 25 % présentent ces termes⁷¹. Plus largement, sur l'ensemble du vocable de la violence présent dans le corpus étudié, ces termes ne représentent plus que 8% des termes utilisés⁷². Le terme *scelus*, quant à lui, en représente 4% et seulement 1% pour *reatum*. Cette répartition illustre encore que dans les récits hagiographiques, les auteurs ont recours à un champ sémantique particulièrement diversifié⁷³.

sanctus cum in semetipso extingueret, tum quod in aliis quoque sibi displiceat, studuit commendare.[...] Hujus temeritatem e vestigio comes ultio castigavit : nam, ut esu pomi illicito satisfacit desiderio, interdicto loquendi usu, mutus effectus, reum se criminis miser agnovit.

⁶⁶ Vie de saint Bond (BHL 903, ?), c. 1 : *Fuit itaque vir iste, beatus videlicet Baldus, natione Hispanus sed in adolescentia gravissimis sceleribus, et, ut fertur, patricidio atque matricidio pollutus. In tanta vero criminum fœditate civium vultus ferre non potuit [...] Fertur quippe ad sancta Ierosolymorum loca venisse, et ante venerabile Christi sepulcrum de culpa veniam postulasse. Deinde, multis peragratis regionibus, ad apostolorum limina Romam iter convertit, ubi modo simili, ut tanto peccati pondere levaretur, obnixius rogavit.*

⁶⁷ Gaffiot, art. *reatum* : il désigne également le crime, le péché.

⁶⁸ Gaffiot, art. *facinus*, *facinoritas*, *facinorositas* qui signifient le crime, le péché.

⁶⁹ Gaffiot, art. *Nefarium* qui désigne un crime abominable.

⁷⁰ Sur l'interpénétration des normes médiévales, entre droit, coutume et pratiques dans la résolution des conflits, voir en premier lieu Br. Lemesle, *Conflits et justice au Moyen Âge : normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XI^e et XII^e siècles*, Paris, 2008.

⁷¹ *Crimen* pour 11%, *culpa* pour 7% et *peccatus* pour 7%.

⁷² *Crimen* ne représente que 2%, *culpa* et *peccatus* 3% chacun.

⁷³ N. Gonthier fait le même constat concernant des sources judiciaires : « Pour dénoncer ce qu'aujourd'hui nous nommons crime, c'est-à-dire un manquement très grave à la loi, une infraction punie d'une peine afflictive ou infamante, les spécialistes du droit, les juristes et les législateurs, dans l'énoncé de leurs sentences ou dans la rédaction des codes normatifs emploient plus volontiers d'autres termes tantôt plus neutres tantôt plus précis », dans N. Gonthier, *Le châtement du crime au Moyen Âge*, Rennes, 1998, p. 12. De même, V. Toureille note que

I.3. L'utilisation d'un vocabulaire juridique

Cette question de l'emploi du terme *crimen* pousse naturellement à l'étude du second groupe sémantique mis en lumière plus tôt, celui qui appartient au registre juridique. Nous avons remarqué qu'il constitue près d'un cinquième du total des occurrences des termes composant le champ sémantique de la violence.

Il n'est pas surprenant que dans certains cas, les hagiographes aient recours à un vocabulaire juridique pour désigner certains méfaits particuliers. Ce fait s'explique par la culture du droit qui subsiste dans les milieux ecclésiastiques et monastiques. Ainsi, la connaissance de certains termes juridiques s'éclaire par l'accès facile des hagiographes aux chartes et autres textes juridiques conservés dans les archives des monastères et des chapitres canoniaux. Même s'il est impossible d'affirmer que les hagiographes ont sciemment utilisé des actes de la pratique dans leurs écrits hagiographiques, leur étude montre cependant que la norme est partie intégrante de ces textes.⁷⁴

Les hagiographes laissent peu d'indice d'un usage flagrant de ces actes de la pratique. Ce ne sont d'ailleurs parfois que des termes juridiques distillés au fil des récits. Dans le cas des récits de violence, il semble relativement normal de trouver fréquemment des termes empruntés au registre juridique. Il s'agit notamment de mots liés à des conflits fonciers. Mais ce sont aussi des mots qui désignent, caractérisent des crimes particuliers. Ils revêtent alors un sens technique, quasi-juridique et confèrent de cette manière, au récit un effet de réel convoité par les hagiographes.

Cependant, l'emploi de l'expression « termes juridiques » pose quelques problèmes méthodologiques. Qu'est ce qu'un terme juridique ? C'est un terme ou une expression qui appartient au domaine de la loi, de la norme. Il fait ainsi référence à une procédure propre, ou à une faute particulière. Mais l'usage de termes juridiques n'est pas nécessairement le signe manifeste de connaissances juridiques. Soulignons également que la notion même de « terme

« le vocabulaire des lettres de rémission révèle toute une série d'autres synonymes », dans V. Tourelle, *Crime et châtement au Moyen Âge*, Paris, 2013, p. 34.

⁷⁴ C'est également ce que présente Cl. Garault dans son article « Les rapports entre récits hagiographiques et matériel diplomatique à travers le dossier hagiographique de saint Malo (IX^e-XII^e siècle) », dans M.-C. Isaïa et Th. Granier (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle)*, Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010, Turnhout, 2014, p. 309-327. Elle montre que l'écriture des donations est partie intégrante des récits hagiographiques et qu'elle est au service de l'écriture des origines de l'Église d'Alet.

juridique » est fuyante, puisque beaucoup de ces termes sont passés dans le langage courant.⁷⁵ Ces termes sont alors parfois utilisés de manière imprécise, voire erronée. Et parce que ces termes appartiennent à un système normatif, ils sont voués à évoluer soit en disparaissant, soit en changeant progressivement de sens. Cette inconstance complexifie l'enquête.

Cette investigation sur le champ lexical juridique conduit également à s'interroger sur son origine. Où les hagiographes puisaient-ils ces expressions juridiques ? Mais il convient aussi de s'intéresser aux raisons de ces emprunts : pourquoi avoir recours à ce registre spécifique ? Quels sont les effets recherchés ?

I.3.1. Le droit romain et la production normative

Les premières formes lexicales juridiques relevées proviennent du droit romain⁷⁶. Avant même sa redécouverte au XII^e siècle, ses traces⁷⁷ et l'influence de certains codes anciens sont encore perceptibles au IX^e siècle, comme dans les écrits d'Hincmar de Reims qui fait référence au Code théodosien pour demander la confirmation de biens d'Église.⁷⁸ Cela ne semble pas être une pratique isolée puisqu'un certain nombre de dispositions du droit romain ont été utilisées pour garantir le patrimoine ecclésiastique ou en assurer la mise en valeur.⁷⁹ De même, certains termes sont repris directement du droit romain mais perdent progressivement de leur signification primitive. Ainsi, la transposition du droit romain vers la norme ecclésiastique est totale pour le *crimen* qui est alors repris mais uniquement en matière religieuse.⁸⁰ C'est aussi le cas de l'*injuria*. Dans le vocabulaire juridique romain, l'*injuria* est une atteinte au *ius*⁸¹. Au sens large, elle désigne tout acte contraire au droit. Au sens étroit,

⁷⁵ J. Gaudemet, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle*, 1978, p. 12.

⁷⁶ Ce sont notamment les termes *furtum*, *crimen*, *injuria* et *calumnia*.

⁷⁷ Cette question des traces du droit romain a été l'un des champs d'investigation des historiens notamment du droit médiéval. Voir à ce propos E. Conte, « Droit médiéval. Un débat historiographique italien », *Annales HSS*, 6, 2002, p. 1593-1613. Voir également les travaux de J. Gaudemet notamment « L'apport du droit romain aux institutions ecclésiastiques (XI^e-XII^e s.) », dans J. Gaudemet, *Droit de l'Église et vie sociale au Moyen Âge*, Northampton, 1989, p. 174-198.

⁷⁸ Hincmar de Reims stipule que les affaires ecclésiastiques doivent être réglementées selon le droit romain et assimile le livre XVI du Code théodosien aux saints canons. Au XI^e siècle, c'est Yves de Chartres qui retrace l'histoire du Code de Justinien et y puise largement. Voir à ce propos H. Gilles, « Les clercs et l'enseignement du droit romain », *Église et culture en France méridionale, Les Cahiers de Fanjeaux*, 35, 2000, p. 375-387, p. 376.

⁷⁹ J. Gaudemet, « L'apport du droit romain aux institutions ecclésiastiques (XI^e-XII^e s.) », dans *Id.*, *Droit de l'Église et vie sociale au Moyen Âge*, Northampton, 1989, p. 174-198, p. 191.

⁸⁰ J. Gaudemet constatait déjà le même phénomène chez Cyprien dans J. Gaudemet, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle*, Milan, 1978, p. 38.

⁸¹ *Digeste de Justinien*, 47, X, 1. Ulpian : « Injure » se dit de ce qui est fait sans droit : car tout ce qui est fait sans droit est dit fait injurieusement. Tel est le mot pris en général ; mais spécialement on appelle injure une insulte.

c'est une offense faite à l'honneur et à la considération d'un homme libre soit par des violences matérielles contre sa personne ou contre qui lui est soumis, soit par des comportements intentionnellement outrageants. Par la suite, elle devient un *leitmotiv* hagiographique. Nous la retrouvons dénoncée à plus de vingt reprises sans qu'elle revête pour autant une signification propre. Toutes les atteintes, les violences contre les églises et monastères, sont perçues comme des *injuriae* au saint protecteur. De même, tout ce qui peut entacher l'honneur du saint ou de sa *familia*, entendue au sens large, est une *injuria*. Le terme *furtum* constitue un autre exemple de transfert entre le droit romain et la norme médiévale. La législation romaine désignait par *furtum* toute sorte de vols tandis que le terme *latrocinium* était plus spécifiquement réservé aux actes de brigandage.⁸² C'est l'emploi qui en est fait dans la Vie II de saint Laumer (IX^es.) pour désigner l'attaque de brigands menée contre le saint.⁸³ Cependant, le fait qu'il s'agisse de la seule occurrence de ce terme dans le corpus empêche de définir avec certitude la signification précise de ce terme. En revanche, le terme *furtum* conserve la même signification que dans la législation romaine désignant un acte sournois, furtif et souvent associé à une pensée perfide.⁸⁴ C'est bien cette idée qui figure dans l'expression *furtim subducere*, c'est-à-dire enlever furtivement, à la dérobée, utilisée dans la Vie de saint Eman (X^es.).⁸⁵

Par un phénomène de transfert, ces termes de droit romain sont passés progressivement dans les normes médiévales. Ainsi, ils se retrouvent dans l'ensemble des textes normatifs : canons de conciles, capitulaires royaux et autres lois en vigueur et les grandes collections canoniques.⁸⁶ Il semble alors plausible que les hagiographes du premier Moyen Âge se soient trouvés par ce biais en contact avec le droit romain.

Quelquefois par la dénomination d'injure l'on signifie un dommage occasionné par une faute, comme l'on a coutume de le faire dans la loi Aquilia. Quelquefois une iniquité est dite injure, comme lorsque quelqu'un a rendu un jugement inique ou injuste ; ce jugement est dit injure, parce qu'il manque de justice et de droit, comme *non-juria*, non-droit. Insulte vient de l'idée de mépris. *Titulus X – De injuriis et famosis Libellis, I, Ulpianus liber 56 ad Edictum* : « “*Injuriae*” ex eo dicta est, quod non jure fiat : omne enim, quod non jure fit, injuria fieri dicitur. Hoc generaliter : specialiter autem injuria dicitur contumelia. Interdum injuriae appellatione damnum culpa datum significatur, ut in lege Aquilia dicere solemus. Interdum iniquitatem injuriam dicemus, nam cum quis inique vel inuste sententiam dixit, injuriam ex eo dictam, quod jure et justitia caret, quasi non juriam. Contumeliam autem a contemnendo » (éd. Henri Hulot, Metz, 1803).

⁸² V. Toureille, *Vol et brigandage au Moyen Âge*, Paris, 2006, p. 16-17.

⁸³ Vie II de saint Laumer (BHL 4734, IX^e), c. 7.

⁸⁴ C'est par ailleurs la définition que retient Isidore de Séville au VII^e siècle dans ses *Étymologies*. Voir V. Toureille, *Vol et brigandage au Moyen Âge*, Paris, 2006, p. 16-17.

⁸⁵ Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 12 : *Furtim namque subducto eodem equo [...]*.

⁸⁶ De nombreuses études de juristes notamment ont bien montré les apports du droit du romain dans les normes médiévales. Ce sont les travaux de J. Gaudemet concernant d'une part les apports du droit romain dans la

Plusieurs études ont bien montré la circulation du droit canonique dans le monde ecclésiastique⁸⁷, notamment autour des évêques⁸⁸ et à la cour royale⁸⁹. De ce fait, il est envisageable que les hagiographes aient pu être en contact avec ces collections juridiques durant leur formation⁹⁰ autour de maîtres tels que Théodulf d'Orléans⁹¹ ou, plus tard, d'Haymon d'Auxerre⁹². La formation de certains hagiographes au droit canonique ainsi qu'à

législation médiévale dans J. Gaudemet, « L'apport du droit romain aux institutions ecclésiastiques (XI^e-XII^e s.) », dans *Id.*, *Droit de l'Église et vie sociale au Moyen Âge*, Northampton, 1989, p. 174-198, d'autre part les transferts remarquables entre le droit romain et la littérature chrétienne dans *Id.*, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle*, 1978.

⁸⁷ Pour un bilan historique, voir l'étude de référence de P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, t. 1, *De la réforme carolingienne à la réforme grégorienne*, Paris, 1931. Sur la bonne connaissance du droit par les prêtres ruraux au début du IX^e siècle, voir Y. Hen, « Knowledge of canon law among rural priests : the evidence of two carolingian manuscripts from around 800 », *Journal of theological studies*, n. s., 50-51, 1999, p. 117-134 et plus récemment St. Patzold, « Bildung und Wissen einer lokalen Elite des Frühmittelalters : das Beispiel der Landpfarrer in Frankenreich des 9. Jahrhunderts », dans F. Bougard, R. le Jan et R. McKitterick (éd.), *La culture du haut Moyen Âge, une question d'élites ?*, Turnhout, 2009, p. 377-391 ; Ch. Mériaux, « *Vitae presbyterorum*. Remarques sur quelques Vies de prêtres ruraux du haut Moyen Âge », dans M.-C. Isaïa et Th. Granier (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e – XVI^e siècle)*, Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010, Turnhout, 2014, p. 363-378, en particulier p. 377-378 ; sur le succès des collections canoniques, voir G. Giordanengo, « *Auctoritates et auctores* dans les collections canoniques (1050-1140) », dans M. Zimmermann (éd.), *Auctor & auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris, 2001, p. 99-129.

⁸⁸ Concernant l'usage du droit dans l'entourage des évêques de Cambrai voir L. Jégou et Ch. Mériaux, « Culture et usages dans l'entourage des évêques de Cambrai », dans Fr. Bougard, R. le Jan et R. McKitterick, *La culture du haut Moyen Âge. Une question d'élites ?*, Turnhout, 2009, p. 393-417, ici p. 398-399. Pour la Germanie au IX^e-X^e siècle, voir G. Bühner-Thierry, *Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et de Souabe (876 – 973)*, Paris, 1997, p. 111-122.

⁸⁹ En 774, le pape Hadrien I^{er} adresse à Charlemagne la collection dite *dionyso-adriana*, dérivée de celle de Denys le Petit, pour qu'il la fasse diffuser dans tous ses états (J. Verger, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes, 1999, p. 60). Cet intérêt s'explique par la proximité qui existe entre le droit édicté par les capitulaires royaux et le droit ecclésiastique. Ce lien étroit est par ailleurs explicité par Laurent Jégou : « D'ailleurs, certains capitulaires royaux furent rédigés à l'issue de conciles, et ne contiennent que des décisions pastorales, de telle sorte que leur contenu est difficilement dissociable des capitulaires épiscopaux. », dans *L'évêque, juge de Paix. L'autorité épiscopale et le règlement des conflits (VIII^e-XI^e)*, Turnhout, 2011, p. 54.

⁹⁰ Des études ont déjà mis en évidence le dynamisme culturel de certaines de ces écoles, montrant également que les désirs de réforme autour des questions de l'enseignement sont très prégnants et ce, dès le début de l'époque carolingienne. Notons l'exemple de l'École d'Auxerre, voir *Abbaye Saint-Germain d'Auxerre. Intellectuels et artistes dans l'Europe carolingienne (IX^e-XI^e siècle)*, Auxerre, 1990 ; D. Iogna-Prat et alii (éd.), *L'école carolingienne d'Auxerre : de Murethach à Remi (830-908)*, Paris, 1991 ; Nous pouvons également citer l'exemple d'Orléans autour de l'abbaye de Fleury ainsi que de l'école cathédrale Sainte-Croix.

⁹¹ Voir la thèse inédite de Cl. Tignolet, "Exsul et exsul erat", *Théodulfe (vers 760-820/821) : parcours biographique*, soutenue à Paris I en 2013, sous la direction de Régine Le Jan.

⁹² Voir en premier lieu la dernière mise au point de S. Shimahara, *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, Turnhout, 2013.

la législation conciliaire ne fait aucun doute.⁹³ C'est en tout état de cause ce qu'indiquent certains exemples d'auteurs dont nous connaissons par ailleurs la carrière. Tel est le cas de Gislemar, l'auteur de la Vie de saint Droctovée⁹⁴ au XI^e siècle. J. Derens identifie cet auteur comme étant le chancelier de Saint-Germain-des-Prés.⁹⁵ De ce fait, il est permis de penser qu'il connaissait et manipulait ces collections juridiques. De même, Heiric d'Auxerre, auteur d'une Vie et d'un recueil de miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.)⁹⁶ fait partie des grands érudits de son époque. Il suit les enseignements d'Haymon d'Auxerre et de Loup de Ferrières puis, après avoir fréquenté la cour de Charles le Chauve, devient écolâtre de l'école de Saint-Germain. La carrière d'Heiric doit être certes tenue pour exceptionnelle, mais pas unique. Ainsi, Létald de Micy, auteur des Miracles de saint Mesmin⁹⁷, reçoit une solide formation à l'abbaye de Fleury et reçoit à partir de 973 la charge de chancelier à l'abbaye de Micy.⁹⁸ Ces quelques exemples ne doivent pas conduire à une systématisation qui gommerait l'hétérogénéité du groupe des hagiographes. Toutefois, ils nous autorisent à penser, qu'au moins en théorie, certains hagiographes, qui pouvaient être également copistes ou scribes voire chanceliers, avaient des connaissances de base du droit canon et du droit romain.⁹⁹ Cependant, il faut noter une utilisation parfois hésitante des termes juridiques, due notamment à l'effacement progressif du recours au droit romain aux profits d'autres lois et de diverses compilations. Cela interdit de tirer trop de conclusions et surtout de faire trop de généralisations. En effet, tous les hagiographes n'ont pas forcément acquis la même connaissance du droit et peuvent ne pas connaître toutes les nuances des termes qu'ils emploient.

⁹³ C'est en tout cas dans ce sens que va la recommandation faite par Charlemagne, dans la circulaire *De litteris* (MGH, *Capit.* 1, p. 79) où il insistait sur la nécessité d'une bonne formation grammaticale des membres du clergé qui devait leur permettre d'enseigner correctement les Écritures, de célébrer correctement la liturgie, et d'encadrer la société chrétienne. Voir à ce propos Ph. Depreux, « Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne », *Revue historique*, 2002/3, n°623, p. 721-753, ici p. 737-738. Or cet encadrement doit passer par une maîtrise de la législation conciliaire, dans laquelle sont désignés les principaux interdits.

⁹⁴ Vie de saint Droctovée (BHL 2336, XI^e).

⁹⁵ J. Derens, « Gislemar, historien de Saint-Germain-des-Prés », *Journal des savants*, 3, 1972/1, p. 228-232.

⁹⁶ Vie et Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e).

⁹⁷ Miracles de saint Mesmin (BHL 5820, X^e).

⁹⁸ S. Marc, « Létald de Micy, histoire ou fantaisie ? », dans D. Conso, N. Fick et B. Poulle (éd.), *Mélanges François Kerlouégan*, Paris, 1994, p. 569-578, ici p. 570.

⁹⁹ Pour le droit romain, voir H. Gilles, « Les clercs et l'enseignement du droit romain », *Église et culture en France méridionale, Les Cahiers de Fanjeaux*, 35, 2000, p. 375-387. L'interdiction de l'enseignement du droit romain par le pape Innocent II au concile de Reims en 1163 donne un indice supplémentaire que le droit romain était connu et enseigné dans les écoles ecclésiastiques et monastiques (p. 377-378).

I.3.2. Les chartes et cartulaires

Les chartes pourraient être également une des sources d'inspiration lexicale des hagiographes. Conservées dans les établissements religieux, elles renferment la mémoire des donations, des règlements de litiges ainsi que les privilèges divers des chapitres et des monastères.¹⁰⁰ De ce fait, jouant un rôle juridique indéniable pour la communauté¹⁰¹, elles étaient largement manipulées et utilisées notamment lors de conflits. Mais dans quelle mesure les hagiographes s'inspiraient-ils des chartes à leur disposition dans la rédaction de textes hagiographiques ? Des études ont déjà démontré l'insertion et l'exploitation de sources diplomatiques dans des œuvres historiographiques et hagiographiques¹⁰² ; il a été également montré que des sources historiographiques pouvaient être copiées dans certains cartulaires.¹⁰³

En l'absence, dans le corpus d'étude, d'exemples probants d'emprunts à des chartes¹⁰⁴, cette question sera abordée par une analyse lexicologique. Afin d'examiner ce phénomène, deux exemples seront utilisés : les termes *calumnia* et *invasio*. La *calumnia* est une pratique qui consiste à porter une accusation sans fondement contre une autre personne, le plus souvent avec une intention malveillante. Employé dans ce sens par les hagiographes, ce terme figure essentiellement dans des récits liés à des litiges fonciers. Ainsi, il tend à désigner plus

¹⁰⁰ La présence de cartulaires est attestée dans chacun des lieux de rédaction des *Vitae et Miracula* du corpus. Se reporter à H. Stein, *Bibliographie générale des cartulaires français ou relatifs à l'histoire de France*, 1^{ère} édition, Paris, 1907, rééd. 1967.

¹⁰¹ Des travaux récents ont montré que les chartes et les cartulaires représentaient bien plus que de simples recueils. Ils étaient la mémoire des liens sociaux créés entre les donateurs et le monastère ou l'église du lieu. Voir en autres B. Rosenwein, *To be the neighbor of St Peter. The social meaning of Cluny's property, 909-1049*, Ithaca-Londres, 1989 ; C. B. Bouchard, *Sword, miter and cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Uthaca-Londres, 1987.

¹⁰² B. Guenée a consacré un paragraphe à la façon dont les historiens du Moyen Âge ont exploité les sources diplomatiques. B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1991, p. 92. Voir plus récemment L. Morelle, « La mise en œuvre des actes diplomatiques. L'*actoritas* des chartes chez quelques historiographes monastiques (IX^e-XI^e siècle) », dans M. Zimmermann (éd.), *Auctor & auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris, 2001, p. 73-96.

¹⁰³ J.-Ph. Genet montre qu'on a inséré dans les cartulaires anglais des textes historiques et même hagiographiques, dans « Cartulaires, registres et histoires : l'exemple anglais », dans B. Guenée (éd.), *Le métier d'historien au Moyen Âge : études sur l'historiographie médiévale*, Paris, 1977, p. 95-198.

¹⁰⁴ Pour des exemples notamment dans le dossier hagiographique de saint Malo, voir en particulier C. Garault, « Les rapports entre récits hagiographiques et matériel diplomatique à travers le dossier hagiographique de saint Malo (IX^e-XII^e siècle) », dans M.-C. Isaïa et Th. Granier (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e – XVI^e siècle)*, Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010, Turnhout, 2014, p. 309-327 ; concernant le rapport entre les sources historiographiques et les chartes, voir par exemple M. Chibnall, *Charter and chronicle : the use of archive sources by Norman historians*, dans *Id.*, *Piety, power and history in medieval England and Normandy*, Aldershot, 2000, p. 1-17 ; L. Morelle, « La mise en œuvre des actes diplomatiques. L'*actoritas* des chartes chez quelques historiographes monastiques (IX^e-XI^e siècle) », dans M. Zimmermann (éd.), *Auctor & auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris, 2001, p. 73-96.

précisément à partir du IX^e siècle, et avec une nette progression au XI^e siècle, une procédure juridique qui consiste à revendiquer un bien (une terre, un droit). Souvent dotée d'une connotation péjorative, la *calumnia* est utilisée pour désigner des requêtes bien fondées pour mener une procédure accusatoire¹⁰⁵.

L'emploi de calumnia dans l'hagiographie sénonaise

Références	Texte	Datation	Sens
Vie de saint Amâtre (BHL 356-357), c. 27	<i>propter avarorum iudicum rapacitatem atque calumnias</i>	VI ^e s.	Les détractations, fausses accusations des juges
Miracles de saint Germain d'Auxerre 5 (BHL 3462), c. 64-65	<i>Sancte, ait, Germane, siqua tui sacerdotis te detinet cura, hos agri tui terminos a pervadentium tuero calumnia.</i>	IX ^e s.	Litige au sujet d'une borne délimitant un champ
Vie de saint Winebaud (BHL 8949), c. 8	<i>beatus Lupus Senonicae civitatis Episcopus dignoscitur incurrisse calumniam</i>	XI ^e s.	Fausse accusation menées contre le saint auprès du roi
Miracles de saint Aignan (BHL 476b et d), c. 18	<i>Quotannis reclamabant canonici et calumniabatur, sed nichil proficiebant.</i>	Au plus tard XII ^e s.	Litige opposant les chanoines de Saint-Aignan à des héritiers laïcs au sujet de la possession d'une terre
Miracles de saint Liphard (BHL 4932), c. 22	<i>Factum est igitur, ut adversus unum de fratribus, nomine Albertum, non multi temporis evoluto curriculo, post ejus reditum ab Hierosolymis, a strenuissimo juvene Willermo de Artheneyo super quodam fundo calumnia moveretur.</i>	XII ^e s.(?)	Litige entre deux <i>milites</i> au sujet d'un finage

La *calumnia* est une pratique souvent dénoncée dans l'hagiographie¹⁰⁶. Ce relevé montre qu'elle est majoritairement le fait d'héritiers qui se sentent spoliés de l'héritage de leurs parents au profit de monastères ou d'églises.¹⁰⁷ C'est le même constat dans les chartes où bien souvent le règlement du litige est lié à la *calumnia*.¹⁰⁸ En effet, les nombreuses

¹⁰⁵ Cependant, la *calumnia*, et *a fortiori* le *crimen calumniae* sont déjà présents dans la législation romaine. J. G. Caminas en propose une analyse dans la *lex Remmia* dans « Le *crimen calumniae* dans la *lex Remmia de calumniatoribus* », p. 117-133.

¹⁰⁶ I. Rosé souligne le même phénomène dans l'hagiographie méridionale : « À partir de la moitié du XI^e siècle se répandent les lexiques du crime et de son règlement (*calumniam, calumniari, injuria...*) », dans « L'écriture hagiographique en Gallia méridionale à l'époque grégorienne (XI^e-XII^e siècle), *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI^e - début XIII^e siècle)*, Cahiers de Fangeaux, 48, 2013, p. 41-79, ici p. 55.

¹⁰⁷ La *calumnia*, en tant que pratique de revendication de biens a été abordée par St. D. White, « Inheritances and legal arguments in western France, 1050-1150 », *Traditio*, 43, 1987, p. 55-103, ici p. 56, n. 7.

¹⁰⁸ Une simple interrogation de la base de données *Chartae galliae* à l'adresse suivant <http://www.cn-telma.fr/chartae-galliae>, nous apprend par exemple que le terme *calumnia* revient à 231 reprises dans les chartes

occurrences présentes dans les chartes font référence à des accusations frauduleuses en matière d'usurpation de biens fonciers. Ainsi, certaines chartes de donation contiennent des clauses comminatoires mettant en garde toute personne, parfois les héritiers, qui lancerait une *calumnia* contre la donation en question.¹⁰⁹ L'ensemble des résultats obtenus grâce à l'interrogation de la base de données *Chartae galliae* montre la récurrence de ce type de formules, démontrant ainsi l'appartenance du terme *calumnia* et de la procédure qu'elle implique au système juridique médiéval.

Le second terme à analyser est *invasio* (ou *invadere*). L'*invasio* désigne d'abord une attaque violente puis progressivement, le terme tend à désigner l'usurpation, l'appropriation violente et l'occupation illégitime d'une terre ou d'un droit. Nous pouvons également lui associer un autre terme, la *rapina*. Ces deux mots ne sont pas des termes juridiques *stricto sensu*, même s'ils apparaissent déjà dans le Code théodosien et les Nouvelles post-théodosiennes¹¹⁰. Cependant, leur présence récurrente dans les textes de la pratique et dans les textes normatifs en font des expressions consacrées par des références à des pratiques précises s'opposant au *ius*.

*L'emploi des termes *invasio*, *invadere*, *rapere*, *rapina* dans l'hagiographie sénonaise*

	Inconnue	V ^e	VI ^e	VII ^e	VIII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	Total
<i>Invadere</i>	1		1			3	1	1	1		8
<i>Invasio</i>						1					1
<i>Rapere</i>	1					4		1			6
<i>Rapina</i>			1			2	2		1		6

datées entre 750 et 1200. De même, dans ce même corpus, nous comptabilisons 131 occurrences du terme *injuria*.

¹⁰⁹ Parmi de nombreux exemples, la charte de Bertholdus (910) qui enregistre la vente d'un bien contient dans les clauses comminatoires une mise en garde contre une éventuelle *calumnia*, c'est-à-dire la remise en cause de la vente : *Si quis vero, quod non credimus, si aliquis calumniare voluerit, non valeat, sed inferat cui tentat auri uncia componat, et presens vendicio firma et stabilis permaneat, constipulacione subnixa*. <http://www.cn-telma.fr/chartae-galliae/charte256262/>, consultée le 9 Août 2016. C'est également le cas dans une autre charte enregistrant la vente d'une vigne (934/935) : *Si quis vero, nullum contradicentem, si ego nos ipsius, aut ullus de eredibus nostris, tentare vel calumniare presumpserit, auri libera media cumponet*. <http://www.cn-telma.fr/chartae-galliae/charte256577/>, consultée le 9 Août 2016.

¹¹⁰ P. Jailllette, « Les atteintes aux biens fonciers : analyse des termes *invasio* et *invasor* dans le code théodosien et les Nouvelles Postthéodosiennes », dans É. Magnou-Nortier, *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 15-75.

Ces termes se retrouvent de manière plus fréquente dans l'hagiographie à partir du IX^e siècle.¹¹¹ Il a été observé le même phénomène concernant les chartes ou les notices, dont la production s'amplifie à partir du IX^e siècle et qui sont davantage liées à des litiges relatifs à des biens fonciers.¹¹² Ces deux remarques peuvent être mises en rapport avec le mouvement réformateur amorcé dès l'époque carolingienne et visant à la reconstitution et à la préservation des biens ecclésiastiques. C'est durant cette période, et surtout à partir du XI^e siècle, que sont constitués les chartiers¹¹³, véritables arsenaux d'expressions juridiques pour nos hagiographes.

Il semblerait que la consultation des chartes et des archives disponibles soit une pratique attestée à Saint-Aubin d'Angers.¹¹⁴ En effet, Ch. Senséby a récemment mis en lumière des corrélations, des similitudes entre la *Vita* de saint Girard et la production diplomatique, notamment des noms de personnes cités à la fois dans les chartes et la *Vita*, mais aussi des noms de lieux.¹¹⁵ Ce sont également des termes juridiques parfois issus du droit romain. Mais à l'instar de l'hagiographie, la présence du droit romain est tenue dans les actes de la pratique¹¹⁶ et le plus souvent les termes sont dépouillés de toute référence à une notion juridique. Tout au plus sont-ils des réminiscences savantes.¹¹⁷

¹¹¹ Ce constat doit être nuancé dans la mesure où les textes hagiographiques sont également plus nombreux à partir du IX^e siècle. En revanche, l'étude des chartes et notices vient confirmer ce résultat.

¹¹² Voir à ce sujet les travaux de St. D. White au sujet des conflits en Touraine dans « Feuding and peace-making in the Touraine around the year 1100 », dans St. D. White, *Feuding and peace-making in the eleventh-century France*, 2004, p. 195-263.

¹¹³ Le grand mouvement de constitution de cartulaires et de chartiers est particulièrement visible au XI^e siècle. Voir notamment les travaux de P. Chastang et en particulier « Réforme grégorienne et administration par l'écrit des patrimoines ecclésiastiques dans le Midi de la France (X^e-XIII^e siècle) », *La réforme « grégorienne » dans le Midi, Les Cahiers de Fanjeaux*, 48, 2013, p. 495-522.

¹¹⁴ Ce serait aussi le cas dans la Vie de saint Frodobert par Adson (BHL 3178, X^e). En effet, M. Gouillet souligne que l'auteur « a consulté, croisé, de toute évidence, des sources de natures diverses. Tout d'abord, il avait à sa disposition d'autres sources diplomatiques que celles que nous avons citées plus haut : aux chapitres 13 et 25, il fait allusion, d'une façon qui n'appelle guère la suspicion, à des actes de donation connus à son époque, mais aujourd'hui disparus. » Voir M. Gouillet, *Adsonis Dervensis opera hagiographica*, Turnhout, 2003, p. 4.

¹¹⁵ Ch. Senséby, « Écrire l'histoire à Saint-Aubin d'Angers au XII^e siècle. Métamorphoses et fonctions des documents d'archives dans la production historiographique », communication au Colloque international *L'écriture de l'histoire au Moyen Âge (XI^e-XV^e), entre contraintes génériques et contraintes documentaires*, les 20, 21 et 22 novembre 2013, Université de Saint-Quentin en Yvelines (disponible en ligne à l'adresse <http://dai.ly/x1ddoxm>, consultée le 15 novembre 2015).

¹¹⁶ J. Gaudemet, « Le droit romain dans la pratique et chez les docteurs aux XI^e et XII^e siècle », dans J. Gaudemet, *Église et société en occident au Moyen Âge*, Londres, 1984, p. 365-380. Voir également M. Garaud (éd.), *Le droit romain dans les chartes poitevines du IX^e au XI^e siècle*, Paris, 1926, p. 416.

¹¹⁷ J. Gaudemet, « Le droit romain dans la pratique et chez les docteurs aux XI^e et XII^e siècle », dans *Id.*, *Église et société en occident au Moyen Âge*, Londres, 1984, p. 365-380, ici p. 372-373.

Ces emprunts relativement minimes montrent finalement que les transferts entre production diplomatique et hagiographique pourraient être plus involontaires que recherchés. Dans le corpus d'étude, il n'a malheureusement pas été possible de faire de connexions aussi précises entre les productions hagiographique et diplomatique. Tous les grands cartulaires disponibles établis dans les différents lieux de rédaction¹¹⁸ qui sont, pour la plupart d'entre eux, lacunaires, ont été consultés. En procédant par comparaison, il s'avère que les différents noms de lieux et de personnes, cités dans les sources hagiographiques, n'apparaissent pas dans les cartulaires correspondants. Cependant, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe aucune relation et que les deux productions s'ignorent l'une l'autre. Il semble très probable que les hagiographes glanaient quelques termes et expressions, induisant ces transferts de vocabulaire.¹¹⁹

L'exemple le plus marquant de ce corpus, illustrant ce type de transfert entre les chartes et l'hagiographie, se trouve dans les Miracles de saint Aignan (XII^es.). Le récit décrit alors la procédure judiciaire engagée par le chapitre de Saint-Aignan contre des héritiers revendiquant leur droit sur une terre. Il apparaît clairement dans cet exemple le transfert du vocabulaire juridique des chartes vers l'hagiographie. Il est alors question du « violent préjudice » subi par les *milites*¹²⁰ ainsi que de « l'injuste calomnie »¹²¹ menée à l'encontre des chanoines. Cet exemple est également très intéressant pour notre propos, puisqu'il fait explicitement référence à l'utilisation par les clercs des chartes afin de prouver leur juste droit.¹²² Cette pratique y est par ailleurs largement critiquée par les *milites* auxquels l'auteur prête ces paroles :

¹¹⁸ Ce sont par exemple : R.-Ch. Lasteyrie (éd.), *Cartulaire général de Paris*, tome 1 (de 528-1180), Paris, 1887 ; B. Guérard (éd.), *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres*, 2 tomes, Paris, 1840 ; R. Poupardin, *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés des origines au début du XIII^e siècle*, tome 1, Paris, 1909 ; R. Poupardin (éd.), *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés des origines au début du XIII^e siècle*, tome 2, (1183-1216), Paris, 1932 ; G. Vignat (éd.), *Cartulaire du chapitre de Saint-Avit d'Orléans*, Orléans, 1886 ; Ch. Lalore, *Collection des principaux cartulaires du diocèse de Troyes*, tome 5, *Cartulaire de Saint-Pierre de Troyes. Chartes de la collégiale de Saint-Urbain de Troyes*, Paris, 1880 ; Ch. Lalore, *Collection des principaux cartulaires du diocèse de Troyes*, tome 1, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Loup de Troyes*, Paris, 1875 ; M. Quantin (éd.), *Cartulaire général de l'Yonne*, tome 1 et 2, Auxerre, 1854-1860.

¹¹⁹ Sur les relations entre les différents types documentaires, voir en premier lieu l'article synthétique de P. Chastang, « Cartulaires, cartularisation et scripturalité médiévale : la structuration d'un nouveau champ de recherche », *Cahiers de civilisation médiévale*, 49, 2006, p. 21-31.

¹²⁰ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18 : *Nos qui hereditatem iuste a patribus retinemus, de iniusticia condempnamur ; clerici qui quadam iniusticia et prejudicio violenti conantur nobis tollere quod nostrum est, versa vice de iusticia queruntur.*

¹²¹ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18 : *et ea iniusta calumpnia quodamque praeiudicio nobis ablata.*

¹²² Sur l'utilisation des chartes lors de conflits, voir L. Morelle, « Les chartes dans la gestion des conflits (France du Nord, XI^e-début XII^e siècle) », dans O. Guillotjeannin, L. Morelle et M. Parisse (éd.), *Pratiques de l'écrit*

« Les clercs écrivaient dans les chartes ce qu'ils veulent, et croyaient que par leurs phrases, ils nous enlèveraient notre terre. Nous ne nous occupons de leurs chartes et privilèges. Ils ont leur [terre], aussi il nous est permis d'avoir la nôtre. »¹²³

Ce à quoi les chanoines répliquent :

« Si nous étudions profondément nos chartes et privilèges, de ceux-ci, il serait démontré que cette terre, dont il est sujet à controverse, était sous le *dominium* ecclésiastique et qu'elle nous fut enlevée par préjudice et une injuste *calumpnia*. »¹²⁴

Ceci témoigne du recours régulier des clercs aux chartes ainsi que des suspicions de falsification soulevées par les laïcs. Mais cet exemple permet encore d'observer la porosité qui existe entre les différents types de documents à l'époque médiévale. La distinction que les historiens opèrent entre sources narratives et actes de la pratique, n'est pas si évidente pour les hommes du Moyen Âge. Ainsi, il n'est pas rare, par exemple, de trouver des cartulaires-chroniques, dans lesquels l'histoire de l'établissement est ponctuée de copies d'actes issus des archives.¹²⁵ Il n'est donc pas surprenant de voir des textes hagiographiques inspirés par des chartes.¹²⁶

Le cas de la donation de Pépin et de Charlemagne faite à Saint-Germain-des-Prés lors de la translation du corps du saint évêque se révèle intéressant à analyser en ce sens. C'est une interpolation du IX^e siècle faite au récit de la translation des reliques de saint Germain du 25 juillet 756¹²⁷, à laquelle Pépin¹²⁸ et Charlemagne (qui n'a alors que 12 ans) assistent. L'auteur

documentaire au XI^e siècle, Bibliothèque de l'École des chartes, 155, 1997, p. 267-298 ; voir également Ch. Senséby, « Des hommes, des écrits et des conflits aux XI^e et XII^e siècles dans l'espace ligérien », dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge*, XXXIX^e congrès de la SHMESP (30 avril – 5 mai 2008), Paris, 2009, p. 175-187, ici p. 186 : « Comme en d'autres régions, les sources ligériennes témoignent à l'envi d'une diffusion plus large de l'écrit dans la société, à partir de 1080, et d'un recours plus fréquent à l'écrit et aux écrits dans les procédures judiciaires, à la demande des hommes d'Église ou des laïcs. » ; également P. Chastang, *Lire, écrire, transcrire. Le travail des rédacteurs des cartulaires en Bas-Languedoc (XI^e-XIII^e siècles)*, Paris, 2001, p. 42.

¹²³ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18 : « [...] *Scribant clerici in cartis quod volunt, quarum sententiis nostra nobis tollere opinantur. Nos eorum cartas vel privilegia non curamus. Habeant ipsi sua, nobis autem liceat tenere nostra.* »

¹²⁴ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18 : « *Si de cartis vel privilegiis nostris volumus pertractare, ex ipsis poterit approbari, ea quae in controversiam inciderunt, ex ecclesiastico dominio esse et ea iniusta calumpnia quodamque praeiudicio nobis ablata.* »

¹²⁵ C. Brittain Bouchard, *Rewriting Saints and Ancestors*, Philadelphie, 2015, p. 39. Elle donne plusieurs exemples, comme la Chronique de Saint-Bénigne ou encore le Cartulaire de Saint-Père de Chartres.

¹²⁶ Fr. Dolbeau a bien montré qu'à partir de l'époque carolingienne, pour rédiger leurs récits hagiographiques, de nombreux auteurs constituèrent de véritables dossiers, menant des enquêtes à la manière des historiographes. Fr. Dolbeau, « Les hagiographes au travail : collecte et traitement des documents écrits (IX^e-XII^e siècles) », dans M. Heinzlmann (éd.), *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen, 1992, p. 49-76.

¹²⁷ Cette datation est proposée par B. Krusch, *MGH, SS Rer. Merov.* 7, p. 368-370.

met dans la bouche de Charlemagne lui-même le récit de cette translation et du miracle qui s'opère : lors de la translation du corps du saint, le sarcophage refuse de bouger.

« Aussi, mon très pieux père pleurant, et tous les Grands grandement attristés, quelqu'un dit : "Si notre seigneur roi très clément juge digne d'écouter la parole d'un si petit serviteur, je pense que je peux exposer la raison de cette impossibilité. Il y a dans ce *pagus* de Paris votre *villa* du nom de Palaiseau, et dans les alentours, il y a des *villae* du monastère. Aussi, vos agents royaux, en raison de la force de votre grandeur, sont extrêmement effrontés et téméraires, et perpètrent de nombreuses mauvaises actions contre ce lieu, frappant et tuant les hommes et le bétail, dévastant les vignes, les prés, les forêts et les récoltes, persécutant et affligeant de multiples manières la *familia* de cette église. De cette manière, je crois que ce saint exige cela de votre grande générosité par cette impossibilité." À ces mots, mon père de sainte mémoire, frappé d'une grande stupeur, dit : "notre tourment est juste dans cette région et le pieux avertissement du très saint Germain est clair pour nous : nous allons accomplir cette donation au plus vite." Et plaçant son gage sur le tombeau, il dit : "Ô très saint Germain, reçoit notre *villa* de Palaiseau avec toutes ses dépendances, jusqu'ici ton ennemie et celui de ta *familia*, dorénavant, et par la suite, de cette manière à perpétuité, pour que je me tienne digne d'être le porteur de ton corps sacré." »¹²⁹

Ce récit n'est en rien original et réutilise un *topos* hagiographique : en effet, le cercueil du saint ne pouvant plus être déplacé, Charlemagne aurait compris et expliqué à son père Pépin qu'il devait céder Palaiseau aux moines de Saint-Germain.¹³⁰ Il faut également prendre en considération que les donations lors de translation de reliques n'étaient pas rares : Palaiseau aurait été la monnaie d'échange permettant à Pépin d'obtenir la protection du saint. Mais surtout cette interpolation serait l'occasion pour les moines de Saint-Germain de lutter contre l'usurpation de ce bien dans la seconde moitié du IX^e siècle en la plaçant directement sous le patronage du saint. On en conserve d'ailleurs la trace dans l'inscription contemporaine de la translation gravée dans le bronze et placée sur le tombeau de saint Germain, qui actualise ainsi la donation et rappelle les droits imprescriptibles du monastère¹³¹. En

¹²⁸ B. Krusch met en doute le fait que Pépin ait été présent puisque selon lui il se trouvait en Lombardie. Cependant, Josiane Barbier estime que cet épisode est vraisemblable (J. Barbier, « Le système palatial franc », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 148/2, 1990, p. 245-299, ici p. 289, n. 120).

¹²⁹ Translation de saint Germain de Paris (BHL 3474, IX^e), c. 5 : *Piissimo autem Genitore meo flente, [...] tantum ut sacri Corporis tui portitor dignus existam.*

¹³⁰ J. Barbier met en parallèle cette démarche avec celle de Saint-Denis qui entre en possession du palais de Clichy : « Pépin recherchait la protection de saint Germain tout en « neutralisant » un palais mérovingien. », dans J. Barbier, « Le système palatial franc », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 148/2, 1990, p. 245-299, ici p. 290.

¹³¹ Ph. Plagnieux, « L'abbatiale de Saint-Germain-des-Prés et les débuts de l'architecture gothique », dans *Bulletin monumental*, tome 158/1, 2000, p. 6-88, ici p. 13, figure 5 : *Hic pausante sancto Germano in die translationis dedit ei Rex Pipinus fiscum Palatiolum cum appenditiis suis omnibus.*

définitive, nous voyons ici que le discours hagiographique vient renforcer le pouvoir et la légitimité de la charte de donation en la plaçant directement sous la protection du saint.¹³²

Un dernier exemple d'échanges entre des sources diplomatiques et l'hagiographie est donné par le récit de translation des reliques de saint Euverte à la fin du IX^e siècle.¹³³ Ce récit, divisé en neuf leçons, est particulièrement intéressant dans la mesure où les cinq dernières leçons¹³⁴ reprennent intégralement un faux diplôme royal confirmant un grand nombre de donations antérieures.¹³⁵ Cela indique que ce récit de translation était destiné à un usage liturgique : il devait être lu aux différentes heures liturgiques. De ce fait, l'insertion de ce diplôme royal est hautement stratégique puisque, comme dans le cas précédent, cela permet de placer les donations mentionnées sous la protection, efficace, du saint.¹³⁶ D'un point de vue légal, ces biens, déposés sur l'autel du saint, entrent dans le patrimoine foncier du saint et de sa *familia* (les chanoines de ce lieu). Mais symboliquement, le fait même de copier l'acte, au sein du récit de la translation, lui confère un caractère sacré. La lecture de l'acte, lors de l'office, permet alors d'actualiser, c'est-à-dire de renouveler, les différentes donations énumérées. En effet, l'hagiographe souhaitait, en recopiant cet acte, perpétuer la mémoire de cette donation mais aussi certainement celle du donateur. Enfin, les clauses comminatoires contenues dans le diplôme et recopiées mettent en garde les potentiels contrevenants.

Ces quelques exemples illustrent les liens qui unissaient alors les textes hagiographiques et diplomatiques. Plus qu'un simple acte de copie, l'insertion d'une charte était une véritable action rituelle et liturgique, maintenant ainsi en vie le souvenir de la donation faite et la mémoire du donateur. Mais ces exemples restent relativement rares. Le plus souvent, les échanges entre champ juridique et champ hagiographique se limitent à des indices lexicaux.

¹³² Pour un exemple d'une analyse de la transtextualité entre hagiographie et diplomatique, voir É. Magnani, « Hagiographie et diplomatique dans le monachisme réformé en Bourgogne au miroir du manuscrit 1 de Semur-en-Auxois », dans M.-C. Isaïa et Th. Granier (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle)*, Turnhout, 2014, p. 183-194.

¹³³ Translation de saint Euverte (BHL 2801, fin IX^e ?). Cette datation est proposée par Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990, p. 50-51.

¹³⁴ Translation de saint Euverte (BHL 2801, fin IX^e ?), *lectio* V à IX.

¹³⁵ Nous reviendrons davantage sur ce texte dans le chapitre 10 de notre étude.

¹³⁶ Les donations sont faites directement au saint, déposées symboliquement sur son tombeau et sont destinées à l'usage des chanoines. Translation de saint Euverte (BHL 2801, fin IX^e ?), *lectio* IX : *Donaria quoque regiae munificentiae super altare ipsius imposuimus, et ad usus canonicorum inibi Deo servientium quasdam terras de fisco nostro ad honorem Salvatoris Domini nostri Jesu Christi, et sanctissimi confessoris Evurtii contulimus [...]*. (Nous déposons ces donations sur cet autel et nous conférons ces terres pour l'honneur de notre Seigneur sauveur Jésus Christ et du très saint confesseur Euverte, ainsi qu'à l'usage des chanoines, serviteurs de Dieu en ce lieu). C'est exactement le même texte dans le diplôme de Charlemagne (p. 332, l. 36-38).

I.3.3. Champ juridique et stratégies d'écriture.

Comme le souligne Br. Lemesle¹³⁷, il est particulièrement intéressant de s'interroger sur l'utilisation par les auteurs médiévaux de références au droit, notamment romain. Partant du postulat que les récits hagiographiques de la violence répondaient à une construction discursive réfléchie, mettant en jeu notamment un choix lexical pensé, il convient donc de réfléchir à la place du champ lexical juridique dans le discours hagiographique.

Il est possible d'envisager trois explications quant à la présence de ces termes juridiques. Les hagiographes ont pu les utiliser comme une marque d'érudition. C'est une des explications fournies par J. Flach, au début du XX^e siècle, afin de justifier l'emploi de termes juridiques romains dans les chartes du IX^e au XI^e siècle.¹³⁸ C'est, selon nous, une explication plausible mais peut-être un peu réductrice quant aux qualités intellectuelles des auteurs médiévaux. Employaient-ils ces termes seulement pour « faire savant » ? Une autre raison possible, complétant la première, est qu'il s'agirait d'une tactique afin de donner du poids à l'argumentation, tout en donnant un effet de réel au récit. Cet effet de réel, recherché par les hagiographes, proviendrait ainsi en partie de l'utilisation d'un vocabulaire juridique plus ou moins précis. Cela permettrait d'ancrer le récit dans le présent tout en se référant à un cadre juridique en fonctionnement au moment de l'écriture.

Cette dernière remarque nous amène à la troisième explication de la présence de ces termes juridiques dans notre corpus. En effet, les hagiographes semblent avoir pu puiser ces références d'une part dans la production normative et d'autre part dans la production diplomatique qui s'en fait souvent l'écho. Ils y ont alors glané le vocabulaire qui leur était nécessaire afin de qualifier les infractions dont ils faisaient le récit. Il faut également souligner ici que ce vocabulaire juridique ne paraît pas être utilisé de manière totalement aléatoire. Il n'est alors employé que dans certains récits traitant, dans la majorité des cas, du patrimoine foncier ecclésiastique et monastique. Cela s'explique notamment par le caractère juridique que peuvent revêtir certaines de ces affaires relatées dans l'hagiographie. Ces récits peuvent parfois même prendre la forme d'une charte, décrivant ainsi la teneur du conflit, les acteurs en jeu, les procédures engagées et finalement l'accord trouvé entre les deux parties.¹³⁹ Il n'est

¹³⁷ Br. Lemesle, *Conflicts et justice au Moyen Âge*, Paris, 2008, notamment p. 83-89.

¹³⁸ J. Flach, « Le droit romain dans les chartes du IX^e au XI^e siècle en France », dans *Mélanges Fitting*, t. 1, Montpellier, 1907, p. 385-421, surtout pour notre propos p. 413-417.

¹³⁹ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18 : *Praedium quoddam antiquitus ecclesiae beati Aniani concessum prope litus Ligeris situm est. Quod a pervasoribus per multum tempus partim distractum fuerat et ususfructus illius in externa stipendia succrescebat. Quotannis reclamabant canonici et calumniabatur, sed*

donc pas surprenant que les hagiographes aient tenu à adopter le bon registre lexical afin de donner d'une part, l'effet de réel à leur récit, et d'autre part, un poids supplémentaire à leur démonstration en invoquant implicitement les normes en vigueur.

Au terme de cette étude du champ lexical juridique, nous avons observé que les échanges entre les différents registres de l'écrit – textes normatifs et littéraires – étaient fréquents.¹⁴⁰ Ainsi, les hagiographes s'inspirent certes de faits réels qu'ils peuvent avoir vécus eux mêmes, ou qu'ils ont vus en parcourant les chartes conservées dans leur monastère, mais également du vocabulaire alors employé. Il est vrai que tous, qu'ils soient hagiographes ou scribes, sont imprégnés des mêmes modèles, possèdent avec plus ou moins de précision, quelques fondamentaux de droit et les grands classiques de la littérature chrétienne. Toutefois, il faut rester prudent dans l'analyse des stratégies discursives des hagiographes et ne pas surinterpréter ces références au droit en leur prêtant des intentions qu'ils n'avaient peut-être pas. Ce serait risquer des contre-sens et une judiciarisation trop grande des sources hagiographiques. Il faut bien voir que le lexique juridique employé dans nos récits n'est pas si fréquent si l'on considère l'ensemble du vocabulaire utilisé, et n'est l'apanage que de quelques hagiographes. L'influence lexicale de la norme écrite sur le discours hagiographique de la violence est donc à relativiser.

Malgré les limites interprétatives de l'analyse lexicologique, induites naturellement par le recours à la statistique, il a été permis de mettre en évidence quelques phénomènes qui se retrouvent par ailleurs. C'est d'abord la diversité et l'ampleur du champ sémantique de la violence. Composé de près de 230 termes, trois sous-ensembles intéressants ont été extraits, lesquels ont permis de cerner un peu mieux ce qu'est la violence pour un hagiographe du Moyen Âge. Ainsi, la violence fait d'abord allusion à l'exercice d'une puissance, qu'elle soit physique ou liée à une autorité ; elle traduit également une forme d'atteinte à l'honneur, une injure, ainsi qu'une forme d'injustice qui en découle. Compte tenu de l'importance du groupe lexical juridique, il semble que la violence est également à mettre en lien avec le droit : elle serait ainsi une action contre le droit. Finalement, l'emploi du terme *violentia* relève le plus souvent d'une stratégie rhétorique. Selon les mots de W. I Miller : « [La violence] n'est peut être qu'une finesse rhétorique dans le jeu d'autolégitimation ou de délégitimation de

nichil proficiebant. Dicebant enim adversarii : « Terra nostra est, hereditas nostra est, londe a patribus nostris possessa, demum nobis a patribus derelicta, sed pro continenti terra sancti nostra intercipitur et que nobis iure hereditario contingit et a ministris ecclesiae pervaditur.

¹⁴⁰ Sur cette question du genre littéraire, voir en premier lieu G. Philipart, « L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes ? », *Revue des Sciences humaines*, 251, juillet-septembre 1998, p. 11-39.

l'Autre. »¹⁴¹ Il ajoute également : « La violence dépend de la perspective, et non seulement au niveau du discours savant, mais sur le lieu même où s'est produit l'événement, » où « ce qui est en cause, c'est la définition de l'activité comme violente ou non violente »¹⁴². Afin d'affiner plus encore cette ébauche de définition de la violence, il nous reste à voir un autre sous-ensemble lexical très important, cette fois-ci en lien avec la notion de péché.

¹⁴¹ W. I. Miller, « Getting a fix on violence », dans *Id.*, *Humiliation and other essays on honor, social discomfort, and violence*, Ithaca, 1993, p. 53-92, p. 77.

¹⁴² W. I. Miller, « Getting a fix on violence », dans *Id.*, *Humiliation and other essays on honor, social discomfort, and violence*, Ithaca, 1993, p. 53-92, p. 55.

Chapitre II. Aux origines de la violence : les péchés

Le second sous-ensemble du champ sémantique de la violence retenu est celui des péchés. En effet, nous avons remarqué qu'à lui seul, il comptabilise plus de 25% des occurrences des termes de la violence. Cette importance montre que la violence, dans les textes étudiés ici, est étroitement liée à la notion de péché. Cela n'a finalement rien de surprenant, en considérant que le péché représente la transgression chrétienne par excellence.¹ Pourtant, il a été souligné plus avant la rareté, somme toute relative, des occurrences du terme *peccatus* dans les sources hagiographiques. Pour autant, cela ne signifie pas qu'il y ait si peu de références aux péchés.² Au Moyen Âge, on ne peut imaginer dire la violence sans avoir recours au vocabulaire lié aux péchés, puisque ceux-ci représentent des violences, des transgressions à la loi divine et aux normes chrétiennes qui en découlent.

Dans ce chapitre sera poursuivie investigation lexicale au cœur du champ sémantique de la violence focalisée sur les mots et le discours autour de la notion du péché. Partant du postulat selon lequel la fréquence élevée des occurrences indique un lien entre violence et péché, une analyse sera menée quant aux différents emplois de ces mots ainsi qu'à leur place au sein du discours hagiographique. Toutefois, cette étude n'est pas si simple puisque le discours ecclésiastique du péché évolue durant tout le haut Moyen Âge et le Moyen Âge central jusqu'à se fixer au XII^e siècle.³

¹ De nombreuses études ont déjà été menées sur la question des péchés capitaux au Moyen Âge. Parmi une vaste bibliographie, voir en premier lieu C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, trad. française de P.-E. Dauzat, Paris, 2003. Voir également les recueils dirigés par R. Newhauser, *In the garden of Evil. The vices and culture in the Middle Ages*, Toronto, 2005 et *The seven deadly sins. From communities to individuals*, Leyde-Boston, 2007. Les études concernant chaque péché seront données au fil de l'analyse.

² Le terme *peccatus* est un terme générique désignant le péché, la faute. Dans notre corpus, nous le verrons, les auteurs lui ont généralement préféré des termes plus précis.

³ Au sujet de l'évolution du discours ecclésiastique du péché, voir en particulier R. Newhauser, « On ambiguity in moral theology : when the vices masquerade as virtues », dans *Id.*, *Sin : Essays on the moral tradition in the Western Middle Ages*, Aldershot-Burlington, 2007, p. 1-26. Dans cet article, l'auteur montre particulièrement la façon dont s'adapte le discours des vices en fonction des besoins et des évolutions de la société : « Although the original conception of the list of vices and virtues was the answer to a monastic need, at the latest during the Carolingian Renaissance this teaching took a decisive step outside the walls of the monastery when it was elevated almost to a principle promoted by the state in order to enlist the support, in particular of the nobility, for a nevertheless still clerical vision of moral and doctrinal renewal » (p. 2).

II.1. Les vices : un discours mouvant

Il est indéniable que les péchés occupent une place centrale dans la pensée théologique médiévale. Ils correspondent à une construction culturelle et sociale⁴ qui évolue depuis les origines du christianisme jusqu'à aujourd'hui. La liste des péchés connue aujourd'hui ne remonte qu'au XII^e siècle et au renouveau théologique et pastoral, qui change alors profondément la physionomie de la chrétienté occidentale.⁵ Or, cette liste a connu de nombreuses modifications au fil des siècles.

Dès le V^e siècle, Jean Cassien décrit, dans les *Collations*, huit principaux vices : « Il y a huit principaux vices qui font au genre humain la guerre : le premier est la gourmandise ou folie du ventre ; le deuxième, la fornication ; le troisième, l'avarice ou l'amour de l'argent ; le quatrième, la colère ; le cinquième, la tristesse ; le sixième, l'acédie ou l'ennui du cœur et l'inquiétude ; le septième, la vaine-gloire ; le huitième, l'orgueil. »⁶

Par la suite, Grégoire le Grand⁷, dans ses *Morales sur Job*, décrivait comme une véritable bataille les assauts incessants des vices contre l'esprit humain :

« Parmi les vices qui nous tentent et qui mènent contre nous une guerre invisible sous la conduite de l'orgueil, d'aucuns avancent à la tête de l'armée, en tant que commandants, d'autres suivent tels de simples soldats. »⁸

Pour lui, la superbe, l'orgueil est « la racine de tous les maux », de laquelle dérivent les sept vices principaux : la vaine-gloire, l'envie, la colère, la tristesse, l'avarice, la gourmandise et la luxure.⁹ Et chacun d'eux est suivi d'une foule de « simples soldats ». Ainsi, la vaine-gloire entraîne la désobéissance, la jactance, l'obstination ; l'envie traîne derrière elle la haine, la médisance ; derrière la colère suivent les rixes, les insultes, les blasphèmes ; l'avarice est enfin à la tête de la trahison, la fraude, le parjure, les violences et la dureté de cœur.

⁴ Voir à ce sujet l'introduction de R. Newhauser, « Introduction : cultural construction and the vices », dans *Id.* (éd.), *The seven deadly sins. From communities to individuals*, Leyde, 2007, p. 1-17, p. 4.

⁵ Cette période est au cœur de l'étude menée par C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, 2000, trad. française d'P.-E. Dauzat, Paris, 2003.

⁶ Jean Cassien, *Conférences*, Paris, 2009, V, II, p. 190 : *Octo sunt principalia vitia, quae humanum infestant genus, id est, primum gastrimargia, quod sonat ventris ingluvies ; secundum fornicatio ; tertium philargyria, id est, avaritia, sive amor pecuniae ; quartum ira ; quintum tristitia ; sextum acedia, id est, anxietas, sive taedium cordis ; septimum cenodoxia, id est, jactantia, seu vana gloria ; octavum superbia.*

⁷ Pour une confrontation entre la vision de Cassien et de Grégoire le Grand au sujet des principaux vices, voir entre autre C. Straw, « Gregory, Cassian and the cardinal vices », dans R. Newhauser (éd.), *In the garden of Evil. The vices and culture in the Middle Ages*, Toronto, 2005, p. 35-58.

⁸ Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, Paris, 2009, XXXI, 45, 87, p. 1610.

⁹ C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, p. 8.

L'intervention grégorienne sur la liste de Cassien, avec un bouleversement de l'ordre des vices, propulsant l'orgueil en première place, est déterminante pour toute l'époque médiévale. Ce septénaire conserve cette configuration tout au long du Moyen Âge.

Tableau des huit principaux péchés chez quelques auteurs chrétiens

Cassien (V ^e) ¹⁰	Grégoire I ^{er} (VI ^e) ¹¹	Jonas d'Orléans (IX ^e)	Hincmar de Reims (IX ^e)
<i>Castrimargia sive gulae</i>	<i>Superbia : radix cuncti mali</i>	<i>Superbia</i>	<i>Cupiditas</i>
<i>Concupiscentia</i>	<i>Inanis gloria</i>	<i>Gula</i>	<i>Avaritia</i>
<i>Fornicatio</i>	<i>Invidia</i>	<i>Fornicatio</i>	<i>Superbia</i>
<i>Philargia sive avaritia</i>	<i>Ira</i>	<i>Avaritia</i>	<i>Luxuria</i>
<i>Ira</i>	<i>Tristitia</i>	<i>Ira</i>	<i>Gula</i>
<i>Tristitia</i>	<i>Avaritia</i>	<i>Acedia : otiositas</i>	<i>Invidia</i>
<i>Acedia seu taedium cordis</i>	<i>Ventris ingluvies</i>	<i>Tristitia</i>	<i>Ira</i>
<i>Cenodoxia seu vana gloria</i>	<i>Luxuria</i>	<i>Cenodoxia seu vana gloria</i>	<i>Perjurium</i>
<i>Superbia</i>			

L'importance de cette classification des vices opérée par Grégoire I^{er} est particulièrement présente dans les récits hagiographiques. Les hagiographes, moines et ecclésiastiques, sont imprégnés de la culture grégorienne. À la fois père et docteur de l'Église, ses écrits, notamment les *Moralia in Job*, ont très largement circulé et ont influencé toute la pensée ecclésiastique au Moyen Âge.¹² Mais sa classification des péchés a subi des modifications au fil des siècles, tout comme lui-même avait remodelé celle de Cassien. La

¹⁰ Jean Cassien, *Conférences*, Paris, 2009, V, II, p. 190.

¹¹ Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, XXIX, 45, 87-90.

¹² L'influence des *Moralia* est évidente dans les travaux d'Alcuin, de Jonas d'Orléans, de Raban Maur ou encore d'Hincmar de Reims. Voir à ce propos R. Wasselynck, « Les compilations des *Moralia in Job* du VII^e au XII^e siècle », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29, 1962, p. 5-32 ; *Id.*, « Les *Moralia in Job* dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21, 1964, p. 5-31.

preuve en est sous la plume d'Alcuin¹³, de Jonas d'Orléans¹⁴ ou d'Hincmar de Reims¹⁵ qui ont adapté leur liste de péchés à la société de leur temps et à leur propre compréhension des textes et enseignements chrétiens. Ceci démontre que les vices et surtout le discours qu'on y adosse, résultent d'une construction sociale, qui place la question du péché au cœur de la société médiévale. Ainsi, sous la plume des hagiographes, tout acte violent, transgressif de l'ordre, trouve son origine dans le vice.

Il s'agit d'abord d'une dénonciation générale des péchés des Hommes. Ils justifient alors les invasions et les malheurs du temps tels que les crues de la Seine dans les Miracles de sainte Geneviève par exemple.¹⁶ Dans ces cas-là, c'est le terme générique *peccatus* qui est employé et le récit reprend le *topos* de la pensée chrétienne qui voit dans les catastrophes naturelles ou liées à la guerre la digne rétribution divine des péchés.

Le champ lexical du vice joue un rôle particulier au cœur du récit et permet de cerner davantage la notion de violence. Loin d'être choisi au hasard, il est représentatif d'un système de pensée qui conceptualise la société chrétienne. Ainsi, la dénonciation de tel péché, comme étant à l'origine d'une transgression permet de comprendre comment les hagiographes comprenaient et interprétaient la société dans laquelle ils vivaient, et surtout, de quelle manière ils entendaient la façonner à l'image de la société idéale : la Jérusalem céleste.

¹³ Parmi les écrits d'Alcuin, nous pouvons citer en particulier *De virtutibus et vitiis liber ad Widonem comitem*, PL 101. Dans cette œuvre, Alcuin discute les positions de Cassien quant aux vices et en donne une autre classification, adaptée à la configuration sociale du moment, c'est-à-dire un pouvoir impérial fort incarné par Charlemagne. Il faut alors mettre son discours sur les vices en lien avec le contexte de la *Renovatio*. Voir en particulier D. D. Allman, « Sin and construction of carolingian kingship », dans R. Newhauser (éd.), *The seven deadly sins. From communities to individuals*, Leyde-Boston, 2007, p. 21-40. Sur cette œuvre d'Alcuin, voir A. Dubreucq, « Autour du *De virtutibus et vitiis d'Alcuin* », dans *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome 111/3, 2004, p. 269-288.

¹⁴ Jonas d'Orléans, *Instruction des laïcs*, éd., trad. et com. par O. Dubreucq, Paris, 2013.

¹⁵ Hincmar de Reims, *De Cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, PL 125, col. 857-930.

¹⁶ Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, ap. 857), c. 8 : *Quodam hyemali tempore Sequana fluius continuis imbribus et multarum niuium aquis infusus, tam insolita et inaudita effusione proprios fines excessit, ut urbem Parisiorum totam efflueret, ciues simul et Clericos domiciliis et ecclesiis exturbaret. Inundatione autem facta eximius Pontifex Richaldus ciuitatis eiusdem, timens ne suis peccatis aut populi ciuitas periclitaretur, ad placandum ieiuniis Deum populos hortatur, iubetque Presbyteros et alios Ecclesie ministros cum sacris codicibus et vestimentis saltem nauigio per singulas basilicas experiri si possent in eis diuina officia celebrari. Vie de saint Romain (BHL 7305, XI^e), I, c. 5 : *Non hæc casu, verum manifestissima ira Dei contingunt. Peccatis enim hominum Dei patientia exacerbata, versa est in furorem ; mansuetudo mutata est in severitatem ; adeo ut mirum sit, quod adhuc tolerat, leviora peccatoribus inferens quam merentur ; non sicut quondam Sodomitas et Gomorritas, ita nunc sceleribus plenam terram nubibus exurat fulmineis.**

II.2. Les péchés spirituels : un problème d'élite ?

Superbia, cupiditas, invidia et avaritia. Ces quatre vices, dits spirituels, sont ceux que les hagiographes associent le plus fréquemment à l'aristocratie encline à perturber l'équilibre social. Qu'il s'agisse du *miles*, du comte ou encore du juge, tous sont soumis à ces mêmes reproches. Loin d'être une rhétorique strictement hagiographique, l'association des péchés spirituels à l'aristocratie est également présente dans un grand nombre d'écrits théologiques¹⁷ mais aussi normatifs¹⁸.

1.1. L'orgueil et l'envie

Il faut d'abord mentionner la dénonciation de la *superbia*, c'est-à-dire l'orgueil. Dans la Bible, la superbe ou l'orgueil est le commencement de tous les péchés.¹⁹ Dans la littérature augustinienne, l'orgueil finit par devenir le signe de la nature corrompue. Il devient une sorte de seconde nature qui vient compromettre la perfection de l'œuvre divine et en pervertit les fins, tel Lucifer qui, soumis à l'orgueil, devient le prototype du mal, cherchant à instiller l'orgueil dans le cœur de tous les hommes.

La primauté de l'orgueil, largement développée dans la pensée augustinienne puis chez Grégoire le Grand, est incontestable au haut Moyen Âge et jusqu'à la fin du XII^e siècle. J. Huizinga y voit d'ailleurs un vice typiquement « féodal », mettant en danger le bon ordre de

¹⁷ C'est le cas notamment chez Alcuin, qui associe l'orgueil à toutes les formes de rébellions contre le pouvoir légitime, alors incarné par l'empereur Charlemagne. C'est particulièrement visible dans son *De virtutibus et vitiis liber*, PL 101, col. 632D-638A : *Fit etiam, quando attolitur mens de bonis operibus, et se meliorem aestimat aliis, dum in eo ipse pejor aliis est, quo se meliorem putat. Fit etiam per contumaciam superbia, quando despiciunt homines senioribus obedire suis.* (D. D. Allman, « Sin and construction of carolingian kingship », dans R. Newhauser (éd.), *The seven deadly sins. From communities to individuals*, Leyde-Boston, 2007, p. 39). Aymon d'Auxerre dénonce également l'orgueil des grands qui se traduit par une quête incessante du pouvoir (S. Shimahara, *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, p. 344-347). Hincmar de Reims dénonce également l'avaritia, c'est-à-dire l'accaparement des biens et constitue selon lui le péché social par excellence (J. Devisse, *Hincmar de Reims. Archevêque de Reims, 845-882*, Paris, 1975, tome 1, p. 491-492).

¹⁸ La dénonciation des péchés spirituels en association avec différentes formes de violence est présente dans la production normative notamment à partir du IX^e siècle. Par exemple, le concile de Mayence de 847 condamne l'usurpation des biens d'Église commise par orgueil. MGH, *Capit.* 2, n° 248, c. 6, p. 177 : *Quisquis fastu superbiae elatus domum Dei ducit contemptibilem et possessiones Dei consecratas atque ob honorem Dei sub regia immunitatis defensione constitutas inhoneste tractaverit vel infringere praesumpserit, quasi invasor et violator domus Dei excommunicetur.*

¹⁹ Ec., 10, 15 : *quoniam ab eo qui fecit illum recessit cor eius quoniam initium peccati omnis superbia qui tenuerit illam adimplebitur maledictis et subvertet eos in finem* ; C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Turin, 2000 ; trad. Paris, 2003, p. 19.

la société et de tout l'univers.²⁰ En effet, celui-ci remettait en cause la hiérarchie, qui représentait alors une valeur sacrée pour la société. De ce risque de trouble à l'ordre, l'orgueil ne peut qu'apparaître comme le péché par excellence.

Sous la plume des hagiographes, l'orgueil et l'envie comptent parmi les péchés les plus dénoncés, notamment à partir du IX^e siècle.

Les occurrences des termes invidia et superbia dans l'hagiographie sénonaise

	V ^e	VI ^e	VII ^e	VIII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	Total
<i>Invidia</i>		1					2	1		4
<i>Superbia</i>			1		3		2	3		9

Ce phénomène est également perceptible à partir des sources normatives, notamment les canons de conciles et les capitulaires. Après la consultation de la base de données *dmgh*, nous obtenons les données suivantes :

Relevé du nombre d'occurrences de superbia et invidia dans les canons de conciles et dans les capitulaires (507-920)

	Canons de conciles				Capitulaires	
	mérovingiens	carolingiens (742-817)	carolingiens (819-842)	carolingiens (843-874)	507-827	828-920
<i>Superbia</i>	3	24	23	27	2	15
<i>Invidia</i>	0	9	8	10	9	9

Ainsi, à la lecture de ces résultats, il apparaît que la dénonciation de la *superbia* et de l'*invidia* s'accroît dans la seconde moitié du IX^e siècle, et notamment à partir du règne de Louis le Pieux. Toutefois, il est nécessaire de relativiser ces données en valeurs absolues puisqu'elles ne rendent pas compte de la masse documentaire considérée. Il faudrait alors prendre en considération les différentes variables liées aux problèmes de conservation des documents ainsi que celles concernant les évolutions de la production normative. Dans ce cas,

²⁰ J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*, Haarlem, 1928 ; *L'Automne du Moyen Âge*, trad. J. Bastin, Paris, 1989, p. 59 et suivantes.

la période carolingienne est un moment de forte production normative²¹ et une période pour laquelle un grand nombre d'actes ont été conservés, contrairement à la période précédente, ce qui oblige à nuancer l'augmentation du nombre d'occurrences observée.

Malgré tout, cette augmentation semble témoigner d'une association plus fréquente des crimes avec l'orgueil, et, en même temps, d'une plus grande préoccupation à l'égard de la normalisation de la société en accord avec la morale chrétienne. Ce phénomène peut être mis en lien avec l'influence religieuse croissante, notamment du milieu épiscopal, dans l'entourage impérial.²² Ainsi, le règne de Louis le Pieux semble être marqué par « l'entrée en scène » des évêques dans la gestion de l'Empire.²³ Toute la politique impériale de Louis le Pieux est guidée par sa conception du gouvernement qui doit être partagé entre le roi et ses *fideles* dans le seul but de conduire l'ensemble du peuple au Salut.²⁴ Ce contexte particulier, favorisant le renforcement du pouvoir épiscopal au sein de la société²⁵, pourrait alors expliquer cette dénonciation plus marquée de la superbe notamment laïque. Celle-ci, aussi bien dans le discours hagiographique ou normatif, est la cause d'un grand nombre de mauvais comportements entraînant le trouble de l'ordre idéal divin.

Sous la plume d'Alcuin, l'orgueil est d'abord construit comme le péché de rébellion contre l'autorité légitime, c'est-à-dire l'autorité impériale alors exercée par Charlemagne. Cette même idée est également développée dans la seconde Vie de saint Mesmin (IX^es.). L'auteur relate la rébellion de la cité de Verdun qui se termine par la victoire de Clovis²⁶ et

²¹ À titre d'exemple, concernant le règne de Charlemagne : 13 capitulaires avant 802, 56 entre 802 et 814 ; 24 avant 801 et 79 après si l'on prend en compte la législation conciliaire sous contrôle carolingien. Ces chiffres sont donnés par M.-C. Isaïa, *Histoire des Carolingiens (VIII^e-X^e siècle)*, Paris, 2014, p. 134.

²² L'idée que les évêques ont affaibli le pouvoir royal a fait l'objet, ces dernières années d'une réévaluation de plus en plus positive. Voir en particulier Ph. Depreux, « Louis le Pieux reconsidéré ? À propos des travaux récents consacrés à l'héritier de Charlemagne et son règne », *Francia*, 20, 1994/1, p. 181-201 et le recueil d'articles rassemblés par P. Godman et R. Collin (éd.), *Charlemagne's Heir. New perspectives on the reign of Louis the Pious*, Oxford, 1990. Plus récemment, M. de Jong, « Sacrum palatium et ecclesia. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 58^e année, 2003/6, p. 1243-1269.

²³ À ce sujet voir les remarques de Ph. Depreux, « The penance of Attigny (822) and the leadership of the bishops in amending carolingian society », dans R. Meens, J. Raaijmakers et alii (éd.), *Religious Franks. Religion and power in the frankish kingdoms. Studies in honour of Mayke de Jong*, Manchester, 2016, p. 370-385, notamment p. 372 et 384 ; voir également É. Delaruelle, « En relisant le De institutione regia de Jonas d'Orléans. L'entrée en scène de l'épiscopat carolingien », dans C.-E. Perrin et R.-H. Bautier (éd.), *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 185-192.

²⁴ Voir à ce sujet O. Guillot, « L'exhortation au partage des responsabilités entre l'empereur, l'épiscopat et les autres sujets vers le milieu du règne de Louis le Pieux », dans G. Makdisi, D. Sourdél et J. Sourdél-Thomine (éd.), *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Paris, 1983, p. 87-110.

²⁵ À ce sujet, voir en dernier lieu St. Patzold, *Episcopos. Wissen über Bischöfe im Frankreich des späten 8. Bis frühen 10. Jahrhunderts*, Ostfildern, 2008.

²⁶ Vie II de saint mesmin (BHL 5814-5816, IX^e), c. 5 : *inter ceteros vero cives Viridunensis oppidi defectionem atque perduellionem dicuntur meditati.*

conclut ainsi : « Et de fait, si la coutume des bons princes est de réduire les peuples orgueilleux (*superbos*), il est aussi convenable de préserver ses sujets. »²⁷ Cette expression est reprise ultérieurement dans la Vie de saint Euspice²⁸ datée du XI^e qui s'inspire très largement de la seconde Vie de saint Mesmin. Cette association de l'orgueil et de la rébellion se lit un peu plus tard dans un des récits des Miracles de saint Aile (XII^es.). Le comte Baudouin de Flandre est envoyé par le roi Philippe (1060-1108) « afin de réprimer l'orgueil de certains, qui, désireux de s'opposer au roi dans les régions de Gaule et de Bourgogne, tentèrent de se rebeller contre lui avec férocité. »²⁹ Le lien entre l'orgueil et la rébellion est ici parfaitement explicite : l'orgueil conduit directement à la remise en cause de l'autorité légitime.

La tyrannie, c'est-à-dire l'exercice abusif d'une forme d'autorité, est également associée à la *superbia*.³⁰ Aymon d'Auxerre dénonce fréquemment l'orgueil des pouvoirs séculiers. Selon lui, l'exercice d'une fonction terrestre et le vice tendent à se confondre.³¹ Il critique de cette manière la quête incessante de pouvoir chez les grands, désireux de renforcer leur position auprès du roi. Il vise également une culture ostentatoire qu'il associe à l'orgueil.³² Dans l'hagiographie, l'orgueil conduit à la témérité, celle-là même dont fait preuve Agile dans la Vie I de saint Mesmin (IX^es.). Guidé par l'orgueil, il pénètre armé dans le sanctuaire du

²⁷ Vie II de saint mesmin (BHL 5814-5816, IX^e), c. 6 : *Etenim si mos est bonorum principum debellare superbos, par est tamen et parcere subjectis.*

²⁸ Vie de saint Euspice (BHL 2757, XI^e), c. 3 : *Etenim si mos est bonorum principum debellare superbos, par est tamen et parcere subjectis.*

²⁹ Miracles de saint Aile (BHL 149, XII^e), c. 19 : *Illud etiam referre honorificum est de Balduino Flandrensi comite, qui cum militari usu Philippo regi Francorum utpote palatinus comes deserviret, ad retundendam superbiam quorundam, qui in partibus Galliae et Burgundiae praefato regi repugnare cupientes, adversus eum servili ferocitate rebellare contendebant.* (Aussi, un autre honneur doit être rapporté au sujet de Baudouin de Flandre, comte palatin qui se consacrait à la guerre pour le roi Philippe des Francs afin de réprimer l'insolence de certains, qui, désireux de s'opposer au roi dans les régions de Gaule et de Bourgogne, tentèrent de se rebeller contre lui avec férocité.)

³⁰ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e), c. 43 : *Factum est, in eadem urbe quidam pro famulo culpabile subplicaret. Cumque ille superbia et calliditate obduratus nequaquam famulo ignosceret, his eum verbis adlocuta dicitur ;* Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 4 : *Quos cum ille vinctis post terga manibus ante ecclesiam sancti Liphardi traheret, ira et superbia tyrannice efferatus jurare coepit, tam arctissimae se eos traditurum custodiae, quod neque Liphardus neque Liphardulus inde eos posset ullo modo eruere ;* Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 7 : *Sicque illis clamantibus, accidit ut Eudo ille, equo insidens clypeatus rediret et superbo animo Canonice adhuc multa comminans, ante ecclesiam per claustrum transiret arroganter. [...] Et merito a Deo percussus obmutuit, qui impia facta verbis minacibus et superbis accumulare non timuit ;* Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 8 : *Scrutans vero corda et renes Deus, qui Antiochi superbi preces et promissa ingentia, dirae aegritudinis metu extorta, contempsit.*

³¹ S. Shimahara, *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, Turnhout, 2013, p. 344.

³² S. Shimahara, *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, Turnhout, 2013, p. 347.

saint³³ et commet un sacrilège.³⁴ Par cette action, il met au défi le saint lui-même et plie sous le poids du châtement divin.

À l'orgueil s'oppose l'humilité, valeur fondamentale du christianisme.³⁵ Le chrétien doit se faire humble face à Dieu.³⁶ Or, celui qui pèche par orgueil ne connaît pas l'humilité. C'est ce que rappelle l'hagiographe de saint Avit (XI^es.) lorsqu'il écrit :

« Ô combien doit être crainte la sévérité du Dieu tout puissant ! Ô combien Il résiste avec force aux obstinés et aux orgueilleux ! Ô combien doit être louée la *virtus* et la miséricorde de Dieu, Lui qui répand avec clémence la grâce de sa bienveillance et de sa piété sur les humbles ! De ce fait, on comprend que la hauteur de la vraie humilité, que les hommes doivent atteindre, est de savoir décliner sagement la séparation de l'orgueil, afin qu'ils ne tombent pas dans le châtement de la juste damnation. »³⁷

L'orgueil est souvent présenté à l'origine de nombreux méfaits. C'est ce que souligne Michel Zimmermann, dans son étude sur les actes de la pratique en Catalogne aux IX^e-XI^e siècles. Selon lui, l'acte de sacrilège trouve le plus souvent son mobile dans l'orgueil.³⁸ Mais cet orgueil mène également à d'autres vices principaux telle l'envie.³⁹

L'envie, l'*invidia*, était dans la pensée de Grégoire le Grand, la cause de tensions et de conflits.⁴⁰ Elle avait poussé le geste de Lucifer. Grisé par son propre pouvoir, mais supportant difficilement sa soumission à Dieu, Lucifer se détourne du bien pour ne penser qu'à lui.⁴¹ Cette association du Diable et de l'envie se lit dans un passage de la Vie I de saint Mesmin

³³ Vie I de saint Mesmin (BHL 5817, IX^e), c. 23 : *Quam temeritatem divinae circumspectionis obtutus nequaquam impune tulit.*

³⁴ Vie I de saint Mesmin (BHL 5817, IX^e), c. 23 : [...] *quod pridem superbus contempserat. Quo dum veniam admissae temeritatis cernuus peteret [...].*

³⁵ Alcuin, *De virtutibus et vitiis liber*, PL 101, col. 632D-638A : *quae omnia mala vera humilitas famuli Dei perfacile vincere poterit.*

³⁶ Ce précepte concerne tous les chrétiens, même le roi des Francs. C'est ce que rappelle l'hagiographe de Loup de Sens par cette phrase (Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 15) : *Qua suggestione impensa, sedata tyranni ferocia, rex humilitate flectitur, odium in amorem convertitur.* « Clotaire, fléchi par l'humilité, rappelle alors l'archevêque de son exil. » Nous voyons donc clairement que face aux vices, seule l'humilité est une vertu efficace. Elle permet de lutter contre la tyrannie engendrée par l'orgueil et la colère.

³⁷ Vie II de saint Avit (BHL 882, XI^e), c. 24 : *O quam metuenda est districtio omnipotentis Dei : Quam potenter obstinatis resistit et superbis ! O quam laudanda est virtus et misericordia Dei, qua humilibus multiplicem gratiam suae clementer impendit largifluae benignitatis et pietatis ! Ex hoc denique facto perpenditur quam sit hominibus affectanda celsitudo verae humilitatis, qua sapienter intelligant declinare formidabile diffiduum elationis, ne forte per insolentiam incurrant infortunium justae damnationis.*

³⁸ M. Zimmermann, « Vocabulaire latin de la malédiction du IX^e au XII^e siècle. Construction d'un discours eschatologique », *Atalaya, Revue Française d'Études Médiévales Hispaniques*, 5, 1994, p. 37-55, ici p. 43.

³⁹ S. Shimahara, *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, Turnhout, 2013, p. 348.

⁴⁰ C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Turin, 2000 ; trad. Paris, 2003, p. 69.

⁴¹ Is. 14, 13-14 : « Je monterai dans les cieux, je hausserai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu, je siègerai sur la montagne de l'assemblée divine à l'extrême nord, je monterai au sommet des nuages, je serai comme le Très-Haut. »

(IX^es.), repris dans la seconde Vie (fin IX^es.) dans l'expression *invidius diabolus*, c'est-à-dire le Diable envieux.⁴²

En plaçant l'envie dans sa liste de vices capitaux, Grégoire le Grand lui donne surtout une plus grande importance, attirant l'attention sur son omniprésence au sein de la société. Elle peut attiser une quête incessante de pouvoir dans laquelle tous les moyens sont utilisés pour arriver à ses fins. L'exemple de la *calumnia* menée à l'encontre de Loup, l'archevêque de Sens illustre cette attitude : l'un de ses concurrents, « désireux d'arracher la place du saint évêque » le dénonce auprès du roi et obtient en retour le siège épiscopal de Sens.⁴³ Le lien entre la diffamation et l'envie est clairement établi, l'une étant la conséquence de l'autre.

L'envie, dans l'hagiographie, est un vice qui touche autant les ecclésiastiques que les laïcs.⁴⁴ C'est par exemple l'évêque envieux (*invidens episcopus*), dans la Vie II de saint Marcel (IX^es.), qui ordonne de fouetter un clerc, âgé d'environ dix ans, sous le prétexte fallacieux d'avoir chanté à la place d'un autre. Alors que l'enfant était frappé, l'évêque perdit la voix.⁴⁵ L'auteur en explique alors la cause :

« Finalement celui qui empêcha l'enfant de chanter subit une perte de la voix, parce qu'il jalousait (*invidebat*) les voix. Qui donc échappera aux suites funestes de l'envie (*invidia*), si son châtement n'a pas épargné un évêque ? »⁴⁶

Ce récit est alors l'occasion pour l'hagiographe de mettre en garde contre les risques liés à l'envie :

« Ce que l'on ne désire pas voir chez autrui, on ne l'aura pas, et mieux même, on se refuse à soi-même ce qu'on ne souhaite pas que d'autres possèdent. Quiconque prépare la chute d'autrui est déjà tombé lui-même et avant d'avoir pris l'autre au piège, on est soi-même retenu ligoté,

⁴² Vie I de saint Mesmin (BHL 5817, IX^e), c. 19 : *Attamen ne illi se nocuisse omnium bonorum invidus diabolus qui eius orationem impediens tripudiarer, vir piissimus eximiae orationi ibidem sese enixius dedit* ; Vie II de saint Mesmin (BHL 5814-5815, ap. IX^e), c. 26 : *At vero omnis boni inimicus atque invidus diabolus non tulit hanc servi domini utilitatem.*

⁴³ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 11 : *Regressus igitur frendens Farulfus, car a sancto non fuisset plenius muneratus, plura falsilocus contra virum Dei principalibus intulit auribus, maxime instante viro nequissimo nomine Medegisilo, qui sancti Remigii in suburbio tenens monasterium, sancti pontificis cupiebat invidus invadere locum.*

⁴⁴ L'envie touche particulièrement le monde des intellectuels comme le soulignent C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux*, p. 82-87. Voir également B. K. Balint, « Envy in the intellectual discourse of the high middle ages », dans R. Newhauser (éd.), *The seven deadly sins. From communities to individuals*, Leyde-Boston, 2007, p. 41-55.

⁴⁵ Vie II de saint Marcel (BHL 5249, IX^e ?) : *Quo facto invidens episcopus, jussit ipsum puerum flagellari, ob hoc etiam, quia alterum jusserat ipse cantare.* Cette expression est absente de la Vie I de saint Marcel (BHL 5248, VI^e). Cependant, le passage critiquant l'envie y est beaucoup plus développé.

⁴⁶ Vie I de saint Marcel (BHL 5248, VI^e), c. 8 : *Denique qui puerum cantare prohibuit, pertulit vocis dispendia, quia vocibus invidebat. Cui ergo non nocet invidia, si episcopo non pepercit vindicta ?*

prisonnier du péché. Si nous voulons progresser, considérons plutôt comme nôtres les progrès d'autrui. »⁴⁷

De ce point de vue, l'envie n'est que malheur et douleur pour celui qui convoite le bien d'autrui.⁴⁸ Ce malheur, dans les récits hagiographiques, se traduit par l'exercice de la vindicte divine sur l'envieux. L'évêque, médisant contre Loup, meurt sous les coups de la foule⁴⁹ ; l'évêque, jaloux du jeune chantre, perd la voix pendant trois jours⁵⁰.

L'envie est également le vice qui pousse à la rapine et au vol. Dans les Miracles de saint Faron (XII^e), l'abbé de Saint-Faron demande à un certain seigneur Ebrard de « lui restituer par bonté ce qui lui avait été enlevé par l'envie ». ⁵¹ Là encore, le vice pousse à la faute et le châtement divin s'abat sur l'envieux. Mais dans le cas de la convoitise des richesses, l'envie n'est pas le seul vice à l'œuvre. Elle peut s'associer, dans certains cas, à la cupidité et à l'avarice.

II.2.1. L'avarice et la cupidité

Selon saint Paul, c'est la cupidité qui est la racine de tous les maux.⁵² Elle se situe juste après l'orgueil et lui dispute fréquemment la première place.⁵³ Ce vice a d'abord été l'objet d'analyse et de dénonciation dans la tradition scripturaire et patristique : saint Ambroise ou saint Augustin, s'appuyant alors sur un ensemble de textes bibliques⁵⁴, condamnent l'esprit d'accaparement.⁵⁵ Par la suite, la tradition ecclésiastique et monastique se fait l'écho de cette

⁴⁷ Vie de saint Marcel (BHL 5248, VI^e), c. 8 : *Unde quisquis quod in alterum videre non cupit non habebit, immo hoc sibi denegat quod alios habere non optat. Omnis enim qui alteri lapsum parat iam cecidit, et antequam inducat in laqueum, tenetur ipse captivante peccato ligatus, cum magis si proficere volumus aliorum profectus nostros esse credamus.*

⁴⁸ Voir le paragraphe consacré aux souffrances de l'envieux dans C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux*, p. 70-78.

⁴⁹ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 13 : *Interim, divina dextera iudicante, cives Senonici zelo Dei permoti, dolentes abreptum impia rapacitate pastorem, in basilica sancti Remigii praedictum Medegisilum imitatore[m] Iudae per Proditionem magistri acerba trucidaverunt morte, sicque infelix, negate sibi spatio penitendi, in cloacam descendit inferni.*

⁵⁰ Vie I de saint Marcel (BHL5248, VI^e), c. 8 : *Itaque idem sacerdos per triduum etsi deambulabat per compita, tamen iacebat lingua sepulta.*

⁵¹ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 12 : *Quo cognito, abbas Ebrardi petiit alloquium ; sues injuste causatur abductos, begninitate sibi postulans redhibendum, quod invidia fuerat ablatum.*

⁵² 1 Tm. 6, 10 : *Radix enim omnium malorum est cupiditas.*

⁵³ Voir L. K. Little, « Pride goes before Avarice : Social Change and the Vices in Latin Christendom », *The American Historical Review*, 76, n°1, 1971, p. 16-49.

⁵⁴ Ec. 10, 9 et 10, 10 : « il n'est de pire scélérat que l'avare » ; « rien n'est plus inique que l'amour de l'argent » ; ainsi que d'autres écrits de Paul comme Ep. 5, 5 et Col. 3, 5 qui définissent l'avarice comme une forme d'idolâtrie.

⁵⁵ Voir R. Newhauser, *The early history of greed. The sin of avarice in early medieval thought and literature*, Cambridge, 2000, en particulier le chapitre 4, p. 70-95.

dénonciation⁵⁶ à l'image d'Aymon d'Auxerre⁵⁷ et d'Hincmar de Reims.⁵⁸ À compter du XI^e siècle, la critique de la *cupiditas* se fait plus prégnante en raison notamment des mouvements de réforme des institutions ecclésiastiques qui dénoncent activement la simonie et luttent pour la défense des biens de l'Église.⁵⁹

À l'image des autres péchés, il a été opéré un relevé systématique des occurrences des termes *cupiditas* et *avaritia* présents dans le corpus d'étude.

Les occurrences des termes cupiditas et avaritia dans l'hagiographie sénonaise

	Inconnue	V ^e	VI ^e	VII ^e	VIII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	Total
<i>Avaritia</i>			1			1		2			4
<i>Aviditas</i>		1				1					2
<i>Cupiditas</i>		1				3			2		6
<i>Cupiditas iniqua</i>							1				1
Total		2	1			5	1	2	2		13

Ce tableau montre une augmentation – certes, relative – de la dénonciation de la cupidité et de l'avarice à partir du IX^e siècle : 80% des mentions de l'*avaritia* et de la *cupiditas* apparaissent après le IX^e siècle. Les spoliations de biens ou de droits d'Église concernent la moitié des cas.⁶⁰ Dans deux des cas, la *cupiditas* ou l'*avaritia* conduisent à

⁵⁶ Pour les auteurs de l'Antiquité tardive comme par exemple Jérôme ou encore Lactance, les termes *avaritia* et *cupiditas* apparaissent comme interchangeable tant ils désignent les mêmes pratiques. Voir R. Newhauser, *The early history of greed. The sin of avarice in early medieval thought and literature*, Cambridge, 2000, p. 92.

⁵⁷ C'est également ces mêmes critiques que nous retrouvons sous la plume qui associe alors orgueil et cupidité poussant à l'accaparement des richesses. Aymon s'attaque ici à tous ceux qui tentent de s'appropriier le patrimoine ecclésiastique. S. Shimahara, *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, Turnhout, 2013, p. 344-350.

⁵⁸ Sur cette question, voir G. Calvet, « *Cupiditas, avaritia, turpe lucrum* : discours économique et morale chrétienne chez Hincmar de Reims (845-882) », dans J.-P. Devroey, L. Feller et R. Le Jan (dir.), *Les élites et la richesse au Haut Moyen Âge*, Turnhout, 2010, p. 97-112. Dans cet article, l'auteur montre la place de la cupidité et de l'avarice dans la pensée d'Hincmar.

⁵⁹ C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux*, Paris, 2003, p. 155. La réforme « grégorienne » est traditionnellement présentée comme la conjonction de trois luttes : lutte contre la simonie, le nicolaïsme et les investitures laïques. Voir à ce sujet le numéro thématique consacré à la réforme « grégorienne » de *RHEF*, 96, 2010/1, notamment la contributions de P. Henriot, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la réforme grégorienne ? », p. 71-92. Voir également l'étude ancienne de A. Fliche, *La réforme grégorienne*, tome 1, Louvain, 1966 (1^{ère} édition 1924), ici p. 62 et 215. La simonie et le nicolaïsme qui entraînent la dilapidation des biens ecclésiastiques ont comme source la cupidité. En luttant contre cela, les réformateurs ont également dénoncé la cupidité.

⁶⁰ Quatre occurrences concernent des querelles de propriété : Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18 ; Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 18-22 ; Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77. L'une concerne le vol du cheval du saint : Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 12 ; la dernière caractérise la retenue injuste d'une terre d'Église dans les Miracles de saint Aile (BHL 149, XI^e), c. 5.

l'injustice et au parjure. Ainsi, l'auteur de la Vie de saint Amâtre (VI^es.) dénonce l'avarice des juges qu'il faut alors craindre⁶¹ ; Heiric d'Auxerre, dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.) s'attaque, quant à lui, à la *cupiditas* qui conduit au parjure.⁶² Dans trois cas, la cupidité et l'avidité sont des caractéristiques attribuées aux barbares puis aux Normands. C'est la quête incessante de richesses qui les pousse à envahir, piller et détruire le royaume et les établissements religieux.⁶³ L'un des deux cas restants associe l'avarice et le mensonge.⁶⁴

Est ici clairement apparente la continuité dans la critique des vices de la cupidité et de l'envie entre les textes patristiques, les écrits théologiques et l'hagiographie. Du point de vue des sources normatives, le relevé suivant a été établi⁶⁵ :

Relevé du nombre d'occurrences de cupiditas et avaritia dans les canons de conciles et dans les capitulaires (507-920)

	Canons de conciles				Capitulaires	
	mérovingiens	carolingiens (742-817)	carolingiens (819-842)	carolingiens (843-874)	507-827	828-920
<i>Cupiditas</i>	12	37	39	43	21	37
<i>Avaritia</i>	0	35	45	14	19	26

Il est possible de voir que la dénonciation de la *cupiditas* et de l'*avaritia* s'accroît aussi à partir du IX^e siècle, ce qui s'explique notamment par le contexte politique et la moralisation des discours normatifs.⁶⁶ Les hagiographes étaient donc imprégnés de cette culture patristique

⁶¹ Vie de saint Amâtre (BHL 356, VI^e), c. 27 : [...] *sed hoc adimplere clam curabis, propter avarorum iudicum rapacitatem atque calumnias.* [...]

⁶² Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 48 : [...] *nam si quis aut cupiditatis illectu, aut animi pertinacis impulsu, mendacio patrocinari definiens, saltem in armilla januae⁶² jusjurandum explere praesumpserit, hunc quod sit reus perjurii* [...].

⁶³ Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e) c. 28 : *Offensus enim superbæ insolentia regionis vir magnificus Aetius, qui tum rem publicam gubernabat, Gochari ferocissimo Alanorum regi loca illa inclinanda pro rebellionis praesumptione permiserat, quæ ille aviditate barbaricæ cupiditatis inhiaverat.* Goar est à la fois aveuglé par la cupidité et l'avidité ; Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 123 : *Hi vero velut Parcae Furiaque insatiabiles ac aviditate crudeli inmites ab egressu maris omnem pulchritudinem regionum illarum, quas fluvius Sequana hinc et inde velut paradisum Dei irrigabat, gladio impatienti voraverunt ac voraci flammae cuncta tradiderunt, quousque concluderent in saevitione civitatem Parisii.* Ce sont les Normands qui sont conduits par l'avidité.

⁶⁴ Vie de saint Winebaud (BHL 8949, XI^e), c. 6 : *Sed cum feminam garrulam, scintilla propriae avaritiae inflammasset, praesumptiva anticipavit viri sui colloquium, ut quae mente conceperat, ore nefanda proferret.* [...]. *Ille fide plenus credidit : et remeavit. Statim falsiloquax nutu Dei, serpentino percussa est jaculo.*

⁶⁵ Ces résultats sont obtenus par l'interrogation de la base de données *dmgh*.

⁶⁶ À ce sujet, voir les remarques faites précédemment concernant l'orgueil.

et théologique, et avaient également connaissance des discours normatifs par lesquels passait aussi la dénonciation des péchés de la société.

Plus important encore, il semble ici que les hagiographes ne se contentaient pas de transmettre une théorie théologique. Ils avaient également la volonté d'en proposer une illustration concrète. Ainsi, là où la cupidité pouvait encore n'être qu'une critique morale s'adressant à tous, à partir du IX^e siècle, et particulièrement dans l'hagiographie, elle revêt un caractère beaucoup plus spécifique pour ne devenir finalement qu'une critique de l'aristocratie. C'est exactement ce phénomène qui se manifeste dans les récits de ce corpus : la critique de la *cupiditas* concerne exclusivement que des grands et se fait de plus en plus pressante à partir du IX^e siècle.⁶⁷

1.2. La colère

Le dernier péché spirituel auquel nous consacrons notre attention est la colère.⁶⁸ Considérée comme un vice dès Cassien⁶⁹, sa position de péché capital ne se dément pas au cours du Moyen Âge⁷⁰. Mais le vice de la colère contient une ambivalence qui préoccupa un grand nombre de théologiens. Comment en effet différencier la bonne colère de la mauvaise colère ? L'idée d'un Dieu vindicatif dans l'Ancien Testament est bel et bien présente. Pour les théologiens, la difficulté résidait dans l'explication et la justification de cette colère divine. Ici réside l'ambivalence de la colère comme le prouve le Ps. 4, 5 : « Mettez vous en colère et ne péchez pas ! (*irascimini et nolite peccare*) ».⁷¹ De même, dans le Nouveau Testament, l'image

⁶⁷ Tous les cas du corpus étudié concernent des membres de l'aristocratie. Cela paraît assez normal puisque le discours concerne la quête de pouvoir et de richesses. C'est ce comportement qui met en danger l'équilibre social et donc la société chrétienne.

⁶⁸ Voir en premier lieu B. Rosenwein (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998. Ce recueil propose une approche anthropologique de la colère au Moyen Âge, montrant que cette notion pose d'abord un problème de conceptualisation. D'une part, la colère représente quelque chose hors de tout contrôle, comme le stipule Alcuin ; mais d'autre part, cette expression de la colère peut être entièrement contrôlée et légitime.

⁶⁹ Jean Cassien, *Conférences*, tome 1, éd. É. Pichery, Paris, 2008, V, II, p. 190 : *Octo sunt principalia vitia, quae humanum infestant genus, id est, primum gastrimargia, quod sonat ventris ingluvies ; secundum fornicatio ; tertium philargyria, id est, avaritia, sive amor pecuniae ; quartum ira ; quintum tristitia ; sextum acedia, id est, anxietas, sive taedium cordis ; septimum cenodoxia, id est, jactantia, seu vana gloria ; octavum superbia.*

⁷⁰ La colère en tant que vice est présente dans les principales classifications, comme celle de Grégoire le Grand, Jonas d'Orléans ou encore celle d'Hincmar de Reims.

⁷¹ Voir R. E. Barton, « "Zealous Anger" and aristocratic relationships in eleventh- and twelfth-century France », dans B. Rosenwein (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 152-170, p. 157.

du Christ en colère chassant les marchands du temple de Jérusalem⁷² a posé un problème d'exégèse.⁷³ C'est finalement une position intermédiaire qui l'emporte : certes, dans certains cas de figure, la colère peut être une vertu⁷⁴ ou tout du moins être considérée comme légitime⁷⁵, mais le plus souvent elle reste fondamentalement un péché.

Pour Alcuin, il ne fait aucun doute que la colère est un péché. Elle obscurcit l'esprit, trouble la pensée, et engendre ainsi un grand nombre de maux au sein de la société telles les guerres, les rapines et les vengeances.⁷⁶ Et de fait, ce sont elles qui sont dénoncées dans les récits hagiographiques. Pour Hincmar, la colère représente de surcroît un poids qui pèse sur l'âme et enflamme l'esprit.⁷⁷ Il insiste davantage sur la dichotomie entre une « bonne » colère et une colère dictée par le vice. Mais tant Alcuin qu'Hincmar considèrent que l'homme furieux est un pécheur.⁷⁸

Il est beaucoup question de colère dans les textes hagiographiques du corpus.⁷⁹ Celle-ci caractérise essentiellement le comportement des tyrans, les fomenteurs d'une rébellion ou bien encore des agresseurs de l'Église⁸⁰, une seule fois celui d'un saint homme.⁸¹ Ainsi, mus

⁷² Mt. 21, 12-13 ; Mc. 11, 15-17 ; Lc. 19, 45-46 ; Jn. 2, 14-17.

⁷³ R. E. Barton, « "Zealous Anger" and aristocratic relationships in eleventh- and twelfth-century France », dans B. Rosenwein (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 152-170, p. 157.

⁷⁴ R. E. Barton, « "Zealous Anger" and aristocratic relationships in eleventh- and twelfth-century France », dans B. Rosenwein (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 152-170.

⁷⁵ C'est en premier lieu la colère divine qui frappe tous ceux qui osent défier Dieu. Mais cette colère comme vertu est aussi celle exprimée par ceux qui détiennent une autorité légitime et qui le font de manière raisonnée. C'est le cas par exemple de la *clamor*, c'est-à-dire les malédictions monastiques, parfaitement étudiées par L. K Little, « Anger in Monastic curses », dans B. H. Rosenwein (éd.), *Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1998, p. 9-35, spécialement p. 29-35. Il explique que « la colère liturgique, toujours mesurée, a un but, celui de provoquer un changement dans le comportement des *potentes*. C'est un outil utilisé lors des négociations avec les puissants opposants » (p. 33).

⁷⁶ Alcuin, *De virtutibus et vitiis liber ad Widonem comitem*, PL 101, col. 613-638, plus précisément col. 631 : *illa ira mala est, quae mentem turbat, ut rectum consilium perdat*. Un peu plus loin, col. 634 : [...] *de qua, id est ira, pullulat tumor mentis, rixae et contumeliae, clamor, indignatio, praesumptio, blasphemiae, sanguinis effusio, homicidia, ulciscendi cupiditatis, injuriarum memoria*. Au sujet de cette œuvre, voir A. Dubreucq, « Autour du *De virtutibus et vitiis* d'Alcuin », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome 111/3, p. 269-288.

⁷⁷ Hincmar de Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, c. 2, PL. 125, col. 857 et suivantes, en particulier col. 877-878. Nous retrouvons donc chez Hincmar les idées déjà développées dans les écrits d'Alcuin : *Per iram sapientia perditur...* ; *Per iram justitia relinquitur...* ; *Per iram concordia rumpitur...* ; *Per iram lux veritatis amittitur...* ; *Per iram sancti Spiritus splendor excluditur...* (col. 878).

⁷⁸ Hincmar de Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, c. 2, PL. 125, col. 878 : [...] *sicut scriptum est : « Vir animosus parit rixas, et vir iracundus effundit peccata »* (Pr. 29, 22). *Iracundus quippe peccata effundit, quia etiam malos quos incaute ad discordiam provocat pejores facit.*

⁷⁹ Nous en avons relevé 48 occurrences.

⁸⁰ W. Davies arrive aux mêmes conclusions au terme de son étude de plusieurs Vies de saints celtes dans « Anger and Celtic Saint », dans B. Rosenwein (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 191-202, p. 195.

par la colère, ils s'attaquent aux biens ecclésiastiques, maltraitent leurs serviteurs et ne reculent devant aucune forme d'injustice. Face à une telle diversité, il devient intéressant de faire une analyse lexicale plus approfondie de la colère.

Contrairement aux autres vices analysés plus avant, le vocabulaire lié à la colère peut prendre différentes formes lexicales. Seront retenues les principales, à savoir *furor*, *felle*, *ira*, *iracundia*...⁸² Il faut d'ores et déjà souligner que tous ces termes ne sont pas équivalents et désignent des comportements, des relations sociales ou des liens différents avec le pouvoir.⁸³ Ces variations herméneutiques qui séparent *ira* de *furor* témoignent de l'ambivalence de la notion de la colère jusqu'au XIII^e siècle. Ainsi, l'emploi de l'un ou de l'autre terme relève de stratégies différentes mises en œuvre dans le récit.

Le terme *ira* est le plus difficile à cerner.⁸⁴ C'est d'abord Dieu qui exprime une juste colère contre les hommes qui ont failli.⁸⁵ L'allusion au Dieu vindicatif de l'Ancien Testament qui exerce son ire sur les Hommes est alors évidente⁸⁶ ; mais il sait également se montrer miséricordieux envers ceux qui s'en montrent dignes. De cette manière, il incarne la figure du juste juge. C'est d'ailleurs ce qu'Aimoin, l'hagiographe de saint Germain de Paris, exprime dans l'épilogue du premier livre des Miracles (IX^es.) : « Il aura été en colère (*iratus*) contre ses serviteurs négligents mais très vite bienveillant en réconciliant ceux qui firent pénitence »⁸⁷.

⁸¹ Nous avons un seul exemple dans notre corpus d'un saint mis en colère, dans la Vie de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 18 : *Ad iram siquidem provocatus a muliere oravit, ut Deus ultionum Dominus injuriam suam sic vindicaret*. W. Davies en donne quelques exemples celtes dans « Anger and Celtic Saint », dans B. Rosenwein (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 191-202, spécialement p. 192-193.

⁸² St. D White donne également une liste des termes employés pour désigner la colère, en latin et en ancien français, dans St. D. White, « The politics of Anger », dans B. H. Rosenwein (éd.), *Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1998, p. 127-152, p. 132-133, n. 13 à 20.

⁸³ R. E. Barton, « Gendering anger. *Ira*, *furor*, and discourses of power and masculinity in the eleventh and twelfth centuries », dans R. Newhauser (éd.), *In the garden of Evil. The vices and culture in the Middle Ages*, Toronto, 2005, p. 371-392, ici p. 382.

⁸⁴ Voir en annexe, le tableau récapitulatif des occurrences du terme *ira*, annexe 13.

⁸⁵ Cela représente 26% du nombre d'occurrences du terme *ira*.

⁸⁶ Vie de saint Faron (BHL 2825, IX^e) , c. 125 : *In tantum enimvero ira Dei concitata exarsit contra populum, ut nulla ratione quinque anni temporum scirent posse eos superari*. La colère divine prend ici la forme des incursions normandes envoyées par Dieu pour châtier les chrétiens pécheurs ; Vie de saint Romain (BHL 7305, XI^e), I, c. 5 : *Non hæc casu, verum manifestissima ira Dei contingunt* ; Vie de saint Romain (BHL 7305, XI^e), I, c. 13 : *Tandem Sanctorum precibus, ira Dei, juste peccatoribus superducta, in misericordiam versa est*. Miracles de sainte Geneviève (BHL 3344, XII^e), c. 39 : *pro auertenda ira Dei*.

⁸⁷ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480, IX^e), c. 19 : *qui si iratus servis suis negligentibus fuerit, cito illis pœnitentibus placatus reconciliabitur*.

Le terme *ira* est employé également lorsqu'il est question du roi.⁸⁸ Ainsi, dans la Vie de saint Faron (IX^es.), l'hagiographe dénonce l'irascibilité du roi Clotaire, qui, aveuglé par la fureur, condamne, contre le droit, des légats à la peine capitale. Saint Faron s'oppose à cette décision précisant que c'est la colère qui parle et non la raison : « Comme les mots des légats arrivaient aux oreilles de Clotaire, aussitôt, la colère, où siège la fureur, bouillonna, et bientôt, dans une voix furibonde et les yeux injectés de sang, il prononça la peine capitale. Ainsi, les gardes et les *archiseniores* tentèrent de briser cette décision de la bouche du roi, dictée par la colère redoublée. »⁸⁹ La question de la colère apparaît dès lors étroitement liée à celle du bon gouvernement et de la justice. Cela rejoint la conception d'Alcuin ou d'Hincmar qui voyaient alors dans la colère le chemin vers le manque de jugement et l'irrationalité.⁹⁰

Mais ce peut être également une plus « juste » colère du roi⁹¹, qui doit, par exemple, faire face à une rébellion. La colère du roi, trouvant dans cet acte son origine, n'est pas dénoncée en tant que vice, si toutefois elle reste contrôlable. C'est le cas dans la Vie de saint Mesmin (IX^es.), où l'auteur relate le siège mis par Clovis devant Verdun afin de mater la rébellion des habitants.⁹² Pour l'auteur, Clovis a toutes les raisons de se mettre en « colère »⁹³ face à cette révolte contre l'autorité légitime.⁹⁴ C'est ici une posture royale nécessaire mais

⁸⁸ Cela représente 30% du nombre d'occurrences du terme *ira*.

⁸⁹ Vie de saint Faron, (BHL 2825, IX^e) c. 72 : *At legatorum verba dum per aures usque ad notitiam animi regis Chlotharii pervenissent, ilico eius fel quo est sedes irae immoderate efferbuit, moxque furibunda voce oculisque sanguine suffusis tulit inretractabiliter in eis capitalem sententiam. Nam stipatores et archiseniores principum hunc edictum irae ingeminando ab ore regis auribus concavis ut hauserunt, contradicendo pulsu vocum suarum refringere temptaverunt. « Violari namque, inquit, nefas est ritum ac legem regni Francorum interfectione horum atque omnium, si reminisceretur ab origine nationum. »* De même dans la Vie brève (BHL 2826, XI^e), c. 9 : *Qui quidem nuntii quum venissent, et domini sui verba irritoria in aures intulissent regis ; nimium ille in ira efferatus, capitalem in eis sententiam dedit.*

⁹⁰ Hincmar de Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, c. 2, PL. 125, col. 878 : *Per iram justitia relinquitur, sicut scriptum est : Ira viri justitiam Dei non operatur (Jac. 1, 29), quia dum turbata mens judicium suae rationis exasperat, omne quod fortiter suggerit, rectum putat.*

⁹¹ Sur cette question, voir en premier lieu G. Althoff, « *Ira regis* : prolegomena to a history of royal anger », dans B. Rosenwein (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 59-74. Le langage de la colère du roi se retrouve dans les clauses de diplômes royaux mettant en garde contre cette *ira regis* tous ceux qui transgresseraient la volonté royale.

⁹² Vie de saint Mesmin (BHL 5817, IX^e), c. 5 : *plurimi tales in regno ejus reperti sunt talium cupidi rerum : inter ceteros vero cives Viridunensis oppidi defectionem atque perduellionem dicuntur meditati ; sed idem praefatus rex, ratus non esse in talibus rebus procrastinandum, viribus undequaque coactis, cum valida manu militari ad eamdem urbem venit, injuriae gratia ulciscendae. Cujus muros corona militum obambit, aggeres struit, aspera complanat, et quaeque essent urbi capiendae commoda ordinat, portis custodias admovet et ne quis tute exeat, magno studiosoque conamine providet.*

⁹³ Vie de saint Mesmin (BHL 5817, IX^e), c. 5 : *principe ira fervente*

⁹⁴ R. E. Barton donne plusieurs autres exemples de cet emploi du terme *ira* dans « *Gendering anger. Ira, furor, and discourses of power and masculinity in the eleventh and twelfth centuries* », dans R. Newhauser (éd.), *In the garden of Evil. The vices and culture in the Middle Ages*, Toronto, 2005, p. 371-392, ici p. 387.

qui doit être contrôlée et ne pas dégénérer en *furor*.⁹⁵ C'est ce qu'indique la suite du récit, lorsque le saint se rend auprès de Clovis et apaise sa colère en lui présentant une sortie de conflit acceptable, sous la forme de la reddition de Verdun.⁹⁶ Soulignons enfin que le discours de la « colère royale » est associé ici seulement à des rois mérovingiens. G. Althoff apporte une explication à cela en montrant que les mentions de colère royale tendent à disparaître des écrits concernant les rois carolingiens.⁹⁷ La colère royale serait donc, dans les discours, l'apanage des rois mérovingiens et pré carolingiens.⁹⁸

Quoiqu'il en soit, le terme *ira* apparaît, le plus souvent, en lien avec l'expression d'une forme d'autorité légitime, le pouvoir du roi ou celui d'un comte par exemple.⁹⁹ C'est le cas d'un certain comte Georgius, dans les Miracles de saint Germain de Paris (IX^es.). Ce sont alors des rapines et des sévices corporels infligés aux habitants d'un fisc qui dépend de Saint-Germain-des-Prés.¹⁰⁰ Cette colère et cette irascibilité conduisent le plus souvent à un usage abusif de la force militaire¹⁰¹, privilège des pouvoirs séculiers et l'une des raisons de l'orgueil des puissants.¹⁰² Ainsi, entre cette *ira* et la *furor* la frontière est mince.

⁹⁵ Voir R. E. Barton, « Gendering anger. *Ira, furor*, and discourses of power and masculinity in the eleventh and twelfth centuries », dans R. Newhauser (éd.), *In the garden of Evil. The vices and culture in the Middle Ages*, Toronto, 2005, p. 371-392, ici p. 388-389.

⁹⁶ Vie de saint Mesmin (BHL 5817, IX^e), c. 8 : *Itaque rex postquam, ira refrigerata per Famulum ejus, se sentit ab immani ereptum piaculo.*

⁹⁷ Eginhard ne donne aucune place à la colère du roi dans *La Vie de Charlemagne*. Il privilégie les mentions de vertus chrétiennes telles que la clémence et la douceur ainsi que la piété. De même, Thégan, dans sa *Vie de Louis le Pieux*, utilise des références à la miséricorde et au pardon chrétien. Voir G. Althoff, « *Ira regis* : prolegomena to a history of royal anger », dans B. Rosenwein (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 65.

⁹⁸ De nombreuses références à la colère royale se trouvent chez Grégoire de Tours, notamment dans ses *Dix livres d'histoire (Decem libri historiarum)*, MGH, *SS Rer. Merov.* 1.1, livre VI, c. 11 (p. 281), c.26 (p. 286), c.35 (p. 305) ; G. Althoff, « *Ira regis* : prolegomena to a history of royal anger », dans B. Rosenwein (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 62-64.

⁹⁹ Cela représente 18% des occurrences du terme *ira*.

¹⁰⁰ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 25 : *Eamdem denique villam Georgius, et ipse Comes, olim cum deprædari cœpisset, quidam plebium adeuntes ecclesiam, mox signa sonare cœperunt, siquidem ejusdem Sancti digna illic a populis habebatur veneratio: quos ille amens, utpote superatus ira, corripuens, flagris percuti fecit.*

¹⁰¹ Dans la Vie II de saint Loup de Troyes du IX^e (?) siècle (BHL 5089, c. 31), Attila est un tyran mu par la colère qui ravage la Gaule : *Quodam tempore irruentes Huni cum Attila, suo rege, per quæque loca Galliæ sive Germaniæ populabantur omnia ferro et igne ad vindictam namque scelerum, quæ commiserant incolæ Gallicani, in tantum, Domino permittente, persecuta est ira ejusdem Attilæ sævissimi tyranni ut, interemptis multis millibus plebis, nec civitatibus munitissimis, nec Sanctorum parceret ecclesiis.* Et encore un peu loin (c. 36) : *poscit divinitus auxilium, quo grex sibi commissus tyranni possit effugere gladium.*

¹⁰² Haymon d'Auxerre en dénonce par ailleurs l'usage abusif et souvent excessif. Voir S. Shimahara, *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, Turnhout, 2013, p. 351-353.

Le terme *furor*¹⁰³, auquel peut être associé *iracundia*, désigne, quant à lui, un comportement extrêmement violent, proche de la bestialité ou même de la folie.¹⁰⁴ Les théologiens, qui écrivent entre le IV^e et le XII^e siècle, donnent cette même définition de la *furor*. Ainsi, Lactance, dans son *De ira Dei*, explique que seule cette colère, qu'il nomme *furor*, est un vice et qu'il doit être banni du caractère des hommes.¹⁰⁵ Au IX^e siècle, Alcuin écrit que la colère (*ira*) est l'un des huit vices principaux et que si elle n'est pas régulée par la raison, elle se transforme en *furor*.¹⁰⁶ Ainsi, pour lui, la *furor* est bien plus irrationnelle et donc beaucoup plus dangereuse pour la société. Nos auteurs ont repris, consciemment ou non, cette même distinction entre l'*ira* et la *furor*, avec ses connotations péjoratives de bestialité et de perte de contrôle.¹⁰⁷

Les auteurs de Vies de saints ou de recueils de miracles, comme dans toute la littérature ecclésiastique, condamnent la colère. Entendue sous le sens de *furor*, elle apparaît comme l'un des traits de caractère des Huns¹⁰⁸ qui envahissent la Gaule, puis, plus tard, elle caractérise le comportement des Normands¹⁰⁹. Cette fureur décrite comme un attribut de la bestialité est relativement éloignée de l'*ira* analysée plus tôt. Ainsi, contrairement à elle, la *furor* est davantage perçue comme illégitime et incontrôlée. De ce fait, elle pousse surtout les hommes à la faute tel ce serviteur *furiosus*, dans la Vie II de saint Fidole (av. XII^es.), qui bouscule son maître, celui-ci devenant à son tour fou de colère (*iracundus*)¹¹⁰. Ces termes

¹⁰³ Le terme *furor* représente 50% de la totalité des occurrences relevées pour désigner la colère.

¹⁰⁴ C. Peyroux, « Gertrude's furor. Reading anger in an early medieval saint's life », dans B. Rosenwein, *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 44-55, ici p. 48-49.

¹⁰⁵ Lactance, *De ira Dei liber*, éd. Ch. Ingreneau, *Sources Chrétiennes*, 289, Paris, 1982, p. 180.

¹⁰⁶ Alcuin, *Liber de virtutibus et vitiis*, PL 101, col. 634 : *Ira una est de octo vitiis principalibus, quae si ratione non regitur, in furorem vertitur.*

¹⁰⁷ Voir le tableau récapitulatif des emplois des termes *furor* et *iracundia* dans le corpus, annexe 14.

¹⁰⁸ Cela concerne la Vie de saint Aignan (BHL 473, V^e), c. 10 : *Nec non sanctus Anianus episcopus cum caelestem munus palmam victoriae triumpharet, solita pietate indultus, se adversantibus coram interfecti non permisit, forsitan quos repentinus furor obpressit.* Vie II de saint Aignan (BHL 474) : *sed Apostolicae memor sententiae*¹⁰⁸ *Arelatensem urbem expetere decrevit, et Agetium*¹⁰⁸ *patricium, qui sub Valentiniani*¹⁰⁸ *imperio in Galiis republicam gubernabat, videndum expetivit, ut ei furorem rebellium cum periculo suorum civium intimaret.* Notons que dans cet exemple les Huns ne sont plus des barbares mais des rebelles.

¹⁰⁹ La fureur normande est notamment rapellée dans la prière de la fin du IX^e siècle *Ab furoris Normannorum, libera nos Domine*, citée dans B. Beck, « *Homines fluctibus ferociores* », *Cahiers des Annales de Normandie*, 26, 1995/1, p. 473-479, ici p. 479.

¹¹⁰ Vie II de saint Fidole (BHL 2975, av. XII^e), c. 8 : *Furiosus quidam servus, intercedente casu*¹¹⁰ *iniuriam suo Domino intulit. Qui iracundum pro admissio scelere Dominum pertimescens, fugibundus sanctissimi monasterium expetiit, utque misericordiam inveniret suppliciter postulavit.* Nous avons plusieurs autres exemples de maîtres fous de colère contre un serviteur. Dans certains cas, la colère les pousse aux blasphèmes comme dans la Vie de saint Agile (BHL 147, X^e), c. 3 : *Quod audiens minimeque credens, sed furore plenus, ascenso caballo inter suum ad tumulum praefatum dirigere coepit, ut servulum, quem virtus divina servabat, puniturus vi abstraheret.*

désignent tous deux une action illégitime et irrationnelle. Toutefois, cette analyse lexicale a ses limites. En effet, dans un cas d'homicide extrait de la première Vie de saint Faron (IX^es.), un homme mû par la colère bat sa mère à mort.¹¹¹ Il est alors dit *stimulatus ira infelici*. L'emploi du terme *ira* dans ce cas est assez troublant et pose la question de la légitimité de battre sa mère.¹¹²

La *furor*, ou *iracundia*, est aussi associée à l'impiété et l'injustice : dans la Vie I de saint Fidole (VIII^es.), le juge est aveuglé par la colère et la fureur, ce qui l'empêche d'accorder sa miséricorde au prisonnier sur la demande du saint abbé.¹¹³ Dans la seconde vie plus tardive du même saint (av. XII^es.), l'auteur va plus loin, et associe le comportement de ce même juge furieux à la tyrannie¹¹⁴. Un autre exemple de la colère du juge figure dans les Miracles de saint Germain de Paris (IX^es.). Celui-ci s'en prend ouvertement à ses gardes pour avoir laissé un prisonnier s'échapper.¹¹⁵ Dans ces deux cas, il est aisé de se représenter la scène d'un juge colérique, sortant de ses gonds, et prenant des décisions irrationnelles. Mais ces cas sont également liés à l'exercice d'une autorité, ici judiciaire. Pourquoi ne pas employer alors le terme *ira* ? Deux possibilités sont à envisager. La première serait que la distinction entre *ira* et *furor* a été sur-interprétée. Les hagiographes n'auraient pas été si sensibles aux débats théologiques de leur temps. Pourtant, la colère est de plus en plus dénoncée. La seconde possibilité reviendrait à discuter la légitimité du pouvoir en question. Du point de vue de l'hagiographe, le juge serait rempli de la colère lorsque son pouvoir judiciaire est défié par l'action de saint Fidole ou de saint Germain au nom de la miséricorde chrétienne. C'est cette idée qui semble la plus probable à l'examen des contextes et les

¹¹¹ Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 115 : *ira stimulatus infelici, dum redargueretur a matre, ipsos maternos artus quos illa in ejus partu cum dolore gravi exinanivit, immitis ac exsecrabilis crudelibus pugnibus turpiter eam percutiendo faedavit.*

¹¹² M. Charageat, dans ces travaux sur la violence maritale à la fin du Moyen Âge, a montré que le mari était autorisé à battre sa femme, tant qu'il ne se laissait pas emporter par la fureur. La correction de l'épouse est légitime tant qu'elle n'est pas irrationnelle. Sur ce point, voir M. Charageat, *La délinquance matrimoniale. Couples en conflit et justice en Aragon (XV^e-XVI^e siècles)*, Paris, 2011 et *Ead.*, « Décrire la violence maritale au Moyen Âge. Exemples aragonais et anglais (xiv^e-xvi^e siècles) », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 19 | 2010, mis en ligne le 30 novembre 2012, consulté le 11 août 2016, <http://traces.revues.org/4891>, voir notamment § 15-22.

¹¹³ Vie I de saint Fidole (BHL 2974, VIII^e), c. 12 : *Quapropter impius iracundiae furore succensus, contempsit baculum et monachorum consortium sprexit ; cui etiam et videndi aditum denegavit.* De même dans la Vie II (BHL 2975, av. XII^e), c. 7 : *Quapropter¹¹³ impius iracundiae furore succensus, contempsit baculum et monachi consortium sprexit ; cui etiam videndi aditum denegabat.*

¹¹⁴ Vie II de saint Fidole (BHL 2975, av. XII^e), c. 7 : *Quapropter impius iracundiae furore succensus, contempsit baculum et monachi consortium sprexit. [...] Ille autem, qui secundum praeceptum tyranni post diem tertium pendebat in ligno.* Notons que la référence au tyran est absente de la Vie I datée du VIII^e siècle.

¹¹⁵ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, IX^e), c. 66 : *Conversa in custodes iracundia iudicis, qui solebant adservare tradidit serbandus in carcere et ablatiis clavibus iudex fit custos custodibus.*

milieux d'écriture. Nous pouvons déceler dans ces textes postérieurs au IX^e siècle, donc à la réforme carolingienne¹¹⁶, une vision idéale de ce que doit être la justice, gouvernée par la charité et la miséricorde, ainsi qu'une conception idéalisée de la place de l'Église dans la société, au sein de laquelle cette dernière occuperait une place privilégiée face aux pouvoirs séculiers. Le choix du terme *iracundia* s'explique alors comme partie intégrante d'une rhétorique ecclésiastique plus générale visant à disqualifier ces pouvoirs et ces comportements séculiers illégitimes, dans le but de les façonner.

L'ensemble des cas analysés montre que le discours de la colère est très largement associé à une aristocratie violente et encline à défier Dieu et ses saints, sous l'emprise de la colère. Il devient alors évident que ce discours a de nombreuses implications sociales, tout comme la cupidité et l'avarice, déjà étudiées dans ce sens par L. K. Little.¹¹⁷ Ainsi, l'expression de la colère aristocratique revêt une signification politique¹¹⁸. De même, le recours à la colère et sa dénonciation dans les récits hagiographiques ne sont, de fait, jamais neutres.¹¹⁹ L'utilisation de la colère devient le moyen de dénoncer une situation intolérable¹²⁰, ainsi qu'un outil de communication et un instrument de pouvoir.¹²¹ Les nobles y ont recours pour revendiquer les terres et droits qu'ils pensent être les leurs ; les hagiographes la dénoncent comme un péché mortel, conduisant aux pillages et aux rapines¹²², afin de défendre ces mêmes terres et droits comme leur propre patrimoine. Cette stratégie discursive est également très largement utilisée dans les chartes, dans lesquelles les auteurs emploient tantôt

¹¹⁶ La réforme carolingienne est une période de réflexion autour la notion de *iustitia* et de bon gouvernement, voir par exemple P. Fouracre, « Carolingian justice : the rhetoric of improvement and contexts of abuse », dans *La Giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, *Settimane di Studio*, Spolète, 1995, p. 771-805 ; R. le Jan, « Justice royale et pratiques sociales dans le royaume franc au IX^e siècle », dans *Ead., Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 149-171.

¹¹⁷ L. K. Little, « Pride goes before Avarice : Social Change and the Vices in Latin Christendom », *The American Historical Review*, 76, n°1, 1971, p. 16-49.

¹¹⁸ Voir à ce propos la démonstration de St. D. White, « The politics of anger », dans B. H. Rosenwein (éd.), *Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1998, p. 127-152, p. 145.

¹¹⁹ Voir à ce sujet St. D. White, « The politics of Anger », dans B. H. Rosenwein (éd.), *Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1998, p. 127-152.

¹²⁰ R. E. Barton, « "Zealous Anger" and aristocratic relationships in eleventh- and twelfth-century France », dans B. H. Rosenwein (éd.), *Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1998, p. 153-170, ici p. 154.

¹²¹ La dénonciation de la colère comme un instrument politique est notamment visible dans une lettre de Fulbert de Chartres qui décrit un comte comme saisi de fureur afin de le faire condamner. Voir notamment R. E. Barton, « "Zealous Anger" and aristocratic relationships in eleventh- and twelfth-century France » dans B. H. Rosenwein (éd.), *Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1998, p. 153-170.

¹²² Les hagiographes établissent un lien très fort entre la colère et les violences aristocratiques que leur établissement subit. Voir en particulier St. D. White, « The politics of Anger », p. 137-138 ; même constat pour l'hagiographie celte, voir W. Davies, « Anger and Celtic Saint », dans B. Rosenwein (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 191-202, p. 196.

le terme *ira*, s'ils considèrent la requête du plaignant comme légitime, tantôt le terme *furor* si la situation est perçue comme injuste et illégitime.¹²³

Ainsi, faut-il se garder de penser que cette aristocratie, dont les hagiographes et autres scribes ne cessent de dénoncer les accès de colère, ne sait pas se contenir, bien au contraire.¹²⁴ Cette colère exprimée publiquement fait partie de postures politiques requises par le fonctionnement de la société médiévale. Elle peut ainsi conduire à la renégociation de liens sociaux et à la médiation dans une situation de conflit.¹²⁵ Dès lors, après la manifestation du mécontentement d'un grand, caractérisé par l'expression de sa colère¹²⁶, de nouveaux liens sont tissés entre les deux parties en jeu.¹²⁷ Plus que tout autre péché, la colère revêt une ambivalence certaine au sein de la société médiévale qui oscille entre expression rituelle et dénonciation stratégique. Cette dernière observation rejoint l'idée, déjà exprimée, de ne pas sur-interpréter les récits hagiographiques, tant les stratégies discursives et politiques en jeu sont prégnantes. La solution se trouve certainement dans la nuance selon laquelle la colère et son expression manifeste font effectivement partie des « règles du jeu » politique, mais elles ne seraient pas aussi incontrôlables et bestiales que nos hagiographes les donnent à voir dans leurs récits.

La dénonciation des vices, décrits comme des attributs de l'aristocratie, fait partie intégrante d'une stratégie discursive à l'œuvre dans les récits hagiographiques. Rarement dénoncés pour eux-mêmes, ces péchés sont associés le plus souvent à d'autres crimes telle

¹²³ Quelques exemples dans le *Cartulaire Manceau de Marmoutier, Cartulaire de l'abbaye de Saint-Aubin d'Angers* sont donnés dans R. E. Barton, « Gendering anger. *Ira, furor*, and discourses of power and masculinity in the eleventh and twelfth centuries », dans R. Newhauser (éd.), *In the garden of Evil. The vices and culture in the Middle Ages*, Toronto, 2005, p. 371-392, ici p. 388-389.

¹²⁴ St. D White a remis en question les analyses proposées par M. Bloch qui voyait dans cette colère l'expression d'une sensibilité « à fleur de peau » causée par l'absence de gouvernement. Voir M. Bloch, *La société féodale : la formation des liens de dépendance*, Paris, 1939, réimprimé en 1949, p. 116-120. Cette analyse est discutée par J.-Cl. Schmitt, « Façons de sentir et de penser : un tableau de la civilisation ou une histoire-problème », dans H. Atsma et A. Burguière (éd.), *Marc Bloch aujourd'hui : Histoire comparée et sciences sociales*, Paris, 1990, p. 407-419. (St. D. White, « The politics of anger », B. H. Rosenwein, *Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1998, p. 127-152, p. 128).

¹²⁵ R. E. Barton, « “Zealous Anger” and aristocratic relationships in eleventh- and twelfth-century France », p. 154.

¹²⁶ R. E. Barton, « “Zealous Anger” and aristocratic relationships », p. 167 : « [...] anger was an acceptable and viable method by which aristocrats signaled their displeasure with existing social and hierarchical relationships, that expressions of anger by lords who felt their authority to be challenged should be connected to the theological concept of zealous anger, and that such anger usually commenced a process by which these relationships were reconceived. »

¹²⁷ La colère, *ira* ou *furor*, une fois calmée, parfois par un châtement divin, conduit à la mise en place de nouveaux liens d'amitié entre les deux parties, scellés le plus souvent par un don.

une conduite tyrannique¹²⁸, l'exercice abusif du pouvoir judiciaire notamment ou encore la spoliation de terres d'Église. De cette manière, c'est poussé par le vice de la *cupiditas* qu'un grand est censé revendiquer une terre d'Église, c'est rempli de colère qu'un juge devient inique et tyrannique. Il apparaît donc que, dans ce corpus, le recours aux différents champs lexicaux des vices spirituels est une critique envers ceux qui bouleversent, transgressent l'ordre voulu par Dieu.¹²⁹ Ils sont en cela inextricablement liés à la notion de violence au Moyen Âge. Très largement associés au pouvoir, les péchés spirituels apparaissent comme des attributs moraux d'une aristocratie colérique et avide de richesses. Cependant, il ne faut oublier que cela appartient à des rhétoriques monastiques et ecclésiastiques visant à dénoncer des pratiques perçues comme illégitimes du point des auteurs.

II.3. Les péchés charnels : la place particulière de la gourmandise et de la luxure

La catégorie des péchés charnels bénéficie dans ce corpus d'étude d'un traitement particulier puisque, contrairement aux autres péchés précédemment commentés, ceux-ci font référence à des actes et non à des sentiments ou des caractères pouvant conduire au péché. Cette place particulière se traduit également par leur rareté au sein du corpus d'étude. En effet, il n'a été relevé qu'un seul cas pour la gourmandise et deux pour la luxure.

II.3.1. La luxure

Tantôt *luxuria*, tantôt *fornicatio*, la luxure représente le péché de la chair par excellence. Chez Cassien¹³⁰, comme chez Augustin¹³¹, elle occupe une place importante de sa

¹²⁸ C'est par ailleurs des représentations que l'on retrouve dans l'art à la fin du Moyen Âge. Voir par exemple *L'Allégorie du bon et du mauvais gouvernement* (1338-1339, Sienne) d'Ambrogio Lorenzetti qui propose une parfaite illustration des vices conduisant à la tyrannie. Il représente de manière allégorique Tyrannie qui se trouve entourée des trois vices principaux, la *Superbia*, la *Vanagloria* et l'*Avaritia*. C'est une représentation un peu tardive mais qui illustre parfaitement la conception médiévale des vices qui incitent à la tyrannie. Voir à ce propos P. Boucheron, *Conjurer la peur. Sienne 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris, 2013.

¹²⁹ G. Calvet, « *Cupiditas, avaritia, turpe lucrum* : discours économique et morale chrétienne chez Hincmar de Reims (845-882) », dans J.-P. Devroey, L. Feller et R. Le Jan (dir.), *Les élites et la richesse au Haut Moyen Âge*, Turnhout, 2010, p. 97-112, p. 103.

¹³⁰ Il occupe le sixième chapitre des *Institutions* de Cassien, la quatrième de ses *Conférences* consacrée à la « concupiscence de la chair et de l'esprit », la cinquième sur les « huit principaux vices », la douzième sur la « Chasteté » et la vingt-deuxième sur les « Illusions nocturnes ».

réflexion sur le combat de la chasteté. Cela n'a rien de surprenant à considérer que Cassien écrit dans et pour le milieu monastique, au sein duquel la chasteté et la continence sont primordiales.¹³² Elles sont bien évidemment aussi présentes dans l'hagiographie monastique. Toutefois, ce n'est pas cet aspect vertueux qui intéresse ici notre propos.¹³³

Dans les textes hagiographiques de ce corpus, la luxure est très peu présente et ce n'est pas tant la luxure à proprement parler mais plutôt la concupiscence qui y est dénoncée. Cette rareté est d'autant plus surprenante que la question de la fornication apparaît fréquemment dans les sources normatives. Cela s'explique par la nature même de la concupiscence qui se traduit par le désir, la convoitise ; la fornication désigne le passage à l'acte. Or, les sources normatives vont davantage s'attacher à réguler les actions que les pensées, ce qui n'est pas le cas dans les sources hagiographiques qui s'attachent autant à réguler les actions que les pensées.

Relevé du nombre d'occurrences de fornicatio dans les canons de conciles et dans les capitulaires (507-920)

	Canons de conciles				Capitulaires	
	mérovingiens	carolingiens (742-817)	carolingiens (819-842)	carolingiens (843-874)	507-827	828-920
Fornicatio	1	20	9	55	17	14

¹³¹ Sur la place de la concupiscence dans la pensée augustinienne voir notamment parmi une importante bibliographie T. Nisula, *Augustine and the functions of concupiscence*, Leyde, 2012.

¹³² Voir à ce propos A. Diem, *Keusch und rein : Eine Untersuchung zu den Ursprüngen des frühmittelalterlichen Klosterwesens und seinen Quellen*, Amsterdam, 2000 ; B. Gain, « La continence des clercs : ascétisme, pureté rituelle ou tradition apostolique ? », dans P.-Gr. Delage (dir.), *Les Pères de l'Église et les ministères : évolutions, idéal et réalités* (Actes du III^e colloque de La Rochelle, septembre 2007), Jonzac, 2008, p. 225-258 ; concernant la conception clunisienne de la chasteté, voir D. Iognat-Prat, « Continence et virginité dans la conception clunisienne de l'ordre du monde autour de l'an mil », *Compte-rendus. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1, 1985, p. 127-146 ; on peut également consulter M. Foucault, « Le combat de la chasteté », *Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité, Communications*, 1982, 35/1, p. 15-25. Sur les recommandations aux laïcs en matière de chasteté, voir par exemple L. Bailey, « "These are not men" : Sex and drink in the Sermons of Caesarius of Arles », *Journal of Early christian studies*, 15, 1, 2007, p. 23-43.

¹³³ Les vertus notamment celles du saint sont très présentes dans l'hagiographie mais pas dans les récits qui composent le corpus de cette présente étude. Les récit consacrés à la violence ne recèlent pas de nombreux exemples dans lesquels les vertus sont explicitement mises en valeur. La question des vertus dans l'hagiographie a été traitée notamment dans le cadre de réflexion sur les modèles de sainteté. Voir par exemple A.-M. Helvétius, « Les modèles de sainteté dans les monastères de l'espace belge du VIII^e au X^e siècle », *Revue bénédictine*, numéro thématique *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII^e au X^e siècle. Aspects internes et relations avec la société*, 103, 1993/1-2, p. 51-67.

Contrairement à ce que nous observons dans les sources normatives, nous trouvons, au sein du corpus, uniquement deux mentions. Le premier cas est celui d'une tentative de viol sur une jeune femme qui se rendait au monastère de saint Fiacre.

« Alors qu'elle était en route, un certain *miles* à cheval se trouvait sur le chemin. La voyant seule, il la convoita et son cœur fut perverti par la concupiscence (*concupiscentia*). Plus il contemplait les charmes de ses formes et plus il était embrasé par le feu d'un grand désir (*magis libidinis igne*). Pensant alors la saisir de force, il l'attrapa et la monta sur l'encolure de son cheval. »¹³⁴

Dans ce récit d'une tentative de rapt¹³⁵, menée par un jeune garçon (*adolescens*) sur une jeune fille, cette mauvaise action serait, selon l'hagiographe, le résultat de la concupiscence et du désir qui enflammèrent son cœur. La *concupiscentia* est un ardent désir qui ne peut être réfréné et qui entraîne alors à sa suite toute sorte de méfaits. L'âge de l'agresseur semble important : l'hagiographe précise que c'est un jeune homme, un adolescent. Il doit alors faire preuve de virilité, tout en apprenant à dompter ses pulsions.¹³⁶

Dans ce récit, il est clair que le jeune agresseur faute par deux fois : la première est de s'en prendre à une pèlerine qui se rend au tombeau du saint ; la seconde est de le faire sous l'emprise de pulsions. Le récit revêt alors d'abord un caractère moralisateur destiné plutôt à la jeune aristocratie qui doit se contenir ; mais il prend aussi un aspect de propagande vantant la protection des chemins de pèlerinage jusqu'au tombeau, assurée par le saint et ses *milites*.

Dans le second cas, très différent, un homme cherche par tous les moyens à s'unir à une femme consacrée au Christ. L'hagiographe de saint Eman (X^es.) livre le récit suivant :

« Quelques temps après, il arriva qu'un certain homme honorable voulait s'unir, dans une abominable union, à la fille d'un autre qu'il avait vouée au Christ. Le père était fortement opposé à commettre un si grave crime et ne voulait pas faire pression d'une manière horrible sur sa fille. L'homme refusa d'obéir à ses conseils et les repoussa violemment. Au moment propice, il plaça rapidement le [père] dans une prison avec quarante autres. [...] Le saint de Dieu se plaça alors auprès de l'homme et saisit les rênes de son cheval. Il demanda que le père et les autres soient relâchés et obtint qu'il ne convoite plus de manière criminelle (*ne filiam ejus nefande*

¹³⁴ Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e ?), c.54 : *Dum itaque esset in itinere, fuit obviam miles quidam, quem sequebatur a longe adolescens equo residens. Qui videns eam solam, visam concupivit, et concupiscentia subvertit cor ejus. Quanto decorem formae illius attentius intuebatur, tanto magis libidinis igne succendebatur. Cogitans ergo eam viribus opprimere, apprehendit eam, et elevavit super collum equi sui.*

¹³⁵ Sur la thématique du rapt, voir en premier lieu les travaux de S. Joye, notamment la publication de sa thèse *La femme ravie : le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge*, Turnhout, 2012 ; *Ead.*, « Le rapt de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge. Crime privé, crime public, sacrilège », dans G. Vickermann-Ribemont et M. White-Le Goff (dir.), *Rapts : réalités et imaginaires du Moyen Âge aux lumières*, Paris, 2014, p. 19-34.

¹³⁶ G. Duby, « Au XII^e siècle : les “jeunes” dans la société aristocratique », *Annales ESC*, 19/2, 1964, p. 835-846.

concupisceret) la fille de celui-ci. [...] Là-dessus, il abandonne le mal de cette criminelle concupiscence (*nefandae concupiscentiae malum*). »¹³⁷

Le recours au vocable de la luxure, agrémenté de qualificatifs particulièrement péjoratifs comme *nefandus*, joue un rôle quelque peu différent au sein du récit. Dans les deux cas, la condamnation de la concupiscence met en avant l'effet pervers qui conduit à un usage abusif de la force afin d'assouvir ses propres désirs. Cependant le terme *fornicatio* n'est jamais employé ; seule la *concupiscentia* est reprochée aux deux hommes. Ainsi, les deux auteurs semblent focaliser leur reproche sur le désir ardent que ces deux hommes ne peuvent réfréner jusqu'à utiliser la force pour arriver à leur fin. La concupiscence, dans le discours hagiographique, devient alors un outil supplémentaire pour qualifier une aristocratie qu'elle entend bien cadrer, notamment dans ses mœurs.

C'est particulièrement clair dans le second cas. La dénonciation de la concupiscence intervient dans la gestion d'un conflit entre aristocrates au sujet d'un mariage forcé d'une jeune fille vouée à Dieu.¹³⁸ L'hagiographe prend clairement le parti du père, montrant le bien fondé de son refus. Celui-ci devient alors un ennemi du saint et un ennemi de Dieu portant en lui l'effroyable vice de la concupiscence. Cette remarque rejoint l'idée, déjà développée au sujet des autres vices, que le choix lexical des péchés principaux n'est en rien neutre. Il fait partie intégrante d'un discours ecclésiastique plus général, qui entend alors imposer l'Église comme une instance normative et régulatrice de la société. Ici, la question du mariage forcé d'une vierge vouée au Christ peut faire écho à la réflexion ecclésiastique et théologique sur le mariage et sur la place que doit occuper l'Église dans le contrôle des unions, d'abord des aristocrates¹³⁹ mais plus largement de l'ensemble des fidèles¹⁴⁰.

¹³⁷ Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 15 : *Factum est autem insequenti tempore, ut laudo quidam vir honoratus, filiam cujusdam viri, quam christo sacrari devoverat, in nefanda conjunctione sibi sociare vellet. Erat vero idem homo cum multis resistens ei, ne tam grave scelus committeret et ne filiam ejus nefarie opprimeret. Qui noluit consiliis ejus acquiescere, sed hoc graviter ferens, eum occasionibus repertis posuit in carcerem cum aliis numero quadraginta. [...] astitit ei sanctus Dei Emanus et tenens fraenum equi illius, rogabat ut vincitum cum ceteris de carcere laxaret, ac ne filiam ejus nefande concupisceret, exorabat. [...] in super et nefandae concupiscentiae malum dereliquit.*

¹³⁸ Au sujet des mariages aristocratiques et des stratégies matrimoniales, voir en premier lieu les études réunies par M. Aurell (éd.), *Les stratégies matrimoniales (IX^e-XIII^e siècle)*, Turnhout, 2013. *Id.*, « Stratégies matrimoniales de l'aristocratie (IX^e-XIII^e), dans M. Sot (dir.), *Mariage et sexualité au Moyen Âge : accord ou crise ?*, Paris, 2000, p. 185-202 ; voir également les travaux de Régine Le Jan concernant plus particulièrement la période carolingienne, notamment R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995.

¹³⁹ Nous pensons par exemple au contrôle de plus en plus fort des mariages royaux et impériaux. Voir, concernant la France, C. Avignon, « Les stratégies matrimoniales des premiers Capétiens à l'épreuve des prohibitions canoniques en matière de parenté (IX^e-XII^e siècle), dans M. Aurell (éd.), *Les stratégies matrimoniales (IX^e-XIII^e siècle)*, Turnhout, 2013, p. 237-256.

II.3.2. La gourmandise

Le cas de l'unique dénonciation du péché de gourmandise¹⁴¹ est un peu différent et laisse quelque peu dubitatif. Heiric d'Auxerre, dans ses Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), consacre un long développement à la *gula*, organisé en deux parties. La première est une considération sur le péché mortel de gourmandise ; la seconde est une anecdote illustrant parfaitement la première. L'auteur commence ainsi son récit :

« La glotonnerie immodérée (*immoderata gulae appetentia*) est ce qui nous fait tous succomber au péché et à la mort ; c'est ce qu'on estime léger et divertissant mais qui nous anéantit atrocement lorsqu'on y prend moins garde. [...] ».

Passée cette introduction générale sur le péché de gourmandise, il poursuit :

« Dans le même temps, les peuples étaient regroupés, selon la coutume, pour la fête du saint prélat [...]. Parmi eux, un certain campagnard [...] fut saisi par les charmes des yeux et de la gourmandise (*gulae*). Il jeta la main sur les choses sacrées, vola furtivement un fruit (*pomum*) puis s'éloigna. La vengeance réprimanda sur le champ sa témérité (*temeritas*). En effet, parce qu'il avait satisfait tout de suite à son désir de manger le fruit, privé de l'usage de la parole, le misérable se reconnut coupable du crime (*reum se criminis agnovit*). »¹⁴²

À l'image des autres vices spirituels, la gourmandise se retrouve à l'origine de plusieurs autres fautes commises par l'homme. En effet, celui-ci ramasse un fruit, que l'on peut imaginer se trouver sur les terres du monastère, puis le mange sans aucune retenue le jour de la fête solennelle du saint. Sa gourmandise est donc l'instigatrice de sa *temeritas*. Parce qu'il ne peut se restreindre et se contenir, il transgresse la norme chrétienne et vole un fruit, appartenant au monastère, donc au saint. Mais dans ce récit, unique au sein de notre corpus, rien n'est laissé au hasard par l'auteur. D'abord, le choix du fruit qui n'est pas sans rappeler le fruit défendu¹⁴³ de la Bible, celui mangé par Ève et Adam, acte fondateur de leur exil sur

¹⁴⁰ C'est la mise en place progressive du mariage en tant que sacrement au XIII^e siècle. Voir C. Avignon, « Cadrage et contrôle du mariage », dans J.-M. Matz, M.-M. De Cevins et B. Andenmatten (éd.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, 2010, p. 511-524.

¹⁴¹ S. E. Hill, « The ooze of gluttony : attitudes towards food, eating, and excess in the Middle Ages », dans R. Newhauser (éd.), *The seven deadly sins : from communities to individuals*, Leyde, 2007, p. 57-70.

¹⁴² Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 44 : *Immoderata gulae appetentia, ob quam omnes peccato mortique succumbimus, leve putatur ludicrum ; sed quo cavetur minus, eo atrocius perimit.[...] Interea, populis ad beati festum Præsulis ex more fluentibus, quibusque permittebatur accedere, sacri pavimentum lecti religiosa veneratione deosculantibus, e rure, cui Nantilla vocabulum est, distatque ab urbe non plurimum, rusticorum quendam contigit interesse. Is oculorum gulaeque captus illecebra, manu sacris injecta, pomum clanculo rapuit, ac tamquam eo voluptati morem gesturus, abscessit.*

¹⁴³ Pour une approche iconographique du fruit défendu, voir H. F. Junior, « Entre la figue et la pomme : l'iconographie romane du fruit défendu », *Revue de l'histoire des religions*, 223 - 1/2006, p. 29-70.

Terre.¹⁴⁴ Puis le choix du terme *gula*, qui désigne le péché de gourmandise¹⁴⁵ pour l'Église, souligne tout l'enjeu de ce récit. Ce terme *gula* apparaît sous la plume des Pères du désert, notamment celle du moine Evagre le Pontique (vers 365), qui établit une liste des huit vices ou pensées mauvaises utilisés par le diable pour les perdre. La gourmandise en était la première tentation. Aussi bien dans les écrits de Cassien, de Grégoire le Grand ou que dans ceux, plus tard, d'Alcuin et de Jonas d'Orléans, la gourmandise est un vice principal qu'il faut contenir. Ainsi, pour Alcuin, la gourmandise est le premier péché charnel et le péché originel.¹⁴⁶

À l'exception de saint Augustin, qui y avait vu l'expression de l'orgueil, toute la culture médiévale est marquée par l'idée que le péché de nos ancêtres était la gourmandise.¹⁴⁷ Ainsi, la gourmandise apparaît, non pas comme le plus grave des péchés capitaux mais comme le plus ancien, le premier qui ouvre la porte aux autres. Et ici ce n'est pas tant le fait de manger un fruit qui est dénoncé, mais plutôt de voler ce fruit sous l'emprise du désir et de ne pouvoir se réfréner. C'est déjà cet aspect de la gourmandise que Grégoire le Grand condamnait le plus :

« Ce n'est pas l'aliment, mais le désir qui constitue le vice. Aussi, est-il possible de manger les aliments les plus riches sans faute aucune et de déguster les moins prisés en tombant dans le péché. »¹⁴⁸

Au sein du discours hagiographique, la condamnation du péché de gourmandise prend une place différente de celle consacrée des autres vices. Si le discours sur les autres vices concernait essentiellement la critique de comportements sociaux aristocratiques, perturbant la société par leurs actes violents, celui concernant la gourmandise semble occuper une position plus morale que stratégique. Le récit que nous venons d'analyser, à titre de mise en garde, montrerait les dérives du « laisser-aller » et des abus de nourriture. Il peut alors être mis en lien avec les règles monastiques qui veillent tout particulièrement à limiter la *gula*. L'apport

¹⁴⁴ *Pomum* désigne dans la Bible le fruit défendu. Gn. 2, 16-17 : 16 *Et Yahvé Dieu fit à l'homme ce commandement: tu peux manger de tous les arbres du jardin. - 17 Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas de ce fruit car, le jour où tu en mangeras, tu mourras.*

¹⁴⁵ Fl. Quellier, *Gourmandise : histoire d'un péché capital*, Paris, 2013.

¹⁴⁶ Alcuin, *Liber de virtutibus et vitiis*, PL 101, col. 633 : *Primum est corporale peccatum gula, id est, intemperans cibi vel potus voluptas, per quam primi parentes generis paradisi felicitatem perdiderunt [...].* Même pensée chez Hincmar de Reims, de Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, c. 2, PL. 125, col. 875 : *Nonnulli ordinem certaminis ignorantes edomare gulam negligunt, et jamjam ad spiritalia bella consurgunt.*

¹⁴⁷ C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, 2003, p. 195.

¹⁴⁸ Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, XXX, 27, 58-63, p. 1530-1533.

de nourriture doit alors se limiter aux seuls apports vitaux.¹⁴⁹ Or, c'est justement ici une écriture hagiographique réalisée en milieu monastique, à destination d'un public d'abord composé de moines.

Les références aux péchés corporels sont donc beaucoup plus rares que celles faites aux péchés spirituels. Comment expliquer ce décalage important entre les deux catégories de péchés ? La fornication et la gourmandise correspondent davantage à un idéal de vie monastique, dans lequel la chasteté et le jeûne apparaissent comme des vertus importantes. Cela dit, elles paraissent difficilement adaptables ou transposables à un mode de vie laïque. Partant du postulat que l'hagiographie ne se destinait pas seulement à un public religieux et ecclésiastique, les auteurs ont peut-être ainsi privilégié les péchés les plus graves et les plus directement assimilables à de mauvaises actions. Plus encore, en considérant que la dénonciation des péchés est au cœur de stratégies discursives ecclésiastiques, visant à critiquer les conduites aristocratiques notamment envers l'Église, les péchés spirituels semblent dès lors beaucoup plus pertinents et percutants.¹⁵⁰

II.4. Péchés, stratégies discursives et enjeux

Si l'emploi du champ lexical juridique correspondait à une quête d'un effet de réel et de légitimité, avec des références sous-entendues à la norme, celui des péchés fait, quant à lui, écho à d'autres enjeux de l'écriture hagiographique telle la réponse à la fonction moralisatrice et éducative de l'hagiographie. Ce choix du vocabulaire du péché démontre que l'hagiographie incarne les discours théologiques de son temps. Toute faute trouve son origine dans le vice. Mais plus encore, ces allusions, plus ou moins explicites, aux péchés illustrent l'idée qu'ils mettent en danger la cohésion sociale : ils font perdre la sagesse, éloignent l'humilité et font oublier la charité chrétienne ; ils empêchent la justice et brisent la concorde devant régner au sein de l'*Ecclesia*. En résumé, ils entraînent la violence. Mais l'hagiographie

¹⁴⁹ La règle de saint Benoît accorde une attention toute particulière à la nourriture et à la boisson. Il y consacre une série de quatre chapitres (38-41). Voir par exemple *Règle de saint Benoît*, c. 39, 7-9 : 7) *remota prae omnibus crapula et ut numquam surripiat monacho indigeries*, 8) *quia nihil sic contrarium est omni christiano quomodo crapula*, 9) *sicut ait Dominus noster: Videte ne graventur corda vestra crapula*. Voir en particulier S. Boulc'h, « Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 75, 1997, p. 287-328. L'auteur montre que le repas des moines au réfectoire est ritualisé afin que le passage d'une alimentation matérielle à une nourriture spirituelle s'opère pendant le repas.

¹⁵⁰ Sur les enjeux normatifs de l'hagiographie, voir notre étude, *infra*, chapitre 10.

reflète également, dans une certaine mesure, les discours des grands mouvements réformateurs dont elle se fait, délibérément ou non, l'écho.

II.4.1. Un discours moralisateur et édifiant

Il ne fait aucun doute que le discours hagiographique est moralisateur et édifiant puisqu'il sensibilise aux risques véhiculés par les péchés par des exemples éloquents. Cela correspond au premier degré de lecture et de compréhension, le plus évident et certainement le plus accessible.

Un second niveau de lecture apparaît dès lors que l'on remarque que ce vaste sous-ensemble lexical du péché ne fonctionne pas seul dans le discours hagiographique. Il est à mettre en opposition avec un autre sous-ensemble extrêmement important : celui des vertus, notamment celles du saint, qui se doit alors d'incarner chacune d'elle à la perfection. Ainsi, à l'orgueil et l'envie s'oppose l'humilité, contre la cupidité et l'avarice s'élève la charité et face à la colère se dresse la mansuétude. C'est ici que le discours hagiographique prend une valeur édifiante : il met en avant la personne du saint, vertueuse, face au pécheur. Le dualisme est très fort entre les vertus du saint et les vices d'une société, en particulier ceux de l'aristocratie. Déjà souligné par Anne-Marie Helvétius concernant la Vie de saint Colomban et de ses disciples¹⁵¹, cette opposition trouve une place significative dans une grande part du discours hagiographique du haut Moyen Âge et du Moyen Âge central.

Véhiculant ainsi des modèles de vertus, notamment monastiques, les hagiographes entendaient bel et bien exhorter les aristocrates, mais plus largement les fidèles dans leur ensemble, à renoncer à leur propre volonté afin d'œuvrer en faveur de l'intérêt général. C'est en dénonçant leur cupidité et leur orgueil, en multipliant les récits de libération miraculeuse de prisonniers que les hagiographes entendaient, par exemple, mener les *iudices*, à plus de justice dans leurs jugements¹⁵². De même, en teintant le portrait des seigneurs de cupidité et d'avarice, les hagiographes tentaient de leur inculquer la *caritas* et le respect des pauvres et de l'Église. À l'image des Miroirs des princes, n'est-il pas possible de lire dans ces Vies de

¹⁵¹ A.-M. Helvétius, « Hagiographie et réformes monastiques dans le monde franc du VII^e siècle », *Médiévales, Réforme(s) et hagiographie*, 2012/1, n°62, p. 33-47 : « En milieu monastique, la Vie du saint patron ou du père fondateur offrait souvent aux moines un florilège d'exemples à imiter, de vices à proscrire et de vertus à acquérir ».

¹⁵² Parmi de nombreux exemples Vie de saint Fidole (BHL 2974, VIII^e), c. 12, passage repris dans la Vie II de saint Fidole (BHL 2975, ap. VIII^e), c. 7 et dans la Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 18-20 ; Vie de saint Germain (BHL 3468, VI^e), c. 30-31, c. 61 ; Vie de saint Eman (BHL 2525, av. 981), c. 9 ; Vie de saint Marien (BHL 5523, X^e ?), c. 7.

saints et recueils de miracles une sorte de guide véhiculant des modèles à suivre, inspirés des réformes et des grands mouvements de pensées de leurs époques respectives ?¹⁵³

II.4.2. En lien avec les grands courants ecclésiastiques.

Le discours hagiographique sur les péchés est loin d'être uniforme et équivalent dans tous les textes. Cependant, nous ne pouvons exclure qu'il s'inspire très largement des écrits théologiques de son temps. Qu'il s'agisse de ceux d'Alcuin, d'Hincmar de Reims ou encore de Fulbert de Chartres, leurs influences se lisent en filigrane dans l'hagiographie. Nous avons également établi qu'il était envisageable de mettre en lien les discours hagiographiques et normatifs, qui connaissent alors les mêmes inflexions, notamment à partir du IX^e siècle. Cela tend à montrer que le discours hagiographique ne reste pas cantonné à des préoccupations réduites à la clôture de l'établissement dans lequel il est produit, mais qu'il est bel et bien un produit de la société, le reflet des grands courants de pensée de son époque. Cela correspond alors à un troisième niveau de lecture et de compréhension. Celui-ci fait appel à une meilleure connaissance des réflexions et des milieux ecclésiastiques desquels ils émanent.

C'est finalement ce troisième niveau de lecture qui pousse l'historien à tenter de porter plus loin son investigation au cœur de ces textes hagiographiques notamment afin de voir s'il est possible de détecter quelque inflexion de la pensée, autant d'indices de l'influence réformatrice, par ailleurs déjà bien identifiée. Ces mouvements réformateurs peuvent effectivement se voir en négatif à l'intérieur des récits de violence dans l'hagiographie. En effet, dès lors que l'étude porte sur la cupidité ou sur l'orgueil dont font preuve les grands, nous ne pouvons que reconnaître des discours déjà bien répandus dans le milieu ecclésiastique réformateur du IX^e siècle d'abord, puis des XI^e et XII^e siècles ensuite¹⁵⁴. La *superbia*, en lien avec l'exercice abusif et parfois violent d'une autorité ou d'un droit, reflète parfaitement le discours d'Haymoin d'Auxerre. Il en est de même pour la *cupiditas* tant dénoncée par

¹⁵³ Pour plusieurs exemples, voir E. Már Jónsson « Les “ miroirs aux princes ” sont-ils un genre littéraire ? », *Médiévales* [En ligne], 51, automne 2006, mis en ligne le 27 mars 2009, consulté le 25 août 2016, <http://medievales.revues.org/1461>. Ces Miroirs se présentent sous la forme de « catalogue de vertus » avec des exemples qui illustrent le triste sort des rois qui ne possèdent pas ces vertus. Il s'agit par exemple de la *Seconde élégie* d'Ermold le Noir pour Pépin d'Aquitaine (IX^es.), le *Carolinus* de Gilles de Paris (XII^es.) ou encore le *De principis instructione* de Giraud de Barri (XII^es.).

¹⁵⁴ I. Rosé a particulièrement bien mis en évidence quelques caractéristiques du discours grégorien que l'on retrouve dans l'hagiographie de la Gaule du Sud. Elle souligne l'importance d'un certain nombre de péchés tels que la cupidité ou bien l'orgueil dans I. Rosé, « L'écriture hagiographique en *Gallia* méridionale à l'époque grégorienne (XI^e-XII^e siècle) », *Cahiers de Fanjeaux*, 48, *La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI^e-début XIII^e siècle)*, 2013, p. 41-79, ici p. 54-56.

Hincmar de Reims. Au moment de la réforme dite « grégorienne », celle-ci s'exprime surtout en termes de récupération et de préservation du patrimoine ecclésiastique.¹⁵⁵

Sans aller jusqu'à dire que les hagiographes, par leurs écrits, ont participé activement aux réformes, il n'y a pas lieu de nier totalement le fait qu'ils soient imprégnés de cette rhétorique visant à fustiger les ennemis de l'Église, quels qu'ils soient. De même, l'insistance croissante sur les péchés commis par les *fideles* et surtout les aristocrates, est également à mettre en lien avec les grands courants réformateurs lesquels, avec la réforme « grégorienne », apportent une conscience plus aigüe de la gravité du péché tant individuel que collectif.¹⁵⁶ C'est en insistant davantage sur le péché commis que sur le crime en lui-même, que les hagiographes tentaient d'obtenir une prise de conscience du pécheur, ainsi que la cessation des abus.¹⁵⁷ C'est aussi dans le même temps que les théologiens théorisent plus précisément les moyens d'accéder au Salut et renforcent la primauté ecclésiastique dans l'encadrement des sacrements.¹⁵⁸ Le clergé devient le seul garant du salut en faisant de la pénitence le seul moyen d'y accéder.

L'approche lexicale des récits hagiographiques de la violence a permis de mettre évidence que la question du péché est intrinsèquement liée à la notion de violence et également à la conceptualisation-même de la société médiévale. En effet, les péchés occupent une place importante dans le discours ecclésiastique notamment lors des grands moments de réforme. Ainsi, leur dénonciation fait partie d'un discours moralisateur plus général de l'Église qui cherche, de cette manière, à encadrer et façonner davantage la société. De ce fait, dans le discours ecclésiastique, la violence et le péché sont très largement associés, ce qui a pour effet de donner plus de poids à l'argumentation sur le Salut de l'âme.

¹⁵⁵ P. Licciardello a par ailleurs démontré, pour l'Italie, que la réforme de l'Église trouvait dans l'hagiographie « l'un de ses champs d'expression privilégiés ». Celle-ci passait notamment par la critique des autorités séculières, dénonçant les fautes et les faiblesses du pouvoir. Voir P. Licciardello, « La fonction normative dans l'hagiographie monastique de l'Italie centrale (X^e-XII^e siècle) », dans M.-C. Isaïa et Th. Granier, *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle)*, Turnhout, 2014, p. 197-214, ici p. 204-205.

¹⁵⁶ J.-H. Foulon précise que ce phénomène n'est pas nouveau mais qu'il s'accroît à partir du XI^e siècle : « les maux divers qui sont évoqués (simonie, nicolaïsme, utilisation de biens d'Église à des fins personnelles...) ne sont guère nouveaux par rapport au haut Moyen Âge. Toutefois leur perception s'est retrouvée renouvelée au XI^e siècle [...] surtout à cause d'une conscience plus aigüe de la gravité du péché (tant collectif que personnel) », dans J.-H. Foulon, « Réflexion autour de l'application de la réforme pontificale en France. Le cas du Val de Loire », *RHEF*, t. 96, 2010, p. 107-134, ici p. 115.

¹⁵⁷ J.-H. Foulon note le même phénomène dans la rédaction des notices : « le *miles* est stigmatisé non dans son état laïque, mais dans l'usage peccamineux de sa fonction militaire, pour ses *malefacta* qui sont de fait des péchés précisément recensés par les pénitentiels, dans J.-H. Foulon, « Réflexion autour de l'application de la réforme pontificale en France. Le cas du Val de Loire », *RHEF*, t. 96, 2010, p. 107-134, ici n. 49, p. 123.

¹⁵⁸ P. Henriot, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la Réforme grégorienne », *RHEF*, t. 96, 2010, p. 71-91, ici p. 82 : « L'insistance sur les sacrements par les réformateurs dits grégoriens entraînait nécessairement une survalorisation des clercs, seuls capables de gérer ce "capital symbolique" ».

La question du péché occupe ainsi une place importante dans l'étude du discours hagiographique de la violence. Il est souvent associé à l'origine de toute mauvaise action. Mais cela n'est pas le propre de l'hagiographie. Ce discours ne doit pas être séparé de l'ensemble de la production écrite de cette période. Par comparaison, ont pu être mis en évidence de nombreux points communs entre l'hagiographie, les sources théologiques et la production normative, montrant tous une plus nette présence des péchés dès le IX^e siècle, avec une augmentation sensible des occurrences aux XI^e-XII^e siècles. Cela ne fait que renforcer l'idée déjà énoncée que le discours hagiographique, loin d'être anecdotique ou tenant de la fable, s'imprègne des courants de pensée de son époque. Cela traduit de surcroît la porosité des genres et remet en question leur existence-même.

Chapitre III. Études narratologiques : raconter ou construire la violence ?

Outre le lexique, le discours et les structures narratives sont une autre composante des récits hagiographiques de la violence. Dès lors que l'on s'intéresse au discours, quel qu'il soit, il est absolument nécessaire d'en observer les fonctionnements internes et les différents artifices narratologiques utilisés par les auteurs, afin d'en interpréter le sens. À la lecture du corpus d'étude, il nous est apparu de manière intuitive qu'il existait une certaine homogénéité dans les structures narratives des différents récits. Ainsi, les auteurs semblaient avoir recours aux mêmes ressorts discursifs dans la construction de leurs récits, témoignant ainsi de l'existence d'une ancienne tradition du « genre ». Cependant, et c'est ici l'un des enjeux de cette analyse, en observant plus attentivement les divers textes, il apparaît que cette homogénéité n'est qu'une façade derrière laquelle se dissimule un grand nombre de particularités narratives.

Les premiers jalons des études narratologiques structuralistes¹ sont posés en France, au début des années 1950. Elles mettent au centre de leurs analyses le récit. A. J. Greimas² développe à la fin des années 1960, une théorie de la sémantique structurale qui donne une nouvelle impulsion à la linguistique. Tout en s'inscrivant dans ce même courant, les analyses de G. Genette³ marquent un nouveau tournant. Parues dans les années 1980, elles mettent en évidence qu'il existe, dans une œuvre, trois niveaux narratifs : l'histoire, qui est l'enchaînement des événements, c'est l'infrastructure du récit ; le récit, c'est-à-dire l'énoncé tel qu'il se présente linéairement ; et la narration, qui est l'acte narratif construisant le discours. Cette approche est donc essentiellement textuelle, privilégiant alors le récit comme médiateur des deux autres niveaux : c'est le support de l'histoire et de la narration.

Prenant comme point d'intérêt le récit en tant que construction discursive, l'analyse structurale est une démarche qui s'applique autant à la linguistique qu'aux sciences humaines.

¹ Pour une présentation synthétique de cette théorie, voir R. Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, vol. 8/1, 1966, p. 1-27 ; M. Pawliez, « Une autre approche à la littérature : pour une utilisation de la théorie narratologique de Genette », *New Zealand Journal of French Studies*, 19/2, 1998, p. 5-17.

² A. J. Greimas, *Sémantique structurale : recherche de méthode*, Paris, 1966.

³ G. Genette, *Nouveau discours du récit*, Paris, 1983.

Elle consiste ainsi en la recherche des significations par la mise en évidence des relations entre les éléments du discours.⁴

C'est en cela qu'il a paru essentiel, avant toute interprétation historique, de s'interroger sur la structure et le fonctionnement interne des récits, qui forment le socle même de notre étude. Comment en effet saisir toute la chair historique des récits sans en dégager d'abord le squelette qui la soutient ?

Dans ce chapitre, il s'agit de mettre en lumière les différents aspects de la construction du récit, les divers ressorts de la narration, tout en les replaçant dans leur contexte culturel. Seront donc exposés les éléments qui composent le récit hagiographique de la violence, en dévoilant progressivement aussi bien les uniformités que les disparités, l'universel que le particulier. L'analyse narratologique et structurelle permet ainsi de mieux cerner, tant les fonctionnements internes du récit, que l'univers mental et social de leurs auteurs, par le biais notamment de l'étude de certains de leurs modèles. En effet, les hagiographes opèrent des choix narratifs qui apparaissent, à bien des égards, comme des réponses aux enjeux de l'écriture, dans un contexte social particulier.⁵ De ce fait, les modes de narrations, le temps, les lieux, les personnages, tous participent d'une même construction discursive, plus élaborée qu'on a longtemps bien voulu le croire.⁶

III.1. Structures narratives

La première démarche consiste en une déconstruction des textes afin d'en analyser les structures internes tout en mettant en évidence les similitudes et les différences. En effet, il est établi que la littérature hagiographique est marquée par l'usage récurrent de thèmes, mais

⁴ A. Piret, J. Nizet et E. Bourgeois, *L'analyse structurale : une méthode d'analyse de contenu pour les sciences humaines*, Bruxelles, 1996, p. 7.

⁵ Voir par exemple D. Lett, « Deux hagiographes, un saint et un roi. Conformisme et créativité dans les deux recueils de *miracula* de Thomas Becket », dans M. Zimmermann (éd.), *Auctor & auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris, 2001, p. 201-216, ici p. 201 : « Cependant, dans ce genre comme dans d'autres, se manifeste un esprit créatif, émerge la notion d'auteur. Chaque hagiographe, en effet, prend des libertés face aux contraintes liées au genre, en fonction des finalités qu'il assigne à son œuvre. »

⁶ De nombreuses études des structures narratives dans les récits hagiographiques ont déjà été réalisées et se sont révélées très fructueuses non seulement pour l'histoire de la littérature, mais aussi pour l'Histoire. Ce sont notamment les travaux de M. Goullet, *Ecriture et réécriture hagiographique. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Turnhout, 2005 ; A. Boureau, *La légende dorée*, Paris, 1984 ; *Id.*, *L'événement sans fin. Récit et christianisme*, Paris, 1993 ; J.-L. Derouet, « Les possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques », *RHEF*, 62, 1976, p. 153-162 ; Ch. Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Edition, traduction, études narratologiques*, Florence, 2003 ; W. Verbaal, « Le saint et moi. Le « narrateur » : une donnée structurelle dans l'hagiographie bernardine ? », *Hagiographica*, 9, 2002, p. 19-44.

aussi de modes de narration et de techniques littéraires, le but étant de ne pas se démarquer du modèle.⁷ L'hagiographe médiéval semble ainsi se complaire dans une monotonie exemplaire. Pourtant, si nous prenons le temps d'observer à la loupe ces passages, un certain nombre de particularismes apparaissent. Au prix d'une comparaison systématique des différents récits, nous avons pu dégager, dans un premier temps un schéma narratif récurrent.

III.1.1. Un schéma général et récurrent

Sans doute est-il un peu ambitieux de parler d'un schéma narratif général, puisque cela pré-supposerait une connaissance et l'étude de l'ensemble des textes hagiographiques.⁸ Dans cette étude, l'analyse sera circonscrite à la structure générale de chaque récit composant ce corpus, c'est-à-dire l'armature principale de la narration.⁹ Comment les hagiographes structureraient-ils leur récit de la violence ? Quels en sont les éléments essentiels ? Peut-on dégager une structure commune aux différents cas ?

La littérature hagiographique se prête volontiers à ce type d'analyse. En effet, A. Boureau, qui adapte la méthode d'analyse de Cl. Brémont¹⁰ à la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, souligne le caractère répétitif et sans surprise du récit hagiographique. Il se réduit, selon lui, à des schémas de comportements, à des « processus », c'est-à-dire à des « éléments minimaux de la signification narrative »¹¹. De ce fait, le récit hagiographique ne serait constitué que d'une accumulation de séquences narratives¹², enfermées dans un système

⁷ Voir à ce sujet, M. Van Uytvanghe, « Le remploi dans l'hagiographie : une « loi du genre » qui étouffe l'originalité ? », dans *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo*, Spolète, 1999, p. 359-412. Voir également G. Philippart, « L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes ? », dans *Revue des Sciences Humaines*, Juillet-Septembre 1998, n°251, p. 11-39.

⁸ Pour dégager un modèle narratif pour un type de littérature, il faudrait, par une méthode inductive, analyser tous les récits et en dégager ensuite un modèle général. À ce propos voir R. Barthes, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, 1966, vol. 8/1, p. 1-27, ici p. 2.

⁹ Si nous allions trop dans le détail de l'analyse structurale de la narration, cela reviendrait à traiter l'ensemble des éléments au cas par cas. Cela nous emmènerait bien au-delà de notre sujet d'étude.

¹⁰ Cl. Brémont est un sémiologue qui a notamment étudié les traditions narratives. Voir par exemple Cl. Brémont, *Les logiques du récit*, Paris, 1973.

¹¹ A. Boureau, *La légende dorée*, Paris, 1984, p. 111 : « Les habitudes culturelles et, ici le poids et l'institution hagiographique associent régulièrement deux processus en une séquence : au mérite succède presque invariablement une récompense ; un châtement punit le démerite, etc. [...] La séquence qui rémunère une conduite méritoire par une récompense céleste constitue le noyau irréductible de la légende hagiographique ».

¹² Cette accumulation joue également un rôle fondamental dans l'hagiographie. C'est elle qui permet à la fin du récit d'être assuré quant à la sainteté de son héros. A. Boureau observe alors que la narration procède par accumulation de fragments, « exactement comme le saint amasse les mérites dans sa vie terrestre » (A. Boureau, *La légende dorée*, Paris, 1984, p. 211) ; Fr. Laurent met en évidence les mêmes structures narratives dans les récits hagiographiques anglais dans Fr. Laurent, *Plaire et édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1998, en particulier p. 271-307.

répétitif¹³. S'il est vrai que l'hagiographie, prise dans son ensemble, croule sous le poids de la tradition et ne semble pas varier des premiers temps chrétiens jusqu'à l'époque moderne¹⁴, au cas par cas, les résultats de l'analyse se révèlent quelque peu différents.

L'étude minutieuse montre assez bien que chaque auteur, s'il dispose au départ des mêmes éléments à insérer dans son récit, appose à son travail une touche d'originalité, ou tout du moins une particularité. Ce peut être dans l'utilisation d'une figure biblique, dans le choix d'une forme de narration, dans les mentions d'autres œuvres ou dans les références à l'imaginaire médiéval... Certes, dans le cas de l'analyse d'un vaste corpus, il est inévitable d'utiliser des schémas généralisants, mais il faut bien garder à l'esprit que ceux-ci atténuent, la plupart du temps, toutes les aspérités provoquées par les particularités.

Toutes précautions méthodologiques prises, il ressort que la majorité des cas fonctionnent comme des entités de sens autonomes¹⁵ et peuvent s'analyser de manière isolée. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire d'avoir lu ce qui précède ou de connaître la suite pour comprendre le sens du texte. C'est particulièrement vrai pour les récits de miracles qui se suffisent à eux-mêmes. Cela permet, de manière pragmatique, une plus grande souplesse dans leur utilisation, liturgique notamment.¹⁶

III.1.2. Un schéma actantiel en quatre temps

Ces récits se présentent de manière quasi identique, découpés en quatre temps bien distincts.¹⁷ Le premier est la mise en scène du décor. C'est la présentation des personnages en

¹³ Ce schéma, fait d'accumulations et de répétitions, pose également la question de l'horizon d'attente du public et de la fonction d'édification de l'hagiographie. Voir notre étude *infra*, chapitre 8.

¹⁴ Voir par exemple H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905. Ce genre de réflexion sur la littérature hagiographique a disparu des études récentes grâce à la réhabilitation de l'hagiographie au rang de source historique.

¹⁵ Pour des remarques similaires, voir en particulier Ch. Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Edition, traduction, études narratologiques*, Florence, 2003, p. 236-237.

¹⁶ Concernant l'utilisation des recueils de miracles dans la liturgie, voir en dernier lieu P. A. Sigal, « Le travail des hagiographes aux XI^e et XII^e siècles : sources d'information et méthodes de rédaction », *Francia*, 15, 1987, p. 149-182 ; voir également notre étude, *infra*, chapitre 8.

¹⁷ D. Lett constate le même phénomène concernant les récits de guérisons miraculeuses dans D. Lett, « Les lieux périlleux de l'enfance d'après quelques récits de miracles des XII^e-XIII^e siècle », *Médiévales*, 34, printemps 1998, p. 113-125, ici p. 125 : « Le récit de miracles est une unité narrative qui suit très souvent le même plan : l'hagiographe présente tout d'abord le futur miraculé, le met en scène dans sa « vie quotidienne » avant le début de l'affection, puis évoque l'accident ou la maladie ainsi que les réactions de l'entourage (actions vaines chez le médecin, invocation d'un autre saint bien moins efficace que celui pour qui est élaboré le recueil, et/ou déplacement vers un autre sanctuaire). Ensuite, le miracle se produit, suivi des offrandes promises et des remerciements. » Ce même phénomène s'observe également dans d'autres types de sources comportant des

action, des espaces qui en sont les témoins. Le second est le temps de la transgression. L'acte répréhensible commis est précisé avec l'ensemble des charges aggravantes. Cette stratégie discursive appartient à la rhétorique ecclésiastique et monastique courante, notamment à partir de l'époque carolingienne. Ces mêmes stratégies rhétoriques sont identifiables dans les chartes. Chantal Senséby l'a particulièrement bien montré à partir de l'analyse des chartes ligériennes. Elle éclaire la manière dont les scribes mettaient en scène les actes des transgresseurs afin de souligner l'injustice de la situation.¹⁸ Dans les récits hagiographiques étudiés, nous nous retrouvons finalement face à ces mêmes stratégies du discours. Les auteurs ne sont pas avares de précisions lorsqu'il s'agit d'exposer les méfaits et les injustices que le saint et *sa familia* subissent.

Le troisième élément, c'est-à-dire la sanction, ne se fait pas attendre. Le rythme, accéléré, est alors donné par des adverbes de temps tel qu'« aussitôt » (*mox*), « sans délai » (*nec mora*) traduisant l'efficacité de la vengeance divine qui ne souffre aucun délai.¹⁹ Toutes les stratégies discursives en œuvre dans le récit sont ainsi tournées vers le dénouement qui constitue la dernière partie du récit : la repentance et la réparation de la transgression²⁰ auxquelles doit conduire le châtement.

Ces quatre temps essentiels de la narration apparaissent ainsi de manière quasi systématique au sein de ce corpus. Ce sont des étapes cruciales du système narratif. Mais le récit s'articule également sur un schème plus général encore, une opposition saint/ennemis, qui peut prendre plusieurs formes comme le dualisme péché/vertu, ou encore cruauté/miséricorde, ténèbres/lumière, ciel/enfer. Ainsi, « le récit linéaire se décompose en un emboîtement de schèmes binaires du même type qui aboutissent à un système général de représentation du monde qui constitue le vrai contenu du message véhiculé par l'hagiographie ».²¹ Les auteurs structuraient leurs récits autour de quatre moments majeurs et autour d'un schème qui oppose le saint à ses ennemis. Mais la manière dont les deux sont

récits. Pour les notices, voir Ch. Senséby, « Récits de meurtre, de haine et de vengeance. De l'art de présenter les conflits et leur règlement aux XI^e et XII^e siècles », dans D. Barthélemy et J.-M. Martin (éd.), *Liber Largitorius. Études d'histoire médiévales offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, Genève, 2003, p. 375-392, ici p. 377 : « La structure des textes révèle l'existence d'un canevas préétabli et simple dont les motifs varient d'une notice à l'autre. »

¹⁸ Ch. Senséby, « Récits de meurtre, de haine et de vengeance. De l'art de présenter les conflits et leur règlement aux XI^e et XII^e siècles », dans D. Barthélemy et J.-M. Martin (éd.), *Liber Largitorius. Études d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, Genève, 2003, p. 375-392.

¹⁹ Le traitement du châtement est l'objet du chapitre 8.

²⁰ La repentance et la réconciliation seront analysées au chapitre 9.

²¹ J.-L. Derouet, « Les possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques », *RHEF*, 1976, vol. 62, n°168, p. 153-162, ici p. 157. L'auteur fonde son analyse sur les récits d'exorcisme de saint Arnoul.

articulés, peut varier d'un texte à l'autre en fonction des enjeux de l'écriture mais aussi du lieu et de la période de rédaction. Tantôt concis, tantôt riche de détails, le récit hagiographique de la violence apparaît comme une construction complexe, reflet d'une époque, mettant en œuvre de nombreux procédés narratifs.

Cette structure générale des récits composant ce corpus peut s'expliquer d'abord par le poids de la tradition hagiographique qui pèse sur les auteurs. S'exprime alors une sorte de volonté, consciente ou inconsciente, de se fondre dans un moule prédéfini par la tradition. Mais cela pose également la question de l'horizon d'attente du public, qui sous-tend toute la réflexion autour de la structure du récit. Les hagiographes devaient prendre en considération, non seulement les modèles anciens à l'image desquels ils façonnent leurs récits, mais aussi l'usage et donc l'horizon d'attente des publics auxquels sont destinées leurs œuvres.²²

III.1.3. Les protagonistes :

Le récit s'ouvre sur la présentation des protagonistes. Nous porterons ici notre attention sur les « acteurs principaux », c'est-à-dire la figure sainte et les malfaiteurs qui lui tiennent tête. La dénomination de ces derniers apparaît particulièrement variée. En effet, les hagiographes disposent d'un vaste champ sémantique pour désigner l'homme violent. Nous avons pu relever quelques 109 termes différents pour 239 occurrences au total, soit une fréquence moyenne d'utilisation de 2,2.²³

Parmi les plus récurrents, c'est-à-dire ceux qui sont attestés 4 fois ou plus, nous trouvons :

<i>Quidam</i> (25)	<i>Homo</i> (10)	<i>Vinctus</i> (6)	<i>Peccator</i> (5)
<i>Latro</i> (13)	<i>Infelix</i> (10)	<i>Miser</i> (5)	<i>Damnatus</i> (5)
<i>Adversus</i> (12)	<i>Persecutor</i> (7)	<i>Obstinatus</i> (5)	<i>Tyrannus</i> (4)
<i>Fur</i> (12)	<i>Reus</i> (7)	<i>Inimicus</i> (5)	<i>Saevissimus</i> (4)

Ces seize termes totalisent à eux seuls 135 occurrences soit plus de la moitié des occurrences totales. Sept d'entre eux sont des noms communs, les autres des adjectifs utilisés en qualité de substantifs. La première remarque que nous pouvons faire est que, dans un grand nombre de cas, les hagiographes utilisent des termes vagues tel *homo* ou encore *quidam* qui cumulent au total 35 occurrences, soit 15% des occurrences totales. Ce choix de termes évasifs peut s'expliquer par une volonté affirmée des auteurs de rester vagues. Ainsi, est-il

²² La question du public de l'hagiographie se trouve au cœur des études hagiographiques. Nous aborderons cette question essentielle ultérieurement au chapitre 10.

²³ Voir tableau récapitulatif des désignations des protagonistes dans l'hagiographie sénonaise, Annexe 15.

question « d'un homme », « d'un certain homme » et plus rarement « d'une certaine femme »²⁴. Cette pratique stylistique prend dès lors une portée universelle, inhérente au genre hagiographique : tout auditeur/lecteur peut, de cette manière, s'identifier plus facilement au personnage et, en quelque sorte, s'approprier l'histoire. Notons, cependant, afin de nuancer ce résultat, que 43 noms précis (réels ou fictifs) sont mentionnés dans notre corpus. Cela tend à signifier deux choses. D'abord, le récit hagiographique de la violence, par son caractère anonyme vise, de manière générale, un large public ; mais la mention d'un nom précis, de par la rareté du fait, semble montrer la volonté de l'hagiographe de conférer à son texte une valeur particulière et non plus universelle, susceptible de répondre à d'autres pratiques telles que la *memoria* de la transgression par exemple.²⁵ Qu'il s'agisse de grands ou de simples hommes, les hagiographes semblent se placer en qualité de garants de la diffusion de leur bonne ou mauvaise réputation. Ainsi, ils n'hésitent pas à compléter le portrait de leurs personnages par des commentaires qui n'appellent pas la discussion. Un tel est alors qualifié de « tyran », l'autre « de bonnes mœurs mais possédé par le démon ». Mais la mise par écrit de ces réputations souligne la volonté des hagiographes non seulement d'enregistrer des situations déjà existantes mais aussi d'en façonner d'autres afin de les faire davantage « coller » à leurs discours. Ils jouent alors un rôle essentiel en tant que gardiens de la mémoire de la bonne ou de la mauvaise réputation de leurs acteurs. Il n'a pas été possible d'établir de correspondance entre des prénoms mentionnés dans les récits hagiographiques et ceux d'actes de la pratique. Il aurait alors été intéressant de comparer les personnages afin de voir à quel point, l'hagiographe infléchissait sur la réputation et le souvenir des personnes à travers le récit hagiographique.²⁶ Dans les cas d'usurpations de terres, les hagiographes noircissaient volontairement les traits de leurs adversaires afin de leur enlever toute légitimité dans les affaires qui leur étaient le moins favorables. Ainsi, affubler un laïc des traits du tyran²⁷ ou de

²⁴ Sur la place de la femme dans les récits hagiographiques de la violence, voir *infra*, chapitre 7.

²⁵ Nous reviendrons ultérieurement sur les enjeux de la nomination d'un protagoniste dans une source hagiographique, qui est à mettre en lien avec le concept de *memoria*. Voir *infra*, chapitre 7.

²⁶ S. Fray prend l'exemple de Géraud et démontre l'existence de deux discours, celui des partisans de sa sainteté et les autres, dans S. Fray, *L'aristocratie laïque au miroir des récits hagiographiques des pays d'Olt et de Dordogne (X^e-XI^e siècles)*, thèse sous la direction de D. Barthélemy, soutenue à Paris IV en novembre 2011, p. 555-557. Lorsque les concordances entre actes de la pratique et hagiographie ont pu être faites, les résultats obtenus montrent le plus souvent que les moines ne sont jamais totalement innocents. Ainsi, dans l'exemple donné par S. Fray, les moines n'ont pas respecté les clauses prévues par la donatrice ce qui rend légitime la réclamation de son fils. Or dans les Miracles de sainte Foy, ce n'est pas de ce point de vue ci que l'affaire est présentée.

²⁷ Sur la figure du tyran, voir L. Boulègue (éd.), *Le tyran et sa postérité dans la littérature latine de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2013 ; lire également D. Boutet, « Le tyran et le mauvais roi dans la littérature française

l'inique spoliateur visait dans le même temps à briser la réputation de la personne et à lui retirer toute crédibilité.

Comment ces malfaiteurs sont-ils présentés ? C'est un portrait à charge reposant sur une accumulation significative de termes péjoratifs dont certains sont très fréquents, tels *peccator*, *persecutor* ou encore *infelix*. Ces portraits des protagonistes sont aussi complétés par la mention d'émotions et de vices, qui s'expriment par l'emploi d'adjectifs qualificatifs. Comme démontré précédemment, le champ lexical du péché est particulièrement présent pour caractériser ces transgresseurs. De la colère à la cupidité, en passant par l'orgueil, ils apparaissent comme de sombres pécheurs que seul le saint peut sauver. À titre d'exemples, nous pouvons retenir l'exemple de *latro* qui se décline sous plusieurs formes : *latro cupiens*²⁸ (envieux), *latro perfidus*²⁹ (voleur perfide), *latro facinorosus*³⁰. De même, *episcopus* devient alors *invidens episcopus*³¹ (l'évêque envieux) ou encore *gens* qui prend les formes de *gens barbarica*³², *gens impiissima*³³, *gens inimica*³⁴ ou encore *gens fallax*³⁵. C'est une stratégie discursive très souvent utilisée en outre dans la littérature hagiographique, qui consiste à disqualifier celui dont on condamne les actions. On noircit alors volontairement les traits du transgresseur afin de ne susciter aucune sympathie à son égard et de souligner toute l'injustice subie. Les rédacteurs de chartes³⁶ et de notices³⁷ ont recours aux mêmes procédés.

Ce sombre portrait du transgresseur tranche avec celui tout en lumière du saint. *Sanctissimus* (37 occurrences), *beatissimus* (73 occurrences) ou encore *defensor*³⁸, l'hagiographe n'est pas avare lorsqu'il s'agit de dresser le portrait du saint qui cumule alors

des XII^e et XIII^e siècles », dans D. Buschinger (éd.), *Pouvoir, liens de parenté et structures épiques*, Amiens, 2003, p. 11-19.

²⁸ Vie de saint Laumer (BHL 4733, IX^e), c. 14.

²⁹ Miracles de saint Vulfran, (BHL 8741, XI^e), II, c. 32.

³⁰ Vie de saint Winebaud (BHL 8949, XI^e), c. 2.

³¹ Vie II de saint Marcel (BHL 5249, IX^e ?), c. 4.

³² Vie de saint Ebbon (BHL 2360, X^e), c. 7.

³³ Vie de Balsème (BHL 904, XI^e), c. 1.

³⁴ Miracles de saint Vulfran, (BHL 8741, XI^e), II, c. 19.

³⁵ Vie de saint Solenne (BHL 7816, IX^e), c. 7.

³⁶ Voir à ce propos E. Magnou-Nortier, « The enemies of the peace : reflections on a vocabulary, 500-1100 », dans Th. Head et R. Landes (éd.), *The peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000*, Ithaca, 1992, p. 58-79.

³⁷ Voir Ch. Senséby, « Récits de meurtre, de haine et de vengeance. De l'art de présenter les conflits et leur règlement aux XI^e et XII^e siècles », dans D. Barthélemy et J.-M. Martin (éd.), *Liber Largitorius. Études d'histoire médiévales offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, Genève, 2003, p. 375-392.

³⁸ À titre d'exemple Vie I de saint Aignan (BHL 473, VI^e), c. 8.

toutes les vertus.³⁹ Remplissant ce qu'on pourrait appeler un « cahier des charges », l'hagiographe façonne la figure du saint à l'image de ses devanciers.⁴⁰ L'opposition lexicale est alors très nette entre d'un côté, un sombre personnage violent et de l'autre un héros vertueux. Mais qu'il soit question des malfaiteurs ou des saints, il faut noter leur faible individualisation traduite par une absence de traits personnels qui les rend, dans une certaine mesure, interchangeables.⁴¹

Néanmoins, certains portraits apparaissent plus détaillés que d'autres. Ainsi, figure parfois la mention des origines du malfaiteur comme c'est le cas pour un certain *Emminus* lequel, d'après l'auteur des Miracles de saint Germain de Paris (IX^es.), est l'« un des nobles d'Aquitaine »⁴² ; de même, une matrone est dite « d'origine illustre » dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.)⁴³, et d'une autre dite « de la campagne » dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.)⁴⁴ et d'un « certain paysan »⁴⁵. Ces différentes mentions, souvent vagues, tendent à confirmer ce que les hagiographes écrivent dans leur prologue : ils tiendraient leurs informations de témoins oculaires qui leur auraient rapporté tel ou tel autre fait miraculeux. Cela explique le flou des informations quant aux origines sociales ou géographiques des malfaiteurs.⁴⁶ Plus rarement, et seulement lorsque cela est nécessaire à la compréhension du récit, l'auteur précise la qualité de *servus* du personnage. De même, les auteurs ne manquent pas non plus de mentionner les fonctions qu'occupe le malfaiteur dans la société. Ce sont le plus souvent des comtes, des juges ou des *milites* qui exercent un pouvoir

³⁹ Pour une analyse sémantique similaire sur la figure du saint, voir Ch. Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Edition, traduction, études narratologiques*, Florence, 2003, p. 286-287.

⁴⁰ Nous faisons ici référence à la question des modèles de sainteté auxquels correspondent un certain nombre de vertus. Voir concernant quelques modèles de sainteté monastique, A.-M. Helvétius, « Les modèles de sainteté dans les monastères de l'espace belge du VIII^e au X^e siècle », *Revue bénédictine*, 103, 1993, p. 51-67 ; voir également J.-Y. Tilliette, « Les modèles de sainteté du IX^e au XI^e siècle, d'après le témoignage des récits en vers métriques », dans *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V–XI)*, Spolète, 1989, p. 381-406.

⁴¹ Ch. Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Edition, traduction, études narratologiques*, Florence, 2003, p. 287. L'auteur fait uniquement référence à la figure du saint. Cependant, la remarque est valable, selon nous, également pour les malfaiteurs.

⁴² Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 24 : *Emminus, Aquitaniorum quidam Nobilium*.

⁴³ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, fin IX^e), I, c. 75 : *matrona quaedam ex illustribus*

⁴⁴ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, fin IX^e), c. 60/2 : *mulier ex rure*.

⁴⁵ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, fin IX^e), c. 44 : *quemdam rusticorum*.

⁴⁶ P. A. Sigal, « Le travail des hagiographes aux XI^e et XII^e siècles : sources d'information et méthodes de rédaction », *Francia*, 15, 1987, p. 149-182, ici p. 152.

seigneurial et/ou judiciaire.⁴⁷ Les portraits les plus détaillés concernent généralement des élites politiques.

Ainsi, la présentation des protagonistes peut paraître parfois bien anodine car relativement succincte. Pour autant, elle se révèle riche de renseignements quant à la qualité, au statut du malfaiteur mais également sur la perception qu'en a l'hagiographe. Il s'agit non seulement d'introduire les personnages mais aussi de porter dès le début un jugement négatif que trahit l'emploi d'un registre varié de qualificatifs.

Cependant, cette structure « classique » du récit de violence ne doit pas enlever les caractéristiques propres que chaque auteur a su insuffler à ses écrits. Recourant à diverses méthodes narratives, il donne vie à son récit et maintient éveillée l'attention de son auditoire/lectorat – même si ce n'est peut-être pas ici l'enjeu premier du récit hagiographique de la violence. Les différents outils de la narration apportent une sorte de « dramatisation » au récit, permettant la mise en lumière de moments forts et décisifs. Là encore, comme pour le lexique, les choix narratifs, opérés par les auteurs, ne sont en rien dus au hasard, mais répondent plutôt à des objectifs et à des attentes du public⁴⁸.

III.2. Temps et espaces de la violence

Les hagiographes apportent également un soin particulier au traitement du temps et de l'espace dans leur récit traduisant une tension entre fiction et réalité, ainsi qu'entre « loi du genre » et symbolisme.

III.2.1. Espaces sacrés, espaces symboliques

III.2.1.1. Définir une géographie du sacré

Le traitement de l'espace dans les récits de violence est souvent peu détaillé. Le lieu le plus fréquemment cité est le tombeau du saint, lieu qui incarne l'espace sacré par excellence. C'est ici, au plus près du saint que le pécheur vient chercher l'absolution et la réconciliation. Cela répond à l'une des fonctions premières de la rédaction d'une Vie de saint ou d'un recueil de miracles, à savoir de promouvoir un corps saint et le lieu qui abrite son culte. Cela explique

⁴⁷ Nous reviendrons sur la question des acteurs de la violence ultérieurement, *infra*, chapitre 7. Nous pouvons citer à titre d'exemple le cas du comte Manualdus, qui s'introduit dans la *villa* du saint, appelée Kalaus, ou encore le comte Rumaldus de Mérée dans le c. 23 des Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e).

⁴⁸ Sur ce point, voir *infra*, chapitre 10.

donc la mention presque systématique du tombeau du saint, ou du lieu de conservation de ses reliques, comme lieu principal de l'action miraculeuse du saint.

Le recueil des miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.) est structuré suivant un plan géographique⁴⁹ : pour chaque lieu, l'auteur relate les miracles qui s'y sont déroulés. Ces identifications précises jouent de fait un rôle particulièrement important dans ces récits. Ici, il est moins question de donner à l'histoire une valeur universelle que de sacrifier certains espaces dépendant de Saint-Germain⁵⁰, tout en dénonçant les exactions qui y sont commises. Heiric d'Auxerre consacre les premiers chapitres du livre I à un bref rappel de la Vie du saint⁵¹ et au récit de la translation de son corps de Ravenne à Auxerre⁵². Les chapitres suivants rapportent des miracles qui se sont passés à la basilique du saint.⁵³ Puis, petit à petit, Heiric nous transporte de propriétés en dépendances et églises dédiées au saint, dans lesquelles ont eu lieu des miracles, rappelant ainsi la protection et donc l'appartenance de ces lieux au saint.⁵⁴ Du *pagus* d'Auxerre⁵⁵, au diocèse de Langres⁵⁶, puis celui de Reims⁵⁷ et de Rouen⁵⁸, puis dans le *pagus* du Maine⁵⁹ en passant par la forêt du Morvan⁶⁰, Heiric d'Auxerre fait voyager son public suivant un cercle concentrique autour de l'abbaye Saint-Germain pour enfin revenir au tombeau du saint. Les premiers chapitres du livre II se déroulent à la basilique du saint à Auxerre et relatent les dernières translations du corps de Germain liées à

⁴⁹ L'organisation suivant un plan géographique est assez rare. P.-A. Sigal analyse le cas des Miracles de saint Benoît dans « Le travail des hagiographes aux XI^e et XII^e siècle. Sources d'information et méthodes de rédaction », *Francia*, 15, 1987, p. 149-182, ici p. 178-179. Aimoin relate alors d'abord quelques miracles qui se sont produits à Fleury, puis souhaite montrer que saint Benoît est également présent loin de l'endroit où repose son corps. Ce plan géographique est suivi également par André de Fleury. Pour une étude des miracles de saint Benoît par cet auteur, consulter la thèse de C. Dejardin-Bazaille, *Les miracles de saint Benoît par André de Fleury : transcription, traduction et commentaire historique*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Provence en 2003, sous la direction de H. Taviani-Carozzi.

⁵⁰ Sur ce point, voir notamment M.-L. Gout et D. Iogna-Prat, « Les lieux du sacré dans les *Miracula sancti Germani* d'Heiric d'Auxerre et les *Gesta pontificum Autissiodorensium* », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA* [En ligne], 2004/8, mis en ligne le 03 septembre 2007, consulté le 12 août 2016, <http://cem.revues.org/982>.

⁵¹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), I, c. 1-28.

⁵² Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), I, c. 28-37.

⁵³ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), I, c. 38-51.

⁵⁴ Lire par exemple A. Trumbore-Jones, *Noble lord, good shepherd : episcopal power and piety in Aquitaine (877-1050)*, Leyde, 2009. L'auteur montre bien que les établissements religieux ne sont pas les bénéficiaires directs des donations. Le plus souvent, elles sont faites directement en faveur du saint.

⁵⁵ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), I, c. 52.

⁵⁶ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), I, c. 53-56.

⁵⁷ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), I, c. 63.

⁵⁸ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), I, c. 61-62.

⁵⁹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), I, c. 68-70.

⁶⁰ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), I, c. 71-72.

la construction d'une nouvelle église⁶¹ et les miracles survenus.⁶² Chacune des mentions topographiques est à mettre en lien avec le culte de saint Germain. De ce point de vue, les *Miracula* présentent bien un espace géographique polarisé par des établissements religieux sous le patronage du saint. La lecture du recueil devient un cheminement qui, comme la marche du pèlerin, mène au salut : le récit devient lui-même un lieu de sainteté.⁶³

La détermination d'une géographie du sacré implique également une volonté de la part des auteurs de délimiter les contours du patrimoine foncier de leur monastère.⁶⁴ Car si les Miracles de saint Germain d'Auxerre restent un cas particulier dans leur organisation géographique, les références à des lieux précis dans le reste du corpus ne sont pas rares.⁶⁵ Nous relevons ainsi quelques 56 autres lieux mentionnés. Le souci de situer plus ou moins précisément les récits montre d'abord cette volonté de déterminer ce qui est placé sous la protection du saint.⁶⁶ C'est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit du patrimoine mis directement sous la dépendance du monastère ou de l'église où sont rédigés les textes.⁶⁷

⁶¹ Concernant la campagne de travaux dans la seconde moitié du IX^e siècle à l'abbaye Saint-Germain, voir Ch. Sapin, « Saint-Germain d'Auxerre, un art monumental de référence », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA* [En ligne], 2003/7, mis en ligne le 14 novembre 2007, consulté le 12 août 2016, <http://cem.revues.org/3162>.

⁶² Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), II, c. 84-109.

⁶³ Voir M.-L. Gout et D. Iognat-Prat, « Les lieux du sacré dans les *Miracula sancti Germani* d'Heiric d'Auxerre et les *Gesta pontificum Autissiodorensium* », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* (BUCEMA, en ligne), 2004/8, mis en ligne le 03 septembre 2007, consulté le 08 janvier 2016, <http://cem.revues.org/982> ; également, Ch. Veyrard-Cosme, « Hagiographie du haut Moyen Âge », *Lalies*, 15, 1995, p. 193-225, ici p.#.

⁶⁴ L'intérêt pour la géographie dans la gestion du patrimoine foncier ecclésiastique a été mis en évidence par J. Tricard, « La Touraine d'un tourangeau au XII^e siècle », dans *Id.*, *Livres de raison, chroniques, terriers : les passions d'un médiéviste*, Limoges, 2007, p. 85-99, notamment p. 90 et suivantes. L'auteur montre que le moine de Marmoutier a utilisé des documents d'archives dans lesquels il a trouvé les éléments nécessaires pour établir une description extrêmement précise de la Touraine. Cette description n'est pour autant pas neutre et correspond à un parti pris de l'auteur.

⁶⁵ Il est vrai que c'est surtout le fait des recueils de miracles. Dans les *Vitae*, les mentions de lieux géographiques se font plus rares. Ch. Veyrard-Cosme fait le même constat pour les Vies écrites par Alcuin. Voir Ch. Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Édition, traduction, études narratologiques*, Florence, 2003, p. 297 : « Le traitement de la catégorie spatiale dans les *Vitae* dénote un fort recours au symbolisme. Rares sont en effet les précisions géographiques alors que les éléments symboliques sont de loin les plus représentés. »

⁶⁶ L'expression « jusqu'aux limites de la bienheureuse vierge », signifiant les limites du territoire dépendant de sainte Geneviève, montre bien l'assimilation qui existe entre le saint et son patrimoine (Miracles de sainte Geneviève (BHL 3343, IX^e) : *finis beatae virginis*).

⁶⁷ Ce souci de précision dans l'établissement d'une cartographie du patrimoine foncier n'est pas propre à l'hagiographie. Les polyptyques, précisément destinés à la gestion du patrimoine sont également construits selon un plan géographique très précis. Voir J.-P. Devroey, « Gérer et exploiter la distance. Pratiques de gestion et perception du monde dans les livres fonciers carolingiens », dans Ph. Depreux, Fr. Bougard et R. Le Jan (éd.), *Les élites et leurs espaces : mobilité, rayonnement, domination (VI^e-XI^e siècle)*, Turnhout, 2007, p. 49-66. Cela permet de soutenir l'hypothèse que l'hagiographe des Miracles de saint Germain a eu accès à des documents destinés à la gestion foncière de type polyptyque.

Plus généralement, il s'agit également de signifier l'étendue de la puissance du saint qui attire de nombreux pèlerins aux origines géographiques parfois éloignées du tombeau.⁶⁸ L'accumulation de mentions des origines diverses des miraculés au sein d'un recueil de miracles tend à accroître la renommée du saint et démontre la popularité du pèlerinage. De ce fait, cela semble bien participer à la fixation de l'église en tant que pôle sacré grâce à la présence de reliques du saint, qui permettent le développement d'un pèlerinage.⁶⁹ Enfin, cela relève également d'une stratégie discursive consistant à placer le récit dans un cadre spatial réel et facilement identifiable par le public. Cela pourrait expliquer que les lieux mentionnés ne sont jamais trop éloignés du lieu du culte ; ce sont souvent d'ailleurs pour la plupart des *pagi* limitrophes.⁷⁰

L'attention portée aux lieux dans les Vies de saints ou les récits de miracles n'étonne guère si l'on considère que leur objet principal est de révéler les manifestations profuses du sacré. L'espace en devient donc un cadre obligatoire.⁷¹ Mais aux espaces précisément identifiés, les hagiographes ont souvent préféré, pour la violence, des lieux symboliques.

III.2.1.2. Des lieux symboliques

L'importance de la symbolique dans la pensée médiévale n'est plus à démontrer mais son incidence dans la littérature médiévale pose toujours quelques problèmes méthodologiques. Elle soulève notamment l'épineuse question des rapports entre contexte

⁶⁸ P.-A. Sigal a travaillé sur l'origine des pèlerins dans *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1985, p. 196-210. Au terme de l'étude de plusieurs recueils de miracles, l'auteur conclut : « lorsque les domaines d'une église étaient assez dispersés, l'aire d'attraction du sanctuaire pouvaient être plus étendue [...] Le rapport entre miracles et possessions temporelles d'une église était particulièrement net dans le cas de châtiments (p. 210) ».

⁶⁹ M.-L. Gout et D. Iognat-Prat, « Les lieux du sacré dans les *Miracula sancti Germani* d'Heiric d'Auxerre et les *Gesta pontificum Autissiodorensium* », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* (BUCEMA, en ligne), 2004/8, mis en ligne le 03 septembre 2007, consulté le 08 janvier 2016, ici c. 33 : « La place centrale tenue par le culte des reliques contribue non seulement à la fixation de l'église en tant que pôle sacré mais aussi à la stabilisation de l'Église-institution. »

⁷⁰ Le resserrement du champ géographique des hagiographes à partir de la fin du IX^e siècle peut également être mis en lien avec les changements politiques et sociaux, voir *infra*, chapitre 8.

⁷¹ Il existe un transfert de sainteté du saint personnage vers le lieu qui l'accueille, ce qui explique l'importance de nommer précisément les lieux. À propos de ce phénomène dans l'œuvre de Grégoire de Tours, voir L. Pietri, « Grégoire de Tours et la géographie du sacré », dans N. Gauthier et H. Galinié (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours, 1994, p. 111-114 ; P.-G. Dalché, « La représentation de l'espace dans les *Libri miraculorum* de Grégoire de Tours », dans *Id.*, *L'espace géographique au Moyen Âge*, Florence, 2013, p. 183-202 ; plus récemment voir D. Iogna-Prat, *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, 2006, particulièrement p. 29-103 consacrées aux prémisses de la sacralisation de l'espace.

culturel et intellectuel avec l'œuvre étudiée, tant les paramètres à considérer sont complexes.⁷² Pour autant, il est difficile de ne pas traiter de cette pensée symbolique tant elle est importante au Moyen Âge.⁷³ J. Ribard écrit : « la littérature médiévale – qui n'est qu'une manifestation parmi d'autres de l'esprit qui est à l'œuvre à cette époque dans la sculpture, le vitrail et l'architecture – a sa spécificité, dont on pourrait risquer la définition suivante : une écriture symbolique au service d'une visée allégorique. »⁷⁴ Selon l'auteur, la littérature médiévale, tout comme les autres formes d'expression de la pensée, ne serait que symbolique. Cela suppose que tous possédaient les mêmes références à un système symbolique unique. Cette théorie est nuancée par l'idée, déjà émise par A. Strubel, que « les auteurs ne s'encombraient sans doute pas de doctrines pour parsemer, par habitude, leurs œuvres de symboles banalisés à force de répétition, mais elles sont toujours riches de leurs significations cachées. »⁷⁵ Le symbolisme médiéval serait alors omniprésent sans pour autant répondre à une théorisation connue de tous. Il appartiendrait au champ des habitudes et de la tradition. De fait, parce qu'elle interroge à la fois les traditions et les fondements de la pensée médiévale, la question du symbolisme médiéval est particulièrement intéressante pour notre étude dans la mesure où ce système symbolique semble guider le choix des auteurs en matière d'espaces et de temps de la violence.

La forêt

La forêt est l'un de ces lieux symboliques. Hauts lieux de solitude pour les saints ermites⁷⁶, elle figure le désert des Pères.⁷⁷ Ainsi, l'érémisme occidental, à la recherche de

⁷² A. Strubel, « Littérature et pensée symbolique au Moyen Âge. Peut-on échapper au « symbolisme médiéval » ?, dans D. Boutet et L. Harf-Lancner (éd.), *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 27-45.

⁷³ La question du symbolisme médiéval est très largement liée à celle de l'imaginaire. Voir par exemple J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1991, en particulier la partie consacrée à la littérature et l'imaginaire p. 149-161. Le symbolisme est particulièrement exploité chez les historiens de l'Art mais il appartient d'abord au champ des représentations médiévales. Cependant, son étude prend tout son sens dans une approche globale de la société médiévale notamment défendue dans les travaux du GAHOM, sous la direction de J.Cl. Schmitt et de Jérôme Baschet. Voir également le recueil d'articles de M. Pastoureau, *Les signes et les songes : études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Florence, 2013.

⁷⁴ J. Ribard, *Le Moyen Âge. Littérature et symbolisme*, Paris, 1984, p. 11.

⁷⁵ A. Strubel, « Littérature et pensée symbolique au Moyen Âge. Peut-on échapper au « symbolisme médiéval » ?, dans D. Boutet et L. Harf-Lancner (éd.), *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 27-45, ici, p. 34.

⁷⁶ Vie de saint Laumer (BHL 4734, IX^e-X^e), c. 7 : *Procul namque ab urbe recessit, et in abditissimam solitudinem silvae, quae a Particus dicitur, sese reclusit, ibique se tota cordis intentione et omnium cogitationum medulla familiaris Domino commendabat.*

déserts, a trouvé dans la forêt un espace idéal de solitude.⁷⁸ Jonas de Bobbio rapporte, vers 640, au sujet de Colomban, qu'il s'établit à Annegray dans les Vosges, au milieu d'une forêt, un « vaste de désert, une âpre solitude, un terrain rocailleux »⁷⁹. La forêt a toujours représenté un espace ambigu pour les hommes du Moyen Âge, à la fois domaine indispensable et lieu de légendaires effrois.⁸⁰ La forêt représente également un lieu de croisement où des hommes de rangs et statuts différents se rencontrent. C'est un terrain de chasse pour l'aristocratie, un lieu de démonstration et d'affirmation de la position sociale.⁸¹ C'est également le lieu privilégié, nous venons de le voir, de retraite spirituelle pour les ermites. Enfin, elle est d'une grande importance économique en raison de l'exploitation du bois⁸² et par conséquent le lieu de travail pour de nombreuses personnes⁸³. Pourtant, la forêt est, dans les récits hagiographiques le lieu de tous les dangers. Déjà Marc Bloch avait souligné ce double visage de la forêt médiévale : « À tant d'égards si inhospitalière, la forêt était loin d'être inutile »⁸⁴. Mais la forêt représente aussi un enjeu de pouvoir et se trouve au centre de revendications territoriales entre le saint et les autres seigneurs. C'est le cas dans un miracle de saint Solenne (XI^es.) dans

⁷⁷ A. Guillaumont, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 188/1, 1975, p. 3-21, ici p. 21 : « Le désert des moines d'Égypte apparaît comme le lieu, par excellence, du merveilleux ; le moine y rencontre le démon, d'une façon qu'on peut dire inévitable, car le démon est chez lui au désert ; mais aussi le moine trouve, au désert, d'une certaine manière, le Dieu qu'il y est venu chercher. »

⁷⁸ Sur la conception de la forêt-désert, voir J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1991, p. 59 ; voir également M. Stauffer, *Der Wald. Zur Darstellung und Deutung der Natur im Mittelalter*, Zurich, 1958.

⁷⁹ Vie de saint Colomban, Jonas de Bobbio, MGH, *Script. Rer. Merov.*, 4, c. 6, p. 72 : *Ad quem vir sanctus cum venisset, licet aspera vastitate solitudinis et scopulorum interpositione loca, ubi cum suis resedit, parvo alimentorum solamine contentus [...]*.

⁸⁰ Sur cet aspect de la forêt, voir par exemple J. Le Goff, « Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois », dans J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1991, p. 151-187, ici p. 162-164. L'auteur montre la symbolique de la forêt en tant que « nature sauvage ». Consulter également Ph. Braunstein, « Forêts d'Europe au Moyen-Âge », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 6, 1990, mis en ligne le 20 mars 2009, consulté le 18 avril 2016 (<http://ccrh.revues.org/2859>). L'auteur présente, dans cet article synthétique, les différents aspects de la forêt médiévale en Europe, montrant ainsi qu'elle représentait un élément essentiel de l'économie et de l'organisation des territoires au Moyen Âge.

⁸¹ Voir par exemple F. Guizard, « Les accidents de chasse dans les récits du premier Moyen Âge : leçon de morale ou leçon politique », dans L. Jégou, S. Joye, Th. Lienhard et J. Schneider (éd.), *Faire lien. Aristocratie, réseaux et échanges compétitifs. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Paris, 2015, p. 289-298 ; également R. Hennebicque, « Espaces sauvages et chasses royales dans le Nord de la France (VII^e-IX^e siècles) », dans *Le paysage rural : réalités et représentations* (Actes du X^e congrès des historiens médiévistes), *Revue du Nord*, 57, 1980, p. 35-60.

⁸² Voir par exemple pour l'époque moderne, M. Deveze, « L'artisanat et l'industrie en forêt », dans *La vie de la forêt française au XVI^e siècle*, Paris, 1961, I, p. 129-161.

⁸³ Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 10-11 : *Erant itaque duo carpentarii materiem ligneam in luco quodam ad sua necessaria dolantes, atque huic operi nimis insudantes.*

⁸⁴ M. Bloch, « Une mise au point : les invasions », *Annales d'histoire sociale*, 1945, repris dans *Mélanges historiques*, Paris, 1964, p. 128.

lequel deux charpentiers dépendant du saint se font agresser par des agents d'un autre seigneur.⁸⁵ Ainsi la forêt en tant que lieu sombre, propice aux embuscades, est relativement présente dans notre corpus.⁸⁶

Si la forêt semble être un lieu de retraite idéal pour les saints ermites, elle est également le lieu de leur perte. En effet, elle est aussi un lieu de refuge pour les marginaux, ce qui en fait un lieu dangereux, un repère de brigands⁸⁷ et de démons. C'est la douloureuse expérience que fait saint Paterne (X^es.). Alors qu'il est en route pour le monastère de Jouarre, traversant une sombre forêt, il se fait agresser et tuer par une bande de brigands.⁸⁸ Même si la dangerosité de la forêt est attestée dans nombre de documents, il n'en demeure pas moins que les hagiographes pouvaient également forcer le côté sombre et ténébreux de la forêt. Ils exagéraient alors le côté sauvage de certains endroits afin de montrer l'environnement hostile dans lequel évoluait le saint.⁸⁹ Par ce biais, ils entretenaient la dichotomie sombre/lumineux, le saint incarnant la lumière dans cet espace sombre.

⁸⁵ Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 10-11 : *Erant itaque duo carpentarii materiem ligneam in luco quodam ad sua necessaria dolantes, atque huic operi nimis insudantes.*

⁸⁶ Vie II de saint Laumer (BHL 4734, IX^e), c. 7 : *in abditissimam solitudinem silvae* ; Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 10-11 ; Vie de saint Béthaire (BHL 1318, ap. X^e), c.8 ; Vie brève de saint Faron (BHL 2826, XI^e), c. 11/2 ; Vie de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 80-82.

⁸⁷ Vie de saint Avit (BHL 879, IX^e), c. 9 : *At ubi predonum ex silvis secreta coepit turba procedere, conspiciunt armatas a longe acies optata liminus velocius occupasse.*

⁸⁸ Vie de saint Paterne (BHL 6479, X^e), c. 13 : *eratque ei iter per quandam densissimam silvam, [...] latrocinantium ibi non parvam multitudinem offendit [...] vinctum manicis et compedibus in abditiora silvae deduxerunt, et sic iuxta cujusdam arboris stipitem gladio capite plexum dimiserunt.* (Il y avait sur son chemin une forêt très dense [...] il tomba sur une grande multitude de brigands [...] ils le conduisirent pieds et mains liés dans une partie cachée de la forêt et, près d'une souche d'arbre, agenouillé, ils lui tranchèrent la tête.) C'est également ce que relève l'auteur anonyme d'une charte de 1065, dans le cartulaire de Sainte-Foy de Conques, qui mentionne alors l'installation d'une communauté monastique dans un lieu où « il n'y avait aucune habitation humaine sauf des brigands dans les forêts ».

⁸⁹ C'est le cas par exemple de la Vie de saint Léonard de Noblat (BHL 4862, MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 397), c. 4 : *Prosequitur iter initum ; tandem intravit quandam silvam, cui vocabulum est Pavum. Quae denique silva satis erat habundans et plena ferarum, proptereaue reges Galliae atque etiam duces Aquitaniae consueverant in ea ira venatum.* Dans cet exemple, l'hagiographe souligne bien l'hostilité de la forêt en mentionnant la présence de bêtes sauvages et féroces. Or les forêts limousines ne sont pas connues pour regorger d'animaux féroces. L'auteur exagère ici afin de dramatiser la situation du saint, seul en milieu hostile.

Le chemin, la route

De même, dans un univers mental où la foi est un cheminement, la voie, la route ou le sentier se prêtent à des emplois fondamentalement métaphoriques.⁹⁰ Ils symbolisent le saint progressant sur la voie de la sainteté, mais celle-ci est semée d'embûches caractérisées par les diverses attaques, notamment celles de brigands. Un certain nombre d'exemples dans le corpus fait le récit d'attaques subies par le saint lors de ses pérégrinations. Dans la Vie de saint Germain d'Auxerre (V^es.), c'est lors d'un de ses déplacements, que le saint se fait voler son cheval.⁹¹ C'est également le cas de saint Aile (VII^es.) qui se fait attaquer sur la route d'Autun par le petit-fils du duc des Vandales.⁹² Les différentes attaques que le saint subit sur la route sont autant d'épreuves qui, une fois surmontées, sont mises au crédit de sa *virtus*. Le récit des déplacements du saint peut être interprété comme la métaphore d'un voyage initiatique vers la sainteté.

Ces dangers frappent également des pèlerins qui se rendent au tombeau du saint.⁹³ Le choix de mettre en scène des pèlerins protégés par le saint et par Dieu témoigne d'une volonté certaine de promouvoir la protection des itinéraires de pèlerinage menant aux sanctuaires et donc de favoriser le développement de leur culte. Ce type de récit se retrouve dans un grand nombre de recueils de miracles concernant de grands centres de pèlerinage. Hors du corpus, le recueil de miracles de sainte Foy de Conques⁹⁴ ou encore celui composé à Notre-Dame de Rocamadour⁹⁵ témoignent de cette volonté. Dans le corpus, le recueil des Miracles de saint Fiacre (XII^es.) met en scène à plusieurs reprises des pèlerins qui se rendent au tombeau du saint.⁹⁶ L'un de ces pèlerins, une jeune fille, se fait alors attaquer par un jeune homme. Face à son ravisseur, elle invoque la protection du saint. Aussitôt, elle est secourue par un autre *miles*

⁹⁰ Pour des exemples dans l'hagiographie carolingienne, voir en particulier Ch. Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Edition, traduction, études narratologiques*, Florence, 2003, p. 300.

⁹¹ Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e), c. 20.

⁹² Vie de saint Aile (BHL 148, VII^e), c. 9-10.

⁹³ Pour d'autres exemples dans la littérature médiévale, voir par exemple P.-G. Girault, « En un chemin trouva mort un paumier ». La mort et le pèlerin dans l'épopée médiévale », dans J.-Fr. Kosta-Théfaine (dir.), *La mort dans la littérature française du Moyen Âge*, Villers-Cotterets, 2013, p. 62-76.

⁹⁴ Miracles de sainte Foy, dans *Liber miraculorum sancte Fidis*, éd. et trad. L. Robertini, Florence, 2010 : I, § 10 (p. 136) ; *Livre des Miracles de sainte Foy (1094-1994)*, Les Amis de la bibliothèque humaniste de Sélestat, traduction française, 1994, III, § 24 (p.77) ; IV, § 1 (p. 78-80).

⁹⁵ Pour des miracles concernant Notre-Dame de Rocamadour, E. Albe et J. Rocacher (éd.), *Les miracles de Notre-Dame de Rocamadour au XII^e siècle*, Toulouse, 1996 : I, § 24 (p. 133-135) ; II, § 9 (p. 189-191) ; II, §11 (p. 193-195) ; II, § 30 (p. 223) ; III, § 7 (p. 257).

⁹⁶ Par exemple : Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 40-42.

et dans le même temps recouvre la santé.⁹⁷ Cet exemple illustre parfaitement la sainte protection dont bénéficient les pèlerins. Alors que la dangerosité des routes médiévales est un fait, les récits de protection de pèlerins visent dans une certaine mesure à rassurer et, dans le même temps, à promouvoir ces centres de pèlerinage.

La route revêt, de fait, plusieurs significations : elle est un haut lieu du symbolisme médiéval mais également un espace soumis à de nombreux dangers. Et face à eux, le saint veille à la protection de ses pèlerins, mais aussi de tous ceux qui demandent son aide : la route devient, de fait, un lieu de miracles. Ce sont d'abord des miracles de châtements à l'encontre des malfaiteurs, mais nous trouvons également des miracles de libérations de prisonniers. Nous pensons par exemple aux différents récits présents dans la Vie de saint Germain de Paris, dont la plupart se déroulent au gré de ses déplacements : ainsi c'est sur le chemin du retour de Saint-Symphorien que Germain arrive à Avallon et demande la libération de condamnés⁹⁸ ; nous retrouvons la même situation, un peu plus loin dans le récit, lorsque saint Germain se trouve sur le chemin d'Autun ; alors qu'il arrive dans un lieu nommé *Rotagiacum*, l'évêque plaide en faveur de prisonniers auprès du tribun.⁹⁹ Ces quelques exemples permettent de mettre en évidence l'importance du chemin, de la route dans l'hagiographie sénonaise.

La prison

Enfin, la prison constitue un autre lieu hautement symbolique et est particulièrement présent dans l'hagiographie.¹⁰⁰ Lieu sombre, humide et exigü, la cellule est aussi le lieu de la

⁹⁷ Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 54 : *Puella quaedam [...] ad sancti Fiacrii monasterium tendebat [...] obviam miles quidam [...] cogitans ergo eam viribus opprimere, apprehendit eam, et elevavit super collum equi sui.* (Une jeune fille jolie [...] se dirigeait vers le monastère de saint Fiacre [...] un certain miles [...] pensant alors la saisir de force, l'attrapa et la monta sur le cou de son cheval.)

⁹⁸ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 30 : *Producatur in medio nobile illud miraculum. Cum regrederetur pontifex de sancto Synphoriano, castello Avallone iter agens ingreditur, ubi reorum multitudo tenebantur ergastulum.* (Il faut exposer à tous un miracle bien connu. Sur le chemin de retour de Saint Symphorien, l'évêque se rend à la place forte d'Avallon, où une foule de condamnés étaient enfermés dans un cachot.)

⁹⁹ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 61 : *Pergens Augustidunum vir sanctus Rotagiaco dum pervenit, comperit ab Abbone quosdam retrusos in carcere. Igitur pro absolvendis supplex tribuno suggeret, sed ille durus non annuit.* (Quand, le chemin d'Autun, l'homme saint parvint à *Rotagiacum* (Rouy), il apprit que quelques [hommes] étaient emprisonnés par Abbon. Il s'adresse donc au tribun pour lui demander leur grâce, mais, inflexible, ce dernier refusa.)

¹⁰⁰ Concernant l'Antiquité et la prison comme sanction judiciaire, voir Y. Rivière, *Le cachot et les fers. Détenation et coercition à Rome*, Paris, 2004. Voir également, C. Bertrand-Dagenbach, A. Chauvot, M. Matter et J.-M. Salamito (dir.), *Carcer. Prison et privation de liberté dans l'Antiquité classique*, Paris, 1999. Pour le Moyen Âge, consulter les actes du second volume C. Bertrand-Dagenbach, A. Chauvot, J.-M. Salamito et D. Vaillancourt (dir.), *Prison et privation de liberté dans l'Empire romain et l'Occident médiéval*, Paris, 2004.

rédemption, signifiée par la libération miraculeuse des prisonniers. Cette libération miraculeuse est un *topos* hagiographique¹⁰¹ très largement utilisé dans les récits médiévaux¹⁰² et prend son origine dans la libération miraculeuse de saint Pierre (Ac. 12, 5-12).¹⁰³ Par cette origine néotestamentaire, la prison dans l'hagiographie prend des aspects métaphoriques. C'est un lieu de souffrances dans lequel le prisonnier expie ses fautes¹⁰⁴ jusqu'à ce que le saint, soit par sa présence, soit par son invocation, absolve le prisonnier en faisant tomber ses chaînes et les murs qui l'entourent.¹⁰⁵

III.2.2. Temps de la violence.

Comme il y a des lieux de la violence, il existe aussi un temps pour la violence. En effet, les choix temporels ne sont pas non plus faits au hasard. Le plus souvent, l'acte de violence est perpétré lors de la fête solennelle du saint ou bien lors de la messe dominicale. Mais il faut surtout noter l'absence totale de mention chronologique précise dans nos textes. Cette atemporalité, caractéristique de l'hagiographie, permet de conférer une valeur exemplaire éternelle aux récits. Même lorsqu'il s'agit de personnages bien connus, tels que Clovis, Clotaire ou Robert le Pieux, ceux-ci ne sont reliés à l'Histoire que par leur nom.¹⁰⁶ La grande majorité de nos hagiographes favorise les indéterminations temporelles. Ainsi, nous

¹⁰¹ Nous en avons 21 cas dans notre corpus. Les délivrances miraculeuses de prisonniers sont très présentes dans l'hagiographie. Elles augmentent à partir des V^e-VI^e siècles et ont un profond ancrage dans la société du haut Moyen Âge. Voir à ce sujet F. Graus, « Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die « Gefängenenbefreiungen » der merovingischen Hagiographie », *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, 1, 1996, p. 61-156. L'auteur étudie les variantes de ce miracle, dont les formes littéraires se fixent pour de bon à l'époque mérovingienne. Il distingue trois types de libération ou d'évasion avec possibilité de combinaison ou d'adaptation. M. Van Uytfanghe, « Pertinence et statut du miracle dans l'hagiographie mérovingienne (600-750) », dans D. Aigle (dir.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, 2000, p. 67-144, ici p. 103-104.

¹⁰² Cela devient même la spécialité de certains saints à l'image de saint Léonard de Noblat. Voir en dernier lieu C. Cheirézy, « Hagiographie et société : l'exemple de saint Léonard de Noblat », *Annales du Midi*, vol. 107, n°212, 1995, p. 417-435, ici p. 418, n. 7 : « Sur un total de dix-sept miracles, seuls quatre portent sur des guérisons ».

¹⁰³ Voir *infra*, chapitre 4.

¹⁰⁴ Il faut souligner ici que, dans l'hagiographie sénonaise, il n'est fait la distinction entre coupables et innocents que de manière exceptionnelle. M. van Uytfanghe fait le même constat dans M. Van Uytfanghe, « Pertinence et statut du miracle dans l'hagiographie mérovingienne (600-750) », dans D. Aigle (dir.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, 2000, p. 67-144, ici p. 104.

¹⁰⁵ Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 104 : *Ad haec pietate commotus vir Dei* : « Exite, inquit, absoluti, eoquod poenitemini ». *Statimque dissoluta sunt vincula, non ferre valentes obaudiendo tanti ponderis verba.* (À cela, l'homme de Dieu ému par la piété dit : « Sortez absous parce que vous vous repentez ! » Et aussitôt les liens se délièrent, les paroles d'un tel poids ne valant pas le fer qui doit obéir.)

¹⁰⁶ Ch. Veyrard-Cosme, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Edition, traduction, études narratologiques*, Florence, 2003, p. 301.

relevons un grand nombre d'expressions vagues telles que « un certain jour », « une certaine nuit dominicale »¹⁰⁷, ou bien encore « lors des vigiles »¹⁰⁸. Seule une lecture rigoureuse des récits permet de rendre compte de la fréquence de ces annotations temporelles et de remarquer que nous nous trouvons finalement moins dans le temps des hommes que dans le temps sacré et le temps liturgique.

Temps liturgique.

La temporalité, dans les récits hagiographiques, n'est pas exprimée en jours ou en années mais en temps liturgique. La première référence temporelle est celle du dimanche. L'univers, d'après le récit de la Genèse 1-2 a été créé par Dieu en sept jours, et le dimanche en est le premier.¹⁰⁹ C'est également le jour de la résurrection du Christ commémorée lors de la messe dominicale. Cette charge symbolique explique en partie le choix des auteurs pour le dimanche : le saint est ainsi rapproché de son modèle, le Christ. Ainsi, le dimanche est le jour de l'assemblée liturgique, où l'on proclame la parole de Dieu et où l'on célèbre l'eucharistie. Jour festif marqué par l'abandon des tâches quotidiennes¹¹⁰, le dimanche représente pour le chrétien un important moment liturgique. Il n'est donc en rien surprenant que les hagiographes l'aient choisi pour en faire un temps fort de la réalisation du miracle.¹¹¹ Ce choix rend également l'acte violent commis ce jour, plus grave.

¹⁰⁷ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 66 : *quadam nocte dominica*.

¹⁰⁸ Miracles de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), c. 21.

¹⁰⁹ W. Rordorf, « Le dimanche – source et plénitude du temps liturgique chrétien », *Cristianesimo nella storia*, vol. 5, 1984/1, p. 1-9.

¹¹⁰ A. G. Martimort, *L'Église en prière*, vol. 4, *La liturgie et le temps*, Paris, 1983, p. 28.

¹¹¹ Parmi de nombreux exemples : Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 3 : *Quadam autem die Dominica, illis unanimiter orantibus, egregius Confessor Liphardus hora diei prima visibiliter astitit ; et mox solutis omnibus vinculis reseratoque carcere, eos abire praecepit*. (Aussi, le jour dominical, ceux-ci priant d'un cœur unanime, à la première heure du jour, le remarquable confesseur Liphard se dressa de manière visible et aussitôt, tous les liens ayant été relâchés et la prison ouverte, leur recommanda de partir) ; Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 14 : *Sed revertamur ad ordinem. Quidam in Exona vico de fiscalibus famulis Gildomeris nomine cum die dominico quiddam operates sit, ita contrahitur digitis, ut unguium acumen partem transiret in alteram*. (Dans le vicus de l'Essonne, comme un dépendant du fisc nommé Gildomir avait travaillé le dimanche, il subit une contraction des doigts telle que le bout de ses ongles traversait la main de part en part) ; Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 16 : *Accidit ut puella quaedam de domo Medardi Meglidonensis familiae filans die dominico contracta manu damnaretur supplicio*. (Une jeune servante de la maison de Médard à Melun, qui filait un dimanche, fut punie en ayant la main contractée). Ce caractère sacré du dimanche se retrouve déjà dans l'œuvre de Grégoire de Tours. Voir notamment L. Pietri, « Calendrier liturgique et temps vécu : l'exemple de Tours au VI^e siècle », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (III^e-XIII^e siècles)*, Colloques internationaux du CNRS, 9-12 mars 1981, Paris, 1984, p. 129-141, ici p. 133. Dans son étude, P.-A. Sigal souligne également l'importance du dimanche comme jour du miracle auquel il ajoute le samedi et le lundi. P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1985, p. 194. Nous

Quelques moments liturgiques comme les laudes¹¹² ou bien vêpres¹¹³ et vigiles¹¹⁴ sont aussi significatifs. Ces offices du matin et du soir sont les plus importants de la journée.¹¹⁵ C'est alors que la communauté des fidèles se réunit¹¹⁶. Cette assemblée fournit le nombre de témoins nécessaires à la publicité du crime mais aussi du miracle. C'est également le cas lors de la messe dominicale¹¹⁷, mais c'est bien entendu lors de la fête du saint dont on écrit les hauts faits que la charge miraculeuse est la plus forte.¹¹⁸ Ainsi, dans les Miracles de saint Faron (XII^es.), nous lisons :

« Pendant ce temps-là, la festivité annuelle de saint Faron arrivait, jour durant lequel, délié de ses liens corporels, il avait migré vers les royaumes célestes. C'est alors que la veille du jour de solennité, la mère invoqua le plus puissant des serviteurs par des larmes abondantes afin qu'il exauce les prières de la misérable mère et subviene à son fils captif, qu'il rende le rejeton et restitue son gouvernail à la génitrice de la famille. »¹¹⁹

Ce choix très clair du temps liturgique comme temps de la violence ou du pardon n'est pas propre à l'hagiographie. En effet, J.-Cl. Schmitt identifie ce même phénomène dans les *exempla*.¹²⁰ Selon son étude, la conduite « transgressive » peut, dans certains cas, troubler le temps liturgique.¹²¹ De ce point de vue, le temps liturgique apparaît comme le temps de la transgression, mais surtout comme le temps de la réparation et de la réconciliation.

reviendrons ultérieurement sur la question du travail le dimanche qui représente une transgression à la norme chrétienne, voir *infra*, chapitre 6.

¹¹² Vie de saint Laumer (BHL 4734, IX^e), c. 20.

¹¹³ A titre d'exemple : Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 10.

¹¹⁴ Miracles de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), c. 21 : *Cum igitur mane facto ab ecclesia illa cum plebe, quae noctis vigiliis celebraverat, exiret ; occurrit illi homo ignotus, multum subsarcinatus ; qui velut amens, oculis labentibus, trementique corpore stupebat attonitus.*

¹¹⁵ A. G. Martimort, *L'Église en prière*, vol. 4, *La liturgie et le temps*, Paris, 1983, p. 275-283.

¹¹⁶ A. G. Martimort, *L'Église en prière*, vol. 4, *La liturgie et le temps*, Paris, 1983, p. 188.

¹¹⁷ Vie de saint Frodobert (BHL 3178, X^e), c. 32 : [...] *cumque die dominica, quae Domini Ascensionem secuta est [...].*

¹¹⁸ Parmi de nombreux exemples : Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 10.

¹¹⁹ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 14 : *Interim beati Faronis annua festivitas emicuit, in quo corporeis absolutus vinculis ad coelica regna migravit. Igitur tota solemnitas diei praecedente vigilia, potentissimum mulier fusis lacrymis invocata antistitem, ut miserae matris preces exaudiat et captivo filio subveniat, reddat desolatae sobolem, genitricis familiolae suum restituat gubernatorem.*

¹²⁰ J.-Cl. Schmitt, « Temps liturgique et temps des *exempla* », dans N. Bériou et Fr. Morenzoni, *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, 2008, p. 223-236, ici p. 224.

¹²¹ J.-Cl. Schmitt, « Temps liturgique et temps des *exempla* », dans N. Bériou et Fr. Morenzoni, *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, 2008, p. 223-236, ici p. 225.

Temps symbolique : l'exemple de la nuit

À côté du temps liturgique, les hagiographes ont aussi recours au temps symbolique. La nuit apparaît sous leur plume comme un moment propice à la violence¹²² et participe de la dramatisation du récit¹²³ : c'est le moment qui favorise le voleur¹²⁴ comme le précise l'auteur de la Vie de saint Laumer (IX^es.) : la nuit est l'amie du voleur noctambule¹²⁵. La nuit représente le moment du larcin¹²⁶ et de l'accomplissement des plus noirs desseins¹²⁷. Elle est aussi le moment privilégié des manifestations du surnaturel chrétien telle l'action vengeresse de Dieu¹²⁸. C'est durant la nuit qu'un ours féroce tue trois des chevaux de Chariulf dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.)¹²⁹ ou qu'un homme est saisi d'une soudaine fièvre dans la Vie de sainte Geneviève (VI^es.)¹³⁰. L'exercice du châtement divin fait alors de la nuit un moment de changement. C'est la métamorphose du pécheur en pénitent.¹³¹ Les heures sombres correspondent alors au temps nécessaire pour que les brigands réfléchissent à leur crime et au matin. Ils se présentent ensuite au saint en pénitent demandant le pardon pour leurs mauvaises actions. Mais c'est aussi le moment des libérations miraculeuses de

¹²² Sur la nuit comme élément du récit romanesque voir en premier *L'imaginaire de la nuit au Moyen Âge*, *Revue des langues romanes*, t. 106, 2002/2 ; P. Jonin, « L'espace et le temps de la nuit dans les romans de Chrétien de Troyes », *Annales de la Faculté de Lettres et Sciences humaines de Nice*, 48, 1, 1984, p. 235-246 ; C. Lecouteux, *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Âge*, Paris, 1999 ; P. Charbonnier, « Des nuits mouvementées : la nuit dans les lettres de rémission de la fin du XV^e siècle », dans *Ombres et lumières de la Renaissance*, Le Puy-en-Velay, 1998, p. 131-142.

¹²³ La nuit est un élément essentiel de la littérature médiévale. Voir J. Dufournet et Fr. Dubost, « Pour entrer dans la nuit médiévale », *Revue des langues romanes*, t. 106, 2002/2, *L'imaginaire de la nuit au Moyen Âge*, p. 221-226, ici p. 222 : « Poursuivre l'énumération équivaldrait à reconnaître que l'essentiel de la matière vive du récit médiéval est une matière nocturne, à la fois secrète et vibrante. »

¹²⁴ Parmi de nombreux exemples : Vie de saint Laumer (BHL 4733, IX^e), c. 14 ; Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e), c. 20 ; Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77 ; Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 12.

¹²⁵ Vie de saint Laumer (BHL 4734, IX^e), c. 20 : *Venerunt aliquando fures ad eiusdem Patris cellam, et ingressi per noctem, quae semper eis amica est, bouem a praesepio soluentes, abduxerunt.*

¹²⁶ Vie de saint Laumer (BHL 4734, IX^e), c. 7 ; Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 12.

¹²⁷ J. Dufournet et Fr. Dubost, « Pour entrer dans la nuit médiévale », *Revue des langues romanes*, t. 106, 2002/2, *L'imaginaire de la nuit au Moyen Âge*, p. 221-226, ici p. 221. Dans notre corpus, parmi d'autres exemples, Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 65.

¹²⁸ Parmi de nombreux exemples : Vie de saint Germain de Paris (BHL, VI^e), c. 5, c. 22 ; Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3475, IX^e), c. 8 ; Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e ?), c. 56, c. 63 ; Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18 ; Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e), c. 43.

¹²⁹ Vie de saint Germain de Paris (BHL, VI^e), c. 5.

¹³⁰ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e), c. 43.

¹³¹ Vie de saint Amâtre (BHL 356-357, VI^e), c. 27 ; Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e), c. 20 ; Vie de saint Laumer (BHL 4734, IX^e), c. 20.

prisonniers¹³² comme dans la Vie de saint Victor (XI^es.) dans laquelle l'auteur précise que le prisonnier s'échappe dans « une course rapide à travers le silence de la nuit noire ». ¹³³ C'est en effet dans les ténèbres de la nuit que les saints apparaissent aux malfaiteurs afin de les mettre en garde ou aux prisonniers pour les avertir de leur libération prochaine ¹³⁴ ; mais c'est aussi à ce moment-là que les démons frappent les innocents. ¹³⁵ Dans ces différents récits, la nuit apparaît bel et bien comme le moment de tous les dangers tant pour les innocents, frappés par les brigands ou les démons, que pour les malfaiteurs, frappés par la vengeance divine.

L'élaboration et la mise en place du décor relèvent d'une construction en perpétuelle tension entre la réalité et le symbolisme. Données temporelles ou spatiales, elles appartiennent toutes à un même système de représentations, commun à l'auteur et à son public. C'est le temps liturgique ou des espaces cultuels qui correspond à une pratique liée au culte des saints. En ayant recours à un temps liturgique et symbolique précis et en faisant référence à des lieux facilement identifiables, les auteurs dotent leur récit du réalisme nécessaire afin de rendre leur écriture efficace. ¹³⁶ Le public peut d'autant mieux comprendre l'histoire qu'il est familier des lieux et du temps auxquels se réfère l'auteur. Il se produit le même phénomène avec des références à l'imaginaire et à la symbolique, dès lors que l'auteur et son public évoluent au sein d'un même système de pensée. Cette impression de réalisme est également transmise par l'utilisation de certains outils de la narration comme le dialogue.

¹³² Parmi d'autres exemples : Vie de saint Germain de Paris (BHL, VI^e), c. 61, c. 66, c. 67 ; Vie de saint Victor (BHL 8564, XI^e), c. 9.

¹³³ Vie de saint Victor (BHL 8564, XI^e), c. 9 : *Quamobrem ita cursu celeri per opacae noctis silentium.*

¹³⁴ Parmi d'autres exemples : Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3475, IX^e), c. 8 ; Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 2 ; Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 13 ; Vie I de saint Solenne (BHL 7816, VIII^e), c. 9 ;

¹³⁵ Vie de saint Germain de Paris (BHL, VI^e), c. 10.

¹³⁶ Ce réalisme donne au récit une dimension plausible. Cependant, il faut rester prudent sur la notion de plausibilité du récit, puisque cela soulève de nombreuses questions : pour qui est-il plausible ? C'est ici la difficile question du public de l'hagiographie mais également de l'interprétation de l'historien de ce qui est plausible ou non pour un public médiéval. Nous resterons donc prudent face à cette notion en partant du postulat que les temps forts de la liturgie chrétienne faisaient partie du quotidien du plus grand nombre.

III.3. Analyse d'un outil de la narration : les modalités rhétoriques du dialogue

L'usage du dialogue est un des ressorts de la narration et revêt différentes fonctions au sein du récit.¹³⁷ Les formes dialoguées ne sont pas systématiques, mais elles sont assez fréquentes pour être représentatives de techniques courantes dans l'hagiographie. Deux formes de dialogues se distinguent par leur fonction dans l'action. Il y a les dialogues catalyseurs qui modifient une situation et les dialogues analyseurs qui explicitent l'action.¹³⁸ Ils ne sont pas essentiels dans le déroulement de l'action narrative mais assurent la clarification sémantique de celle-ci. À l'intérieur de ces deux catégories, il est également possible de repérer des types de paroles. Il y a, d'une part, les monologues ou des déclarations solennelles, et, d'autre part, les dialogues à proprement parler, c'est-à-dire les échanges verbaux entre plusieurs personnes. *A contrario*, nous entendons par monologue des paroles d'un seul protagoniste rapportées au style direct. Celles-ci sont de trois types : il y a les invectives ou blasphèmes, les suppliques et les déclarations solennelles ou exhortations.

À la première catégorie appartiennent les propos sacrilèges tenus par un seigneur qui remettent en cause l'efficacité de la *virtus* du saint. Grégoire de Tours relate, au sujet de Loup de Troyes, les paroles d'un maître qui « se met à vomir des blasphèmes contre le saint en disant : “Est-ce toi, Loup, qui m'enlèveras mon esclave, et à cause de toi me sera-t-il défendu d'exercer contre lui ma juste vengeance ? ” », puis : « “Ce Loup ne sortira pas aujourd'hui la main de son sépulcre pour t'arracher des miennes.” »¹³⁹ Le recours au style direct dans le cas du blasphème permet de marquer de manière appuyée le moment de basculement de l'action. C'est cet instant qui justifie le récit ; c'est sa raison d'être.

Les suppliques, les prières au saint, rapportées au style direct, sont aussi des dialogues catalyseurs. Ils permettent de faire progresser l'action, tout en mettant la lumière sur ce

¹³⁷ Sur le dialogue au Moyen Âge, voir P. von Moos, « Le dialogue latin au Moyen Âge : l'exemple d'Evrard d'Ypres », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1989, vol. 44, 4, p. 993-1028 ; C. Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge 1200-1400 : literaturhistorische Studie und Repertorium*, Leyde, 2007 ; C. J. Mews, *Listen daughter : the Speculum virginum and the formation of religious women in the Middle Ages*, Basingstoke, 2001.

¹³⁸ Cette classification a notamment été mise en pratique dans C. Denoyelle, « *Placides et timeo* : le dialogue exemplaire comme propédeutique à l'exercice du pouvoir », dans M.A Polo de Beaulieu (dir.), *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, Paris, 2012, p. 289-307, particulièrement p. 292. Voir également de la même auteur *Poétique du dialogue médiéval*, Rennes, 2010.

¹³⁹ Grégoire de Tours, *De Gloria Confessorum*, c. LXVII (Miracle de Loup de Troyes, BHL 5090) : *blasphemias in sanctum evomere coepit, ac dicere* : « *En tu, Lupe, servum meum auferes, et propter te non licebit mihi in eum ultionem debitam exercere ?* » *Et injecta manu servum trahere coepit dicens* : « *Non mittet hodie hic Lupus manum suam sepulcro, ut eruat te de manibus meis.* »

moment de basculement. Dans la Vie de saint Agile (X^e-XI^es.), l'auteur rapporte, de cette manière, la prière d'un serviteur demandant la protection du saint contre son maître :

« Ô saint Mesmin, le plus remarquable dans la miséricorde, toi qui ne refuses nullement tes faveurs à ceux qui le demandent, secours-moi, afin que la violence de mon propre maître devant me blesser puisse se détourner de ce même lieu saint. Il est clair, saint, que j'espère ta *virtus* sur moi, parce qu'ayant accouru vers toi, je ne m'attends à trouver aucun défenseur plus fort. »¹⁴⁰

Au-delà du fait indéniable que cela donne du dynamisme au récit et un « effet de réel »¹⁴¹, le contenu détaillé de la supplique permet sa réactualisation à chaque lecture, réaffirmant ainsi la puissance de la *virtus* du saint.

Moment de basculement, le monologue a aussi parfois valeur d'enseignement : qu'est-ce que l'hagiographe entend faire retenir de son récit ? Ces exhortations des saints face à leurs agresseurs sont leur dernière action terrestre et le moment clé du récit : le saint tente une dernière fois de ramener sur le droit chemin ses assaillants. L'auteur de la vie de saint Paterne (X^es.), en donne un exemple flagrant : alors qu'il est sur le point de se faire tuer par des brigands, le saint les met une dernière fois en garde contre le châtement éternel et les enjoint de faire pénitence.¹⁴² Pour autant, cette exhortation est inefficace face à la détermination des brigands qui ne craignent que la justice des hommes.

Dans ces trois situations, le recours au style direct met l'accent sur les éléments essentiels du récit : le blasphème, la supplique et l'exhortation du saint. Les différentes scènes prennent ainsi une valeur didactique et performative indéniable. Le dialogue éveille l'attention de l'auditeur/lecteur et met à la portée du public des réflexions ou/et un savoir complexe.¹⁴³ Rapporter le blasphème tel qu'il a été prononcé montre de façon évidente ce qu'il ne faut pas dire ni même penser. Quant à l'exhortation du saint, elle représente son enseignement, ce que la foule ou le simple lecteur doit retenir de ce récit. Dans le cas de la

¹⁴⁰ Vie de saint Agile (BHL 147, X^e-XII^e), c. 2 : [...] *dicens : O praestantissime misericordia beate Maximine, qui beneficia tua poscentibus minime denegas, subveni mihi, ne violentia proprii domini possit me laedendum abstrahere ab isto loco sancto. Appareat, Sancte, super me virtus tua, quia ad te confugi, nullum sperans fortiolem invenisse defensorem.*

¹⁴¹ Ch. Senséby fait le même constat lors de son étude sur deux notices de règlements judiciaires dans « Pratiques judiciaires et rhétorique monastique à la lumière de notices ligériennes (fin XI^e siècle) », *Revue historique*, vol. 306, 2004, p. 3-47, p. 19.

¹⁴² Vie de saint Paterne (BHL 6479, X^e), c. 13 : *Unde ad eorum insultationem ille aliquantisper commotus : nisi ab his propere coeptis finem desistendo imposueritis, judicariae potestati vos manifestare habeo, quatinus illius determinata sententia a temporali supplicio vos et suadeo, agite poenitentiam, et ad Domini affluentissimam convolate misericordiam.* (Et à cet endroit, agité quelque temps par leurs attaques, il dit : « À moins que vous vous appliquiez à renoncer à vos desseins, j'ai à vous démontrer par le pouvoir judiciaire, pourquoi je vous recommande, de par sa sentence limitée, à une peine temporelle ; accomplissez la pénitence et convolez vers la miséricorde très abondante du Seigneur. »)

¹⁴³ P. von Moos, « Le dialogue latin au Moyen Âge : l'exemple d'Evrard d'Ypres », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1989, vol. 44, 4, p. 993-1028, en particulier p. 995.

Vie de saint Patern (X^es.), le saint met en garde ses agresseurs contre le châtement éternel. Cette exhortation se trouve renouvelée à chaque lecture, lui conférant ainsi une part d'éternité. Cette notion de « réactualisation » rappelle le concept de la performance. De ce point de vue, l'exhortation du saint, rapportée au style direct, devient performative : chaque lecture entend changer son public par l'enseignement qu'elle apporte.¹⁴⁴

Outre les fonctions didactiques et performatives, les formes dialoguées permettent de donner vie au récit. L'auteur des Miracles de saint Fiacre (XII^es.) utilise ce style de récit dynamique. Ainsi, les récits concernent essentiellement des pèlerins et se structurent souvent de la même manière. Le récit s'ouvre sur le blasphème, rapporté au style direct, d'une personne ne trouvant pas utile de se rendre au tombeau du saint et se moquant alors ouvertement des autres pèlerins.¹⁴⁵ La construction d'un effet de réel est bien visible. Les paroles échangées retranscrites sur un ton familier ancrent ces anecdotes exemplaires dans la vie quotidienne et contribuent à l'authentification des récits qui se donnent explicitement comme non fictionnels.¹⁴⁶

L'utilisation du style direct permet donc, le plus souvent, de mettre en avant le rôle du saint face à différents personnages, soit parce qu'il prononce lui-même les paroles, soit par ses actions en réponse. Le recours au style direct est, de cette manière, plus qu'une simple coquetterie de la part des auteurs. Il renforce la personnalité du saint et appuie clairement les moments clés du récit en lui insufflant dynamisme et effet de réel.

Dans ce chapitre, nous avons éclairé la structure générale des récits de la violence de notre corpus. Celle-ci correspond à une construction souvent simple, répétitive mais aussi efficace, répondant à un modèle hagiographique traditionnel éprouvé qui n'occulte pas pour autant une certaine « recherche d'actualisation »¹⁴⁷ de la part des auteurs. Nous avons également

¹⁴⁴ Nous reviendrons sur la notion de performance, *infra*, chapitre 10. Correspondant à un tournant historiographique anglo-saxon, cette notion est parfois difficile à manipuler lorsqu'il est question de la littérature médiévale. Dans quelle mesure peut-on parler de performance pour l'hagiographie ? Certes la lecture de récits hagiographiques transforme le lecteur/auditeur, mais est-il bien question de performance ? Voir par exemple P. Zumthor, *La lettre et la voix. De la « littérature » médiévale*, Paris, 1987 ; voir également E. Gertsman (éd.), *Visualizing medieval performance : perspectives, histories, contexts*, Aldershot-Burlington, 2008. Enfin, traitant plus spécifiquement de la performance du rituel, voir J.-M. Moeglin, « “Performative turn”, “communication politique” et rituels au Moyen Âge. A propos de deux ouvrages récents », *Le Moyen Âge*, 113, 2007/2, p. 393-406.

¹⁴⁵ Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e ?), c. 40-42 et c. 63.

¹⁴⁶ Voir M.A. Polo de Beaulieu, « Introduction », dans *Ead. (dir.), Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, Paris, 2012, p. 9-19, ici p. 17.

¹⁴⁷ C'est par ailleurs ce que démontre M. Heinzemann, « Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes : l'exemple de la tradition manuscrite des vies anciennes de sainte Geneviève de Paris », dans *Id.*

souligné les différents soins apportés à la mise en place du décor, toujours en tension entre réalité et symbolisme correspondant à la fois à un système commun de représentation et à une quête de réalisme, soutenue par l'utilisation de procédés stylistiques comme le style direct. Ces différentes remarques mettent en évidence la recherche d'efficacité et la volonté d'ancrer dans le social de la part des hagiographes. Cette efficacité du discours hagiographique passe en premier lieu par la communication, c'est-à-dire la manière dont le message est véhiculé, ce qui explique le soin apporté à l'élaboration même des récits. Mais elle résulte également d'un système de va-et-vient entre différents textes constituant ainsi une sorte de réseau textuel, dans lequel les textes se répondent les uns les autres.

(éd.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen, 1992, p. 9-16, ici p. 15 : « deux éléments caractéristiques – et apparemment contradictoires – susceptibles de concerner l'ensemble de la littérature hagiographique, à savoir son traditionalisme et sa recherche d'actualisation. »

Chapitre IV. Hagiographie et intertextualité : les récits de la violence sous influences

Le dernier aspect de la construction des récits hagiographiques analysés est la pratique de l'intertextualité. De la simple allusion à la citation littérale, ces pratiques littéraires, regroupées sous le terme générique d'intertextualité, participent de la mise en réseau de textes, mais aussi de saints, qui semblent se répondre les uns les autres.

La notion d'intertextualité apparaît pour la première fois sous la plume de J. Kristeva, à la fin des années 1960.¹ D'abord cantonnée aux études littéraires, cette notion est appliquée par la suite aux sciences humaines. Dès la fin des années 1980 apparaissent de nombreuses études de l'intertextualité notamment dans la littérature médiévale.² M. Goulet écrit que « prendre la mesure des intertextes qui traversent une œuvre, c'est se donner les moyens de l'historiciser »³. Cette phrase rend compte de la pertinence de l'étude de l'intertextualité au sein d'un large corpus hagiographique. Dans son étude dédiée aux réécritures des Vies de saints, elle-même a pu mettre en évidence certaines caractéristiques de la réécriture et, de là, a pu en proposer une typologie. Elle a en outre mis en avant les nombreux apports de ce type d'analyse. En premier lieu, l'étude de l'intertextualité permet une meilleure appréhension des enjeux de l'écriture (pourquoi réécrit-on une Vie de saint ?) notamment grâce aux indices distillés par les différentes évolutions des textes au sein d'un même dossier hagiographique. Elle donne, par la suite, accès à une partie de la bibliothèque mentale et de la culture des auteurs, en décelant, au fil du texte, les divers emprunts qu'ils opèrent. Enfin, l'analyse de l'intertextualité permet de déceler certains changements survenus au cœur de la société à travers les différentes inflexions du texte par rapport à son hypotexte. À la suite des travaux

¹ Pour un aperçu historique de la notion, voir : M. Angenot, « L'intertextualité : enquête sur l'émergence et la diffusion d'un champ notionnel », *Revue des sciences humaines*, n°189, t. 60, 1983, p. 121-135 ; *L'intertextualité, Texte*, n°2, 1983, qui contient une bibliographie de 339 titres ; N. Piégay-Gros, *Introduction à l'intertextualité*, Paris, 1996.

² Par exemple : J.-Cl. Poulin, « L'intertextualité dans la vie longue de saint Guénolé de Landévennec », *Études celtiques*, vol. 40, 2014, p. 165-222 ; voir également le chapitre consacré à l'hagiographie et l'intertextualité dans M. Goulet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Turnhout, 2005, p. 205-231 ; R. Le Jan, « Texte et intertextualité : le Manuel de Duoda », dans S. Sato (éd.), *Herméneutique du texte d'histoire. Orientation, interprétation et questions nouvelles*, Tokyo, 2010, p. 101-108 ; J.-Ch. Herbin, « Quelques exemples d'intertextualité médiévale », *Lecture et altérités*, Reims, 2008, p. 103-122.

³ M. Goulet, *Écriture et réécriture hagiographique. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Turnhout, 2005, p. 205.

de M. Goulet, de nombreuses études ont été menées qui ont renouvelé la connaissance des textes hagiographiques.⁴

P.-Y. Badel souligne que « pour l'homme du Moyen Âge, le remaniement, quelle que soit sa forme ou son ampleur, est plus que la rançon à payer au temps si l'on veut qu'une œuvre demeure capable d'enchanter l'imagination et de satisfaire au goût. C'est un processus positif qui enrichit l'œuvre ».⁵ Or, cet enrichissement provient du processus d'intertextualité qui instaure un dialogue entre les textes, une sorte de polyphonie où naît, pour le lecteur ; un sentiment de déjà-vu qui n'est pourtant plus tout à fait le même. C'est cette polyphonie que nous tentons ici de décrypter afin de faire apparaître les différentes voix qui la composent. Toutefois, la notion d'intertextualité, comme toute autre notion, apporte avec elle son lot de problèmes méthodologiques. Ainsi se pose la question épineuse de l'identification et des limites de l'intertexte. R. Barthes, célèbre sémioticien, énonce très clairement que « tout texte est un intertexte ; d'autres textes sont présents en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables : les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante ; tout texte est un tissu nouveau de citations révolues. Passent dans le texte, redistribués en lui, des morceaux de codes, des formules, des modèles rythmiques, des fragments de langage. [...] L'intertexte est un champ général de formules anonymes, dont l'origine est rarement repérable, de citations inconscientes ou automatiques, données sans guillemets. »⁶ L'intertextualité apparaît dès lors comme une notion vague où s'entremêlent allusions, réminiscences et réécritures. Nous incluons dans la notion d'intertexte toutes les citations, les allusions et les remplois faits sur des œuvres antérieures.

La première question a été celle du fonctionnement de l'intertextualité à l'intérieur des récits et d'y observer la manière dont elle est traduite. Il n'est pas question de proposer une étude exhaustive de l'ensemble du corpus qui justifierait un travail à part entière mais de montrer les mécanismes de l'intertextualité à partir de quelques exemples choisis. Cela revient à s'interroger sur les sources qu'utilisaient nos hagiographes. En effet, l'intertextualité se manifeste essentiellement par des « anomalies » dans les textes. Ce sont des ruptures souvent grammaticales à l'intérieur même du récit, que nous pourrions traduire par « un effet d'étrangeté », un passage qui ne cadre pas avec le reste du récit.⁷ S'agissant de la question de

⁴ Nous pensons notamment à M. Goulet, M. Heinzelmänn et Ch. Veyrard-Cosme (éd.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, 2010.

⁵ P.-Y. Badel, *Introduction à la vie littéraire du Moyen Âge*, Paris, 1969, p. 101.

⁶ R. Barthes, « Art. Texte (théorie du) », *Encyclopedia universalis*, Paris, 1973.

⁷ M. Riffaterre, « L'intertexte inconnu », *Littérature*, 41, 1981, p. 4-7, ici p. 5 ; M. Goulet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIII^e-XIII^es.)*, Turnhout,

la violence, seulement une dizaine cas ont été relevés. La seconde étape consistait dans l'analyse des mécanismes de l'intertextualité notamment au travers de remplois faits de l'œuvre hagiographique de Grégoire de Tours et par l'étude de quelques réécritures présentes dans notre corpus. Cela a permis alors de mettre en lumière des changements ainsi que des permanences dans les mentalités et la perception de la violence au sein de la société médiévale.

IV.1. L'intertextualité, une pratique courante de l'hagiographie

IV.1.1. Des intertextes historiographiques et hagiographiques

Se poser la question de l'intertextualité revient à s'interroger quant aux sources utilisées par les hagiographes.⁸ Nous avons déjà vu, grâce à l'analyse lexicologique, qu'ils avaient pu utiliser des documents diplomatiques et qu'ils s'inspiraient des grands auteurs chrétiens.⁹

Ils ont également eu recours à des sources historiographiques et hagiographiques. Cela n'est en rien surprenant et n'est pas une caractéristique propre à ce corpus d'étude.¹⁰ Il est cependant intéressant de voir à quel moment les hagiographes utilisaient, citaient des sources historiographiques et surtout lesquelles. Rappelons que ce corpus concerne exclusivement des saints ayant vécu à l'époque mérovingienne et que la majorité des textes date au plus tôt du IX^e siècle. Les hagiographes étaient donc fort éloignés de la période à laquelle vivait leur héros. Certains hagiographes, soucieux de replonger leur public dans la société mérovingienne et de donner à leur héros une véracité historique inscrite dans son époque, avaient besoin d'ouvrages traitant de cette période.

2005, p. 205, n. 3 : « Dans le cas de l'hagiographie, ces « anomalies », que M. Riffaterre appelle aussi « agrammaticalités » au sens large du terme, peuvent être constituées par des allusions ou des tournures bibliques, dont l'insertion dans le cours de la phrase produit souvent un effet d'étrangeté. »

⁸ Cet énorme travail de repérage des hypotextes, des différents emprunts a été très largement simplifié par les différents éditeurs notamment des MGH, et dans une moindre mesure les Bollandistes, qui l'ont déjà en partie fait.

⁹ Voir *infra*, chapitres 1 et 2.

¹⁰ Voir par exemple, J.-Cl. Poulin, « Recherche et identification des sources de la littérature hagiographique du haut Moyen Âge. L'exemple breton », *RHEF*, 71, 1986, p. 119-129, p. 125.

Des œuvres historiographiques

L'auteur de la Vie de saint Béthaire (ap. X^es.)¹¹ semble combler ses lacunes historiques en puisant certains éléments relatifs au contexte de la faide royale de l'époque mérovingienne dans le *Liber historiae Francorum*¹². Si les indices textuels de remplois, relevés par Br. Krusch¹³, apparaissent relativement minces, ils permettent néanmoins d'établir quelques correspondances :

Vita sancti Betharii, c. 8

Eo namque tempore Clotharius¹⁴, ut supra taxavimus, monarchiam regni Francorum regebat. Theodoricus vero rex¹⁵ in Burgundia tyrannicam exercebat potestatem adversus eum,

qui consilio aviae suae Brunichildae impulsus, cum esset acerrimus ingenioque facilis, hostile exercitum

valde innumerabilem ex Burgundia et Alemannia atque Gothia ceterisque gentibus contraxit et contra Lotharium, patruelem suum, perrexit.

Clotharius econtra commovit exercitum ; qui convenerunt in unum. Sed Lotharius fuga lapsus, usque Perticam silvam venit.

Theodoricus vero Burgundionum rex acriter eum insequabatur, sed Lotharius Francorum rex fugam, ut diximus, iniiit. Tandem

Theodericus eum non valens comprehendere, cuncta quae in regno eius errant vastans et incendio tradens, Carnotum urbem usque pervenit.¹⁶

Liber historiae Francorum, c. 37

Eo tempore Childebertus rex Auster habebat filios duos, seniore ex concubina nomine Theudeberto, iuniorem vero ex regina nomine Theudericum ; ipsumque cum ava sua Brunchilde in Burgundiam in regno Guntramni regis magni direxit. [...] Per consilium avae suae Brunchilde hoste

maximo ex Burgundia congregans,

contra Chlotharium, patruelem suum, dirigens, Chlotharius haec audiens,

commoto Francorum exercitu, contra eum festinus perrexit. Convenientesque simul cum hostibus, in paygo Sennonico super fluvium Aroanna pugnam invicem concitantes, tantus populus ibidem caecidit, ut ipse fluvius de corporibus mortuorum repletus, illa aqua currere non valeret pre sanguine coacolato. In ipsa pugna fuit angelus Domini gladio evaginato super ipso populo. Chlotharius rex lesum cernens exercitum suum, in fugam dilapsus, secus fluvium Sequana Malitonensem castrum (Melun) ingressus, postea Parisius penetravit.

Theodericus vero regionem illam devastans atque succendens usque Iscionam vicum (Essone), cum multa spolia reversus est.¹⁷

¹¹ Vie de saint Béthaire (BHL 1318-1319, ap. X^e).

¹² C'est une source relativement commune pour les auteurs qui s'intéressent à l'époque mérovingienne. Ainsi, il est utilisé par Hincmar dans sa *Vie de saint Rémi* pour son information sur le baptême de Clovis. Voir à ce propos M. Sot, « Les Dix livres d'histoire chez les auteurs carolingiens », dans N. Gauthier et H. Galinié (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours, 1994, p. 319-329, ici p. 328.

¹³ Voir son édition du texte de la Vie de saint Béthaire dans *MGH, SS Rer. Merov.* 3, p. 612-619.

¹⁴ Clotaire II qui règne sur la Neustrie à partir de 584, puis sur la Bourgogne et l'Austrasie à partir de 613.

¹⁵ Thierry II, petit-fils de Brunehaut et Sigebert Ier est roi de Bourgogne de 595 à 613.

¹⁶ Vie de saint Béthaire (BHL 1318-1319, ap. X^e), c. 8 : En ce temps, Clotaire, dont nous avons parlé ci-dessus, dirigeait la monarchie du royaume des Francs. Le roi Thierry exerçait contre lui un pouvoir tyrannique en Bourgogne. Sous l'impulsion du conseil de sa grand-mère Brunehaut, alors qu'il était très violent et disposé de caractère, rassembla une immense armée composée de Burgondes, d'Alamans, de Goths ainsi que d'autres peuples, et progressa contre Clotaire, son cousin. Celui-ci, en réponse, déplaça également une armée ; celles-ci se rencontrèrent en un lieu mais Clotaire pris la fuite et parvint jusqu'à la forêt du Perche. Thierry, le roi des Burgondes, le poursuivit avec acharnement, mais Clotaire, roi des Francs, se mit à fuir comme nous l'avons dit.

L'auteur de la Vie de saint Béthaire semble bien s'inspirer du texte du *Liber historiae Francorum*, mais il va plus loin en l'adaptant et en le mettant au service de sa propre narration. Alors qu'il n'est fait aucune mention de la ville de Chartres dans le *Liber historiae Francorum*, l'hagiographe n'hésite pas à faire de cette cité, un lieu dévasté par le roi Thierry.¹⁸ L'ajout sert alors le propos de l'hagiographe puisque, selon lui, Béthaire s'offre à l'ennemi pour protéger sa cité. Il en fait, de cette manière, un *defensor civitatis* ce qui participe largement de la construction de la sainteté du personnage.¹⁹ Cet exemple illustre parfaitement le processus de remploi et surtout d'adaptation, opéré par l'auteur dans le but d'accroître la sainteté de Béthaire.

Dans d'autres cas, les remplois textuels sont si ténus qu'ils ne suffisent pas à démontrer avec certitude que l'auteur a utilisé une œuvre historiographique précise. Pour autant, les diverses mentions de figures royales du passé, d'événements particuliers telles des guerres (notamment la faide mérovingienne) ou des invasions (celle des Huns) sont autant d'indices du recours par l'auteur à des œuvres antérieures, même s'il n'est pas possible de les identifier précisément. La Vie I de saint Faron (IX^es.) offre un très bel exemple d'exposé historique rappelant les origines franques du saint et conduisant jusqu'au temps de l'auteur, marqué par les raids normands. Cette Vie, écrite par Hildegaire dans la seconde moitié du IX^e siècle, est particulièrement intéressante d'abord par l'ampleur des passages historiographiques qui se retrouvent tout au long de l'œuvre.²⁰ Cette pratique, relativement rare dans les sources

Enfin, Théoderic ne pouvant pas le saisir, ravageant tout ce qui était dans son royaume et incendiant tout, il parvint dans la cité de Chartres.

¹⁷ *Liber Historiae Francorum*, c. 37, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 2, p. 306-307 : En ce temps, Childebert, roi d'Austrasie, avait deux fils : le plus âgé, qu'il eut avec une concubine, nommé Théodebert ; le plus jeune, qu'il eut avec la reine, nommé Thierry. Théodebert envoya sa grand-mère Brunehaut en Bourgogne, le royaume du grand roi Gontran. [...] Avec le conseil de sa grand-mère Brunehaut, [Thierry] leva une grande armée et la dirigea contre son cousin Clotaire. Clotaire apprit cela et mobilisa une armée de Francs et marcha contre Thierry. Les armées se rencontrèrent dans le pays de Sens, sur les rives de la rivière Orvanne et se livrèrent au combat. Tellement de personnes furent tuées à cet endroit que la rivière fut remplie de corps qui bloquèrent le cours de l'eau. Dans ce combat, il y avait un ange du Seigneur avec une épée dégainée contre le peuple. Le roi Clotaire, voyant son armée défaite, entra à Melun, une place fortifiée sur la Seine ; après cela, il se rendit à Paris. Thierry, dévastant toute la région jusqu'au vicus d'Essonne, rentra chez lui chargé de son butin.

¹⁸ Nous n'avons trouvé aucune mention d'une destruction de Chartres par l'armée de Thierry II, concernant les années 595-613. Soulignons qu'il existe peu de documents anciens relatifs à l'histoire de la ville de Chartres.

¹⁹ Nous reviendrons plus largement sur ce point dans le chapitre 5.

²⁰ D'ailleurs, dans son édition aux MGH, Br. Krusch avait fait le choix d'une publication partielle du récit. Il en avait alors rejeté tout le début qui n'était pour lui qu'une simple compilation d'œuvres antérieures, notamment le

hagiographiques²¹, illustre l'intérêt que pouvait représenter le passé dans la construction de la sainteté du saint : on recherche alors dans les textes du passé l'autorité qu'ils confèrent.²² La question de l'usage du passé en tant que réponse à une quête d'autorité se trouve au cœur de la question de l'intertextualité. Et l'usage de sources historiographiques en est une parfaite illustration.

Par ailleurs, Hildegaire mentionne les « gestes des Francs » qu'il compare avec « ceux de saint Colomban » :

« Après le meurtre de son frère, Théodoric s'attarda dans l'*oppidum* de Metz, frappé par des choses divines selon les gestes de saint Colomban²³, mais selon ceux des Francs, infecté par le venin de Brunehaut, malheureusement il dépassa l'homme, après qu'il eut assujéti en toute impunité le fils Brunehaut du nom de Sigebert à la succession du royaume. »²⁴

Nous avons ici la certitude que l'auteur de la première Vie de saint Faron a eu accès à un texte retraçant l'histoire des Francs. La date de 612 exclut les *Dix Livres d'Histoire* de Grégoire de Tours et place en première hypothèse le *Livre de l'Histoire des Francs* ou la *Continuation de Frédégaire*²⁵. La mention du poison administré par Brunehaut est la preuve qu'Hildegaire utilise le *Livre de l'Histoire des Francs*. Ainsi, il est écrit :

Liber historiae Francorum, qu'il utilise lorsqu'il rappelle la généalogie des rois francs, ainsi que d'autres œuvres historiographiques. Cela explique l'édition incomplète des MGH.

²¹ Les auteurs privilégient d'abord les données concernant le saint, limitant ainsi l'apport de données historiques sur des périodes éloignées. C'est par ailleurs cette critique qui a poussé les historiens au début du XX^e siècle à marginaliser l'emploi de sources hagiographiques dans les études historiques. F. Lot, en 1927, la qualifiait « d'odieux fatras et la comparait au roman-feuilleton, cité dans P. Riché, « Réflexions sur l'histoire de l'éducation dans le Haut Moyen Âge (V^e-XI^e siècles) », numéro thématique *Éducatons médiévales. L'enfance, l'École, l'Église en Occident. V^e-XV^e siècles, Histoire de l'éducation*, 50, 1991/1, p. 17-38, ici p. 21.

²² Cette question de l'autorité du passé sera posée à la fin de ce chapitre. Pour une première approche, voir J.-M. Sansterre (éd.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004.

²³ Jonas de Bobbio, *Vie de saint Colomban*, c. 29, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 4, p. 106 : *De interitu Theuderici et liberorum nece et impleta prophetia Chlothario. Porro Theudericus poenesMettensem morans oppidum divinitus percussus inter flagrantes ignis incendia mortuus est. Post quem Brunichildis filium eius Sigibertum in regnum suffecit.* (trad. dans Jonas de Bobbio, *Vie de saint Colomban et de ses disciples*, introduction, traduction et notes par A. de Vogüé, Abbaye de Bellefontaine, 1988, p. 164 : Mort de Thierry et massacre de ses enfants. Accomplissement de la prophétie faite à Clotaire. Ensuite Thierry, tandis qu'il résidait en la ville de Metz, fut frappé par Dieu et mourut au milieu des flammes d'un incendie. Après lui, Brunehaut plaça sur le trône son fils Sigebert.)

²⁴ Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 29 : *Porro Theodoricus post interneccionem sui fratris Theodoberti jam supra revelati penes Mettense morans opidum, divinitus percussus juxta gesta beati Columbani, sed iuxta Francorum a Brunehilde veneno infectus infeliciter hominem exivit, post quem Brunehildis filium eius nomine Sigibertum in Regnum successorem destinavit nequicquam.*

²⁵ *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici*, dans MGH, *SS Rer. Merov.*, 2, p. 140, livre IV, c. 39 : *Ipsa quoque anno iam exercitus contra Chlotharium adgredebat, Thedericus Mettis profluvium ventris moritur.* (Aussi, cette même année, l'armée avait marché contre Clotaire et Thierry trouva la mort à Metz à cause d'un écoulement du ventre.)

« Celle-ci (Brunehaut), arrachée à la mort par des hommes nobles qui se tenaient autour, s'évada difficilement en se glissant dans une chambre de la maison. Habitée par la haine, un breuvage ayant été empoisonné, elle lui tendit l'objet du crime par l'intermédiaire des mains des serviteurs. Le roi Thierry l'ignorant, but et, s'affaiblissant, il se sépara de son esprit inique dans le péché et mourut. Brunehaut assassina les jeunes fils de celui-ci. »²⁶

Dans la Vie de saint Romain (XI^es.), évêque d'Auxerre dans la seconde moitié du VI^e siècle, l'hagiographe utilise la *Chronique de Saint-Pierre-le-Vif* :

Vie de saint Romain, I, c. 11²⁷

Cujus tempore gens incredula Northmannorum per Gallias se se diffudit, cædibus, incendiis, atque omni crudelitatis genere debacchata. Siquidem peccatis nostris exigentibus, atque vires adversariis suggerentibus, subversa sunt castra, desolatae urbes, destructæ ecclesiæ, succensa monasteria, ut ad nos vel maxime illud pertinere videatur, quod Esaias Propheta, prævidens sanctæ illius civitatis et augustissimi templi ruinam, lugubri ad Deum voce querebatur dicens : Ubi laudaverunt te patres nostri, facta est combustio ignis.²⁸ Tunc quoque præfatum Sancti Remigii cœnobium incensum et ad solum usque dirutum est. Suavo strenuissimo loci ipsius Abbate cum Fratribus ad

Chronique de Saint-Pierre-le-Vif

Cujus tempore gens Normannorum incredula per Gallias sese diffudit, totius crudelitatis genere debachata. Quinto igitur anno ordinationis sue, venerunt Senones, vastantes omnia : siquidem subversa sunt castra, desolatae urbes, destructe ecclesie, succensa monasteria.

Tunc quoque cenobium Sancti Remigii, quod erat apud Vallilias, incensum est et usque ad solum dirutum. Suavo, ipsius loci abbate, cum fratribus ad urbem confugientibus, cum corpore beati Romani et pluribus reliquiis.²⁹

²⁶ *Liber Historiæ Francorum*, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 2, p. 309-310, c. 39 : *Illā vero a viris nobilibus, qui circumstant, erepta, vix evasit, in camera domus elapsa. In odium nimium habita, pocionem venenatam, per manus ministrorum maleficium ei porrigens. Theudericus rex hæc ignorans, bibit, elanguensque, iniquum spiritum in peccatis deficiens, mortuus est. Filios eius parvulos ipsa Brunchildis occidit.*

²⁷ Vie de saint Romain (BHL 7305, XI^e), I, c. 11 : De son temps, le peuple incrédule des Normands se répandait à travers les Gaules, en commettant des massacres, des incendies et tout un genre frénétique de cruauté²⁷. Et ainsi, expulsant par des crimes et attisant les forces impies, des *castra* sont détruits, des villes abandonnées, des églises détruites, des monastères incendiés, on les vit tendre vers nous comme le prophète Isaïe, apercevant d'avance la ruine de cette sainte cité et du très saint temple, se plaint à Dieu d'une voix plaintive : où nos pères célébraient tes louanges, est devenue la proie des flammes. Aussi, le monastère susdit du très saint Romain fut incendié et détruit jusqu'à la base, le très diligent abbé de ce lieu et les frères se réfugiant dans la cité de Sens, priant jour et nuit pour que Dieu bienveillant tourne son attention par le peuple terrassé.

²⁸ Is. 64, 11 : *domus sanctificationis nostrae et gloriae nostrae ubi laudaverunt te patres nostri facta est in exustionem ignis et omnia desiderabilia nostra versa sunt in ruinas.* [Notre maison sainte et glorieuse, où nos pères célébraient tes louanges, est devenue la proie des flammes ; tout ce que nous avons de précieux a été dévasté.]

²⁹ *Chronique de Saint-Pierre-le-Vif*, éd. et trad. par R.-H. Bautier, Paris, 1979, p. 67 : « Au temps de ce dernier, le peuple païen des Normands se répandit à travers la Gaule, donnant libre cours à tout espèce de cruauté. Aussi, la cinquième année de son ordination, ils vinrent à Sens, dévastant tout : les bourgs furent démolis, les villes désolées, les églises détruites, les monastères incendiés. C'est alors que le monastère de Saint-Rémi de Vareilles fut détruit par le feu et rasé ; son abbé, Suavus, s'enfuit avec ses frères dans la cité, emportant le corps de saint Romain et bien d'autres reliques. » À l'inverse, R.-H. Bautier note que c'est l'auteur de la *Chronique* qui s'inspire de la Vie de saint Romain. Il est difficile de trancher avec certitude pour l'une ou l'autre hypothèse puisque les datations respectives des deux textes ne sont pas précises. Il nous semble néanmoins plus logique que

Senonicam urbem confugientibus, atque ut Deus afflictum populum placatus respiceret interdiu et noctibus deprecantibus.

Ici, l'auteur utilise la Chronique de Saint-Pierre-le-Vif de manière fidèle afin de rappeler les attaques subies par le monastère de Vareilles, établissement qui abrite les reliques de saint Romain.³⁰ Dans ce cas, il est sûrement question d'une recherche d'informations concernant la destruction du monastère de Vareilles et la translation des reliques du saint dans la cité de Sens. En effet, les événements rapportés par l'hagiographe se sont déroulés dans la seconde moitié du IX^e siècle (les *Chroniques de Saint-Pierre-le-Vif* donnent la date de 877³¹), soit deux siècles avant la rédaction de la Vie de saint Romain. L'auteur mêle également à son propos par des passages bibliques avec une référence explicite au prophète Isaïe, ainsi qu'un passage sur le juste châtement du peuple pécheur.

Dans la Vie III de saint Fidole (XIII^es.), l'auteur mentionne les « *gesta Francorum* » comme la source de ces informations. Il écrit :

« En ce même temps, par leur arrogance, il arriva que, comme nous l'apprenons des *gesta Francorum*, la haine du roi Théodéric, qui gouvernait alors avec son frère Théodebert et en même temps que leur grand-mère Brunehilde, de manière diligente, le *regnum Francorum*, se jeta sur les Arvernes et les Bituriges et ce même peuple fut soumis aux guerres, aux incendies ainsi qu'aux rapines.»³²

Or, aucune mention d'affrontements contre l'Auvergne ou la région de Bourges à cette période n'est faite aussi bien dans la *Chronique de Frédégaire* ou dans le *Livre de l'Histoire des Francs*. Cela dit, juste ou fausse, cette mention sert le propos de l'auteur. En effet, la mention de cette guerre, et surtout celle des dévastations et des nombreux prisonniers permet

ce soit l'hagiographe de saint Romain qui emprunte au chroniqueur si l'on considère la forme du texte. En effet, celui-ci ressemble davantage à une chronique qu'à un texte hagiographique. Mais nous convenons que l'argumentation reste un peu faible.

³⁰ Le transfert des moines de Saint-Remi de Sens à Vareilles a lieu en 833 lors d'un concile tenu à Sens sous la présidence de l'archevêque de Sens, Aldric. Celui-ci obtient de Louis le Pieux un diplôme (B.M. 949(918), donné le 16 novembre 835 à Aix-la-Chapelle) garantissant les possessions du monastère (Cf. Ph. Depreux, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781-840)*, Thorbecke, 1997, p. 96). Les reliques de saint Romain sont déposées à Saint-Remi de Vareilles entre 871 et 883. En 886, les Normands détruisent le monastère Saint-Remi de Vareilles et les moines se réfugient à Sens. La réinstallation des moines à Vareilles se déroule entre 886 et 959.

³¹ *Chronique de Saint-Pierre-le-Vif*, éd. et trad. par R.-H. Bautier, Paris, 1979, p. 69.

³² Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 4 : *Contigit sub eodem tempore quorundam insolentia, sicut ex gestis Francorum comperimus, Arvernos atque Bituricos odium Regis Theoderici, qui tunc cum fratre Theodeberto, simulque avia Brunehilde Regnum Francorum strenue gubernabat, incurrere, eademque gentem bellorum, incendiorum, simulque rapinarum discrimini subjacere. [...]*. Il est difficile d'identifier cette œuvre que l'auteur appelle *gesta Francorum*. Il n'est pas à exclure que ce soit les *Dix livres d'histoire des Francs* de Grégoire de Tours. C'est en tout cas l'hypothèse proposée par Mabillon pour expliquer la confusion de l'auteur. Il ferait alors référence au livre III, c. 14 et 15 des *Dix livres d'histoire* de Grégoire de Tours.

à l'hagiographe de faire le lien avec l'histoire de saint Fidole. Le saint aurait été fait prisonnier par les troupes de Thierry II à ce moment. Cet exemple montre deux choses : l'adaptation des textes antérieurs pour les besoins du récit et l'usage du passé comme d'une autorité venant asseoir le propos de l'auteur.

Ces quelques exemples indiquent que les références et les emprunts aux œuvres dites « historiographiques », notamment celles retraçant les périodes lointaines, ne sont pas rares. Elles permettent aux hagiographes de pallier des manques de connaissances de l'époque dans laquelle évoluait leur héros. Ces emprunts, rarement explicites (les auteurs ne citent que très rarement leurs sources « historiographiques »³³), ne semblent ainsi fournir qu'un fond historique, support indispensable pour leur démonstration : témoigner des origines prestigieuses et anciennes de leur saint fondateur et de leur établissement. Mais il ne faut pas négliger les cas dans lesquels les auteurs citent leur source. Cet usage du passé, et surtout de la source ancienne, répondrait à une quête d'autorité dont l'auteur aurait besoin afin d'asseoir la portée de son œuvre. Si cela s'avère efficace concernant les sources « historiographiques », cela l'est d'autant plus pour les sources hagiographiques.

Des œuvres hagiographiques

Revenons à la première Vie de saint Faron que nous venons en partie d'analyser. Nous avons remarqué que l'auteur utilise dans son récit des sources « historiographiques ». Mais grâce à la relative honnêteté de l'auteur quant à certaines de ses références, il est possible d'aller plus loin et de reconstruire une sorte de réseau textuel auquel l'auteur fait appel. À plusieurs reprises, il prend soin de citer les sources qu'il utilise. L'auteur mentionne à titre de comparaison Bède et son *Histoire ecclésiastique*³⁴ lorsqu'il écrit l'histoire de sainte Fare, la sœur de saint Faron.³⁵ Il nomme également la *Vie de saint Colomban* de Jonas de Bobbio même si Faron n'y est pas formellement identifié comme étant le frère de Fare³⁶, ainsi qu'une

³³ Même remarque pour la *Vie de saint Remi* d'Hincmar de Reims dans M. Sot, « Les Dix livres d'histoire chez les auteurs carolingiens », dans N. Gauthier et H. Galinié (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours, 1994, p. 319-329, p. 329.

³⁴ Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, III, c. 8.

³⁵ Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 65 : *Ex quo etiam vir venerabilis Beda ad exemplum sanctorum succincte memorat describendo Gesta Anglorum.*

³⁶ Jonas de Bobbio, *Vie de saint Colomban*, II, c. 21, dans MGH, *SS Rer. Germ.*, 4, p. 142 : *Burgundofaro pontifex Meldensis urbis.*

Vie de saint Kilien³⁷, et de saint Eustase³⁸ contenue dans la *Vie de saint Colomban et de ses disciples* de Jonas.

Quel intérêt l’auteur a-t-il à citer autant de sources et surtout de manière explicite ? La pratique est suffisamment rare pour être soulignée. La majeure partie des sources citées sont des « best-sellers » médiévaux. *L’Histoire ecclésiastique* de Bède le Vénérable est très largement diffusée³⁹ tout comme la Vie de saint Colomban et de ses disciples écrite par Jonas de Bobbio.⁴⁰ Cela apporte une certaine « historicité » au saint en le connectant à d’autres grandes figures telles que Colomban ou sainte Fare. Mais il faut souligner que dans la majorité des cas, les auteurs ne font aucune référence aux œuvres qu’ils citent ou qu’ils remploient. Est-ce à dire que c’est plus souvent involontaire que volontaire ? Peut-être. Il ne faut pas oublier que les auteurs sont imprégnés des lectures hagiographiques quotidiennes et donc très largement influencés par certains modèles tel le modèle de sainteté martinien ce qui explique pour partie sa perpétuation.⁴¹

Les connexions entre différentes œuvres hagiographiques s’observent à plusieurs reprises dans le corpus. C’est le cas de la Vie I et II de saint Mesmin (ap. 843)⁴², très largement exploitées par l’auteur de la Vie de saint Euspice (XI^es.)⁴³. Euspice est le prédécesseur de saint Mesmin et le fondateur de l’abbaye de Micy. La Vie du saint est écrite au moment où l’abbaye de Micy tente de développer son culte. L’auteur, certainement un moine de l’abbaye,

³⁷ Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 69 : *Est et aliud non silentio de eo tegendum, ut in vita beati Chilleni iam dicti invenimus*. Il est difficile d’identifier ce saint. Ce peut être saint Chilien (ou Kilien) honoré à Aubigny. On en possède une Vie (BHL 4663b, IX^e) publiée par A. Poncelet, *Analecta Bollandiana*, t. 20, 1901, p. 434-444.

³⁸ Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 59 : [...] *Waldebertus, qui successor flix istius Gundoaldi hac in urbe claruit, testante vita sancti Eustasii*.

³⁹ Dans la bibliographie : St. Lebecq (éd.), *Bède le Vénérable entre tradition et postérité*, Villeneuve d’Ascq, 2005 ; G. Tugène, « L’histoire ecclésiastique de Bède le Vénérable », dans B. Pouderon et Y.-M. Duval (éd.), *L’historiographie de l’Église des premiers siècles*, Paris, 2001, p. 259-270.

⁴⁰ Sur saint Colomban et l’hagiographie, voir M.-G. Gossel, « Sur les traces de saint Colomban. Remarques sur les *Vitae* des saints des pays briards », *Bulletin de la Société historique de Meaux et sa région*, 5, 2008, p. 67-94 ; Cl. E. Stancliffe, « Jonas’s life of Colombanus and his disciples », dans J. Carey, M. Herbert et P. O Riain (éd.), *Studies in Irish Hagiography. Saints and Scholars*, Dublin, 2001, p. 189-220.

⁴¹ Cette imprégnation hagiographique quotidienne des auteurs peut certainement expliquer, du moins en partie, la perpétuation de certains modèles de sainteté : on réécrit dans le style des œuvres qu’on a lu. Concernant le modèle martinien, voir en premier lieu l’importante introduction de J. Fontaine dans Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, intr., trad. et com. de J. Fontaine, 3 vol., Paris, 1967-1969 ; pour une approche simplifiée, voir M. Heinzmann, « Le modèle martinien », dans A. Wagner (éd.), *Les saints et l’Histoire. Sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, Rosny-sous-Bois, 2004, p. 33-42. Sur les différents modèles, voir Br. Judic, « Les modèles martinien dans le christianisme des V^e-VII^e siècles », dans M. Gaillard (éd.), *L’empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, 2014, p. 91-109.

⁴² Vie I de saint Mesmin (BHL 5817, ap. 843) ; Vie II de saint Mesmin (BHL 5814-5815, ap. 843).

⁴³ Vie de saint Euspice (BHL 2757, XI^e).

reprend les éléments de sa biographie contenus dans les deux Vies de saint Mesmin pour en créer une nouvelle.⁴⁴ De même, la Vie II de saint Avit (XI^es.)⁴⁵ fait écho à la Vie II de saint Calais⁴⁶ ainsi qu'à la Vie I de saint Mesmin (ap. 843)⁴⁷ et à celle de saint Lubin (IX^es.)⁴⁸. Ces emprunts établissent là encore une connexion entre différents saints qui ont tous un lien avec l'abbaye de Micy, lieu d'écriture de la Vie II de saint Avit.⁴⁹ Enfin, un dernier exemple concerne le martyr de saint Memorius. Celui-ci est d'abord relaté dans la Vie du saint (fin VIII^e-début IX^es.)⁵⁰, puis il est repris et amplifié dans la Vie II de saint Loup de Troyes (X^es.)⁵¹. La connexion entre les deux saints est alors évidente puisque c'est l'évêque Loup qui envoie Memorius, selon les deux récits, auprès d'Attila qui assassine le saint. Mais l'auteur de la Vie II de saint Loup développe assez largement le texte initial. Dans tous ces cas, les auteurs établissent des ponts entre les différents saints, élaborant en quelque sorte un « réseau de sainteté » à l'intérieur même des textes. Ainsi, de manière implicite ou explicite, apparaît une interdépendance entre différents saints unis à partir d'un lieu (Micy par exemple) ou par des relations personnelles (Loup et Memorius).

La troisième Vie de saint Fidole (XIII^es.) contient un autre exemple. L'auteur écrit :

« Il était inévitable qu'avec l'homme de Dieu en butin, ils passent près de Troyes, où après saint Loup, en ce temps, Camilianus, remarquable par ses bonnes actions, le neuvième [évêque] depuis Amator qui fut le premier à avoir été ordonné évêque pontife de la cité, administrait la succession apostolique. Dans ce territoire, un serviteur de Dieu nommé Aventin se consacrait à la sollicitude du pieux père sur le troupeau des moines qui lui étaient soumis, proclamé depuis longtemps ami de Dieu grâce à de nombreux miracles, comme celui qui le désire peut encore l'apprendre, car nous possédons ses *gesta* encore aujourd'hui ».⁵²

⁴⁴ Au sujet du culte de saint Euspice à Micy, voir Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990, spécialement p. 109 et p. 232.

⁴⁵ Vie II de saint Avit (BHL 882, XI^e).

⁴⁶ Vie II de saint Calais (BHL 1569). Voir à ce sujet A. Poncelet, « Les saints de Micy », *Analecta Bollandiana*, t. 24, 1905, p. 5-104, ici p. 16.

⁴⁷ Vie I de saint Mesmin (BHL 5817, ap. 843).

⁴⁸ Vie de saint Lubin (BHL 4847, IX^e).

⁴⁹ Sur les liens de dépendance et la datation de ces différentes Vies de saints, voir l'exposé très complet d'A. Poncelet, « Les saints de Micy », *Analecta Bollandiana*, t. 24, 1905, p. 5-104 ; voir également B. Auernheimer, « Étude de cas : proposition d'une méthode de datation de la *Vita Aviti* fondée sur l'analyse syntaxique », dans *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, p. 287-321.

⁵⁰ Vie de Memorius (BHL 5915, fin VIII^e-début IX^e).

⁵¹ Vie II de saint Loup de Troyes (BHL 5089, X^e), c. 37-44.

⁵² Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 5 : *Necesse vero erat eos, in quorum forte vir Domini praeda factus devenerat, per Treucarum confinia iter habere, ubi post beatum Lupum vicem apostolicam eo tempore administrabat Camelianus omnimoda bonorum actuum claritate conspicuus, nonus ab Amatore qui primus illius ordinatus est pontifex civitatis Episcopus. In huius autem urbis territorio quidam Dei fervus Aventinus nomine super subditum sibi Monachorum gregem pii Patris sollicitudinem impendebat, multis miraculis amicus Dei olim delaratus, sicut est in promptu cuique volenti cognoscere, si quis ejus gesta quae hactenus habentur, attentius velit revoluere.*

Il mentionne, au cœur d'un même passage, le nom des trois saints les plus importants du diocèse de Troyes : Fidole, Aventin et Loup de Troyes. La mention des *gestes* de saint Aventin, absente des autres vies antérieures, constitue un aveu de l'auteur. De cette manière, il établit une relation, un réseau de sainteté regroupant les trois saints majeurs du diocèse.

IV.1.2. L'exemple des œuvres de Grégoire de Tours

Intéressons-nous maintenant à un exemple précis, celui des œuvres de Grégoire de Tours. Son œuvre, écrite entre 573 et 594, connaît un véritable succès tout au long du Moyen Âge. Connu pour ses *Dix livres d'Histoire*, il est aussi un grand hagiographe.⁵³ L'ensemble de ses œuvres a connu une très large diffusion en Gaule, pourtant il est surprenant qu'il ne soit pas plus utilisé par les auteurs médiévaux. En effet, Grégoire de Tours se révèle peu usité par les auteurs⁵⁴ comme le constate M. Sot concernant les « historiens » carolingiens.⁵⁵ Mais qu'en est-il des hagiographes ?

Au sein de ce corpus, l'utilisation des œuvres de Grégoire de Tours semble se faire dans deux cas de figure : soit l'on reprend un miracle rapporté par Grégoire dans la *Gloire des martyrs* ou *des confesseurs* ; soit on l'utilise pour ses *Dix livres d'histoire* afin de replacer le saint dans son contexte historique.

⁵³ De très nombreux travaux ont été réalisés sur l'œuvre de Grégoire de Tours. Parmi une vaste bibliographie : sur Grégoire de Tours, l'historien, voir Cl. Carozzi, « Grégoire de Tours historien ? », dans *Id.* et H. Taviani-Carozzi (éd.), *Faire l'événement au Moyen Âge*, 2007, p. 201-218 ; M. Heinzelmann, « Structures typologiques de l'histoire d'après les « histoires » de Grégoire de Tours. Prophéties – accomplissement – renouvellement », *Recherches de science religieuse*, vol. 92, 2004, p. 569-596 ; Grégoire de Tours, l'hagiographe, voir : M. Heinzelmann, « Grégoire de Tours et l'hagiographie mérovingienne », dans A. Degl'Innocenti, A. De Prisco et E. Paoli (éd.), *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*, Florence, 2007, p. 155-192 ; *Id.*, « La réécriture hagiographique dans l'œuvre de Grégoire de Tours », dans M. Heinzelmann, M. Goulet (éd.), *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval : transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, 2003, p. 15-70 ; quelques études thématiques de l'œuvre de Grégoire de Tours : S. Joye, « Grégoire de Tours et les femmes. Jugements portés sur les couples laïcs et ecclésiastiques », dans Cr. La Rocca (éd.), *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, Turnhout, 2007, p. 75-94 ; L. Pietri, « Grégoire de Tours et la géographie du sacré », dans N. Gauthier et H. Galinié (éd.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, 1997, p. 35-45.

⁵⁴ M. Sot, « Les *Dix livres d'histoire* chez les auteurs carolingiens », dans N. Gauthier et H. Galinié (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours, 1994, p. 319-329. Enquête menée dans F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du haut Moyen Âge*, t. I/2, *L'époque carolingienne*, trad. de l'allemand par H. Rochais, Turnhout, 1991 ; W. Wattenbach, W. Levison et H. Lowe, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*, 2 vol., Weimar, 1952-1990 ; H.-L. Bordier, *Les livres des miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire...*, 4 vol., Paris, 1857-1864 a dressé dans le volume 4, p. 265-276, une liste des *testimonia* des œuvres hagiographiques de Grégoire de Tours.

⁵⁵ M. Sot, « Les *Dix livres d'histoire* chez les auteurs carolingiens », dans N. Gauthier et H. Galinié (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours, 1994, p. 319-329.

Grégoire de Tours : une source historiographique ?

Dans ce corpus, nous disposons de cinq miracles rapportés par Grégoire de Tours relatifs à un acte de violence.⁵⁶ Seulement trois d'entre eux sont réutilisés ultérieurement au sein de nouveaux écrits hagiographiques.⁵⁷ Les références à son œuvre historiographique sont encore moins nombreuses. Un seul emprunt⁵⁸, dans les Miracles de saint Aignan (XI^es.) a pu être relevé.⁵⁹ Cet extrait se situe au tout début des Miracles de saint Aignan et fait partie d'une sorte de prologue à l'œuvre rapportant le plus haut fait du saint réalisé de son vivant, à savoir la libération de sa cité, assiégée par Attila.⁶⁰ Ce récit rapporte la vision que la femme d'Aetius reçoit tandis qu'elle prie pour le retour de son mari. Aetius, gouverneur des Gaules, se rendait à Orléans sur la demande du saint évêque Aignan pour affronter les troupes d'Attila. Soulignons que cette mention est absente de la première⁶¹ et de la seconde Vie du saint⁶².

Miracles de saint Aignan, c. 2

Huius igitur Agetii uxor, matrona nobilis et bene memorata, Romae degens, pro viri absentia maesta et de eventu belli cuius fama iam Romae percrebuerat anxia, limina Apostolorum frequentabat et, ad confessionem beati Petri apostoli assidue orans, Dominum precabatur ut vir suus a tanto discrimine belli et a phalangis hostium liberaretur et sospes ad ad eam reverteretur. Quae cum per dies et noctes haec ageret, quadam nocte orando defatigata, solo decubuit et sic obdormivit.

Grégoire de Tours, Livre II, c. 7 des *Historiae Francorum*

His diebus Romam sonus adiit, Aetium in maximo discrimine inter falangas hostium laborare. Quo auditu uxor eius anxia atque maesta, assiduae basilicas sanctorum apostolorum adibat atque, ut virum suum de hac via reciperet sospitem, praecabatur. Quae cum die noctuque haec ageret, quadam nocte homo pauperculus, crapulas a vino, in angulo basilicae beati Petri apostoli obdormivit.

Clausis autem ex more uesteis, a custodibus non est nactus⁶⁵. De nocte vero consurgens, relucentibus per tota aedis spatia lychinis, pavore territus, aditum, per quem foris evaderit, quaerit. Verum ubi primi atque alterius uestei claustra pulsant et obserata cuncta cognoscit, solo decubuit, trepidus praestolans locum, ut, convenientibus ad matutinis hymnis populis, hic liber abscederet.

⁵⁶ Ces cinq miracles concernent saint Avit, saint Germain d'Auxerre, saint Solenne, saint Loup et saint Aventin.

⁵⁷ Ce sont les miracles relatifs à saint Avit, saint Germain d'Auxerre et saint Solenne.

⁵⁸ Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, MGH, SS *Rer. Merov.*, 1,1, livre II, c. 7, p. 49.

⁵⁹ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 2. Voir G. Renaud, « Les miracles de saint Aignan d'Orléans (XI^e siècle) », *Analecta Bollandiana*, t. 94, Bruxelles, 1976, p. 245-274, ici p. 258-259.

⁶⁰ Ce sont les trois premiers chapitres du recueil de Miracles.

⁶¹ Vie I de saint Aignan (BHL 473, V^e).

⁶² Vie II de saint Aignan (BHL 474, IX^e).

⁶⁵ Gn. 20, 8.

Interea vidit duas venerabiles personas sibi adstantes se invicem venerabiliter salutantes solliciteque de sua habitudine ad alterutrum requirentes. Qui autem senior erat sic coepit : «Uxoris Agetii lacrimas diutius ferre non possum. Petit assidue ut virum suum de Galliis reducam incolumem cum aliter de eo, divino iudicio, fuerit praefinitum. Sed tamen optinui apud immensam Domini pietatem de vita illius et tam precibus eius quam caritate fraternitatis tuae. Commonitus, propera illum viventem exinde reducere et ad gloriam laudis tuae custodire.» Unde manifestum est duas illas venerabiles personas beatum Petrum apostolum sanctumque fuisse Anianum⁶³, cuius meritis et intercessionibus Agetius patricius victoriam obtinuit hostesque delevit. Ob cuius amoris gratiam, vivus et incolumis, ab imminente mortis articulo evasit et ad patriam rediit.⁶⁴

Interea vidit duas personas se invicem venerabiliter salutantes sollicitusque de suis esse prosperetibus. Tunc qui erat senior ita exorsus est : « Uxoris Aetis lacrimas diutius sustenire non patior. Petit enim assiduae, ut virum suum Galliis reducam incolomem, cum aliud exinde fuisset apud divinum iudicium praefinitum, sed tamen obtinui immensam pietatem pro vita illius. Et ecce nunc illum propero viventem exinde reducturus ! Verumtamen obtestor, ut qui haec audierit sileat arcanumque Dei vulgare non audeat, ne pereat velociter a terra ». Ille autem haec audiens, silire non potuit ; sed mox inluciscente caelo omnia quae audierat matrisfamiliae pandit, expletisque sermonibus, lumen caruit oculorum.⁶⁶

⁶³ L'auteur des Miracles de saint Aignan identifie très clairement l'un des deux saints comme étant Aignan, grâce à qui la femme d'Aetius obtient la vie sauve de son mari. Cette identification est absente du récit de Grégoire de Tours.

⁶⁴ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 2 : Comme la femme d'Aetius, noble matrone et de bonne mémoire, passait à Rome, affligée par l'absence de son mari et anxieuse au sujet d'une guerre, déjà sa renommée se répandait à Rome ; elle fréquentait le tombeau des apôtres et priait assidûment à la confession de saint Pierre, elle pria le Seigneur pour que son mari sorte libre d'un tel danger de guerre et des bâtons des ennemis et qu'il retourne avec ses compagnons vers elle. Alors qu'elle agissait ainsi nuit et jour et pendant des jours, une certaine nuit fatiguée de prier, elle s'allongea sur le sol et s'endormit. Aussitôt, elle vit deux vénérables personnes se tenant auprès d'elle et se saluant mutuellement, l'interrogeant l'un et l'autre avec sollicitude à son sujet. Aussi le plus vieux commença : « il m'est impossible de supporter pendant longtemps les larmes de la femme d'Aetius. Je demande continuellement de ramener son mari des Gaules sain et sauf, comme cela fut défini par avance à son sujet par le jugement divin. Et je l'obtins de l'immense piété du Seigneur au sujet de sa vie, tant par ses prières que par la charité de ta fraternité. Averti de ramener vivant chez lui et protéger par la gloire de tes prières. » Ici, il fut manifeste que ces deux personnes vénérables étaient le bienheureux Pierre, apôtre et saint, et Aignan, par les mérites et l'intercession de qui, le patrice Aetius obtint la victoire et détruisit les ennemis. Pour la grâce de son amour, vivant et sain et sauf, il échappa à une mort imminente et rentra dans sa patrie.

⁶⁶ Grégoire de Tours, *Historiae Francorum*, MGH, *SS Rer. Merov.*, 1, 1, livre II, c. 7, p. 49 (trad. R. Latouche) : Or, tandis qu'elle accomplissait ces prières jour et nuit, un pauvre homme, qui s'était enivré de vin, s'endormit une nuit dans un coin de la basilique du bienheureux Pierre apôtre. Lorsqu'on ferma les portes comme d'habitude, il ne fut pas découvert par les gardiens. En se levant pendant la nuit, pris de terreur devant les lampes qui brillaient à travers tout l'édifice, il cherche une issue pour s'échapper ; mais quand il eut poussé les verrous de la première et de la seconde porte et constaté que toutes étaient fermées, il se coucha sur le sol en guettant fébrilement un endroit par lequel il pourrait s'échapper librement au moment où la foule s'assemblerait pour les hymnes des matines. Entre temps, il vit deux personnages qui se saluaient l'un l'autre respectueusement et qui s'inquiétaient du succès de leurs affaires. Celui qui était le plus ancien entra ainsi en matière : « Je ne suis pas capable de supporter plus longtemps les larmes de la femme d'Aetius. Elle me demande, en effet, sans répit de ramener des Gaules son mari sain et sauf, alors que par un jugement il en avait été décidé autrement, mais cependant par une immense faveur j'ai obtenu grâce pour sa vie ; aussi voici que maintenant je me hâte de l'en ramener vivant. J'adjure toutefois celui qui aura entendu ce que je viens de dire de se taire, et de ne pas se permettre de divulguer ce secret s'il ne veut disparaître rapidement de la terre. » En entendant ces paroles

L'auteur des Miracles de saint Aignan reprend le texte de Grégoire de Tours et se l'approprie afin d'en faire un nouveau récit. Il opère des modifications lexicales et grammaticales qui n'altèrent pas profondément le sens du texte original. L'hagiographe de saint Aignan propose de cette manière une version condensée du texte de Grégoire de Tours. Le premier changement majeur intervient dans la désignation du personnage qui reçoit la vision : celle-ci n'est plus reçue par un « pauvre homme enivré » mais directement par la femme d'Aetius. Cela permet de rehausser le prestige et la véracité du miracle. La seconde modification intervient dans l'identification des deux personnages qui apparaissent dans la vision. Alors que Grégoire de Tours ne donne aucun nom, l'hagiographe n'hésite aucunement à y voir saint Pierre et saint Aignan, ce dernier étant celui qui négocia auprès de Dieu la vie de son mari :

« Ici, il fut manifeste que ces deux personnes vénérables étaient le bienheureux Pierre, apôtre et saint, et Aignan, par les mérites et l'intercession de qui, le patrice Aetius obtint la victoire et détruisit les ennemis. Pour la grâce de son amour, vivant et sain et sauf, il échappa à une mort imminente et rentra dans sa patrie. »

Cet exemple illustre la manière dont un auteur peut s'inspirer et surtout s'approprier le récit d'un autre. Ici, l'hagiographe, tout en reprenant le récit de Grégoire de Tours, met son nouveau récit au service de la gloire de saint Aignan.

Au regard de l'ensemble du texte des Miracles de saint Aignan, cet emprunt n'est pas un cas isolé. En effet, G. Renaud met en évidence un autre passage inspiré des *Dix livres d'Histoire* de Grégoire de Tours.⁶⁷ Le chapitre 1 des Miracles de saint Aignan livre le récit de la visite des évêques au tombeau de Pierre. Ce n'est pas sans rappeler l'épisode dans lequel Servatius, évêque de Tongres, vient prier sur le tombeau de saint Pierre. Il est averti par l'apôtre lui-même que sa prière est vaine.⁶⁸ Dans le passage des Miracles de saint Aignan, des évêques dont celui de Metz viennent prier saint Pierre d'intercéder en leur faveur et de protéger leur cité des ravages causés par les Huns.⁶⁹ Comme dans le récit de Grégoire de Tours, ils reçoivent pour seule réponse que la destruction de leur cité est inéluctable et que

l'homme ne put garder le silence, mais sitôt que le ciel commença à luire, il révéla à la mère de famille tout ce qu'il avait entendu et quand il eût achevé son propos il fut privé de la lumière des yeux. »

⁶⁷ G. Renaud, « Les miracles de saint Aignan d'Orléans (XI^es.) », *Analecta Bollandiana*, t. 94, Bruxelles, 1976, p. 245-274, ici p. 256-257.

⁶⁸ Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, MGH, *SS Rer. Merov.*, 1, 2, livre II, c. 5, p. 46 : *Cumque ibidem [tombeau de saint Pierre à Rome] per multorum dierum spatia in tali afflictione moraretur, fertur hoc a beato apostolo accepisse responsum : « Quid me, vir sanctissime, inquietas ? Ecce ! enim apud Domini deliberationem prorsus sanccitum est, Chunus in Gallias advenire easque maxima tempestate debere depopulari. [...] ».*

⁶⁹ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 1 : *cui exercitus [...] nomine Arnulfus.*

seul saint Aignan serait capable de faire face à Attila.⁷⁰ La conclusion du récit éclaire les intentions de l'auteur des Miracles puisqu'il termine ainsi :

« Seul, celui dont nous parlons, saint Aignan, arracha son peuple à l'imminence de l'attaque des Huns. Galvanisé par l'esprit prophétique, il arma le patrice Aetius contre les persécuteurs et le poussa à lui porter secours. »⁷¹

L'auteur affirme ainsi sa volonté de montrer la primauté de saint Aignan face aux autres évêques puisque lui seul fut capable de repousser les Huns. C'est également cette primauté d'Aignan qui est recherchée dans le premier extrait relatant la vision de la femme d'Aetius puisque c'est lui, et non saint Pierre, qui intercède directement en faveur d'Aetius. C'est bien une adaptation du texte de Grégoire de Tours qu'opère l'hagiographe de saint Aignan. Il entend ainsi répondre à l'un des enjeux de l'hagiographie : la glorification du saint. De cet extrait ressort parfaitement la primauté de saint qui se trouve être un proche de saint Pierre et le seul intercesseur efficace.

La visite au tombeau, mentionnée dans le chapitre 1 des Miracles de saint Aignan, inspirée des *Dix livres d'histoire* de Grégoire de Tours⁷², est également utilisée par l'hagiographe de Loup de Troyes, dans la seconde Vie du saint (X^es.)⁷³. Cette fois-ci, l'auteur n'apporte que peu de modifications au texte initial de Grégoire de Tours. En effet, il s'agit bien dans les deux cas de Servais, l'évêque de Tongres, qui se rend au tombeau de saint Pierre afin de plaider la cause de sa cité. Ce long développement sur saint Servais, reprenant en partie l'œuvre de Grégoire de Tours, ne peut se comprendre que comme une mise en contexte de l'action de Loup de Troyes. Il rappelle ainsi les différentes cités détruites comme Tongres, Maastricht ou encore Metz, des éléments également repris de Grégoire de Tours ; il relate également l'assaut de l'armée d'Aetius qui conduit à la fuite des troupes d'Attila vers la cité de Troyes. C'est à ce moment, soit six chapitres plus tard, que le saint évêque de Troyes intervient afin de négocier un sauf-conduit pour sa cité. Dans ce cas, le texte de Grégoire de Tours a constitué pour l'auteur une source d'informations et d'inspiration pour une contextualisation de l'action du saint face à Attila. Il accentue dans le même temps l'aspect dramatique de la situation avec le récit de la chute de plusieurs cités importantes face aux Huns, avant d'atteindre Troyes.

⁷⁰ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 1 : *Qui cum ad confessionem beati Petri apostoli orarent [...]* *Quod ita factum est.*

⁷¹ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 1 : *Solus enim de quo loquimus, beatus Anianus, [...] ad succurrendum animavit.*

⁷² Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, MGH, *SS Rer. Merov.* 1, 2, c. 5, p. 45-47.

⁷³ Vie II de Loup de Troyes (BHL 5089, X^e), c. 32-37.

Grégoire de Tours se révèle être une source d'informations, mais aussi d'inspiration concernant les événements survenus dans le troisième quart du VI^e siècle. Événements dont il fut le contemporain et parfois le témoin, et sur lesquels il apporte des informations précises. Son œuvre historiographique forme une sorte de jardin dans lequel les hagiographes se promènent et glanent des informations historiques et des récits de miracles afin de nourrir leur propre récit.

Grégoire de Tours : une source hagiographique ?

Grégoire de Tours apparaît surtout comme une référence lorsqu'il s'agit d'exhumer un saint fondateur, par définition ancien et dont on ignore presque tout. C'est ce que montre par exemple A. Dierkens au sujet des saints évangélistes de la Gaule. Grégoire de Tours énumère alors sept évêques « qui auraient été envoyés [...] pour évangéliser la Gaule ». À partir de ces maigres informations, les hagiographes successifs de ces évêques amplifient, brodent de nouveaux récits.⁷⁴ C'est ce même processus de création qui est à l'œuvre dans le cas de saint Solenne. Celui-ci est un très bon exemple de l'utilisation de Grégoire de Tours dans la construction d'un nouveau saint. Tandis que dans la première Vie (fin VIII^es.), aucun emprunt à Grégoire de Tours n'était fait, dans la seconde, l'auteur opère une fusion entre Solenne, le saint évêque de Chartres, et un autre Solenne, celui-ci de Maillé, mentionné par Grégoire de Tours⁷⁵. Pour cela, l'auteur invente un nouveau chapitre mettant en scène Clovis et le saint partant en campagne militaire dans la région de Tours. Ainsi, il écrit :

« Peu de temps après, de nouveau une guerre éclata entre Clovis et Alaric. Rassemblant toute l'armée des Francs, il se rendit dans le *pagus* de Tours, conduisant avec lui saint Solenne et d'autres évêques. Ils s'y attardèrent un peu de temps et saint Solenne, épuisé par son grand âge et par une petite fièvre, commença à dépérir. »⁷⁶

⁷⁴ Pour une étude de cas similaire, dans le processus de création et d'amplification de la Vie d'un saint, voir par exemple A. Dierkens, « Martial, Sernin, Trophime et les autres : à propos des évangélistes et des apôtres en Gaule », dans Cl. Andrault-Schmitt (dir.), *Saint-Martial de Limoges. Ambition politique et production culturelle (X^e-XIII^e siècles)*, Limoges, 2006, p. 25-37. Dans cette étude, A. Dierkens montre que Grégoire de Tours est une source d'informations concernant les saints évangélistes de la Gaule (p. 26-27).

⁷⁵ Grégoire de Tours, *De gloria Confessorum*, MGH, *SS Rer. Merov.* 1, 2, c. 21, p. 310-311.

⁷⁶ Vie II de saint Solenne (BHL 7818, IX^e), c.13 : *Non multo post tempore interjecto, rursus motum est bellum inter Clodoveum regem et Alaricum. Congregansque omnem Francorum exercitum, devenit in pagum Turonensem, ducens secum cum aliis episcopis beatum Solennem. Ubi cum aliquantulum morarentur, beatus Solennis senio et leni febre fatigatus, coepit tediari.* (Peu de temps après, de nouveau une guerre éclata entre Clovis et Alaric. Rassemblant toute l'armée des Francs, il se rendit dans le *pagus* de Tours, conduisant avec lui saint Solenne et d'autres évêques. Ils s'y attardèrent un peu de temps et saint Solenne, épuisé par son grand âge et par une petite fièvre, commença à dépérir.)

Vie II de saint Solenne, c. 18 et 19

c. 18 Nam fuerunt in eo loco, quod, cum cripta sepulturae ejus adhuc haberetur occulta, et nullo christianorum locus ille esset revelatus, per singulas dominicarum solemnitatum noctes ab habitatoribus lumen cernebatur accensum, sed nullus sciebat, quid sibi vellet hoc misterium ; tantum suspicio retinebat homines, aliquid ibidem retineri divinum. Interea advenerunt duo energumeni ex basilica sancti Martini, qui collisis in se palmis, clamare coeperunt, dicentes : Hic requiescit Solemnis beatissimus in cripta abdita : reserate igitur sepulchrum amici Dei ; quod cum repperitis, velis tegite, lumen accendite, cultumque debitum exhibete : erit enim regioni huic salubre si, quae loquimur, adimpleveritis. Et haec dicentes cum clamore magno, effodere terram unguis, nitebantur. Tunc videntes incolae, quae gerebantur, accepto sarculo effodientes, aperuerunt criptam, in qua per seriem graduum descendentes, repperunt sepulchrum magnum, de quo testabantur illi adhuc mente infirmi, hoc esse sepulchrum Solemnis beatissimi, qui mox sensi recepto, discesserunt.

c. 19 Post haec autem coeperunt ad eum diversorum morborum aegroti confluere et accepta sanitate redire incolomes. Sed et Lithomerius urbis Pictavensis indigena, cum a quartani typi aegrotation fatigaretur, acceptis ex hospitio suo cereis, cum uno tantum puero accessit ad locum. Fusa vero oratione, accensis cereis manuque propria per totam noctem detentis, vigilias celebravit. Facto igitur mane, rediit ad propria nec ultra ab hoc morbo frigora vel confractiois ullius pertulit gravitatem. Sicque sepulchrum et merita sancti Solemnis, Domino permittente, innotuerunt, praestante ipso, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum.

Grégoire de Tours, *De gloria Confessorum*, c. 21

Et licet de Turonica urbe aliqua iam scripserimus, tamen quoniam nuper sancti Sollemnis sepulchrum aspeximus, silere nequivimus, quod apud Malliacensim monasterium – in cacumine montis est constitutum, ab antiquis vallatum aedificiis iam erutis – [factum cognovimus].

Nam ferunt, in eo loco, cum cripta adhuc haberetur occulta, et nullo christianorum locus ille esset revelatus, per singulas dominicarum solemnitatum noctes ab habitatoribus lumen cernebatur accensum, sed nullus sciebat, quid sibi hoc velit misterium ; tantum suspicio retenebat homines, aliquid ibidem retinere divinum. Interea advenerunt duo inergumni ex basilica sancti Martini, qui, conlisis in se palmis, clamare coeperunt, dicentes : Hic requiescit Sollemnis beatissimus in cripta abdita. Reserate igitur sepulchrum amici Dei. Quod cum reppereritis, velis tegite, lumen accendite cultumque debitum exhibete. Erit regioni huic salubre, si quae loquimur adimpletis. Et haec dicentes, cum clamore magno effodere tellurem unguis nitebantur. Tunc videntes incolae quae gerebantur, accepto sarculo, effodentes aperuerunt criptam, in qua per seriem graduum descendentes, reppererunt sepulchrum magnum, de quo testabantur illi adhuc mente infirmi, hunc esse sepulchrum Sollemnis beatissimi. Qui mox sensu discesserunt recepto.

Post haec autem coeperunt ad eum diversorum morborum aegroti confluere et accepta sanitate redire incolomes. Sed et Litomeris urbis ipsius indigena, cum ab illius quartani typi aegrotation fatigaretur, acceptis ex hospiciolo suo cereis, surrexit cum uno tantum puero, accessitque ad locum. Fusa vero oratione, accensis cereis manu propria, nec ultra ab hoc morbo frigora vel confractiois ullius pertulit gravitatem.

Amen.⁷⁷

Il y a peu de changements formels entre les deux textes, excepté les ajouts de quelques mots de liaison, mais qui ne modifient pas le sens du texte. L'auteur de la seconde Vie de saint Solenne recopie et insère alors le passage concernant l'autre Solenne dans son propre récit en y apportant seulement quelques modifications minimales. Le chapitre ajouté permet seulement de faire la jonction entre le saint évêque de Chartres et le saint de Maillé. Ainsi, le « nouveau » Solenne trouve la mort à Maillé. De cette manière, sous la plume de l'hagiographe, ces deux personnages n'en forment plus qu'un. L'utilisation de l'œuvre de Grégoire de Tours participe donc du processus de création d'un nouveau saint.

À deux autres reprises, des récits de miracles sont empruntés à Grégoire de Tours⁷⁸, le plus souvent sans aucune modification. Heiric d'Auxerre explique dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.) qu'il préfère retranscrire fidèlement l'œuvre de Grégoire de Tours afin de ne pas en dénaturer le sens.⁷⁹ Et de fait, le récit du miracle écrit par Grégoire de Tours est intégralement recopié et inséré dans le recueil : le miracle semble parfaitement à sa place, comme s'il appartenait à l'auteur des Miracles. Pour Heiric d'Auxerre, auteur du IX^e siècle, Grégoire de Tours est une autorité en la matière. Il le qualifie d'investigateur scrupuleux (*indagator curiosus*) et d'écrivain très zélé (*editor studiosissimus*). La simple évocation de son nom suffit à avaliser le miracle opéré par saint Germain et à le faire figurer dans le récit des hauts faits du saint. Cette mention permet également d'affirmer que l'œuvre hagiographique de Grégoire de Tours était connue à Saint-Germain d'Auxerre au IX^e siècle.

Le troisième cas, extrait de la Vie II de saint Avit d'Orléans (XI^es.), est un peu différent puisque l'auteur de la Vie ne cite pas sa source et que le récit de Grégoire de Tours y est particulièrement amplifié, sans toutefois perdre le sens de celui-ci.

⁷⁷ Sont ici soulignées les différences entre le récit de la Vie du saint et celui de la Vie de saint Solenne.

⁷⁸ Grégoire de Tours, *De gloria Confessorum*, MGH, *SS Rer. Merov.*, 1, 2, c. 40, p. 322-323.

⁷⁹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 41 : *Denique et Gregorius, Turonum antistes, miraculorum curiosus indagator ac studiosissimus editor, nonnulla ad hujus et per hujus beatissimi Patris memoriam patrata commemorat ; quae suis, quam nostris, verbis intimanda maluimus, ne rei absque pretio operae permutatae quiddam fidei detrahamus.*

Grégoire de Tours, *De gloria Confessorum*

C. XCIX De Avito confessore Aurelianensis. Avitus abbas Carnoteni pagi, quem Pertensem vocant, saepius imminere dissolutionem sui corporis, honorifice apud Aurelianensem urbem humatus est : super quem fideles Christiani ecclesiam construxerunt.

Post cujus obitum, cum anniversarius assumptionis ejus dies cum summo coleretur honore, unus e civibus, aliis ad missarum spectanda solemnia euntibus, accepto rastro, vineam pastinare direxit : increpatumque a multis, cur huic festivitati deesset, redire noluit, dicens : « Et hic quem colitis *operarius* fuit. »

Verum ubi ingressus vineam primo ictu terram aperuit, protinus, retorta cervice, facies ejus ad tergum conversa est.

Tunc tremens, spectantibus populis, cum fletu magno basilicam sancti ingreditur. Post paucos vero dies, orans in eodem loco assidue, directa

Vie II de saint Avit d'Orléans (BHL 882)⁸⁰

Inferatur paginae ejusdem patris factum memorabile, ut in hac celebri festivitate ad episcopi laudem cum tripudiali legatur exultation.

Post obitum etenim sanctissimi viri, cum depositionis ejus annua summo honore coleretur dies, aliis tantae solennitati venerationem devotissime exhibentibus, unus civium vineam pergebat excolere. Qui cum *a pluribus*, cum huic festo religionem praebere renueret, vehementissime increparetur, voce respondebat tumida, quem venerabatur etiam labori *operam* dedisse. Non ergo *veritus* quod disposuerat irreverenter appetere, cum primo terram ictu sulcaret, retorta post tergum cervice, habuit experimentum inique se egisse : certo enim patebat indicio, quod ob meritum temeritatis et irreverentiae, hujusmodi damnaretur clade. Tandem apud se quid egerit recogitans, et quod jure acciderit revolvens ; beatissimi Aviti basilicam, tali affectus incommodo, quantocius adire festinabat : ubi orationi aliquandiu devotus insistens, solita conditoris omnium miseratione et ejusdem sanctissima patroni interventione, ad

⁸⁰ Vie II de saint Avit d'Orléans (BHL 882, IX^e), c. 24 : Un fait mémorable de ce même père doit être inséré dans ces pages afin que de la joie soit transmise lors de ces festivités dédiées à la louange de l'évêque. Après la mort du très saint homme, tandis que le jour annuel de sa déposition était célébré avec un honneur extrême, exhibant tous une très grande solennité, un des citoyens décida d'aller cultiver la vigne. Tandis qu'il refusait de se présenter à la fête avec la plus grande impétuosité, il fut blâmé par plusieurs, à qui, d'une voix gonflée d'orgueil, il répondit que celui qu'ils honoraient était aussi un ouvrier. Ce qu'il avait disposé irrespectueusement approchait. Ainsi, au premier coup dans la terre, la tête retournée à l'envers, il eut la preuve qu'il avait agi à tort : pour sûr, il souffrait par la preuve qu'on le damnait par ce malheur à cause de sa témérité et de son irrévérence. Aussi, réfléchissant à la manière dont il avait agi et se rappelant que cela arrivait par le droit, il se hâta d'aller à la basilique du très bienheureux Avit, affecté d'un tel état gênant. S'appliquant pendant un temps et de manière dévouée à la prière, à la louange et à la gloire de Dieu, il fut rétabli par un don salutaire agréable, grâce à la seule compassion du créateur de toute chose et l'intervention de ce même très saint père. Ô combien doit être crainte la sévérité du Dieu tout puissant ! Ô combien il résiste avec force aux obstinés et aux orgueilleux ! Ô combien doit être louée la *virtus* et la miséricorde de Dieu, lui qui répand avec clémence la grâce de sa bienveillance et de sa piété sur les humbles ! De ce fait, on comprend que la hauteur de la vraie humilité à atteindre par les hommes est de savoir décliner sagement la séparation de l'orgueil, afin qu'ils ne tombent pas dans le châtement de la juste damnation. Aussi, il apparaît clairement combien ce même patron est digne d'être vénéré. Il montra aussi la toute puissance divine par ces miracles réalisés grâce à ses mérites et ses vertus. La sagacité du lecteur actif est éprouvée, puisque chaque auditeur fidèle doit craindre le vrai jugement de Dieu pour la destruction de l'homme qu'il provoqua par orgueil et qu'il doit proclamer sa miséricorde pour le vrai rétablissement, qu'il gagne par humilité, afin que celui qui est édifié salutairement dans les deux sens par le très haut Dieu, avec le vrai prophète David, roi magnifique, proclame en chantant : je chanterai amour et jugement pour toi.

cervice, convaluit.⁸¹

gloriam et laudem Dei pristinae salutis jucundo renovatur munere.

O quam metuenda est districtio omnipotentis Dei : Quam potenter obstinatis resistit et superbis ! O quam laudanda est virtus et misericordia Dei, qua humilibus multiplicem gratiam suae clementer impendit largifluae benignitatis et pietatis ! Ex hoc denique facto perpenditur quam sit hominibus affectanda celsitudo verae humilitatis, qua sapienter intelligant declinare formidabile diffidium elationis, ne forte per insolentiam incurrant infortunium justae damnationis. Hoc quippe experimento claret liquido, quanta veneratione dignus idem patronus habeatur. Ostendit quidem omnipotentia Divinitatis potenter in mirabilibus suis, cujus meriti sit quantaque virtutis. Ceterum experiatur prudentialis strenui lectoris sagacitas, quia in pernicie praelibari hominis, quam per superbiam promittit, debet quisque fidelis auditor verum Dei iudicium pertimescere, in reparatioe vero, quam per humilitatem acquisivit, misericordiam praedicare ; ut in utroque salutariter aedificatus, altissimo Deo cum David Propheta veridico et Rege magnifico, pronuntiet cantando : Iudicium et misericordiam cantabo Domine.⁸²

L'auteur de la seconde Vie de saint Avit (XI^es.) insiste, dans le dernier paragraphe, sur la crainte de Dieu et les louanges qui doivent lui être faites et conclut par une citation finale des Psaumes. La fonction pédagogique que revêt le récit hagiographique de la transgression est alors davantage marqué que dans le récit de Grégoire de Tours. Ce passage est absent de la première Vie du saint datée quant à elle du IX^e siècle. Il semble qu'il s'agisse d'un ajout de l'hagiographe du XI^e siècle. Toutefois, cette Vie étant incomplète, son étude est d'autant plus difficile. De part cette construction adaptée du miracle de Grégoire de Tours, nous pouvons malgré tout souligner le rôle « normatif » de ce récit, dans le sens où il entend montrer la nécessité de célébrer le saint et plus encore Dieu.

⁸¹ Grégoire de Tours, *De gloria Confessorum*, MGH, *SS Rer. Merov.*, 1, 2, c. 97, p. 360-361 (trad. de R. Latouche) : Avitus, abbé dans la contrée Chartraine qu'on nomme le Perche, a prédit plusieurs fois, sous l'inspiration du Saint-Esprit, la prochaine dissolution de son corps. Lorsqu'il eut quitté son enveloppe mortelle, celle-ci fut ensevelie avec honneur dans la ville d'Orléans, et les fidèles chrétiens construisirent une église au-dessus. Après sa mort, comme on en fêtait le jour anniversaire avec une grande pompe, il arriva qu'un des citoyens d'Orléans prit un râteau pendant que d'autres allaient assister à la solennité de la messe et se dirigea vers sa vigne pour la façonner. Plusieurs personnes l'ayant appelé en lui demandant pourquoi il n'allait pas à la fête, il ne voulut pas revenir et dit : "C'était aussi un ouvrier celui que vous honorez." Mais étant entré dans sa vigne, dès le premier coup qu'il donna dans la terre, son cou se tordit immédiatement de façon qu'il avait le visage tourné par derrière. Tremblant alors, il vint à la vue de tout le peuple, en versant des larmes abondantes, dans la basilique du saint. Au bout d'un petit nombre de jours, ayant assidûment prié en ce lieu, sa tête se redressa et il se rétablit.

⁸² Ps. 101, 1 : *David psalmus misericordiam et iudicium cantabo tibi Domine psallam.*

Pourquoi ne pas réutiliser les œuvres de Grégoire de Tours ?

Enfin soulignons que pour deux autres cas, le récit de Grégoire de Tours n'est pas repris dans les œuvres postérieures. L'un concerne saint Aventin et l'autre Loup de Troyes. Dans les deux cas, le miracle touche à la question des *servi*. Dans le cas de saint Aventin, le maître refuse de libérer deux esclaves qui s'étaient réfugiés auprès du saint, et ce, malgré le paiement de la somme demandée.⁸³ Pour Loup de Troyes, le miracle relate le châtement d'un maître blasphémateur qui s'en prend à son esclave alors que celui-ci se trouve au tombeau du saint.⁸⁴ Il y a plusieurs hypothèses quant à l'absence de ces miracles dans les Vies postérieures des deux saints notamment la méconnaissance par les auteurs de l'œuvre de Grégoire de Tours. Cependant, n'est-il pas possible de penser que ces deux miracles ne répondaient plus aux nouveaux besoins motivant la rédaction d'une nouvelle Vie ? Dans le cas de saint Aventin, la nouvelle Vie est focalisée sur la vie érémitique du saint. De cette manière, l'anecdote relatée par Grégoire de Tours au sujet d'un miracle opéré au tombeau de Loup de Troyes alors qu'Aventin en était le desservant, se trouve hors sujet.

Dans le cas de Loup de Troyes, il est difficile d'émettre quelque hypothèse quant à la non réutilisation du miracle rapporté par Grégoire de Tours. La première de Vie de Loup de Troyes serait contemporaine de l'œuvre hagiographique de Grégoire de Tours. Cette concomitance temporelle expliquerait la méconnaissance de l'hagiographe.⁸⁵ Cependant, la question se pose pour la seconde Vie de Loup, datée par les Bollandistes du X^e siècle.⁸⁶ Celle-ci développe les aspects actifs de la vie de Loup de Troyes : la défense de sa cité et son action en Grande Bretagne. Dans ces circonstances, le miracle *post-mortem* rapporté par Grégoire de Tours ne correspondrait pas aux objectifs poursuivis par l'auteur de la seconde Vie de saint Loup.

Au terme de cette analyse, il apparaît que les œuvres de Grégoire de Tours ne sont que rarement utilisées dans les récits de la violence de ce corpus. Quelques références

⁸³ Miracle de saint Aventin (BHL 877), dans Grégoire de Tours, *De gloria Confessorum*, MGH, *SS Rer. Merov.* 1, 2, c. 67, p. 337-339.

⁸⁴ Miracle de saint Loup de Troyes (BHL 5090), dans Grégoire de Tours, *De gloria Confessorum*, MGH, *SS Rer. Merov.* 1, 2, c. 67, p. 337.

⁸⁵ Vie I de saint Loup de Troyes (BHL 5087, VI^e). Cette *Vita* est datée par Br. Krusch du VIII^e siècle. Pour lui, il ne fait aucun doute « que la *Vita Lupi* est une falsification carolingienne ». Cependant, plusieurs éléments semblent indiquer qu'elle fut écrite au début du VI^e siècle, après 511. Voir les éléments du débat dans I. Créte-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 135-155.

⁸⁶ Vie II de saint Loup de Troyes (BHL 5089, X^e).

historiographiques suggèrent qu'elles étaient connues ; les trois exemples de remplois analysés indiquent que la tradition hagiographique élaborée par Grégoire de Tours est toujours vivante et ce jusqu'au XI^e siècle. Ces récits pouvaient être insérés tels quels comme dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre. Ils pouvaient également apporter une pierre de plus dans la construction de la sainteté du personnage, le raccrochant ainsi à une tradition ancienne, comme dans le très bel exemple de saint Solenne pour lequel l'auteur de la seconde Vie n'a pas hésité à ajouter un événement à sa Vie afin de le faire correspondre au récit de Grégoire de Tours. Enfin, ils pouvaient être repris mais modifiés, ou tout simplement ignorés, pour être en adéquation avec les nouveaux besoins liés au culte mais aussi avec les nouveaux enjeux de l'écriture.

IV.2. La réécriture, une forme particulière d'intertextualité

La réécriture constitue une autre forme d'intertextualité. L'intérêt pour les réécritures hagiographiques n'a eu de cesse de s'accroître ces vingt dernières années⁸⁷ à l'instar des travaux de M. Goullet sur les réécritures des Vies de saints.⁸⁸ Ces recherches ont notamment permis de mettre en avant l'apport historique que l'étude attentive de ces réécritures pouvait susciter. Ainsi, il a d'abord été montré que la réécriture instaure un système de renvois entre les divers textes consacrés à un même saint. Cette étude des réécritures, qui passe par l'analyse des différences entre les textes, permet ainsi de mieux appréhender les effets du contexte sur le texte. Pourquoi réécrit-on la Vie d'un saint ? Quelle(s) circonstance(s) le justifie(nt) ? Est-ce une réponse à un nouveau besoin liturgique ou culturel ? Est-ce parce qu'elle ne correspondait plus au goût du jour, à l'horizon d'attente des lecteurs/auditeurs ? Ce sont autant de questions auxquelles l'étude des réécritures permet de réfléchir. L'analyse des différentes inflexions et modifications, tant les suppressions que les amplifications, informe le chercheur sur les évolutions du contexte dans lequel les réécritures ont pu avoir été réalisées. Ce sont alors autant d'informations à prendre en compte pour cette étude de la violence.

Elle se limitera ici aux récits de violence qui composent le corpus. Il s'agira de voir par quels biais ce procédé est mis en action par les auteurs. Quels sont les types de réécriture

⁸⁷ Voir dernièrement M. Goullet, M. Heinzelmann et Ch. Veyrard-Cosme (dir.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, 2010 ; M. Goullet et M. Heinzelmann (dir.), *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, Stuttgart, 2003 ; *La riscrittura agiografiche*, V Convegno Internazionale della Societa Internazionale per lo studio del Medioevo Latino, *Hagiographica X*, Turnhout, 2003.

⁸⁸ M. Goullet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Turnhout, 2005.

identifiés et comment pouvons-nous les interpréter ? Montrent-elles des changements dans la conception de la violence ? Met-on plus l'accent sur des aspects en particulier ?

Concernant les actes de violence au sein d'un même dossier hagiographique, les réécritures sont de deux types.⁸⁹ Il y a celles qui procèdent d'une amplification (ce sont les plus nombreuses) et celles qui sont des réductions.

IV.2.1. Les amplifications

Pour amplifier une *Vita*, le procédé d'extension est le plus souvent utilisé.⁹⁰ L'auteur peut ajouter un prologue, des miracles, ou bien encore des passages discursifs. Sans changer foncièrement le sens de la narration et la structure générale de la Vie du saint, l'auteur intègre de nouveaux événements aux allures de miracles. C'est ce que nous observons par exemple dans le dossier de saint Laumer. La seconde Vie du saint qui date des années 850⁹¹ reprend globalement les éléments de violence contenus dans la première Vie (début IX^es.)⁹², à l'exception près qu'il ajoute deux nouveaux miracles. Le premier est le récit de l'attaque du saint par une bande de brigands alors qu'il se trouvait dans un lieu de retraite⁹³. Ce nouvel élément pourrait trouver sa raison d'être dans la circulation d'un modèle hagiographique chartrain qui fait de l'attaque de brigands un lieu commun. Saint Chéron et saint Eman, deux autres saints chartrains, subissent également le martyre de la main de brigands. Le second élément qu'ajoute l'auteur de la seconde Vie est une tentative de corruption du saint par un homme souhaitant acheter son pardon avant de mourir.⁹⁴ Cet ajout pourrait témoigner de l'influence des grands mouvements idéologiques qui s'élèvent alors contre les pratiques simoniaques dès la réforme carolingienne.⁹⁵ Ce récit s'en ferait alors l'écho montrant un saint incorruptible.

⁸⁹ Pour une typologie de la réécriture hagiographique voir en premier M. Goulet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Turnhout, 2005, notamment p. 91-101 ; voir également G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, 1982.

⁹⁰ Nous reprenons ici la typologie proposée par M. Goulet dans *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Turnhout, 2005, notamment p. 91-101.

⁹¹ Vie II de saint Laumer, (BHL 4734, milieu IX^e).

⁹² Vie I de saint Laumer (BHL 4733, début IX^e).

⁹³ Vie II de saint Laumer, (BHL 4734, milieu IX^e), c. 7.

⁹⁴ Vie II de saint Laumer, (BHL 4734, milieu IX^e), c. 19.

⁹⁵ Voir par exemple R. Schieffer, « Zum Umgang der Karolingerzeit mit Simonie », dans O. Münsch (éd.), *Scientia veritatis : Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag*, Ostfildern, 2004, p. 117-126.

Un second exemple d'extension est extrait de la Vie III de saint Fidole (XIII^es.). Tandis que les Vies I et II ne comportent que peu de différences, la Vie III est une véritable amplification des deux premières. Elle comprend un miracle de plus et reprend les deux récits de violence en les amplifiant largement. Pour exemple, examinons le début du récit de la libération miraculeuse d'un pendu :

Vie I de saint Fidole, c. 12

Quidam sevissimus vir, in sublimitatis ordinatione promotus, humana elatione superbus, quendam iuvenem ob forte scelus culpa dampnabilem obnoxium detinebat in vinculis detrusum ; cuius genitor condolens, lamentando cursu celere percurrit, cum lacrimis et singultibus suggestione intulit indefesso. Vir sanctus ut audivit, aminiculum Emilianum nomine cum baculo, in quo orationem iugiter recumbat, ad imminendum iudicem misericordia supplicationis direxit. Quapropter impius iracundiae furore succensus, contempsit baculum et monachorum consortium sprexit ; cui etiam et videndi aditum denegavit.⁹⁶

Vie II de saint Fidole, c. 7

Quidam denique saevissimus vir, ordinatione procaccissimus, humana elatione superbus, quemdam iuvenem furti sceleris culpa dampnabilem et obnoxium, retinebat in vinculis retrusum : cuius genitor condolens, lamentando cursu celeri ad Dei servum venit et cum lacrymis et singultibus suggestionem intulit in oratione indefessi. Vir sanctus ut audivit aminiculum supplicanem, Aemilianum nomine, cum baculo, cum quo in oratione iugiter decumbat, ad praedictum iudicem cum summa supplicatione direxit. Quapropter impius iracundiae furore succensus, contempsit baculum et monachi consortium sprexit ; cui etiam videndi aditum denegabat.⁹⁷

Vie III de saint Fidole, c. 18

Contigit aliquando ob multarum culparum perpetrationem servulum quemdam domini sui, qui iudicis fungebatur officio, animos commovisse, adeo ut obscurissimi carceris custodiae mancipatum corpori illius nullam dari alimoniam permetteret, ut famis tabefactum miseria, tormentis exquisitis postmodum multatum, morti ingnomoniosae traderet. Cujus pater infelicitis filii perturbatus inforunio, lacrymarum imbre perfusus virum Dei celeri cursu expetiit, ac singula verba interruptente singultu, ut miserae proli inetrcessionis opem impendat, obnoxium flagitare coepit. At ille per se quidem ire nolens, quod praedictum virum utpote plenum flagitiis minus diligeret, baculum quo feniles

⁹⁶ Vie I de saint Fidole (BHL 2974, VIII^e), c. 12 : Un certain homme très cruel, promu à une haute charge et fier de l'élévation humaine, détenait en prison un jeune garçon coupable et condamnable pour un crime [commis] par hasard ; souffrant et se lamentant, son père se mit en route dans une course rapide, et raconta avec des larmes et des sanglots dans un discours ininterrompu. Le saint homme comme il écoutait le serviteur nommé Aemilianus et tombait en prière, avec le bâton, il se dirigea vers le juge qui devait être menacé par la miséricorde des prières. C'est pourquoi, l'impie, enflammé par la fureur de la colère, méprisa le bâton et rejeta l'assemblée des moines ; aussi, il lui refusa la possibilité de [le] voir.

⁹⁷ Vie II de saint Fidole (BHL 2975, ap. VIII^e), c. 7 : Ensuite, un certain homme très cruel, très insolent et orgueilleux de l'orgueil humain retenait enfermé aux fers un certain jeune homme coupable et condamnable pour avoir commis un vol abominable. Son père souffrant se rendit auprès du serviteur de Dieu rapidement et en se lamentant. Avec des larmes et des sanglots, il raconta l'affaire dans un discours incessant. L'homme saint comme il entendit la supplique [de l'homme] nommé Aemilianus, avec qui il se laissa tomber en prière, et, avec son bâton et en priant, il se mit en route vers le juge susdit. C'est pourquoi, l'impie, enflammé par la fureur de la colère, méprisa le bâton et rejeta la participation du moine ; il lui refusa la possibilité de voir.

artus flustentare erat solitus
uni discipulorum suorum
Aemiliano nomine tradidit,
cui etiam itineris comites
eiusdem congregationis
fratres quosdam sociatus, ut
petitionem suam pro pueri
liberatione Domino eius
deferrent, quantocius
imperavit. [...] immo in illo
habitantis Dei sedulo
hortabantur.⁹⁸

Dans cet exemple, les dilatations réalisées par l’auteur de la Vie III du saint au XIII^e siècle sont manifestes. Alors que le même événement est relaté dans les trois Vies, à savoir la demande d’intercession d’un père à l’abbé, en faveur de son fils, l’hagiographe de la troisième Vie du saint développe dans le détail la requête du père du prisonnier. Mais il mentionne également le fait que l’abbé ne se déplace pas en personne et qu’il envoie une délégation de moines en son nom.⁹⁹ Cet élément est absent des Vies antérieures. De même, il ajoute un autre miracle, celui du châtement d’un voleur de cheval¹⁰⁰ ainsi que quelques mentions historiographiques également absentes des textes antérieurs. Dans la Vie I, le récit s’ouvre sur la captivité de saint Fidole sous le règne de Thierry.¹⁰¹ Dans la Vie III, c’est un long passage qui rappelle les guerres fratricides que connaît le royaume mérovingien.¹⁰² C’est une pratique

⁹⁸ Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 18 : Un jour, il arriva à cause de la perpétration d’un grand nombre de péchés, un jeune esclave dont le maître s’était acquitté de son devoir de juge, avait ébranlé les esprits, à tel point qu’il ne permit de donner aucune alimentation à ce corps remis à la garde de la prison la plus sombre, si bien qu’il l’abandonna à une mort honteuse, fondu par le malheur de la faim, puni par des souffrances recherchées. Le père de ce malchanceux fils, troublé par le malheur, versant une pluie de larmes, se rendit rapidement auprès de l’homme de Dieu afin qu’il donne son pouvoir d’intercession pour son enfant miséreux, et, un hoquet interrompant chaque mot, il commença avec effort à réclamer son assistance. Mais celui-ci ne voulant pas s’y rendre lui-même confia le bâton à l’un de ses disciples Aemilianus, accompagné des frères de sa congrégation, il commanda qu’ils présentent au plus vite au maître leur requête pour la libération de son enfant. Ainsi donc, la légation des moines ayant été envoyée, alors qu’ils parvenaient à la demeure de l’homme, ils présentèrent l’ordre que leur avait confié leur pieux père. Aussitôt, alors qu’ils tenaient le bâton devant eux et l’exhortaient consciencieusement, il méprisa le mandat de l’homme de Dieu.

⁹⁹ Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 18 : *At ille per se quidem ire nolens, quod praedictum virum utpote plenum flagitiis minus diligeret, baculum quo feniles artus flustentare erat solitus uni discipulorum suorum Aemiliano nomine tradidit, cui etiam itineris comites eiusdem congregationis fratres quosdam sociatus, ut petitionem suam pro pueri liberatione Domino eius deferrent, quantocius imperavit.*

¹⁰⁰ Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 14.

¹⁰¹ Vie I de saint Fidole (BHL 2974, VIII^e), c. 2 : *Is itaque ex Arvernīs urbis incola, ad Theodorico quondam rege agmina Francorum impetu iuvenis captivitate direptus [...].*

¹⁰² Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 4 : *Contigit sub eodem tempore quorundam insolentia, sicut ex gestis Francorum comperimus, Arvernos atque Bituricos odium Regis Theoderici, qui tunc cum fratre Theodeberto, simulque avia Brunehilde Regnum Francorum strenue gubernabat, incurrere, eademque gentem*

présente également dans la seconde Vie de Loup de Troyes. Tandis que la Vie I¹⁰³ est relativement brève, au X^e siècle, elle subit une amplification remarquable, intégrant des données historiographiques et insistant sur les expéditions du saint en compagnie de saint Germain d'Auxerre en Bretagne, ainsi que la défense de Troyes face aux armées d'Attila.¹⁰⁴

Enfin un dernier exemple est intéressant à analyser, celui des Vies I (IX^es.)¹⁰⁵ et II (XI^es.)¹⁰⁶ de saint Avit. L'auteur de la seconde Vie opère une amplification du texte initial sans pour autant en changer fondamentalement le sens. Elle est ainsi beaucoup plus longue, donnant plus de détails comme le montre le récit de l'opposition des habitants de Châteaudun et d'Orléans au sujet de la possession du corps du saint :

Vie I de saint Avit

c. 9 Cumque eius transitum Aurelianorum ac Dunensium caterva sensisset, pro obtinendo corpus pariter in **bella** consurgunt. **Plebs** vero **Dunensium** abbatis sui corpus cupiebat suo privilegio vindicare. Deinde Aurelianorum assertio monachum sibi ex Miciacense monasterio intendebat ac sibi mortuum iustissime Aurelianorum **finibus** reformandum.

Sed dum monasterium, ubi vir Dei recesserat, a Dunensibus **vicinior** habebatur, omnes illic gressu velociori concurrunt ac defunctum iniusto ordine Castrenses invadunt et sublatum ad constructam basilicam anticipant deponendum ; sed nec segnes Aurelianorum phalanges, qui tardius illic arma commoverant, adfuerunt et ante fores templi clipeis loricisque contacti cum sanctum cadaver venientibus prelia parant aulamque sepulchri celeris posterga defensant. At ubi

Vie II de saint Avit

Postquam igitur fama obitus tanti viri tam Dunensium, quam etiam Aurelianensium auribus innotuit; pro venerabilis obtentu corporis utrobique [populus] accingitur **bello**. Erat enim utriusque partis sua talis ratio [ut videretur] debere promoveri. **Plebs** namque **Dunensium**, quoniam eum in supradicta eremo vicinum habuerat, suæ parti pro merito vindicari asserebat. Cui rationi in his verbis Aurelianorum turba resistebat; eum rectius suis **finibus** esse tumulandum, quem prius Monachum ac deinde Abbatem in Miciacensis habuerunt cœnobio loci.

Sed quia locus monasterii, quod beatus Avitus construxerat, ubi tunc etiam præsentis luci privatus jacebat, Dunensium incolis **vicinus** erat, illuc cito perveniunt. Sublato ergo sancti Aviti corpore, ad basilicæ quam construxerant locum recto itinere deferre cupiunt. Audito igitur hujus rei nuntio, quod Aurelianorum multitudo ad præfatum non in tempore poterat pervenire locum, ad quem perventuros sciunt Dunenses, Ecclesiam undique circumvallare disponunt. Astantes itaque præ foribus

bellorum, incendiorum, simulque rapinarum discrimini subjacere. (En ce même temps, comme nous l'apprenons des *gesta Francorum*, il arriva que la haine du roi Théodéric, qui gouvernait alors de manière diligente avec son frère Théodebert et en même temps que leur grand-mère Brunehilde le *regnum Francorum*, se jeta sur les Arvernes et les Biturges à cause de leur arrogance. Ce même peuple fut soumis aux guerres, aux incendies ainsi qu'aux rapines.)

¹⁰³ Vie I de saint Loup de Troyes (BHL 5087, VI^e).

¹⁰⁴ Vie II de saint Loup de Troyes (BHL 5088-5089, X^e).

¹⁰⁵ Vie I de saint Avit (BHL 879, IX^e).

¹⁰⁶ Vie II de saint Avit (BHL 882, XI^e).

predonum ex silvis secreta coepit turba procedere, conspiciunt armatas a longe **acies** optata **liminus** velocius **occupasse**.

Tunc mente **turbati** diffident votum a loco optinere se posse, hisque submotis, in mediis laribus onus sacrum inviti deponunt, telisque congestis, **Castris castra** constituunt. Statuitur thesaurum inter tela medium, preliorum **fit intentio** de **caelis**, de presidio.¹⁰⁷

c. 10

Et ne presens causa, qui cunctorum saepius vitam contulerat hominum, mortis periculum generaret, vir insignis ac summa ducis peditus potestate adfuit, Deo imperante, **Eleusius** et **iurgantium** lites rector deificus utrasque conspexit atque armigerorum seva consilia **dissipavit**. Post haec corpus **salutiferum** ad Aurelinensem urbem iubet publicum deferre per agerem.

Tunc Dunensium amaris **fletibus** spargunt voces in auras, deprecantes, ut cuius membra, vi faciente, non fuerant consecuti, vel ipsius reliquias valeant adipisci. Nec potuerunt beneficia denegari, quod lacrimis dolentes cernebant salubria postulare. Tunc summi qui advenerant sacerdotes trementes audent contingere corpus et **reliquiarum magnum poscentibus conferunt munus**.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Vie I de saint Avit (BHL 879, IX^e), c. 9 : Alors que le peuple des Orléanais et de Châteaudun s'étaient rendus compte de la mort du saint, ils s'engagèrent immédiatement dans une guerre pour obtenir son corps. Le peuple de Châteaudun désirait revendiquer le corps de son abbé en vertu de son privilège. Les Orléanais envoyèrent justement leur revendication pour le corps qui devait être restitué, vers ses frères du monastère de Micy¹⁰⁷, aux frontières de l'Orléanais. Mais comme le monastère, où l'homme s'était retiré, se trouvait être proche de Châteaudun, tous les soldats accoururent rapidement là et envahirent, sur un ordre injuste, la basilique prenant de l'avance sur les phalanges apathiques des Orléanais, qui avaient été déplacées très lentement, les armes à la main. Ils se placèrent devant les portes du temple, procurèrent au saint cadavre une protection avec des barrières, des boucliers. Ils défendirent rapidement l'*aula* de la sépulture contre ceux qui arrivaient. Et quand la foule tranquille des pilliers sortit de la forêt, ils remarquèrent que les troupes armées de nombreuses pointes avaient occupé beaucoup plus rapidement le tombeau convoité. Alors doutant dans leur esprit troublé qu'ils puissent réussir, repoussés à contre cœur par leurs chefs, ils déposèrent la charge sacrée [i. e. les reliques], les armes ayant été rassemblées, ils établirent deux camps. On plaça alors le trésor au milieu des armes et l'issue du combat fut laissée à la protection des Cieux.

¹⁰⁸ Vie I de saint Avit (BHL 879, IX^e), c. 10 : La présente affaire, qui avait rassemblé la vie de tous les hommes, ne devait pas engendrer de mort, l'homme remarquable, pourvu de la puissance du *dux*, Eleusius, chef choisi par Dieu, retint, sous l'action de Dieu, les différends des querelleurs et dissipa les cruelles résolutions des belligérants. Après ça, il décida de transporter, par la voie publique, le corps salutaire vers la ville des Orléanais. Alors la foule de Châteaudun répandit, dans le vent, des voix dans de pénibles larmes, suppliant de suivre les membres de celui-ci, et, la puissance agissant, qu'ils valent d'obtenir les reliques de celui-ci. Les faveurs, que

clypeati, penetrandi aditum venientibus interdicere parant. Ubi tandem Dunensium cohors **ex** obstruso **silvarum** egredi **secreta** coepit, Aurelianorum **acies** quem petebant loci **limina** conspiciunt **occupasse**.¹⁰⁹

c. 22 Ex hujuscemodi ergo **perturbati** casu, quoniam ad basilicæ optatæ habitationem pervenire nequibant, **castris** opponunt **castra**, atque beati corpus Aviti deponunt in medio. **Fit** ergo **intentio**, cui partium **caelestis** nutus præberet subsidium, ne ejus causa inferretur [aliquid] damnationis, qui prius extiterat et adhuc est causa salutis. Vir quidam nobilitate pollens, ac maximi jure imperii præpotens **Eleusius**, qui ut jam diximus, de instructione supradictæ ecclesiæ a beato viro reverenter fuerat admonitus, **jurgantium** imperitiam **dissipavit** prudentia jussionis, et **salutiferum** corpus Aurelianis deferendum esse decrevit.¹¹⁰

Subdita illico Dunensium pars tanti viri imperio **flere** coepit, graviter supplicando deposcens et cujus integritatem corporis obtinere non poterant, saltem **reliquias** mereretur. Ne autem pars negaretur beneficii quos pro integro cernebant intimi doloris luctu affici. **Reliquiarum munus conferunt poscentibus**. Accepto itaque sacratissimo corpore animis gaudentibus ad destinatæ Dei providentia deferunt illud ad locum sepulturæ. Ubi ergo supernæ pietatis placuerat consilio,

venerabile tumulatur corpus. Tunc totius regni
incolæ sancti Aviti memoriam cœperunt cum
summa reverentia, ut dignum est, colere.

Cet exemple illustre encore une fois le procédé de l'amplification très largement utilisé par les hagiographes. Sans en bouleverser le sens, certains auteurs prennent soin de délayer les informations au sujet de leur saint, d'ajouter quelques mentions historiographiques. Il est cependant difficile de donner des interprétations pour expliquer ce phénomène. Pourquoi augmenter une Vie de saint ? Dans le cas des amplifications qui portent sur un récit déjà existant, les ajouts des hagiographes sont essentiellement des points de détail comme dans la Vie III de saint Fidole ou la deuxième de saint Avit. Lorsqu'il s'agit d'insérer de nouveaux récits, les hagiographes peuvent alors être influencés par de nouvelles conceptions ecclésiastiques notamment liées aux divers mouvements de réformes ou par de nouveaux modèles de sainteté comme dans le cas de la seconde Vie de saint Loup dans laquelle

ceux qui souffrent par les larmes avaient décidé de demander, ne purent être refusées. Alors, les grands évêques qui étaient arrivés, tremblant, osèrent toucher le corps et accordèrent cette grande faveur aux demandeurs.

¹⁰⁹ Vie II de saint Avit (BHL 882, XI^e), c. 21 : Aussitôt après que la nouvelle de la mort d'un tel homme arriva aux oreilles tant des habitants de Châteaudun que ceux d'Orléans, chacun des deux peuples se mirent en guerre. Le motif de chacune des deux parties était défendable¹⁰⁹. Ainsi, le peuple de Châteaudun, parce qu'il l'avait en voisin dans sa solitude, revendiqua pour son parti la victoire. Face à cet argument, la foule orléanaise avait résisté de ces mots : plus justement, il devait être enterré dans leur territoire, dans le monastère de Micy où ils l'eurent comme moine et comme abbé¹⁰⁹. Mais parce que le lieu du monastère que saint Avit avait construit¹⁰⁹ et où il gisait alors privé de lumière, était proche, les habitants de Châteaudun y furent rapidement. Ainsi donc, le corps du saint ayant été enlevé, ils décidèrent de le transporter directement à la basilique qu'ils avaient construite¹⁰⁹ ; ayant étendu la nouvelle que la multitude orléanaise ne pourrait être là à temps, ils encerclèrent l'église de toutes parts. Ainsi, se tenant près des portes et armée de boucliers, elle se prépara à interdire l'accès à ceux qui arrivaient. Enfin, où la cohorte de Châteaudun attendait sereine à la sortie de la forêt, les troupes des Orléanais remarquèrent leurs positions aux portes du lieu qu'ils cherchaient à atteindre.

¹¹⁰ Vie II de saint Avit (BHL 882, XI^e). c. 22 : Troublée par ce malheur, incapables de parvenir jusqu'aux portes de l'église, ils opposèrent des camps aux camps et déposèrent le corps du bienheureux Avit au milieu. La volonté fut donc de s'en remettre à l'aide du signe céleste et de ne pas produire une cause de damnation de la part de celui qui avait été autrefois et jusqu'ici une cause de salut. Un homme très puissant par sa noblesse et aussi par le droit du très grand empereur, Eleusius, qui comme nous l'avons déjà dit, qui avait été conseillé au sujet de la disposition de la susdite église par le saint homme, dissipa l'ignorance des querelleurs par la sagesse de l'ordre¹¹⁰, et décida que le corps salulaire devait être remis aux Orléanais. Aussitôt, le camp de Châteaudun, sous l'ordre d'un tel homme commença à pleurer, à supplier, qu'à défaut d'obtenir le corps en entier ils en obtiennent un morceau salulaire. On ne refusa pas une part du bénéfice à ceux-là, remplis de chagrin et intimes de la douleur ; ils confièrent alors aux requérants un don de reliques. C'est pourquoi le très saint corps ayant été accepté, celui-ci fut transporté, sous la providence divine, par les esprits réjouis vers le lieu de la sépulture. Ici donc, une assemblée d'une extrême piété avait décidé d'enterrer le vénérable corps. Alors les habitants de tout le royaume commencèrent à honorer la mémoire de saint Avit avec une très grande révérence comme il en est digne.

l'hagiographe lui confère une sainteté militaire très active en lien avec celle de saint Germain d'Auxerre.

IV.2.2. Les amputations et élagages

Un autre procédé, inverse, est tout aussi intéressant à analyser. Il s'agit des amputations et des élagages opérés par les auteurs des réécritures. Lorsque le texte est jugé trop long, comme pour la Vie I de saint Faron, une seconde version abrégée est réalisée, dans laquelle ont été supprimés tous les éléments inutiles à la mémoire du saint. La Vie II de saint Faron ne compte plus que 21 chapitres contre 131 pour la Vie I. Deux miracles seulement ont été ajoutés. L'auteur a supprimé toutes les références historiographiques qui diluaient de manière remarquable le texte de la Vie I. Toutes les mentions de la faide mérovingienne ont disparu ainsi que la majeure partie des récits concernant les incursions normandes qui ne touchaient en aucune façon le saint. De même, certains récits sont condensés dans une version synthétisée, mais non moins éloquente. Pour exemple :

Vie I de saint Faron, c. 80-82

Fluat et tertium imitationis exemplum ab ipso. Ecce quaedam dies se praebuit opportunam venatum ire Regi Chlothario et via ductrix silvae pauperulam ex latere habuit, quae transeuntem regem clamore suae infelicitatis prosequitur magno. Qui intentione venationis amplius devictus, sonipede citissimo ab eius voce discessit elongatus.

Quem miles Christi Faro eo equitans, zelo Dei accensus his monitionibus est aggressus : Non, inquiens, haec pauperula tristi dolore clamat pro se, sed pro te : quamvis illa angustetur lacrymabili corde, tibi angustandum est potius pro commisso regimine. Illa te ipsum ponit humili prece pro se et tu de propriis rebus in Deo pro te. Pro quacumque enim voluntate tua qua animus ardet expetis Deum intende et haec tibi a Deo commissa expetit te non pro magnis, ut tu Deo ; sed pro infima sua parvitate. Quomodo enim Maximus omnium tibi magno facto ac prae ceteris sublimato jam ultra disponet majora praeparare, quando suae tibi commissae pauperulae nec etiam curas attendere ? Ergo quod est scriptum reminiscere : Ne advertas aurem a pauperis clamore (Deut. 15, 9). Ad haec Rex : Omnium

Vie II de saint Faron

Pauperula quaedam clamore infelicitatis suae prosequatur regem : qui siquidem rex ad venatum, praeparata sagacitate canum, festinabat profisci equo sedens, vociferantem postponebat mulierculam.

Quem miles Christi Faro, cum eo equitans, ita aggreditur : ne advertas, o rex, aurem tuam a clamore pauperis, ne dum clamaveris ad Deum, non exaudiaris. Ad haec inquit rex : Quotidie meas aures tales commovent questus, et multum difficile est continue in talibus lassari rebus.

Haec dicens, celeri cursu sese in

inquit dierum accessus et sub recessus tali meas sollicitant aures nausea frequenter diverberatas et ad haec curandum continue animus sopitur lassatus. Haec dicens subtrahit se a culmine patulo caeli concitus et umbraculis frondium silvarum sese immiscens condidit. Tunc cornu curvo plenis buccis anhelitu adspirato latratus canum argutos acuit, per lustra silvarum errabundos componit, quae late circumquaque reboantibus vocibus echo longe responderunt.

Sicque secutor per invios saltus praevio latratu canum exstitit, et ab equo sidenti quo suspensus umbras silvae diverberabat cursu concito corruit, gravique dolore pedis adstrictus uno in loco contabuit. Tandemque in se convertus est, profunda praecordiorum supiria et querulosos questus contra seipsum erigens, videlicet quod desiderium venationis praepofuerit clamori pauperulae, pro qua gratia Dei non protectus hanc meruerit injuriam lacessitus. Ex hoc manifeste datur intelligi, quod Dei spiritu verba B. Faronis prolata sint in Regem, quem mox ultio Divina insequitur graviter ulciscendo ad correptionem.¹¹¹

densis silvarum condidit umbraculis : quumque latratus canum, buccina intonante, acueret, atque errabundos per lustra silvarum componeret, sicque idem secutor canum, equo insidens exstrictus contabuit. Tandem in se conversus, verborum beati Faronis reminiscens, domi reversus, pauperulae mulieris aerumnas liberali largitate relevavit.¹¹²

Cette comparaison est assez représentative du procédé mis en pratique dans l'ensemble de la seconde Vie de saint Faron. Pourquoi abrégé autant ce texte ? Il apparaît qu'Hildegare, évêque de Meaux et auteur de la première Vie, avait pour projet initial de réaliser une œuvre destinée à la lecture de l'office lors de la fête du saint¹¹³, mais la longueur du texte a certainement été un obstacle à son utilisation. La rédaction d'une seconde Vie au XI^e siècle répondrait finalement à un besoin lié plus précisément au culte des saints à un moment où l'on essaye de ranimer le culte de Faron. Son culte était alors peu florissant, comme le mentionne l'auteur de la seconde Vie : « de son temps on ne voyait plus de grands et nombreux miracles qui s'étaient opérés au tombeau du saint »¹¹⁴. On aurait alors eu besoin d'un texte plus concis

¹¹¹ Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 80-82.

¹¹² Vie II de saint Faron (BHL 2826, XI^e), c. 11.

¹¹³ Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 6 : *Igitur cum honorantur, coluntur, supplicantur patrocina sanctorum, Dei inflexa pietas et majestas per illos et cum illis et in illis adoratur et confitetur. Ac ideo omnibus votis festivaque veneratione eos oportet indesinenter celebrari. Quapropter praeclara vita beatissimi antistitis Faronis qui laudibus angelicis gratulatur in astris, hodie sollempniter exultando celebretur in arvis. Dignissima est enim ad exemplum sanctitatis ac ad imitandum virtutem utilissima religio.*

¹¹⁴ Vie II de saint Faron (BHL 2825, XI^e), c. 21 : *Et licet minime tanta frequentia in hoc tempore cernantur ad ejus tumulum fieri miracula, quanta referuntur antiquo tempore gesta, non hoc impossibilitati meritorum ipsius est adscribendum; sed potius impeditio nostrorum enormitatis scelerum, quae velut nubes densissima, inter nos et Deum opposita, nostram ad se non sinit transire orationem.*

et donc plus facilement utilisable pour les lectures de l'office.¹¹⁵ Si nous osions parler de « format », nous dirions que la seconde Vie correspond davantage au « format hagiographique », centré sur le saint et ses vertus et aux besoins nouveaux liés à son utilisation au XI^e siècle.

Reste un dernier cas à analyser, celui de la troisième Vie de saint Aignan¹¹⁶. L'un des plus hauts faits d'armes d'Aignan est la défense de la cité d'Orléans face aux hordes d'Attila. Il se rend alors auprès d'Aetius, lui demande son aide et rentre défendre sa cité. C'est ce que relate, la première Vie du saint¹¹⁷. Ce texte est repris dans la seconde Vie¹¹⁸, abrégé dans les Miracles mais totalement absent de la troisième et dernière Vie. Pourtant ce récit de la libération d'Orléans constitue la gloire de saint Aignan. Il est vrai que cette troisième vie vient combler les lacunes des deux premières concernant notamment la jeunesse du saint jusqu'à la mort de saint Euverte, son prédécesseur. Comment peut-on alors interpréter cet oubli ? L'une des premières hypothèses serait l'inadéquation au X^e siècle du modèle de l'évêque en qualité de *defensor civitatis*.¹¹⁹ Cela ne correspondrait plus à la situation d'Orléans au X^e siècle. D'autres pouvoirs auraient en charge la protection de la ville, tel le comte par exemple. La seconde hypothèse nous amène à prendre en considération que le lieu d'écriture de cette dernière Vie pourrait être Saint-Benoît-sur-Loire¹²⁰. Dans cette hypothèse, l'auteur, certainement un moine, n'aurait donc pas souhaité mettre en avant le caractère profane de l'épiscopat de saint Aignan, à savoir la mise en place des défenses de la ville, mais aurait plutôt préféré mettre l'accent sur la jeunesse et la formation de l'évêque. Ce nouvel intérêt pourrait montrer la volonté de faire correspondre la nouvelle Vie du saint avec un modèle plus monastique en adéquation avec les nouveaux idéaux prônés par la réforme du X^e siècle.¹²¹ À défaut de certitudes quant à la date et la provenance de l'œuvre, il est difficile de se prononcer définitivement.¹²²

¹¹⁵ Au sujet des livres liturgiques, voir en premier lieu E. Palazzo, *L'histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge (des origines au XIII^e siècle)*, Paris, 1993.

¹¹⁶ Vie III de saint Aignan (BHL 476, X^e).

¹¹⁷ Vie I de saint Aignan (BHL 473, fin V^e).

¹¹⁸ Vie II de saint Aignan (BHL 474, IX^e).

¹¹⁹ Sur le modèle du *defensor civitatis*, voir *infra*, chapitre 5 ; consulter également G. Bühner-Thierry, « De saint Germain de Paris à saint Ulrich d'Augsbourg. L'évêque du haut Moyen Âge, garant de l'intégrité de sa cité », dans P. Boucheron et J. Chiffolleau (éd.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, 2002, p. 27-41.

¹²⁰ Voir G. Renaud, « Les miracles de saint Aignan d'Orléans », *Analecta Bollandiana*, p. 245-274, p. 252, n. 6.

¹²¹ Concernant les adaptations et les évolutions du modèle épiscopal, consulter par exemple M.-C. Isaïa, « Le saint évêque dans l'hagiographie lyonnaise (IV^e-VII^e siècle) », dans M. Gaillard (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, 2014, p. 111-129, notamment p. 114.

¹²² Cette question des enjeux de l'écriture sera davantage traitée dans la partie II, chapitre 8.

L'analyse des réécritures, certes rapide, montre bien que les récits de la violence dans les sources hagiographiques ne sont pas figés dans le temps. Tout comme l'ensemble des textes hagiographiques, ils subissent des modifications par amplification ou élagages. Celles-ci sont alors bien souvent à mettre en lien avec des changements, des évolutions contextuelles ou celles associées aux nouveaux besoins du culte du saint. Les textes sont remis au goût du jour, retailés aux dimensions des données esthétiques, historiques, culturelles et culturelles nouvelles. Mais cela ne fait jamais disparaître le texte initial. En cela, la réécriture hagiographique, par ce système de va-et-vient entre plusieurs œuvres constitue une forme spécifique d'intertextualité. Cette intertextualité, que nous venons de voir à travers les emprunts faits à des œuvres antérieures tant historiographiques qu'hagiographiques, mais également au regard des différentes réécritures que nous possédons dans le corpus, crée aussi des liens privilégiés avec les saintes Écritures.

IV.3. L'univers biblique

L'imprégnation biblique est un autre élément essentiel de la narratologie hagiographique. Les liens entre Bible et hagiographie ne sont plus à démontrer. De nombreux historiens ont déjà très largement traité la question.¹²³ Dans cette étude, nous voudrions non pas nous interroger sur ces étroites relations entre Écriture sainte et hagiographie, mais plutôt analyser de quelle manière les hagiographes convoquaient, au service de leur propre plume, des modèles et des références bibliques. Cette imprégnation biblique peut prendre plusieurs formes parmi lesquelles le recours à la référence explicite, autrement appelée typologie biblique, mais également le système d'allusions implicites. Quels en sont les ressorts ? Comment cela s'organise-t-il concrètement dans les textes ? Enfin, nous nous poserons la question des raisons de l'emploi de la typologie biblique. Pourquoi convoquer la Bible ? Cela répond-il à des stratégies de communication ?

¹²³ Les relations entre la Bible et l'hagiographie ont déjà fait l'objet de très belles études. Parmi une vaste bibliographie, voir J. Leclerc, « Usage et abus de la Bible au temps de la réforme grégorienne », dans W. Lourdaux et D. Verhelst (éd.), *The Bible and the medieval culture*, Leuven, 1979, p. 89-108 ; *Id.*, « L'écriture sainte dans l'hagiographie monastique du haut Moyen Âge », dans *La Bibbia nell'alto medioevo*, Spolète, 1963, p. 103-128 ; B. Smalley, « L'exégèse biblique dans la littérature latine », dans *La Bibbia nell'alto medioevo*, Spolète, 1963, p. 631-655 ; M. van Uytvanghe, « La Bible dans les Vies de saints mérovingiennes. Quelques pistes de recherche », dans P. Riché (éd.), *La christianisation des pays entre Loire et Rhin*, Paris, 1976, p. 103-111 ; *Id.*, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)*, Bruxelles, 1987 ; V. Saxer, *Bible et hagiographie : textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne-Francfort-New-York, 1986.

IV.3.1. L'explicite biblique

Si toute l'hagiographie est, par nature, implicitement et « organiquement » connectée à l'Écriture sainte, la présence de celle-ci passe par une stylisation biblique qui véhicule divers thèmes et motifs empruntés précisément à la Bible.¹²⁴ Il peut s'agir d'un recours direct et formel à la Bible qui passe alors par des références et des citations. À ce propos, M. van Uytfanghe souligne qu'il existe différents groupes d'hagiographes, ceux qui émettent une certaine réserve à l'usage de la Bible, ceux qui la citent sans emphase et enfin ceux qui y ont recours abondamment et qui cherchent à justifier le moindre geste de leur héros par des parallèles scripturaires.¹²⁵ Il apparaît que, dans les extraits retenus, les rapports des auteurs à la Bible sont homogènes. Tous ne l'utilisent qu'avec parcimonie, ce qui donne un total de 52 références bibliques explicites sur l'ensemble de ce corpus d'étude : près de la moitié provient de l'Ancien Testament, plus d'un tiers du Nouveau Testament, et enfin un peu moins d'un cinquième sont puisées dans les Psaumes.¹²⁶

Typologie biblique

Le procédé typologique¹²⁷ se définit par la préfiguration du Nouveau Testament dans l'Ancien Testament.¹²⁸ L'hagiographie s'inscrit dans une forme de continuité avec le Nouveau Testament et l'Ancien qui, d'une certaine manière, se renouvellent à travers elle. Pour cette étude, nous retiendrons plus précisément la typologie biblique comme une référence explicite et systématique à un événement ou un personnage de l'Ancien ou du

¹²⁴ M. van Uytfanghe, « Modèles bibliques dans l'hagiographie », dans P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 449-487, ici p. 453.

¹²⁵ M. van Uytfanghe, « Modèles bibliques dans l'hagiographie », dans P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 449-487, ici p. 454. Même classification chez B. Smalley, « L'exégèse biblique dans la littérature latine », dans *La Bibbia nell'alto medioevo*, Spolète, 1963, p. 631-655.

¹²⁶ Voir tableau récapitulatif des citations bibliques présentes dans notre corpus d'étude, annexe 17 et 18.

¹²⁷ Au sujet de l'importance de la typologie biblique au Moyen Âge comme étant un mode de pensée, voir en premier lieu M. T. Kretschmer (éd.), *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale, Actes du colloque éponyme organisé à Paris du 15 au 16 novembre 2012*, Turnhout, 2014.

¹²⁸ C'est ici une définition relativement simplifiée de la typologie biblique. Celle-ci pose de nombreux problèmes méthodologiques notamment soulevés par R. Kuntzmann : « On le sait, le problème de la typologie est loin de faire l'unanimité parmi les chercheurs. [...] Le résultat ramassé dans une brève synthèse à la fin de cet ouvrage n'a conduit à aucune définition décisive de la typologie. », R. Kuntzmann, *Typologie biblique. De quelques figures vives*, Paris, 2002, p. 9-10. Consulter également M. T. Kretschmer, « Y a-t-il une « typologie historiographique » ? », dans M. T. Kretschmer (éd.), *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Turnhout, 2014, p. 1-23.

Nouveau Testament.¹²⁹ Cependant, la difficulté d'analyse réside dans la multiplicité des modalités d'application de la typologie biblique qui passent autant par l'intertextualité, l'allégorie, que par la citation.¹³⁰ Cette panoplie de catégories révèle l'ampleur que représenterait, pour le corpus d'étude, un travail d'analyse exhaustif. Nous avons donc dû faire un choix quant aux catégories que nous allions retenir. Nous avons ainsi sélectionné trois situations (typologie nominative, typologie christique et les citations textuelles) qui sont parmi les plus représentatives et les plus nombreuses dans l'hagiographie.

La première forme de typologie que nous avons retenue est la typologie nominative. C'est-à-dire la convocation explicite de personnages bibliques devenus « typiques ». ¹³¹ Cela donne, dans l'hagiographie, une typologie « nominative » contribuant à élaborer des figures archétypales.

Ce sont d'abord les figures royales de David et Salomon. Alors que Clovis apparaît sous la plume de l'auteur anonyme de la Vie de saint Euspice (XI^es.)¹³², tel un nouveau Salomon :

« le roi fut à ce point affecté par le conseil divin qu'il donna très joyeusement son approbation à sa requête et ajouta l'impunité aux criminels, si bien qu'on vit spécialement à son sujet ce que les Écritures divines disaient à travers Salomon : "Voici encore quelle sorte de sagesse j'ai vue sous le soleil, et elle me paraît importante : il y avait une ville, petite, avec peu d'habitants. Un grand roi vint contre elle ; il l'assiégea et bâtit contre elle de grands ouvrages. Mais il trouva devant lui un homme pauvre et sage qui sauva la ville par sa sagesse" »

Le roi Clovis est explicitement identifié au roi Salomon. L'auteur renforce cette identification par une citation tirée de l'Ecclésiaste (Qo. 9, 13-15). Il devient évident qu'un modèle du bon souverain est sous-jacent. C'est un roi respectueux de l'*auctoritas* des hommes de Dieu et

¹²⁹ Cette définition simplifiée est possible car nos auteurs ne sont pas des théologiens exégètes et leur utilisation de la Bible dépasse largement le cadre de la préfiguration. C'est la définition que retient également J. Führer, « Hugues de Fleury : l'histoire et la typologie », dans M. T. Kretschmer (éd.), *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Turnhout, 2014, p. 97-118, ici p. 97.

¹³⁰ R. Kuntzmann, *Typologie biblique. De quelques figures vives*, Paris, 2002, p. 9-10.

¹³¹ M. van Uytvanghe, « Modèles bibliques dans l'hagiographie », dans P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 449-487, ici p. 455.

¹³² Vie de saint Euspice (BHL 2757, XI^e), c. 4 : *Denique tantus divino monitu rex adeo affectus est, ut postulationi ejus libentissime annueret et impunitatem quamvis nocentissimis contribueret, in tantum, ut specialiter de eo Scriptura divina olim dixisse visa sit per Salomonem : Hanc quoque, inquit, vidi sub sole sapientiam et probavi maximam: civitas parva et pauci in ea viri, venit contra eam rex magnus et vallavit eam, exstruxitque munitiones per gyrum et perfecta est obsidio, inventusque est in ea vir pauper et sapiens, liberavit urbem sapientia sua.*

généreux envers l'Église.¹³³ Cette symbolique biblique de la monarchie se retrouve fréquemment dans l'hagiographie et s'enracine dans l'élaboration de théories politiques qui s'appuient alors sur l'Écriture pour broser le portrait du prince idéal.¹³⁴ De cette manière, l'écriture hagiographique¹³⁵ permet de façonner des figures archétypales du bon roi en les connectant explicitement à des figures bibliques ayant valeur de modèle telles que David ou Salomon.¹³⁶ Comme l'a montré H. H. Anton, la prépondérance des références à des figures vétérotestamentaires « s'explique par le fait que les Francs se considéraient eux-mêmes comme le nouveau peuple élu et donc comme les héritiers directs des Juifs de l'Ancien Testament. »¹³⁷ Ce répertoire de « bonnes figures royales » contribue ainsi à répandre un système de valeurs sur la base duquel se trouve justifiée la répartition des pouvoirs et on en légitime sa pratique.¹³⁸

¹³³ Voir aussi C. Veyrard-Cosme, « Typologie et hagiographie en prose carolingienne : mode de pensée et réécriture. Étude de la *Vita Willibrordi*, de la *Vita Vedasti* et de la *Vita Richarii* d'Alcuin », dans D. Boutet et L. Harf-Lancner (éd.), *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 157-186, ici p. 167-168.

¹³⁴ C. Veyrard-Cosme, « Typologie et hagiographie en prose carolingienne : mode de pensée et réécriture. Étude de la *Vita Willibrordi*, de la *Vita Vedasti* et de la *Vita Richarii* d'Alcuin », dans D. Boutet et L. Harf-Lancner (éd.), *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 157-186, ici p. 168 ; voir également M. Reydellet, « La Bible miroir des princes du IV^e au VII^e siècle », dans J. Fontaine et Ch. Pietri (dir.), *Bible de tous les temps*, Paris, 1985, p. 431-453.

¹³⁵ Cette pratique se retrouve dans toute la littérature médiévale et transcende la notion de « genre » documentaire. On est aussi bien présente dans l'historiographie que dans les sources diplomatiques et normatives, ainsi que dans l'art. Concernant ce dernier, voir J.-Cl. Schmitt, « Les images typologiques au Moyen Âge. À propos du *Speculum humanae salvationis* », dans M. T. Kretschmer (éd.), *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Turnhout, 2014, p. 219-243.

¹³⁶ Sur ces procédés à l'époque carolingienne, voir P. Riché, « La Bible et la vie, politique carolingienne », dans P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 388-400. L'importance de ces deux rois de l'Ancien Testament est très marquée pour Charlemagne qui fut à la fois un nouveau David qui joue le triple rôle de vainqueur, de missionnaire et de prédicateur, et un nouveau Salomon, pour son rapport à un idéal de justice. Voir Fr. Stella, « L'historiographie en vers de l'époque carolingienne : la typologie politique des peintures d'Ingelheim », dans M. T. Kretschmer (éd.), *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Turnhout, 2014, p. 25-52, ici p. 27-29 ; voir également Br. Dumézil, « Le modèle royal à l'époque mérovingienne », dans M. Gaillard (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, 2014, p. 131-147.

¹³⁷ H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968. Voir également J. L. Nelson, « Translating images of authority. The christian roman emperors in the carolingian world », dans M. M. McKenzie et C. Roueché (éd.), *Images and authority. Papers presented to Joyce Reynolds on the occasion of her 70th birthday*, Cambridge, 1996, p. 194-205.

¹³⁸ Le recours à la Bible, ou du moins à un arrière-fond biblique est particulièrement utilisé dans les moments de crise du pouvoir royal. C'est le cas par exemple lors des rapports conflictuels entre l'épiscopat et Louis le Pieux. La Bible, ou la transposition de situations actuelles dans un univers vétérotestamentaire, devient un moyen d'argumenter, de défendre ou de critiquer des prises de positions, idéologiques, culturelles ou religieuses. C'est alors un code de communication de la classe dirigeante. Voir Fr. Stella, « L'historiographie en vers de l'époque carolingienne : la typologie politique des peintures d'Ingelheim », dans M. T. Kretschmer (éd.), *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Turnhout, 2014, p. 25-52, ici p. 30. C'est également une pratique que l'on retrouve dans les Miroirs des princes comme dans la *Seconde élégie* d'Ermold

Suivant le même procédé stylistique, les hagiographes associent les ennemis du saint à des types scripturaires. Dans le corpus d'étude, l'exemple le plus marquant est une assimilation à Judas qui incarne la figure du traître par excellence. Dans la Vie de saint Loup de Sens (VIII^es.), l'auteur identifie l'usurpateur du siège métropolitain de Sens à Judas.¹³⁹ De même, l'auteur des Miracles de saint Liphard (XII^es.) compare explicitement l'ennemi des chanoines, et par extension du saint, dans un premier temps à Antiochos¹⁴⁰, puis à Judas, rappelant que Dieu était resté sourd à leur tentative de repentance.¹⁴¹

Un autre exemple d'utilisation de la typologie nominative doit être mentionné. Celui-ci se trouve dans les Miracles de saint Faron (XII^es.), en voici l'extrait :

« À une autre époque, un seigneur du vicus qu'on appelle *Oratorium*, du nom de Gislebert, franchissant à l'improviste les frontières de Meaux avec 60 *milites*, courut tout à l'entour et, comme un tourbillon, il détruisit, dévasta, ravagea toutes les choses qui se trouvaient sur son chemin ; il mit en fuite les cultivateurs, il subtilisa le butin et de la même façon, il saisit par la rapine des bœufs de saint Faron.¹⁴² [...] Un certain prince de Meaux, du nom d'Anseau, avec 30 *milites*, se trouva sur le chemin, le questionna sur la cause de sa tristesse et apprit les crimes inaudibles et horribles. Il s'enquit alors de la direction qu'avaient prise les ravisseurs. Il assura avec hardiesse qu'il serait le vengeur d'une telle injure si le saint confesseur le jugeait digne de l'être. L'abbé lui promit la victoire par la *virtus* de saint Faron, et lui joint l'aide divine la plus puissante du confesseur. Il suggéra qu'il n'était pas difficile de secourir avec l'aide de Dieu, lui qui, à Gédéon garantit pour son peuple la victoire avec 300 hommes contre des milliers d'adversaires (Jg. 6-8). Aussi, le héros, animé par ses paroles et l'abbé l'accompagnant, il se mit aux trousses des scélérats avec ses hommes.¹⁴³ »

le Noir qui donne des exemples de rois vertueux comme David et Salomon. E. Már Jónsson, « Les “ miroirs aux princes ” sont-ils un genre littéraire ? », *Médiévales* [En ligne], 51, automne 2006, mis en ligne le 27 mars 2009, consulté le 25 août 2016, <http://medievales.revues.org/1461>, § 25.

¹³⁹ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c.13 : *Interim, divina dextera iudicante, cives Senonici zelo Dei permoti, dolentes abreptum impia rapacitate pastorem, in basilica sancti Remigii praedictum Medegisilum imitatore Iudae per Proditionem magistri acerba trucidaverunt morte, sicque infelix, negate sibi spatio penitendi, in cloacam descendit inferni.*

¹⁴⁰ Il s'agit du roi Antiochos IV Epiphane. Son règne est notamment marqué, du point de vue de la Bible, par le pillage du temple de Jérusalem en 168 av. J.C. (1 M. 1, 21-24).

¹⁴¹ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 8 : *Scrutans vero corda et renes Deus, qui Antiochi superbi preces et promissa ingentia, dirae aegritudinis metu extorta, contempsit ; Judaseque sero pœnitentis pœnitentiam non recepit.*

¹⁴² Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 10 : *Alio rursus tempore dominus vici, qui Oratorium dicitur, Gislebertus nomine, cum militibus LX Meldensium finibus in improviso superveniens, circumquaque discurrit, ac turbinis more obvia quaeque prosternit, caedit, vastat, agricolas fugat, praedam abducit, pariterque b. Faronis boves rapinae suae involvit.*

¹⁴³ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 11 : *Cui redeunti princeps quidam Meldensium, Ansoldus nomine, cum triginta militibus fit obvius, causam tristitiae percunctatus, ediscit, horrendumque et inauditum facinus abominatus, quorsumnam raptos abeant, inquirat ; ultoremque se tantae futurum injuriae, si beatus ei confessor adesse dignaretur, audacissime promittit. Pollicetur ei abbas ex beati Faronis virtute victoriam ; tantum divino potentissimoque confessoris sese committat auxilio ; suggeritque, Deo in paucis et pluribus salvare, non esse difficile, qui olim Gedeoni, pro ejus populo cum CCC adversus innumera alienigenarum millia dimicanti, victoriam praestitit. His igitur verbis praedictus heros animatur et abbate comitante, sceleratos cum*

L'auteur conclut ainsi :

« Ce miracle doit être auprès de nous et comparé en toute chose aux victoires antiques des saints des Macchabées. Ici en effet, parmi d'autres victoires, 3000 Juifs firent périr des centaines de milliers de païens en un seul jour. Là, de la même manière, un nombre plus petit défit par la puissance divine les ennemis les plus cruels de saint Faron. »¹⁴⁴

L'ensemble du récit est construit sur une mise en parallèle du temps présent et du temps biblique. Alors que l'auteur relate l'attaque menée par un seigneur contre les terres du monastère Saint-Faron, il opère une première comparaison explicite avec Gédéon (Jg. 6-8) qui remporta la victoire sur les Madianites avec seulement 300 hommes. Mais ici, point de roi pour garantir la protection des biens du monastère : un seigneur endosse le rôle de protecteur des moines et de leurs possessions. Nous avons ici un glissement flagrant dans l'organisation féodale. Désormais, on ne se tourne plus vers une figure d'autorité publique comme par exemple le comte, mais vers des seigneurs locaux qui, en échange de leur aide, obtiennent la protection du saint et la formation d'une *amicitia* avec les moines. En négatif, le mauvais *miles*, celui qui pille les terres du monastère, incarne une nouvelle figure des Madianites, qui en leur temps avaient persécuté les Israélites. Le second événement biblique est rappelé dans la conclusion du miracle : la victoire sur les agresseurs est alors élevée au même niveau que celles remportées par les Maccabées, à la fois considérés comme guerriers et martyrs.¹⁴⁵ Le point commun entre l'événement biblique et celui du miracle, c'est-à-dire la raison de cette comparaison, est explicité dans la dernière phrase du miracle : c'est l'infériorité numérique face à l'ennemi.¹⁴⁶

La figure du saint est, elle aussi, mise à l'épreuve de la typologie biblique et peut incarner plusieurs types vétéro- et néotestamentaires. Celui-ci peut être clairement identifié comme un « autre » Moïse. Nous en avons deux exemples dans le corpus. Le premier se trouve dans la Vie de saint Loup de Sens (VIII^es.). Alors que la ville est assiégée par

suis insequitur : qui ad sequentium strepitum conversi, paucitatem despiciunt et velut temerarios condemnantes, vivos capere disponunt.

¹⁴⁴ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 12 : *Istud igitur non minimi loco miraculi apud nos habitum vel habendum est, sed potius antiquis sanctorum Machabaeorum victoriis per omnia comparandum*¹⁴⁴. *Ibi enim inter caeteras victorias tria millia Judaeorum centum millia, ut legitur, una die gentium peremerunt. Hic etsi minori numero pari tamen potentia divina hostes immanissimos s. Faronis obtentu dejecit.*

¹⁴⁵ Sur l'importance des Maccabées dans la typologie biblique, voir en particulier L. Russo, « Continuité et transformations de la typologie des Maccabées jusqu'aux origines du mouvement des croisades », dans M. T. Kretschmer (éd.), *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Turnhout, 2014, p. 53-75.

¹⁴⁶ C'est ce que nous pensons être le déclencheur de la réminiscence biblique. L'auteur en pensant à cet épisode et à l'infériorité numérique de leur protecteur à « automatiquement » fait le lien avec cet épisode biblique, qu'il a alors monté au sein d'une comparaison filée sur l'ensemble du récit.

Blidebaud, un général envoyé par Clotaire II, Loup rassemble le peuple dans sa cathédrale et lorsqu'il sonne les cloches, les troupes ennemies sont comme figées sur place, ne pouvant fuir. L'auteur conclut :

« Ô homme très illustre ! Alors qu'il tendait les bras vers le ciel, à l'exemple de Moïse, il mit en fuite l'ennemi violent ». ¹⁴⁷

Il fait alors allusion à l'épisode du combat d'Amaleq contre Israël, lors duquel la victoire d'Israël fut remportée parce que Moïse put garder les bras levés au ciel jusqu'à la tombée de la nuit. ¹⁴⁸ Il nous apparaît ici une similitude contextuelle indéniable : tout comme Moïse sauva Israël, Loup préserva sa cité.

C'est le même cas de figure dans le second exemple extrait de la Vie de saint Serein (XII^e). Celui-ci vivait sous la protection du comte Boson et remplissait pour lui le rôle de berger. Un jour des détracteurs viennent accuser Serein d'avoir négligé son troupeau. Le comte lui demande alors de rassembler ses brebis ; ce qu'il fit. L'auteur continue ainsi :

« À leur vue, le cœur du comte se durcit, à peu près comme nous savons qu'autrefois le cœur du perfide pharaon se ferma contre Moïse, le prophète du grand Dieu. » ¹⁴⁹

Épisode célèbre de l'Ancien Testament, c'est le moment où Moïse demande à Pharaon de libérer son peuple, alors qu'il l'avait accueilli à sa cour (Ex. 1-14). Nous avons bien ici deux situations analogues qui permettent à l'auteur de faire de saint Serein l'antitype de Moïse (c'est-à-dire la représentation de Moïse dans le présent) par correspondance, le comte, ennemi du saint, devient un « autre » Pharaon.

Enfin, la figure de saint Paul est également convoquée par les hagiographes mais de manière plus marginale (seulement un cas). Ainsi, le saint peut incarner un nouveau Paul comme dans la Vie de saint Loup de Sens (VIII^es.) :

« [...] utilisant l'exemple de l'apôtre Paul : « Si je voulais encore plaire à des hommes, je ne serais plus le serviteur du Christ » (Gal. 1, 10) ». Pour cette raison, il n'avait pas rougi pour ce que la conscience inviolable du témoin repousse. » ¹⁵⁰

La figure de Paul, tout comme celle des apôtres, ne semble pas être la plus présente dans l'hagiographie médiévale, les auteurs lui préférant l'image christique.

¹⁴⁷ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 9 : *O virum clarissimum, qui exemplo Mosaico*¹⁴⁷, dum ad caelum porrexit brachium, hostem fugavit protervum ! (Ex. 17, 11).

¹⁴⁸ Ex. 17, 11 : Lorsque Moïse tenait ses mains levées, Israël l'emportait, et quand il les laisser tomber, Amaleq l'emportait.

¹⁴⁹ Vie de saint Serein (BHL 7592, XII^e), c. 9 : *Quibus visis, induratum est cor domini sui, non secus ac olim novimus obtusum esse cor perfidi Pharaonis contra Moysen prophetam magni Dei.*

¹⁵⁰ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 8 : *exemplo usus Pauli apostoli, qui ait : Si hominibus placerem, Christi servus non essem. Ideo enim reubescere non poterat, quem testis inviolatae conscientiae defendebat.*

Mais la typologie nominative concerne également le rappel explicite d'un événement biblique. Le recours à l'épisode biblique de Sodome et Gomorrhe se retrouve à plusieurs reprises sous la plume des hagiographes. Ces références sont motivées par le contexte quelque peu similaire des nombreuses destructions occasionnées, d'abord par les invasions barbares puis par les incursions normandes. Ainsi, l'hagiographe de saint Romain, à travers la bouche du saint, exhorte à ne pas craindre les persécutions car Dieu les brisera, comme il l'a fait pour Sodome et Gomorrhe.¹⁵¹ Cette comparaison est rendue plus explicite par l'emploi de l'adverbe de comparaison *sicut*. Un autre cas se trouve dans la Vie de saint Loup de Troyes (X^e.s.) :

« On doit rappeler, combien de ravages il provoqua à travers les Gaules sur le chemin du retour et combien de villes et de fortifications, comme un sanglier sauvage dans les vignes (Ps. 80, 14) des armées célestes du Seigneur, il ruina. Les cités des Lingons et des Trévires révélèrent des ravages omis, mais surtout celle de Tongres, à un certain moment glorieuse dans les royaumes, introduite dans l'orgueil, que Dieu a subitement détruit, comme Sodome et Gomorrhe (Gn. 19). Aussi, le Seigneur la divisa en deux, Maastricht et Tongres, comme autrefois les Hébreux et les Égyptiens, afin que, Tongres ayant été assiégée pendant un long moment, aucun ennemi n'arrive à proximité de Maastricht. »¹⁵²

Ce passage est particulièrement intéressant dans la mesure où il présente un mélange de plusieurs références bibliques. D'abord, il fait allusion au sanglier du Ps. 80, 14 qui détruit les cultures, puis c'est la référence explicite à la destruction de Sodome et Gomorrhe, réduites à néant par Dieu à cause de leur orgueil. De cette manière, l'auteur met sur le même plan la cité de Tongres et celles de Sodome et Gomorrhe, justifiant sa destruction par les armées d'Attila. Enfin, dans un troisième temps, l'auteur assimile la séparation des deux cités en deux ensembles distincts, Tongres et Maastricht¹⁵³, à la division entre Hébreux et Égyptiens, épisode de l'Exode. Ici, la mise en parallèle du transfert de siège épiscopal avec la destruction de Sodome et Gomorrhe est particulièrement intéressante puisque l'auteur y puise sa justification : c'est parce que Tongres était tombée dans l'orgueil qu'elle fut détruite par les

¹⁵¹ Miracles de saint Romain (BHL 7305, XI^e), I, c. 4-5 : *Peccatis enim hominum Dei patientia exacerbata, versa est in furorem ; mansuetudo mutata est in severitatem ; adeo ut mirum sit, quod adhuc tolerat, leviora peccatoribus inferens quam merentur ; non sicut quondam Sodomitas et Gomorritas, ita nunc sceleribus plenam terram nubibus exurat fulmineis. Autres exemples dans Vie II de saint Loup (BHL 5089, X^e), c. 35 : Dant praeteritae cladis indicium civitates Lingonis et Treveris ; sed maxime (proh dolor!) Tungris, quondam gloriosa in regnis, indita in superbia; quam subito subvertit Deus, sicut Sodomam et Gomorram.*

¹⁵² Vie II de saint Loup de Troyes (BHL 5089, X^e), c. 35 : *Quis memoret, quantas in reditu nunc hic, nunc illic irruens per Gallias dederit strages et vineae Domini sabaoth ferus aper subverterit urbes et moenia. Dant praeteritae cladis indicium civitates Lingonis et Treveris ; sed maxime (proh dolor!) Tungris, quondam gloriosa in regnis, indita in superbia; quam subito subvertit Deus, sicut Sodomam et Gomorram. Divisit autem Dominus Trajectum et Tungrim, sicut olim inter Hebraeos et Aegyptios, ut longo licet tempore Tungrum obsessa, ne unus quidem hostium proximam Trajectum devenerit, aut saltem viderit.*

¹⁵³ La séparation de Maastricht et de Tongres dont parle l'auteur fait référence au transfert du siège épiscopal de Tongres à Maastricht.

Huns et que le siège épiscopal fut transféré à Maastricht. Commenant par les destructions occasionnées par Attila, l'auteur semble se laisser emporter dans un parallèle biblique, où chaque événement trouve son pendant dans l'Ancien Testament.

Typologie christique

Tout saint se doit d'être à sa manière un « nouveau » Christ. Toutefois l'assimilation au Christ se fait la plupart du temps de manière discrète et suggérée. Il serait trop présomptueux de la part des auteurs de le faire ouvertement. L'auteur de la Vie de saint Balsème (XI^es.) fait de son héros-martyr un « autre » Christ. Il renouvelle le sacrifice du Christ, identifiant explicitement les Vandales aux Romains :

« Semblables à ceux qui crucifièrent le Seigneur, ils poussèrent des cris : que soit sur nous son sang, et sur nos fils à venir. »¹⁵⁴

Nous comprenons dès lors tout le poids que peuvent revêtir de telles références dans la narration des hagiographes, qui convoquent ainsi toute l'autorité testamentaire dont ils disposent. Cette assimilation au Christ est suggérée dans le comportement même du saint qui tend vers l'imitation. C'est également le cas dans le Vie de saint Berchaire (X^es.), lorsque celui-ci se fait poignarder par l'un de ses moines, il pardonne directement à son agresseur ce qui provoque la stupéfaction des autres moines qui s'attendaient alors à une grande sévérité. L'auteur explique ce passage par un verset célèbre de Luc (Lc. 23, 34) : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font ». ¹⁵⁵

Cette typologie biblique et particulièrement christique présente dans les récits hagiographiques, est le témoignage de l'attachement aux grands modèles de sainteté proposés par l'Écriture et la tradition ecclésiale. Par analogies, les hagiographes trouvent dans la Bible les moyens de façonner leur héros à l'image des grands personnages bibliques. Le saint est très largement assimilé au Christ, mais aussi aux apôtres ou encore à Moïse ; les portraits des rois sont élaborés selon ceux des grands rois de l'Ancien Testament, bons ou mauvais. Si cette

¹⁵⁴ Vie de saint Balsème (BHL 904, XI^e), c. 2 : *similes illis qui crucifixerunt Dominum clamabant : sit super nos ejus sanguis, et super filios nostrae posteritatis* (Mt. 27, 25).

¹⁵⁵ Vie de saint Berchaire (BHL 1178, X^e), c. 20 : *Denique sanctus pater verborum Domini non immemor, quibus patri pro persecutoribus supplicavit, dicens : Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt, clementer remisit illi, quam in se exercuerat culpam*. Un autre exemple se trouve dans la Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 9. Dans cet extrait, le saint est identifié au Christ face à ses détracteurs.

technique narrative est particulièrement présente, elle n'est pas la seule à participer de cette atmosphère biblique.

IV.3.2. Citations bibliques et récits hagiographiques

À côté des typologies nominatives proprement dites, la présence explicite de la Bible englobe également toutes les citations directes de l'Écriture sainte, dont nous possédons un certain nombre de cas dans le corpus.¹⁵⁶ C'est par exemple à l'accomplissement d'une parole scripturaire antérieure devenue « prophétique ». C'est clairement le cas dans la Vie de sainte Geneviève (VI^es.), dans laquelle l'auteur explique l'arrêt du supplice enduré par la sainte par l'accomplissement des paroles de l'apôtre : « Que les hommes manquent quelquefois à leurs promesses, mais que Dieu y est fidèle, et qu'il conserve ceux qu'il aime et les délivre du mal (II Th. 3, 2-3). »¹⁵⁷ Figurent à la fois l'idée de la réalisation d'une parole scripturaire antérieure et celle d'une réaffirmation de la toute puissance de Dieu. Là encore, la présence de l'expression comme *impletum est dictum apostoli, quo ait* attire l'attention du lecteur/auditeur et signale la citation biblique à venir.

La réaffirmation de la puissance divine est également présente dans les châtements divins que les hagiographes justifient par des citations explicites de versets bibliques. L'auteur des Miracles de saint Fiacre (XII^es.) écrit :

« Aussi Dieu, Seigneur des vengeances, qui dit par le prophète “à moi la vengeance et je rétribuerai (Dt. 32, 35)”¹⁵⁸, et qui “rends la justice à tous ceux qui souffrent d'oppression (Ps. 102, 6)”, ne voulut pas laisser sans punition l'injure faite à la jeune fille. Ainsi, le jeune homme fut saisi de cette même maladie. De là, il comprit qu'il venait d'être frappé par le juste jugement de Dieu. »¹⁵⁹

¹⁵⁶ Tableau récapitulatif de toutes les citations scripturaires de notre corpus, Annexe 17.

¹⁵⁷ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e), c. 13 : *Inpletum est in die illa dictum apostoli, quo ait : Non enim omnium est fides ; fidelis autem Deus qui conservavit vos et custodiet a malo*. Autre exemple, Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 23 : *Infelix! qui dum adviveret, saltem vel ni momento praevidere distulit, quas forte ad pœnas mortuus ivit: impletumque in eo est illud Scripturæ verissimum, quia qui avertit aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis*.

¹⁵⁸ Il existe de nombreux passages dans la Bible concernant la vengeance rétributive de Dieu : Ps. 93, 1 ; Dt. 32, 35 ; Rm. 12, 9 ; Hb. 10, 30 ; Ps. 102, 6.

¹⁵⁹ Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 56 : *Ipse etiam idem Deus ultionum Dominus, qui per prophetam dixit : Da mihi vindictam et ego retribuam ; qui facit judicium injuriam patientibus, injuriam puellae noluit inultam relinquere. Juvenis namque eodem morbo coepit laborare, quo puella laboraverat. Unde intellexit justo Dei Judicio se esse percussum*.

L'insertion de ces deux citations scripturaires renforce le propos de l'auteur en apportant un argument d'autorité explicité par la formule « qui dit par le prophète ». La majeure partie des citations textuelles de la Bible sont explicitées par la présence de ces mots introducteurs que nous pourrions même qualifier d'annonceurs. Leur emploi indique que l'auteur est conscient de la citation qu'il est sur le point de faire, qu'il l'a choisie à bon escient. Cette dernière remarque implique que ces citations jouent clairement un rôle au sein du récit. En convoquant de manière explicite les Écritures, les auteurs donnaient de l'autorité nécessaire à leur propos. Ils prenaient dès lors une valeur exemplaire.

Cependant, les usages de citations se font la plupart du temps en dehors de leur contexte original. En effet, il est relativement rare, dans les récits de violence, d'avoir des situations identiques à celles de l'Ancien ou du Nouveau Testament tant les réalités sociales sont différentes. Il faut alors bien comprendre que les hagiographes font une lecture de la Bible, très largement tributaire de l'exégèse notamment des Pères de l'Église. Le plus souvent, il s'agit d'un sens adapté au besoin contextuel du récit.¹⁶⁰ Ce sont alors des sélections à l'intérieur de certains versets, des modifications plus ou moins significatives, voire même l'insertion de propositions relatives à l'intérieur même de la citation biblique comme si elle en faisait partie intégrante. De ces modifications, ou amplifications, l'extrait de la Vie de saint Loup de Sens (VIII^es.) en est un exemple significatif. L'auteur met dans la bouche du saint une tirade alors composée de deux versets extraits des Épîtres de saint Paul, ne formant ainsi plus qu'une seule et même phrase. Ainsi, il écrit :

« À cela, le bienheureux Loup répondit par des paroles du sermon divin : “ C'est parce que les passions de ce monde sont indignes (Rm. 8, 18), que nous souffrons vers la gloire éternelle que Dieu révèle à ses élus (II Tm. 3, 12) ”. »¹⁶¹

IV.3.3. L'implicite biblique

Cependant, dans l'hagiographie, la Bible est actualisée principalement de manière implicite reposant sur des typologies souvent purement implicites.¹⁶² Ces typologies sont,

¹⁶⁰ Voir M. van Uytvanghe, « Modèles bibliques dans l'hagiographie », dans P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 449-487, ici p. 465-466.

¹⁶¹ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 15 : *Ad ea beatus Lupus respondit divini sermonis eloquia : quia non sunt condignae passionis istius mundi, quas hic patimur ad perpetuam gloriam, quam Deus electis suis revelare dignatus est. Qui volunt, inquit, pie vivere in Domino, persecutionem patiuntur ab hominibus* Pour d'autres exemples consulter M. van Uytvanghe, « Le culte des saints et l'hagiographie face à l'Écriture : les avatars d'une relation ambiguë », dans *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale, secoli V-XI*, Spolète, 1989, p. 155-202, ici p. 166.

¹⁶² Voir M. van Uytvanghe, « Modèles bibliques dans l'hagiographie », dans P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 449-487, ici p. 466-467. Pour l'analyse d'un cas particulier, celui

ainsi, plus suggérées que directes. Ce mode de pensée implique qu'il doit être partagé tant par le narrateur que le lecteur/auditeur. Cela présuppose donc que le public dispose des clés de lecture nécessaires afin de comprendre toute la portée exégétique de ces passages.

Dans le corpus, plusieurs exemples apparaissent, dont les plus évidents sont les châtiments célestes¹⁶³, lesquels, à l'instar des autres miracles (exorcismes, guérisons et résurrections¹⁶⁴), se fondent sur des prototypes du Nouveau et de l'Ancien Testament. La structure même des récits n'est pas sans rappeler des procédés scripturaires. Le mélange de précision de lieu et d'imprécision chronologique, le caractère instantané du miracle, les réactions des témoins et les actions de grâces rendues à Dieu sont autant d'éléments que nous retrouvons à la fois dans les Écritures saintes et l'hagiographie. Ainsi, lorsque les évêques interviennent en faveur de leurs fidèles auprès des rois barbares¹⁶⁵, c'est le modèle typologique du « prophète chez le roi » qui est implicitement suggéré ; et ce, même s'il n'y a aucune mention nominative précise.¹⁶⁶ Dans ce cas, la stylisation biblique passe essentiellement par la mise en scène et les réminiscences subtiles.

Un autre exemple de réminiscences bibliques subtiles est l'exhortation de l'évêque Loup de Troyes à saint Memorius et aux autres membres de la délégation envoyés à la rencontre d'Attila. L'auteur utilise pas moins de trois réminiscences scripturaires entremêlées, ce qui donne une coloration biblique indéniable à sa bénédiction :

« Accompagné par le peuple et des psaumes, [l'évêque] les conduit hors de la cité, et, élevant ses mains, il les bénit ; tout en pleurant et en les exhortant, il dit : « que l'ange du Seigneur soit avec vous (Tb. 5, 21). Que le Saint Esprit soit dans vos cœurs. Seigneur, fais-moi connaître tes voies, enseigne moi tes sentiers (Ps. 24, 4) et de nouveau : Mes pas sont fermes dans tes sentiers. Mes pieds ne chancellent pas (Ps. 16, 5). »

Il existe ainsi plusieurs exemples de scènes rappelant implicitement des événements bibliques. À titre d'exemple, la scène évangélique du lavement des pieds¹⁶⁷ et les paroles impératives que le Christ prononça, inspire un passage de la Vie de saint Marien (X^e.s.) :

d'Alcuin, voir C. Veyrard-Cosme, « Typologie et hagiographie en prose carolingienne : mode de pensée et réécriture. Étude de la *Vita Willibrordi*, de la *Vita Vedasti* et de la *Vita Richarii* d'Alcuin », dans D. Boutet et L. Harf-Lancner (éd.), *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 157-186, ici p.

¹⁶³ Nous pensons en premier lieu à l'exemple de Sodome et Gomorrhe, analysé un peu plus haut, et qui reste un modèle de châtimement divin particulièrement exploité dans l'hagiographie.

¹⁶⁴ Ces catégories de miracles sont particulièrement présentes dans le Nouveau Testament.

¹⁶⁵ Dans ce corpus, il s'agit de saint Loup, saint Aignan et de saint Memorius qui rencontrent tous Attila.

¹⁶⁶ Thème important également dans la Vie de saint Martin de Tours par Sulpice Sévère. Voir J. Fontaine, *La vie de saint Martin*, 3 vol. Paris, 1967-1969, ici vol. 1, p. 130.

¹⁶⁷ Références au lavement des pieds dans les Évangiles : Jn. 13, 13-15 ; Mt. 20, 26-27 ; Mc. 10, 43-44.

« Alors qu'il les [les brigands] regardait, il les convoqua à sa cellule, les reçut avec bienveillance ; il leur lava les pieds avec de l'eau chaude ; il leur prépara des aliments de très bon goût et de la nourriture pastorale. Il leur fournit autant que possible l'hospitalité. Enfin, tous étant punis, l'un d'eux se convertit vers la foi et baptisé par celui-là même, il quitta le plus illustre prédicateur. »¹⁶⁸

Plusieurs références, contenues dans cette phrase, sont importantes à analyser. La première est le lavement des pieds qui rappelle l'action du Christ avec ses apôtres. Cette scène a fait l'objet d'un commentaire de saint Augustin qui établit un lien entre le lavement des pieds et la confession qui lave les souillures de la conscience chez les Chrétiens¹⁶⁹. L'auteur de la Vie du saint, à son tour, réitère ce lien entre le lavement des pieds et la confession, puisque c'est à ce moment que le saint réprimande les voleurs. La référence à la réprimande nous conduit au troisième et dernier élément à analyser : l'allusion à la repentance d'un des voleurs. Nous voyons ici une allusion implicite au Christ sur la Croix. Dans les Évangiles, Jésus est entouré par deux voleurs. L'un raille Jésus (mauvais larron) et est voué à l'Enfer ; l'autre (le bon larron) respecte Jésus et peut alors rejoindre le paradis.¹⁷⁰ Par la mention de la repentance d'un des voleurs, l'hagiographe fait du saint un nouveau Christ.

De même, la libération miraculeuse de saint Pierre devient l'archétype de toutes libérations miraculeuses contenues dans l'hagiographie. Dans les Actes des Apôtres, la scène est ainsi rapportée :

« (5) Pierre donc était gardé dans la prison ; mais l'assemblée faisait d'instantes prières à Dieu pour lui. (6) Mais lorsque Hérode allait le faire comparaître, cette nuit-là, Pierre dormait entre deux soldats, lié de deux chaînes ; et des gardiens, devant la porte, gardaient la prison. (7) Et voici, un ange du Seigneur survint, et une lumière resplendit dans la prison; et frappant le côté de Pierre, il le réveilla en disant: Lève-toi promptement. Et les chaînes tombèrent de ses mains. (8) Et l'ange lui dit: Mets ta ceinture et chausse tes sandales. Et il fit ainsi. Et il lui dit : Jette ton vêtement sur toi et suis-moi. (9) Et sortant, il le suivit ; et il ne savait pas que ce qui se faisait par l'ange était réel, mais il croyait voir une vision. (10) Et ayant passé la première et la seconde garde, ils vinrent à la porte de fer qui conduit à la ville, et elle s'ouvrit à eux d'elle-même ; et, étant sortis, ils allèrent jusqu'au bout d'une rue; et aussitôt l'ange se retira d'avec lui. (11) Et Pierre, étant revenu à lui, dit : Je connais certainement à présent que le Seigneur a envoyé son ange, et m'a délivré de la main d'Hérode et de toute l'attente du peuple des Juifs. »¹⁷¹

¹⁶⁸ Vie de saint Marien (BHL 5523, X^e), c. 4 : *Quos cum inspexisset, ad cellulam suam eos evocavit, benigne suscepit, detractisque caligis pedes eorum lymphis abluit, cibosque pastorales alimentaue elegantissima paravit, et hospitalitatem quantum potuit ministravit. Unde cunctis facti sui pœnitentibus unus eorum ad fidem conversus fuit, ab eodemque baptizatus in clarissimum evasit prædicatorem.*

¹⁶⁹ Saint Augustin, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, éd. et traduction de M.Fr. Berrouard, Paris, 1993, c. 56 : « mais si nous confessons nos péchés, celui qui a lavé les pieds de ses disciples, nous remet nos péchés et purifie jusqu'à nos pieds, par lesquels nous sommes en contact avec la terre. »

¹⁷⁰ Sur ce thème, voir Ch. Klapisch-Zuber, *Le voleur de paradis. Le Bon larron dans l'art et la société (XIV^e-XVI^e siècles)*, Paris, 2015.

¹⁷¹ Ac. 12, 5 – 12.

De nombreux récits de libération miraculeuse de prisonniers s'inspirent de ce schéma devenu un *topoi* hagiographique.¹⁷² Il peut cependant y avoir quelques adaptations. Par exemple, le saint peut être obligé de s'y prendre à deux fois afin d'obtenir la libération du prisonnier. Ainsi, dans les Miracles de saint Faron (XII^es.), le saint apparaît une première fois au prisonnier :

« Le très clément confesseur, attisé par ses lamentations, apparut à son fils. Priant dans une splendide lumière rayonnante, il dit à celui qui était allongé de se mettre debout et de s'en aller. Ainsi, se levant, il se trouva dégagé de tous ses liens et commença à s'éloigner. Les gardes le saisirent et malgré le nom du saint, ils le reconduisirent en prison, contraint par des liens plus forts. »¹⁷³

Nous retrouvons ici quelques éléments de la libération de saint Pierre : l'apparition du saint dans une lumière resplendissante, l'injonction au prisonnier de se lever et les disparitions des chaînes. Cependant, la première tentative est un échec : le prisonnier est repris par la garde. L'auteur continue ainsi :

« Peu de temps après, le bienfaisant pontife recommença et il demanda pourquoi il n'était pas allé plus loin comme il avait juré. Le prisonnier lui rapporta ce qu'il lui était arrivé par infortune, comment les gardes l'avaient saisi alors qu'il sortait, l'avaient remis captif et le gardaient ligoté en prison. "Maintenant, dit-il, sort, parce que nul obstacle ne se tient devant ta liberté." Et il se dressa et les entraves par lesquelles il était retenu ayant été enlevées, plus rien ne le retenait. Il se rendit au monastère du saint confesseur. »¹⁷⁴

La seconde tentative se révèle être la bonne et permet l'évasion du prisonnier. L'échec de saint Faron qui pourrait être interprété comme une distanciation volontaire avec le récit original, n'est pas un cas isolé puisqu'on en trouve un autre exemple dans un miracle de saint Liphard (XII^es.). Ici, le saint doit s'y reprendre à trois fois pour libérer un prisonnier. Cet exemple montre de quelle manière les hagiographes s'inspirent d'épisodes bibliques qu'ils adaptent à leur propre récit, en conservant parfois une distance raisonnable avec l'archétype. Les références implicites apparaissent dès lors plus délicates à analyser ce qui complique très largement la compréhension de leur place dans le récit. Bien entendu, elles participent à une certaine coloration biblique des textes hagiographiques et dépendent beaucoup de la formation et du bagage intellectuel de l'auteur.

¹⁷² Nous comptabilisons plus d'une vingtaine de récits de libérations miraculeuses au sein de notre corpus. Pour exemple : Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 30 et 61 ; Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 104 ; Vie I de saint Mesmin (BHL 5814-5816, IX^e), c. 19 ; Miracles de saint Liphard (BHL 4912, XII^e ?), c. 14 ; Vie I de saint Aignan (BHL 473, V^e-VI^e), c. 3.

¹⁷³ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 14 : *Cuju lamentis clementissimus excitatus confessor, oranti quoque in carcere filio luce splendida circumfultus apparuit, jacentemque surgere et abire praecepit, dicens esse Faronem, quem toties invocasset adiutorem. Qui continuo surgens, omnibus se vinculis absolutum reperit, et egrediens discedere coepit. Quem custodes arripiunt, et licet beati nomen praetenderet Faronis, fortioribus adstrictum nexibus in carcerem retrudunt ; obseratisque ostiis, lectulis membra reponunt.*

¹⁷⁴

IV.3.4. Bible et enjeux narratifs

En partant des différents relevés des références scripturaires, que peut-on savoir de leur utilisation et surtout de leur rôle au sein du discours hagiographique de la violence ? La mise en scène des récits, dans une atmosphère biblique, renforce l'idée du bon droit des moines et chanoines qui, se justifiant par des citations et des exemples scripturaires bien choisis, montraient que Dieu et ses saints étaient de leur côté. Autrement dit, en invoquant de leur côté la seule autorité qui compte, c'est-à-dire la parole de Dieu, les hagiographes donnaient du poids à leurs récits. Certains de leurs arguments, nous l'avons vu, sont renforcés d'une citation ou tout du moins d'une coloration biblique qui les rendent d'autant plus percutants. Les auteurs sélectionnent et orientent les citations ainsi que les exemples scripturaires en fonction de ce qu'ils veulent défendre et de la cause qu'ils servent ou qu'ils combattent.

L'univers biblique ne se limite pas seulement aux références explicites et autres citations. Il faut bien voir ici que cette atmosphère biblique prend sa source dans le langage même utilisé par les hagiographes. En effet, les hagiographes aimaient « revêtir leur récit d'une draperie biblique »¹⁷⁵ faite de réminiscences indirectes, de parures grammaticales et stylistiques, le tout brodé de phrases et de vocables scripturaires. Il y a deux buts recherchés. D'abord, le langage sacré, facilement identifiable par un auditoire/lectorat familiarisé, permet des rapprochements implicites. Ensuite, cette atmosphère biblique confère à l'hagiographie une autorité indéniable et donne du poids aux passages dans lesquels ils sont utilisés. L'Écriture sainte est davantage citée comme une référence normative et exemplaire et prend ainsi une valeur justificative. Par exemple, voici les paroles de saint Loup, archevêque de Sens, adressées au duc Farulf en charge des affaires royales à Sens :

« Ainsi, étant en charge de la cité, et tandis qu'il marchait contre le saint de Dieu d'une expression farouche, il reçut de lui (le saint) cette réponse : « il convient toujours mieux d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Il faut de fait que l'évêque régisse la foule et que les princes du siècle enseignent les préceptes divins ». »¹⁷⁶

Ce passage fait implicitement allusion à un verset des Actes des Apôtres, dans lequel Pierre répond au Grand Prêtre de Jérusalem qui l'accuse d'avoir rempli la ville de leur doctrine en

¹⁷⁵ M. van Uytvanghe, « Modèles bibliques dans l'hagiographie », dans P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 449-487, ici p. 477.

¹⁷⁶ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 10 : *In civitate namque susceptus, cum contra sanctum Dei vultu incederet torvido, hoc ab eo accepit responsum : « Magis quam hominibus oboedire semper convenit Deo. Sacerdotem enim plebem regere et principes saeculi oportet divina praecepta docere ; illos autem ad ipsum condecet convenire (Ac. 5, 29). »*

disant : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes »¹⁷⁷. L'auteur explique ce passage par une répartition des pouvoirs entre l'évêque et les pouvoirs séculiers. De cet extrait, il apparaît clairement que la référence à un passage du Nouveau Testament vient appuyer et même justifier une vision ecclésiastique de la distribution des pouvoirs et du rôle du prince qui doit alors mettre en œuvre les préceptes divins. Ces références transmettent également des modèles de conduite. Comme nous l'avons vu, ce sont notamment les rois et les seigneurs qui, par la convocation de grandes figures bibliques comme Salomon ou David, sont appelés à se comporter avec justesse et droiture en union avec les hommes d'Église. Mais ce sont aussi des contre modèles qui sont transmis : Judas, le traître par excellence, Antiochos l'orgueilleux. Les auteurs rappellent que les « méchants » de l'histoire sainte, tout comme ceux de leur propre temps, n'échappent pas aux châtements divins. Valeur justificative, valeur normative, il ne faudrait pas oublier la valeur didactique que revêt l'hagiographie, et à laquelle participent fortement les références bibliques quelles qu'elles soient. En effet, d'une manière globale, celles-ci participent à la construction d'un discours pédagogique. C'est l'un des enjeux de l'hagiographie qui, par sa lecture lors des grands offices, enseignent les préceptes chrétiens.

Il faut toutefois nuancer le rôle des références bibliques en raison de la formation des hagiographes. Il nous est impossible de dire dans quelle mesure cet environnement biblique joue un rôle dans l'élaboration des récits hagiographiques. Lecture, récitation, méditation de la Bible, la mémoire des moines et des clercs était entièrement meublée de souvenirs scripturaires, si bien que les réminiscences ne pouvaient que survenir spontanément.¹⁷⁸ Cette formation ne passait pas seulement par la lecture de la Bible mais aussi par la lecture des Pères de l'Église ou des Vies de saints antérieures, et par la liturgie qui fournissait une galerie de portraits où l'on reconnaissait ceux qu'on voulait louer.¹⁷⁹ Cette remarque nuance mais ne remet pas totalement en cause l'idée que certaines références, explicites ou implicites, ne sont pas les fruits du hasard, mais résultent plutôt d'une construction et d'une réflexion élaborée en amont par les auteurs.

¹⁷⁷ Act. 5, 29 : *respondens autem Petrus et apostoli dixerunt oboedire oportet Deo magis quam hominibus.*

¹⁷⁸ Voir à ce propos J. Leclerc, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, 1957, 2^e édition revue et corrigée, 1961.

¹⁷⁹ M. van Uytvanghe, « Modèles bibliques dans l'hagiographie », dans P. Riché et G. Lobrichon (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 449-487, ici p. 477. Jean Leclerc écrit à ce sujet : « L'éloge des justes, inspiré de la Sagesse ou de l'Épître aux Hébreux, qu'on entendait lors des fêtes des saints, offrait une galerie où l'on reconnaissait ceux qu'on voulait louer ; antiennes, répons, versets, pièces liturgiques de toute espèce imprimaient dans les cœurs – et d'autant plus intensément que ces textes étaient chantés avec modulation et maintes fois répétés – un arsenal d'arguments ou de comparaisons qui, préparés d'avance, n'avaient plus qu'à être appliqués au personnage dont on devait parler. » (J. Leclerc, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, 1957, 2^e édition revue et corrigée, 1961, p. 126).

Conclusion : violence et intertextualité

Les récits hagiographiques de la violence portent les marques d'une construction élaborée, notamment par la mise en place de « réseaux de sainteté » créés par ce système de va-et-vient entre les textes et par la mise en relation de plusieurs saints. Le remploi de différents textes hagiographiques permettent de connecter plusieurs saints entre eux. Cela fonctionne de différentes façons, avec ou non une référence explicite à la source, mais la « magie » opère même si la référence n'est pas explicitement donnée. Le seul fait que l'hypotexte soit présent physiquement permet la connexion entre les différents saints. Ce phénomène est d'autant plus efficace lorsqu'il s'agit de textes bibliques. Comme nous l'avons vu, le simple fait de citer un verset, un nom, suffit à la réactualisation de la Bible au sein même du récit hagiographique, rendant alors efficace sa lecture. La Bible se réactualise, se perpétue, à travers tous les textes qui la citent. Ces mécanismes sont aujourd'hui intégrés à la notion de performance¹⁸⁰ et sont également à l'œuvre dans les enluminures, la sculpture médiévale ou encore la liturgie.¹⁸¹ Les notions d'efficacité, de performance pose également la question de « l'autorité du passé »¹⁸². Nous avons pu voir avec les différents remplois de Grégoire de Tours que les hagiographes étaient en quête d'informations sur un passé perçu comme glorieux dans lequel le saint a évolué. Les textes anciens deviennent alors des autorités qui assurent la véracité des propos de l'hagiographe, même si les hagiographes l'adaptent en fonction des besoins de la narration et des enjeux de l'écriture.

¹⁸⁰ Parmi une bibliographie de plus en plus importante, voir G. Althoff, « Questions and perspectives. Medieval studies in Germany and the “Performative turn” », dans Y. Hattori (éd.), *Political order and forms of communication in medieval and early modern Europe*, Rome, 2014, p. 33-51 ; voir également J.-M. Moeglin, « “Performative turn”, “communication politique” et rituels au Moyen Âge. À propos de deux ouvrages récents », *Le Moyen Âge*, 2007/2, 113, p. 393-406. Sur la notion de performance comme une notion globale, voir K.-J. Hölkeskamp, « “Performative turn” meets “spatial turn”. Prozessionen und andere Rituale in der neueren Forschung », dans D. Boschung, K.-J. Hölkeskamp et Cl. Sode (éd.), *Raum und Performanz. Rituale in Residenzen von der Antike bis 1815*, Stuttgart, 2015, p. 15-74.

¹⁸¹ Voir par exemple les études réunies par E. Gertsman (éd.), *Visualizing medieval performance. Perspectives, Histories, Contexts*, Aldershot-Burlington, 2008, notamment l'introduction sur les enjeux de la notion de performance, E. Gertsman, « Introduction : the spectrum of performances », dans E. Gertsman (éd.), *Visualizing medieval performance. Perspectives, Histories, Contexts*, Aldershot-Burlington, 2008, p. 1-16. Sur la notion de performance concernant la liturgie, voir en particulier E. Palazzo, « art et liturgie au Moyen Âge. Nouvelles approches anthropologique et épistémologique », *Anales de historia del arte*, 20/1, 2010, p. 31-74. Sur la thématique de la performance du point de vue des rituels, voir en premier lieu J.-M. Moeglin, « “Performative turn”, “communication politique” et rituels au Moyen Âge. A propos de deux ouvrages récents », *Le Moyen Âge*, 2007/2, 113, p. 393-406.

¹⁸² Nous reprenons ici le titre des actes du colloque organisé par J.-M. Sansterre, *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004.

Conclusion de la première partie

L'analyse du discours hagiographique de la violence a permis de mettre en évidence un canevas général sur lequel chaque hagiographe venait broder ses propres récits. Respectant les règles de la narration inhérentes au genre, il sait prendre ses distances par rapport au modèle imposé par la longue tradition afin de répondre à ses propres objectifs d'écriture. Ainsi, le récit organisé autour de quatre actes essentiels – la pose du décor, le méfait, le châtement et la réconciliation – balance entre le symbolisme et l'effet de réalisme nécessaire à l'efficacité de la narration. Les nombreuses références à l'imaginaire médiéval montrent l'ancrage des auteurs dans la société tandis que les éléments liturgiques rappellent leur appartenance au milieu ecclésiastique et monastique. De même, les choix de lieux communs et proches soulignent sa volonté d'agir localement en utilisant un environnement direct, et donc, peut-être, celui du public principal visé. Au terme de l'analyse de toute la structure narrative, il est ainsi apparu qu'au-delà d'une simplicité apparente, le récit hagiographique est définitivement une construction complexe, le reflet d'une époque, mettant en œuvre de nombreux procédés narratifs. Le résultat rend le message simple et donc efficace.

Cela n'exclut pas la mise en place d'un réseau intratextuel, permettant de jeter des ponts entre le texte hagiographique et l'univers biblique par le biais de citations et de nombreuses allusions et réminiscences. L'hagiographe recherche alors l'autorité du passé qu'il trouve aussi bien dans des textes hagiographiques, qu'historiographiques, diplomatiques ou scripturaires. Il en ressort une sorte de « réseau de la sainteté », au sein duquel le saint se trouve connecté non seulement à d'autres saints, mais aussi au Christ lui-même, dans une chaîne ininterrompue de l'histoire universelle du Salut.

Indirectement, ces différentes informations renseignent également sur la personnalité d'un hagiographe du premier Moyen Âge. Les nombreux échanges entre les différents types de sources indiquent qu'il est formé à la manipulation des actes de son établissement, ce qui lui donne les informations nécessaires pour écrire son histoire et trouver des récits à raconter. Il est d'ailleurs peut-être aussi scribe ce qui expliquerait la familiarité avec le vocabulaire juridique que nous retrouvons dans le corpus. Il a certainement fréquenté l'école monastique ou épiscopale, où il a reçu les bases de la littérature chrétienne, notamment les Pères de l'Église et les Saintes Écritures, ce qui explique les nombreuses réminiscences qui sont parsemées dans les textes du corpus. Il est au courant des différents mouvements qui animent son époque et, ancré dans la société, il demeure un produit de son temps.

DEUXIEME PARTIE

FAIRE VIOLENCE

Introduction de la deuxième partie

La seconde partie de cette étude se concentre sur l'acte violent. Par une typologie répertoriant l'ensemble des actes de violence recensés dans le corpus, nous avons essayé de mettre en correspondance les discours hagiographiques et les réalités de la pratique, sans négliger la question des acteurs et des enjeux de l'écriture.

La typologie est un bon outil d'analyse lorsque le corpus compte un grand nombre de cas : il s'agit de les regrouper en prenant en considération un maximum de caractéristiques communes. Mais cet outil comporte plusieurs difficultés ou écueils. Le premier serait que le choix de critères implique forcément de gommer quelque peu les particularités de chaque cas. Le second serait de se limiter à un catalogage descriptif. Afin d'éviter cela, chaque cas est ici analysé et replacé dans un ensemble plus vaste comprenant plusieurs types de sources. Les résultats sont ensuite comparés avec d'autres obtenus dans différentes études.¹ Là réside néanmoins une autre difficulté. Contrairement au bas Moyen Âge qui voit fleurir un grand nombre de sources judiciaires, les périodes hautes restent silencieuses sur cette « violence quotidienne ». Les chartes de règlement de conflit ou les rapports de décisions judiciaires ne révèlent que les cas d'une violence « extraordinaire » ou tout du moins impliquant des membres de l'aristocratie. Pour point de comparaison, nous n'avons que des textes normatifs, mais qui ne reflètent qu'une réalité tronquée et biaisée par la volonté d'ordonner la société, ou des récits ponctuels (chartes, notices, chroniques) qui pour la plupart sont issus des mêmes milieux que les textes hagiographiques.

Le premier critère retenu est la cible de cette violence illégitime : le saint, les biens et les personnes. Dans un premier chapitre, ce sont les violences au saint qui ont retenu notre attention (chapitre 5) ; puis, dans un second temps, ont été analysées les différentes atteintes portées aux biens et aux personnes (chapitre 6). Pour chaque catégorie, ont été répertoriées les différentes formes de violence qui les touchaient. Ces deux premières analyses ont conduit à s'interroger sur les acteurs de ces violences. Existe-t-il un genre de la violence hagiographique ? Le groupe social détermine-t-il certaines formes de violence ? (chapitre 7).

¹ Cette méthode d'analyse est préconisée par Cl. Gauvard, « Introduction », dans B. Ribémont (éd.), *Crimes et châtements dans la chanson de geste*, Millau, 2008, p. 1-27, ici p. 8.

Chapitre V. Faire violence aux saints

Les saints subissent différentes formes de violence¹ : des violences verbales, des violences symboliques et enfin des violences physiques.

Tableau récapitulatif des formes violences faites directement au saint

Types de violence	Nombre de cas	v ^e -vi ^e	vii ^e -viii ^e	ix ^e -x ^e	xi ^e -xii ^e	xiii ^e	?
Violences physiques	23	7	2	10	4		
Violences verbales	19	2	2	6	8	1	
Violences symboliques	4	1		3			
Total	46	10	4	19	12	1	

Les cas de violences physiques, des simples voies de fait au martyr du saint, représentent plus de la moitié des cas. Viennent ensuite les violences verbales correspondant majoritairement aux péchés de la langue qui comptabilisent un peu plus de 40% des cas. Enfin, la catégorie des « violences symboliques » qui comprend des négligences, des manquements à l'honneur qui doit être rendu au saint, ne représente que 10% des cas des atteintes commises directement à l'encontre des saints.

La seconde remarque induite par ce relevé porte sur la constance de ce phénomène. En effet, sur l'ensemble de la période, le nombre de cas de violence portée directement au saint reste quasi identique, ce qui tendrait à montrer qu'elle représente un élément constitutif de sa sainteté tout au long du premier Moyen Âge : le saint doit être violenté pour assurer de sa sainteté. Mais à quels moments cette violence a-t-elle lieu ? Est-ce durant sa vie que le saint en est la victime ou est-ce davantage après sa mort ?

Les violences faites aux saints in vita et post mortem

Types de violence	Nombre de cas	<i>In vita</i>	<i>Post mortem</i>
Violences physiques	23	21	2
Violences verbales	19	8	11
Violences symboliques	4	1	3
Total	46	30	16

¹ Voir le tableau récapitulatif de toutes les formes de violence subie par le saint, annexe 19.

Plus de 65% des cas traitent de violences que le saint endure de son vivant. Dans la majorité d'entre eux, cette violence subie représente l'essence même de la *virtus* de l'homme de Dieu. Comme nous le verrons, elles jouent un rôle essentiel dans la construction de la sainteté du personnage, idéalisant ainsi sa jeunesse, son office (l'épiscopat essentiellement) ou encore sa mort.

V.1. Le saint invectivé : péchés et délits de la langue

La parole violente est perceptible par les différentes mises en scène que les hagiographes élaborent grâce à l'utilisation de divers outils narratologiques dont le style direct.² Mais elle est également repérable dans l'emploi d'un certain nombre de verbes comme blasphémer, injurier ou encore calomnier. Toutes ces actions peuvent être regroupées sous le terme plus général de l'invective.³ L'invective est un discours violent et injurieux prononcé à l'encontre de quelqu'un. Mais ce discours violent appartient également aux péchés de la langue.⁴ Classés comme une sous-catégorie de vices, ils n'en sont pas moins dénoncés dans une société où la parole est reine. Ainsi, le blasphémateur, le parjure et le menteur sont châtiés pour avoir mis en péril l'équilibre de la société chrétienne et surtout pour avoir blessé l'honneur du saint.

Dans le corpus, cette violence verbale est seulement commise à l'encontre du saint avant ou après sa mort. Nous n'avons trouvé aucun cas de violence verbale entre deux laïcs par exemple. Seul le saint apparaît comme une cible idéale pour cette forme de violence qui compte 19 cas (soit 40% des cas de violence commise à l'encontre du saint), répartis sur l'ensemble de la période, avec une nette augmentation pour les IX^e-XII^e siècles. Elle peut prendre différentes formes, de la simple médisance en passant par la calomnie jusqu'au blasphème, et répondre à des enjeux de l'écriture très divers.

² Voir *infra*, chapitre 3.

³ Voir en particulier *L'invective au Moyen Âge. France, Espagne, Italie, Atalaya*, Actes du colloque *L'invective au Moyen Âge*, Paris, 4-6 février 1993, 5, 1994. L'ensemble des contributions s'attache à réfléchir sur la notion d'injure comme violence verbale. Nous retiendrons ici essentiellement la communication d'E. Beaumatin, « La violence verbale. Préalables à une mise en perspective linguistique », p. 21-37, dans laquelle il réfléchit à une possible catégorisation de l'invective tout en montrant les limites de celle-ci.

⁴ C'est une catégorie spécifique de péchés. Il apparaît que dans le corpus étudié, seuls ces péchés sont considérés comme des transgressions pour eux-mêmes. Les autres péchés, que nous avons vus dans un chapitre précédent, ne sont utilisés que comme une circonstance aggravante de la faute commise, voir *infra*, chapitre 2.

V.1.1. De la médisance à la calomnie : le saint insulté

Le saint, de son vivant, doit faire face à des violences verbales. Elles sont d'abord des fausses accusations et des rumeurs lancées par jalousie et méchanceté afin de le discréditer. *Contumelia*, *convicium*, *calumnia*, *opprobrium* et *injuria* sont autant de termes désignant l'insulte au Moyen Âge. La diversité du lexique met en exergue un espace sémantique fluide et indifférencié mais avec des contours nets, ceux de l'insulte en tant que péché de la langue.⁵ Le premier terme relevé dans le corpus est *calumnia*. Elle désigne à la fois la revendication d'un droit sur une terre⁶ et une diffamation⁷ : la polysémie de ce terme en rend la manipulation d'autant plus compliquée. Dans ce corpus, la *calumnia*, en tant que fausse accusation, touche le saint de son vivant.⁸ En ce sens, la *calumnia* doit être rapprochée de la *contumelia*, qui désigne une parole outrageante, un affront, ainsi qu'une injure, un blâme ou un reproche.⁹ Nous les trouvons aux côtés du terme *blasphemia* qui, en revanche, prend un sens particulier puisqu'il intègre la notion de profanation du sacré. Enfin, soulignons également l'emploi d'autres termes – *convicium*¹⁰, *detractatio*, *maledicere* – qui désignent également des pratiques visant à jeter le discrédit sur une personne. L'ensemble de ce champ lexical est donc très largement inscrit dans la parole diffamatoire et outrageante qui vise à blesser l'honneur d'une personne.

Certes, les hagiographes disposent d'un vaste choix sémantique pour désigner ce que nous traduisons en français par l'insulte. Mais tous les termes ont-ils un sens strictement équivalent ? À l'exception de la *calumnia* qui désigne plutôt une pratique dans le cadre d'une procédure judiciaire, et le blasphème, qui intègre la dimension sacrée, les autres termes

⁵ C. Casagrande et S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, trad. de l'italien de Ph. Baillet, Paris, 1991, p. 231-238. Cet ouvrage est un point de départ essentiel pour l'étude des péchés de la langue. En revanche, les auteurs prennent comme période d'étude le XII^e siècle avec seulement quelques incursions dans les périodes précédentes.

⁶ Br. Lemesle définit cette pratique de la sorte : « Les *calumniae* sont à la fois des disputes, des contestations, des revendications de droit [...] ; elles sont le mode par lequel quelqu'un revendique un droit contre une autre personne. Elles peuvent être verbales, et, en ce cas il importe de les faire connaître publiquement ; elles peuvent prendre des formes de prédation ou de destruction souvent partielle et symbolique [...] L'acceptation sociale de cette pratique se voit à ce qu'aucune entité n'en rejette le principe. Les établissements religieux, via leurs dépendants laïques, y recourent à l'instar des autres laïcs. Quand, par contre, ils parlent de violence, ils veulent dire que la *calumnia* est injuste car illégitime », dans Br. Lemesle, *Conflits et justice au Moyen Âge. Normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XI^e et XII^e siècles*, Paris, 2008, p. 8-9.

⁷ Gaffiot, art. *calumnia*.

⁸ Voir à ce sujet A. Wagner, « Calomnier les saints : la rumeur médisante dans l'hagiographie », dans M. Billoré et M. Sorya (éd.), *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation (V^e-XV^e siècle)*, Rennes, 2011, p. 301-310.

⁹ Gaffiot, art. *contumelia*.

¹⁰ Gaffiot, art. *convicium* : un blâme, un reproche et une invective.

semblent être d'emploi indifférencié, désignant alors tous des médisances à l'encontre de quelqu'un.

Médire pour discréditer

La Vie de saint Serein (XII^es. ?) contient un premier cas de médisance. Serein¹¹ est retenu prisonnier par le comte Boson (*dux ac comes nobilissimus nomine Boso*)¹² et a pour charge de s'occuper d'un troupeau¹³. Il est victime d'accusations fallacieuses (*conviciis*) de la part « d'hommes impies » (*quosdam nefarios homines*)¹⁴ qui enviaient la « conversation de cet homme sacré avec Dieu ».¹⁵ Par jalousie, ils l'accusent devant le comte d'avoir failli à sa mission de berger et de lui avoir préféré l'école. L'accusation est d'autant plus forte qu'ils ajoutent que le saint « fait l'admiration de tous, dépassant en prudence et en expérience » le fils du duc.¹⁶ Ce dernier met au défi Serein de lui montrer l'ensemble du troupeau qu'il lui a confié¹⁷ ; ce qu'il fait brillamment.¹⁸ Mais le comte ne veut pas reconnaître la victoire du saint et se trouve châtié. Grâce à sa *virtus*, dont il fait la démonstration, Serein sauve le comte qui, en remerciement, lui octroie des terres et des richesses pour fonder son monastère.¹⁹ Les fausses accusations de ce genre, notamment sur les capacités intellectuelles du saint, ne sont pas rares dans l'hagiographie.²⁰ La réussite dans les études est un *topos* hagiographique. Comme le montre M. Heinzemann, « ils dépassent régulièrement leurs émules, leurs

¹¹ Les seules informations sur Serein proviennent de sa Vie plus tardive. Il figure au 2 octobre dans le Martyrologe d'Usuard sous la forme : *sanctus Serenus confessoris*. I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes de IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 263.

¹² Vie de saint Serein (BHL 7592, XII^e ?), c. 2. Serein est fait prisonnier par Dagobert lors d'une expédition punitive à la suite d'une révolte. Il est ensuite donné à Boson. J. Heuclin identifie cette révolte à celle de Chrodoaldus détenteur d'un territoire aux environs de Trèves. Dagobert le fait assassiner à Metz. Ce récit se trouve dans la *Chronique de Frédégaire*, livre IV, c. 51-52, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 2, p. 145-146. Voir J. Heuclin, *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord du V^e au XI^e siècle*, Lille, 1988, p. 102-103.

¹³ Vie de saint Serein (BHL 7592, XII^e ?), c. 7.

¹⁴ Vie de saint Serein (BHL 7592, XII^e ?), c. 7.

¹⁵ Vie de saint Serein (BHL 7592, XII^e ?), c. 7 : [...] *non ferens talem ac tantam sacri Viri conversationem* [...].

¹⁶ Vie de saint Serein (BHL 7592, XII^e ?), c. 7 : *veluti canes rabidi insurgentes, [...] cui nuper pecoris tui gregis curam commisisti, per tres annos ac menses sex nil aliud egit, quam cum puerulo tuo ad scholas pergere, ibique cum tanta mentis aviditate, ipso plus filio tuo ceterisque coevis, profiteri cernitur, ut omnes minores majoresque natu ejus prudentiam ac peritiam excessisse, mirentur.*

¹⁷ Vie de saint Serein (BHL 7592, XII^e ?), c. 8.

¹⁸ Vie de saint Serein (BHL 7592, XII^e ?), c. 9.

¹⁹ Vie de saint Serein (BHL 7592, XII^e ?), c. 12.

²⁰ M. Heinzemann, « *Studia sanctorum*. Éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne », dans M. Sot (éd.), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société*, Paris, 1990, p. 105-138, ici p. 137.

condisciples, leurs collègues et leurs contemporains [...] ». ²¹ Ces accusations constituent en soi une épreuve que le saint doit passer, toujours avec succès. Dans ce cas, la calomnie relatée par l'auteur et dont a souffert Serein permet de rehausser la sainteté du personnage. Son attitude face au comte et la réalisation d'un miracle sont autant d'éléments qui participent de manière efficace à la bonne renommée du saint. C'est également grâce à cela qu'il obtient sa liberté et des terres pour fonder son monastère : cet épisode permet d'établir les origines de la fondation de l'abbaye où sont vénérées les reliques du saint et d'où provient ce texte. ²² Du point de vue de la narration, cet épisode est l'occasion de nourrir le portrait du saint qui devient un « nouveau » Moïse affrontant Pharaon ²³ : « À leur vue, le cœur du comte se durcit, à peu près comme nous savons qu'autrefois le cœur du perfide pharaon se ferma contre Moïse, le prophète du grand Dieu. » ²⁴ De cette manière, la mauvaise rumeur, là encore *topos* hagiographique, devient ici l'occasion de la réalisation d'un double miracle (l'arrivée du troupeau et la guérison du comte) et donc de l'affirmation de la *virtus* et de la *bona fama* du saint, tout en l'associant à une Moïse, une figure d'autorité s'il en est.

Diffamer pour écarter

La médisance peut également être une pratique attentatoire à la renommée inscrite dans les rapports de pouvoir. Prononcée en public, elle devient une diffamation, une calomnie lancée à l'encontre du saint, afin de l'écarter du pouvoir et de réduire son influence. Nous en avons un parfait exemple dans la Vie de Loup de Sens (VIII^es.). D'après son hagiographe, l'archevêque de Sens est accusé d'avoir trop aimé « une servante de Dieu nommée Vérosia, la fille de son prédécesseur » ²⁵. Il écrit :

²¹ Pour d'autres exemples, consulter A. Wagner, « Calomnier les saints : la rumeur médisante dans l'hagiographie », dans M. Billoré et M. Soria (éd.), *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation (V^e – XV^e siècle)*, Rennes, 2011, p. 301-310. L'auteur traite dans cet article de quelques exemples qu'elle développe, ce qui donne certains points de comparaison avec les cas que nous traitons ici.

²² Il s'agit de la Celle-sous-Chantemerle. Voir à ce sujet Fr. Verdier, *La légende de saint Serein. Chantemerle et la Celle-sous-Chantemerle au Moyen Âge*, Langres, 2004 ; également I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes de IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 263 et 368.

²³ Ex. 7, 22 : Le cœur du Pharaon resta endurci, il n'écoula pas Moïse et Aaron, comme l'avait dit le Seigneur.

²⁴ Vie de saint Serein (BHL 7592, XII^e ?), c. 9 : *Quibus visis, induratum est cor domini sui, non secus ac olim novimus obtusum esse cor perfidi Pharaonis contra Moysen prophetam magni Dei. Quem sic compescere Vir Domini blando cœpit eloquio.*

²⁵ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 8 : *ad virum Dei veniens indicasset, quod eum in palatio detrahi a quibusdam audisset, quasi ancillam Dei quondam Verosiam nomine, filiam antecessoris sui Artemii, immoderate diligeret,*

« En ce temps-là, le roi Thierry gouvernait avec la reine Brunehaut le royaume de Bourgogne. Un certain Fulcarius de la cour du roi, d'origine illustre, donné comte des Orléanais et qui était l'ami du saint homme parce que Betto, le père de celui-ci l'avait accueilli lors du baptême, vint auprès de l'homme de Dieu et lui révéla qu'il avait entendu certains le calomnier (*detrahere*) au palais, sous prétexte qu'il aimait une servante de Dieu nommée Vérosia, la fille de son prédécesseur Arthémios. Le saint, ayant recours aux armes évangéliques, fit résonner les trompettes du Christ contre ses détracteurs : *“Heureux êtes vous quand on vous insultera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement contre vous toute sorte d'infamie à cause de moi. Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux”*(Mt. 5, 11-12). Alors devant celui-ci, embrassant par amour charitable cette jeune femme, la petite servante de Dieu, il dit : *“les paroles des hommes ne nuisent en rien, seulement leur propre conscience entachée ; en effet, si moi j'aime dans le Christ cette jeune fille pour l'amour du roi éternel, je ne crains pas le prince terrestre.”* Ainsi, il avait admis aimer ardemment cette vierge de Dieu ; il l'aimait, devant les yeux de Dieu, de l'esprit le plus pur et donc, n'aspirait plus de plaire aux hommes, parce qu'il s'évertuait, à l'intérieur, à plaire au Seigneur, utilisant l'exemple de l'apôtre Paul : *“Si je voulais encore plaire à des hommes, je ne serais plus le serviteur du Christ.* (Gal. 1, 10)” Pour cette raison, il n'avait pas rougi pour ce que la conscience inviolable du témoin repousse. »²⁶

Dans cette première partie du récit, il apparaît que Loup de Sens se trouve au centre du jeu politique. D'origine noble²⁷, il est un proche du comte d'Orléans qui vient en personne l'avertir des rumeurs qui courent à son sujet à la cour. La posture conférée au saint par l'auteur est riche de renseignements quant aux enjeux de l'écriture : promouvoir un modèle de sainteté épiscopale qui repose en partie sur une typologie néotestamentaire. De ce fait, les attitudes de l'évêque sont particulièrement soignées. Loup se pare des « armes évangéliques » et déclame pour seule justification deux versets du Nouveau Testament. Ce faisant, l'auteur procure au saint la posture d'un nouveau Christ face à ses détracteurs et celle de Paul repoussant la complaisance des hommes. L'annonce de la rumeur au saint sert admirablement bien le propos de l'auteur : la violence de la diffamation ne fait que rehausser la sainteté du personnage.

La seconde partie du récit montre l'évêque Loup s'opposer de manière directe au roi, d'abord, lorsqu'il défend sa cité face aux troupes royales, puis, lorsqu'il refuse de rendre les honneurs au *dux* Farulf, envoyé par Clotaire afin de « mettre en ordre les affaires royales ».²⁸ Les nombreux affronts de Loup de Sens exaspèrent Clotaire II qui tend alors une oreille attentive aux mauvaises rumeurs concernant l'évêque :

²⁶ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 8 : *Illo itaque tempore rex Theodericus cum Brunehilde avia regnum Burgundiae gubernabat. [...] quem testis inviolatae conscientiae defendebat.*

²⁷ Ch. Settimani, *Les ancêtres de Charlemagne*, Paris, 1989, p. 121-123 : l'un de ses oncles est Austrène, évêque d'Orléans et un autre, Aunaire, est évêque d'Auxerre.

²⁸ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 10 : *Obtento itaque Clotharius regno Burgundiae praecepit cuidam viro potenti, dignitate saeculi in magna doloris praepollenti, Farulfo nomine duci, regalia negotia explicare.*

« Dans ces circonstances, Farulf, revenu grinçant des dents parce qu'il n'avait pas été pleinement gratifié par le saint, porta aux oreilles des *principes* plusieurs mensonges (*falsilocus*) contre le saint, sous l'insistance d'un homme très mauvais du nom de Médégisile, qui tenait le monastère suburbain Saint-Rémi et désireux d'arracher la place du saint évêque. C'est pourquoi, foulé par les lances vénéneuses, le roi Clotaire, mu par la colère, exila l'homme de Dieu, l'évêque Loup, dans un pays de Neustrie appelé Vimeu, dirigé par le *dux* païen Boson Landegisile. Celui-ci l'envoya dans une *villa* appelée Andesagina²⁹, sur le fleuve Aucia³⁰ où il y avait des temples païens. »³¹

C'est là un cas typique de diffamation (*detractatio*). En effet, pour qu'il y ait diffamation, trois personnages sont nécessaires : un qui parle, un autre qui écoute et un troisième, sujet de la discussion, qui doit être absent.³² Dans le cas présent, Médégisile distille la mauvaise rumeur au sujet de l'évêque Loup, à l'oreille réceptive du roi. La diffamation devient un acte verbal destiné à provoquer chez celui qui écoute une attitude négative envers la personne absente, dont on entend bien nuire à la bonne réputation. De cette manière, le dernier acte du récit est marqué par la jalousie d'un rival de l'évêque et par la colère du roi : Loup de Sens est exilé en Normandie. La campagne de calomnies lancée contre Loup de Sens à la cour royale prend sa source au cœur des rivalités politiques.³³ Elle est notamment menée par un de ses concurrents au siège épiscopal de Sens. De fait, la diffamation est une pratique couramment utilisée pour écarter un concurrent gênant. Comme le souligne A. Wagner, cela touche d'abord à la conduite sexuelle des saints. De nombreuses accusations d'adultères avec la reine, par exemple, ont été portées afin de discréditer et donc d'écarter un conseiller trop proche du pouvoir du royal. Dans le cas présent, cette accusation ne touche pas la reine mais la jeune fille du prédécesseur de Loup, consacrée à Dieu. La gravité de l'accusation est à la hauteur de la sainteté du personnage. Nous ne savons pas grand-chose de la réalité des personnages et encore moins des faits énoncés. Il n'y a aucun Médégisile connu en tant qu'évêque de Sens. La seule mention se trouve dans la souscription des canons du concile de Clichy de 626/627, dans laquelle il apparaît comme évêque de Tours, juste en dessous du

²⁹ Aujourd'hui Ansenne dans la Somme.

³⁰ Aujourd'hui, la rivière La Bresle.

³¹ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 11 : *Regressus igitur frendens Farulfus, car a sancto non fuisset plenius muneratus, plura falsilocus contra virum Dei principalibus intulit auribus, maxime instante viro nequissimo nomine Medegisilo, qui sancti Remigii in suburbio tenens monasterium, sancti pontificis cupiebat invidus invadere locum. His itaque insistentibus iaculis venenosis, rex Clotharius felle commotus virum Dei Lupum episcopum retrusit exilio in pago quodam Neustriae nuncupante Vinemago traditum duci pagano nomine Bosoni Landegisilo, quem ille direxit in villa quae dicitur Andesagina super fluvium Aucia, ubi erant templa fanatica a decurio nibus culta.*

³² C. Casagrande et S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, trad. de l'italien de Ph. Baillet, Paris, 1991, p. 239-252.

³³ La cour royale offre un lieu particulièrement propice aux rumeurs et aux calomnies, pour d'autres exemples, voir A. Wagner, « Calomnier les saints : la rumeur médisante dans l'hagiographie », dans M. Billoré et M. Sorya (éd.), *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation (V^e- XV^e siècle)*, Rennes, 2011, p. 301-310.

successeur de Loup, Mederius, évêque de Sens.³⁴ Mais ici la réalité historique de l'événement importe finalement peu.

Dans la présentation des faits, le parti pris de l'auteur est très clair. Sans noircir les traits du roi, il attire l'attention des lecteurs sur le rival du saint présenté comme un homme très mauvais et insistant, auquel fait face, par contraste, le saint, bon évêque appliqué à la protection de sa cité. De cette manière, l'auteur met en lumière le rôle de l'évêque en tant que protecteur de sa cité mais insiste aussi sur l'importance du siège épiscopal de Sens, qui se trouve au cœur des convoitises. Situé à cheval sur les royaumes de Neustrie, d'Austrasie et de Bourgogne, l'archevêché de Sens représente un enjeu de pouvoir certain à l'époque mérovingienne. Ces stratégies discursives sont donc à mettre en lien avec les enjeux de l'écriture hagiographique qui viserait ici l'affirmation de la puissance épiscopale et la promotion d'un modèle d'évêque, à la fois soucieux de sa cité et intransigeant face au pouvoir royal.³⁵

C'est ce que montre la suite du récit, puisque, privée de son évêque, la cité de Sens est plongée dans le chaos : « les habitants de Sens, touchés par le zèle de Dieu, s'affligeant de l'arrachage de l'évêque par une rapacité impie, tuèrent d'une mort cruelle le susdit Médégisile ».³⁶ Cet événement, perçu comme un jugement de Dieu (*divina dextera iudicante*), pousse l'archidiaque Ragnegisilus de l'Église de Sens, à envoyer Winebaud, abbé de l'abbaye Saint-Loup de Troyes³⁷, pour défendre, auprès du roi Clotaire II, la cause de son évêque.³⁸ L'auteur dépeint ensuite l'acte de contrition de Clotaire dans une scène édifiante : le roi passe de la haine à l'amour à l'écoute du plaidoyer de Winebaud.³⁹ À l'arrivée du saint au palais, le

³⁴ Concile de Clichy, 626/627, dans MGH, *Conc.* 1, p. 201 : *Ex civitate Senonus Mederius episcopus ; Ex civitate Toronus Medigisilus episcopus*. Voir St. Patzold et K. Ubl (éd.), *Verwandtschaft, Name une soziale Ordnung (300-1000)*, Berlin, 2014. L'évêque Medegisilus apparaît dans une liste épiscopale pour le diocèse de Tours.

³⁵ Cela correspond effectivement à la vision de la fonction épiscopale de l'époque carolingienne. En effet, cette proximité entre le roi et les évêques est le fruit d'une étroite collaboration dans la gestion même de l'empire. L'évêque est un représentant permanent du roi, un garant de l'ordre public. C'est également le fruit d'une construction idéologique qui fait du roi et des évêques des guides du peuple chrétien. Voir en particulier J. Heuclin, *Hommes de Dieu et fonctionnaires du roi en Gaule du Nord du V^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 1998 ; G. Bühner-Thierry, « Épiscopat et royauté dans le monde carolingien », dans W. Falkowski et Y. Sassier (éd.), *Le monde carolingien : bilan, perspectives champ de recherche*, Turnhout, 2009, p. 143-156 ; plus généralement, voir St. Patzold, *Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts*, Ostfildern, 2008. Cette étude montre plus particulièrement les évolutions de l'épiscopat entre la fin du VIII^e et le début du X^e siècle.

³⁶ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 13 : *cives Senonici zelo Dei permoti, dolentes abreptum impia rapacitate pastorem, in basilica sancti Remigii praedictum Medegisilum*.

³⁷ Winebaud est connu par l'intermédiaire de sa Vie tardive. Ces éléments sont commentés dans I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes de IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 260-261.

³⁸ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 14.

³⁹ Cet événement est repris dans la Vie de saint Winebaud (BHL 8949, XI^e), c. 8.

roi déplore son aspect physique déplorable et, s'agenouillant devant lui, implore son pardon.⁴⁰ L'auteur fait preuve de clémence envers Clotaire II, d'abord dans la description de son comportement face à Loup.⁴¹ En effet, il n'attaque pas directement la figure royale mais le rôle comploteur de ses conseillers. Par la suite, Clotaire II est décrit comme pénitent face au saint lors de son retour d'exil. Cette attention particulière portée à Clotaire II peut s'expliquer par l'époque à laquelle l'hagiographe écrit. Datée de la fin du VIII^e siècle, cette Vie n'est en effet pas la seule à conserver le souvenir de Clotaire II « comme un glorieux *princeps*, comme un grand roi au service de l'Église et secondé par des saints exceptionnels. »⁴² S. Savoye montre dans son étude que l'hagiographie carolingienne, comme l'hagiographie mérovingienne avant elle, pérennise le souvenir glorieux de ce prince chrétien.⁴³ Soulignons enfin l'importance que prend l'exil normand, vécu par le saint et relaté par l'auteur, dans la construction de la sainteté du personnage. En effet, Loup devient un missionnaire, un évangéliste efficace qui réussit à obtenir un grand nombre de conversions et accomplit de nombreux miracles. La violence de la calomnie subie et ses conséquences permettent d'insister sur la *virtus* qui fonde la sainteté du personnage qui incarne tour à tour plusieurs modèles : celui de l'évêque, défenseur de sa cité et proche du roi, puis celui du missionnaire pérégrinant pour le Christ.⁴⁴

Dans ces deux exemples, la dénonciation de la calomnie permet d'appuyer la sainteté du personnage, notamment par la posture que le saint prend face à elle. Alors que dans le premier cas la calomnie semble davantage appartenir au domaine du *topos* hagiographique, le second cas illustre parfaitement les pratiques de la *calumnia* à des fins politiques. Elle se révèle particulièrement efficace dans les stratégies mises en place pour l'élimination de

⁴⁰ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 16.

⁴¹ S. Savoye, « Clotaire II, prince idéal des hagiographes mérovingiens et carolingiens (VII^e-IX^e siècles) », *Revue bénédictine*, 116, 2006, p. 316-351, p. 337. À travers divers exemples puisés dans l'hagiographie essentiellement carolingienne, l'auteur montre en quoi la figure royale de Clotaire II est construite afin d'incarner un modèle du bon roi chrétien.

⁴² S. Savoye, « Clotaire II, prince idéal des hagiographes mérovingiens et carolingiens (VII^e-IX^e siècles) », *Revue bénédictine*, 116, 2006, p. 316-351, p. 336.

⁴³ S. Savoye, « Clotaire II, prince idéal des hagiographes mérovingiens et carolingiens (VII^e-IX^e siècles) », *Revue bénédictine*, 116, 2006, p. 316-351.

⁴⁴ L'importance du missionnaire est encore prégnante au tournant des VIII^e et IX^e siècles, moment de rédaction de la Vie de saint Loup. Les missions concernent alors essentiellement les Saxons et les Avars. Voir à ce propos, B Dumont, « Alcuin et les missions », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111/3, 2004, p. 416-429 ; J. D. Ryan, « Missionary saints of the high Middle Ages : martyrdom, Popular veneration and canonization », *The Catholic Historical Review*, 90, 2004, p. 1-28 ; I. Wood, *The missionary life : saints and the evangelisation of Europe*, Harlow-Paris-New York, 2001 ; W. S. van Egmond, « Converting monks. Missionary activity in early medieval Frisia and Saxony », dans G. Armstrong et I. Wood (éd.), *Christianizing peoples and converting individuals*, Turnhout, 2000, p. 37-45.

concurrents gênants.⁴⁵ Dans tous les cas, la rumeur calomnieuse reste une épreuve infligée aux saints dont ils sortent victorieux et grandis.

V.1.2. Le saint injurié

Le blasphème est une autre forme de violence verbale. Désigné par les termes *blasphemia*, *blasphemare*, il représente six cas dans le corpus d'étude⁴⁶ et correspond à la mise en cause de la puissance du saint ou bien de sa capacité d'intercession auprès de Dieu. Il revêt une dimension sacrale ce qui le différencie de la médisance. Au sens premier du terme, le blasphème désigne une profanation du sacré. Cependant, cette simplicité apparente dans la définition du terme cache certaines difficultés notamment liés à un éclatement conceptuel dû à la multiplicité des définitions. Il semble, en effet, que jusqu'à l'âge scolastique (XII^es.), l'Église ne soit pas parvenue à donner un caractère consensuel à la notion de blasphème ; sans doute l'usage extensif que l'on en faisait, s'accommodait-il assez bien d'un tel flou.⁴⁷ Et de fait, le blasphème ne se retrouve que très rarement dans la législation conciliaire.⁴⁸ Cela peut

⁴⁵ Pour des exemples un peu plus tardifs, consulter M. Soria-Audebert, *La crosse brisée. Des évêques agressés dans une Église en conflits (royaume de France, fin X^e-début XIII^e siècle)*, Turnhout, 2005, notamment p. 111-118. L'auteur identifie la calomnie comme une pratique couramment utilisée pour discréditer des évêques. Ils sont alors accusés d'indignité, de souiller la fonction épiscopale. « Les accusations portées contre ces derniers visent le plus souvent à les déconsidérer, parfois pour justifier les attaques dont ils font les frais (p. 117) ». Nous observons donc le même phénomène dans ce corpus hagiographique. En revanche, si les hagiographes font le choix de les relater, c'est bien ici pour rehausser la réputation de sainteté de leur héros.

⁴⁶ Nous ne pouvons que regretter le peu d'études sur le blasphème avant le XII^e siècle. Serait-ce une preuve de la difficulté à définir ce qu'est le blasphème avant ? Quelques exemples récents d'études : une très belle mise au point du point de vue juridique est donnée par C. Leveleux-Teixeira, *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XI^e-XVI^e siècle). Du péché au crime*, Paris, 2002. Du même auteur, consulter également « Construire le crime de blasphème. Les juges entre inapplication et dépassement de la norme (XIV^e-XVI^e) », dans M. Nassiet et B. Lemesle, *Valeurs et justice : écarts et proximités entre société et monde judiciaire du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Rennes, 2011, p. 85-102.

⁴⁷ C. Leveleux, *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIII^e – XVI^e siècle) : du péché au crime*, Paris, 2001, p. 47-48.

⁴⁸ Il n'y a en effet, qu'une seule mention de blasphémateurs « dans les comptes-rendus des conciles ou synodes tenus en Gaule pendant les huit premiers siècles de l'Église ». Une occurrence pour les conciles mérovingiens (MGH, *Concil.* 1, p. 57), au c. 5 du concile de Vaison (529) : *Et quia non solum in sede apostolica, sed etiam per totam Orientem et totam Africam vel Italiam propter hereticorum astutiam, qui Dei filium non semper cum patre fuisse, sed a tempore coepisse blasphemant, in omnibus clausulis post Gloriam : « sicut erat in principio » dicatur, etiam et nos in universis ecclesiis nostris hoc ita dicendum esse decrevimus.* 17 occurrences dans les canons de conciles pour la période carolingienne. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 1, c. 935 ; J. Gaudemet et B. Basdevant, *Les canons de conciles mérovingiens (VI^e-VII^e)*, Paris, 1989. L'une des premières mentions d'une législation contre le blasphème se trouve dans le Concile de Valence du 8 janvier 855, au canon 17 qui prévoit simplement, en termes vagues, que lors de sa visite pastorale, l'évêque doit veiller à ce que « la parole du Seigneur et la doctrine ne soient pas blasphémées » (Concile de Valence, dans MGH, *Conc.*, 3, p. 361-362). Il n'y a pas de meilleurs résultats dans les Pénitentiels. Le blasphème est absent de la liste des fautes graves dressée pas saint Colomban (C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969, p.

s'expliquer par la gravité même de la faute et l'imprécision sémantique qui l'accompagne. Le blasphème trouverait donc difficilement sa place dans les systèmes moraux.⁴⁹ Une autre raison réside plus sûrement dans le caractère « omni compréhensif » du blasphème : dans le registre des atteintes à la religion, qu'est-ce qui ne pourrait pas être considéré comme blasphématoire ? E. Craun s'interroge sur la manière dont l'historien peut comprendre le blasphème, considérant la rareté du terme *blasphemia* et l'hétérogénéité des discours autour de cette notion.⁵⁰ C'est en effet ici que se trouve la difficulté de l'étude sur le blasphème. Pourtant, l'emploi du terme *blasphemia* dans les sources ne semble pas anodin, mais la rareté des occurrences et la diversité des situations ne permettent pas de comprendre pourquoi et avec quelle(s) valeur(s) le terme est employé.

Pour autant, la dénonciation du blasphème n'est pas nouvelle⁵¹ puisqu'on la retrouve dans l'Ancien⁵² et le Nouveau Testament⁵³. Nombreux sont les passages qui font allusion à la faute particulièrement grave qui est d'injurier Dieu par des paroles ou des actions. Ici, pas de définition précise mais plutôt des métadiscours. Ainsi, ils précisent surtout à quelle peine s'expose le blasphémateur. Chez saint Augustin, le blasphème consistait « à affirmer des

64) qui ne l'inclut pas davantage dans ses lignes sur le « faux serment ». C'est le même constat, plutôt décevant, dans les Collections canoniques du XI^e siècle comme celles de Burchard de Worms et d'Yves de Chartres. Elles ne traitent du blasphème que dans des proportions très modestes, le plus souvent de façon marginale. Voir à ce propos, C. Leveleux-Teixeira, « Entre droit et religion : le blasphème, du péché de la langue au crime sans victime », *Revue de l'histoire des religions*, 228, 4/ 2011, *L'Ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi*, p. 587-602.

⁴⁹ C. Casagrande et S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, trad. de l'italien de Ph. Baillet, Paris, 1991, p. 173.

⁵⁰ E. Craun, « *Inordinata locutio* : blasphemy in pastoral literature (1200-1500) », *Traditio*, 39, 1983, p. 135-162, ici p. 136.

⁵¹ Sur l'importance du blasphème durant les premiers siècles chrétiens, voir E. Fehrenbach, « Blasphème », *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, II, 926-935. Plus largement, voir L. W. Levy, *Treason against God. A History of the Offense of Blasphemy*, New York, 1981. Enfin, consulter pour la période postérieure au XII^e siècle, C. Casagrande et S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, trad. de l'italien de Ph. Baillet, Paris, 1991, p. 173-180.

⁵² Pour exemple, Lv., XXIV, 16 : Ainsi celui qui blasphème le nom du Seigneur sera mis à mort : toute la communauté le lapidera.

⁵³ Par exemple, Mc., 14, 64 : Vous avez entendu le blasphème. Qu'en pensez-vous ? Et tous le condamnèrent comme méritant la mort. Jn. 10, 33 : Les Juifs lui répondirent : « Ce n'est pas pour une belle œuvre que nous voulons te lapider, mais pour un blasphème, parce que toi qui es un homme tu te fais Dieu ». Mt. 12, 31-32 : Aussi je vous le dis, tout péché et blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis. Et quiconque aura dit une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera remis ; mais quiconque aura parlé contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera remis ni en ce monde ni dans l'autre. Mt. 12, 36 : Or je vous le dis : de toute parole sans fondement que les hommes auront proférée, ils rendront compte au Jour du Jugement.

choses fausses au sujet de Dieu »⁵⁴. Plus tard, sous la plume d'Aymon d'Auxerre, blasphémer devient « prononcer une offense ou une insulte »⁵⁵. Théologiquement moins précise, cette définition assez souple n'en est que plus efficace. Elle transfère l'attention non plus sur le contenu mais sur la forme et en établit une fois pour toutes la particularité verbale.⁵⁶

C'est la caractéristique principale que nous retrouvons dans les six cas où le terme *blasphemia* est employé au sein du corpus. De la raillerie à la dénonciation pour sorcellerie, le verbe *blasphemare* fait, à chaque fois, référence à des paroles injurieuses prononcées à l'encontre du saint.

Tableau récapitulatif de l'emploi du terme *blasphemia* dans l'hagiographie sénonaise

Références	Date de rédaction	Faits
Vie de saint Fiacre (BHL 2916), c. 16	XII ^e s. ?	Une femme dénonce saint Fiacre à l'évêque pour usage de sorcellerie
Miracles de saint Fiacre (BHL 2916), c. 40-42	XII ^e s. ?	Un groupe de pèlerins se moque de ceux qui se rendent au tombeau de saint Fiacre
Miracles de saint Fiacre (BHL 2916), c. 63	XII ^e s. ?	Un <i>miles</i> se moque de sa femme car elle souhaite se rendre au tombeau de saint Fiacre
Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462), c. 75	IX ^e s.	Une matrone remet en cause la légitimité de l'action de saint Germain
Miracle de saint Loup de Troyes (Grégoire de Tours, BHL 5089)	VI ^e s.	Un maître remet en question la capacité du saint à protéger un de ses esclaves qui avait trouvé refuge au tombeau du saint
Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342), c. 9	IX ^e s.	Un <i>miles</i> remet en cause la capacité de la sainte à agir

Ce tableau met en évidence que le terme *blasphemia* est employé tout au long de la période considérée. Soulignons cependant que la moitié des occurrences sont contenues dans le même texte, les Miracles de saint Fiacre (XII^es.). Cela oblige à nuancer notre propos quant à la récurrence de ce terme. Si nous portons notre attention sur les situations dénoncées comme blasphèmes, nous remarquons que, malgré leur diversité, elles restent toujours ancrées dans la parole.

⁵⁴ Saint Augustin, *Contra mendacium*, XIX, 39, dans *Œuvres de saint Augustin, tome 2, Problèmes moraux*, éd. de G. Combès, Paris, 1948, p. 444-445 : [...] *Ideo autem pejus est blasphemare quam perjerare, quoniam pejerando falsae rei adhibetur testis Deus, blasphemando autem de ipso falsa dicuntur Deo.*

⁵⁵ Aymon d'Auxerre, *Comm. in Is.*, PL 116, col. 719 : *Blasphemare autem est contumeliam vel convicium aliquod inferre.*

⁵⁶ C. Casagrande et S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, trad. de l'italien de Ph. Baillet, Paris, 1991, p. 175.

Blasphémer pour dénoncer

Dans un seul cas présent dans la Vie de saint Fiacre (XII^e s.?), le blasphème est à rapprocher de la *calumnia* que nous venons de voir. En effet, une femme porte plainte auprès de l'évêque après avoir vu, selon elle, saint Fiacre utiliser de la magie (*magum et incantorem*) afin de faire progresser plus rapidement les travaux de construction qu'il avait entrepris.⁵⁷ Mais ici, il n'est cependant pas question de *calumnia* mais bien de *blasphemia*.⁵⁸ La différence porte, semble-t-il, sur l'accusation de sorcellerie, faisant alors référence à des pratiques hérétiques⁵⁹ et impures. La dimension de la profanation du sacré marquerait, de fait, le point de rupture entre la calomnie et le blasphème. À la suite de cette fausse accusation, l'évêque se déplace, accompagné de la femme, et constate les nombreux miracles réalisés par le saint.⁶⁰ Il reconnaît les mérites de Fiacre et permet l'achèvement des travaux.⁶¹ Le récit du blasphème a permis la reconnaissance de la *virtus* du saint par une personne éminemment importante, l'évêque de Meaux (saint Faron). Cette mention renforce ainsi les propos de l'auteur et justifie le fait de relater ses actions.

Blasphémer pour se moquer

Les autres cas de blasphèmes des Miracles de saint Fiacre (XII^e s.?) mettent en scène des pèlerins. Le premier raconte le châtement de tout un groupe qui refuse de se rendre au tombeau du saint :

« Sept pèlerins venaient de Saint-Denis, qui n'était pas loin du monastère de saint Fiacre. Quatre d'entre eux dirent : "Allons à Saint-Fiacre car nous sommes près de son monastère." Les trois autres répondirent : "Nous ne sommes pas couverts de verrues, nous n'avons donc pas besoin de nous rendre auprès de lui comme ceux qui en ont. Celui-ci n'a de pèlerins seulement ceux qui ont des verrues. Allez à lui, vous qui en avez la nécessité parce que vous êtes couverts de verrues ; nous, nous rentrons chez nous !". Aussi, se saluant, ils se séparèrent. Les quatre

⁵⁷ Vie et miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e ?), c. 16.

⁵⁸ Vie et miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e ?), c. 16 : *blasphemias irrogare praesumpsit*.

⁵⁹ Le lien entre hérésie et blasphème est questionné par L. W. Lévy. La récurrence de l'accusation de blasphème dans les procès contre des hérétiques l'a conduit à identifier le blasphème à l'hérésie, dans L. W. Levy, *Treason against God. A history of the offense of blasphemy*, New York, 1981, p. 103-121. Il convient de nuancer cette hypothèse par E. D. Craun, « *Inordinata locutio* : blasphemy in pastoral literature », *Traditio* 39, 1983, p. 135-162. Cet auteur nuance les résultats obtenus par L. Lewy en pointant du doigt la limite méthodologique de l'analyse, qui ne porte que sur un seul type de source, les procès pour hérésie. Pour notre part, le blasphème n'est jamais associé à l'hérésie dans les cas étudiés.

⁶⁰ Vie et miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e ?), c. 17 : *Mirabilibus mirabilia succedunt*.

⁶¹ Vie et miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e ?), c. 17 : *et deinceps, cognitis ejus virtutibus, eum ferventius dilexit, et quamdiu advixit, ei familiarius adhaesit*.

susdits avancèrent sur le chemin qui les menait au monastère du saint, et les trois autres se moquèrent d’eux en criant : “Allez donc au médecin des verrues !” Et blasphémant (*blasphemantes*) outrageusement (*contumeliose*), ils avaient repris fréquemment ces mêmes paroles. Sans délai, la vengeance divine les frappa de cécité et ils devinrent subitement aveugles si bien qu’ils ne voyaient plus rien. »⁶²

Immédiatement soumis à la vengeance divine, aveuglés, ils se rendent, pénitents, au monastère du saint, punis pour avoir blasphémé contre le saint en refusant de se rendre au tombeau et en se moquant d’un autre groupe de pèlerins s’y rendaient (*in sanctum Fiacrium, et in vos blasphemavimus*).⁶³

Nous retrouvons le même cas de figure dans un autre récit. Cette fois, c’est un *miles* qui est puni pour avoir raillé sa femme désireuse de se rendre au tombeau du saint :

« Sur le territoire de Paris, il y avait un certain *miles*, à qui la femme avait demandé l’autorisation d’aller à Saint-Fiacre. Et le *miles* dit : “ Nous n’avons pas besoin d’aller à saint Fiacre si nous ne sommes pas atteints de verrue.” Et se moquant, il lui demanda si elle avait une verrue. Alors qu’elle lui répondait qu’elle n’était pas atteinte de verrue, celui-ci lui souhaita : “Demain, tu en auras une !” La nuit suivante, il fut frappé de la maladie qu’il avait souhaitée à sa femme. Et alors que les autres dormaient, le *miles* ne put trouver le sommeil. Tourmenté par d’infinies douleurs, anxieux, il souffrit gravement. La nuit passée, au matin, il comprit qu’il était frappé et humilié par Dieu et dit à sa femme : “ Le Seigneur se vengea de mon blasphème (*blasphemiam*) que j’ai injurieusement (*contumeliose*) dit hier contre saint Fiacre. Je souffre d’une telle infirmité que je préférerais mourir que de vivre dans une telle souffrance. Il faut que je me rende à son monastère.” Sa femme, se réjouissant que Dieu, Seigneur des vengeances, se vengea de l’injure (*injuria*) faite à saint Fiacre tant justement que manifestement, lui conseilla de satisfaire au plus tôt le saint. Alors, celui-ci parvint au monastère, s’humilia et demanda l’indulgence ; satisfaisant au saint, il fit un vœu et obtint la grâce de la santé. »⁶⁴

⁶² Vie et miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e ?), c. 40 : *Septum peregrini de sancto Dionysio venientes, cum non longe essent a monasterio sancti Fiacrii, quatuor ex illis dixerunt : Eamus ad sanctum Fiacrium, quia prope monasterium ejus sumus. Quibus alii tres responderunt, dicentes : nos ficosi non sumus, et non habent necesse ire ad eum, nisi illi, qui ficosi sunt. Ipse non habet peregrinos, nisi ficosos. Ite vos ad eum, qui necesse habetis, qui ficosi estis, et nos ad propria tendemus. Valedicentes ergo discesserunt ab invicem. Incedentibus illis quator supradictis per viam, quae ducit ad praedicti sancti monasterium, alii tres clamaverunt irridentes post illos, dicentes : ite ficosi ad medicum ficosorum. Et haec eadem verba blasphemantes contumeliose saepius repetebant. Nec mora, ultio divina caecitiae percussit eos, caeca namque subito facti sunt, ita ut apertis oculis nihil viderent.*

⁶³ Vie et miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e ?), c. 41-42.

⁶⁴ Vie et miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e ?), c. 63 : *In territorio Parisiensi miles quidam erat, a quo uxor ejus licentiam quaesivit peregrinandi ad sanctum Fiacrium. Cui miles ait : Non habent necesse ire ad sanctum Fiacrium nisi illi, qui ficosi sunt. Et irridens interrogavit eam, utrum ficosam esset. Quae cum respondisset se non ficosam esse, ille imprecatus est ei subjungens : Crastina die ficosam sis. Sequenti igitur nocte ille percussus est morbo, quem male optaverat uxori suae : et aliis dormientibus, dormire non poterat : sed infinitis doloribus cruciatus, anxius graviter laborabat. Transacta nocte, mane intelligens se esse a Deo percussum et humiliatum, dixit uxori suae : vindicat Dominus in me blasphemiam, quam contumeliose hesternam die dixi in sanctum Fiacrium. Gravi etenim infirmitate laboro in tantum, ut mihi melius esset citius mori, quam in tanta anxietate diutius vivere. Oportet ergo me ad ejus monasterium pergere. Uxor ejus gaudens eo quod Deus ultionum Dominus injuriam sancti Fiacrii tam juste tamque manifeste ulcisceretur, suavit et monuit, ut citius sancto satisfaceret. Qui statim ad sancti monasterium venit, seipsum humiliavit, indulgentiam petiit, sanctoque satisfaciens votum fecit, et sanitatis gratiam obtinuit.*

Dans ces deux récits de structure narrative identique, les personnages déclinent l'idée de la venue au monastère et de la moquerie envers les pèlerins. Ce sont de petites scènes efficaces à caractère exemplaire : elles témoignent d'une volonté manifeste de l'auteur de promouvoir le pèlerinage au tombeau du saint, mais ces récits mettent également en avant la *virtus* du saint et la vengeance divine qui l'accompagne. Notons la présence d'un rapprochement entre *blasphemia* et *injuria* dans le dernier récit, puisque le blasphème devient une injure à saint Fiacre que Dieu doit venger. Cela explicite le blasphème en tant qu'atteinte, injure faite à l'honneur du saint.

Blasphémer pour défier

Le blasphème prononcé contre le saint prend aussi prendre la forme d'une mise au défi en mettant en doute la capacité d'action du saint. C'est ce que nous trouvons par exemple dans miracle de sainte Geneviève (ap. IX^es.) :

« Un soldat, du nom de Ratomus, condamna audacieusement le pouvoir de la vierge [i.e. sainte Geneviève], et fit irruption en furie et sans aucun respect dans le lieu saint. Approchant du monastère, le voleur pria la vierge, et le *miles*, sur le point de mourir, sauta sur le voleur. Alors qu'il blasphémait (*blasphemasset*) au sujet de l'incapacité de la sainte vierge à libérer le voleur de son emprise, immédiatement il tomba sous la puissance de la vierge et mourut. »⁶⁵

Ce schéma narratif a déjà été identifié par D. Barthélemy⁶⁶ et P. Henriët⁶⁷. Le blasphème constitue en réalité la seconde faute du *miles*, la première étant la violation du sanctuaire. C'est en cela que D. Barthélemy soulignait déjà « l'utilité fonctionnelle » du blasphème dans les Miracles de sainte Foy de Conques. Il permet de désigner avec précision le transgresseur.

⁶⁵ Miracles de saint Geneviève (BHL 3342, ap. IX^e), c. 9 : *Unus autem ex militibus Præsidis, Ratomus nomine, potentiam Virginis audacius ceteris contemnebat, et sancti nulla loci reuerentia pronior irruebat in furem. Utroque autem monasterio propinquante, latro supplicabat Virgini, et periturus mox miles quasi iam comprehenso insultabat latroni. Cumque sanctam virginem de impotentia blasphemasset, quod proximum sibi latronem liberare non posset, continuo Virginis potentiam passus cecidit et mortuus est. Igitur sancta Virgine terribiliter magnificata ceteri reuerentiam et honorem Deo et virgini exhibentes tulerunt mortuum suum et sepelierunt sine honore extra ciuitatem. Quapropter terribilis est locus iste, terribilis et ipsa virgo præsidens loco quia zelus domus suæ, ut castrorum acies ordinata, blasphemiam militum strauit, et supplicentem sibi latronem saluauit. Dum ergo morte militis vitam seruauit latronis, et terrorem suum sanxit in milite et clementiam in latrone.*

⁶⁶ D. Barthélemy, « Antichrist et blasphémateur », *Médiévales*, 37, 1999, p. 57-70, particulièrement p. 66. L'auteur propose l'analyse d'un exemple, extrait des Miracles de sainte Foy, en montrant « l'utilité fonctionnelle » du blasphème notamment pour la désignation du coupable.

⁶⁷ C'est également le cas dans les Miracles de saint Benoît, comme le souligne P. Henriët, « Mort sainte et mort des blasphémateurs à Fleury-sur-Loire (XI^e-XII^e siècle). Quelques jalons pour une anthropologie de la parole au Moyen Âge », dans M. Derwich (éd.), *La mort en Europe médiévale et moderne*, Wrocław, 1997, p. 135-148, p. 143.

Le crime (la violation du sanctuaire) est ainsi amplifié par les dernières paroles de son auteur mettant en cause la puissance du saint. On passe alors du délit social au sacrilège.⁶⁸

Un miracle de saint Loup de Troyes, rapporté par Grégoire de Tours (VI^es.) présente les mêmes caractéristiques :

« Dans sa basilique s'était réfugié l'esclave d'un certain Maurus, qui avait commis quelques négligences. Son maître furieux arrive sur ses pas, entre dans l'église sans s'agenouiller en prière et se met à vomir des blasphèmes (*evomere blasphemias*) contre le saint en disant : "Est-ce toi, Loup, qui m'enlèveras mon esclave, et à cause de toi me sera-t-il défendu d'exercer contre lui ma juste vengeance ?" Et mettant la main sur l'esclave il commençait à l'entraîner en disant : "Ce Loup ne sortira pas aujourd'hui la main de son sépulcre pour t'arracher de mes mains à moi." Comme le malheureux parlait ainsi, sa langue qui se répandait en blasphèmes contre le saint, se trouva subitement liée par la puissance divine. »⁶⁹

Là encore, le blasphème est la seconde transgression du maître, la première étant toujours la violation d'un espace sacré. De cette manière, les insultes au saint représentent le sommet des actions du transgresseur ainsi que le point culminant du récit. Le blasphème permet d'entériner la gravité du crime et de justifier le déchaînement de l'*ultio divina*.⁷⁰

Blasphémer pour critiquer

Dans un dernier cas, une matrone remet en cause la légitimité de l'action de saint Germain d'Auxerre. Celui-ci avait puni un juge tyrannique qui s'en prenait à l'un des membres de sa *familia* :

« Alors que la rumeur de cette affaire se propageait rapidement, une certaine matrone d'origine illustre [...] se dressa par orgueil, et embrasant l'esprit frivole par la légèreté des paroles, elle s'éleva dans une plainte de cette sorte : "Dans cette affaire, il n'est pas convenable à saint Germain de se tenir favorable de cette manière en accablant d'une telle cruauté l'homme qui enquête". La vengeance soudaine corrigea les paroles blasphématoires. Ainsi, comme le juge avait accablé de son châtement le pied droit, changeant le pied pour la parole, il fit de même dans la chambre sur les mains presque inanimées des servantes. [...] Elle réprimanda la légèreté de l'esprit, blâma la souplesse de la langue et, chargée de dons et de richesses, elle chercha à atteindre l'église. Elle expia son crime par des larmes. »⁷¹

⁶⁸ De nombreux exemples dans les Miracles de saint Benoît : I, 24 (p. 55) ; II, 5 (p. 104) ; II, 6 (p. 106) ; II, 14 (p. 116) ; III, 16 (p. 165) ; V, 10 (p. 208).

⁶⁹ Miracle de saint Loup de Troyes (BHL 5090, VI^e) : *ad cujus basilicam Mauri cujusdam servus, negligentia admissa, confugit ; frendens vero dominus ejus, de vestigio persecutus, ingressus basilicam, nec oratione prostratus, blasphemias in sanctum evomere coepit, ac dicere : En tu, Lupe, servum meum auferes, et propter te non licebit mihi in eum ultionem debitam exercere ? Et injecta manu servum trahere coepit dicens : Non mittet hodie hic Lupus manum suam sepulcro, ut eruat te de manibus meis. Haec dicente misero, extemplo lingua quae in sanctum blasphemias effudit, divinitus obligatur.*

⁷⁰ Nous trouvons un troisième exemple présentant les mêmes caractéristiques (violation de l'asile, mise au défi du saint) dans les Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3474, IX^e), c. 27.

⁷¹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3476, fin IX^e), c. 75/2 : *Cumque rem gestam celer ubique fama dispergeret, matrona quaedam ex illustribus, hujusmodi negotio relatione comperto, in tumorem crigitur ac*

Dans ce récit, les paroles de la matrone sont qualifiées de blasphématoires (*Blasphemos sermones*). Comment expliquer que celles du juge, au début du miracle, ne le soient pas ? Pourtant, il avait lui-même prononcé des paroles injurieuses envers le saint :

« Excité par la colère, le juge dit : « Si saint Germain ne te porte pas secours bientôt, tu vérifieras par ton supplice de quoi les coups de fouet sont capables ! ». À peine eut-il achevé ces paroles, que, retourné en partie, il s'écroula lourdement, et contrebalança ainsi par ses jambes brisées la témérité de ses paroles. Par cela, saint Germain se déclara très présent, soumit l'obstiné par un accablement mérité et accorda l'absolution au misérable. »⁷²

L'invective lancée au saint, à peine définie comme une témérité de langage, est pourtant châtiée de manière équivalente au blasphème. Les deux protagonistes subissent de la même manière la vengeance divine. De même, dans le premier récit, l'auteur explicite le lien entre les deux châtiments en comparant celui de la matrone à celui du juge. Cet exemple paraît ainsi illustrer le problème de définition soulevé précédemment. À la suite d'une enquête lexicale sur le blasphème, nous nous étonnions de ne trouver que quelques occurrences. Cet exemple montre que l'invective lancée au saint n'est pas systématiquement qualifiée de blasphématoire, mais le châtiment divin s'abat de la même manière. Cela démontre encore une fois que la gravité du crime que rapportent les hagiographes ne prévaut pas forcément sur leurs choix lexicaux : l'exercice de la vengeance divine suffit à en signifier la gravité.

Dans les Miracles de saint Liphard (XII^e.?), un seigneur insulte le saint sans pour autant qu'il soit qualifié de blasphémateur :

« Alors qu'il amenait les prisonniers les mains ligotées dans le dos à l'église de saint Liphard, emporté par la colère et l'orgueil tyrannique, il [le *miles* Gillardus] commença à jurer que ni Liphard, ni *Liphardulus* ne pourrait en aucune manière les tirer de là tant la garde qui les escortait, était étroite. »⁷³

frivolum animum incendens levitate verborum, in hujusmodi querelam effertur : Non, inquit, docuerat sanctum Germanum in hac parte ita facilem exitisse, ut hominem sua quætentem tanta crudelitate conficeret. Blasphemos sermones ultio repentina corripuit ; nam ut ista furens protulit, & in verbo vestigia torsit ita pedem ejus dextrum vindex pœna contrivit ut pene exanimis ancillarum manibus in cubiculum referretur. Igitur quæ paulo ante de alterius causabatur incommodo, jam nunc propriæ calamitatis remedium anxia quæritabat ; quemque injustum in superbi hominis punitione notaverat, justum jam per omnia in suam potius contritionem prædicabat : amicis et parentibus adscitis negotium profitetur ; animi in se levitatem increpat ; oris facilitatem objurgate ; et votis tandem et muneribus onerata, ecclesiam expetit ; scelus lacrymis expiat ; a beatissimo Germano veniam cum sanitate reposcit.

⁷² Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3476, fin IX^e), c. 75/1 : *Judex felle commoto ; Etsi sanctus, ait, Germanus hac tibi vice mox subvenerit, quid possint verbera tuo ipsius experire supplicio. Vix ista compleverat ; et in partem conversus, gravissime cortuit, ac temeritatem verborum crurifragio compensavit. Ita beatus Germanus, se fuisse præsentissimum declaravit ; dum et miserum absolute donavit, et contumacem merita contritione perdomuit.*

⁷³ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 4 : *Quos cum ille vincitis post terga manibus ante ecclesiam sancti Liphardi traheret, ira et superbia tyrannice efferatus jurare cœpit, tam arctissimæ se eos traditurum custodiae, quod neque Liphardus neque Liphardulus inde eos posset ullo modo eruere.*

Cette insulte au saint, qui n'est pas qualifiée de blasphème, est pourtant sanctionnée par le châtement divin :

« Ô patience miraculeuse de Dieu ! Ô bonté infallible ! [Dieu] qui supporte avec tant de clémence le mépris des impies à son égard et celui de ses saints, d'être provoqué et de souffrir de manière si dissimulée diffère de se venger si patiemment que les pieds de la troupe ne pouvaient plus bouger et qu'ils durent renoncer à la marche le temps nécessaire pour trouver la réconciliation des pécheurs. »⁷⁴

Dans cet extrait, nous trouvons bien l'idée que la violence des propos du seigneur rejaillit sur l'ensemble de ses hommes, considérés alors comme pécheurs. L'insulte au saint est donc un péché qu'il faut expier.

Dans la Vie de saint Babolein (XI^es.), le recteur Robert de l'abbaye de Saint-Maur-des-Fossés s'oppose ouvertement à la mise en place, ou du moins à la réactivation, du culte de saint Babolein. Il se livre alors à des actes sacrilèges tels que le renversement de l'autel et des injures (*convicia, opprobia, impropria*) lancées à l'encontre du saint. Jamais qualifiées de blasphèmes dans le récit, ces paroles, ces invectives attisent pourtant la colère de Dieu et déclenchent sa vengeance.⁷⁵ L'absence du mot « *blasphemia* » repose la question du choix lexical des auteurs. L'analyse lexicale peut donc être riche de renseignements quant à la signification de certains concepts, certains termes spécifiques, mais les résultats doivent être nécessairement nuancés par la prise en compte des contextes d'écriture et du bagage culturel de chaque auteur.⁷⁶ Autrement dit, ce n'est pas parce que le terme « blasphème » est absent du texte, que l'action sera interprétée autrement par le public.⁷⁷ En revanche, si l'auteur choisit délibérément d'utiliser ce terme, cela peut signifier soit qu'il écrit à une époque tardive (après le XII^es.) et donc que le vocabulaire est plus ou moins fixé, soit qu'il utilise sciemment ce terme afin de mettre l'accent à la fois sur la violence des paroles et sur la profanation du sacré qui l'accompagne. Cela dit, la rareté du terme ne doit pas occulter que le blasphème représente un délit fréquent dans l'hagiographie qui vient s'ajouter à d'autres crimes commis comme la violation du droit d'asile ou encore les usurpations de biens.

⁷⁴ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 4 : *O mira Dei patientia! O bonitas ineffabilis, quae et per se et in Sanctis suis contemptum ab impiis tam clementer sustinet, irritari tam dissimulanter patitur, ulcisci tam longanimiter differt, ut perpaucorum sit non moveri pedes, non effundi gressus, dum zelantes sermones indignos, tantam peccatorum pacem vident.*

⁷⁵ Autre exemple dans les Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3474, IX^e), c. 27.

⁷⁶ Sur quelques limites de l'analyse lexicologique, voir par exemple L. Cesalli, « Faut-il prendre les mots au mot ? Quelques réflexions logico-sémantiques sur le pouvoir des mots », dans N. Bériou, J.-P. Boudet, I. Rosier-Catach (éd.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014, p. 23-48.

⁷⁷ P. Henriot fait le même constat au sujet de l'absence du terme *blasphemia*, dans « Mort sainte et mort des blasphémateurs à Fleury-sur-Loire (XI^e-XII^e siècle). Quelques jalons pour une anthropologie de la parole au Moyen Âge », dans Derwich M.(éd.), *La mort en Europe médiévale et moderne*, Wrocław, 1997, p. 135-148, ici p. 144.

V.1.3. Mensonge et parjure

Le mensonge et le parjure constituent un autre péché de la langue mais aussi un grave crime puisqu'ils remettent en cause l'ordre social. Celui-ci repose en grande partie dans la société médiévale sur la valeur du serment⁷⁸ utilisé comme un outil de gouvernement notamment sous les Carolingiens.⁷⁹ Mais le parjure relève aussi par nature du domaine sacré. Sa dimension religieuse se justifie dans l'exhortation de l'Exode 23, 1⁸⁰ et 7⁸¹ ce qui explique l'intérêt des clercs pour la question du serment. Heiric d'Auxerre reprend dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.) cette mise en garde contre les parjures.

« Parce que la mémoire du sacrosaint confesseur rayonne ouvertement par des miracles continuels, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, on reconnaît que le vengeur non paresseux se dresse contre les parjures (*perjuros*). Parce qu'elles l'emportent avec certitude, les reliques des saints sont parfois assaillies non impunément par les audaces humaines. Ainsi, si quelqu'un, déterminé à défendre par le mensonge (*mendacio*) ou tenté par cupidité ou par l'instigation de l'esprit opiniâtre, présume de prêter serment (*jusjurandum*) sur le vase de l'entrée (*in armilla januae*), qu'il soit coupable sans délai de parjure (*reus perjurii*) et que la vengeance qui l'accompagne le corrige, tantôt par la perte d'une chose de sa maison, tantôt par le préjudice de sa santé corporelle ; qu'elle l'enchaîne par de durs liens ou le libère grâce à une excuse rapide, ou encore le condamne à une mort très proche. Non seulement la présence du corps intact mérita cela, mais aussi la mémoire de sa sainteté en quelques lieux fut honorée. Elle tient par une telle révérence que dans la basilique, consacrée au nom de Germain, presque personne, cependant extrêmement monstrueuse, n'osa se parjurer (*perjerare*). »⁸²

⁷⁸ Une vaste bibliographie témoigne de l'importance du serment dans la société médiévale : G. Barone, « Dieu comme garant : le serment », dans J.-Ph. Genet (éd.), *La légitimité implicite*, Rome, 2015, p. 61-66 ; C. Leveux-Teixeira, « Prêter serment au Moyen Âge. La *virtus verborum* au risque du droit », dans N. Bériou, J.-P. Boudet, I. Rosier-Catach (éd.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014, p. 171-188 ; M.-Fr. Auzépy et G. Saint-Guillain (éd.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, Paris, 2008, notamment les contributions de Br. Dumézil, « Le crime de parjure dans l'Espagne wisigothique du VII^e siècle », p. 27-42, Ph. Depreux, « Les carolingiens et le serment », p. 63-80 et D. Barthélemy, « Serments et parjures dans les *Histoires* de Richer de Reims », p. 103-116.

⁷⁹ Les conditions de sa prestation sont précisées notamment dans l'*Admonitio generalis* de 779 (MGH, *Capit.* 1, p. 58. Voir à ce sujet, Ph. Depreux, « La prestation de serment dans le monde franc : formes et fonctions (VI^e-IX^e siècles) », dans Fr. Laurent (éd.), *Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge*, Montpellier, 2008, p. 517-532.

⁸⁰ Ex. 23, 1 : Ne prends pas le parti d'un coupable par un faux témoignage.

⁸¹ Ex. 23, 7 : Tu te tiendras éloigné d'une cause mensongère.

⁸² Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 48 : *cum constet, in rebus quoque minimis maximam interdum eminere divinae virtutis evidentiam. Cum enim sacrosancti memoriam Confessoris continuis intro extroque palam sit radiare miraculis, in perjuros quoque non segnibus probatur ultor existere; ut liquido emineat, Sanctorum pignora humanis interdum ausibus non impune lacessiri : nam si quis aut cupiditatis illectu, aut animi pertinacis impulsu, mendacio patrocinari definiens, saltem in armilla januae jusjurandum explorare praesumpserit, hunc quod sit reus perjurii, tum rei familiaris dispendio, tum corporae damno valetudinis, absque dilatione, pedissequa corripit ultio, durisque implexum nexibus, aut cita satisfactione liberum, aut proximo interitu efficit condemnatum. Id non integri solum corporis praesentia meruit; verumetiam ubicumque locorum sanctitatis ejus memoria colitur, reverentiae tantum obtinuit ; ut in basilica, Germani consecrata nomine, nemo fere, tametsi immanissimus, audeat pejerare.*

Cet extrait est intéressant à plus d'un titre. Heiric rappelle tout d'abord que le parjure consiste à défendre quelqu'un par le mensonge et de prêter un faux serment sur les reliques du saint par cupidité. Mais il expose également les sanctions possibles pour ce sacrilège. Le coupable de parjure serait alors soumis à la vengeance divine, châtié dans ses biens ou dans son corps. Les lois médiévales prévoient des sanctions pécuniaires contre les parjures⁸³. Ainsi, Charlemagne déclare la suspension des droits d'héritage pour les parjures.⁸⁴ De même, la loi salique condamne à une amende de quinze sous d'or⁸⁵ et la loi des Burgondes en réclame quant à elle trois cents⁸⁶. Mais elles prévoient aussi des sanctions corporelles comme la main tranchée.⁸⁷ En effet, cette sanction est d'abord précisée par Charlemagne en 779⁸⁸, puis réaffirmée en 802 et en 805⁸⁹, puis reprise par Louis le Pieux en novembre 816⁹⁰. Ce châtement corporel se retrouve sous la plume de Grégoire de Tours dans un miracle de saint Aventin :

« Aventin en offrit le prix à leur maître, qui s'obligea par serment (*se obligans sacramenta*), [...] et il leva sa main droite pour jurer que si Aventin envoyait l'argent là, il délierait sur-le-champ les captifs du lien de la servitude. L'argent fut envoyé, et oubliant sa promesse, le maître négligea de mettre ses prisonniers en liberté ; mais pendant ce temps-là, lui-même se trouva lié. Aussitôt, en effet, l'extrémité d'un doigt de la main avec laquelle il avait juré (*fidem fecerat*), commença à lui faire très mal ; puis, croissant peu à peu, la douleur s'étendit à la main et au bras tout entier. Que dire de plus ? Quand on fut obligé de lui couper le bras à la hauteur du coude, à ce moment il expira. À la suite de cela, son épouse voulut de nouveau retenir ces gens dans le servage ; mais atteinte d'une douleur à la tête, elle suivit son mari. Ceux-ci, alors, demeurèrent définitivement en liberté sans avoir besoin d'aucun acte d'affranchissement par écrit. »⁹¹

⁸³ Les sanctions du parjure font partie des inquiétudes d'hommes d'Église comme Théodulphe d'Orléans (IX^es.) par exemple ou plus tard Burchard de Worms (XI^es.). Voir à ce propos Br. Lemesle, « Le serment promis. Le serment judiciaire à partir de quelques documents angevins des XI^e et XII^e siècles », *Crime, Histoire & Sociétés*, [En ligne], 6, 2002/2, mis en ligne le 25 février 2009, consulté le 27 août 2016, <http://chs.revues.org/410>.

⁸⁴ MGH, *Capit.* 1, c. 36, p. 98 : *tamen hereditatem propria priventur usque ad nostrum iudicium.*

⁸⁵ *Pactus legis salicae*, XLVIII, MGH, *LL nat. Germ.* 4, 1, p. 186 : *Si cuiuscumque aliquid fuerit inculpatum et periurasse fuerit adprobatus, XV sol. componat.*

⁸⁶ *Leges Burgundionum, Liber constitutionum*, LXXX, 1 et 2, MGH, *LL nat. Germ.* 2, 1, p. 104-105 : *et divino iudicio falsus ibidem relator pugnant occubuerit, trecenos solidos multae nomine omnes testes partis ipsius.*

⁸⁷ Concernant l'émanotation comme sanction pénale, voir E. Dehoux et K. Ueltschi, « La main du parjure », dans M. Billoré et M. Soria (éd.), *La trahison au Moyen Âge. De la monstruosité au crime politique (V^e-XV^e siècle)*, Rennes, 2009, p. 319-329. Les auteurs soulignent que cette sanction n'est que très rarement appliquée, p. 319. Il existe des sanctions intermédiaires. Ainsi, Charlemagne prévoyait que le parjure ne pourrait plus être retenu comme témoin ou qu'il ne pourrait plus justifier sa cause devant un tribunal.⁸⁷ Ces dispositions, reprises par la suite, témoignent de la gravité du crime de parjure.

⁸⁸ MGH, *Capit.* 1, c. 10, p. 49 : *De eo qui periurium fecerit, nullam redemptionem, nisi manum perdat.*

⁸⁹ MGH, *Capit.* 1, c. 36, p. 98 et c. 11, p. 124 : *Si quis autem post hoc in periurio probatus fuerit, manum dextera se perdere sciat ; Et si quis convictus fuerit periurii, manum perdat aut redimat.*

⁹⁰ MGH, *Capit.* 1, c. 1, p. 268 : *Et camphioni qui convictus fuerit propter periurium quod ante pugnam commisit dextera manus amputetur.*

⁹¹ Miracle de saint Aventin dans Grégoire de Tours (BHL 877, VI^e) : *Sed ille obligans se sacramenta [...] Deditque dexteram suam, quod si illuc pecuniam transmitteret, iste confestim captivos a vinculo servitutis*

Le maître prête serment (*sacramenta*), s'oblige par une promesse qu'il n'honore pas. Immédiatement, le châtement touche d'abord la main du maître avec laquelle il avait prêté serment. Ce choix de l'auteur reflète les pratiques judiciaires contemporaines et s'insère en même temps dans une perspective plus symbolique qui est de frapper la partie du corps ayant rendu la faute possible.

La cupidité est un moteur privilégié du parjure. Outre les deux exemples analysés plus avant, elle est également sous-jacente dans un miracle de saint Liphard (XII^es.). Alors que deux frères risquent la noyade, ils implorant le saint de leur venir en aide. Ce que le saint accepte en échange de la remise de la dîme qu'ils détenaient injustement sur une terre lui appartenant. Face au risque de mort imminente, les deux frères acceptent, mais une fois en sécurité, se ravisent et décident même d'augmenter cette taxe.⁹² Le terme employé par l'auteur pour désigner ce crime est *abjuratum*,⁹³ c'est-à-dire le fait de nier par un faux serment. Dans cet exemple, les deux frères commettent un acte de parjure au moment où ils renoncent à honorer la promesse faite au saint en échange de leur vie. L'auteur stipule également que c'est motivés par la cupidité qu'ils augmentent la dîme. La cupidité est encore à l'œuvre dans un miracle de saint Winebaud (XI^es.), lorsque la « bouche impie » d'une femme enflammée par une « étincelle de cupidité » (*scintilla propriae avaritiae inflammasset*) professe des paroles mensongères.⁹⁴ La cupidité est alors le « moteur du crime ».

Le parjure et le mensonge sont également associés à l'œuvre du diable. C'est par exemple le cas dans la première Vie de saint Fidole (VIII^es.) :

« Asservi par la bouche du serpent, le génie trompeur de l'imposture et la mauvaise habileté, il [i. e. le maître] promet de n'appliquer aucun châtement au mauvais [serviteur]. À son retour dans le *castrum* de Tonnerre, il fut attaché par de très cruels liens et jeté dans une cellule très sombre. Et puisque rien ne peut être caché à la grâce céleste, le soldat du Christ a mérité d'entendre cela de ses saintes oreilles. [Le saint] affligé par la grandeur de l'affaire, pieux et persistant dans la

absolveret. Transmisso itaque pretio, oblitus dominus fidei suae dum captivos absolvere dissimulat, ipse ligatur. Nam statim summitas digiti de manu quae fidem fecerat dolere graviter coepit : deinde paulatim dolor accrescens, per manum brachiumque totum extenditur. Quid plura ? Truncatum ad ipsam juncturam cubiti brachium cum cecidit, et hic spiritum exhalavit. Uxor vero ejus post haec voluit eos iterum ad servitium revocare ; sed capiti dolore percussa, virum secuta est. Et sic hi in ingenuitate perpetua absque ullius scripturae munitione manserunt.

⁹² Miracles de saint Liphard (BHL, XII^e), c. 19 : *Reversos igitur a sepulcri Dominici visitatione promissionis conditio compellebat, abjuratum facinus omnino dimittere: sed humanae cupiditatis contagium eos eatenus inquinavit, quod votorum immemores et evasi periculi, consuetam manum ad Decimam extenderunt.*

⁹³ Miracles de saint Liphard (BHL, XII^e), c. 19 : *abjuratum facinus omnino dimittere.*

⁹⁴ Vie de saint Winebaud (BHL 8949, XI^e), c. 6.

prière, suppliant dans sa propre cellule, obtint que le pieux Seigneur venge l'injure (*injuriam*) qu'on lui a portée. »⁹⁵

Cet exemple est d'autant plus intéressant qu'il établit le lien entre le mensonge du maître et l'injure faite au saint. L'auteur de la deuxième Vie n'apporte pas de changements importants. En revanche, la troisième Vie (XIII^es.) insiste davantage sur la gravité des crimes, que sont le mensonge et la tromperie :

« Et le tout-puissant ne différa pas de répondre à la demande de son serviteur qui réclamait une peine au plus vite pour la tromperie, afin que, puni, il reconnaisse l'injure qu'il a faite et qu'il redoute alors une telle chose. »⁹⁶

Ces exemples témoignent de la gravité du crime de parjure qui n'a jamais été contestée sur l'ensemble de la période considéré. Qu'il s'agisse de la législation ou des récits hagiographiques, sa sanction est sévère. Heiric d'Auxerre (IX^es.), dans un autre passage des Miracles de saint Germain rappelle cela :

« Contre les parjures, il existe aussi une telle vengeance, que personne n'osa sur l'autel de sa basilique accomplir par serment quelque chose de faux. Mais si quelqu'un tente de jurer à la porte de l'église, aussitôt les uns expireraient, frappés par l'inévitable vengeance ; les autres, affaiblis, seraient achevés, précipités, livrés à perpétuité aux châtiments en raison de leurs audaces sacrilèges (*ausibus profanis*). »⁹⁷

Il insiste sur la damnation éternelle qui menace les parjures et explicite le caractère sacrilège du crime. Celui-ci n'était que sous-entendu dans les autres récits. Cependant, si l'on considère le caractère sacré du serment, le parjure ne pouvait être que sacrilège. De même, en associant directement le mensonge à une *iniuria*, c'est-à-dire une atteinte portée à l'honneur du saint, les auteurs mettent en avant le caractère sacrilège de ce crime. Le parjure est en effet un crime dangereux non seulement parce qu'il remet en cause la valeur de la parole et met perturbe

⁹⁵ Vie I de saint Fidole (BHL 2974, VIII^e), c. 13 : *Quem fallax ingenium praestigii et prava calliditas, serpentino ore famulante, ex omni re promittit se in nullo supplicio adhibere malignum. Quo redivit, acervissimis vinculis colligatum in castro Tornotiro mancipavit in carcerem obscurissimum. Deinde, cui nichil latuit caeleste donum, miles Christi beatis auribus meruit obaudire. Qua de re magnitudine mestus, propria cellula in oratione persistens devotus, ut pius Dominus sibi illatam injuriam vindicaret, exorator obtinuit.*

⁹⁶ Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e ?), c. 23 : *Nec distulit omnipotens iuxta servi sui petitionem fallaciae poenas a viro superius memorato quantocius expetere, ut et cui intulisset injuriam castigatus cogeretur agnoscere, et postmodum tale quidquam formidaret incurrere.*

⁹⁷ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 65 : *In perjuros quoque tantus existit ultor ; ut in altari ejus basilicae nemo audeat, ne verum quidem, juramento peragere. At si qui saltem in ecclesiae janua jurare tentarunt, inevitabili mox ultione percussi expiraverunt alii ; alii imbecilles effecti, perpetuo profanis ausibus poenas dedere praecipites.*

l'équilibre de la société⁹⁸, mais aussi parce qu'il porte atteinte directement au Sacré, incarné ici dans le saint ou ses reliques.

Touchant directement le saint, la parole outrageante remet en cause son honneur, sa *bona fama* et par là-même offense Dieu : une parole, au même titre qu'une action, nuit gravement à l'honneur et nécessite une vengeance. C'est ce que montre l'ensemble des cas du corpus, puisqu'aucune invective n'est restée impunie. L'importance de cette violence est par ailleurs corroborée par des études menées sur d'autres types de sources. Ainsi, dans les lettres de rémission scrupuleusement analysées par Cl. Gauvard, l'injure verbale est la cause d'un grand nombre de crimes, notamment les coups et blessures ainsi que l'homicide, résultant d'une vengeance.⁹⁹ Le verbe apparaît alors comme un moyen d'ébranler la société mais aussi le sacré, à l'image du blasphème et du parjure. Le délit de la langue implique un châtement qui est le signe d'une damnation éternelle.

Les réactions et l'attitude des saints face aux insultes et aux calomnies mettent en avant certaines caractéristiques maîtresses de la sainteté notamment épiscopale. La fermeté de l'évêque Loup face au roi Clotaire II illustre la volonté ecclésiastique de faire de l'évêque un pilier du gouvernement aux côtés des rois. De même, les dénonciations frauduleuses dont les saints ont souvent fait l'objet, du fait de la jalousie des hommes et de l'incompréhension de leur différence, permettent d'illuminer d'autant plus leur sainteté.

Enfin, la place de la parole au sein de la société médiévale est soulignée par le nombre relativement élevé de cas de violences verbales. La parole donnée ou prononcée est la garante de la vérité et de l'honneur et, à l'opposé, la cause de la chute du blasphémateur et du menteur.¹⁰⁰

V.2. Le saint négligé : les formes d'une violence symbolique

La notion historique et anthropologique de « violence symbolique » s'inspire notablement du concept sociologique bâti par P. Bourdieu. Selon lui, La violence symbolique

⁹⁸ E. Dehoux et K. Ueltschi, « La main du parjure », dans M. Billoré et M. Soria (éd.), *La trahison au Moyen Âge. De la monstruosité au crime politique (V^e-XV^e siècle)*, Rennes, 2009, p. 319-329, ici p. 319.

⁹⁹ Cl. Gauvard, « *De grâce especial* ». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, 2 volumes, Paris, 1991, p. 705-752, notamment le tableau b, p. 716 qui résume le poids de l'injure dans le crime.

¹⁰⁰ N. Bériou, J.-P. Boudet, I. Rosier-Catach (éd.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014 ; Concernant la conception ecclésiastique et monastique de la parole, notamment à travers des sources hagiographiques, voir P. Henriot, *La parole et la prière au Moyen Âge*, Bruxelles, 2000. L'auteur fait une très belle mise au point sur l'importance et la place de la prière aux XI^e-XII^e siècle. Cela n'entre pas directement dans notre étude, mais cela permet d'apprécier en négatif la gravité des péchés de la langue.

fonctionne suivant un double mécanisme de reconnaissance et de méconnaissance. La domination des uns n'est rendue possible que si les dominés reconnaissent comme légitime l'ordre social dominant tout en méconnaissant son caractère arbitraire d'ordre aliénant.¹⁰¹ Anthropologues et médiévistes, en s'appropriant les travaux de P. Bourdieu, en ont élargi le sens et la portée. Ainsi, les violences symboliques portées à l'encontre d'une personne, ne la toucheraient pas dans sa chair, mais s'attaqueraient à sa signification « sociale », à son identité et à son image. Autrement dit, elles passeraient par tous les moyens permettant de toucher au statut social de la personne visée, à son rang, notamment par la transgression de pratiques sociales communément admises.

Dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.), Venance Fortunat donne un exemple intéressant de violence symbolique. Il écrit :

« Il vaut la peine de garder le souvenir de comment le prêtre du Christ pouvait couramment triompher, même des rois. Ainsi, il était venu, comme à son habitude, rendre visite au glorieux roi Clotaire, mais on n'annonça pas à ce dernier la présence du saint homme devant le palais ; après avoir attendu quelque temps devant l'entrée, [Germain] repartit chez lui sans avoir été reçu. La nuit suivante, il la passe à prier dans l'oratoire ; le roi se tord de douleur ravagé par la fièvre. Au tout premier point du jour, on accourt vers la résidence de l'évêque, on expose le tourment du roi. "Puisse-t-il par sa visite adoucir la violence de la douleur du roi" l'en supplient ces nobles personnages. Bien vite les marques d'affection remplacent l'insulte coupable (*causa injuriae*), là où auparavant il n'était pas même annoncé, c'est honoré et imploré qu'il pénètre dans le palais. Le roi se soulève du lit avec peine. Il se plaint d'avoir été frappé par le fouet de Dieu. Il lèche (*allambit*) le manteau du saint, passe le vêtement du prêtre sur les zones douloureuses. Dès qu'il eut reconnu la faute dont il s'était rendu coupable, toute douleur disparut. C'est ainsi que celui qui s'était mis en danger par le mépris (*contemptu*), se vit guéri par le toucher. »¹⁰²

Cet extrait sonne comme un rappel de l'honneur dû aux évêques, même par les rois. Reflétant une position idéologique très forte dès la fin de l'Antiquité tardive, cette vision de la place de l'évêque, notamment face au roi, ne fait que se renforcer à l'époque carolingienne. La Vie de saint Germain de Paris, écrite juste après la mort de l'évêque (VI^es.), entretient le souvenir d'un évêque proche du pouvoir royal. Clotaire fait d'ailleurs preuve d'une certaine déférence envers lui, sans doute sous l'influence de Radegonde, ce qui n'est pas le cas de son fils

¹⁰¹ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, 1972, p. 18.

¹⁰² Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 23 : *Est operae pretium illud memoriae tradere, qualiter sacerdos Christi solitus erat de ipsis quoque regibus triumphare. Igitur cum glorioso Chlodchario regi occurrisset ex solito nec tamen de sancto viro stante ante palatium ei fuerit nuntiatum, mora facta ante vestibulum non repraesentatus inde domum revertitur. Sequens nox in oratorio vigiliis ducitur, rex dolore atque febris infestatione torqueretur. Vix primo diluculo ad domum ecclesiae a proceribus concursatur, poena regis exponitur, ut sua visitatione regi doloris vim mitiget optimates deprecantur. Mox apud pietatem iniuriae causa postponitur, qui ante nec nuntiabatur intrat honoratus et exoratus palatium. Rex vix adsurgit de lectulo, caesum se divino flagello conqueritur. Adlambit sancti palliolum, vestem sacerdotis deducit per loca doloris. Culpam confessus criminis, mox dolor omnis fugatus est. Idque actum est, ut cuius incurrerat de contemptu periculum sentiret tactu remedium.*

Caribert, excommunié par l'évêque pour inceste et sacrilège¹⁰³. L'hagiographe commémore ainsi un évêque actif, présent dans l'entourage royal. Cet épisode n'est d'ailleurs pas sans rappeler la relation tendue entre Loup, évêque de Sens et Clotaire II rapportée dans la Vie du saint (VIII^es.) que nous avons analysée précédemment. Ces deux Vies de saints évêques mérovingiens, rédigées à deux siècles d'intervalle, présentent toutes deux le modèle d'un évêque puissant appartenant pleinement à l'époque mérovingienne et carolingienne.¹⁰⁴ L'évêque est alors une pièce essentielle de l'échiquier politique d'abord en tant que membre de l'entourage royal, ensuite comme relais régional du pouvoir royal. Ces remarques sont à mettre en lien avec la tradition épiscopale du modèle royal qui prône le rapprochement du trône et de l'autel : le roi doit être le partenaire des évêques et reconnaître leur autorité.¹⁰⁵

Le saint évêque châtie également ceux qui ne s'humilient pas devant son église-bâtiment, rappelant encore une fois l'honneur qui lui est dû. C'est le sort que subit Sabaricus qui passe devant l'église du saint sans y faire une prière :

« il se trouva que ledit Sabaricus passa devant la basilique et, bien sûr, sans pour autant y dire une seule prière. Rentré chez lui, il est aussitôt frappé de folie, attaché, chargé de chaînes et amené au saint homme. »¹⁰⁶

Ici, il n'est plus question d'un honneur dû à l'évêque en tant que garant de l'autorité épiscopale en sa cité, mais de l'humilité nécessaire à proximité du bâtiment sacré dans lequel officie le saint, un ami de Dieu. L'hagiographe rappelle de cette manière les fondements de la sacralité, née de la célébration eucharistique d'une part, et de sa célébration par le saint d'autre part.

Ces deux exemples de négligence et de mépris face au saint illustrent deux des enjeux de l'écriture hagiographique que nous avons déjà mis en évidence. Le premier miracle du saint, qui se déroule *in vita*, rappelle les relations privilégiées qui unissent le saint évêque et le roi

¹⁰³ Caribert épouse tour à tour deux sœurs Méroflède et Marcoflède. Il est excommunié par Germain de Paris. Grégoire de Tours, *Libri historiarum X*, MGH, *SS Rer. Merov.* 1, 1, Livre IV, c. 26, p. 159. Sur cet événement, voir I. Réal, « Discours multiples, pluralité des pratiques : séparations, divorces, répudiations, dans l'Europe chrétienne du Haut Moyen Âge (VI^e-IX^e siècles) d'après les sources narratives », dans E. Santinelli (éd.), *Répudiation, séparation, divorce dans l'Occident médiéval*, Valenciennes, 2007, p. 157-179, n. 21.

¹⁰⁴ J. Heuclin, *Hommes de Dieu et fonctionnaires du roi en Gaule du Nord du V^e au IX^e siècle (348-817)*, Villeneuve d'Ascq, 1998. L'auteur présente une étude très intéressante du clergé et des évêques en particulier, qui occupent alors une place centrale dans l'organisation du royaume. À la fois aristocrates et hommes de Dieu, ils occupent également des postes stratégiques ce qui rend leur nomination d'autant plus importante pour les souverains.

¹⁰⁵ À ce sujet, voir Br. Dumézil, « Le modèle royal à l'époque mérovingienne », dans M. Gaillard (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, 2014, p. 131-147, ici p. 134.

¹⁰⁶ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 10 : *Quo pretio persoluto, contigit ut ante basilicam saepe dictus Sabaricus praeteriret et nec tamen oratio quippe occurreret. Qui domum suam ingrediens statim adfligitur, ligatur et catenis revinctus ad sanctum perducitur.*

mérovingien. L'hagiographe entend ainsi diffuser un modèle épiscopal répondant aux conceptions, tant mérovingiennes que carolingiennes, de la fonction de l'évêque. Le second cas rappelle les « règles » du culte chrétien au moment où sa diffusion s'intensifie (VI^e siècle). Mais les deux extraits ont en commun de réaffirmer la puissance du saint, ami de Dieu et vecteur de sa vengeance.

Enfin, un dernier cas de violence symbolique retient l'attention. Il se trouve dans la première Vie de saint Faron (IX^es.) et relate le miracle de la destruction d'une église nouvellement construite. L'auteur écrit :

« Il y avait enfin dans cette ville un prélat et un pasteur remarquable du nom d'Hildebert¹⁰⁷, si faible dans la compréhension des dogmes chrétiens qu'il voulut édifier une église en l'honneur du saint Christ contre la saine foi, à l'endroit où le saint synode l'avait rationnellement rejetée. Cet évêque construisit à côté de cette basilique conservant les reliques du saint corps du serviteur Faron, une autre église, d'une grandeur et d'une somptuosité prodigieuse par ses ornements. Celle-ci, qu'il achève par une volonté indomptable, surpassait d'une puissante beauté l'ancienne église du serviteur Faron et l'anéantissait. Il aurait achevé l'édification, si le sort adverse ne lui avait pas fait obstacle. »¹⁰⁸

À cause de l'obstination d'Hildebert et malgré les avertissements répétés du saint, la vengeance divine, sous la forme d'un violent orage de grêle, détruit le nouvel édifice.¹⁰⁹ Ce récit est particulièrement intéressant puisqu'il met en scène le successeur de Faron sur le siège épiscopal. Celui-ci avait décidé, contre l'avis du synode, d'édifier une église dédiée au Christ qui aurait fait alors de l'ombre à celle du monastère Sainte-Croix dans laquelle étaient vénérées les reliques du saint. L'édification de cette nouvelle église est perçue par saint Faron lui-même comme une atteinte à son honneur. C'est en tout cas ce qui ressort de la vision que le custode reçoit la veille de la dédicace du bâtiment : « Ce jour attend-il la réunion du peuple

¹⁰⁷ Hildebert est le successeur de saint Faron et évêque de Meaux de 672 à 680/684. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'Ancienne Gaule*, tome 2, Paris, 1900, p. 473.

¹⁰⁸ Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 110 : *Extitit etenim praesul huius urbis pastorque huius loci insignis de nomine Datlevertus, mediocris vero in divinis intellectu dogmatibus, in tantum ut etiam quondam visum ei fuerit aedificare ecclesiam in honore sancti Christi contra fidem sanam, unde eiectum sancta synodus ab officio episcopali voluit rationabiliter sentire. Ipse siquidem episcopus iuxta hanc basilicam conservatricem reliquiarum sacri corporis antistitis Faronis construxit pompaticae magnitudinis alteram apparatuque mirifici decoris ; quae pulchritudine pollente superaret annullando priorem antistitis Faronis, quam intentione indevicta consummaret, quousque aedificatio finem poneret, si fors adversa non obstitisset.*

¹⁰⁹ Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 112 : *His dictis custodi beatus Faro, illico caelum omniaque elementa in ira contra eam domum sunt incita, intonueruntque quatuor climate orbis eius ad subversionem cum collisionibus ventorum cumque tonitruis fulminum, caelumque omne remugit, terraque commota dehiscit.* À ces mots, le ciel et tous les éléments se mirent en colère contre cette maison, et les quatre éléments de ce monde grondèrent, [amenant] avec les vents et le tonnerre la destruction. Tout le ciel résonna et la terre en branle s'ouvrit.

autour de l'évêque, afin que cette maison conduise à la ruine de la mienne ? »¹¹⁰ Au terme de cet échange, le saint met en garde le custode contre les événements à venir. En quoi cet événement relève-t-il d'une violence symbolique ? L'auteur met d'abord en évidence la puissance et la supériorité du saint, ce qui n'a rien d'extraordinaire dans une Vie qui lui est consacrée. Cependant, ce récit met aussi en exergue les rivalités qui pouvaient exister au sein d'une même cité entre les différents édifices et lieux de culte.¹¹¹ Cette rivalité entre les différentes communautés, ici entre l'évêque et les moines de Saint-Faron a pu se traduire par une surenchère architecturale.¹¹² Nous ne savons pas si la construction de cette église a réellement eu lieu. Ce récit disparaît des écrits postérieurs, notamment dans la seconde Vie de saint Faron (XI^es.). Malgré tout, l'auteur montre ainsi, par l'action de la vengeance divine, l'autorité de saint Faron, saint dont il tente de réactiver le culte au IX^e siècle. Sa conclusion du récit est par ailleurs sans équivoque : « ils regardaient à la fois cette basilique et cette maison, l'une très gravement frappée par les éléments cruels du ciel jusqu'à son terrassement, l'autre brillant grâce à l'ornement de la sépulture de saint Faron »¹¹³. Il est évident que le développement du culte du saint est alors au cœur des préoccupations de l'auteur.

Qu'il soit question de violences verbales ou de violences symboliques, elles constituent des épreuves placées sur le chemin de la sainteté. Le récit de ces différentes formes de violence participe à la proclamation et à l'affirmation de la *virtus* du saint nécessaire à la diffusion et la pérennisation de son culte. Il participe également à la construction de certains modèles de sainteté, notamment épiscopale, qui réaffirment la place de l'évêque au sein de l'échiquier politique en général et dans sa relation avec la royauté en particulier.

¹¹⁰ Vie I de saint Faron (BHL2825, IX^e), c. 111 : « *quae Dies, inquit, praestolatur conventum populi cum episcopo, ut haec dedicetur domus ad ruinam meae domus ?* »

¹¹¹ Le contexte de multiplication des sanctuaires dû au développement du culte des saints dès la fin de l'Antiquité tardive a pour conséquence d'accroître les rivalités entre les différentes communautés. Cette concurrence se développe notamment entre le groupe épiscopal et les autres sanctuaires de la cité qui cherchent à échapper à son contrôle. Il n'existe pas de synthèse sur ce phénomène. Il est néanmoins possible de trouver des éléments ponctuels dans certains travaux consacrés à l'étude d'une ville en particulier. Concernant Tours, voir L. Pietri, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle : naissance d'une cité chrétienne*, Rome, 1983 ; Sur le contrôle épiscopal dans la cité, voir M. Gaillard, « La présence épiscopale dans la ville du haut Moyen Âge : sanctuaires et processions », *Histoire urbaine*, 10, 2004/2, p. 123-140, notamment l'exemple d'Auxerre où l'évêque affirme son pouvoir sur l'ensemble des sanctuaires de son diocèse.

¹¹² C'est ce que remarque par exemple Ph. George dans « Les reliques des saints. Publications récentes et perspectives nouvelles », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 80, 2002/2, p. 563-591, ici p. 585 : « la rivalité des chapitres et des abbayes nous vaudra certains des plus monuments européens ».

¹¹³ Vie I de saint Faron (BHL2825, IX^e), c. 112 : *illa basilica coniunctione alterna se prospexissent, una a saevientibus elementis caeli graviter prosternendo feriretur, altera, quae modo ornamento sepulturae beati Faronis decentissimo fulget, clementer illaesa conservaretur*

V.3. Le saint violenté : de l'acte de brigandage au martyre

À côté des violences verbales et symboliques, le saint doit majoritairement faire face à des violences physiques de différentes natures. De l'attaque de brigands au siège de sa cité et jusqu'au martyre, pouvant représenter le sommet de sa carrière, le saint est éprouvé physiquement et doit faire montre de sa *virtus*.

V.3.1. Des brigands et des saints

Deux saints, Marien au diocèse d'Auxerre et Laumer au diocèse de Chartres, subissent des attaques de brigands. Leurs récits respectifs reprennent le même schéma narratif : alors que le saint se déplace dans un lieu assez éloigné et isolé, il se fait attaquer par une troupe de brigands. Dans la Vie de saint Marien (X^es.?), celui-ci exhorte les voleurs et les provoque alors qu'ils s'enfuient avec tous ses vêtements. Il se moque d'eux en leur signalant qu'ils avaient oublié son *pallium*. Miraculeusement, les voleurs ne peuvent aller très loin et se retrouvent au matin face au saint qui convertit l'un des voleurs qui peut alors rejoindre le paradis.¹¹⁴ Cette même construction narrative figure dans la seconde Vie de saint Laumer (IX^es.). Reclus dans un lieu de solitude au milieu de la forêt du Perche, le saint subit l'attaque d'une troupe de cupides brigands. Saisis par la crainte divine, les voleurs se jettent aux pieds du saint qui les exhorte alors à cesser leurs actions criminelles.¹¹⁵ Ces deux récits ne sont pas sans rappeler l'exhortation du Christ sur la Croix dans laquelle il incitait les deux larrons au repentir.¹¹⁶ L'hagiographe utilise le récit de l'attaque de brigands dans la construction de la figure du saint en imitation avec le Christ. En se référant implicitement au modèle néotestamentaire du Christ sur la Croix s'adressant aux deux larrons, il élève implicitement le saint au rang de « nouveau » Christ.¹¹⁷

Outre l'utilisation d'une typologie christique, les auteurs de ces deux Vies ont également recours à une forme de « violence ordinaire » afin de sublimer l'action des saints en les confrontant à une situation qu'était susceptible de rencontrer un bon nombre de leurs

¹¹⁴ Vie de saint Marien (BHL 5523, X^e ?), c. 4.

¹¹⁵ Vie II de saint Laumer (BHL 4734, IX^e), c. 7.

¹¹⁶ Dans l'Évangile selon Luc (23, 39-43), Jésus est entouré, sur la croix, par deux voleurs. L'un raille Jésus (mauvais larron) et est voué à l'Enfer ; l'autre (le bon larron) respecte Jésus et peut alors rejoindre le paradis. Sur la thématique du « bon larron » et son utilisation notamment dans l'art, voir Ch. Klapisch-Zuber, *Le voleur de paradis. Le Bon larron dans l'art et la société (XIV^e-XVI^e siècles)*, Paris, 2015.

¹¹⁷ C'est ce que nous déjà avons montré. Le recours à la tradition biblique, surtout néotestamentaire est une pratique courante dans l'hagiographie, *infra*, partie I, chapitre 4.

contemporains. Les attaques de voleurs de grand chemin sont fréquentes durant tout le Moyen Âge.¹¹⁸ Comme nous l'avons vu, la forêt demeure un repaire de brigands et aussi un lieu favorable aux embuscades dont ces deux saints font les frais.¹¹⁹ Ainsi, ces deux exemples tendent à montrer que les hagiographes ne craignent pas de mélanger réalisme et types bibliques. Cette violence subie par le saint constitue, de fait, une étape dans la construction de sa sainteté en imitation avec la vie du Christ.

V.3.2. Pris pour cible parce que saints

De la naissance à l'enfance

Le saint peut aussi être violenté justement parce qu'il est différent. Selon la Vie de sainte Geneviève (VI^es.), dès son plus jeune âge, la sainte subit l'affront de sa mère qui lui refuse le droit de se rendre à la messe :

« Il arriva quelque temps après que comme sa mère allait à l'église, en un jour de fête solennelle, et qu'elle ne pouvait empêcher Geneviève de la suivre, encore qu'elle lui eût commandé de demeurer dans la maison, cette sainte fille la conjurant par ses larmes de lui donner cette permission, et lui disant d'une voix élevée et lamentable : " je garderai, Dieu aidant, à Jésus-Christ la foi que je lui ai promise par l'entremise de saint Germain ; j'assisterai souvent à l'église, afin de mériter d'être son épouse, comme ce bienheureux confesseur me l'a fait espérer de sa part " ; il arriva que sa mère s'étant transportée de colère, lui ayant donné un soufflet, en devint aussitôt aveugle. [...] »¹²⁰

Le châtiment que subit la mère de Geneviève pour avoir osé frapper sa fille, est la preuve évidente de la grâce et la sainteté de la jeune fille. C'est le premier signe visible de sa *virtus*. La violence de la mère contre sa fille insiste donc sur la détermination et surtout l'élection de la jeune fille dès son plus jeune âge.

Cette élection précoce se retrouve également dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.). Le premier chapitre de sa Vie rapporte l'avortement impossible de la mère de Germain :

¹¹⁸ V. Toureille, *Vol et brigandage au Moyen Âge*, Paris, 2006. Les attaques de brigands constituent également un *topos* hagiographique relativement fréquent dans l'hagiographie. O. Bruand en donne d'autres exemples dans « Accusation d'impiété et miracles de punition dans l'hagiographie carolingienne », dans L. Mary et M. Sot (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 155-173, notamment p. 156.

¹¹⁹ Sur la question de la tension entre réalisme et fiction, *infra*, partie I, chapitre 3.

¹²⁰ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335-3338, VI^e), c. 7 : *Factum est autem post dies aliquod, cum mater eius die sollempni ad ecclesiam pergeret, et Genovefa, quam domni remanere preceperat, nequaquam possit abigere, clamantem sibi cum lacrimis et dicentem : "Ego fidem, quam sancto Germano pollicita sum, Christo me consolante, servabo et ecclesiae liminibus frequentabo, ut sponsa Christi esse merear, quatenus margaritis ac vestibus eius digna repperiar", illico mater eius iracundia replete, ut filiae alapam dedit, statim luminum percussa est orbitatem.*

« sa génitrice, parce qu'elle l'avait conçu peu de temps après un autre, fut saisie d'un sentiment de honte propre aux femmes et souhaita se débarrasser de l'enfant avant sa naissance. Elle prit une potion afin d'avorter et comme cela ne parvenait pas à lui nuire, elle restait couchée sur le ventre, de sorte que le poids étouffe ce que le poison n'était pas parvenu à détruire. La mère combattait son petit, et l'enfant brillait de nouveau en son sein : c'était un combat entre une femme et ses entrailles. La femme se faisait du mal, mais sans nuire à la condition du bébé. La petite charge luttait pour empêcher sa génitrice de devenir infanticide. C'est ainsi que, demeuré sain et sauf, Germain naquit sans aucun dommage et qu'il rendit à sa mère son innocence. Dès lors, on pouvait par avance connaître ce que serait sa vie, lui à qui il fut donné d'avoir accompli un miracle avant même de naître. »¹²¹

Là encore, ce cas de violence vient confirmer l'élection divine *in utero* du saint. Avant même sa naissance, Germain expose sa *virtus* à sa mère en l'empêchant de commettre l'irréparable.¹²² L'intérêt des hagiographes pour l'enfance du saint et leur volonté de démontrer son élection divine dès la naissance est une constante hagiographique. Par ce biais, ils exposent les nombreux dons dont il était doté dès sa naissance, cherchant à démontrer que le comportement de leur héros tranche dès son plus jeune âge sur celui des autres enfants.¹²³ Il n'est pas non plus rare, dans l'hagiographie antique et médiévale, que le saint subisse des pressions et des violences, parfois mortelles, de la part de parents déterminés à détourner leur enfant de sa vocation religieuse.¹²⁴

À la fin de l'adolescence : le mariage forcé de sainte Fare

Sainte Fare est la fille de Chagnéric, l'un des principaux officiers de la cour de Théodebert II, roi d'Austrasie, et la sœur de saint Faron. Elle s'oppose au mariage organisé par son père, prend le voile vers 614 et fonde le monastère de Faremoutier.¹²⁵ La Vie de saint

¹²¹ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 1 : *Cujus genitrix, pro eo quod hunc post alterum intra breve spatium concepisset in utero, pudore mota muliebri, cupiebat ante partum infantem extinguere, et accepta potione, ut abortivum proiceret, dum nocere non posset, incubabat in ventre, ut pondere praefocaret quem venena laedere non valent. Certabatur mater cum parvulo, renitebat infans ab utero : erat ergo pugna inter mulierem et viscera. Laedebatur matrona nec nocebatur infantia, obluctabatur sarcina, ne genetric fieret parricida. Id actum est, ut servatur incolomis ipse inlaesus procederet et matrem redderet innocentem. Erat hinc futura praenoscerere ante fecisse virtutem quam nasci contigerit.*

¹²² Notons que l'infanticide par avortement est une pratique assez courante pour être prise en compte par les législateurs canoniques ainsi que dans les pénitentiels insulaires et continentaux. P. Riché, « L'enfant dans le haut Moyen Âge », *Annales de démographie historique*, 1/1973, p. 95-98.

¹²³ Ce *topos* hagiographique est encore utilisé dans l'hagiographie plus tardive du bas Moyen Âge. A. Vauchez en signale de nombreux cas dans son étude *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1988, p. 593-595.

¹²⁴ Concernant l'hagiographie antique voir la thèse, malheureusement inédite, de P. Boulhol, *Le complexe de Melchisedech : famille et sainteté dans l'hagiographie antique, des origines au VI^e siècle*, sous la direction de J. Fontaine, soutenue en 1991, à Paris IV.

¹²⁵ Sainte Fare est connue notamment grâce à son testament dans lequel elle fait don de ses biens à son abbaye. Voir Br. Meyer, « Das Testament der Burgundofara », dans *Hans Hirsch dargebracht als Festgabe zu seinem 60.*

Faron (IX^es.), son frère, relate d'une manière extrêmement développée la suite des événements qui conduisent finalement à la fondation de Faremoutiers. Fare a été consacrée très tôt à Dieu par saint Colomban.¹²⁶ Mais quelques années plus tard, son père, Chagnéric, arrange le mariage de sa fille avec un homme de son rang (son nom n'est jamais mentionné). La jeune fille s'y refuse et éprouve un tel chagrin qu'elle en devient presque aveugle. Saint Eustaise, deuxième abbé de Luxeuil, prend le parti de la jeune fille face à son père et la guérit miraculeusement.¹²⁷ Cependant, après la visite de l'abbé, le père perfide revient sur sa parole et tente de contraindre de nouveau la jeune vierge au mariage. Fare trouve refuge dans une église dédiée à saint Pierre. Miraculeusement, Eustaise passe non loin et s'oppose encore une fois au père qui avait décidé de faire tuer sa fille. Changeant ses funestes plans, Chagnéric finit par laisser sa fille prendre le voile.¹²⁸

Ce long récit (dix chapitres) illustre la situation classique d'une jeune femme de l'aristocratie laïque médiévale¹²⁹. Elle est alors placée sous l'autorité du père qui choisit le futur mari en fonction des stratégies familiales. Cependant, il arrive que la jeune fille s'oppose à son père notamment en prenant le voile et en se consacrant à Dieu.¹³⁰ C'est ici ce que fait sainte Fare.¹³¹ Il existe plusieurs exemples d'opposition entre le père et la fille essentiellement dans les Vies de saintes. Certains peuvent d'ailleurs finir tragiquement comme dans le cas de la sainte martyre Barbe tuée par son père après avoir refusé le mariage qu'il avait organisé. À partir de l'époque mérovingienne, le temps n'est plus aux saintes martyres. L'issue des

Geburstag von seinen Kollegen, Mitarbeitern und Schülern, Vienne, 1939, p. 1-12 ; J. Guérout, « Le testament de sainte Fare, matériau pour l'étude et l'édition critique de ce document », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 60, 1965, p. 761-821 ; P. Bertrand et S. Joye, « Les testaments de saints en chrétienté occidentale », dans M.-C. Isaïa et Th. Granier, *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (V^e-XVI^e siècles)*, Paris, 2014, p. 293-308. Concernant sainte Fare, consulter J. A. McNamara, « Burgundofara, abbess of Faremoutiers (603-645) », dans J. A. McNamara, J. E. Halborg et E. G. Whatley (éd.), *Sainted women of the Dark Ages*, Durham, 1992, p. 155-175.

¹²⁶ Vie de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c.13.

¹²⁷ Vie de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 40.

¹²⁸ Vie de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 53-54.

¹²⁹ S. Joye, « Filles et pères à la fin de l'Antiquité et au haut Moyen Âge. Des rapports familiaux à l'épreuve des stratégies », dans Ch. Badel et Ch. Settiani (éd.), *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2012, p. 221-246.

¹³⁰ Les *Vitae* de l'époque carolingienne insistent sur les difficultés posées par les familles face aux vœux de leur fille. C'est notamment lié à l'évolution de la place de la femme dans la société. R. Le Jan explique que la femme « devenait le dépositaire de la mémoire conjugale, le creuset où se mélangeait tout à la fois le passé et l'avenir des deux lignées, le point d'ancrage de la nouvelle cellule familiale » (R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e siècle) : essai d'anthropologie sociale*, Paris, 2003, p. 56).

¹³¹ B. Caseau, « Stratégies parentales concernant les enfants au sein de la famille : le choix de la virginité consacrée », dans Ch. Badel et Ch. Settiani (éd.), *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2012, p. 247-264.

conflits prend donc des tournures moins tragiques. Dans l'exemple de sainte Fare, même si le père a désiré ardemment tuer sa fille, l'intervention divine survient juste à temps et permet à la jeune vierge de prendre le voile avec l'accord de son père, qui finance également la fondation d'un monastère.¹³² Cette fondation apparaît alors comme le symbole du dépassement des conflits familiaux et comme une fondation conjointe effectuée par la vierge et son père ou son frère. Mais autant qu'un mariage, la fondation d'un monastère participait, elle aussi, à élargir les réseaux d'influence de la famille.¹³³

Nous savons peu de choses quant à la véracité du déroulement des faits, mais le testament de Fare au bénéfice de son monastère rappelle les donations faites par son père Chagnéric.¹³⁴ Comme le souligne S. Joye, au terme de sa présentation des relations pères/filles au sein des stratégies familiales, « ces textes expriment surtout les tensions possibles dues au retrait de certaines filles nobles du marché matrimonial, tensions qui peuvent avoir été bien réelles. »¹³⁵ Ainsi, l'hagiographe s'inspire des pratiques sociales dont il est familier pour les appliquer à sainte Fare, la sœur de Faron dont il écrit la Vie. Ce récit est un bel instantané de ce que pouvaient être les relations pères/filles dans la société du haut Moyen Âge.

La sainteté en question : la « presque » lapidation de sainte Geneviève

Pour Geneviève, il n'est pas question d'un mariage forcé mais les violences dues à sa sainteté ne s'arrêtent pas à son enfance. Ainsi, un peu plus loin dans le récit, alors qu'elle tente de prévenir les habitants de Paris, et surtout les hommes, d'une attaque imminente des Huns et qu'il n'était pas nécessaire de transporter les richesses hors les murs¹³⁶, la sainte est capturée par la foule : alors qu'ils allaient la lapider, saint Germain d'Auxerre intervient en sa

¹³² C'est la fondation de l'abbaye de Faremoutiers. Les fondations monastiques des Faronides ont participé à l'implantation de cette famille aristocratique d'origine austrasienne en Brie. Parmi ces fondations, Faremoutiers, Jouarre et Chelles constituent un groupe d'abbayes féminines puissantes proches du pouvoir royal. Sur la famille des Faronides, voir Ch. Mériaux et G. Bürher-Thierry, *La France avant la France, 481-888*, Paris, 2010, p. 86-92. Concernant plus largement les fondations féminines, voir M. Gaillard, « Les fondations féminines dans le nord et l'est de la Gaule, de la fin du VI^e siècle à la fin du X^e siècle », *RHEF*, 76, 196, 1990, p. 5-20.

¹³³ R. Le Jan, « Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir en Francie au VII^e siècle », dans *Ead., Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 89-107, p. 103.

¹³⁴ Cet événement est absent de la *Chronique de Saint-Pierre-le-Fif* qui reprend l'histoire de l'Église de Sens des origines jusqu'aux années 600.

¹³⁵ S. Joye, « Filles et pères à la fin de l'Antiquité et au haut Moyen Âge. Des rapports familiaux à l'épreuve des stratégies », dans Ch. Badel et Ch. Settiani (éd.), *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2012, p. 221-246, p. 239.

¹³⁶ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335-3338, VI^e-IX^e), c. 12.

faveur et reconnaît face à la foule « l'élection dès le ventre de sa mère de la jeune vierge ». ¹³⁷ Cet événement permet d'insister une fois de plus sur l'élection divine de Geneviève. En outre la référence à la lapidation rappelle celle de saint Etienne qui est lapidé pour avoir accompli des prodiges et être rempli de la sagesse de l'Esprit. ¹³⁸ En utilisant un type biblique pour présenter un fait de violence à l'encontre du saint et en l'associant au protomartyr Étienne, l'hagiographe rehausse de cette manière la sainteté de son héros.

Ces trois formes de violences physiques subies par le saint participent toutes de la *fama sanctitatis* du saint. Cette violence au cœur du récit hagiographique permet de révéler aux yeux de tous la *virtus* du saint et donc son élection par Dieu. Du ventre de sa mère à ses relations avec ses parents puis face à la foule, le saint est attaqué parce qu'il est différent. Sa sainte vocation l'oblige à faire des choix qui vont à l'encontre des habitudes comme sainte Fare qui s'oppose à son père, Geneviève à sa mère puis à la foule. Ces actions hors du commun, pourrions-nous dire, découlent de leur élection et prouvent le caractère exceptionnel de leur personne.

Toutefois, ces violences sont des tentatives avortées : Geneviève est « presque » lapidée, Germain est « presque » tué dans le ventre de sa mère, Fare est « presque » mariée de force. À chaque fois, l'intervention divine agit en faveur du saint qu'il a choisi dès la naissance. Interprétée comme miracle, cette fin heureuse, trahissant la volonté divine qui destine son héros à de plus larges actions est encore une fois la preuve de leur sainteté.

V.3.3. Le saint assiégé : le *defensor civitatis* face aux agresseurs

Outre les violences qu'il doit subir en tant que saint, il faut ajouter celles qu'il endure en raison de son statut, le plus souvent épiscopal. Ce sont notamment des violences liées aux guerres. Que ce soit lors des grandes migrations barbares ou lors d'affrontements dans le cadre des diverses successions royales, les saints ont dû endosser le rôle du *defensor civitatis* afin de protéger leur cité.

¹³⁷ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335-3338, VI^e-IX^e), c. 13 : *Ista, de cuius vos interritu tractatis, referente sancto Germano antestite nostro, audivimus ex utero matris suae a Deo electa.*

¹³⁸ Ac. 7, 54-60.

Les cas de saint defensor civitatis dans l'hagiographie sénonaise

Saint	Date de rédaction des textes	Ennemis	<i>In vita</i>	<i>Post mortem</i>
Aignan (évêque d'Orléans)	V ^e -VI ^e s.	Attila	X	
Loup (évêque de Troyes)	VI ^e s.	Attila	X	
Geneviève (vierge de Paris)	VI ^e -IX ^e s.	Attila	X	
Geneviève (vierge de Paris)	Ap. 857 s.	Normands		X
Germain (évêque de Paris)	IX ^e s.	Normands		X
Béthaire (évêque de Chartre)	XI ^e s.	Troupes de Thierry II	X	
Loup (évêque de Sens)	Fin VIII ^e s.	Clotaire II	X	
Euspice (fondateur de Micy)	XI ^e s.	Clovis	X	
Total			6	2

Une partie des saints évêques mérovingiens du corpus se trouve confrontée aux attaques des « barbares »¹³⁹, notamment les Huns¹⁴⁰ qui ravagent la Gaule dans la première moitié du V^e siècle. Plusieurs Vies de saints en gardent le souvenir mettant en avant le rôle glorieux que leur héros ont su jouer. Pour certains, c'est d'ailleurs ce rôle qui leur a garanti un culte important dans les siècles suivants comme c'est le cas de saint Aignan.

Grâce aux études de J. Durliat, il n'est plus à démontrer que l'évêque des derniers siècles de l'Antiquité s'est vu transférer un grand nombre de charges relatives à l'entretien et à la défense des habitants de sa cité.¹⁴¹ Ces attributions font de l'évêque des IV^e et V^e siècles le principal responsable de la lutte contre les Barbares en tant que *defensor civitatis*, rôle qu'il

¹³⁹ La question des migrations barbares a connu un large renouvellement historiographique. À ce sujet, voir l'introduction de V. Gazeau dans V. Gazeau, P. Bauduin et Y. Modéran (éd.), *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples (III^e-XII^e siècle)*, Caen, 2008, p. 1-6 ; voir également P. Geary, *Before France and Germany. The creation and transformation of the merovingian world*, New York, 1988. Dans son introduction, l'auteur rompt définitivement avec la conception barbare et brutale des invasions imposées par l'historiographie du XIX^e siècle. Plus récemment, voir G. Halsall, *Barbarians migrations and the Roman West (376-568)*, Cambridge, 2007.

¹⁴⁰ Voir P. J. Heather, « The Huns and Barbarian Europe », dans M. Maas (éd.), *The Cambridge companion to the Age of Attila*, New York, 2015, p. 209-229.

¹⁴¹ Voir notamment J. Durliat, « Les attributions civiles des évêques mérovingiens », *Annales du Midi*, 91, 1979, p. 237-254 ; *Id.*, « Évêque et administration municipale au VII^e siècle », dans Cl. Lepelley, *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du III^e siècle à l'avènement de Charlemagne*, Bari, 1996, p. 273-286 ; voir également les études de Br. Beaujard, « L'évêque dans la cité en Gaule aux V^e et VI^e siècles », *Ibid.*, p. 127-145.

assume selon un mode particulier de manipulation du sacré.¹⁴² L'évêque agit alors comme un chef militaire, dans la mesure où il coordonne la défense matérielle de la cité¹⁴³, et comme un chef religieux parce que son action se déroule naturellement aussi sur le plan religieux.¹⁴⁴

Il apparaît donc normal que cette catégorie ne compte que des évêques, à l'exception de Geneviève. La sainte occupe en effet une place particulière dans cette catégorie. Face aux troupes d'Attila, elle met en garde la population qui ne l'écoute pas.¹⁴⁵ Subissant par la suite la colère de la foule, elle est sauvée de justesse par saint Germain d'Auxerre qui établit face à tous sa sainteté. Mais c'est la fin du récit qui nous intéresse ici. L'auteur écrit :

« Car de même que deux grands évêques, saint Martin et saint Aignan, se sont rendus célèbres et glorieux par la vertu de leurs miracles ; que le premier s'étant un jour présenté sans armes au milieu de deux armées qui étaient sur le point de combattre, auprès de la ville de Worms, en arrêta la fureur, et leur fit jurer une sainte alliance ; et que le second, voyant la ville d'Orléans assiégée par l'armée des Huns, et sur le point d'être prise malgré le secours des Goths et d'Aetius, patrice romain, mérita d'en obtenir la délivrance par ses prières : de même aussi pouvons nous dire que sainte Geneviève ne mérite-t-elle pas d'être honorée pour avoir éloigné et mis en fuite par la force de ses oraisons les troupes d'Attila, et empêché qu'elles n'assiégeassent la ville de Paris ? »¹⁴⁶

Dans ce paragraphe conclusif, l'hagiographe de Geneviève met sur le même plan la sainte et deux grands saints prélats, Martin et Aignan. De fait, la prière et les actions liturgiques de Geneviève se révélèrent une arme redoutable et son intercession aussi efficace que celle de Martin ou d'Aignan. Pour autant, elle n'incarne pas toutes les prérogatives du *defensor civitatis* puisqu'elle reste cantonnée à un rôle de protection sans prise directe avec les assaillants contrairement aux évêques qui négocient directement avec Attila.

Dans la nébuleuse hagiographique des saints face à Attila, outre saint Servais, évêque de Tongres, ou saint Auctor, évêque de Metz qui sont hors de notre champ d'investigation, nous

¹⁴² P. Brown, « Reliques et statut social au temps de Grégoire de Tours », dans *Id.*, *La société et la sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1982, p. 171-198.

¹⁴³ Fl. Mazel, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2016, p. 40.

¹⁴⁴ G. Bühner-Thierry relève le même fonctionnement dans la Germanie du X^e siècle, dans G. Bühner-Thierry, « De saint Germain de Paris à saint Ulrich d'Augsbourg. L'évêque du haut Moyen Âge, garant de l'intégrité de sa cité », dans P. Boucheron et J. Chiffolleau (éd.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, 2000, p. 27-41, p. 35 : selon sa *Vita*, Ulrich d'Augsbourg fait renforcer les murailles de sa cité et, dans le même temps, organise des actions liturgiques auxquelles il associe l'ensemble du clergé. On ne peut que rapprocher son attitude de celle d'Aignan, à Orléans, quelques siècles plus tôt.

¹⁴⁵ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e), c. 12.

¹⁴⁶ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e), c. 14 : *Summi antestites Martinus et Annianus pro virtutum suarum admiration valde laudati sunt, eo quod unus apud Vangionum civitatem post pridie in bello in hermis offerendus, urtiusque exercitus sevitia sedata, foedus obtenuit, alter vero Aurilianorum urbem ab exercito Chunorum circumseptam, auxiliantibus Gotis, meritis orationum suarum, ne periret, promeruit. Porro Genuvefa none dignum est honorari, quae idem orationibus suis predictum exercitum, ne Parisius circumdaret, procul abegit ?*

trouvons saint Aignan, évêque d'Orléans¹⁴⁷ et saint Loup de Troyes. Dans ces deux cas, les récits se déroulent de la même façon. L'évêque est averti de l'arrivée des Huns et de l'imminence d'un siège ; il prépare la défense de la cité et s'oppose directement à Attila. Ainsi, Aignan décide de se rendre à Arles, afin de demander l'aide d'Aetius et de son armée.¹⁴⁸ De retour dans sa cité, Aignan en organise la défense en faisant restaurer à la hâte les portes et les remparts.¹⁴⁹ Cette mention de la réfection des remparts est également présente dans la seconde Vie du saint (deuxième moitié du IX^e s.) à la différence près que c'est le peuple, cette fois-ci, qui en prit l'initiative. Dans la vie I, Aignan ordonne (*iussit*) la remise en état et la fortification des murailles et des portes (*offimari et cetera, quaeque oportebat, ad repellendas versutias diaboli sollicitate parare monebat*), tandis que, dans la seconde vie, c'est le peuple (*praeparante populo interim amnia quae ad repellenda hostium iacula, portis, muris, vel turribus fuerant oportuna*)¹⁵⁰. J. Durliat démontre que la construction et l'entretien des murailles de la cité relèvent de la responsabilité de l'évêque mérovingien.¹⁵¹ Les subtiles modifications dans la seconde Vie du saint peuvent-elles être interprétées comme un témoignage d'une évolution dans la conception du rôle épiscopal ? Une hypothèse serait de voir que l'entretien et donc la défense physique de la cité reviendrait alors au comte, représentant du pouvoir royal au IX^e siècle. De ce fait, dans un contexte de rivalité entre le comte et l'évêque¹⁵², l'auteur de la seconde Vie ne voyant pas la nécessité de mentionner le comte, décrit le peuple comme étant acteur de sa propre défense.

La suite du récit ne diffère pas entre les deux textes. N'ayant pu obtenir d'Attila une trêve, saint Aignan s'enferme dans sa cellule et prie sans discontinuer : c'est alors un déluge qui s'abat sur la ville durant quatre jours, laissant le temps nécessaire aux troupes d'Aetius d'arriver.¹⁵³ Il est cependant remarquable que saint Aignan ne demande l'intervention divine par l'intermédiaire d'aucun saint en particulier, et qu'il ne place pas non plus la cité sous la

¹⁴⁷ Pour une rapide mise au point de l'action d'Aignan face à Attila et sur la véracité des faits, voir A. Loyer, « Le rôle de saint Aignan dans la défense d'Orléans », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1/113, 1969, p. 64-74.

¹⁴⁸ Vie I de saint Aignan (BHL 473, fin V^e-début VI^e), c. 4.

¹⁴⁹ Vie I de saint Aignan (BHL 473, fin V^e-début VI^e), c. 8.

¹⁵⁰ Vie II de saint Aignan (BHL 474, IX^e).

¹⁵¹ J. Durliat, « Les attributions civiles des évêques mérovingiens : l'exemple de Didier de Cahors (630-655) », *Annales du Midi. Revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, vol. 91, 143, 1979, p. 237-254, notamment p. 242. L'auteur démontre le rôle de l'évêque dans la gestion des travaux publics de sa cité dont la construction et l'entretien des murailles.

¹⁵² La première moitié du IX^e siècle est marquée par l'hostilité entre l'évêque d'Orléans et Matfrid, comte d'Orléans. Voir à ce sujet, Ph. Depreux, « Le comte Matfrid d'Orléans (av. 815-836) », *Bibliothèque de l'école des Chartes*, 152, 1994/2, p. 331-374, notamment p. 348.

¹⁵³ Vie I de saint Aignan (BHL 473, fin V^e-début VI^e), c. 9.

protection d'un saint patron. C'est également le cas pour saint Loup de Troyes et sainte Geneviève. Ce sont des « modèles de sainteté en action, dont on peut dire qu'ils agissent comme des « reliques vivantes ». ¹⁵⁴ Ce n'est plus le cas dans la seconde Vie de saint Aignan (IX^es.) dans laquelle l'auteur précise qu'il « exhiba les reliques des saints sur l'enceinte [de la cité] et chanta selon la coutume catholique ». ¹⁵⁵

Loup de Troyes apparaît également comme un évêque protecteur de sa cité. Il négocie directement avec Attila afin d'épargner sa cité. ¹⁵⁶ C'est en tout cas ce que rapporte l'hagiographe de Loup dans la première Vie du saint qui pourrait dater du VI^e siècle, c'est-à-dire juste après la mort du prélat. ¹⁵⁷ Dans cette première Vie, l'hagiographe concentre son attention sur l'action miraculeuse du saint et sur l'entretien qu'il a avec Attila pour la négociation d'un sauf-conduit.

« La ville de Troyes, située au milieu de champs étendus et démunie d'armes et de remparts, était exposée à la dense armée ennemie. L'évêque d'esprit pieux étant inquiet, revint en courant vers les lieux de défense connus et par son unique intercession et les prières faites à Dieu, il défendit [la cité] grâce au secours des puissances supérieures et éteignit l'incendie. À cela, le cruel et sauvage Attila, respectant la foi du saint, et pour son salut et celui de son armée, ordonna à Loup de l'accompagner jusqu'au Rhin et là on promit de se séparer. Immédiatement, on lui offrit de quitter ce lieu et lui montra le chemin du retour. Attila supplicia [Loup] de prier pour lui de toutes ses forces, ce que l'interprète Hunigasius traduisit. » ¹⁵⁸

Dans cet extrait, la volonté de l'auteur d'attribuer les mérites du sauvetage de la cité à l'évêque est évidente même si la rencontre entre Attila et Loup de Troyes est un fait avéré. I. Crété-Protin explique qu'il est très probable « qu'après la bataille aux Champ Catalauniques,

¹⁵⁴ G. Bühner-Thierry relève le même fonctionnement dans la Germanie du X^e siècle, dans G. Bühner-Thierry, « De saint Germain de Paris à saint Ulrich d'Augsbourg. L'évêque du haut Moyen Âge, garant de l'intégrité de sa cité », dans P. Boucheron et J. Chiffolleau (éd.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, 2000, p. 27-41, p. 37-38.

¹⁵⁵ Vie II de saint Aignan (BHL 474, IX^e) : *Sed pontifex fisis in Domino per muri ambulatorium sanctorum gestans pignota, suavi vocis organo more cantabat catholico.*

¹⁵⁶ Vie de saint Loup de Troyes (BHL 5087, VI^e ?), c. 5 et 6 ; Vie II de saint Loup de Troyes (BHL 5089, X^e), c. 37-45. Les deux récits diffèrent sur la manière de présenter les événements.

¹⁵⁷ Cette datation est proposée par I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 151-153.

¹⁵⁸ Vie de saint Loup de Troyes (BHL 5087, VI^e ?), c. 5 : *Tricassinum urbem patentibus campis expositam nec armis munitam nec muris cum infensaret sui agiminis densitate, sollicitus piaie mentis antistes, recurrens ad nota praesidia, sola ad Deum intercession et prece deposita, supernae opis defendit auxilio, in cuius absolution totius discriminis compressit incendium. Ad ille feralis Attila et immitis fidem eius altiori sensu suspiciens, pro incolumitatis suae statu vel exercitus sui salute secum indicit iturum, Reni etiam fluentia visurum, ibique dimittendum pariter pollicetur. Cui de loco confestim ut revertatur offertur, reditus non negatur, iter ostenditur ; nec minus pro se orandum supplicavit enixe, interprete Hunigasio.*

Attila ait demandé à Loup de l'accompagner pour sa propre sauvegarde et le salut de son armée. »¹⁵⁹

La seconde Vie (X^es.) diffère dans le traitement des événements. En effet, six chapitres sont consacrés à l'attaque d'Attila sur la cité de Troyes mais il n'y est plus fait mention d'une négociation entre Loup et Attila sur la question d'un éventuel sauf conduit.¹⁶⁰ En revanche, l'évêque reçoit des légats du roi des Huns demandant la reddition de la cité. Loup refuse et prie instamment pour le secours de Dieu. Ainsi, après avoir reçu une vision, il envoie une délégation composée de clercs et de jeunes catéchumènes, à la rencontre d'Attila. Ils sont massacrés, martyrisés par les Huns. Attila se présente alors aux bas des murailles de la cité :

« Il arriva qu'on frappe aux portes de Troyes. D'en haut, le saint évêque Loup s'adresse à l'ennemi de l'autre côté : “ qui es tu, toi, qui moud nos terres et qui bouleverse le peuple ? ” à cela, le roi agité par les fureurs criminelles : “ Moi, je suis Attila, dit-il, le fouet de Dieu ”. L'humble serviteur se lamentant gravement [répondit] : “ et moi je suis Loup, hélas ! Destructeur du troupeau de Dieu et digne du fouet de Dieu ”. Aussitôt, saint Loup décida de faire ouvrir les portes afin de faire pénétrer l'ennemi Attila. Par miracle, les ennemis de Dieu furent frappés de cécité alors qu'ils franchissaient les portes de la cité, tantôt ne voyant personne, tantôt ne blessant personne. »¹⁶¹

Aussi bien dans la première que dans la seconde Vie de Loup, l'évêque apparaît comme le seul acteur de la défense de sa cité. Aucun secours humain n'est mentionné, seulement l'aide divine. Là encore, aucun patron, aucune relique n'est convoquée ; la présence de l'évêque, dont la sainteté ne fait aucun doute même de son vivant, suffit à « activer » la puissance divine, qui se traduit alors par la cécité miraculeuse des troupes hunniques.

Loup et Aignan deviennent les intercesseurs privilégiés de leur cité face aux armées et aux rois barbares. Ils assurent eux-mêmes les négociations avec Attila¹⁶², organisent la défense de leur cité et prient de manière efficace pour la protection du peuple. La relecture de ces événements dans leurs Vies respectives selon une grille de lecture politique où les évêques

¹⁵⁹ I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 140.

¹⁶⁰ Vie II de saint Loup de Troyes (BHL 5089, X^e), c. 37-43.

¹⁶¹ Vie II de saint Loup de Troyes (BHL 5089, X^e), c. 45 : *Ventum est Trecaș pugnatur ad portas. Desuper beatus Lupus pontifex ultro hostem compellans. Quisnam tu es, inquit, qui terras nostras emoliris, gentemque perturbas ? Cui rex furiis scelerum agitated, Ego sum, ait, Attila, flagellum Dei. Quo contra humilis Antistes graviter ingemiscens, Et Ego sum Lupus, inquit, heu! vastator gregis Dei, et dignus nimium flagello Dei. Mox beatus Lupus jussit portas patefieri, ut ingrederetur hostis Attila. Miro miraculo inimici divinitus cæcitate percussi, transierunt a porta ad portam per mediam civitatem, tum neminem videntes, tum neminem lædentes.*

¹⁶² Saint Germain d'Auxerre endosse également ce rôle de médiateur lorsqu'il prend la tête des troupes bretonnes contre les Saxons accompagné de Loup de Troyes ; Il va également à la rencontre de Goar, roi des Alains, et se rend à Arles pour plaider la cause de son peuple (Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e), c. 40).

accomplissent publiquement des miracles impose à toute la communauté leur autorité et fonde leur sainteté.¹⁶³

L'évêque ne défend pas sa cité seulement face aux troupes barbares. Il se peut que dans certains cas, ce soit face aux troupes royales qu'il doive organiser la défense de sa cité. C'est le cas dans la Vie de saint Béthaire (XI^es.) qui est fait prisonnier lors du sac de Chartres par les armées de Thierry II.¹⁶⁴ Devant les troupes, l'évêque rassemble « le clergé et le peuple à l'intérieur des murs de la cité, se préparant à la défendre avec force. »¹⁶⁵ Mais voyant la destruction de sa cité, l'évêque Béthaire se livre à l'ennemi afin de préserver ce qui en restait. Il est ensuite conduit auprès du roi à Villemeux.¹⁶⁶ Alors, l'un des soldats touche indignement le saint en lui volant ses gants. La vengeance divine s'abat alors sur lui qui se mutilé et se suicide.¹⁶⁷ De même, Béthaire fait miraculeusement apparaître l'argent nécessaire au rachat et à libération des prisonniers.¹⁶⁸ Ces deux miracles permettent de faire reconnaître la sainteté de l'évêque par le roi qui s'humilie devant lui, libère tous les prisonniers et rend les biens de l'Église qu'il avait dérobés. Bien entendu, l'injure subie par le saint et le châtement qui en découle, permettent de rendre éclatante aux yeux de tous l'élection divine de l'évêque. L'auteur offre ici l'image de l'évêque en tant que chef militaire de la cité, abandonnée par le roi qui est alors décrit comme fuyant.¹⁶⁹ Cet épisode n'est pas sans rappeler l'action de l'évêque Gozlin lors du siège de Paris par les Normands, dont il est sorti victorieux. L'évêque Béthaire joue également le rôle de médiateur entre le roi victorieux et le peuple de sa cité. Il incarne alors toutes les caractéristiques du *defensor civitatis* mérovingien que nous avons mis en évidence.

¹⁶³ Les évêques mérovingiens jouent un rôle important de diplomates négociant directement avec les barbares. C'est une caractéristique de la fonction épiscopale mérovingienne mise en avant dans A. Becker, « Les évêques et la diplomatie romano-barbare en Gaule au V^e siècle », dans M. Gaillard (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, 2014, p. 44-59, notamment p. 50.

¹⁶⁴ Vie de saint Béthaire (BHL 1318, XI^e ?), c. 8-10.

¹⁶⁵ Vie de saint Béthaire (BHL 1318, XI^e ?), c. 8 : *Tunc praedictus sacerdos una cum clero et populo infra muros civitatis conclusus, fortiter se defendere est conatus.*

¹⁶⁶ Vie de saint Béthaire (BHL 1318, XI^e ?), c. 9.

¹⁶⁷ Vie de saint Béthaire (BHL 1318, XI^e ?), c. 9 : *Interea unus e barbaris gentis ipsius conatus est abstrahere a sanctis manibus ipsius manicas, quod vulgo wantos vocant, et suas tegere indignas. Sed subito divina affuit ultio : nam arreptus a daemonio, propriis dentibus semet ipsum coepit lacerare manusque suas rodendo truncare ; et qui quondam praedo alterius extitit, crudeli nece semet ipsum interfecit.*

¹⁶⁸ Vie de saint Béthaire (BHL 1318, XI^e ?), c. 9 : *Mira dispositio affuit Dei omnipotentis : nam prece effusa ad Dominum pontifex, affuerunt sibi inpraesentiarum solidi quingenti.*

¹⁶⁹ Vie de saint Béthaire (BHL 1318, XI^e ?), c. 8 : *Sed Lotharius fuga lapsus, usque Perticam silvam venit. Theodoricus vero Burgundionum rex acriter eum insequebatur, sed Lotharius Francorum rex fugam, ut diximus, iniit. Tandem Theodoricus eum non valens comprehendere, cuncta quae in regno eius errant vastans et incendio tradens, Carnotum urbem¹⁶⁹ usque pervenit*

Nous retrouvons également le même type d'actions dans la Vie de saint Loup de Sens (fin VIII^es.) :

« À la mort du *princeps* Thierry, le roi des Francs Clotaire¹⁷⁰ envahit la Bourgondie et envoya le *dux* Blidebaud par une main hostile vers la ville de Sens. Alors qu'ils commencèrent à la ravager cruellement, le saint, croyant dans le Seigneur, rejoignit la nef de la cathédrale en l'honneur du protomartyr Etienne, et, alors qu'il sonnait les cloches de l'église pour appeler le peuple, toute la solidité des sens s'écarta des ennemis. Une telle terreur surgit en eux, qu'ils ne croyaient en aucune manière pouvoir s'échapper, ni ne désiraient fuir. Ô homme très illustre, qui, à l'exemple de Moïse¹⁷¹, alors qu'il tendait les bras vers le ciel, il mit en fuite l'ennemi violent. Tes actions, Christ, sont celles dont la puissance dans tous les saints doit être louée, ceux qui confiants en toi sont saufs par ta clémence sans bouclier ni lance. »¹⁷²

Ce récit illustre parfaitement le rôle de l'évêque qui organise la défense, notamment par l'action liturgique, de sa cité : les remparts ayant cédé, seul le secours de Dieu pouvait encore les sauver. Mais l'hagiographe va encore plus loin. Outre sa fonction de *defensor civitatis* évidente, le saint apparaît également comme un « nouveau » Moïse qui défendit, en son temps, Israël. Ainsi, l'action du saint évêque est parée d'une dimension biblique indéniable, renforçant le prestige du saint. Ces deux exemples, respectivement du XI^e et du VIII^e siècle, montre la permanence du modèle épiscopal du *defensor civitatis* dans le corpus d'étude.

L'intérêt pour le *defensor civitatis* renseigne sur le rôle que les gardiens de la mémoire de ces lieux entendent faire jouer à leur évêque. Dans chacun des cas analysés, les évêques incarnent un modèle de sainteté active. Leurs actions leur permettent de gagner le statut de saint patron de leur cité à l'image de saint Aignan et de saint Loup de Troyes. Il s'agit là d'un modèle épiscopal qui persiste tout au long du premier Moyen Âge¹⁷³. Proche du pouvoir royal et échelon essentiel dans le gouvernement du royaume¹⁷⁴, l'évêque apparaît comme un pilier

¹⁷⁰ Il s'agit de Clotaire II, roi des Francs de 613 à 629.

¹⁷¹ Ex. 17, 11 : Lorsque Moïse tenait ses mains levées, Israël l'emportait, et quand il les laisser tomber, Amaleq l'emportait.

¹⁷² Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, fin VIII^e), c. 9 : *Defuncto igitur Theodorico principe, dum rex Francorum Chlotharius Burgundiam coepisset intrare, armatum manu hostili Blidebodem direxit ducem ad Senonicam urbem. Cumque eam coepissent crudeliter iaculis infestare, sanctus fidens in Domino aulam petiit matris ecclesiae in honore protomartiris Stephani constitutae, et dum ad evocandum populum signum praedictae ecclesiae tangeret, omnis fortitudo sensus ab hostium caterva recessit, tantusque terror super eos irruit, ut nullatenus evadere se crederent, nisi fugae praesidium expetissent. O virum clarissimum, qui exemplo Mosaico¹⁷², dum ad caelum porrexit brachium, hostem fugavit protervum ! Tuae sunt haec, Christe, opera cuius in sanctis omnibus est laudanda potentia, qui in te confidentes sola salvos absque clipeo aut hasta.*

¹⁷³

¹⁷⁴ Parmi de nombreux exemples : Aldric de Sens (828-840) ; Hincmar de Reims fait partie de l'entourage royal et l'un des membres les plus influents de la cour (m. 882) ; Fulbert de Chartres (979-1028) ; Héribold d'Auxerre (829-857) ; Hugues de Chalon, évêque d'Auxerre (999-1039) ; Gauzelin, évêque de Toul, nommé sur ce siège en 922 par Charles le Simple, il était avant son chancelier. Sur la place centrale de l'évêque, voir en particulier St. Patzold, *Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankreich des späten 8. Bis frühen 10. Jahrhunderts*, Ostfildern, 2008. L'auteur présente une excellente synthèse sur la place de l'épiscopat dans la société médiévale. En français, consulter St. Patzold, « Redéfinir l'office épiscopal : les évêques francs face à la crise des années

de la société médiévale. Nous pouvons aisément y voir une relecture des événements passés selon une grille de lecture politique où les évêques, soutenus par Dieu, défendent et protègent leur cité, ce qui fonde leur sainteté et qui impose à tous leur pouvoir.¹⁷⁵

V.3.4. Le saint martyrisé

Le martyr a depuis toujours représenté la mort convoitée, puisqu'il donne directement accès à la cour céleste. Dans le corpus, nous comptabilisons six martyrs dont trois sont des missionnaires envoyés évangéliser la Gaule, un autre est abbé et les deux derniers sont des clercs. Notons également que le modèle martyrial attribué à des saints mérovingiens ne se retrouve pas de manière uniforme sur l'ensemble de la province ecclésiastique de Sens. Ils sont présents dans le diocèse de Chartres, de Sens et de Troyes, tandis qu'Orléans¹⁷⁶, Paris et Auxerre ne comptent aucun martyr parmi leurs saints patrons mérovingiens.

820/830 », dans Fr. Bougard, Laurent Feller, R. Le Jan, *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, Turnhout, 2006, p. 337-359 ;

¹⁷⁵ Pour d'autres exemples, voir A. Becker, « Les évêques et la diplomatie romano-barbare en Gaule au V^e siècle », dans M. Gaillard (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècles*, Turnhout, 2014, p. 45-59.

¹⁷⁶ Voir en particulier Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990, p. 115-116. L'auteur explique notamment que le modèle martyrial ne fait pas partie d'un modèle de sainteté en circulation dans l'Orléanais. Ce sont surtout des évêques et des fondateurs de communautés religieuses qui sont honorés.

Les martyrs de la province ecclésiastique de Sens

Saint	Dates de rédaction	Martyrs de la foi	Martyrs de faits divers
Paterne (évangéliste, diocèse de Sens)	X ^e		X (brigands)
Eman (évangéliste, diocèse de Chartres)	X ^e		X (brigands)
Chéron (évangéliste, diocèse de Chartres)	XI ^e		X (brigands)
Memorius (prêtre, diocèse de Troyes)	VIII ^e	X (Attila)	
Balsème (diacre, diocèse de Troyes)	XI ^e ?	X (Vandales)	
Berchaire (abbé fondateur de Montier-en-Der, diocèse de Troyes)	X ^e		X (moine de son monastère)

Les « martyrs de faits divers », identifiés de la sorte par É. Bozoky¹⁷⁷, sont au nombre de quatre dans le corpus d'étude : deux se trouvent dans le diocèse de Chartres, un au diocèse de Sens et le dernier au diocèse de Troyes. Le meurtre par des brigands est un *topos* hagiographique que l'on retrouve assez fréquemment dans l'hagiographie, surtout entre le IX^e et le XII^e siècle.¹⁷⁸ Cette adaptation du modèle martyrial trouve son explication dans le contexte historique du royaume franc. En effet, dès la fin du IX^e siècle, la christianisation du royaume est plus ou moins effective et les occasions de mourir en martyr se font plus rares. Les hagiographes développent alors un nouveau genre de martyr : les martyrs de « faits divers ». Le corpus d'étude compte trois cas de saints qui trouvent la mort sous le glaive des brigands. Leurs Vies respectives sont toutes postérieures au IX^e siècle, ce qui corrobore la chronologie proposée par É. Bozoky. De même, ces trois cas ont un schéma narratif commun qui s'intègre parfaitement au modèle discursif qu'elle met en évidence. En effet, le récit de la

¹⁷⁷ E. Bozoky, « La rumeur de sainteté dans l'hagiographie des « martyrs de faits divers » », dans M. Billoré et M. Soria (éd.), *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation (V^e-XV^e siècle)*, Rennes, 2011, p. 291-299 ; du même auteur, voir également « Martyrs de faits divers au Moyen Âge », *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 14, 2009, p. 5-26.

¹⁷⁸ É. Bozoky, « Martyrs de faits divers au haut Moyen Âge », *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 14, 2009, p. 5-26. Elle en donne au moins 28 cas, p. 23-26.

mort violente commence par la pérégrination du saint. Celui-ci se met alors en marche soit pour partir en pèlerinage, soit pour rejoindre un autre monastère¹⁷⁹ ou bien encore pour trouver un lieu de solitude¹⁸⁰. Cette pérégrination le conduit à traverser un lieu obscur¹⁸¹, une forêt dense¹⁸², dans laquelle se trouve un repère de brigands¹⁸³, organisés en bande et guettant les voyageurs à dépouiller. L'hagiographe de saint Patern (X^es.) parle même des charmes de l'embuscade¹⁸⁴ pour désigner la sinistre stratégie des brigands. Une sombre forêt, des voleurs mus par la cupidité : le décor est posé. Le récit prend alors une tournure épique dans le sens entendu par H. Delehayé.¹⁸⁵ Le saint se dresse face à ses assaillants et les exhorte à l'abandon de leurs crimes. Bien sûr l'échec est inévitable : le saint est décapité.¹⁸⁶ La mort violente du saint, ainsi mise en scène et riche de détails, correspond à la volonté de produire un effet de vraisemblance qui va jusqu'à retranscrire les dialogues des protagonistes. Enfin, le châtement des assassins clôture le récit et entérine le statut de martyr du saint.¹⁸⁷ Sont représentés ici tous les éléments de l'hagiographie martyriale antique tels que les a mis en évidence V. Saxer dans sa typologie.¹⁸⁸ Cependant, il est surprenant que les hagiographes n'aient pas pris soin de faire de leur héros des martyrs pour la foi, c'est-à-dire des hommes martyrisés sous le joug des païens. Ces trois saints sont pourtant des missionnaires au contact des païens. La plus probable des hypothèses est l'inadéquation entre le meurtre par des païens et le contexte d'écriture. Dans ces textes, tous postérieurs au X^e siècle, à une époque où la christianisation de la Gaule étant achevée, les opportunités de mourir en martyr étaient rares : le martyre de la main des brigands apparaît alors beaucoup plus vraisemblable que celui de la main des

¹⁷⁹ C'est le cas de saint Patern qui quittait Saint-Pierre-le-Vif de Sens, de saint Chéron qui se rendait à Paris.

¹⁸⁰ C'est le cas de saint Eman. Alors qu'il s'était retiré dans sa cellule avec deux de ses compagnons, ils sont attaqués par des brigands.

¹⁸¹ Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 17 : *per ipsa opaca solitudinis*.

¹⁸² Vie de saint Chéron (BHL 1565, XI^e) : *per opaca silvarum loca persequentibus inimicis* ; Vie de saint Patern (BHL 6479, X^e), c. 13 : *eratque ei iter per quandam dentissimam silvam, ita ut nec dextra vel sinistra ab ea divertendi esset aditus*.

¹⁸³ Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 17 : *Erat autem illic in locis abditis latronum turba commorans non modica, ejusdem sancti viri studiis et prædicationi semper infesta, qui et sperabant eum plurimas penes se habere pecunias*. Vie de saint Patern (BHL 6479, X^e), c. 13 : *Quam ingrediens, latrocinantium ibi non parvam multitudinem offendit*. Vie de saint Chéron (BHL 1565, XI^e) : *persequentibus inimicis*.

¹⁸⁴ Vie de saint Patern (BHL 6479, X^e), c. 13 : *insidiis praetereuntium*.

¹⁸⁵ H. Delehayé, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires, Subsidia Hagiographica*, 13b, Turnhout, 1966, p. 173 : « Le martyr n'est plus l'homme sujet à toutes ses faiblesses [...]. C'est un être surhumain qui dispose à son gré de la force et de la faveur divine [...] C'est dans des proportions grandies, le héros d'épopée. »

¹⁸⁶ Vie de saint Patern (BHL 6479, X^e), c. 13-14 ; Vie de saint Chéron (BHL 1565, XI^e) ; Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 17.

¹⁸⁷ La possession démoniaque de l'un des brigands dans la Vie de saint Patern (BHL 6479, X^e), c. 14. Dans les deux autres cas, le châtement des meurtriers n'est pas précisé.

¹⁸⁸ V. Saxer, « Aspects de la typologie martyriale. Récits, portraits et personnages », dans *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Rome, 1991, p. 321-331.

païens.¹⁸⁹ Le saint passe ainsi du statut de missionnaire à celui de prédicateur, puisque son attaque par des voleurs est l'occasion de prêcher pour les inciter à la conversion et les mener à leur salut.

Les attaques de brigands ne sont pas les seuls moyens de recueillir les palmes du martyre. L'abbé Berchaire meurt en martyr sous les coups de couteau de l'un de ses moines. Berchaire est le fondateur et premier abbé de l'abbaye de Montier-en-Der, de 673 à 696.¹⁹⁰ Adson de Montier-en-Der¹⁹¹ relate ainsi les faits (X^es.) :

« Tout en disposant d'un grand hasard, il arriva qu'il décida que son fils nommé Daguinus, qu'il avait établi comme moine par la sainte fontaine, ses fautes ayant été jugées, devait être frappé, selon l'usage, de la baguette de la réprimande. Ainsi, comme cela devint clair par la suite, celui-ci, particulièrement mauvais et honteux, l'air poli sous une peau de brebis, dissimulait les gênes d'un monstrueux ravisseur. C'est pourquoi à cause de son iniquité, abandonné au traître diabolique comme Judas, supportant les reproches doctrinaux du père de manière indigne, la colère virile s'illuminant dans sa poitrine, fou, il chercha à infliger au saint homme une injuste mort. Enfin, alors que le saint père, épuisé par le travail quotidien de soin méticuleux, allongé sur un petit lit avec les autres frères, donna ses membres au sommeil ; parce que la haine qui dévoile les criminels fit son apparition, le même fils de Satan s'arma des armes de l'impiété ; après l'avoir cru épuisé et endormi, il fit irruption et chercha à le blesser mortellement. Enragé, il le poignarda avec un petit couteau et impudent, il macula ses propres mains du sang du père. Daguinus qui avait saisi le saint fer, conscient de sa faute, le jeta dans la piscine, que le monastère possédait en ce temps-là dans le cloître, pour le dissimuler. Aussitôt qu'il toucha l'eau, il flotta à la surface de l'eau comme la plume la plus légère ; aussi, ce crime insensé commis, il chercha à atteindre l'église et il commença à sonner les cloches de ses mains ensanglantées. »¹⁹²

¹⁸⁹ C'est par ailleurs ce qu'affirme É. Bosoky dans son étude sur ces martyrs de faits divers qui se développent plus particulièrement entre IX^e et le XII^e siècle. Les hagiographes adaptent leurs récits en fonction du contexte dans lequel ils évoluent. É. Bozoky, « Martyrs de faits divers au haut Moyen Âge », *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 14, 2009, p. 5-26.

¹⁹⁰ Sur Berchaire, voir M. Rouche, « Berchaire et Adson, ou le refus eschatologique du pouvoir », dans P. Corbet (éd.), *Les moines du Der (673-1790)*, Langres, 2000, p. 17-26. L'auteur mène une comparaison entre Berchaire et son hagiographe, Adson, montrant ainsi les points communs qui unissent le fondateur et l'abbé hagiographe de trois siècles son successeur. Les analogies sont frappantes, ce qui pousse à se demander dans quelle mesure l'auteur a projeté sa propre vision, sa personnalité sur celle du saint patron dont il relate la vie.

¹⁹¹ A propos de l'auteur, voir en premier lieu la très complète mise au point de M. Goullet, *Adsonis Dervensis Opera hagiographica*, Turnhout, 2003, notamment l'introduction consacrée à Adson l'abbé et l'hagiographe.

¹⁹² Vie de saint Berchaire (BHL 1178, X^e), c. 19 : *Inter ordinandum igitur plurima forte accidit, ut filiolum suum quem de sacro fonte susceptum monachum esse statuerat, Daguinum nomine, exigentibus culpis suis, verbere increpationis, ut moris est, feriendum decerneret. Nam hic, ut postea claruit, pessimus et flagitiosus, fronte polita sub ovina pelle, rapacis contegebat gestamina belluae. Itaque ex merito suae iniquitatis, diabolo cum Juda proditore traditus, indigne ferens doctrinalia patris objurgamina, inlumescence mascula sub pectore bili, contendit insanus sanctum virum injustae tradere neci. Denique cum beatus pater diurno anxietatis labore non modice fessus, una cum fratribus lectulo reclinatus membra sopori dedisset, quia odium incurrit qui arguit criminosos, idem filius Satanae armis impietatis armatus ; postquam eum fessum soporatum credidit, irruens in eum mortali vulnere attentavit. Nam cultello illum rabidus feriit, et patris sanguine manus proprias impudens filius maculavit. Arreptum vero Daguinus quo sanctum perusserat ferrum, reatus sui conscius in piscinam, quae intra claustra monasterii tunc temporis habebatur, quam citissime potuit veluit occultandum dejecit. Videres tunc laticem velut tanti sceleris cognitorem, ferrum in se receptare expavescere. Nam mox ut aquam tetigit, velut*

Notons tout d'abord un changement du rythme narratif par rapport aux récits précédents. La narration semble ici désamorcée comme le traduisent le détachement de l'auteur et l'absence de dialogues, ce qui a pour effet de donner une sorte de solennité à la scène, un effet de pesanteur sur le drame qui se joue. Du point de vue de l'histoire, Adson, l'hagiographe, explique le mobile du crime par la dureté de l'abbé dans l'application de la règle du monastère. Ainsi Daguinus devait être frappé à coups de baguette pour avoir transgressé la règle (*exigentibus culpīs suis verberē increpationis, ut moris est, feriendum decerneret*). D'après les sources narratives, les rébellions n'étaient pas rares en milieu monastique, sans toutefois aller jusqu'à l'assassinat.¹⁹³ La Passion de Cassien d'Immola raconte comment un maître-sténographe est livré aux persécutions par ses élèves, qui se vengent alors de sa dureté en le criblant de leurs stylets.¹⁹⁴ Mais si nous portons notre attention plus précisément sur le contexte d'écriture de la Vie de saint Berchaire, cet événement, dont la véracité est douteuse en l'absence d'autres sources, prend une autre signification : celle de la défense d'une règle stricte dans le contexte de réforme monastique du X^e siècle.¹⁹⁵

En effet, l'auteur de cette Vie est Adson, abbé de Montier-en-Der et donc, lointain successeur de saint Berchaire, fondateur de ce monastère. Adson aurait obtenu l'abbatiate de Montier-en-Der dans le deuxième quart du X^e siècle. Les établissements monastiques de la région sont alors en pleine restauration dans la mouvance de Gorze¹⁹⁶ et sous l'influence de Gauzelin, évêque de Toul. C'est le cas par exemple de Saint-Èvre au diocèse de Toul en 934.¹⁹⁷ Adson aurait reçu la mission de réformer l'abbaye de Montier-en-Der dès 935. Selon la *Chronique de Montier-en-Der*, aussi appelée *Continuation de la Vie de saint Berchaire*, il a dû faire face à l'opposition des moines sur place, alors peu enclins à la réforme. Ainsi, la *Chronique* présente Adson comme abbé et hagiographe, étroitement inséré dans le contexte des vagues successives de réformes monastiques du X^e siècle. Chacun de ses textes, en effet, célèbre la mémoire de saints patrons d'abbayes ayant été restaurées : saint Mansuy, le premier

levissimae pluma materici super aquas mirabiliter natavit ; ipse autem homicida amens factus, ecclesiam petiit, cruentisque manibus signum pulsare coepit.

¹⁹³ M. Gouillet, *Adsonis Dervensis Opera hagiographica*, Turnhout, 2003, p. 344.

¹⁹⁴ Prudence, *Peristephanon*. IX, éd. M. Lavarenne, Paris, 1951, p. 111-116.

¹⁹⁵ Sur les mouvements de réforme monastique, voir en premier lieu M. Gaillard, *D'une réforme à l'autre (816-934) : les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne*, Paris, 2006. C'est une excellente mise au point sur les différents mécanismes de réforme et de restauration à l'œuvre durant l'époque carolingienne.

¹⁹⁶ Voir notamment M. Parisse, « Restaurer un monastère au X^e siècle. L'exemple de Gorze », dans F. J. Felten et N. Jaspert (éd.), *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1999, p. 55-78. Dans cet article, M. Parisse présente de manière claire et concise les acteurs de la réforme monastique et les moyens nécessaires afin de restaurer la communauté.

¹⁹⁷ M. Gouillet, *Adsonis Dervensis Opera hagiographica*, Turnhout, 2003, p. XII-XIII.

évêque de Toul et fondateur de l'abbaye de Saint-Mansuy ; saint Basle, patron de l'abbaye Saint-Basle réformée par l'abbé Hincmar en 952 ; saint Frodobert, fondateur de Montier-la-Celle.

Dans ce contexte est éclairée l'utilité d'une Vie du saint fondateur. Tout en exaltant d'abord son souvenir, elle permet de rassembler la communauté autour d'une mémoire commune. Mais elle favorise également le consensus nécessaire à la reprise en main de l'abbaye. Ainsi, la rédaction de la Vie de saint Berchaire, qui, si l'on suit l'étude de J. Barbier, pourrait être un personnage fictif¹⁹⁸, prend tout son sens dans ce contexte réformateur du X^e siècle. Les moines remettaient à l'honneur leur saint patron notamment à travers de nouveaux textes hagiographiques.¹⁹⁹

Mais comment expliquer cette mort violente de l'abbé ? Il serait tentant d'y voir la volonté de l'auteur d'ériger son saint patron en martyr qui serait ainsi l'assurance d'une intercession efficace. La narration et la construction du récit conduisent effectivement à une telle interprétation. L'auteur utilise de manière habile le modèle de la mort du Christ, assimilant Daguinus à Judas et Berchaire au Christ :

« Le saint père [Berchaire], n'oubliant pas les paroles du Seigneur dans lesquelles il se prosterna devant les persécuteurs du père, disant « Père, pardonne leur car ils ne savent pas ce qu'ils font »²⁰⁰ ; il lui fit remise avec clémence de la faute qu'il avait commise sur lui. Frère, Dieu, qui apaise, te le fit faire avec regret. Ainsi, autant que cela me concerne, je te relâche, libre de toute impiété. Fils, progresse vers Rome, qui a le pouvoir de lier et de délier²⁰¹, afin qu'il soit exposé au grand jour que tu es libre de ce crime ». ²⁰²

Ainsi, l'abbé pardonne à Daguinus tout en lui imposant un pèlerinage à Rome. En reprenant au compte de Berchaire les paroles du Christ, ce récit offre une vision glorieuse et édifiante de la mort du saint, qui, à l'image du Christ, pardonne à son assassin et meurt finalement en martyr.

¹⁹⁸ J. Barbier, « Rois et moines en Perthois durant le haut Moyen Âge », dans P. Corbet (éd.), *Les moines du Der (673-1790)*, Langres, 2000, p. 45-81, ici p. 57. Berchaire serait un personnage fictif issu d'un amalgame entre un *Beracharius* rémois (un proche de Nivard et fondateur avec lui de l'abbaye de Hautvillers) et un *Becharius* dervois, fondateur de Puellemontier et de Montier-en-Der en 673.

¹⁹⁹ M. Parisse, « Restaurer un monastère au X^e siècle. L'exemple de Gorze », dans F. J. Felten et N. Jaspert (éd.), *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1999, p. 55-78, ici p. 75. L'auteur montre que ce phénomène a eu lieu à Metz mais aussi à Gorze.

²⁰⁰ Lc 23, 34 : Jésus dit : Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. Ils se partagèrent ses vêtements, en tirant au sort.

²⁰¹ Mt. 16, 19 : Je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux.

²⁰² Vie de saint Berchaire (BHL 1178, X^e), c. 20 : *Denique sanctus pater verborum Domini non immemor, quibus patri pro persecutoribus supplicavit, dicens : Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt, clementer remisit illi, quam in se exercuerat culpam.* (Lc. 23, 34).

Cependant, cette mort violente peut s'enrichir d'une autre signification. En replaçant l'assassinat du saint fondateur dans le contexte de la réforme²⁰³, ou plutôt de la restauration, monastique, il est également permis de penser que, par cette mort, l'auteur entend montrer tout le bien fondé de la restauration en exposant les risques que la communauté court lorsque les règles sont transgressées. L'auteur, réformateur de l'abbaye de Montier-en-Der, renforce ainsi la ligne directrice de sa réforme : une application stricte de la règle et des coutumes. Notons qu'il n'est pas rare que la violence s'invite dans le monastère au moment des réformes²⁰⁴. Si nous reprenons et poursuivons l'analyse de M. Rouche quant aux analogies entre Berchaire et Adson dans la Vie de saint Berchaire, nous pouvons penser, en extrapolant peut-être un peu, que cet assassinat de l'abbé vient illustrer les difficultés qu'Adson a lui-même rencontrées. Il transposerait ainsi ses propres difficultés sur Berchaire. En effet, il se heurte d'abord à la résistance de l'aristocratie laïque qui craignait pour ses intérêts ; l'abbé de Montier-en-Der prend la fuite avec toutes les chartes de l'abbaye et se réfugie à l'abbaye voisine de Montier-la-Celle ; enfin, cela entraîne la dispersion de ses moines peu tentés par la réforme.²⁰⁵

La présence de nouvelles formes de martyre n'empêche pas de conserver les plus traditionnels. Ainsi, le corpus présente deux martyrs de la main des païens : celui de Memorius et de Balsème²⁰⁶. Ces deux cas se trouvent uniquement dans le diocèse de

²⁰³ Le terme réforme est d'un emploi difficile au vu de la complexité du concept auquel il renvoie. Voir à ce propos St. Giovanni et Ch. Mériaux, « Avant propos », *Médiévales* 62, *Hagiographie et réforme dans l'Occident latin*, 2012, p. 5-11. Les auteurs présentent les problèmes de définition du concept de « réforme ».

²⁰⁴ Citons par exemple l'assassinat de l'abbé Aigulf de Lérins au VII^e siècle (BHL 193, AA. SS. Sept. I, p. 743-747) ou celui de Porcaire de Lérins (BHL 6899, AA. SS. Aug. II, p. 737-739) un siècle plus tard. Sur l'abbaye de Lérins, voir Y. Codou et M. Lauwers (éd.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 2009. Les moments de réformes entraînent des violences et des résistances : c'est en 1148, à la suite d'une rixe qui oppose les serviteurs des chanoines à ceux du pape, que Saint-Victor annexe l'abbaye Sainte-Geneviève. Cette réforme ne se fait pas sans difficultés, mais finit par être acceptée par les Génovéfains, qui se sont déjà violemment dressés contre la possibilité d'une réforme par les bénédictins, solution préconisée par l'abbé Suger (Miracles de sainte Geneviève, BHL 3346, ap. 1162).

²⁰⁵ M. Goulet, *Adsonis Dervensis Opera hagiographica*, Turnhout, 2003, p. XVII.

²⁰⁶ Il existe une très vaste bibliographie sur la question du martyre. Nous ne ferons référence ici qu'aux ouvrages les plus récents et les plus en lien avec cette étude. Consulter G. Blennemann et Kl. Herbers (éd.), *Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen ? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, Stuttgart, 2014, notamment A.-M. Helvétius, « L'idée du martyre dans l'hagiographie monastique franque (VIII^e – IX^e siècles) », p. 83-99 ; I. Heullant-Donat, « *Odiū fidei* et définition du martyre chrétien », dans M. Deleplace (éd.), *Les discours de la haine. Récits et figures de la passion dans la Cité. Regards croisés*, Villeneuve d'Ascq, 2009, p. 113-124 ; P.-A. Février, « Martyre et sainteté », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e - XIII^e siècle)*, Rome, 1991, p. 51-80 ; V. Saxer, « Aspects de la typologie martyrial. Récits, portraits et personnages », *ibid.*, p. 321-331.

Troyes²⁰⁷. Alors que saint Balsème se rendait auprès des Vandales afin de les convertir, celui-ci est décapité par les barbares.²⁰⁸ La mise en scène narrative est, là encore, très soignée. L'hagiographe établit un parallèle très clair entre la mort du saint et le supplice du Christ. Installant le lieu du supplice au sommet d'une montagne, la troupe assassine le saint et « semblables à ceux qui crucifièrent le Christ » elle s'écria : « que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ».²⁰⁹ La référence explicite à l'Évangile de Matthieu²¹⁰ permet à l'hagiographe d'achever la construction christique de la mort du saint, la montagne prenant ici également des allures de Golgotha.

Le cas de Memorius²¹¹ est un peu différent. Loup, alors évêque de Troyes, reçoit la vision d'un ange qui lui donne la mission d'envoyer douze innocents accompagnés du prêtre Memorius. Il s'exécute le lendemain et envoie la délégation auprès d'Attila dans le but d'épargner la cité. Alors que ses compagnons ont déjà été massacrés par Attila, Memorius guérit l'échanson du roi, aveuglé par un éclat de fer brûlant. S'ensuit alors un dialogue entre le saint et Attila dans lequel Attila confesse sa foi. Enfin, il autorise Memorius à faire une dernière prière avant que le glaive ne s'abatte sur lui.²¹² Cette Vie propose un mouvement unique vers son dénouement : l'appel divin est suivi d'une confrontation directe avec le mal personnifié se concluant sur une triple rétribution : la profession de foi d'Attila, le triomphe de Memorius désormais martyr et la préservation de Troyes.²¹³ Cette Vie frappe d'abord par sa simplicité et d'ailleurs B. Krusch dit à ce sujet : « L'homme stupide ou plutôt ridicule s'imagine un dialogue entre le roi et le saint d'une simplicité presque inouïe ; il veut faire

²⁰⁷ Saint Balsème est un diacre de la fin du IV^e ou début du V^e siècle, martyrisé par les Vandales certainement lors des invasions de 406-407 (I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 254) et saint Mémorius de Troyes est martyrisé avec ses compagnons par Attila et son armée alors qu'il tentait d'enrayer les massacres et les ravages (I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 136).

²⁰⁸ Passion de saint Balsème (BHL 904, XI^e), c. 2 : *feroces et saevi, frendentes in eum belluarum more, injuriantes et exacerbantes nimis acerbe ; ad ultimum duxerunt super quoddam montis supercilium, et capite amputato, eoque interfecto, comparaverunt sibi viam baratri et mortis.*

²⁰⁹ Passion de saint Balsème (BHL, 904, XI^e), c. 2 : *similes illis qui crucifixerunt Dominum clamabant : sit super nos ejus sanguis, et super filios nostrae posteritatis.*

²¹⁰ Mt. 27, 25 : «*Et respondens universus populus dixit: "Sanguis eius super nos et super filios nostros".* » « Et tout le peuple répondit: Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants! »

²¹¹ Memorius est honoré à Saint-Mesmin dans l'Aube. Une chapelle a été construite à l'emplacement où sa tête a été jetée dans la Seine.

²¹² Vie de saint Memorius (BHL 5915, VIII^e), c. 5 : *Et impleta oratione sua, elevans oculus suos ad caelos, dixit : « Gratias tibi ago, domine Iesus Christe, filius Dei ; miserere mei. » Et ait ad regem : « Perficae, quod cepisti ». Ad ille, extracto gladio, amputavit caput eius ad exemplum caeterorum, qui orbem Tricassium morabantur. Ad ille sacer sanguinis suis unda perfusus est.*

²¹³ M. Van Acker, *Hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens*, Turnhout, 2007, p. 177.

croire qu'Attila a déclaré être chrétien à la demande du prêtre de Troyes et qu'il a indiqué son nom et celui de son intendant. »²¹⁴

Cependant, le style de cette Vie n'est pas sans rappeler celui des *Acta martyrum* dans lesquels les martyrs exposaient leur foi face aux juges. Ici, le schéma est inversé puisque c'est le juge, représenté sous les traits d'Attila, qui confesse sa foi avant d'exécuter Memorius.²¹⁵ Du point de vue narratif, elle est d'une grande cohésion structurelle, adoptant un schéma narratif qui n'est pas sans rappeler non plus celui de la Passion de Christ : l'arrestation puis la guérison d'un ennemi, le dialogue entre le juge et l'accusé et enfin une prière et la mort.²¹⁶ Enfin, son enjeu particulier en fait son intérêt : la conjuration rituelle du mal afin de protéger le territoire de Troyes.

Ces deux cas de martyrs relèvent du martyre pour la foi, semblables aux passions des premiers martyrs antiques. Calqués sur la Passion du Christ, ces récits mettent en scène le sacrifice de deux saints lors de leur mission de christianisation des païens.

V.3.5. Bilan : Violence et sainteté

Les violences verbales et les violences physiques dans le corpus apparaissent comme des violences « ordinaires », à l'exception des martyres, qui sont par définition des morts extraordinaires. Mais même dans ce cas, mourir de la main de brigands n'est pas une chose inimaginable au Moyen Âge. Cette violence fait partie d'un quotidien qui est susceptible de toucher le public de l'hagiographie. Nous rejoignons encore une fois la question de la quête de réalisme qui permet de faire entrer le public dans l'univers du saint (ou peut-être de faire entrer le saint dans le quotidien du public qui entend le récit de ses hauts faits).

Les violences verbales portent atteinte à la renommée et surtout à l'honneur du saint. L'invective sous toutes ses formes est une violence qui se trouve au cœur de la société médiévale et témoigne de l'importance de la parole au sein de celle-ci. De même, les violences physiques sont susceptibles de toucher tout un chacun. Les attaques de brigands sont extrêmement fréquentes et les raids normands réactivent les souvenirs parfois lointains des invasions barbares. La comparaison avec d'autres types de sources révèle que les violences endurées par le saint appartenaient le plus souvent au domaine de l'ordinaire, et si

²¹⁴ Voir les propos de Br. Krusch dans son introduction à la *Passio* dans MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 101.

²¹⁵ M. Van Acker, *Hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens*, Turnhout, 2007, p. 175. L'auteur compare le passage central de la Vie de Memorius avec deux extraits d'actes, l'un de la *Passio Perpetuae* et l'autre des *Actes Maximiliani*. Elle montre que dans les deux cas la Vie de Memorius inverse les interrogateurs-interrogés.

²¹⁶ M. Van Acker, *Hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens*, Turnhout, 2007, p. 180.

l'attitude du saint face à elles constitue l'un des fondements de sa sainteté, elle pose en outre la question d'une possible imitation par le chrétien.²¹⁷ L'humilité est encore une fois au centre des comportements du saint : face aux invectives, il ne répond pas par la colère mais par les saintes Écritures ; face aux brigands, il prêche la parole divine afin de les tourner vers leur salut.

Cependant, le saint doit affronter certaines formes de violence en raison de son statut : parce qu'il est différent et élu à la naissance ; parce qu'il est évêque ou abbé. Ces violences permettent assurément de rehausser le prestige du saint, mais elles sont également le moyen de forger certains modèles de sainteté, notamment épiscopale. Face aux rois, face aux barbares et aux normands, le saint évêque apparaît comme le dernier rempart de sa cité face aux ennemis. Il est également un conseiller du roi et celui-ci doit lui rendre les honneurs en reconnaissant son autorité spirituelle au risque de se trouver châtié. Nous constatons également que ce modèle d'un évêque actif dont la mission est de gouverner avec les rois persiste jusqu'à la fin du XII^e siècle, puisque les réécritures successives mais aussi les Vies de saints plus tardives conservent la mémoire de ces évêques qui ont su faire face à l'adversité barbare ou royale. Nous ne pouvons que faire le lien entre ce modèle de sainteté épiscopale et les nombreux discours ecclésiastiques théorisant la place de l'évêque au sein de la société.²¹⁸ L'essentiel des violences s'exerce sur le saint, en chair et en os. À sa mort, le saint rejoint la cour céleste et devient davantage un « faiseur de miracles ». Il n'est plus réellement question d'imitation dans les recueils de miracle. Le saint endosse le costume du protecteur de la communauté, d'abord resserrée – sa *familia* – puis plus largement de l'ensemble de la communauté des fidèles – l'*ecclesia*. D'un point de vue plus pragmatique, ce qui accroît la sainteté du personnage permet d'augmenter le prestige de l'établissement dont il est le patron. Il y a donc deux mécanismes complémentaires en marche : le premier est de faire correspondre le saint à des modèles évocateurs jouissant d'une grande autorité, comme la figure épiscopale ; le second est de montrer toute la sainteté du personnage. Les deux participent bien évident à rappeler les origines prestigieuses et la puissance de l'établissement.

²¹⁷ La question de l'« imitabilité » des saints a été plusieurs fois posée. Dans quelle mesure l'hagiographie fournit-elle des modèles de conduite aux fidèles ? Dans quelle mesure peuvent-ils être imités ? Nous croyons qu'effectivement l'hagiographie pouvait fournir des modèles, mais pas au sens strict du terme. Elle fournit une sorte de ligne de conduite, guidée par les vertus principales comme l'humilité. Ces interrogations entrent dans une problématique plus large que sont les enjeux et les usages de l'hagiographie, que nous aborderons au chapitre 10 de cette étude.

²¹⁸ Sur les différentes évolutions de la fonction épiscopale, voir pour l'époque carolingienne St. Patzold, « Redéfinir l'office épiscopal : les évêques francs face à la crise des années 820-830 », dans Fr. Bougard, L. Feller et R. Le Jan (éd.), *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, Tournhout, 2006, p. 337-359.

Chapitre VI. Les atteintes aux personnes et aux biens

Les atteintes portées aux personnes et aux biens constituent la seconde grande catégorie des violences hagiographiques. Celle-ci se décline en trois sous-catégories. La première d'entre elles regroupe les atteintes aux biens d'Église, mais aussi aux personnes dépendantes des terres d'Église, c'est-à-dire la *familia* au sens large du saint. La deuxième est constituée par les profanations du Sacré qui sont elles aussi nombreuses. Enfin, certains cas ne concernent que des affaires strictement laïques. Ce sont des homicides, des cas de vols ou encore des conflits entre *milites*.

VI.1. Vols, usurpations et exactions : les biens de l'Église en danger

Les biens ecclésiastiques, au-delà des revenus qu'ils engendrent, incarnent dans la conception ecclésiastique le symbole de la cohésion de la chrétienté, apportant les ressources nécessaires à l'exercice de la charité et à l'entretien du clergé. Dès lors, pour le clergé, mais aussi pour les moines, ces atteintes aux biens de la communauté chrétienne ont pu être considérées comme l'une des fautes les plus graves qui soient. Cette catégorie rassemble une très large gamme de méfaits allant du simple vol à l'usurpation et qui revêtent des enjeux tant politiques que pécuniaires. Mais chacun de ces crimes a la particularité de s'attaquer, d'une manière ou d'une autre, au patrimoine ecclésiastique alors placé sous la protection du saint.

Ventilation des cas de violence sur les biens d'Église sur la période V^e – XIII^e siècles

Types de violence	Nombre de cas	V ^e - VI ^e	VII ^e - VIII ^e	IX ^e - X ^e	XI ^e - XII ^e	XIII ^e ?
Usurpations de terres ou de droits	21	1		14	5	1
Vols d'objets sacrés	6	2		3	1	
Vols de reliques	4			2	2	
Vols de bétails	5			3	1	1
Attaques menées sur le monastère ou l'Église du saint	4			2	2	
Total	40	3		24	11	2

Le nombre de cas de dénonciation d'atteinte aux biens ecclésiastiques s'accroît à partir du IX^e siècle, ce qui est de nouveau à mettre en lien avec l'importance de la production hagiographique à cette époque. Toutefois, il faut également prendre en considération l'effort

de définition et de théorisation de ce qu'est un bien ecclésiastique lequel s'intensifie au IX^e siècle.¹ Enfin, cette augmentation du nombre de cas illustre, dans le même temps, le plus grand souci porté par les moines et le clergé dans la gestion de leur patrimoine foncier. En témoigne à la même époque la diffusion des polyptyques.²

Répartition des cas de violences contre les biens in vita et post-mortem

	<i>In vita</i>	<i>Post mortem</i>
Vols d'objets sacrés	2	4
Vol de reliques	1	3
Vols de bétails	4	1
Usurpations	1	20
Attaques du sanctuaire		4
Sous-total	8	32
Total		40

Contrairement aux violences subies directement par le saint, les trois-quarts des atteintes aux biens ecclésiastiques ont lieu après la mort du saint et sont relatés dans les recueils de miracles. Cela signifie que le saint agit par l'intermédiaire de ses reliques en protecteur de sa communauté. C'est surtout vrai lorsqu'il est question des usurpations et des rapines orchestrées par des seigneurs voisins.

VI.1.1. Biens d'Église et sacrilège

La question des atteintes aux biens ecclésiastiques, dans toutes ses déclinaisons, oblige dans un premier temps à déterminer ce qu'est un bien appartenant à l'Église. P. Imbart définit le patrimoine ecclésiastique ainsi : « ce sont les biens-fonds, les dîmes, les offrandes, les droits divers payés par les paroissiens »³. Cette définition est pour partie exacte, mais doit être

¹ À ce sujet, voir notre développement dans le paragraphe suivant.

² Le développement des polyptyques à cette époque est un autre indice du souci de répertorier et de rationaliser le patrimoine foncier. P. Toubert montre que les polyptyques témoignent d'« une volonté de contrôle social et des intentions seigneuriales » (P. Toubert, « La part du grand domaine dans le décollage économique de l'Occident (VIII^e-X^e siècles) », dans *La croissance agricole du haut Moyen Âge. Chronologie, modalités, géographie*, Auch, 1990, p. 53-86, ici p. 56). Concernant l'étude des polyptyques comme outils de gestion domaniale, voir en particulier J.-P. Devroey, « Gérer et exploiter la distance. Pratiques de gestion et perception du monde dans les livres fonciers carolingiens », dans Ph. Depreux, Fr. Bougard et R. Le Jan (éd.), *Les élites et leurs espaces : mobilité, rayonnement, domination (du VI^e au XI^e siècle)*, Turnhout, 2007, p. 49-67. Sur le polyptyque de Saint-Germain-des-Prés, voir J.-P. Devroey, « Un monastère dans l'économie d'échanges : les services de transport à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés au IX^e siècle », *Annales E.S.C.*, 1984, p. 570-589.

³ P. Imbart *Les paroisses rurales du IV^e au XI^e siècle*, Paris, 1979, p. 142.

complétée par celle proposée récemment par G. Calvet⁴ : Les *res ecclesiae* désignent, au sens large, l'ensemble du patrimoine temporel des lieux saints, et, au sens plus étroit, seulement les terres d'Église. Cela regroupe tous les objets nécessaires au culte, mais aussi les terres et domaines, ainsi que toutes les personnes y travaillant, auxquels il faut ajouter un caractère d'inaliénabilité⁵. Ainsi, sont considérés comme des biens d'Église aussi bien des objets, des terres, des droits que des personnes. Dès lors, nous comprenons que ce qui se dissimule derrière l'expression *res ecclesiae* est une réalité très complexe, issue d'un travail de théorisation et de conceptualisation mené dès l'Antiquité tardive.⁶ Mais qu'il s'agisse d'un vase liturgique ou d'une terre, le détournement d'un bien d'Église est un sacrilège⁷, c'est-à-dire une violation du sacré⁸.

Dans les sources législatives, le sacrilège semble, dans un premier temps, viser toute atteinte flagrante, portée volontairement, à la discipline ecclésiastique comme par exemple certaines pratiques païennes⁹ ou encore le non paiement de la dîme après trois réprimandes¹⁰.

⁴ G. Calvet, *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse inédite de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012.

⁵ M. Rubellin, « Biens et revenus ecclésiastiques : la doctrine des évêques carolingiens (mi VIII^e – mi IX^e siècle), dans *L'hostie et le denier. Les finances ecclésiastiques du haut Moyen Âge à l'époque moderne*, Colloque de la Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée, Genève, 1991, p. 25-36, ici p. 35 ; plus récemment, G. Calvet, *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012, p. 250-254.

⁶ G. Calvet, *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012, p. 3. Pour la fin de l'Antiquité tardive, voir Fr. Léger, *Les églises, les terres, les lois : conflits juridiques et statuts des biens ecclésiastiques en Italie et sur ses marges (V^e-VI^e siècles)*, thèse inédite sous la direction d'Y. Modéran, P. Bauduin et de M.-Y. Perrin, soutenue à l'université de Caen en 2012. L'auteur montre le processus de création du patrimoine ecclésiastique et les modalités mises en place afin de le préserver des convoitises internes et externes à l'Église.

⁷ Chez saint Augustin (Saint Augustin, *In Johannis evangelium tractatus*, Turnhout, 1954, p. 437) les voleurs et usurpateurs sont qualifiés de sacrilèges. Cette qualification est reprise par la suite dans le droit canon.

⁸ La question du sacré préoccupe les historiens depuis ces trente dernières années : Ch. Bousquet-Labouérie et Y. Maurey (éd.), *Espace sacré, mémoire sacrée. Le culte des évêques dans leurs villes (IV^e-XX^e siècle)*, Turnhout, 2015 ; Ph. Depreux, Fr. Bougard et R. le Jan, *Compétition et sacré au haut Moyen Âge : entre médiation et exclusion*, Turnhout, 2015. Concernant plus précisément la « spatialisation » du sacré, voir A. Guerreau, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans N. Bulst, R. Descimon et A. Guerreau (éd.), *L'État ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e – XVII^e siècles)*, Paris, 1996, p. 85-101 ; M. Lauwers, « Des vases et des lieux. *Res ecclesiae*, hiérarchie et spatialisation du sacré dans l'Occident médiéval », dans M. de Souza, A. Peters-Custot et Fr.-X. Romanacce (éd.), *Le sacré dans tous ses états : catégories du vocabulaire religieux et société, de l'Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne, 2012, p. 259-280 ; M. Lauwers, « des lieux sacrés aux territoires ecclésiaux dans la France du Midi : quelques remarques préliminaires sur une dynamique sociale », dans J. Théry (éd.), *Lieux sacrés et espace ecclésial (IX^e-XV^e siècle)*, Toulouse, 2011, p. 13-36.

⁹ *Karlmanni Principis capitulare*, du 21 avril 745, c. 5, dans MGH, *Capit.* 1, p. 25.

¹⁰ *Capitula de rebus ecclesiasticis (787-813 ?)*, c. 3 et 4 dans MGH, *Capit.* 1, p. 186 : 3. *Ut decime pleniter dentur : et a quibus retente sunt, de prima contentu sit culpavilis qui eas retenuit solidos VI, ipsa decima sub iuramento.* 4. *De secundo conponat bannum nostrum, et eidem sacerdoti qui preest solidos VI sit culpavilis et*

Jusqu'à Louis le Pieux, le sacrilège ne concernait que quelques fautes considérées comme particulièrement graves, notamment à l'égard de la discipline ecclésiastique et du dogme chrétien.¹¹

C'est lors du concile d'Aix-la-Chapelle de 836, puis au concile de Meaux-Paris (845-846), que la définition du sacrilège a été précisée. Ainsi, le canon 60 s'en prend à « ceux qui attaquent les monastères et les églises pour en soustraire les objets qui y sont déposés mais aussi à ceux qui déshonorent et affligent les prêtres et les autres ecclésiastiques : ils seront sanctionnés comme sacrilèges (*velut sacrilegi*) et seront soumis aux peines canoniques. »¹² Puis, sont mentionnés les *pervasores*, les usurpateurs des biens d'Église qui spolient non seulement les moyens de subsistance des églises (*facultates ecclesiae*) mais aussi les pauvres. S'ils ne se soumettent pas à la pénitence publique et s'ils n'ont pas été contraints par la puissance royale, on prononcera contre eux la « terrible sentence apostolique » car ils ont commis un acte « inique et sacrilège ». Selon le canon 61, ceux-là doivent être séparés « de toute communion ecclésiastique » en tant que sacrilèges, tant qu'ils n'auront pas donné satisfaction.¹³

En 857, à Quierzy, Charles le Chauve précise la notion de sacrilège dans un passage s'intitulant *Collectio de raptoribus* : « Celui qui vole de l'argent à son prochain commet une iniquité, mais celui qui s'empare des biens d'Église commet un sacrilège et doit être jugé puis condamné comme sacrilège. »¹⁴ Puis reprenant saint Augustin, il ajoute qu'est sacrilège celui qui vole des lieux sacrés.¹⁵ Enfin, le concile de Tribur de 895 vise le sacrilège qui s'empare

tandiu extra ecclesia excommunicetur donec sacerdoti satisfaciat ; de tertio autem, ut sacrilegus habeatur, sit in exilium missus et res eius in fiscum nostrum redigantur.

¹¹ J. Imbert, « Le sacrilège à l'époque carolingienne », dans J. Hoareau-Dodinau et P. Texier (éd.), *Anthropologies juridiques. Mélanges Pierre Braun*, Limoges, 1998, p. 425-435, p. 429.

¹² J. Imbert, « Le sacrilège à l'époque carolingienne », dans J. Hoareau-Dodinau et P. Texier (éd.), *Anthropologies juridiques. Mélanges Pierre Braun*, Limoges, 1998, p. 425-435, p. 431 ; Concile de Meaux-Paris de 845-846, c. 60, dans MGH, *Concil.* 3, p. 112 : *Ut hi, qui monasteria atque sacrata loca vel ecclesias infringunt et deposita vel alia quaelibet exinde abstrahunt et sacerdotes ac viros ecclesiasticos non solum dehonorent, verum et diverso atque adverso modo affligunt, velut sacrilegi canonicae sententiae, quae ex his decreta esse dinoscitur, suigantur.*

¹³ Concile de Meaux-Paris de 845-846, c. 61, dans MGH, *Concil.* 3, p. 113 : *Quapropter secundum statuta canonum ab omni ecclesiastica communione ut sacrilegus debet arceri, donec studeat digna satisfactione quod admisit corrigere.*

¹⁴ Concile de Quierzy, 857, dans MGH, *Concil.* 3, p. 393-394 : *qui rapit pecuniam proximi sui, iniquitatem operatur, qui autem pecuniam vel res ecclesiae abstulerit, sacrilegium facit et ut sacrilegus iudicandus est.*

¹⁵ Concile de Quierzy, 857, dans MGH, *Concil.* 3, p. 393-394 : *et sanctus Augustinus in sermone evangelii sancti Iohannis ita dicit : Fur sacrilegus locorum sacrorum et dominicorum est Iudas, et qui aliquid de ecclesia furatur et rapit, Iude perduto comparatur.*

des biens d'Église et ajoute également que le téméraire qui pénètre dans l'*atrium* avec son glaive sorti du fourreau commet lui aussi un sacrilège.¹⁶

L'élargissement de la notion de sacrilège au IX^e siècle est à mettre en lien, semble-t-il, avec le mouvement idéologique qui anime ce siècle et qui vise à définir l'Église comme un tout. Les écrits de Jonas d'Orléans¹⁷, de Raban Maur¹⁸ ou d'Hincmar de Reims¹⁹ montrent en effet le dynamisme du discours savant sur l'Église et posent les fondements de la construction ecclésiale qui doit encadrer la société chrétienne. Ces réflexions ont naturellement conduit à préciser la notion de sacrilège et, à travers elle, celle du sacré. Concernant d'abord uniquement les règles établies par le dogme chrétien, la notion de sacrilège s'étend peu à peu aux atteintes portées à l'ensemble des biens d'Église, incluant autant les terres que les objets présents dans l'église-bâtiment. Il apparaît également que, durant toute la période carolingienne, les évêques, ainsi que les rois, ont ponctuellement précisé que tel acte pouvait être sacrilège ou encore que l'excommunication était une peine nécessaire contre le sacrilège, mais à aucun moment, une définition claire du sacrilège n'est donnée.²⁰

Mais malgré sa dimension générale, le terme *sacrilegium* est peu employé.²¹ Nous relevons par exemple seulement deux occurrences dans les capitulaires de Théodulfe

¹⁶ Concile de Tribur, 895, c. 6 et 7, dans MGH, *Capit.* 2, p. 217 : 6. *Si quis temerarius atrium ecclesiae evaginato gladio praesumptiose intraverit, sacrilegium facit ; et idcirco sacrilegium in atrio Domini factum sacrilegii more altari et domino persolvatur. [...] 7. Quicumque timorem Domini postponentes et ecclesiastica iudicia non verentes res ecclesiae rapiunt vel auferunt, ut in epistola Anacleti papae legitur, sacrilegium faciunt. Papa dixit : « Ergo qui Christi pecunias et ecclesiae rapit, aufert vel fraudat, homicida est atque homicida ante conspectum iudicis deputabitur ; qui rapit pecuniam proximi sui, iniquitatem operatur, qui autem pecuniam vel res ecclesiae abstulerit, sacrilegium facit ».*

¹⁷ Sur les écrits de Jonas d'Orléans, voir O. M. Dubreucq, *Le De institutione laicali de Jonas d'Orléans. Édition, traduction, commentaire*, Paris, 2007. Sur la place des écrits de Jonas d'Orléans dans la conception ecclésiale de la société, voir les remarques de D. Iogna-Prat, *La maison Dieu*, Paris, 2007, notamment p. 228.

¹⁸ D. Iogna-Prat, *La maison Dieu*, Paris, 2006, p. 286-298. Ce sont notamment les *De institutione clericorum*, *De sacris ordinibus* et *De ecclesiastica disciplina*. Sur l'œuvre de Raban Maur, voir F. Brunhölzl F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du haut Moyen Âge*, t. 1/2, *L'époque carolingienne*, trad. de l'allemand par H. Rochais, Turnhout, 1991, p. 325 et suivantes.

¹⁹ J. Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims (845-882)*, Paris, 1975, I, p. 500-510 concernant les biens ecclésiastiques et plus particulièrement p. 500, n. 170.

²⁰ L. Jégou, *L'évêque, juge de Paix. L'autorité épiscopale et le règlement des conflits entre Loire et Elbe (milieu VIII^e -milieu XI^e)*, Turnhout, 2011, p. 403 : « La notion de sacrilège n'est pas une invention du X^e siècle. Dans les capitulaires de la première moitié du IX^e siècle, les fautes sacrilèges sont évoquées, mais le terme (*sacrilegium*) est utilisé à l'égard de crimes très disparates, crimes qui, en outre, n'étaient pas punis en fonction de leur caractère sacrilège, mais de leur nuisance sociale. »

²¹ C'est certainement à cause de sa signification flottante que le terme *sacrilegium* n'apparaît que rarement. Une simple interrogation de la base de données dmgh pour les sources diplomatiques et normatives a montré que l'emploi du terme *sacrilegium* connaissait une nette augmentation au cours du IX^e siècle ce qui confirme les remarques précédentes.

d'Orléans.²² Cela pourrait-il signifier que la question du sacrilège n'était pas une préoccupation épiscopale au Moyen Âge ? C'est peu probable si l'on considère le souci dont les évêques ont fait preuve pour protéger les biens d'Église dont ils avaient la responsabilité. Si nous quittons les capitulaires et les conciles pour explorer la littérature ecclésiastique, il semble que le terme *sacrilegium* ne soit, là encore, employé que ponctuellement et pour des cas particuliers. De la même manière, ce corpus d'étude comporte seulement sept occurrences dont six dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.). Quels sont alors les cas de sacrilège ? Trois de ces cas concernent des tentatives de vol sur des objets sacrés dévolus à un usage liturgique : un vêtement sacré²³, une couronne en argent placée au-dessus de l'autel²⁴ et des ornements placés sur l'autel du saint²⁵. Dans ces trois cas tous extraits des Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), l'hagiographe dénonce d'abord une souillure, une profanation d'objets sacrés²⁶, que normalement seuls des prêtres peuvent manipuler. Le terme *sacrilegium* y prend alors son sens premier de violation du sacré. Les quatre autres cas datés entre le IX^e et le XII^e siècle et dont trois sont de nouveau extraits des Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), concernent un homme qui déplace une borne délimitant un champ appartenant au patrimoine du saint²⁷, une mise en garde contre d'éventuels destructeurs de biens d'Église²⁸, un seigneur qui pille avec témérité des terres ecclésiastiques²⁹ et enfin le vol d'un cheval appartenant au prévôt de l'Église de Meung³⁰. Le terme *sacrilegium* qualifie ici l'usurpateur, le *pervasor* qui s'attaque aux *res ecclesiasticarum*, c'est-à-dire aux biens de l'Église et notamment à son patrimoine foncier. Ces sept cas montrent qu'il existe deux catégories de sacrilège : ceux qui touchent aux objets sacrés et ceux qui s'attaquent au patrimoine ecclésiastique majoritairement foncier. En outre, ces différents sacrilèges ne relèvent pas des mêmes enjeux et n'ont pas les mêmes implications sociales. Cette diversité

²² J. Imbert, « Le sacrilège à l'époque carolingienne », dans J. Hoareau-Dodinau et P. Texier (éd.), *Anthropologies juridiques. Mélanges Pierre Braun*, Limoges, 1998, p. 425-435, p. 435. Une simple interrogation de la base de données dmgh confirme l'absence d'une définition du sacrilège dans *capit. Episc. I*, Kirchenprovinz Sens. Seulement deux occurrences du terme *sacrilegium* se trouvent dans les capitulaires de Théodulf d'Orléans.

²³ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 60.

²⁴ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 74.

²⁵ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77.

²⁶ C'est d'ailleurs la définition que l'on retrouve un peu plus tard dans les Décrets de Gratien (XII^e) : « Est sacrilège le vol des objets sacrés dans les lieux sacrés et des objets sacrés dans des lieux non sacrés et des objets non sacrés volés dans des lieux sacrés » (*Decretum Grat.*, C. 1, q. 3 : *Sacrilegium ergo est, quotiens qui sacrum violabat, vel auferendo sacrum de sacro, vel sacrum de non sacro, vel non sacrum de sacro*).

²⁷ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 65.

²⁸ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 73.

²⁹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77.

³⁰ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 10.

des cas montre en négatif une incroyable dilatation du sacré de l'autel vers l'église-bâtiment, puis vers l'ensemble du patrimoine ecclésiastique.³¹ Cependant, la rareté des occurrences montre que la notion de *sacrilegium* ne suffit pas à désigner les atteintes aux biens d'Église.

Plus qu'une notion juridique, le sacrilège porte ici une connotation morale qui serait complémentaire de la sanction pénale, mais avec laquelle toutefois elle ne se confond pas. Elle assignerait au crime commis une valeur morale et religieuse, en replaçant l'action dans une économie du Salut. Mais qualifier le crime d'*injuria*, conférerait ainsi une valeur juridique au crime, plus efficace que l'accusation de *sacrilegium* : le juridique et le social l'emportent sur le moral et le religieux.³²

VI.1.2. *Furtum* : entre vol et brigandage.

Le vol est un interdit vigoureux prescrit doublement dans les Dix Commandements du Décalogue, d'abord sous la célèbre formule : « Tu ne voleras point ». Elle est renforcée par le dernier commandement qui défend de convoiter le bien ou la femme d'autrui.³³ Ces préceptes bibliques ont structuré toute la pensée théologique et morale du Moyen Âge qui présente le vol comme un péché mortel.³⁴

Pourtant, malgré cette dénonciation virulente du vol, aucune législation ne lui est consacrée et les efforts de définition restent exceptionnels. Sur toute la période du haut Moyen Âge, bien que les législateurs ne proposent aucune définition pénale, le *furtum* est pourtant très présent. Dans le *Pactus legis salicae*, le vol est considéré comme une atteinte à la paix et la punition du vol y occupe une place importante. Vingt-sept chapitres lui sont consacrés et passent en revue des vols en tout genre.³⁵ La question du vol reste une préoccupation majeure puisqu'on la retrouve plus tard dans les collections canoniques du XI^e siècle, comme par

³¹ Ce phénomène a fait l'objet de plusieurs études dans le cadre d'une recherche collective sur la spatialisation et la territorialisation du sacré. La dilatation du sacré appartient à une première phase de « spatialisation du sacré ». Voir à ce sujet N. Piroška, « La notion de *Christianitas* et la spatialisation du sacré au X^e siècle : un sermon d'Abbon de Saint-Germain », *Médiévales*, 49, 2005, p. 121-140 ; L'expression et la notion de « spatialisation du sacré » sont élaborées par M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge* (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles), Paris, 1997.

³² L. Jégou, *L'évêque, juge de Paix. L'autorité épiscopale et le règlement des conflits entre Loire et Elbe (milieu VIII^e-milieu XI^e)*, Turnhout, 2011, p. 403.

³³ Ex. 20, 15 ; Lv. 19, 11 ; Dt., 5. 19. Le *non furtum facies* figure au huitième rang dans la Bible hébraïque. C'est la nouvelle numérotation réalisée par Saint Augustin qui fait alors référence durant tout le Moyen Âge.

³⁴ V. Toureille, *Vol et brigandage au Moyen Âge*, Paris, 2006, p. 24-25.

³⁵ V. Toureille, *Vol et brigandage au Moyen Âge*, Paris, 2006, p. 24-25. Voir également J.-P. Poly, « La corde au cou. Les Francs, la France et la loi salique », *Genèse de l'État moderne en Méditerranée, Mélanges de l'École française de Rome*, 168, 1993, p. 287-320.

exemple dans celle de Burchard de Worms qui lui consacre une partie du livre XI de son *Décret* (c. 18-30), ou bien dans celle d'Yves de Chartres dans le livre XIII de son *Decretum*.³⁶

VI.1.2.1. Les vols d'objets sacrés.

Le premier groupe de vols concerne les vols faisant directement offense au sacré. Ce sont ceux qui se passent dans l'enceinte d'une église ou qui touchent des objets sacrés³⁷. Six cas ont été relevés, soit presque un tiers du nombre total des récits de vols recensés. Mais ces objets sacrés peuvent être de plusieurs formes. Il s'agit d'abord d'objets qui sont dévolus au culte liturgique. Par les richesses qu'ils représentent, ils attirent un grand nombre de convoitises. Ornés de pierres précieuses, souvent en or ou argent, ils incarnent une source de richesses indéniables.³⁸ Ces vols, qui représentent quatre cas, sont alors l'œuvre de brigands attirés par l'appât du gain.

Ces actes sont dotés d'une connotation de souillure, de sacrilège. Cette charge profanatoire de l'acte est particulièrement perceptible sous la plume de l'hagiographe de saint Germain d'Auxerre (IX^es.). Ainsi, décrivant le vol d'une couronne d'argent au dessus de l'autel, il parle « des mains profanes et téméraires du voleur ».³⁹ De même, un peu plus loin, ce sont là encore des « mains sacrilèges » qui tentent d'emporter tous les ornements de l'autel.⁴⁰ Dans ces différents cas, la gravité du geste n'est pas tant due à l'objet convoité, qu'à son impiété. En remettant en question et transgressant la notion même de Sacré, de telles actions menacent dangereusement l'équilibre social chrétien.

L'hagiographe des Miracles de saint Solenne (XI^es.), quant à lui, explique la tentative de vol par « l'œuvre du diable »⁴¹ qui conduit un honnête homme, « riche et digne par l'honnêteté de ses mœurs » à commettre un tel crime.⁴² Ainsi, il s'introduit, durant la nuit, par

³⁶ J. Gaudemet, « Les collections canoniques, miroir de la vie sociale », dans *Id.*, *Église et société en occident au Moyen Âge*, Londres, 1984, p. 243-253, ici p. 246-247.

³⁷ Sur cette catégorie de vols à la fin du Moyen Âge, voir par exemple J.-Y. Sarazin, « Marginality and Justice in 1500 : The theft of sacred objects in Chalons en Champagne », *Viator*, 34, 2003, p. 308-327.

³⁸ Pour quelques exemples, voir J.-P. Caillet (éd.), *Les trésors de sanctuaires, de l'Antiquité à l'époque romane*, Nanterre, 1996.

³⁹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 74 : *quam ut profanis manibus comprehendit, ita divinitus loco defixus est, ut nec pedem subducere, nec manus temerarias ad se posset ullo modo revocare;*

⁴⁰ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77 : *Eadem basilicam fur nocturnus ingrediens universa ad altaris ornatum pertinentia sacrilegis manibus exportavit.*

⁴¹ Sur la démence comme une cause atténuante, voir par exemple W. Turner, « Mental health as a foundation for suit or an excuse for theft in medieval english legal disputes », dans W. Turner et S. Butler (éd.), *Medicine and the law in the Middle Ages*, Leyde, 2014, p. 157-174.

⁴² Miracles de saint Solenne (BHL 7819-7821, XI^e), c. 12 : *Alio denique tempore vir quidam, nomine Ebraldus, haud longe a monasterio sancti Solemnis morabatur, divitiis locupletatus, morum honestate fatis decorus. Qui*

effraction dans l'église et entreprend de voler un phylactère en or qui se trouve dans la châsse reliquaire du saint. Stoppé par la puissance divine et remis à la garde, il avoue son crime et reçoit la miséricorde de saint Solenne pour son crime. Dans les Miracles de sainte Geneviève (IX^es.), c'est la faiblesse d'esprit d'un homme qui le conduit à voler une cloche pour la vendre dans le *pagus* voisin. Mais dès lors qu'il dépasse la « limite de la zone d'influence » de la sainte, la cloche cesse de tinter et le voleur comprend alors qu'il doit restituer la cloche.⁴³ Ainsi, le vol d'objet sacré n'est plus décrit comme un sacrilège mais seulement comme l'acte d'un homme faible d'esprit ou inspiré par le démon.

Dans deux autres cas, seulement présents dans l'hagiographie mérovingienne, le type de richesse convoitée est différent. Il s'agit du vol d'un objet, souvent un vêtement, ayant appartenu à un saint : ce sont les sandales de sainte Geneviève qu'une jeune femme lui vole⁴⁴ et un fil tiré du manteau de saint Germain de Paris par une femme⁴⁵. Leur traitement est presque identique. Dans les deux cas, les voleurs sont des femmes et la justice divine s'abat sur elles-deux ; elles souffrent alors de maladie. Mais dans les deux cas, les hagiographes respectifs des deux saints ne semblent pas avoir d'aversion pour ce type de vol puisque dans la Vie de saint Germain (VI^es.), il est dit que le vol fut commis « pieusement » (*fideliter*) ; la voleuse dans la Vie de sainte Geneviève est désignée par le diminutif de *fur*, *furuncula*, c'est-à-dire une petite larronne. Les voleurs dans ces cas-ci ne sont pas des brigands. Ils ne sont pas motivés par la cupidité mais par la piété. L'acte de vol ainsi rapporté contribue à souligner l'aura du saint personnage.

Il existe donc différentes manières d'aborder le vol des objets sacrés allant du sacrilège au pieux vol. Dans certains cas, ces vols apparaissent plus tolérables que d'autres. Cela dépend en partie du bien volé mais pas seulement, puisque sur trois cas qui concernent le vol

daemonum suggestione, noctu vitream fenestram beati Solemnis basilicae irrupit, cistamque quaerens, ubi sancti viri thesaurus reconditus esset, infregit. Cum autem phylacteriam auream quandam, caeteris contemptis, inde transferre vellet, manus ejus illico adhaesit, nec extra cistam illam ejicere potuit.

⁴³ Miracles de sainte Geneviève, (BHL 3343, IX^e) : *Huius ergo ex miraculis pluribus edicere unum fas est. Quodam igitur tempore dum quidam male sanae mentis vir campanam ipsius aeclesiae ferream furatus fuisset, et in pago proximo, qui vocatur Balsa, distrahere cuperet, ita sonum pristinum perdidit, ut non plus tinnitus habere, quam si duo invicem ligna comploderentur ; sicque miser territus tandem plastro impositam referre ad statum conatus est. Statimque ut fines beatae virginis tetigit, consuetae sonum melodiae recuperavit, et male furata ad propria est reportata.*

⁴⁴ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e), c. 24.

⁴⁵ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 59.

d'objets précieux culturels, seuls ceux rapportés sous la plume d'Heiric d'Auxerre (IX^e) apparaissent comme des sacrilèges. L'auteur joue donc un rôle important dans la qualification des crimes.

VI.1.2.2. Les vols des reliques.

La question des vols pieux amène à aborder le cas particulier des vols de reliques⁴⁶, objets sacrés par excellence. Ils représentent quatre cas et sont l'œuvre exclusive d'hommes d'Église et de religieux. Cependant, il existe différentes manières de relater et d'interpréter le vol de reliques.

D'après le témoignage des récits de miracles, l'appropriation abusive de reliques peut être condamnée. Ainsi, lorsqu'un individu dérobe une relique, le châtiment divin le frappe jusqu'à sa restitution. Selon les Miracles de sainte Geneviève (ap. IX^es.), lors des invasions normandes, l'abbé Herbert profita du transport des reliques de la vierge pour subtiliser une dent. Après avoir eu la vision de divers châtiments, il restitue la dent ornée d'or et de cristal.⁴⁷ Ce récit classique de vol de reliques allant contre la volonté du saint est l'œuvre d'un moine de l'abbaye Sainte-Geneviève dont le souci premier est de souligner la puissance du saint patron de sa communauté.

Un autre épisode, différent dans sa structure et ses enjeux, raconte un vol de reliques subi par saint Serein. Le voleur n'est autre que saint Eloi en personne. Tandis que saint Serein était en chemin, de retour de Rome, il croisa saint Eloi :

« Un jour, au pied des Alpes, il traversa un certain fleuve de nom de Pô. Le saint prêtre Eloi, cet homme cher à Dieu, allant à Rome, croisa son chemin et lui arracha les reliques de Fabien et Sébastien qu'il avait reçues du pape Jean. Très triste, Serein prit les personnes présentes à témoin qu'il ne s'éloignerait pas tant que les reliques ne lui seraient pas rendues. De quelle manière il mérita de les récupérer, on le verra plus loin. Sur ce, l'athlète du Christ Serein dans des prières éplorées, commença de prier le Seigneur, consolateur des pèlerins, pour le sortir de cette embûche et lui donner la joie de reprendre au plus vite son voyage interrompu. Quelle chose admirable, quelle chose stupéfiante pour nous ! À peine eut-il fini son oraison que le petit bateau avec lequel Éloi voulait traverser le bras du fleuve resta attaché à l'eau ; ni les coups de rame ni le souffle du vent ne parvinrent à l'arracher de sa place, en avant comme en arrière. À ce spectacle, le saint pontife de Dieu fut frappé d'épouvante et sur le champ il en appela au saint de Dieu Serein dont il connaissait le grand mérite et lui promit de lui rendre la châsse avec les reliques des saints Fabien et Sébastien. Entendant ces mots et rempli de joie, Serein courut jusqu'à lui d'une course rapide. Sous ses pieds, le fleuve était une chaussée comme la mer autrefois s'était soumise aux pas glorieux de saint Pierre. Alors Eloi le serra dans ses bras, l'embrassa longuement et lui rendit volontiers ce qu'il lui avait dérobé. Tous les deux ensemble, enchaînés par les liens de la charité, ils rendirent gloire au Seigneur qui dirige les pas des

⁴⁶ Voir l'excellente mise au point sur le sujet faite par P. Geary, *Le vol des reliques au Moyen Âge*. Furta Sacra, traduit de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, 1993.

⁴⁷ Miracles de sainte Geneviève, (BHL 3342, ap. IX^e), c. 11.

hommes vers le salut et protège ceux qui mettent leur foi en lui. Mais saint Éloi partit vers Rome et Serein, lui aussi, poursuivit sa route ininterrompue ; il le supplia cependant de le juger digne de le revoir à son retour de Rome. »⁴⁸

Pour quelle raison l'auteur du récit de la translation imagina une telle aventure ? Le récit en lui-même est largement inspiré d'un passage de l'Évangile de Mathieu dans lequel Pierre, suivant l'exemple du Christ, marche sur l'eau.⁴⁹ L'hagiographe fait de saint Serein un « nouveau » saint Pierre, ce qui a pour effet de réhausser le prestige du saint. En outre, l'auteur affirme non seulement la supériorité de saint Serein par rapport à saint Éloi mais également l'amitié, la *caritas* qui unit les deux saints à l'issue du récit. Toutefois, dans cet exemple, il n'est à aucun moment question de vol ; saint Éloi n'est pas présenté comme un brigand mais comme « un prêtre », « un homme cher à Dieu ». Ainsi, ce récit, au-delà de la commémoration du transfert de reliques romaines prestigieuses⁵⁰, conserve la mémoire d'un lien étroit unissant saint Serein à saint Éloi, dont la sainteté n'est plus à démontrer. Il participe ainsi à la construction du prestige d'un lieu de culte dédié à saint Serein.

Ainsi, le vol de reliques n'apparaît pas systématiquement comme un crime. Celui-ci bénéficie d'un traitement particulier dans un contexte de forte concurrence pour la possession des reliques.⁵¹ C'est ce qu'illustre également l'exemple du vol des reliques de saint Laumer, opéré par deux moines du monastère de Corbion.⁵²

⁴⁸ Vie de serein (BHL 7592, X^e ?), c. 22-23 : [22] *Quadam vero die, antequam Alpes deveniret, pertransiens quemdam fluvium, nomine Padum ; cui obviavit beatus antistes Eligius, vir Deo carus, Romam pergens, qui vi abstulit sacras reliquias sanctorum Fabiani et Sebastiani, quas a beato Joanne Papa acceperat. Unde nimium tristis coram omnibus testari Deum cœpit, non hinc se recessurum, quo usque ei redderentur prædictæ reliquæ ; quas quo ordine vel qualiter recuperare meruerit, cerneret, si illic esses, sicuti in sequentibus declarabitur. Interea athleta Christi Serenus lacrymosis precibus cœpit exorare peregrinorum consolatorem Dominum, ut eum in eadem angustia et tribulatione constitutum sublevare dignaretur, quatinus cœptum iter lætus explorare quantocyus posset. Mira res et nostris temporibus mirabiliter stupenda. Nondum enim ab oratione cessaverat, navicula, qua fretum prædicti fluminis transire vellet jam dictus præsul Eligius, adeo undæ inhæsit æquoris, ut nec remige impingente, nec flatibus ventorum carbasa exagitantibus, a loco, quo stabat, omnino nec in antea, nec in retro moveri nullo modo potuit. [23] Quod cernens sanctus Dei pontifex ingenti pavore percussus, illico sanctum Dei advocans Serenum, sciens eum magni esse meriti, spondit ei reddere capsulam cum reliquiis sanctorum, martyrum Fabiani & Sebastiani. Ipse vero hæc audiens, magno repletus gaudio, veloci cursu ad eum usque cucurrit. Cujus sub pedibus ita se calcabile flumen supradictum præbuit, quemadmodum quondam altum mare beati Petri gloriosis gressibus obedivit. Quem mox beatus Eligius humiliter amplexans, diuque osculans, reddidit ei libenter ablata pignora, atque deinceps vinculo caritatis ambo simul sociati omnipotentem glorificaverunt Dominum, qui gressus hominum dirigit in salutem, ac semper pie protegit sperantes in se. Beatus vero Eligius Romam pergens, sanctus quoque Serenus cœptam exequens viam; tantummodo deprecatus est eum, ut per eum dignaretur reverti.*

⁴⁹ Mt. 22-23.

⁵⁰ Sur la célébration du vol de relique, voir par exemple C. Mews, « Celebrating a holy theft : the translation of the relics of saint Thomas Aquinas from Italy to France and the Poissy Antiphonal », dans Gr. Kratzmann, *Imagination, books and community in medieval Europe*, Victoria, 2009, p. 241-245.

⁵¹ P. Geary, *Le vol des reliques au Moyen Âge. Furta Sacra*, traduit de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, 1993. Le cas des reliques de saint Avit est également représentatif. À la mort du saint, Châteaudun et Orléans s'affrontent

« Sur le conseil divin, deux moines furent choisis [...] Les élus assumèrent leur mission qui consistait à transporter les reliques sacrées du père. (3) Aussitôt, ils marchèrent vers le monastère de saint Martin [...] Grâce à la providence divine, on crut que l'un appartenait à la garde des choses sacrées et que l'autre était un serviteur. On leur avait alors offert l'heureux événement et ils accomplirent le glorieux larcin. [...] aussitôt ils soulevèrent avec une grande facilité le couvercle du sépulcre. C'est alors qu'ils sentirent une telle odeur suave et douce, qu'on aurait cru que, dans ce même mausolée, des baumiers diffusant des parfums avaient été déposés. Ils regardaient alors le corps de leur saint père qu'ils trouvèrent intacte comme s'il avait été enterré dans les jours précédents. Avec une fidèle dévotion, ils élevèrent le saint corps de son tombeau et le déposèrent sur un brancard, afin de l'emmener hors de la cité carnute, vers l'Eure, le 10 des calendes de Novembre, accompagné de chants et d'hymnes spirituels. Lorsque les Carnutes découvrirent cela, des hommes armés et à cheval se mirent aussitôt à la poursuite des moines, qui, saisis par la crainte, invoquèrent saint Laumer pour qu'il leur révèle sa volonté d'être transporté au monastère de Corbion et qu'il les protège de ses prières. C'est ce qui arriva. Ce petit fleuve se mit subitement à déborder sans qu'il ne pleuve, si bien qu'il dépassa ses propres rives et se déversa à travers la forêt. »⁵³

Cet extrait décrit parfaitement un vol de reliques au Moyen Âge. Désigné comme *furtum* ou *latrocinium*, il est également qualifié de *gloriosum*. Ainsi, il est question d'un glorieux larcin, sans pour autant faire allusion à un crime. Tout se passe ici avec l'accord du saint, qui favorise, par une crue exceptionnelle de l'Eure, sa fuite vers le monastère de Corbion. Même les habitants de Chartres, à la vue du miracle, se plient à la décision du saint et cessent les poursuites :

« Lorsque les Carnutes virent cela et qu'ils tentèrent en vain de traverser le fleuve, ils dirent que saint Laumer désirait plus ce lieu, où il mérita la gloire du ciel, libéré par les veilles, les prières

pour l'obtention de son corps. Les reliques sont alors placées au milieu du champ de bataille et le saint décide de son lieu de sépulture. Orléans est choisi mais face à la tristesse des habitants, les évêques présents décident d'octroyer des reliques à Châteaudun. Vie I de saint Avit (BHL 879, IX^e), c. 9-10 ; Vie II de saint Avit (BHL 882, XI^e), c. 21-22.

⁵² Translation de saint Laumer (BHL 4737-4738, X^e), c. 2-3.

⁵³ Translation de saint Laumer (BHL 4737-4738, X^e), c. 2-3 : *Tandem divino praeunte consilio, duo ex monachis eliguntur, quibus et vultus ad gratiam, et ad furtum solertia deserviret. Electi legationem suscipiunt ; illi susceptum commendant negotium, qui transferendi sacras patrum suorum reliquias filiis Israël praestitit facultatem. His igitur beati Martini monasterium ingressis, brevi tempore nomen ingens affectata comparavit humilitas : religionis etiam atque industriae tanta in eis indicia claruerunt, ut uni quidem eorum sacrarii custodia, alteri vero familiaris rei dispensatio crederetur, quae scilicet felicem pollicebantur eventum, et ad tentandum gloriosum latrocinium blandientibus prosperis animabant, quod non multo post fecerunt. Nam cum quadam die divinitus fuissent inspirati, ut corpus confessoris transferrent, mox ut hi opertorium sepulcri magna facilitate elevarunt, statim talem nectarae suavitatis mellifluaeque dulcedinis odorem hauserunt, ac si in eodem mauseleo spirantia fragrantis balsami odorama haberentur multipliciter congesta. Quod cum qualiter se haberet ejusdem sancti patris corpus aspicerent, ita integrum invenerunt, ac si praecedenti die fuisset sepultum. Deinde cum fidei devotione sanctum corpus elevatum de sepulcro posuerunt in feretro, ut eum e civitate Carnotina ad fluviolum Adurae decimo kalendas novembris in hymnis et canticis spiritualibus adducerent. Quod cum rescivissent Carnotenses, statim armati in equis ad monachos cucurrerunt, qui timore perculsi statim sanctum Launomarum invocaverunt, ut sicut eis revelaverat se transportari velle ad Curbionense monasterium, ita eos suis orationibus protegeret. Quod ita factum est. Nam fluviolus ille ita subito sine pluviali inundatione excrevit magnitudinem, ut extra suos terminos late per silvas diffluet.*

et les jeûnes, que ce lieu où son corps humain seulement reposé. Et c'est ainsi que les moines parvinrent au monastère de Corbion, sains et saufs. »⁵⁴

Les reliques représentaient dès lors un enjeu, dans un contexte de concurrence entre les différents sanctuaires. P. Geary souligne que ces vols monastiques répondaient à une nécessité pour les abbayes. L'acquisition des reliques de leur saint patron permet d'attirer les pèlerins, d'alimenter de cette manière leur trésor et de renforcer leur prestige.⁵⁵ Dans cet exemple, le monastère de Corbion se sentait comme le légitime détenteur des reliques de son saint fondateur, qui étaient conservées à Chartres. Le récit du vol sert alors à légitimer cette acquisition frauduleuse en donnant comme justification la volonté du saint d'être déplacé. Il reprend ici un *topos* hagiographique mis en évidence par P. Geary, qui permet d'insérer le récit du vol de reliques dans une tradition forgée par Éginhard et sa *Translatio sanctorum Marcellini et Petri*.⁵⁶

VI.1.2.3. Les vols de bétails.

Après les vols d'objets sacrés et de reliques, la seconde catégorie de vols correspond aux vols de bétails. Ils apparaissent également comme l'une des préoccupations des hagiographes puisqu'ils représentent un tiers des cas de vol.

⁵⁴ Translation de saint Laumer (BHL 4737-4738, X^e), c. 3 : *Quod cum vidissent Carnotenses, et frustra fluvium transire tentassent, dixerunt sanctum Launomarum magis illum locum diligere, in quo vigiliis et orationibus atque jejuniis vacans gloriam caeli promeruit, quam illum ubi solummodo corpus humandum dereliquit : sicque monachi ad Curbionense monasterium incolumes pervenerunt.*

⁵⁵ P. Geary, *Le vol des reliques au Moyen Âge*. Furta Sacra, traduit de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, 1993. L'auteur développe entre autre le cas du vol des reliques de sainte Foy qui permet à Conques de concurrencer l'ascension de Figeac.

⁵⁶ P. Geary, *Le vol des reliques au Moyen Âge*. Furta Sacra, traduit de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, 1993, notamment le dernier chapitre de son étude.

Les cas de vols de bétail appartenant à une communauté ecclésiastique ou monastique

Textes	BHL	Date	Vol	Désignation du vol	Victimes	Désignation du voleur
Vie de saint Eman, c. 12/2	2525	X ^e	Vol de béliers	<i>reatum</i>	Le saint et les pauvres	<i>latrunculi</i>
Vie de saint Laumer, c. 14	4733	IX ^e	Vol d'un bœuf	<i>invadere, furti</i>	Les moines	<i>Latrones cupientes (avides)</i>
Vie de saint Laumer, c. 20	4734	IX ^e	Vol d'un bœuf	<i>crimen furti, peccare</i>	Les moines	<i>Fures</i>
Vie III de saint Fidole, c. 14	2976	XIII ^e	Vol d'un cheval (utilisé pour les tâches du monastère)	<i>furtum, defraudo (enlever par tromperie), furto subducere</i>	Les moines	<i>quidam latro</i>
Miracles de saint Liphard, c. 9-10	4932	XII ^e	Vol d'un cheval	<i>sacrilegium, graviter offendere</i>	Ervinus (préchantre)	<i>fur et sacrilegus</i>

Le vocabulaire du vol se regroupe autour d'un binôme qui rapproche *furtum* (le vol) et *latrocinium* (le larcin). Ces deux termes traduisent-ils une hiérarchie du vol ? Il semblerait que ce ne soit pas ici le souci premier de nos hagiographes. Notons la qualification de *sacrilegium* concernant le vol d'un cheval dans les Miracles de saint Liphard (XII^es.). Ainsi, l'hagiographe écrit :

« C'est pourquoi l'habile tentateur le persuada facilement et suggéra à Pierre de voler le cheval d'Ervinus lors de la célébration de la fête de saint Liphard que ce serait facile car il était un familier. C'est alors que, pendant la nuit, lors des vigiles, il monta sur le cheval de son maître Ervinus et s'éloignant secrètement, il sortit de l'*oppidum* et parvint jusqu'à la croix publique sans châtement. À cet endroit, frappé de nouveau de cécité par le diable avec la permission divine, il vagabonda à travers les plaines et les vignes toute la nuit et celui qui méprise la croix ne pouvait pas voir que le cheval le ramenait toujours à la croix susdite. »⁵⁷

⁵⁷ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 10 : *Equum igitur, quem Ervinus habebat optimum, eidem Petro furari suggestit, et de facili, quia familiaris erat, et ob occasionem tempori facile callidus tentator persuasit. Itaque dum noctu more solito omnes vigiliis interessent, equum domini sui jam dictus Petrus ascendit, et latenter discedens oppidum exiit, et usque ad locum Crucis publicae nullo animadvertente pervenit: ibique mox permissione divina iterum a diabolo exterioribus oculis excæcatus, tota nocte per campos et vineas*

Plusieurs remarques s'imposent. La première est que Pierre, le voleur, a déjà bénéficié des faveurs du saint qui lui avait rendu la vue. À la suite de ce miracle, il « avait juré de demeurer pour le reste de sa vie dans cette église et de servir saint Liphard de toutes les manières possibles.⁵⁸ [...] Le préchantre susdit Ervinus, remarquant sa dévotion et son assiduité, le reçut dans sa maison et il se mit à son service par affection plus que par nécessité.⁵⁹ » Le vol du cheval fait de lui un récidiviste.

Deuxièmement, le cheval appartient à Ervinus, qui est le préchantre de la collégiale de Meung-sur-Loire. Il occupe donc une place importante dans la hiérarchie ecclésiastique, ce qui implique un crime plus grave encore⁶⁰. Enfin, sa qualité de « familier » et le jour du larcin – la fête solennelle du saint – sont des circonstances aggravantes. Tous ces éléments peuvent ainsi expliquer la mention du vol en tant que *sacrilegium*. Prenant en compte que ce miracle a été rédigé au XII^e siècle, il serait également tentant d'y voir une influence de l'affirmation du droit ecclésiastique qui caractérise cette même période. En effet, la notion de sacrilège est assez rare avant le XII^e siècle et ne concerne, la plupart du temps, que des offenses au sacré ou des vols d'objets liturgiques par essence sacrés. La référence au sacrilège pour le vol du cheval du préchantre Ervinus témoignerait ici d'une « dilatation du sacré » qui, partant de l'autel, se propagerait à tout ce qui touche de près ou de loin les biens ecclésiastiques, c'est-à-dire autant les espaces, que les hommes et les biens placés sous la dépendance (et donc la protection) de l'autel.

Cependant, la mention du sacrilège n'empêche pas l'hagiographe de fondre son récit dans un *topos* hagiographique. Chacun de ces récits de vol est construit selon le même schéma narratif : des brigands s'emparent de l'animal, le plus souvent pendant la nuit et tentent de fuir. Sous le joug de la puissance divine, ils sont contraints à l'errance une bonne partie de la nuit et se retrouvent au matin, poussés à rendre l'animal.

L'errance est une punition très fréquemment imposée aux voleurs et brigands⁶¹ déjà rencontrée lorsqu'il s'agissait des brigands qui s'attaquaient directement au saint.⁶² C'est

vagabundus erravit nec tamen, quin equus semper ad praedictam Crucem reverteretur, Crucis contemptor cavere potuit.

⁵⁸ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 9 : *Qua de causa laetissimus redditus, omni reliquo vitae suae tempore in ecclesia illa se mansurum, et beato Liphardo, quibuscumque modis posset, famulaturum spondit.*

⁵⁹ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 9 : *Hujus frequentiam et devotionem praedictus Ervinus Praecentor conspiciens, in domum suam eum recepit, qui caritative ei plus etiam quam necessaria ministravit.*

⁶⁰ Voir les remarques d'O. Bruand, « Accusation d'impiété et miracles de punition dans l'hagiographie carolingienne », dans L. Mary et M. Sot (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 155-173, ici p. 156.

⁶¹ Voir le chapitre consacré aux châtiments, *infra*, chapitre 8.

également le sort que subit la bande de voleurs de bœufs du monastère Corbion. Ainsi, l'hagiographe de saint Laumer (IX^es.) rapporte le miracle suivant :

« Ainsi, les voleurs avides allaient et venaient durant tout le jour et la nuit suivante, puis ils se retrouvèrent aux portes du monastère, car évidemment, le Seigneur s'élève contre leur erreur par les pieds afin qu'ils la délaissent dans leur esprit. »⁶³

Le même désenparement touche les voleurs de béliers, dans la Vie de saint Eman (X^es.). Dans ce récit, l'hagiographe développe le cas d'une tentative de vol de bélier au sein de sa bergerie. Nous avons ici, en même temps que le récit d'un vol classique, une vision métaphorique de la bergerie faisant référence à la communauté des ouailles dont le saint a la responsabilité. Celle-ci est alors troublée par les voleurs. Le vol apparaît dès lors comme une perturbation de l'*ecclesia*. Cette idée est renforcée par la mention du fait que le « lait nourrissait les pauvres ». Le brigand apparaît donc ici à la fois comme un perturbateur de la communauté et comme un spoliateur des pauvres, qui doit être frappé par le châtement divin. Et, de fait, miraculeusement les chiens de garde s'étaient rapprochés et les brigands furent frappés par la crainte divine. Ils restèrent toute la nuit ainsi et au matin, ils demandèrent le pardon au saint.⁶⁴

Le temps du larcin est toujours identique, c'est-à-dire le soir ou durant la nuit⁶⁵, celle-ci représentant le plus souvent le temps du châtement. Au matin, viennent alors la reconnaissance de la faute et le pardon du saint. Mais là-encore, Pierre, le voleur de cheval est traité plus durement que les autres puisqu'il reste aveugle plus d'un mois après son crime. Cette sévérité serait donc à mettre en lien avec sa qualité de « familier » du monastère et le sentiment de trahison que son crime suscite.⁶⁶ Mais pour les autres voleurs, après une nuit d'errance, ils rencontrent le saint, restituent l'objet du crime, font pénitence et quittent le monastère réconciliés.

Enfin, dans tous les cas, il s'agit de bétail « noble » - des bœufs, des chevaux, des béliers -, c'est-à-dire des animaux prestigieux qui représentent un coût substantiel pour l'établissement ecclésiastique ou monastique. Cet intérêt pour le vol de bétails déjà dénoncé

⁶² Voir *infra*, chapitre 5.

⁶³ Vie de saint Laumer (BHL 4733, IX^e), c. 14 : *Latrones igitur unde venerant redire cupientes toto die ipso, nocteque sequente ambulantes mane aut portam monasterii se fore cognoscunt, Domino videlicet eorum errorem inferente passibus ut errorem deponerent mentibus*. Ce récit est repris dans la seconde Vie (BHL 4734, IX^e), c. 20.

⁶⁴ Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 12.

⁶⁵ Sur la nuit comme moment du crime, *infra*, chapitre 3.

⁶⁶ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 11.

dans le Code Théodosien⁶⁷ est des plus fréquents dans l'hagiographie⁶⁸. Cela traduit certainement la fréquence et la permanence de cette catégorie de violence, que ce soit contre les biens ecclésiastiques ou laïques. Comme pour les attaques de brigands subies par les saints, les hagiographes avaient donc ici recours à des cas de violence « ordinaire » touchant l'ensemble de la société. Ces récits avaient alors pour ambition d'ancrer le récit et le miracle dans une forme de quotidien, de rappeler l'efficacité du saint protecteur et de mettre en garde les éventuels brigands. Chaque lecture permettait également de réactualiser la protection du saint.

Ce schéma narratif reste permanent sur l'ensemble de la période considérée. C'est ce que montre un dernier exemple, extrait de la troisième Vie de saint Fidole (XIII^es.), dans laquelle l'hagiographe ajoute ce nouveau miracle *in vita* au palmarès du saint abbé :

« À une autre époque, de la même manière, un voleur ne craignit pas de soustraire furtivement un cheval qu'on avait l'habitude d'utiliser pour les tâches du monastère. Craignant d'être pris, il monta sur le cheval et se mit en fuite en direction du *castrum* d'Arcis. »⁶⁹

L'auteur précise ici la précision que ce cheval servait aux moines et appartenait donc au patrimoine monastique. Il continue ainsi :

« Par une administration supérieure, il fut saisi d'une telle aliénation mentale, qu'ayant rebroussé chemin, il se retrouva au matin devant la cellule de l'homme de Dieu et inspira une grande stupéfaction et une grande admiration. »⁷⁰

Enfin, l'hagiographe apporte une explication à l'exercice de la vengeance divine :

« À partir de ce moment-là, il fut donné à la compréhension que Dieu procurait un grand soin inébranlable à ses serviteurs et ne permettait pas qu'ils soient attristés par des affaires matérielles. »⁷¹

⁶⁷ C. Th, IX, 30, 3, loi de Valentinien Ier au préfet du prétoire Rufin : *cum omnifariam urbicarias regiones ab omni crimine et adsiduis abactorum rapinis quietas esse cuperemus...* Sur les vols de bestiaux (*abigeatus*), voir les cinq constitutions du titre 30 du livre IX du Code Théodosien, sous la rubrique *Quibus equorum usus concessus est aut denegatus*. Cf. P. Jaillette, « Les atteintes aux biens fonciers : analyse des termes *invasio* et *invasor* dans le code théodosien et les Nouvelles Postthéodosiennes », dans E. Magnou-Nortier, *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 15-75, p. 17.

⁶⁸ D'autres exemples sont donnés dans O. Bruand, « Accusation d'impiété et miracles de punition dans l'hagiographie carolingienne », dans L. Mary et M. Sot (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 155-173, ici p. 157.

⁶⁹ Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 14 : *Alio itidem tempore latro quidam equum ejus, quem pro monasterii utilitatibus processurus insider consueverat, furto subducere non timuit. Cumque ascenso caballo huc illucque capi timens diffugeret, Arceias castrum vacabundus applicuit.*

⁷⁰ Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 14 : *Superna vero dispensatione tanta eum mentis alienatio corripuit, ut eodem quo venerat itinere regressus ante viri Dei cellulam mane facto consisteret, omnibusque sese videntibus non modicae admirationis stuporem incuteret.*

⁷¹ Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 14 : *Hinc ergo datur intelligi, quantam Deus curam obnixius sibi famulantium semper gerat, cum nec in rebus exterioribus eos supernis contristari permittat.*

L'hagiographe rappelle ainsi que les moines ne devaient pas être détournés de leurs prières par des soucis matériels. La main vengeresse de Dieu est celle qui écartera tous les soucis liés au monde extérieur et protégera les serviteurs du monastère. Le fait que ce récit soit un ajout du XIII^e siècle est également intéressant puisque cela souligne l'actualité de ce genre de méfait. Ainsi, le monastère ou l'église est, à toute époque, une proie privilégiée des brigands.

Ces vols sont l'œuvre de brigands plus ou moins professionnels dont l'activité répond à un seul enjeu économique. Il faut les distinguer des rapines et des usurpations. Rarement dénoncées comme simples vols, elles sont souvent l'œuvre de *milites* et se trouvent aux limites du brigandage et de la guerre privée, quand le vol n'apparaît que comme l'une des formes que prend l'agression.⁷²

VI.1.3. Rapines et usurpations

Les rapines et les usurpations constituent une catégorie relativement importante de la violence dans l'hagiographie. Elles représentent la moitié des actes de violence contre les biens d'Église. C'est ce contre quoi les clercs et les moines s'insurgèrent le plus à partir de l'époque carolingienne. Ces actes, déjà interdits et réprimandés dans la législation royale et conciliaire, se retrouvent très largement dans les chartes mais aussi dans l'hagiographie qui s'en fait très largement l'écho.

VI.1.3.1. Répartition des cas

Les cas d'usurpations et de rapines commis sur les terres d'Église dans l'hagiographie sénonaise

Types de violence	Nombre de cas	V ^e -VI ^e	VII ^e -VIII ^e	IX ^e -X ^e	XI ^e -XII ^e	XIII ^e ?
Usurpations de terres ou de droits	21	1		14	5	1

Ce tableau permet de repérer la chronologie des cas d'usurpation dans le corpus. La majorité d'entre eux se situe entre le IX^e et le XII^e siècle, ce qui conforte d'une manière générale les résultats de nombreuses études, montrant l'augmentation des dénonciations et des querelles impliquant des biens ecclésiastiques durant cette période.⁷³ Le second constat de la

⁷² V. Toureille, *Crime et châtement*, Paris, 2013, p. 96.

⁷³ Il nous est impossible de recenser ici tous les ouvrages et articles traitant de la question des usurpations des biens d'Église. Parmi une abondante bibliographie, W. Davies et P. Fouracre (dir.), *The settlement of disputes in early medieval Europe*, Cambridge, 1986 ; W. Davies et P. Fouracre (dir.), *Property and Power in the early*

lecture de ce tableau est la continuité de la dénonciation des usurpations des biens ecclésiastiques, ce qui participe, dans une certaine mesure, à la déconstruction du « mythe » de la mutation de l'an mil.⁷⁴ En effet, cette théorie s'appuyait essentiellement sur une intensification des attaques menées par les *militēs* contre les églises et les biens des pauvres et sur la désagrégation des institutions judiciaires carolingiennes. Cette interprétation reposait essentiellement sur l'augmentation des sources dénonçant ces violences notamment dans les actes de la pratique et les sources hagiographiques. Or, il apparaît clairement que si ces dénonciations semblent plus nombreuses dans les sources à partir du IX^e siècle⁷⁵, cela ne signifie pas nécessairement qu'elles soient plus prégnantes au sein de la société. La mutation est surtout d'ordre documentaire : les établissements religieux consignent davantage ce type de conflits.⁷⁶ Cependant, un classement de ces cas selon leur texte d'origine oblige à nuancer ce propos.

Répartition des cas

Les cas d'usurpations de terres ou de droits ecclésiastiques sont présents dans la/les :	
Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX ^e s.)	4
Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, X ^e s.)	4
Miracles de saint Mesmin de Micy (BHL 2850, X ^e s.)	3
Miracles de saint Aignan d'Orléans (BHL 476b et d, XI ^e)	2
Miracles de saint Liphard d'Orléans (BHL 4932, XII ^e s.)	2
Miracles de saint Aile (BHL 149, XI ^e -XII ^e s.)	2
Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII ^e s.)	2
Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI ^e s.)	1
Translation de saint Germain de Paris (BHL 3474, IX ^e s.)	1

Cette répartition des cas d'usurpations de terres ou de droits oblige à relativiser la place de ces méfaits au sein du corpus. En effet, le nombre relativement élevé de cas (21) ne reflète pas de manière fidèle la réalité puisque ces derniers ne sont présents que dans sept

middle ages, Cambridge, 1995, notamment les contributions de W. Davies, « Adding insult to injury : power, property and immunities in early medieval Wales », p. 137-164, I. Wood, « Teutsind, Witlaic and the history of Merovingian *precaria* », p. 31-52 et P. Fouracre, « Eternal light and earthly needs : practical aspects of the development of Frankish immunities », p. 53-81 ; B. Rosenwein, *Negotiating space. Power, restraint, and privileges of immunity in early medieval Europe*, Ithaca, 1999 ; W. Brown, *Unjust seizure. Conflict, interest and authority in an early medieval society*, Ithaca, 2001 ;

⁷⁴ Sur ce point voir l'introduction de D. Barthélémy dans *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, Paris, 1997.

⁷⁵ G. Calvet, *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012 (thèse inédite).

⁷⁶ D. Barthélémy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, Paris, 1997, surtout p. 18-19 et p. 29-56.

recueils datés entre IX^e et le XII^e siècle, et que les Miracles de saint Germain d'Auxerre, de saint Germain de Paris et de saint Mesmin comptabilisent à eux seuls un peu plus de la moitié des cas. Il faut en déduire que tous les établissements ne sont pas égaux face à ces troubles et ne les traitent pas de la même manière. De fait, la question des usurpations semble ne concerner essentiellement que des grands établissements monastiques comme Saint-Germain d'Auxerre, Saint-Germain de Paris ou encore les abbayes de Micy, Rebais et Saint-Faron, mais aussi des dépendances de l'évêque d'Orléans comme la collégiale Saint-Liphard de Meung-sur-Loire⁷⁷ ou celle de Saint-Aignan d'Orléans richement dotée. Les agresseurs ou les « victimes » sont tous deux de grands seigneurs fonciers. Il est alors nécessaire de replacer les dénonciations d'usurpation dans leur contexte social. Il faut bien comprendre que la confiscation, l'usurpation de terres représente le moyen le plus immédiat de faire pression sur autrui.⁷⁸ Ainsi, les saisies, les usurpations dénoncées, ne pourraient être que le reflet de relations, certes un peu tendues, de seigneur à seigneur, l'un laïc l'autre ecclésiastique, l'un et l'autre désireux d'asseoir son autorité.

VI.1.3.2. Nommer l'usurpation.

Dès lors, il semble nécessaire de revenir au vocabulaire utilisé afin de saisir au mieux la réalité sociale de l'usurpation. Heiric d'Auxerre, dans ses Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), par une mise en garde aux *pervasores* des biens de l'Église, propose une définition de ce qu'est une atteinte aux biens ecclésiastiques et les risques encourus :

« Il ne doit être tu qu'il exerça une telle vengeance contre les persécuteurs (*pervasores*) de ce lieu (Montfaucon d'Argonne⁷⁹). Pour tous ceux qui avaient accompli en ce lieu quelque action téméraire (*temere*), c'était se résoudre à la mort. Ainsi, si quelqu'un tentait d'être un destructeur des biens ecclésiastiques (*pervasor ecclesiasticarum rerum*), d'agir cruellement contre la *familia* du monastère (*agere saevius coenobii familia*) ou de commander par tyrannie (*dominari per tyrannidem*) dans ce lieu, la vengeance ne différerait pas longtemps, et, dévasté rapidement

⁷⁷ J.-V. Jourdheuil, « Fiche de la collégiale Saint-Liphard de Meung-sur-Loire », *Collégiales - Base des collégiales séculières de France (816-1563)* [<http://lamop-appli.univ-paris1.fr/collegiales/?i=fiche&j=646>], version du 2/2/2015, consultée le 26/4/2016.

⁷⁸ J. Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims (845-882)*, Paris, 1975, I, p. 500, n. 170 : « C'est aux biens, d'abord, que l'on s'en prend lorsqu'on veut exercer une pression sur un homme libre, quel qu'il soit. Girard de Vienne a menacé l'archevêque de saisir les biens rémois en Provence au moment de l'attaque de Charles le Chauve. Hincmar explique très clairement lui-même ce qu'il en est lorsqu'il déclare n'avoir aucun moyen de pression sur un certain Niuinus, détenteur d'un bénéfice ecclésiastique dans sa province, parce que celui-ci n'a nul bien susceptible d'être saisi dans le royaume de Charles. »

⁷⁹ La collégiale Saint-Germain de Montfaucon-d'Argonne est attestée en 874. La fondation de la collégiale serait l'œuvre de Charlemagne. N. Philippe, « Fiche de la collégiale Saint-Germain de Montfaucon-d'Argonne », *Collégiales - Base des collégiales séculières de France (816-1563)* [en ligne <http://lamop-appli.univ-paris1.fr/collegiales/?i=fiche&j=513>], version du 26/3/2014, consultée le 26/4/2016.

par la mort, il subirait les châtements de la témérité sacrilège (*poenas sacrilegae temeritatis*) par le pied. Ce fut incontestable et tenté sur les habitants de ce lieu, et, comme dit le proverbe qui se trouve à la bouche, que celui qui n'a pas craint d'être violent contre saint Germain (*violentus sancto Germano esse*) soit broyé par les dents sauvages des loups ou englouti, sans hésitation, par les tourbillons de la Meuse. Par cette dispensation miraculeuse du juste Juge, l'affection de l'amour du Seigneur envers le saint s'élanche sur les pieux comme la grandeur de la crainte sur les mauvais (*improbis*) en raison de leurs audaces (*ausibus*) qui doivent être anéanties. Que les grands du siècle (*potestates seculi*) entendent de telles choses et apprennent qu'aucun préjudice ne doit être commis contre les églises (*damnum ecclesiis*), sachant pour sûr que Dieu est le vengeur des injures (*injuriis*) [subies] par ses serviteurs. »⁸⁰

Les mots employés par Heiric d'Auxerre sont voués à une grande postérité⁸¹. En effet, le *pervator* reste tout au long de la période celui qui s'attaque à la propriété ecclésiastique. Ce terme se retrouve notamment dans la législation conciliaire et les actes diplomatiques, spécialement dans les clauses comminatoires. Le terme *pervator* possède un sens très complet qui, dans l'ensemble, correspond aux crimes dont sont accusés les usurpateurs de biens d'Église. Dès l'époque mérovingienne, *pervado* revêt un sens péjoratif pour signifier dévaster, piller, s'emparer de, ravir, usurper.⁸² Il fait ainsi référence à un envahissement, une intrusion totale sur un bien⁸³. La législation contre les *pervatores* se retrouve assez fréquemment dans les conciles mérovingiens⁸⁴ notamment dans les conciles de Clermont, de Tours, d'Orléans et enfin de Paris⁸⁵, puis lors du concile de Paris de 614.⁸⁶ Dans son étude sur les conciles francs du VII^e siècle, É. Magnou-Nortier a relevé que le terme *pervator* désigne celui qui usurpe les biens de l'Église⁸⁷. Ainsi durant tout le haut Moyen Âge, les canons de conciles montrent le

⁸⁰ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 73.

⁸¹ G. Calvet arrive au même relevé dans son étude concernant les usurpateurs, dans *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012, p. 165-167.

⁸² J. F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, art. *pervado*.

⁸³ G. Calvet montre dans son étude que la racine *perva* est celle qui désigne le plus souvent des usurpateurs des biens d'Église, *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012, p. 175.

⁸⁴ M. Rouche, « La notion d'invasion dans les conciles mérovingiens », É. Magnou-Nortier (éd.), *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p.125-134.

⁸⁵ Concile de Clermont (535), c. 5 : Ceux qui réclament aux rois un petit domaine d'Église, et, poussés par une horrible cupidité (*horrendae cupiditatis*), ravissent (*rapiunt*) les biens des miséreux, que ce qu'ils obtiennent soit sans effet et qu'ils soient exclus de la communion de l'Église. Concile de Clermont (535), c. 14 : Si quelqu'un a obtenu par fraude (*fraudaverit*) avec une habileté néfaste quelques petits dons conférés aux saints, qu'il les a envahis, retenus et appropriés et qu'aussitôt averti par un évêque, il n'aura pas restitué ce qui a été offert à Dieu, qu'il soit repoussé de la communion de l'Église.

⁸⁶ M. Rouche, « La notion d'invasion dans les conciles mérovingiens », É. Magnou-Nortier (éd.), *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 125-134, ici, p. 132.

⁸⁷ É. Magnou-Nortier, « The Enemies of the Peace: Reflections on a Vocabulary (500-1100) », dans Th. Head et R. Landes (éd.), *The Peace of God*, Cornell University Press, 1992, p. 58-79.

souci réitéré de protéger les biens ecclésiastiques et de forcer les laïcs, décrits comme des *praedatores*, à renoncer à leurs droits sur les terres d'églises.

Bien souvent le terme *pervadere* est un synonyme d'*invadere*. Selon l'étude de J. Heuclin, les deux termes tendent à se confondre dans la majorité des cas⁸⁸. Cependant, la notion d'*invasio* est plus difficile à appréhender car plus polysémique. *Invasio*, *invadere*, *invasor*⁸⁹ est un vocable explicite évoquant les atteintes aux biens fonciers et aux revenus ecclésiastiques.⁹⁰ Cette terminologie est déjà présente dans le Code théodosien et les Nouvelles post-théodosiennes.⁹¹ En droit romain, l'*invasio* désigne la saisie d'un bien immobilier par une personne qui n'en possède pas les droits, où dont les droits n'ont pas été encore confirmés par la justice. C'est donc un terme juridique très technique, mais pouvant recouvrir une grande variété de situations. Ce peut être par exemple l'occupation illégitime d'un siège épiscopal⁹² en même temps que l'occupation physique d'une terre appartenant à quelqu'un d'autre. À partir de l'époque carolingienne, l'accusation d'*invasio* prend une valeur hautement juridique fondée sur la légitimité de la détention d'une terre, contrairement à l'époque mérovingienne où l'*invasio* n'était jamais qualifiée d'illégitime. L'*usurpatio* concerne davantage des droits et l'*invasio* des terres même si là encore la distinction est mince.

Dans ce passage, Heiric d'Auxerre mentionne également l'exercice d'un pouvoir tyrannique sur les terres du saint. C'est la référence à un pouvoir abusif qui serait exercé de manière illégitime sur les domaines relevant de l'autorité ecclésiastique ou monastique. Elle est à mettre en lien avec la dénonciation d'actions cruelles faites à l'encontre de la *familia* du monastère, c'est-à-dire toute forme de sévices faites à l'encontre des moines, mais plus largement de l'ensemble des personnes placées sous la domination directe du saint. Puis, à la fin de sa mise en garde, Heiric stipule que Dieu sera « le vengeur des injures subies par ses

⁸⁸ J. Heuclin, « Biens ecclésiastiques et *invasiones* au VI^e siècle », dans É. Magnou-Nortier, *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 135-147, p. 142.

⁸⁹ Seulement deux occurrences, l'une dans les Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480, IX^e), II, c. 10 faisant alors référence aux Normands ; l'autre dans les Miracles de saint Liphard (BHL, 4932, XII^e ?), c. 18.

⁹⁰ Deux frères sont qualifiés d'*invasores* car ils se sont emparés « violemment » d'une dîme revenant à l'église de saint Liphard. Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 18 : *Requirebat insuper a jam dictis militibus sui juris decimam, invasores cujus extiterant, et a longo jam tempore detentores. Est enim villa in Belsia, vicina Puteolo, quam Domìnici-villam vocant, cujus decima, violenter ac nequiter occupata, prætaxati fratres fraudaverant Confessorem.*

⁹¹ P. Jaillette, « Les atteintes aux biens fonciers : analyse des termes *invasio* et *invasor* dans le code théodosien et les Nouvelles Postthéodosiennes », dans É. Magnou-Nortier (éd.), *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 15-75.

⁹² G. Calvet, *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012, p. 194.

serviteurs ». L'*injuria* prend ici un caractère quasi juridique et signifie que l'honneur du saint a été bafoué. L'emploi du terme souligne encore davantage le lien inextricable qui existe entre la terre et l'honneur au Moyen Âge.⁹³

Aux mots employés par Heiric d'Auxerre, nous pouvons également de nouveau ajouter le terme *calumnia*. Comme nous l'avons déjà souligné, la *calumnia* fait ici référence à la revendication d'un bien ou d'une terre. C'est, par exemple, le prêtre d'une église dans le Soissonnais, dépendante de Saint-Germain d'Auxerre qui conteste la *calumnia pervadentium*, désignant ainsi la procédure engagée pour la revendication de ce bien.⁹⁴ De même, il y est fait allusion dans les Miracles de saint Aignan (XI^es.), lorsque deux frères revendiquent aux chanoines de Saint-Aignan, une terre appartenant, selon eux, à leur héritage. Les chanoines dénoncent alors la *calumnia* lancée contre eux.⁹⁵

À ces mots désignant une usurpation, il faut encore ajouter toute une série de verbes tels que *spoliare*, *rapere*⁹⁶, *contingere*...⁹⁷ La multiplicité des termes concorde avec la diversité des situations regroupées dans cette étude dans la catégorie des usurpations. Mais ce vocabulaire n'est en rien exclusivement destiné à désigner une usurpation de biens d'Église.⁹⁸ Seul le contexte permet de préciser cela.

⁹³ Selon la définition de P. Bourdieu qui est applicable à la période médiévale (R. Le Jan, *La société du haut Moyen Âge (VI^e-IX^e siècle)*, Paris, 2003, p. 267-268) : l'honneur est le capital symbolique des individus et des groupes qui s'évalue en termes de prestige, de réputations, de terres et de fonctions publiques. La propriété foncière est donc intimement liée à la question de l'honneur.

⁹⁴ Miracles de saint-Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 65 : *Sancte, ait, Germane, siqua tui sacerdotis te detinet cura, hos agri tui terminos a pervadentium tuero calumnia. His dictis, domum repetit.*

⁹⁵ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18. Les conflits entre laïcs et ecclésiastiques ou moines en lien avec des questions d'héritage sont notamment abordés dans St. D. White, « Inheritances and legal arguments in western France, 1050-1150 », *Traditio*, 43, Londres, 1987, p. 55-103, ici p. 56, n°7.

⁹⁶ G. Calvet, *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012, p. 167-168.

⁹⁷ J. Heuclin fait le même constat concernant la législation conciliaire dans « Biens ecclésiastiques et *invasiones* au VI^e siècle », dans E. Magnou-Nortier, *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 135-147, notamment p. 136.

⁹⁸ *Invasor*, *diripio*, *depraedare*... sont autant de termes qui peuvent également désigner les invasions normandes par exemple. G. Calvet, *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012, p. 174.

VI.1.3.3. Les cas d'usurpations et de rapines

Le texte d'Heiric d'Auxerre illustre particulièrement bien l'attitude du clergé et des moines face à ce type de violence qu'est l'usurpation de biens d'Église.⁹⁹ Aussi il peut servir de grille de lecture et d'analyse pour l'ensemble des cas analogues du corpus. Plusieurs éléments apparaissent importants pour identifier les cas d'usurpation : l'usurpateur (*pervasor*) est à la fois celui qui s'en prend au foncier, aux redevances mais aussi aux personnes relevant du monastère ; il est également celui qui porte atteinte au sacré (*sacrilegium*) et à l'honneur du saint (*injuria*), ce qui le place directement sous le joug de la vengeance divine. Mais les formes d'usurpation ou de spoliation peuvent varier d'un texte à l'autre.

Le déplacement d'une borne

Il peut d'abord s'agir d'un litige au sujet du placement d'une borne délimitant le terrain appartenant au monastère¹⁰⁰ comme c'est le cas dans un miracle de saint Germain d'Auxerre (IX^es.).¹⁰¹ Le récit raconte que lors d'une visite de son domaine, le prêtre s'aperçoit qu'un voisin (*vicinus*) avait

« changé les limites des champs, non sans dommage pour lui. Il plaça une nouvelle fois la pierre aux limites, en rappelant la mention légale devant témoins (*legitima cum testibus mentione*). Agité par cette affaire, il dit : « Ô saint Germain, si le soin de ton prêtre te retient, veille aux limites de ton champ menacées par la tromperie (*calumnia*) des usurpateurs ». Cela dit, il rentra chez lui. »¹⁰²

⁹⁹ Nous retrouvons le même genre de mise en garde dans les Miracles de sainte Foy : « nulle offense n'est plus sensible à sainte Foy et nulle n'entraîne à une ruine plus subite que les atteintes aux biens du monastère : elle apporte le plus grand soin à repousser et à réprimer les entreprises obstinées des agresseurs et elle entoure de toute sa sollicitude le troupeau du Seigneur. » (L. Robertini (éd.), *Liber Miraculorum sanctae Fidis*, Spolète, 1994, I, 11, p. 106-108. Traduction d'après A. Bouillet et I. Servières, *Sainte Foy, vierge et martyre*, Rodez, 1900, p. 467-469) ; voir aussi *Livre des Miracles de sainte Foy*, II, 5, éd. A. Bouillet, p. 120-121.

¹⁰⁰ Le déplacement des bornes est un grave délit. Concernant la législation romaine, voir R. Delmaire, « *Invasor, invasio*, réflexions sur quelques textes de l'Antiquité tardive », dans É. Magnou-Nortier, *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 77-88, notamment p. 78-79.

¹⁰¹ Nous trouvons un autre cas de déplacement d'une borne dans les Miracles de saint Benoît, III, 10, p. 153-154.

¹⁰² Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 64 : *Hic ipse ad revisendos agros ecclesiae die quadam se ferebat esse profectum: dolo vicini cujusdam agrorum terminos immutatos, ac non absque suae partis detrimento reperit esse confusos; adhibitaque denuo legitima cum testibus mentione, lapidem in terminis composuit; atque pro causa sollicitus; Sancte, ait, Germane, siqua tui sacerdotis te detinet cura, hos agri tui terminos a pervadentium tuero calumnia. His dictis, domum repetit.*

Cet extrait montre que les domaines ecclésiastiques faisaient l'objet d'une inspection scrupuleuse de la part du prêtre en charge de les administrer.¹⁰³ Il mentionne également que le remplacement de la borne se fait devant témoin avec la présentation de preuves légales attestant du bon droit du prêtre et permettant de cette manière de rejeter la *calumnia* engagée par le susdit voisin. Enfin, la phrase prononcée par le prêtre au terme de la procédure rappelle la pratique de la clameur, soulignant le devoir de protection du saint envers sa communauté. Mais l'affaire n'en reste pas là. Le voisin, cédant à la cupidité, déplace à nouveau les bornes. Le prêtre en appelle de nouveau à saint Germain : « N'avais-je pas confié cela à ta foi ? ». Ces paroles, similaires à une clameur, déclenchent alors le châtement divin qui s'abat sur « le sacrilège dans sa demeure ».¹⁰⁴ L'emploi du terme *sacrilegus* montre le changement de statut du malfaiteur, passant de l'usurpateur au profanateur. Comment expliquer cela ? Le début du récit fait référence à une simple procédure judiciaire. Mais l'entêtement, la cupidité et la témérité conduisent le voisin à la récidive. De même, l'emploi du qualificatif « *violatos* » qui qualifie les limites du champ ajoute une notion de profanation : l'invocation de saint Germain pour la protection de ce champ semble alors avoir fait entrer ce dernier dans le domaine du Sacré.

Des rapines

Cette notion de sacrilège concernant les usurpations de biens ecclésiastiques figure dans un autre miracle de saint Germain d'Auxerre (IX^es.). Dans la *villa Abundiacus*, Heiric d'Auxerre rapporte que le seigneur de ce château (*castelli dominus*) avait, de manière téméraire, privé l'église de ses biens. L'affaire étant connue, le seigneur, désigné comme homme sacrilège (*homo sacrilegus*), est excommunié par l'archevêque de Reims, dont dépendait ce lieu. Face à cette sanction, le seigneur fait la promesse de restituer l'intégralité des biens à cette église ; ce à quoi il renonce perfidement. Le renoncement à sa parole déchaîne la vengeance divine. Après sa repentance, Heiric d'Auxerre mentionne que le seigneur fait la remise de ce qu'il avait usurpé, hors de son patrimoine légitime (*ex legitimo*

¹⁰³ Ce contrôle est attesté lors de l'élaboration des polyptyques. J.-P. Devroey, « Gérer et exploiter la distance. Pratiques de gestion et perception du monde dans les livres fonciers carolingiens », dans Ph. Depreux, Fr. Bougard et R. Le Jan (éd.), *Les élites et leurs espaces : mobilité, rayonnement, domination (VI^e-XI^e siècle)*, Turnhout, 2007, p. 49-66. Les polyptyques sont réalisés à partir de formulaires qui contiennent des descriptions locales. « Le soin de dresser des inventaires a été confié à des commissions itinérantes travaillant dans les limites d'un ou plusieurs groupes géographiques » à partir de renseignements pris auprès des officiers locaux (p. 52). Rien n'exclut que le contrôle du patrimoine se fasse sur une base plus régulière.

¹⁰⁴ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 65.

patrimonio).¹⁰⁵ Dans cette affaire, l'usurpateur apparaît donc directement comme un homme sacrilège. Ces deux exemples montrent le lien étroit existant entre le patrimoine ecclésiastique et la notion de Sacré.¹⁰⁶ C'est le jugement de l'hagiographe qui fait l'homme sacrilège.

Certains mettent davantage l'accent sur la tournure judiciaire que peuvent prendre certaines affaires. C'est le cas dans un des Miracles de saint Faron (XII^es.), dans lequel l'hagiographe rapporte le vol de porcs comme étant un acte de spoliation. En effet, des *militēs* d'Ebrard, un seigneur local, s'emparent de gorettes qui erraient sur la voie publique. Les hommes les poussèrent vers un des prés de leur seigneur. Les porchers, se rendant compte du vol, réclament les porcs au nom de saint Faron.

« Cela étant connu, l'abbé d'Ebrard demanda un entretien. Il prétextait que ses porcs avaient été injustement enlevés (*injuste abductos*), demandant de lui rendre par bonté ce qui lui avait été enlevé par malveillance. Suppliant et demandant, l'abbé ne fut pas entendu par Ebrard ; il offrit un gage du dommage (*fideijussores damni*), et si l'affaire était prouvée, il devait le lui restituer selon le droit (*jure*). Ebrard rejeta tout et l'abbé rentra méprisé par l'orgueil intolérable de celui-ci. »¹⁰⁷

La justice divine força Ebrard à s'amender et à réparer ses crimes. Dans cet extrait et contrairement aux autres cas de vol de bétails que nous avons pu voir, il apparaît que le récit comporte les différents aspects du conflit et présente l'affaire d'abord d'un point de vue juridique¹⁰⁸ avant de mettre en scène le miracle. L'intérêt porté sur la procédure judiciaire peut également être interprétée comme un témoignage de l'importance du droit qui s'accroît justement à partir du XII^e siècle¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77.

¹⁰⁶ R. Le Jan, « Malo ordine tenent. Transferts patrimoniaux et conflits dans le monde franc (VII^e-X^e) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, t. 111, n°2, 1999, p. 951-972, p. 955. « Dès l'époque carolingienne, le souci des évêques et des abbés de protéger les biens ecclésiastiques des appétits des puissants les conduit d'ailleurs à définir les biens offerts à Dieu comme des biens sacrés et les « usurpateurs » comme des sacrilèges ».

¹⁰⁷ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 12 : *Quo cognito, abbas Ebrardi petiit alloquium ; suos injuste causatur abductos, benignitate sibi postulans redhibendum, quod invidia fuerat ablatum ; supplicans et postulans ab Ebrardo non auditur, fideijussores damni, si quod esset, jure restituendi offerens : omnino respuitur, intolerabilique ejus fastu contemptus regreditur.*

¹⁰⁸ Nous reviendrons sur les différents aspects de la justice humaine présents dans ce corpus, *infra*, chapitre 8.

¹⁰⁹ Br. Lemesle estime que le XII^e siècle marque une césure dans l'organisation de la justice et dans la conception même du droit. Br. Lemesle, *Conflits et justice au Moyen Âge. Normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XI^e et XII^e siècles*, Paris, 2008.

Le patrimoine foncier.

De la même manière, dans les Miracles de saint Aignan (XI^es.), le récit de l'usurpation prend, cette fois-ci, l'aspect d'un règlement judiciaire présentant tour à tour les arguments de chacune des parties :

« Il existait un domaine, qui était une concession depuis l'antiquité de l'église du bienheureux Aignan, situé près des rives de la Loire. Celui-ci était en partie arraché depuis longtemps par des envahisseurs (*pervasoribus*) qui s'en étaient appropriés l'usufruit. Tous les ans, les chanoines protestaient et étaient faussement accusés (*calumniabantur*), mais ils n'obtenaient rien. En effet, leurs adversaires disaient : “ Cette terre est la nôtre, elle est notre héritage ; possédée par nos pères, elle nous a été léguée par eux, mais elle nous a été enlevée en vertu de la continuité des terres du saint. Les clercs écrivent dans les chartes ce qu'ils veulent, et croient que par leurs phrases, ils nous prennent notre terre. Nous ne nous occupons pas de leurs chartes et privilèges. Ils ont leur terre, aussi il nous est permis d'avoir la nôtre.” Contre cela, les chanoines répondirent : “Si nous étudions profondément nos chartes et privilèges, il serait démontré que celle-ci, dont il est sujet à controverse, était sous le *dominium* ecclésiastique et qu'elle nous fut enlevée par préjudice et une injuste *calumnia*. A partir de là, nous vous exhortons et avertissons par charité afin que vous cessiez les injures (*injuria*) commencées et accomplies. Ou bien, l'affaire sera à tout du moins terminée par un jugement ardent qu'on appelle le fer, afin que notre Dieu, qui est le feu consumant, montre à tous laquelle des parties à la juste opinion ou l'injuste, ce qui est impossible à l'homme.” Cela parut bon aux deux parties et le jour du jugement fut fixé. »¹¹⁰

Ce récit livre un parfait exemple d'une procédure judiciaire avec les arguments de chacune des parties. Le nœud du problème réside dans la question de l'héritage. Nous comprenons dès lors que les cas d'usurpation ne sont pas seulement le fait d'hommes armés avides de pouvoir comme les hagiographes, et plus généralement les scribes, veulent bien les décrire. En effet sont alors sous-jacents des questions d'héritage et de problèmes juridiques liés à la possession et l'exploitation de domaines ecclésiastiques. D'un côté, les héritiers contestaient les donations faites par leurs parents aux établissements religieux en occupant les terres revendiquées au titre de leur héritage. De l'autre, les moines ou chanoines exposaient leurs chartes et exigeaient des héritiers qu'ils se retirent, les menaçant d'aller jusqu'à l'ordalie afin de reconnaître leurs droits.¹¹¹

Le droit à l'héritage se retrouve également remis en cause dans un des Miracles de saint Liphard (XII^es.) que le prévôt et préchantre de l'église de Meung, nommé Ervinus,

¹¹⁰ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18.

¹¹¹ D'autres exemples, empruntés aux chartes, sont commentés dans R. Le Jan, « *Malo ordine tenent*. Transferts patrimoniaux et conflits dans le monde franc (VII^e-X^e) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, t. 111, n°2, 1999, p. 951-972 ; voir également St. D. White, « Inheritances and legal Arguments in western France, 1050-1150 », *Traditio*, 43, 1987, p. 55-103. Il propose dans cet article l'analyse de trois *calumniae* lancées à l'encontre de laïcs usurpateurs par les moines de Saint-Aubin d'Angers.

« cultivait la terre de saint Liphard, dans un lieu appelé *Alnetum* (Aunay), pour ses propres usages, avec la permission des chanoines, pendant un certain nombre d'années de telle façon qu'il lui rendait les dîmes, et payait les autres revenus selon la coutume. À la mort de celui-ci, son fils Eudes, surnommé le Sot, désirant posséder cette terre que son père tenait selon la coutume du procureur ecclésiastique, sous prétexte du droit d'héritage (*jure hereditario*), la saisit violemment (*invasit violenter*). Il commença par les bœufs des chanoines qu'ils utilisaient pour labourer les terres là-bas, jetant de là les bouviers.»¹¹²

Eudes pense être dans son bon droit en raison de son droit d'héritage. Or les chanoines de l'Église de Meung avaient concédé cette terre à Ervinus en sa qualité de prévôt et de préchantre, exploitant ainsi les terres pour son propre compte en échange du versement des différentes taxes et de la dîme. À sa mort, elle devait revenir à l'Église de Meung.¹¹³ Le fait est que dans le texte ces terres sont réputées comme étant celle du saint, c'est-à-dire qu'elles ne sont plus celles de la collégiale mais celles de saint Liphard (*terram sancti Liphardi*). Cette mention donne un caractère sacré à ce domaine.¹¹⁴ Plus exactement, ce ne sont pas ces terres qui sont sacrées, mais l'autorité qui garantit leur usage et les lois qui les protègent. Ainsi, la conception législative du patrimoine ecclésiastique le rend par définition inaliénable¹¹⁵ et ne peut être donné en héritage.¹¹⁶ Ce qu'Eudes pense alors être légitime est vécu comme une spoliation de la part des chanoines.

Ces deux exemples illustrent certaines problématiques sociales des IX^e-XI^e siècles avec des Églises en lutte contre la patrimonialisation des biens ecclésiastiques et la dislocation du

¹¹² Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 7 : *Quam pius adjutor se humiliter invocantibus extiterit Confessor Christi Liphardus, dilectissimi Fratres, audistis; quam severus ultor in Ecclesiae suae persecutore sit, ex unius exemplo vindictae, nunc obsecro, perpendatis. Praeceptor quidam et Praepositus Magdunensis Ecclesiae, Ervinus nomine, terram sancti Liphardi, quae est in loco qui dicitur Alnetum, per aliquot annos Canonicorum licentia ad usus proprios excoluerat, ita ut annis singulis decimas ei redderet, aliosque redditus ex more persolveret. Quo defuncto filius ejus Eudo, Badinus cognomine, supradictam terram, quam pater ejus procuratoris Ecclesiastici more tenuerat, hereditario jure possidere cupiens, violenter invasit et canonicorum boves, quos illuc aratum miserant, fustigatos inde ejiciens, bubulcos caepit et crudeliter flagellatos vix tandem abire permisit.*

¹¹³ Nous sommes certainement en présence d'un cas de terre cédée en précaire. À la mort du bénéficiaire, la terre revient dans le patrimoine ecclésiastique. Sur cette question, nous renvoyons à l'étude d'É. Magnou-Nortier, « L'enjeu des biens ecclésiastiques dans la crise du IX^e siècle », dans É. Magnou-Nortier, *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 227-259.

¹¹⁴ G. Koziol, *Begging pardon and favor. Ritual and political order in early medieval France*, Ithaca, 1992, p. 195 : « Ils ne violent pas les terres d'une institution monastique mais celles du saint lui-même » et violent « l'ordre du monde voulu par Dieu ». L'auteur explicite ici la gravité du crime que représente l'atteinte aux biens d'Église.

¹¹⁵ L'inaliénabilité des patrimoines ecclésiastiques est un élément principal de la *libertas ecclesiae* dans la réforme grégorienne (J.-P. Devroey, « Du grand domaine carolingien à la seigneurie monastique, Saint-Remi de Reims, Gorze, Saint-Vanne de Verdun, (880-1050) », dans D. Iogna-Prat, M. Lauwers, Fl. Mazel et I. Rosé, *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2013, p. 279-298, p. 281.

¹¹⁶ Y.-M. Congar, « Les biens temporels de l'Église d'après sa tradition théologique et canonique », dans *id.*, *Église et pauvreté*, Paris, 1965, p. 233-258.

patrimoine foncier.¹¹⁷ Les nombreuses résistances rencontrées par le clergé et les moines face à des héritiers déterminés se reflètent dans les multiples miracles de châtiments qui foisonnent dès le IX^e siècle dans l'hagiographie.¹¹⁸ La façon dont ces conflits sont résolus apparaît par ailleurs exemplaire puisque dans ces trois cas, l'action divine rend un verdict en faveur des chanoines. Mais il faut bien voir que les motivations de ces laïcs ne se résument pas à la cupidité et à la témérité. Il est fort probable que ces terres, désormais revendiquées par les chanoines, avaient autrefois appartenu à la famille de ces « usurpateurs ».

Dans ces relations sociales, fondées sur l'honneur et le prestige liés à la possession de la terre, les droits à l'héritage ne sont pas les seules motivations des laïcs. En effet, l'*invasio* peut également être le moyen de s'approprier une terre à la faveur de la dispersion du patrimoine. Bénéficiant de l'éloignement du monastère ou de l'Église, certains grands n'hésitent pas à envahir physiquement un domaine. C'est ce que nous voyons dans un Miracle de saint Germain de Paris (X^e). Un certain Emminus, noble d'Aquitaine, avait témérairement envahi (*temere invasisset*) un fisc de saint Germain, qu'on appelait Verneuil¹¹⁹. La suite du récit nous apprend que ce laïc a usurpé plusieurs tours (*turres usurpare*).¹²⁰ Emminus s'est donc physiquement emparé du signe monumental du pouvoir temporel dans ce lieu, c'est-à-dire les tours. Verneuil se situe dans un espace de confins à l'intersection du diocèse de Chartres et de Paris et se trouve relativement éloigné de Saint-Germain-des-Prés¹²¹. Cet exemple

¹¹⁷ Sur les conflits opposant des héritiers à des établissements religieux, voir R. Le Jan, « *Malo Ordine tenent*. Transferts patrimoniaux et conflits dans le monde franc (VII^e-X^e siècle) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, T. 111, n°2, 1999, p. 951-972 ; voir également Stephen D. White, « Inheritances and legal Arguments in western France, 1050-1150 », *Traditio*, 43, 1987, p. 55-103 ; St. Weinberger, « Les conflits entre clercs et laïcs dans la Provence du XI^e siècle », *Annales du Midi*, 92, 148, 1980, p. 269-279.

¹¹⁸ Pour comparaison, dans les Miracles de sainte Rictrude, ce groupe particulier de délits seigneuriaux représente 80% des cas de conflits. H. Platelle, « Crime et châtiment à Marchiennes. Étude sur la conception et le fonctionnement de la justice dans les Miracles de sainte Rictrude (XII^e siècle) », *Sacris erudiri*, 24, 1980, p. 155-202.

¹¹⁹ Verneuil-sur-Seine dans les Yvelines, anciennement dans le diocèse de Chartres.

¹²⁰ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 24 : *Deinde Emminus, Aquitaniorum quidam Nobilium, cum eodem in regno, ipsius viri Dei fiscum, vocabulo Vernoilum¹²⁰, temere invasisset; vidit eundem quadam nocte ad se ita dicentem: Quid ergo has turres usurpare voluisti? et rursus: Nisi, inquit, eas dimiseris, cognosce quia in proximo debitum inde experieris perpetratae jam culpae flagellum.*

¹²¹ Il faut néanmoins nuancer les limites qu'établit la distance dans la gestion des domaines fonciers. J.-P. Devroey montre, à travers, l'étude des polyptyques qu'elle n'était pas un problème insurmontable dans J.-P. Devroey, « Gérer et exploiter la distance. Pratiques de gestion et perception du monde dans les livres fonciers carolingiens », dans Ph. Depreux, Fr. Bougard et R. Le Jan (éd.), *Les élites et leurs espaces : mobilité, rayonnement, domination (VI^e-XI^e siècle)*, Turnhout, 2007, p. 49-66. Cela étant, la distance de l'établissement monastique dont dépend le domaine favorise son usurpation.

d'usurpation illustre les problèmes liés à l'administration délicate des biens fonciers, notamment dans les espaces de confins¹²² plus largement soumis aux luttes d'influence.

Cependant, ces considérations ouvrent également de nouvelles voies d'interprétation de ces récits hagiographiques du conflit. Moins un rapport circonstancié des faits qu'une vision « remodelée » de la réalité, le récit hagiographique reprend un discours déjà présent dans les sources diplomatiques et conciliaires au sein desquelles ecclésiastiques et moines cherchent à dicréditer lors de conflits leurs adversaires laïcs.

La dîme

Mais l'*invasio* peut également concerner un droit ou des redevances. Un seul cas dans ce corpus figure dans les Miracles de saint Liphard (XII^es.), Il fait référence directement à la dîme¹²³ qui est usurpée par deux frères. Ces derniers, alors qu'ils se trouvaient dans une situation fort délicate, soumis aux éléments et proches du naufrage, implorèrent le saint de leur venir en aide. L'hagiographe présente ainsi les faits :

« Alors, il [le saint] se tint debout dans une robe blanche, la silhouette animée, le visage couleur flamme, le dos droit, les épaules découvertes tel un combattant armé. Il exigea alors des susdits *milites* la dîme de son droit dont ils étaient depuis longtemps les usurpateurs (*invasores*) et les détenteurs (*detentores*). En effet, il y a une *villa* en Beauce, voisin du Puiset, qu'ils appellent la *villa-dominici*¹²⁴ dont la dîme avait été prise violemment et indignement (*violenter ac nequiter occupata*) par les frères déjà blâmés qui l'avaient détournée (*fraudaverant*) du confesseur. Il arriva que les frères fussent saisis par la crainte à la terrible vision du confesseur et avouèrent l'audace de la présomption et l'erreur de leur témérité. »¹²⁵

¹²² La gestion des zones de confins est toujours délicate et entraîne des conflits de juridiction. L'une des stratégies utilisées est le marquage du territoire. La dédicace d'église dans ces zones au saint patron de l'établissement dont elle dépendent permet de marquer physiquement sa dépendance. On observe le même processus concernant le bornage des diocèses. Avec la dédicace d'église aux saints diocésains, les évêques marquaient les limites de leurs diocèses. Cela apparaît comme un moyen d'affirmer l'autorité de l'évêque ou de l'établissement dans des zones de confins qui prêtent à discussion. Voir à ce sujet, Y. Codou, « Aux confins du diocèse : limites, enclaves et saints diocésains en Provence au Moyen Âge », dans Fl. Mazel (éd.), *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval*, Rennes, 2008, p. 195-212.

¹²³ Voir J.-P. Devroey, « Dîme et économie des campagnes à l'époque carolingienne », dans R. Viader (dir.), *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, 2010, p. 37-62 ; *Id.*, « L'introduction de la dîme en occident : entre espaces ecclésiastiques et territoires seigneuriaux à l'époque carolingienne », dans M. Lauwers (dir.), *La dîme, l'Église et la société féodale*, Turnhout, 2012, p. 87-106.

¹²⁴ Aujourd'hui Dimancheville dans la commune de Oinville-Saint-Liphard dans l'Eure-et-Loir (env. 70km de Meung-sur-Loire), anciennement aux confins des diocèses de Chartres et d'Orléans.

¹²⁵ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 18 : *Laborantes enim, sicut jam diximus, et in voto finem imponentes reatibus, beatissimum Confessorem Liphardum viderunt assistere, tenentem baculum in manu dextera, qui vulgari vocabulo nuncupari a potentia consuevit. Astabat igitur in stola candida, colore candido, viva facie, vultu flammeo, succinctis renibus, exertis humeris, pugnatore simillimus expedito. Requirebat insuper a jam dictis militibus sui juris decimam, invasores cujus extiterant, et a longo jam tempore detentores. Est enim*

Le récit se structure de la même façon que pour les cas d'usurpation de terres. Les deux frères sont des *invasores* qui retiennent injustement (*violenter*) la dîme liée à cette *villa*. Nous remarquons l'emploi du terme *violenter* qui ne signifie pas nécessairement le recours à la force physique mais une situation perçue comme injuste aux yeux des chanoines. Comme dans le cas précédent, cette *villa* est un domaine des confins éloignés du chapitre de la collégiale de Meung, ce qui en rend la gestion et le contrôle difficile. En l'absence de détails, nous ne pouvons que supposer que ces deux frères ne sont pas des « usurpateurs » au sens strict du terme, mais que, là encore, ils revendiquent ce droit au titre de la coutume ou du droit à l'héritage, puisque le texte précise que les frères détournaient la dîme « depuis longtemps ». En outre, ce récit ne marque certainement pas la première étape du conflit. L'auteur mentionne le fait que les frères ont « déjà été blâmés ». Ces quelques indices semblent témoigner d'un conflit déjà ancien que le châtiment divin vient clore.

Ce récit est comme les précédents à replacer dans le contexte religieux de la réforme « grégorienne ». En effet, l'Église tente de se réapproprier ce qu'elle considère comme *res sacrae* – les églises et les dîmes. Ce texte pourrait alors être interprété comme une mise en récit des discours grégoriens. Dans la réalité des pratiques, que la dîme soit entre les mains des laïcs n'est pas chose surprenante. D. Panfili souligne, pour le Languedoc, que la dîme « au XIII^e siècle demeure encore dans les patrimoines des laïcs »¹²⁶. Mais face aux revendications ecclésiastiques, les aristocrates mettent en place des stratégies notamment la compensation financière¹²⁷. L'auteur de ce miracle n'aurait eu aucun intérêt à faire mémoire d'un paiement d'une compensation. Dans ce cas, c'est un échange de bons procédés : la dîme est restituée en échange du secours du saint.

***Invasio* et pâturage**

La revendication d'un droit seigneurial comme le droit de pâture peut également être dénoncée comme une *invasio*. Plusieurs exemples dénoncent l'introduction de bétail sur les

villa in Belsia, vicina Puteolo, quam Dominici-villam vocant, cujus decima, violenter ac nequiter occupata, prætaxati fratres fraudaverant Confessorem.

¹²⁶ D. Panfili, « La dîme, enjeu majeur dans la compétition entre élites laïques et ecclésiastiques (Languedoc occidental, XI^e-XII^e siècles) », dans M. Lauwers (dir.), *La dîme, l'Église et la société féodale*, Turnhout, 2012, p. 253-280, ici p. 253.

¹²⁷ L'aristocratie monnaye la restitution de la dîme. Sur cet aspect, voir D. Panfili, « La dîme, enjeu majeur dans la compétition entre élites laïques et ecclésiastiques (Languedoc occidental, XI^e-XII^e siècles) », dans M. Lauwers (dir.), *La dîme, l'Église et la société féodale*, Turnhout, 2012, p. 253-280, ici p. 256-259.

prés appartenant au monastère ou à l'Église du saint. Ainsi, dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.), Venance Fortunat rapporte qu'un « Franc Chariulf occupait une partie d'un domaine attaché à la basilique » où il faisait paître ses chevaux. Saint Germain l'exhorta à rendre la terre et le châtement divin s'abattit sur lui.¹²⁸ Plus tard, dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), il est rapporté qu'un cheval fut châtié pour avoir été introduit dans un pré appartenant à saint Germain. Cet acte est alors qualifié « d'une violence à ne pas commettre ».¹²⁹ Malgré les avertissements d'un paysan, celui qui était en charge des chevaux les mit en pâturage dans ce pré qui « appartenait à saint Germain et qui devait être préservé de leur usurpation (*invasio*) par égard à un tel nom ».¹³⁰

Un siècle plus tard, la question du droit de pâture et de l'utilisation des prés se pose aux frères de l'abbaye de Micy. Ainsi Létald consigne dans les Miracles de saint Mesmin (X^es.) un conflit qui oppose les gardiens de chevaux du duc Robert¹³¹ et les frères du monastère de Micy « à qui appartenait le pré ». Les gardiens introduisent alors les chevaux sur ce pré, situé non loin de l'abbaye de Micy sur le domaine de Marau, au bord de la Loire.¹³² Le prévôt des moines les met en garde mais l'un d'entre eux, du nom d'Adélard, gonflé d'orgueil, présuma d'abord de se servir de ce pré et puis de blasphémer contre saint Mesmin. Comme nous l'avons déjà vu, le blasphème vient alors compléter le portrait criminel d'Adélard, et c'est bien l'orgueil que le jugement divin châtie. Adélard reçoit alors la vision de saint Mesmin qui le frappe de son bâton (*baculo*). Mourant, il ordonne que les chevaux soient expulsés et que lui-même soit transporté : mais celui-ci succombe. Létald conclut alors que personne, jusqu'à aujourd'hui, ne présuma d'attaquer de cette façon le pré du monastère.¹³³

Ces épisodes révèlent bien les difficultés que pouvait représenter la gestion des domaines ecclésiastiques sur l'ensemble de la période considérée. Ces nombreux conflits, qu'ils soient liés à l'exploitation des terres ou à la perception des droits qui y sont adossés, sont notamment dus à la mise en pratique de certains droits seigneuriaux comme celui de pâture dont il a été question. Ils témoignent aussi le plus souvent d'un enchevêtrement de plusieurs droits et juridictions qui cohabitent sur un même territoire, notamment à partir du X^e siècle. Mais la présence de ces trois récits à des périodes différentes attestent de la permanence de ces

¹²⁸ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 5.

¹²⁹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 56 : *Loco sane illi, rebusque ad eum pertinentibus, violentiam non inferendam, temerarii quique experti sunt.*

¹³⁰ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 56 : *cui cum a quodam rusticorum dictum fuisset, beati Germani esse pratum, tantique nominis respectu ab ejus invasione parcendum.*

¹³¹ Il pourrait s'agir de Robert I^{er} (m. 923).

¹³² Aujourd'hui, Mareau-aux-Prés, à proximité d'Orléans.

¹³³ Miracles de saint Mesmin (BHL 2850, X^e), c. 48.

conflits de juridiction, qui vont s'accroissant aux XI^e et XII^e siècles dans un contexte de durcissement des revendications ecclésiastiques.

VI.1.3.4. Exactions et juridictions

Selon les mots d'Heiric d'Auxerre, le *pervasor* est aussi celui qui présume de « commander par tyrannie » ou qui « agit cruellement contre la *familia*¹³⁴ du monastère ». Autrement dit, le persécuteur de l'Église est aussi celui qui s'attaque à toute personne dépendant du monastère quelle que soit sa condition ; plus largement, c'est celui qui exerce un pouvoir abusif, perçu comme illégitime, sur les terres du monastère. En effet, la tyrannie exercée sur les serviteurs du saint est dénoncée à plusieurs reprises dans le corpus. Ces puissants, souvent en charge de la justice et de l'administration du lieu, tiennent, du point de vue des auteurs, d'une main de fer le domaine et imposent leur loi sur la communauté. Ainsi est présenté le cas d'un *vicedominus*¹³⁵, dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.) :

« Un certain jour, le *vicedominus* de ce même lieu (Lion-devant-Dun¹³⁶), s'intéressant aux affaires à résoudre, avait accablé la famille ecclésiastique (*familiam ecclesiasticam*) par des ordres injustes (*imperiis iniquis*). Tous protestant, témoignant de la violence (*violentia*) manifeste par des clameurs tumultueuses, il prit l'un d'entre eux qui était considéré comme le plus honorable parmi tous, et ligoté sur un tronc, il décida de le punir par la baguette. »¹³⁷

Le *vicedominus* est un laïc en charge de l'administration du lieu à l'exception des domaines appartenant au patrimoine de Saint-Germain d'Auxerre. Ainsi, au-delà des attaques physiques, la dénonciation de la *violentia* reflète une situation perçue comme injuste aux yeux des moines, puisqu'en intervenant sur un domaine de saint Germain, le *vicedominus* est hors de sa juridiction. Les conflits ne sont donc pas seulement le résultat de contestations de

¹³⁴ La *familia* est à entendre ici dans son sens élargi, c'est-à-dire les moines mais aussi toute personne placée sous leur dépendance.

¹³⁵ Le *vicedominus* est celui qui administre les biens de l'évêché ou un délégué du comte. « Dans certaines régions de la France, notamment dans les provinces ecclésiastiques de Sens et de Reims, les *vicedomini* deviennent, aux X^e et XI^e siècles des seigneurs laïques, souvent en possession d'un château. En ces seigneurs-vidames se sont combinés, l'*advocatus* et le *vicedominus* carolingien, donc lieutenant et protecteur armé de l'évêché, et principal intendant et administrateur du palais et des biens épiscopaux », dans J. F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, art. *vicedominus*, p. 1094. Plus récemment, voir J.-Fr. Boyer, *Pouvoirs et territoires en Aquitaine du VII^e au X^e siècle : enquête sur l'administration locale*, thèse sous la direction de Ph. Depreux et soutenue en Juin 2015 à Limoges (thèse inédite),

¹³⁶ Lion-devant-Dun relevait du diocèse de Reims.

¹³⁷ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 75 : *Ejusdem loci vice-dominus quadam die discutiendis negotiis data singulari opera, ecclesiasticam familiam iniquis imperiis opprimebat. Reclamantibus cunctis, et apertam violentiam tumultuosa vociferatione testantibus, unum eorum, qui inter ceteros honoratior videbatur, ligatum stipiti, virgis mulctandum praecepit.*

propriété mais également le fruit de la superposition de plusieurs juridictions : celle du comte, celle de l'évêque, celle des moines et enfin, à partir du XI^e siècle, celles des seigneurs.

Deux autres récits, extraits des Miracles de saint Germain de Paris (X^es.), relatent des faits analogues. Le comte du lieu persécute les membres de la *familia* du saint et pille le domaine à plusieurs reprises. Ainsi le comte Rumaldus de Mérey¹³⁸ commet de nombreuses exactions sur les hommes du saint dans la *villa Sicca-Vallis*.¹³⁹ Ce domaine est effectivement une possession de Saint-Germain puisqu'on en trouve la trace dans le Polyptyque d'Irminon composé au IX^e siècle.¹⁴⁰ Nous retrouvons le même cas de figure dans le second conflit qui oppose le comte Manualdus aux habitants de Calaus (Chalou-la-Reine).¹⁴¹ Ce lieu figure également dans le polyptyque de Saint-Germain-des-Prés et appartenait à la mense conventuelle du monastère.¹⁴² Dans le texte, ce lieu est mentionné comme étant la *villa* du saint. Dans ces deux récits, le *pervasor* est un comte et donc un représentant de l'autorité publique. Pour autant, son action sur les terres relevant de Saint-Germain-des-Prés est vécue comme un pillage et une oppression. Du point de vue des moines, il est clair que ces intrusions sur leur domaine sont des exactions.¹⁴³ Mais en considérant l'entremêlement des juridictions à l'époque carolingienne, notamment concernant les monastères immunistes¹⁴⁴, ces conflits pourraient alors refléter plus certainement des luttes d'influence et les volontés

¹³⁸ Mérey, en latin Madriacus, se trouve dans le Polyptyque d'Irminon. Il a donné son nom au *pagus madriacensis*. *Polyptyque de l'abbaye de Saint-Germain des Prés, rédigé au temps de l'abbé Irminon*, édité par A. Longnon, 2 vol., Paris, 1886-1895, p. 38.

¹³⁹ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c.23 : *Simili nempe modo Rumaldus, Madriacensis comes, in villa quæ dicitur Sicca-vallis percussus obiisse dignoscitur. Hic autem cum quibusdam Sancti hominibus perperam vim inferre minime timuisset, atque in se reclamantibus aurem pietatis inflectere nollet, ultio eum divina mox præterire nequivit.*

¹⁴⁰ *Polyptyque de l'abbaye de Saint-Germain des Prés, rédigé au temps de l'abbé Irminon*, édité par A. Longnon, 2 vol., Paris, 1886-1895, p. 296-312. Aujourd'hui *Sicca-Vallis* correspond à Saint-Germain de Secqueval dans les Yvelines, anciennement dans le diocèse de Chartres. Concernant le temporel de l'abbaye, voir M. de la Motte-Collas, « Les possessions territoriales de Saint-Germain-des-Prés du début du IX^e au début du XII^e siècle », *RHEF*, t. 43, n°140, 1957, p. 49-80.

¹⁴¹ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c.23.

¹⁴² *Polyptyque de l'abbaye de Saint-Germain des Prés, rédigé au temps de l'abbé Irminon*, édité par A. Longnon, 2 vol., Paris, 1886-1895, p. 103 ; Cette *villa* apparaît également dans un diplôme de Charles le Chauve donné en 872 aux moines de Saint-Germain-des-Prés et qui confirme la possession de la *villa* Calau dans le *pagus* d'Etampes.

¹⁴³ Ces dénonciations sont très fréquentes dans l'hagiographie, voir par exemple en dehors de ce corpus d'étude, les Miracles de sainte Foy, I, 5, p. 114-115 ; mais aussi dans les Miracles de saint Benoît, I, 27, p. 62-63.

¹⁴⁴ Voir à ce sujet B. Rosenwein, *Negotiating space. Power, restraint and privileges of immunity in early medieval Europe*, Ithaca, 1999. L'auteur y expose les différentes évolutions du concept d'immunité jusqu'au XII^e siècle. Dans les cas étudiés ici, il est délicat de savoir si ces terres relevaient effectivement de l'immunité des établissements. Il est cependant certain que les nombreuses allusions au *judex* quand ce n'est pas directement au comte incitent à penser que les moines s'opposaient aux représentants du pouvoir public (comtal ou seigneurial) en raison de cette immunité.

des comtes et des seigneurs d'étendre leur juridiction sur des terres souvent éloignées de l'abbaye dont elles dépendent.

Un siècle plus tard, dans les miracles de saint Aignan (XI^es.), nous avons relevé un cas presque similaire, celui de Gislebert,

« un très hostile pillard (*praedo iniquissimus*) [...] qui ne craignait Dieu et ne respectait l'homme.¹⁴⁵ Il attaqua (*impetebat*) et détruisa les terres de saint Aignan (*terras sancti Aniani devastabat*) et pillait les pauvres (*pauperes praedabatur*). Après que les chanoines de l'église l'eurent vivement exhorté de cesser et de se repentir d'une si cruelle tyrannie (*crudeli tyrannide*), voyant cet homme livré aux chaînes de Satan, ne faisant pas pénitence mais augmentant ses méfaits quotidiens, ils l'excommunièrent. »¹⁴⁶

Ce récit entre en résonance avec les textes précédents. Cependant, la situation n'est pas exactement similaire. Il n'est plus question d'un comte ou d'une personne détenant une charge d'autorité publique ; à peine est-il présenté comme un pillard particulièrement belliqueux envers les chanoines de Saint-Aignan. Le vocabulaire employé tend pourtant à nous faire voir en Gislebert un seigneur laïque : l'utilisation du terme *tyrannide* sous-entend un pouvoir fort, oppressif et souvent illégitime. De même, l'accusation « d'assassin des pauvres » désigne particulièrement celui qui détourne les offrandes ou bien la dîme. Celle-ci n'est pas une chose nouvelle au XI^e siècle puisqu'elle se trouve déjà dans le canon 4 du concile d'Agde de 506.¹⁴⁷ L'accusation portée à l'encontre de Gislebert s'inscrit dans une série ininterrompue depuis le haut Moyen Âge. Ainsi en 442 à Vaison, il est question du *necatores egentium* qui est celui qui retient des offrandes destinées aux pauvres ; à Agde en 506, il est celui qui refuse de transférer à l'Église les donations faites par ses parents ; à Orléans en 549, c'est celui qui tente « de retenir, aliéner et soustraire les biens et ressources attribués légalement sous une forme ou l'autre d'aumône, aux églises, aux monastères ou aux hospices ». ¹⁴⁸ Cette continuité bien visible à travers ces différents cas montre que l'accusation a l'avantage d'être adaptable à diverses situations. Ces quelques indices lexicaux donnent à penser que, là encore, les exactions et les pillages commis par Gislebert témoignent

¹⁴⁵ Lc. 18, 2 : « Il dit: Il y avait dans une ville un juge qui ne craignait point Dieu et qui n'avait d'égard pour personne. »

¹⁴⁶ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13 : *Fuit quidam praedo iniquissimus nomine Gislebertus qui Deum non timebat nec hominem reverebatur. Qui terras sancti Aniani impetebat et devastabat, pauperes praedabatur. Ipsum canonici ecclesiae illius prius cohortati ut cessaret et a tam crudeli tyrannide resipisceret, videntes hominem, in laqueum Satanae traditum, non paenitentem sed cotidie nequitias suas augmentantem, excommunicaverunt.*

¹⁴⁷ C'est une expression que l'on retrouve avant au concile de Vaison de 442, c. 4.

¹⁴⁸ Concile d'Orléans, c. 13, dans *Les canons de conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècle)*, tome 2, Paris, 1989, p. 309.

des relations conflictuelles entre seigneurs concernant la gestion foncière et l'entremêlement des juridictions.¹⁴⁹

La revendication du saint

Nous avons analysé jusqu'ici les cas dans lesquels l'usurpateur provoque l'action. C'est-à-dire que l'usurpation, les rapines déclenchent l'action au sein du récit. Dans d'autres cas, c'est le saint qui manifeste son mécontentement face à une situation qu'il juge illégitime. Ainsi, dans le récit de la translation de saint Germain de Paris (IX^es.), le sarcophage refuse de bouger jusqu'au moment où Pépin, sur les conseils de son fils Charlemagne, fait don du fisc de Palaiseau. La translation du saint corps est l'occasion de confirmer ou de faire des donations au monastère, ainsi que le fait Pépin avec le fisc de Palaiseau. Le récit est alors l'occasion de rappeler les différentes exactions commises par les agents royaux sur les membres de la communauté et ses serviteurs. Ainsi, l'auteur écrit :

« Aussi, vos agents royaux, en raison de la force de votre grandeur, sont extrêmement effrontés et téméraires, et perpètrent de nombreuses mauvaises actions contre ce lieu, frappant et tuant les hommes et le bétail, dévastant les vignes, les prés, les forêts et les récoltes, persécutant et affligeant de multiples manières la *familia* de cette église. De cette manière, je crois que ce saint, par l'impossibilité [de bouger le sarcophage], l'exige de votre grande générosité. »¹⁵⁰

Un épisode analogue se répète dans les Miracles de saint Aile (XI^es.) : lors d'une translation, le sarcophage refuse de bouger car il est soulevé par un homme indigne, l'administrateur de Jouarre, un certain Rogerus (*praefectus loci Jotrensis*).¹⁵¹ C'est le peuple qui lui rappela qu'il avait saisi des manses appartenant au saint (*mansiones sancto Agilo abstulerat*). Lorsqu'il les rendit, il put bouger le saint corps. Ces deux récits miraculeux ont donc pour caractéristique commune la revendication d'une terre faite directement par le saint. Ce n'est plus la plainte des moines ou des clercs qui motive l'action du saint, mais le contact

¹⁴⁹ Sur cette question, nous renvoyons à l'étude d'É. Magnou-Nortier, « L'enjeu des biens ecclésiastiques dans la crise du IX^e siècle », dans É. Magnou-Nortier, *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 227-259. Cet exemple peut être aussi comparé à un autre récit dans les Miracles de saint Mesmin (BHL 2850, X^e), c. 30 dans lequel un certain Foulque trouble la paix des colons de la *villa* de Bezillis.

¹⁵⁰ Translation de saint Germain de Paris (BHL 3474, IX^e), c. 5 : *Est in hoc pago Parisiaco villa vestra, vocabulo Palatiolum, et in circuitu ipsius sunt villae istius monasterii constitutae: ipsi autem Fiscalini vestri, ob fortitudinem Celsitudinis vestrae, valde sunt insolentes et temerarii, et multa mala contra hunc locum perpetrant; videlicet homines et pecora caedendo, et occidendo; vineas et messes, prata et silvas devastando, atque in aliis modis familiam hujus ecclesiae persequendo et affligendo; ideoque spero, quod hanc a larga munificentia vestra hic beatissimus, his impossibilitatibus, exposcat Antistes*. Pour un commentaire de ce passage, voir *infra*, chapitre 1.

¹⁵¹ Miracles de saint Aile (BHL, XI^e), c. 5.

avec les reliques. Ce *topos* hagiographique appartient donc à l'arsenal discursif des moines pour dénoncer les mêmes situations et revendiquer la restitution de terres au patrimoine de leur établissement.

Bilan : usurpations, compétition ou violence ?

L'intérêt pour la dénonciation des rapines et des usurpations dont témoignent les hagiographes s'inscrit dans les préoccupations de leur temps. De nombreuses dispositions sur ces questions avaient été prises dans la législation conciliaire mérovingienne¹⁵² et carolingienne¹⁵³ mais aussi dans les capitulaires royaux. Nous rappellerons juste pour exemple les attaques du clergé, tant dans les sources normatives qu'historiographiques, à l'encontre de Charles Martel, qui incarne dès lors la figure du spoliateur par excellence.¹⁵⁴ Cependant, il semblerait que les condamnations d'usurpation, notamment à l'encontre des seigneurs laïques, deviennent plus fréquentes à partir de la seconde moitié du IX^e siècle.

Du point de vue de la norme, ces revendications prennent un nouveau tournant en 845-846. Lors du concile de Meaux-Paris, les évêques excommunient pour la première fois comme *neccatores pauperum* ceux qui usurpent les biens ecclésiastiques. « Il est écrit dans un cas d'Aurélien au chapitre XVIII : qu'on ne permette à personne de garder, d'aliéner ou de soustraire les biens et les richesses justement confiées à l'Église, aux monastères ou aux hôpitaux, pour quelque aumône ; si quelqu'un ose le faire, que, selon le châtement imposé par les anciens canons, on le chasse des portes de l'Église comme meurtrier des *pauperes*, jusqu'à ce qu'il rende tout ce qu'il a emporté ou retenu »¹⁵⁵. Les évêques s'appuient ici sur les canons des conciles gaulois du VI^e siècle qui condamnaient les usurpateurs « à l'exclusion du droit à l'eucharistie comme meurtriers des *pauperes* ».

Les patrimoines monastiques se trouvent au cœur de la compétition foncière. Riches en ressources, les monastères ainsi que leurs possessions sont également des viviers de

¹⁵² Pour exemple, Concile d'Orléans (549), c. 13 ; Concile de Tours, c. 25.

¹⁵³ Pour exemple, *Concilium triburiense* (895), c. 4, MGH, *Capit.* 2, n°252, p. 216 ; *Concilium Moguntium* (852), c. 3, MGH, *Conc.* 3, p. 242.

¹⁵⁴ M. Rubellin, « Biens et revenus ecclésiastiques : la doctrine des évêques carolingiens (mi VIII^e-mi IX^e siècle), dans *L'hostie et le denier. Les finances ecclésiastiques du haut Moyen Âge à l'époque moderne*, Colloque de la Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée, Genève, 1991, p. 25-36, ici p. 28-29. Sur la réhabilitation de Charles Martel, voir B. Rosenwein, *Negotiating space. Power, restraint and privileges of immunity in early medieval Europe*, Cornell, 1999, p. 100.

¹⁵⁵ Concile de Meaux-Paris, 845-846, MGH, *Concil.* 3, p. 94.

sacralité¹⁵⁶ et de prestige pour ceux qui les possèdent.¹⁵⁷ Cette compétition¹⁵⁸ engendre de nombreux conflits entre moines et laïcs, dont ces récits hagiographiques en font l'écho. Il existe plusieurs raisons à cela. Tout d'abord, la *renovatio* carolingienne est marquée par un effort de théorisation et de conceptualisation de la société, de la place de l'Église au sein de celle-ci et sur la nature de ses biens. Ainsi, l'augmentation des récits d'usurpation dans l'hagiographie pourrait être mise en lien avec la diffusion d'un discours prônant explicitement l'inviolabilité et l'inaliénabilité des biens ecclésiastiques.¹⁵⁹ À cela, il faut ajouter, à partir du X^e siècle, un contexte de dilution des pouvoirs royaux qui assuraient jusqu'alors la protection de ces biens, aux profits d'autres seigneurs laïques, ce qui a eu pour conséquence d'exposer le patrimoine ecclésiastique à la prédation seigneuriale. Cependant, cette dernière est aussi le résultat du mode de fonctionnement et d'administration des établissements religieux et monastiques. Les grandes abbayes, telles que Saint-Germain d'Auxerre ou Saint-Germain-des-Prés, mais aussi les collégiales importantes à l'image de Saint-Aignan d'Orléans ou Saint-Liphard, possèdent de nombreux domaines souvent dispersés ou éloignés. Pour les protéger et les administrer, clercs et moines devaient faire appel à des avoués, des officiers domaniaux. Ces auxiliaires sont de fait tentés d'abuser de leur position afin d'accroître leur propre patrimoine au détriment des moines et des pauvres. Ces domaines, qu'ils conçoivent comme leur bien, sont alors transmis à leurs héritiers entraînant des conflits tels que celui qui oppose les chanoines de Saint-Liphard, Eudes, le fils du préchantre ou encore le conflit entre deux frères et les chanoines de Saint-Aignan.¹⁶⁰

Enfin il est nécessaire de rappeler que l'historien reste tributaire des sources écrites et qu'il ne doit pas prendre pour argent comptant tous les récits des exactions commises par des laïcs et relatées par des membres du clergé ou des moines.¹⁶¹ Les nombreux exemples de

¹⁵⁶ À l'époque carolingienne, commence à se poser la question des *res ecclesiae* dont les évêques cherchent à imposer le caractère sacré et à vouloir se réserver le contrôle, un processus que les Grégoriens poussent ensuite à son paroxysme, à partir du milieu du XI^e siècle.

¹⁵⁷ G. Calvet, *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012, p. 274.

¹⁵⁸ Elle est définie ici comme étant « un effort simultané mené par plusieurs personnes ou groupes opposés pour l'obtention d'un même résultat », dans G. Clavet, *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012, p. 274.

¹⁵⁹ G. Calvet, *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012.

¹⁶⁰ H. Platelle, « Crimes et châtements à Marchiennes. Études sur la conception et le fonctionnement de la justice d'après les Miracles de Sainte Rictrude (XII^e siècle) », *Sacris erudiri*, 24, 1980, p. 155-202, p. 173.

¹⁶¹ Concernant les mises en garde face aux effets de source, voir en particulier D. Barthélemy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, Paris, 1997 notamment le chapitre premier au sujet des sources, p. 13-29. Selon l'auteur, la thèse de la mutation de l'an mil ne serait qu'une « illusion née de changements documentaires »,

dénonciation d'usurpateur et de spoliateur dans l'hagiographie¹⁶², mais plus largement dans l'ensemble de la production écrite de la période étudiée, doivent être replacés dans un contexte plus large, celui de la relation de la société et de l'écrit. En effet, dès la fin du IX^e siècle mais surtout à partir du XI^e siècle, l'augmentation des récits d'usurpation témoigne de la place toujours plus grande de l'écrit, notamment dans la gestion des conflits. Le poids des chartes et autres documents en tant que preuves devient de plus en plus important. L'hagiographie n'échappe pas à ce phénomène et se trouve influencée par les discours ecclésiastiques réformateurs dont elle se fait l'écho.

En outre, l'hagiographe poursuit également un but beaucoup plus concret, celui de rappeler à quiconque que le patrimoine de l'établissement est placé directement sous l'autorité de son saint patron¹⁶³ en réaffirmant son caractère sacré et inaliénable. On lit donc le plus souvent une vision partielle des événements qu'il faut alors lire avec précaution et replacer dans un contexte de compétition pour la possession de la terre, dans laquelle le discours occupe une place importante.

VI.1.4. Les attaques menées contre les sanctuaires : le prétexte normand

Les attaques menées contre le sanctuaire du saint constituent la dernière catégorie d'exactions. Il n'est plus question ici d'usurpation de terres ou de droits, mais bien d'attaques, purement et simplement, du lieu saint. Ce type de violence est à mettre directement en lien avec le culte des saints, qu'elle vient perturber dans son fonctionnement. Les invasions normandes ont causé de nombreux dommages aux monastères.

p. 19. Entre 1000 et 1060, un nouveau style documentaire s'affirme, induisant alors le développement de notices plus narratives, dévoilant des récits mettant en scène les rapports féodaux dans toute leur complexité (p. 18-19). Ces remarques nous conduisent à questionner les liens entre changements documentaires et changements sociétaux réels. Autrement dit, ce n'est pas parce que les dénonciations d'usurpation se font plus présentes que cela signifie forcément un changement social. Cela peut correspondre également à une nouvelle « mode documentaire ».

¹⁶² Nous trouvons, par exemple, de nombreux autres exemples dans les Miracles de saint Benoît : Un chevalier est tué à cause de l'emballement de son cheval. Il avait voulu s'emparer d'une terre du saint (II, 8, p. 110) ; un jeune seigneur usurpateur est tué miraculeusement (II, 7, p. 109) ; un chevalier veut s'en prendre aux moines et s'étrangle avec une moitié de poire (II, 5, p. 105) ; plus largement, B. de Gaiffier, « Les revendications de biens dans quelques documents hagiographiques du XI^e siècle », *Analecta Bollandiana* 50, 1932, p. 123-138.

¹⁶³ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13 : [...] *terras sancti Aniani* ; [...] *nullus diutius gaudebit qui ecclesiam illius persequabatur* ; Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18 : [...] *terra, quam beatus Anianus quietam habebat*. On voit bien ici que ces terres n'appartiennent pas à la collégiale Saint-Aignan, mais à saint Aignan lui-même.

La fréquence des récits hagiographiques relatant les destructions lors des raids vikings invitent à s'interroger d'abord sur leur valeur « historique ». L. Theis écrit : « on ne croit plus aujourd'hui que les attaques normandes [...] ont ruiné le royaume des Francs. C'est qu'on ne croit plus sur parole ceux qui ont raconté les faits et gestes des barbares. Ces auteurs sont tous, bien entendu, des clercs, et pour la plupart des moines »¹⁶⁴. Il est vrai que les monastères ont été la cible privilégiée des attaques. On ne peut nier la peur et le traumatisme causés par les raids vikings qui ressortent des nombreux textes rédigés à ces occasions, notamment les récits de translation de reliques¹⁶⁵ qui sont en nette augmentation entre le IX^e et le X^e siècle. La majorité d'entre eux témoigne d'une fuite des moines devant leurs ennemis.¹⁶⁶ C'est notamment le cas dans les Miracles de sainte Geneviève (IX^es.). Dès 845, lorsque les moines de Sainte-Geneviève sont informés de l'arrivée des Vikings, ils déplacent une première fois les reliques de la sainte à Draveil. Puis après leur départ, ils ramènent les restes de Geneviève à Paris.¹⁶⁷ À la fin du mois de décembre 856, les Normands arrivent de nouveau à Paris. Quelques mois après, ils sont de retour et brûlent cette fois-ci la basilique Sainte-

¹⁶⁴ L. Theis, *Nouvelle histoire de la France médiévale*, t. 2, *L'héritage de Charles*, Paris, 1990, p. 60. Dès les années 1960, les historiens ont proposé une approche moins pessimiste des incursions normandes. Voir par exemple L. Musset, *Les invasions normandes, une catastrophe ?*, Paris, 1970. Ces auteurs ont montré que les incursions, opérations rapides et ponctuelles de pillages, n'ont pas eu de profondes incidences sur l'économie ou la politique. Pour une présentation historiographique, voir A. Nissen-Jaubert, « Some aspects of Viking research in France », *Acta Archaeologica*, 71, 2001, p. 159-169. Plus récemment, I. Cartron montre que les moines ont dû se déplacer mais les incursions normandes n'ont pas ébranlé la solidité économique de tous les établissements monastiques dans I. Cartron, *Les pérégrinations de Saint-Philibert : genèse d'un réseau monastique dans la société carolingienne*, Rennes, 2009. Concernant Saint-Martin de Tours, voir H. Noizet, « Les chanoines de Saint-Martin de Tours et les Vikings », dans P. Bauduin (éd.), *Les fondations scandinaves en Occident et les débuts du duché de Normandie*, Caen, 2005, p. 53-66, démontre que les chanoines de Saint-Martin de Tours ont même augmenté leur patrimoine foncier en exagérant les dommages causés par les raids normands. Enfin, pour une présentation générale des incursions normandes, voir notamment la synthèse de P. Bauduin, *Le monde franc et les Vikings (VIII^e-X^e siècle)*, Paris, 2009.

¹⁶⁵ Les incursions normandes ont conduit de nombreuses communautés à fuir en emportant les reliques de leur saint patron. C'est notamment le cas des chanoines de Saint-Martin de Tours. P. Gasnault reconstitue les pérégrinations des reliques de saint Martin durant les incursions normandes dans P. Gasnault, « Le tombeau de saint Martin et les invasions normandes dans l'histoire et dans la légende », *Revue de l'Histoire de France*, 47, 1961, p. 50-60. Son étude est reprise dans H. Noizet, « Les chanoines de Saint-Martin de Tours et les Vikings », dans P. Bauduin (éd.), *Les fondations scandinaves en Occident et les débuts du duché de Normandie*, Caen, 2005, p. 53-66, p. 54.

¹⁶⁶ D. Planavergne, « Les normands avant la Normandie : les invasions scandinaves en Neustrie au IX^e siècle dans l'hagiographie franque », dans P. Bauduin (éd.), *Les fondations scandinaves en Occident et les débuts du duché de Normandie*, Caen, 2005, p. 37-52.

¹⁶⁷ Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, IX^e), c. 11 : *Ab Ategiis transito Sequana deducta est sancta virgo Drauernam.*

Geneviève.¹⁶⁸ L'incendie pousse les moines à prendre la fuite dans leur domaine de *Marisiacum*.¹⁶⁹

Les mêmes incursions poussent également les moines de Saint-Germain-des-Prés à déplacer les reliques de leur saint patron à Combs-la-Ville, sur l'Yerres, lors du raid de 845.¹⁷⁰ Ces faits sont rapportés dans les Miracles de saint Germain de Paris (IX^es.) par Aimoin, juste quelques années après les faits. Ces récits ont pour caractéristique commune de présenter une réalité orientée des faits.¹⁷¹ Le vocabulaire employé est très largement stéréotypé et péjoratif et les exagérations nombreuses. Les Normands sont « impies », et « païens » ; ils sont « féroces » et « cruels »¹⁷² ; ils violent les sanctuaires, pillent les monastères et massacrent la population. Voici par exemple le récit qu'en fait l'auteur des Miracles de saint Romain (XI^es.) :

« De son temps¹⁷³, le peuple incrédule des Normands se répandait à travers les Gaules, en commettant des massacres, des incendies et d'autres cruautés en tout genre. Et ainsi, en raison de nos péchés et attisant les forces impies, des *castra* sont détruits, des villes abandonnées, des églises détruites, des monastères incendiés, on les vit arriver sur nous comme le prophète Isaïe, apercevant d'avance la ruine de cette sainte cité et du très saint temple, qui se plaignit à Dieu d'une voix plaintive : "le lieu où nos pères célébraient tes louanges est devenu la proie des flammes". Aussi, le monastère susdit du très saint Romain fut incendié et détruit jusqu'à la base. Le très diligent abbé de ce lieu et les frères trouvèrent refuge dans la cité de Sens, priant jour et nuit pour que Dieu bienveillant tourne son attention par le peuple terrassé. »¹⁷⁴

¹⁶⁸ Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, IX^e), c. 10. Cette seconde prise de Paris est également rapportée dans la Vie de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 123-124. Dans ce texte, comme nous l'avons vu précédemment, les mentions des invasions normandes et de la prise de Paris, n'ont finalement rien à voir avec le saint : celui-ci n'assure pas la protection de la cité ou de son monastère. Ces nombreuses mentions qui interviennent à la fin de l'œuvre apparaissent davantage comme une chronique, c'est-à-dire des événements contemporains à la rédaction de l'œuvre. En effet, l'auteur écrit certainement juste après les événements, à la fin de 862 ou au plus tard en 863.

¹⁶⁹ Marizy-Sainte-Geneviève, Aisne. F. Lot, « La grande invasion normande de 856-862 », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 69, 1, 1908, p. 5-62, ici p. 11 ; Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, IX^e), c. 32 : *Igitur beatissima virgo Genouefa per quinque annorum curricula mansit extra propriam sedem, populantibus Normannis omnem regionem Sequanæ adjacentem. Quibus ad sua reuerrentibus reduximus ad locum sanctum suum Dominam nostram et mota de Marisiaco mansionem primam habuit Marogilum sui villam.*

¹⁷⁰ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480, IX^e), II, c. 5 : *Cumque paratum fuisset quo sanctissimi corpus Germani ad superius dictam villam Cumbis iterum ferri deberet, illud nos, quod tunc ibidem gestum est miraculum, dicere iuvat.*

¹⁷¹ L. Malbos, « les raids vikings à travers le discours des moines occidentaux. De la dénonciation à l'instrumentalisation de la violence (fin VIII^e-IX^e siècle) », *Hypothèses*, 16, 2013/1, p. 315-325.

¹⁷² Voir O. Bruand, « Accusations d'impiété et miracles de punition dans l'hagiographie carolingienne », dans L. Mary et M. Sot (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 155-173.

¹⁷³ C'est-à-dire du temps d'Évrard, archevêque de Sens de 884 à 887.

¹⁷⁴ Vie de saint Romain (BHL 7305, XI^e), II, c. 13. Pour un commentaire plus détaillé de ce passage, voir notre étude, *infra*, partie I, chapitre 3.

L'auteur insiste bien sur la cruauté dont font preuve les Normands ravageant tout sur leur passage. De même, la justification des incursions par le péché des hommes est un *topos* hagiographique et un type biblique faisant référence à Sodome et Gomorrhe qui furent détruites à cause des péchés de leurs habitants.¹⁷⁵ Mais ce récit tardif répond surtout au besoin de légitimer le retour des moines à l'abbaye de Vareilles entre la fin du IX^e et celle du X^e siècle.

Il est certain que ces dénonciations orientées ont servi des objectifs internes aux établissements monastiques. Les translations suscitent de nombreux miracles qu'il convient évidemment de rapporter aux hauts faits du saint. Partant de là, les normands permettent de mettre en valeur les vertus du saint, qui apparaît également comme un rempart efficace face aux assauts ennemis. Ainsi, les hagiographes opposent les constructions de deux personnages : l'impie et le saint, le païen et le fidèle, le barbare et le chrétien. Malgré les difficultés rencontrées, la victoire du saint reste inéluctable. Alors même que le sanctuaire est brûlé et que les moines sont en fuite, le transport des reliques vers un lieu sûr fournit des occasions de miracles puisque ces derniers se réalisent sur les étapes du voyage des reliques. Mentionner ces différents lieux peut apparaître comme un moyen de marquer l'espace et de rappeler les possessions du saint et de sa communauté. Dans les Miracles de saint Germain de Paris, les reliques du saint sont transportées dans la *villa Cumbis*. Or, cette *villa* est mentionnée dans le polyptyque d'Irminon¹⁷⁶ et dans une fausse charte de Dagobert. Il est intéressant de noter que ce faux est une création d'un moine de Saint-Germain-des-Prés « soucieux de la gloire de son abbaye »¹⁷⁷. R. Poupardin souligne la contestation de la possession de la *villa Cumbis* à la fin du X^e et au début du XI^e siècle.¹⁷⁸ Peut-être l'était-elle avant ? La *villa* apparaît, dans les Miracles de saint Germain comme une dépendance de l'abbaye au même titre que dans le polyptyque. Sans plus d'indices, nous pouvons seulement dire que cette mention permet de réaffirmer la possession de la *villa* à un moment où celle-ci était peut-être discutée. La réalisation de miracles à cet endroit renforce d'autant plus l'autorité du saint sur cet espace.

¹⁷⁵ Cette justification se retrouve par exemple sous la plume d'Odon de Cluny dans l'un de ses sermons, *De combustione basilica* écrit à la suite de l'incendie de 903 dû aux Normands. Il serait alors un châtement mérité en raison des péchés des chanoines. J. Laporte, « Saint Odon, disciple de Grégoire le Grand », dans *À Cluny, Congrès scientifique fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odilon*, Dijon, 1949, p. 138-143, ici p. 140.

¹⁷⁶ *Polyptyque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, rédigé au temps de l'abbé Irminon*, éd. A. Longnon, Paris, 1886-1895, XVI, 1, p. 255.

¹⁷⁷ *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, des origines au début du XIII^e siècle, tome 1, 558-1182*, éd. et comm. Par R. Poupardin, Paris, 1909, p. 10-11.

¹⁷⁸ *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, des origines au début du XIII^e siècle, tome 1, 558-1182*, éd. et comm. Par R. Poupardin, Paris, 1909, p. 10-11.

On observe le même phénomène dans les Miracles de Sainte Geneviève. La mention du domaine de *Marisiacum* n'est en rien anodine. Les reliques de la sainte y sont par deux fois transportées. La première est l'occasion pour le seigneur des lieux Hermegaud de faire don « aux apôtres saint Pierre et Paul et à sainte Geneviève » de ses biens à Marizy.¹⁷⁹ Au moins jusqu'en 879, ce domaine semble appartenir à l'abbaye Saint-Médard.¹⁸⁰ Cependant la mention dans le récit de translation des reliques de sainte Geneviève de cette donation faite « par une charte » (*per instrumenta chartarum*) ainsi que des miracles survenus à ce moment renforce la légitimité de la possession de ce domaine qui est contestée par la suite.¹⁸¹ Ces textes pouvaient alors servir à légitimer la revendication des moines de Sainte-Geneviève sur ces terres.¹⁸²

Enfin, les raids normands pouvaient également servir de prétexte à la rédaction de nouveaux miracles, notamment de protection du sanctuaire. Nous retrouvons ici les caractéristiques d'un modèle de sainteté déjà évoqué, celui du *defensor civitatis*. S'il n'est plus question d'une cité à protéger, le saint s'élève cette fois-ci comme le protecteur de sa communauté et de son sanctuaire. D'une certaine façon, les hagiographes ont su tourner à leur avantage le traumatisme qu'ont représenté les incursions normandes de la seconde moitié du IX^e siècle. Au même titre que les invasions barbares quelques siècles plus tôt, ces raids ont pu stimuler le développement des écrits hagiographiques. Ainsi, dans les Miracles de saint Germain de Paris (IX^es.), Aimoin consigne alors plusieurs récits qu'il dit tenir de Kobbo, un

¹⁷⁹ Miracle de sainte Geneviève (BHL 3342, IX^e), c. 17 : *Svb secunda igitur persecutione Normannorum contra Parisiacam urbem venientium, deducta est beata virgo ad Parisiacam villam, quam Helmegaudis vir nobilissimus dudum dederat per instrumenta chartarum beatis Apostolis Petro et Paulo, atque beatæ virgini Genouefæ, ad memorandum singulis annis suum anniuersarium*. Voir M. Nusse, « Notice historique sur Marzy-Sainte-Geneviève », *Annales de la Société historique et archéologique de Château-Thierry*, 1874, p. 81-111, p. 84

¹⁸⁰ Il apparaît dans une bulle d'Eugène II de 824, puis dans un diplôme de Charles le Chauve, dans un acte du concile de Douzy de 871 et dans un diplôme de Louis le Bègue de 879. En revanche, il disparaît des chartes à partir de 893. Voir M. Nusse, « Notice historique sur Marzy-Sainte-Geneviève », *Annales de la Société historique et archéologique de Château-Thierry*, 1874, p. 81-111, p. 82.

¹⁸¹ Une charte d'Henri Ier (vers 1040) rapporte le conflit qui oppose les moines de Sainte-Geneviève à un certain Theudon de La Ferté-en-Ourceois. Il abandonne les mauvaises coutumes qu'il avait injustement dans le village des apôtres saint Pierre et Paul et de sainte Geneviève que l'on nomme Marisy. *Cartulaire de Sainte-Geneviève*, p. 67 et 83, cité dans M. Nusse, « Notice historique sur Marzy-Sainte-Geneviève », *Annales de la Société historique et archéologique de Château-Thierry*, 1874, p. 81-111, p. 85-86.

¹⁸² Sur l'utilisation des récits des incursions normandes comme moyen de légitimer des revendications, voir l'exemple des chanoines de Saint-Martin de Tours développé par H. Noizet, « Les chanoines de Saint-Martin de Tours et les Vikings », dans P. Bauduin (éd.), *Les fondations scandinaves en Occident et les débuts du duché de Normandie*, Caen, 2005, p. 53-66, p. 56 et suiv.

saxon qui avait servi d'émissaire auprès des Vikings pour Louis le Germanique.¹⁸³ Ces récits ne traitent pas tant des destructions matérielles que de l'efficacité du saint à défendre son sanctuaire. Le premier met en scène trois vikings qui arrachent une poutre de l'église afin, de selon Aimoin, l'utiliser pour leur bateau ; ils tombent raides morts devant l'autel de saint Etienne.¹⁸⁴ Le deuxième rapporte qu'un viking frappa treize fois une colonne en marbre avec son épée. Il fut châtié d'une atrophie du bras sous l'action de saint Germain.¹⁸⁵ Aimoin explique dans le troisième récit que lors de l'attaque de l'église Saint-Germain, un épais brouillard se leva. Les Normands, sous la conduite de Ragnar, sont alors saisis d'une grande crainte et de maux terribles. Affaiblis et terrifiés, ils sollicitèrent le roi Charles pour la paix.¹⁸⁶ Mais la vengeance du saint poursuit les Normands au-delà du monastère. De retour chez eux, une maladie toucha les Normands sans contaminer un seul chrétien.¹⁸⁷ La mort de Ragnar est le cinquième récit rapporté par Aimoin. Alors qu'il rapportait au roi Horik ses exploits à Paris, il fut terrassé par saint Germain. Après trois jours de souffrances, Ragnar tenta d'apaiser le saint en se convertissant à la religion chrétienne et en lui offrant une statue en or. Il ne mérita pas pour autant d'être exaucé et mourut d'une mort épouvantable : il gonfla tellement qu'il explosa et ses intestins se répandirent sur le sol.¹⁸⁸ Force est de constater la puissance du saint qui frappe les Normands jusque sur leur propre territoire. Germain est bel et bien décrit comme le protecteur efficace de son monastère et de sa communauté.

Si les incursions normandes, comme le suggèrent les textes, ont certes été causes de graves exactions entraînant des destructions de monastères et la fuite des moines, il faut tenir compte de différents degrés d'interprétation. Structurés selon un même schéma narratif, tous reprennent le même *topos* des péchés des hommes entraînant comme châtiment les raids normands. De même, les hagiographes adoptent le lexique depuis longtemps dévolu aux peuples barbares. Cependant, au-delà de la dénonciation de ces cruautés, ces récits ont pu être mis au service d'enjeux propres à chaque communauté. Par le récit de la destruction du monastère, certains ont pu justifier et légitimer le retour des moines et la réinstauration du culte d'un saint arrêté lors des incursions. De même, la mention des différents lieux refuges pour les reliques des saints peut servir dans certains cas à revendiquer des biens perdus ou

¹⁸³ N. Lund, « L'an 845 et les relations franco-danoises », dans P. Bauduin (éd.), *Les fondations scandinaves en Occident et les débuts du duché de Normandie*, Caen, 2005, p. 25-36, ici p. 29-31.

¹⁸⁴ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480, IX^e), I, c. 7.

¹⁸⁵ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480, IX^e), I, c. 8.

¹⁸⁶ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480, IX^e), I, c. 9.

¹⁸⁷ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480, IX^e), I, c. 10.

¹⁸⁸ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480, IX^e), I, c. 11.

asseoir l'autorité de la communauté sur d'autres. Enfin, certains de ces récits ont diffusé et renforcé le modèle d'un saint patron, protecteur efficace de sa communauté.

Les violences contre les biens d'Église et les personnes qui en dépendent représentent une part importante des actes de violence dénoncés dans le corpus. Loin d'être une particularité, nous avons pu voir que ce phénomène est assez représentatif d'une période débutant au IX^e siècle et trouvant son apogée aux XI^e-XII^e siècles. Cela correspond à une conjonction de plusieurs mouvements visant tous à renforcer la place de l'Église dans la société. C'est d'abord le souci de théoriser et de défendre les biens d'Église ce qui a impliqué la mise en place d'un appareil normatif et législatif. Dans le même temps, les différents établissements témoignent d'une plus grande attention dans la gestion et l'administration du patrimoine entraînant par là même de nombreux conflits avec les héritiers des anciens avoués et administrateurs carolingiens. Enfin, les évolutions sociétales des X^e-XI^e siècles instaurent de nouvelles relations avec les puissants locaux qui se traduisent dans les textes par des conflits liés à des questions de juridiction ou de propriété foncière.

Ces différentes remarques conduisent bien évidemment à nuancer le climat de violence souvent dépeint pour cette période charnière. L'augmentation des dénonciations doit davantage être mise en lien avec une redéfinition des pouvoirs et de la place de l'Église qui tend de plus en plus à s'affirmer au sein de la société¹⁸⁹.

VI.2. Les violations du sacré

L'affirmation de l'Église qui connaît un moment majeur au milieu du IX^e siècle, passe notamment par une volonté de sanctuariser ses biens d'Église mais aussi les droits et les personnes qui y sont attachés. Cette affirmation s'accompagne de discours ecclésiastiques cherchant à spatialiser et à temporaliser le sacré. Dans la pratique, elle se traduit par la définition d'espaces protégés parfois très étendus autour des églises notamment, mais aussi par la réaffirmation de l'immunité monastique et par le rappel du temps sacré.

¹⁸⁹ Fl. Mazel, « Pouvoir aristocratique et Église aux X^e-XI^e siècles. Retour sur la « révolution féodale » dans l'œuvre de Georges Duby », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 1, 2008, mis en ligne le 28 janvier 2008, consulté le 18 août 2016. <http://cem.revues.org/4173> «la violence aristocratique ou chevaleresque ne prend son sens qu'en relation avec le développement des idéologies ecclésiastiques qui prônent et cherchent à mettre en œuvre sur le terrain une sanctuarisation des biens, des droits, des personnes et des institutions ecclésiastiques et leur progressive soustraction à l'emprise directe des puissances laïques » (§ 18).

VI.2.1. Les profanations de l'espace sacré.

Tout au long du premier Moyen Âge, l'espace sacré et sa définition restent un enjeu pour les clercs et les moines.¹⁹⁰ Ils n'ont de cesse de préciser et de prôner une sacralité toujours plus grande et plus étendue des espaces avec au premier plan celle de l'église-bâtiment. Des discours ecclésiastiques, ces conceptions de l'espace gagnent la norme et l'hagiographie.

VI.2.1.1. L'église-bâtiment.

L'église-bâtiment, mais aussi l'espace qui lui est attenant, est un espace sacré et même consacré et en tant que telle doit être protégé de toute profanation. Un cas illustre parfaitement ce souci de défense de l'espace sacré. Heiric d'Auxerre (IX^es.) rapporte la mort des faucons du comte Vivien :

« Vivien, arrivant dans ce lieu en tant que prince, qui à cette époque commandait à ce domaine, alla s'asseoir pour déjeuner, commanda qu'on installe les chapons, qu'on appelle vulgairement faucons. Ils furent alors transportés par le portique de la basilique (*per basilicæ porticus*). Alors qu'il se levait, il découvrit tous les faucons morts, pendent par leurs pieds entrelacés. La témérité du prince, punie par la perte d'une très agréable satisfaction, jeta sur les autres l'admiration mais aussi une certaine tristesse. »¹⁹¹

¹⁹⁰ Les notions d'espace sacré et de sacralisation de l'espace suscitent également l'intérêt des historiens médiévistes depuis la fin des années 1990. Voir les travaux de D. Iogna-Prat notamment « Constructions chrétiennes d'un espace politique », *Le Moyen Âge*, 107, 2001/1, p. 49-69 ; voir également l'ouvrage collectif dirigé par M. Kaplan (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, 2001. Ce sont aussi les travaux de M. Lauwers, *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005, et récemment *Id.*, *Monastères et espace social : genèse et transformation d'un système de lieux dans l'Occident médiéval*, Turnhout, 2014. Plus largement c'est la notion d'espace et de son organisation au Moyen Âge qui est au cœur des problématiques actuelles : l'organisation des espaces monastiques et canoniaux (M. Lauwers, *Monachisme et espace social. Topographie, circulation et hiérarchie dans les ensembles monastiques de l'Occident médiéval*, Turnhout, 2010) mais aussi la structuration des diocèses et de la paroisse (Fl. Mazel, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace*, Paris, 2016).

¹⁹¹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 68 : *Pagus Cinomannicus a beatissimi Germani meritis devotus specialiter, infinita apud se diversis locis ejus miracula prædicat, quæ si litteris mandarentur omnia, maximi per se possent corpus implere voluminis. Est in ipso pago Cadriacus villa, habens ecclesiam ejus virtutibus gloriosam : is locus quoniam ex longo signorum claret affluentia, ardentissimo populorum indefesse confluentium studio frequentatur. Testantur, qui videre sæpissime totius basilicæ parietes intra extraque pallis ac linteis coopertos, quæ fidelium devotio, ob percepta sanitatum dona cælestium, sacro suspendit loco. Ea, quod arcto constructa ambitu, concurrentium impar erat conventui populorum, loci incolis hinc inde ligneis est ambita porticibus. Huc vice quadam Vivianus princeps deveniens, qui tum eidem dominabatur fundo, instructum sessurus ad prandium, capos, quos vulgo falcones nuncupant, qui secum delati fuerant, per basilicæ porticus componi præcepit. Hoc facto, convivio sese indulsit : a quo cum surrexisset, falcones universos mortuos reperit, iisdem, quibus implexi fuerant, pedicis dependentes. Temeritas principis punita damno gratissimæ voluptatis, ipsi quidem tristitiam, reliquis intulit admirationem. Germanus sanctissimus suo reverentiam vindicans loco, quam sibi displicuerit sæva rapacitas, evidentem admonuit, cujus vitium etiam in avibus raptu victitantibus tam districte persecutus est.*

L'hagiographe apporte un soin tout particulier à préciser l'endroit du miracle¹⁹² :

« Le *pagus* du Maine, particulièrement dévoué aux mérites de saint Germain, proclama les miracles infinis de ce lieu, si bien que si tous étaient consignés par écrit, cela remplirait des livres. Dans ce *pagus*, il y avait une *villa Cadriacus*, ayant une église glorieuse par ses vertus. »

Cette *villa Cadriacus*, qui pourrait être Cherré aujourd'hui, se trouve dans la province ecclésiastique de Tours.¹⁹³ Comme dans d'autres exemples consignants les récits d'usurpation, ici encore, le lieu se trouve éloigné du monastère de Saint-Germain d'Auxerre, et qui plus est dans un autre diocèse. Par ce miracle, Heiric d'Auxerre remplit deux objectifs. Le premier est d'assurer son lectorat de la vigilance et de la puissance du saint patron même dans des lieux éloignés, soulignant par là même la possession de ce lieu par son abbaye. Le second objectif est bien de rappeler le caractère sacré de l'église-bâtiment et de son *atrium*. J.-Ch. Picard définit l'*atrium* ainsi : « il s'agit d'une cour entourée de portiques sur au moins trois côtés et située devant l'entrée principale ». ¹⁹⁴ L'*atrium* représente donc le lieu de passage entre le profane et le sacré et impose le recueillement.¹⁹⁵ En franchissant le « portique de la basilique » avec ses faucons, Vivien porte atteinte à la sacralité du lieu. Soulignons ici que le comte n'est pas châtié directement pour sa témérité mais ce sont ses faucons. Le faucon fait partie des attributs de l'aristocratie¹⁹⁶. En frappant ces rapaces, le saint touche Vivien non pas dans son corps mais dans son statut.

L'*atrium* apparaît comme un espace sacré au même titre que l'église qui doit être préservé de toute atteinte. C'est une sorte de frontière du sacré qui représenter également une barrière imaginaire empêchant la fuite d'un voleur sacrilège. Ainsi, dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), un voleur nocturne ne peut sortir de l'*atrium* et s'enfuir. Il est arrêté par la

¹⁹² Nous avons déjà abordé cette spécificité d'Heiric d'Auxerre *infra*, chapitre 3.

¹⁹³ E. Nègre, *Toponymie générale de la France*, Paris, 1990, p. 513.

¹⁹⁴ J.-Ch. Picard, « L'*atrium* dans les églises paléochrétiennes d'Occident », *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire. Actes du XI^e Congrès international d'Archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Genève et Aoste, septembre 1986*, Rome, 1989, p. 505-553, p. 505. Cette définition est actuellement reprise par les historiens et archéologues. Voir notamment C. Bonnet, « *Atrium*, portique et circulation en Gaule », dans Ch. Sapin (éd.), *Avant-nefs et espaces d'accueil dans l'église entre le IV^e et le XII^e siècle*, Paris, 2002, p. 24-29 ; N. Gauthier, « *Atria* et portiques dans les églises de Gaule d'après les sources textuelles », dans Ch. Sapin (éd.), *Avant-nefs et espaces d'accueil dans l'église entre le IV^e et le XII^e siècle*, Paris, 2002, p. 30-36 ; J.-P. Caillet, « *Atrium*, péristyle et cloître : des réalités si diverses ? », dans P. K. Klein (éd.), *Der Mittelalterliche Kreuzgang. Architektur, Funktion und Programm*, Regensburg, 2004, p. 57-65.

¹⁹⁵ C. Roux, « Entre sacré et profane. Essai sur la symbolique et les fonctions du portail d'église en France entre le XI^e et le XIII^e siècle », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 82, 2004/4, p. 839-854.

¹⁹⁶ M. Aurell, « Baudouin Van den Abeele. *La fauconnerie au moyen âge. Connaissance, affaitage et médecine des oiseaux de chasse d'après les traités latins*, Paris, 1994 », *Cahiers de civilisation médiévale*, 39, 155, Juillet-septembre 1996, p. 295-297 : « Le faucon est souvent dans la peinture, l'attribut de la noblesse et de la liberté. (p. 297).

garde au lever du jour.¹⁹⁷ C'est également une protection contre les incendies, comme dans la Vie de saint Faron (IX^es.) :

« N'ayant aucune bride, il ravagea tout jusqu'aux seuils de l'entrée, qui se trouvait devant le portique de l'*atrium* de sa sainte église ; le portique, dis-je, de tous les voyageurs. Et, ici-même, le feu commença miraculeusement à perdre la vigueur de sa puissance.»¹⁹⁸

L'*atrium* représente enfin un lieu de refuge et d'asile pour tous les prisonniers, comme le rappelle l'hagiographe de saint Victor (XI^es.) :

« Ainsi, alors qu'il arrivait devant l'*atrium* ou qu'il arrivait devant les portes de cette basilique, soudainement les fers qu'il portait, se mirent à résonner et se brisèrent en tout petits morceaux : puisqu'il était attaché par les pieds et par les mains, les liens brisés furent offerts au peuple en témoignage ».¹⁹⁹

Dans les Miracles de saint Germain de Paris (IX^es.), un autre terme est employé pour désigner l'*atrium* et le sanctuaire du saint. Il s'agit du terme *aula*.²⁰⁰ L'*aula* est le privilégié de la manifestation du pouvoir d'abord royal et impérial puis progressivement seigneurial. Elle est également le lieu où l'on rend la justice. De cette manière, la tombe du saint et le bâtiment qui l'entoure deviennent un lieu où le saint exerce pleinement un rôle de juge, rendant son verdict sous la forme de miracle. Pour protéger ce prisonnier en fuite, Germain provoque la chute de son poursuivant lui signifiant ainsi de cesser les poursuites.

Quelle est l'origine de cet espace-refuge autour du sanctuaire ? Cet espace-refuge correspond à la zone qui dépend du droit d'asile. D. Iogna-Prat précise que le droit d'asile tend, dès le VII^e siècle, à se confondre avec l'immunité, espace que l'on sort du droit commun, que l'on dispense de charge, avec l'interdiction faite aux représentants de la puissance publique de pénétrer dans le ressort ainsi défini.²⁰¹ L'historiographie de la dernière décennie a mis en évidence le développement d'espaces sacrés plus ou moins grands autour

¹⁹⁷ Miracle de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77 : *itaque totam noctem ambulans, sequentis auroræ diluculo in porticu basilicæ repertus est et conscientia trepidus, et furto onustus*. Alors qu'il se dirigeait à pied comme d'habitude, la force divine l'embrouilla si bien qu'il ne put en aucune manière s'éloigner de l'*atrium* de l'église.

¹⁹⁸ Vie de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 130 : *ignis pabulo tradunt, qui cum sua voratrici flamma irretractabiliter omnem forensam pulchritudinem huius loci sparsisset levibus favillis in aere, nullis moderatus habens saevit tandem in ipsis liminibus ostii, quod erat ante porticum atrii huius sanctae ecclesiae, porticum inquam omnium vianum, ibique vigorem virtutis suae ignis mirabiliter coepit deponere*.

¹⁹⁹ Vie de saint Victor (BHL 8564, XI^e), c. 9 : *Nam cum intrasset infra atrium, vel valvas ipsius basilicae contigisset, continuo ferri compagno crepuit, atque in frusta comminutum est : ut quod in pedibus innexerat, in manibus confractum populo teste monstraret*.

²⁰⁰ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 27 : *Post quam vocem confestim equo in terram prolabente cecidit, coxamque sibi pene in frusta comminuens fregit: eoque inibi tantisper quiescente, atque (ut sic verbo ludatur) nascentis herbæ modum mirante; is qui cæperat aufugit, nec non ad aulam sui liberatoris condigne gratias agens securus pervenit*.

²⁰¹ D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, 2006, p. 57.

des églises, notamment lié au mouvement de la Paix de Dieu. Ainsi, dans les régions méridionales, les conciles de paix contribuèrent, entre la fin du X^e et la première moitié du XI^e siècle, à imposer une stricte délimitation des terrains entourant les églises, espaces d'asile et de refuge, qui prennent alors souvent la forme de cercles d'un rayon de trente pas.²⁰² Le corpus d'étude n'offre aucune précision de ce genre quant à la forme ou la grandeur de cet espace. Pour autant, il apparaît évident que tout au long de la période, le sanctuaire du saint a joué un rôle de terre d'asile²⁰³ pour les prisonniers en fuite, pratique héritée de l'Antiquité tardive.²⁰⁴

VI.2.1.2. La violation du droit d'asile

La recherche d'un lieu d'asile est un cas relativement fréquent dans l'hagiographie sénonaise puisque nous en trouvons dix mentions sous l'expression consacrée *ad ecclesiam confugere*. Les récits adoptent majoritairement la même structure narrative : un *servus* ou un prisonnier se réfugie dans le sanctuaire du saint et demande sa protection.²⁰⁵ Un très bel exemple est donné dans les trois Vies de saint Fidole²⁰⁶. La situation est la suivante :

« Un certain *servus* dément et furieux porta une injure à son maître lors d'une chute ; craignant celui-ci et s'enfuyant loin de lui, le scélérat délirant partit en direction du monastère ; suppliant, il demanda miséricorde. »²⁰⁷

²⁰² P. Bonnassie, « Les *sagreres* catalanes : la concentration de l'habitat dans les "cercles de paix" des églises (XI^e siècle) », dans M. Fixot et E. Zadora-Rio (dir.) *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*, p. 68-79 ; M. Zimmermann, « Les actes de consécration d'églises du diocèse d'Urgell (IX^e-XII^e siècles). La mise en ordre d'un espace chrétien », dans M. Kaplan (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris, 2001, p. 301-318.

²⁰³ A.-M. Helvétius, « Le saint et la sacralisation de l'espace en Gaule du Nord d'après les sources hagiographiques (VII^e-XI^es.) », dans M. Kaplan (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, 2001, p. 137-161, p. 154.

²⁰⁴ A. Ducloux, *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV^e-milieu du V^e s.)*, Paris, 1994, p. 187 : la première loi reconnaissant valablement le droit d'asile en Occident est la constitution du 21 novembre 419, prise à Ravenne, signée par Honorius. Loi du 23 mars 431 : extension du droit d'asile par deux mesures supplémentaires. La première étend les lieux d'asile pour permettre aux réfugiés de ne pas séjourner dans le sanctuaire ; la seconde interdit d'entrer dans l'église avec des armes. Constitution du 28 mars 432 : importante restriction à la loi de mars 431, puisqu'elle la limite aux hommes libres en excluant ainsi les esclaves.

²⁰⁵ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 10 ; Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 67 ; Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 25 ; Vie I de saint Mesmin (BHL 5817, IX^e), c. 23 ; Vie de saint Agile (BHL 147, X^e-XI^e), c. 2 ; Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, IX^e), c. 9 ; Miracle de saint Aventin (BHL 878, VI^e).

²⁰⁶ Vie I de saint Fidole (BHL 2974, VIII^e), c. 13 ; Vie II de saint Fidole (BHL 2975, av. XII^e), c. 8 ; Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 21-23.

²⁰⁷ Vie I de saint Fidole (BHL 2974, VIII^e), c. 13 : *Furiosus quidam servus, intercidente casu, injuriam suo domino intulit iracundus ; a se admissio scelus, dominum suum pertimescens, furibundus ad monasterium expetiit ; ut misericordiam inveniret, suppliciter postulavit. Alioquin vir sanctus humili et innixa postulatione*

Le saint abbé intervient alors en faveur du *servus* afin que le maître, appelé *compater*, accorde la pardon à son *servus* en échange de sa restitution. Le maître prête serment de le faire et retrouve son bien. Nous avons ici une illustration parfaite de la norme qui préconise, depuis le VI^e siècle, que le *servus* doit être restitué au maître après que celui-ci a accordé son pardon pour la faute commise.²⁰⁸ Ainsi par exemple au concile d'Orléans de 511, le canon 3 dit : « Que l'esclave qui s'est réfugié à l'église pour quelque faute, s'il reçoit de son maître le serment au sujet de cette faute, soit tenu de revenir au service du maître. »²⁰⁹ Mais le récit ne s'arrête pas là. Le maître récupère son bien et retourne chez lui à Tonnerre. Ici, le *servus*

« fut attaché par de très cruels liens et jeté dans une cellule très sombre. Et puisque rien ne peut être caché à la grâce céleste, le soldat du Christ mérita d'entendre cela de ses saintes oreilles. Affligé par la grandeur de l'affaire, pieux et persistant dans la prière, suppliant dans sa propre cellule, il obtint que le pieux Seigneur venge l'injure qu'on lui a portée. Sentant le gibet s'ouvrir, soudain libre par l'esprit et le corps dégagé de tout lien, tombant sur la cellule du saint, il indiqua qu'il était libre et qu'il ne croyait pas, en revanche, qu'il serait puni. Et celui qui avait nié la bienveillance due aux esclaves, tomba dans un si grand trouble que le criminel, qui déjà s'échappait, se dressait entouré par les flammes. O crime abominable des hommes ! Là où était la charité imparfaite vient un soudain fléau si grand que le condamné par le châtement divin ne pouvait plus recevoir ni le pain ni la coupe. »²¹⁰

La suite du récit reprend là encore la norme. Ainsi, au concile d'Orléans de 511, les évêques précisent :

« Mais si, une fois qu'il a été remis en vertu du serment donné par le maître, il vient à être prouvé qu'il a subi une peine pour cette faute qui est pardonnée, que le maître soit, en raison de ce mépris de l'Église et de cette violation de la foi, tenu pour étranger à la communion et à la table commune des catholiques, comme il a été indiqué plus haut ».²¹¹

compater suo obsecravit, ut excusatus profugus ad pristini servitutis iugum rediret. Quem fallax ingenium praestigii et prava calliditas, serpentino ore famulante, ex omni re promittit se in nullo supplicio adhibere malignum.

²⁰⁸ Voir notamment le Concile d'Orléans, 511, c. 1 et 3, p. 75 ou concile d'Epaone, 517, c. 39, p. 121.

²⁰⁹ Concile d'Orléans, 511, c. 3 : *Servus qui ad ecclesiam pro qualibet culpa confugerit, si a domino pro admissa culpa sacramenta susceperit, statim ad servitium domine redire cogatur.*

²¹⁰ Vie I de saint Fidole (BHL 2974, VIII^e), c. 13 : *Quo redivit, acervissimis vinculis colligatum in castro Tornotiro mancipavit in carcerem obscurissimum. Deinde, cui nichil latuit caeleste donum, miles Christi beatissimis auribus meruit obaudire. Qua de re magnitudine mestus, propria cellula in oratione persistens devotus, ut pius Dominus sibi illatam injuriam vindicaret, exorator obtinuit. Ille persentiens patibulum patefactum, subito mente liber et corpore, omnium vinculum exuto ligamine, cellula viri sancti expetens, innuit se liberum, quem et rursus non credebatur condemnatum. Et qui veniam vernaculum denegaverat, incidit in tribulatione maiora, ut magis, qui iam evaserat, extiterat criminosus, ardoribus circumpseptus. O virum nefarium ! Ubi erat imperfecta karitas, venit repentina superiora calamitas, ut nec panis, ut nec poculum esum accipere potuisset, caelesti pena damnatus.*

²¹¹ Concile d'Orléans, 511, c. 3 : *sed posteaquam satis a domino sacramentis fuerit consignatus, si aliquid poenae pro eadem culpa, qua excusatur, probatus fuerit pertulisse, pro contemptu ecclesiae vel praevaricatione fidei a communione et convivio catholicorum, sicut superius conpraehensum est, habeatur extraneus.*

Nous voyons que le récit du miracle correspond en tout point à la norme, jusque dans le châtement divin, puisque le maître ne peut plus recevoir le pain et le vin : il est *de facto* exclu de la communion des fidèles.

La même structure narrative est reprise dans la grande majorité des cas, que ce soit du vivant du saint ou après sa mort. Dans ce cas, les reliques du saint servent d'intermédiaires entre le maître et le *servus*²¹² ou entre le juge et le criminel, comme c'est le cas dans un miracle de saint Germain de Paris. Le saint protège alors un criminel en fuite du *miles* qui le poursuit.²¹³

*Répartition chronologique des cas de transgression
du droit d'asile durant le premier Moyen Âge*

	Total	V ^e - VI ^e	VII ^e - VIII ^e	IX ^e - X ^e	XI ^e - XII ^e	XIII ^e
Cas de transgression du droit d'asile	9	2	1	3	2	1

La fréquence des cas de violation du droit d'asile dans l'hagiographie sénonaise reste constante sur l'ensemble de la période considérée. Il s'agit aussi bien d'une préoccupation de Grégoire de Tours que de l'hagiographe de Fidole au XIII^e siècle qui reprend le récit de la première Vie du VIII^e et qui l'amplifie, ce qui atteste bien de l'actualité de la question du droit d'asile et le souci constant des hagiographes de rappeler non seulement la norme conciliaire, mais surtout le caractère sacré de l'église-bâtiment.

Le récit de la violation de l'espace sacré peut également prendre la forme d'un rappel à la règle monastique, interdisant par exemple aux femmes de pénétrer dans l'enceinte d'un monastère d'homme. Ainsi, l'hagiographe de saint Fiacre (XII^e) rappelle énergiquement l'interdiction faite aux femmes de franchir les limites du monastère, présentée comme une conséquence directe de la conduite de la femme qui l'avait faussement accusé d'utiliser la magie :

« C'est pourquoi, depuis ce temps où la femme avait accusé le saint homme auprès de l'évêque, et jusqu'à aujourd'hui, les femmes ne peuvent pas pénétrer dans le monastère du saint. Mis en colère par une femme, il pria pour que Dieu, Seigneur des vengeances, venge ainsi cette injure,

²¹² D'autres exemples : Vie I de saint Mesmin (BHL 5817, IX^e), c. 23 ; Vie de saint Agile (BHL 147, X^e-XI^e), c. 2 ; Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, IX^e), c. 9.

²¹³ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 27.

si bien que toute femme qui pénétrerait dans son monastère, serait frappée dans son corps d'infirmité.»²¹⁴

L'hagiographe propose ainsi un récit justifiant l'interdiction faite de pénétrer dans l'enceinte d'un monastère d'hommes.

Les différents cas de violation du sacré montrent un lien indéniable entre l'hagiographie et la norme, qu'elle soit issue des conciles, ou ici d'une règle monastique. Le fait qu'ils soient récurrents sur l'ensemble de la période illustre ce que nous pressentions dans les cas d'usurpations, c'est-à-dire un phénomène de sacralisation des espaces. Par des récits à valeurs exemplaires, les hagiographes définissent une géographie du sacré en accord avec les textes normatifs et les discours ecclésiastiques. Il existe alors différents niveaux concentriques d'espaces sacrés, partant de l'épicentre incarné par l'autel pour « inclure toute l'église et son environnement immédiat »²¹⁵.

VI.2.2. Les violations des préceptes chrétiens.

La transgression des préceptes chrétiens regroupe aussi bien les cas de manquement à la règle monastique que les infractions à des normes chrétiennes comme le non-respect du dimanche chômé ou de la fête du saint ainsi que les diverses accusations de simonie et les péchés commis.

Types de violence	Nombre de cas	V ^e – VI ^e	VII ^e - VIII ^e	IX ^e – X ^e	XI ^e - XII ^e	XIII ^e ?
Refus de célébrer la fête du saint	4			1	3	
Travail le dimanche	11	5		5	1	
Violation d'une règle monastique	2		1	1		
Péchés (gourmandise)	1			1		
Simonie	2			2		
Total	21	5	1	10	4	

²¹⁴ Vie et Miracles de saint Fiacre (BHL2916, XII^e), c. 18 : *Ab illo igitur tempore, quo mulier sanctum Virum accusavit apud episcopum, usque in præsens, mulieres in monasterium Sancti non intraverunt. Ad iram siquidem provocatus a muliere oravit, ut Deus ultionum Dominus injuriam suam sic vindicaret, quod omnis mulier, quæ monasterium ejus ingrederetur, sui corporis infirmitatem incurreret. Narraverunt itaque patres filiis, quod quedam mulier dives et nobilis cupiens videre, quid accideret mulieri, quæ in monasterium prædictum intraret, in illud ancillam suam manibus impulit.*

²¹⁵ D. Iogna-Prat, « Le lieu de culte dans l'Occident médiéval entre sainteté et sacralité (IX^e-XIII^e siècles) », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4, 2005, mis en ligne le 15 janvier 2010, consulté le 18 août 2016, <http://rhr.revues.org/4224>, § 26.

La non observance du dimanche chômé représente le cas le plus fréquent de cette catégorie. En effet, nos textes ne sont pas avares d'exemples de personnes ayant travaillé le dimanche. Ce sont des récits généralement très courts et anecdotiques. Suivant le même schéma narratif, celui qui travaille le dimanche ou lors de la fête du saint se retrouve immédiatement châtié dans son corps. Le plus souvent, c'est le membre en contact avec l'outil de travail qui est touché. Ainsi, dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.), nous lisons que « dans le vicus d'Essonne, comme un dépendant du fisc nommé Gildomir avait travaillé le dimanche, il subit une contraction des doigts telle que le bout de ses ongles traversait la main de part en part »²¹⁶, ou bien qu'une « jeune servante de la maison de Médard à Melun, qui filait un dimanche, fut punie en ayant la main contractée »²¹⁷. Ce caractère sacré du dimanche²¹⁸ ou de la fête du saint se trouve déjà dans l'œuvre de Grégoire de Tours.²¹⁹ Ainsi, il écrit au sujet de saint Avit :

« un des citoyens d'Orléans prit un râteau pendant que d'autre allaient assister à la solennité de la messe et se dirigea vers sa vigne pour la façonner. Plusieurs personnes l'ayant appelé en lui demandant pourquoi il n'allait pas à la fête, il ne voulut pas revenir et dit : “ C'était aussi un ouvrier celui que vous honorez. ” Mais étant entré dans sa vigne, dès le premier coup qu'il donna dans la terre, son cou se tordit immédiatement de façon qu'il avait le visage tourné par derrière. »²²⁰

Ces quelques exemples illustrent le traitement réservé aux transgresseurs de ce précepte chrétien. Jamais mortel, le châtement pousse le « criminel » à faire acte de pénitence. La récurrence de ce genre de miracle dans l'hagiographie²²¹ amène à penser que l'observance

²¹⁶ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 14 : *Sed revertamur ad ordinem. Quidam in Exona vico de fiscalibus famulis Gildomeris nomine cum die dominico quiddam operates sit, ita contrahitur digitis, ut unguium acumen partem transiret in alteram.*

²¹⁷ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 16 : *Accidit ut puella quaedam de domo Medardi Meglidonensis familiae filans die dominico contracta manu damnaretur supplicio.*

²¹⁸ Voir *infra*, chapitre 3 sur l'utilisation du dimanche dans les récits hagiographiques. Voir également G. Philippart, « Temps sacré, temps chômé. Jours chômés en Occident de Caton l'Ancien à Louis le Pieux », dans J. Hamesse et C. Muraille-Samaran (éd.), *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, Louvain, 1990, p. 23-34.

²¹⁹ Voir notamment L. Pietri, « Calendrier liturgique et temps vécu : l'exemple de Tours au VI^e siècle », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (III^e – XIII^e siècles)*, Colloques internationaux du CNRS, 9-12 mars 1981, Paris, 1984, p. 129-141, ici p. 133.

²²⁰ Miracle de saint Avit (BHL 883, VI^e) : *Post cujus obitum, cum anniversarius assumptionis ejus dies cum summo coleretur honore, unus e civibus, aliis ad missarum spectanda solemnia euntibus, accepto rastro, vineam pastinare direxit : increpatusque a multis, cur huic festivitati deesset, redire noluit, dicens : « Et hic quem colitis operarius fuit. » Verum ubi ingressus vineam primo ictu terram aperuit, protinus, retorta cervice, facies ejus ad tergum conversa est.* Ce miracle est repris dans la Vie II du saint (BHL 882, XI^e), c. 24.

²²¹ D'autres exemples au sein du corpus : Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e-IX^e), c. 37 et c. 55 ; Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, IX^e), c. 7 et 18 ; trois miracles dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre

du dimanche chômé se révélait difficile à faire appliquer.²²² C'est également ce que montre l'interdiction récurrente du travail dominical dans la législation conciliaire et royale²²³. Par exemple le canon 18 du concile de Chalon (647-653) :

« Bien que l'obligation soit générale pour tous les catholiques et craignant Dieu d'observer le jour du Seigneur, le premier de la semaine, nous avons statué, conformément aux prescriptions aux prescriptions des anciens canons, sans établir aucune règle nouvelle, mais en renouvelant les anciennes, que personne, le dimanche, ne doit se permettre aucune activité rurale, c'est-à-dire de labourer, de faucher, de moissonner, d'essarter, ou de rien faire de ce qui se rapporte à la culture. »²²⁴

Les évêques mérovingiens ont ainsi insisté à plusieurs reprises sur l'importance du repos dominical rappelant des canons plus anciens. La célébration du dimanche joue un rôle important dans le processus de christianisation encore en cours aux VI^e-VII^e siècles. Ainsi pour permettre l'assistance à la messe, les évêques s'efforcent d'implanter le repos dominical²²⁵ en visant plus spécifiquement les travaux ruraux²²⁶. Cet intérêt pour la transgression agricole se retrouve chez les hagiographes puisque cela concerne la majorité des cas du corpus. L'*Admonitio generalis* de 789 renouvelle la défense de travailler le dimanche et énonce une liste augmentée de travaux manuels prohibés parmi eux le filage de la laine et la broderie.²²⁷ De nouveau, les textes hagiographiques se font l'écho de ces nouvelles normes puisqu'à partir du IX^e siècle les récits de châtement touchent désormais les femmes qui filent la laine.²²⁸

Cependant, l'insistance sur ce précepte chrétien s'atténue au sein du corpus d'étude dès le IX^e siècle, tandis que nous observons le phénomène inverse concernant l'obligation d'assister à la célébration de la fête du saint. Celle-ci semble être plus présente à partir du IX^e

(BHL 3462, IX^e), c. 59. Voir également G. Pons, « L'esclave, la meule et le repos du dimanche au XI^e siècle », *Revue historique du Centre-Ouest*, 2, 2003, p. 189.

²²² L. Pietri, « Calendrier liturgique et temps vécu : l'exemple de Tours au VI^e siècle », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (III^e-XIII^e siècles)*, Colloques internationaux du CNRS, 9-12 mars 1981, Paris, 1984, p. 129-141, ici p. 133.

²²³ Les différentes lois punissent plus ou moins sévèrement les infractions au repos dominical. Les peines vont de l'amende à l'amputation en passant par les coups de fouet ou la perte du statut d'ingenuus. La loi des Bavares, au VIII^e siècle, prévoit par exemple l'amputation pour les serfs s'ils sont récidivistes. *Lex Baiwariorum*, MGH, *LL nat. Germ.*, 5, 2, VII, 4, p. 350 : *Servus autem pro tali crimine vapuletur. Et si non emendaverit, manum dextram perdat, quia talis causa vetanda est quae Deum ad iracundiam provocat et exinde flagellamur in frugibus et penuriam patimur.*

²²⁴ Concile de Chalon (647-653), c. 18, dans *Les canons de conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, p. 559.

²²⁵ D. Rigaux, *Le Christ du dimanche. Histoire d'une image médiévale*, Paris, 2005, p. 29.

²²⁶ D. Rigaux, *Le Christ du dimanche. Histoire d'une image médiévale*, Paris, 2005, p. 30.

²²⁷ *Admonitio generalis*, MGH, *Capit.* 1, c. 81, p. 61 : *Item feminae opera textilia non faciant [...] nec lanam carpere nec linum battere.*

²²⁸ Trois miracles dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 59 ; Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, IX^e), c. 7 et 18

siècle. Une hypothèse serait d'y voir la conséquence d'un renforcement de la place du culte des saints dans la société médiévale autour de l'an mil. Les hagiographes mettraient davantage en avant la célébration de la fête de leur saint patron, laissant les rappels concernant le repos dominical à d'autres textes. Ainsi, on pourrait alors interpréter les admonitions renforcées à respecter le jour de la fête du saint comme un moyen de renforcer le patronage du saint exercé sur ses domaines et les populations qui y vivent.²²⁹

Dans les Miracles de saint Mesmin (X^es.), Létald établit un lien direct entre la fête du saint et le servage. En effet, dans une anecdote, il raconte que Téduin est châtié pour avoir obéi à son seigneur et travaillé le jour de la fête du saint.²³⁰ Celui-ci se rend alors au tombeau de saint Mesmin et fait vœu de se mettre à son service²³¹ et retourne chaque année déposer un paiement sur l'autel.²³² Dans ce récit, trois éléments sont à prendre en considération : Teduin est un paysan sous la dépendance d'un seigneur ; la *villa* en question ne semble pas appartenir directement au patrimoine du saint ; pourtant, l'offrande annuelle s'assimile à une charge servile et le rituel qui consiste à la déposer sur l'autel chaque année, permet de manifester clairement qui dépend de qui.²³³ Ce cas illustre un processus déjà mis en évidence par D. Barthélemy dans les Miracles de saint Benoît écrits par Raoul Tortaire (XI^es.)²³⁴. L'auteur insiste beaucoup plus que ces prédécesseurs sur le respect intangible des jours saints. Ce phénomène serait alors à mettre en lien avec les nombreuses cessions d'églises paroissiales à des monastères, qui serviraient de points d'appui à la seigneurie ecclésiastique. Il est difficile, dans le cas qui nous intéresse, de dire précisément si la *villa* en question dépendait de la seigneurie de Micy. Pour autant, il est clair que Létald entendait étendre la domination de Micy et de son saint Patron sur les régions environnantes (d'où les cas de dénonciation d'usurpations par exemple). Ainsi, la mémoire de miracles de châtiments touchant des personnes dépendantes permet de répartir et de hiérarchiser les droits des différents seigneurs : ici, il est évident que la domination de l'abbaye de Micy est la plus importante. Cela ne peut que renforcer le prestige du saint et donc accroître la puissance de son sanctuaire.

²²⁹ J.-Fr. Lemarignier, « Le monachisme et encadrement religieux des campagnes du royaume de France situées au nord de la Loire, de la fin du X^e à la fin du XI^e siècle », dans *Id.*, *Structures politiques et religieuses dans la France du haut Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 387-427.

²³⁰ Miracles de saint Mesmin (BHL 2850, X^e), c. 34.

²³¹ Miracles de saint Mesmin (BHL 2850, X^e), c. 35.

²³² Miracles de saint Mesmin (BHL 2850, X^e), c. 35 : *Fossorium vero illud ad laquear ecclesiae diu pependit, et homo ille quotannis capit sui censum die annuo super altare sui liberationis persoluit.*

²³³ N. Carrier, *Les usages de la servitude. Seigneurs et paysans dans le royaume de Bourgogne (VI^e-XV^e siècle)*, Paris, 2012, p. 164.

²³⁴ D. Barthélemy, *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, 2004, p. 184-185.

Mais dans certains cas, le refus de célébrer la fête du saint entre en résonance avec des enjeux plus importants comme l'opposition à la mise en place du culte de ce saint dans le monastère. C'est notamment le cas dans les Miracles de saint Babolein (XI^es.). Les deux récits mettent en scène les refus du prieur Robert du Mans²³⁵ et du préchantre Hilduard²³⁶, de célébrer la fête de saint Babolein nouvellement instaurée. Ils témoignent des tensions internes à l'abbaye de Saint-Maur-des-Fossés, au sujet de la mise en place du culte du saint.²³⁷ Ils sont à mettre en lien avec un troisième récit qui rapporte le châtement du recteur Robert, qui renverse l'autel du saint.²³⁸ Ces trois récits illustrent les difficultés qu'il pouvait y avoir lors de l'instauration d'un nouveau culte y compris au sein de la communauté monastique. Celui de saint Babolein avait été institué à l'initiative d'Eudes, le chancelier de l'abbaye.²³⁹ Le récit de ces miracles montre alors le point de vue du parti favorable à saint Babolein, celui qui sortit vainqueur de la discorde.

À l'exception de ce cas particulier, les dénonciations de la non observance du dimanche ou de la fête du saint²⁴⁰ revêtent une facture narrative quasi identique, avec pour objectif principal la réaffirmation d'un précepte chrétien, même si, toutefois certains récits peuvent remplir des objectifs secondaires. Nous retrouvons cela avec le récit d'une transgression d'une règle monastique.

Dans la Vie de sainte Fare (VII^es.), une moniale quitte le couvent sans avoir reçu l'autorisation de l'abbesse. Elle s'est alors faufilee à l'extérieur, escaladant l'enceinte du bâtiment :

« Deux jeunes religieuses, fatiguées des exercices du couvent, résolurent de retourner dans le monde. Elles parvinrent une nuit à franchir le mur du cloître ; mais l'épaisseur des ténèbres était telle qu'elles ne savaient où diriger leurs pas. Elles allaient rentrer dans le monastère et abandonner leur entreprise, lorsque le démon, se transformant en anges de lumière, éclaira tout à coup leur route d'une lumière infernale, et elles parvinrent ainsi au village voisin. La sainte s'était aperçue de leur fuite ; elle les fit chercher. On les retrouva et on les reconduisit au couvent. Mais Fare et les autres sœurs eurent beau faire, on ne put les ramener à résipiscence. Enfin elles furent soudainement prises d'une fièvre, et une nuit, tandis qu'on les veillait, la porte

²³⁵ Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 6.

²³⁶ Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 7.

²³⁷ Voir notamment P. Gillon, « Le dossier de saint Babolein, premier abbé des Fossés (641-après 658), et la formation de son culte liturgique (26 juin et 7 décembre) », dans *Le vieux Saint-Maur. Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Saint-Maur-des-Fossés*, n° 69-70, 1996-1997, p. 3-52 ; M. Lauwers, « La vie du seigneur Bouchard, comte vénérable. Conflits d'avouerie, traditions carolingiennes et modèles de sainteté à l'abbaye des Fossés au XI^e siècle », dans *Id. (dir.), Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, Antibes, 2002, p. 371-418.

²³⁸ Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 5.

²³⁹ Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 7 : *ad inventiones cujusdam Odonis in eadem ecclesia cantari non sineret*.

²⁴⁰ Nous en trouvons un autre exemple dans les Miracles de saint Mesmin (BHL 2850, X^e), c. 34-35.

de la chambre vola en éclats ; d'horribles monstres s'élançèrent vers le lit des impénitentes, les appelant par leurs noms. Fare, qui était présente, tenta un dernier effort pour sauver les malheureuses. « Demain, demain », s'écriaient-elles dans un affreux accès de délire. Bientôt la cohorte infernale s'enfuit en poussant d'horribles cris de joie et en emportant les âmes des deux pécheresses. On les enterra dans la campagne, loin de l'église où les autres sœurs avaient leur sépulture ; et pendant trois ans, on voyait de temps en temps, au-dessus de leur tombeau une masse de feu en forme de bouclier. En même temps on entendait deux voix, au milieu d'un ensemble confus, qui disaient chacune en hurlant d'une manière effroyable : « Malheur à moi ! Malheur à moi ! »²⁴¹

Ce récit montre toute la sévérité avec laquelle étaient traités les cas de transgression de la règle monastique. Le châtement prend alors la forme d'une possession démoniaque et se poursuit jusque dans l'au-delà, puisque les deux moniales ne sont pas enterrées en terre consacrée. Ce type de miracle prend tout son sens dans une hagiographie monastique à destination des moniales du lieu. L'hagiographe, par l'intermédiaire de ce miracle de châtement, rappelle fermement l'obligation de clôture faite aux moines et aux moniales qui suivent la règle de saint Colomban.²⁴² Celle-ci instaure en effet une clôture très stricte aux religieuses afin qu'elles puissent se consacrer pleinement à la prière. Mais si dans les règles monastiques, le châtement est adapté au délit²⁴³, dans ce récit, la peine est exemplaire et très largement dissuasive. C'est ici, à n'en pas douter, l'objectif poursuivi par l'auteur qui conclut : « Ce terrible châtement ne contribua pas peu à redoubler la ferveur des religieuses restées fidèles, et elle leur apprit à observer avec encore plus d'exactitude et de sincérité tous les points de leur règle ».²⁴⁴ En effet, le récit de la vie des saintes fondatrices est essentiellement destiné à la lecture conventuelle et à la méditation à l'intérieur même du monastère. Qu'il s'agisse des vertus de la sainte vers lesquelles chaque membre de la communauté doit tendre ou les mauvais comportements qu'il faut bannir, l'hagiographie monastique propose le plus souvent des scènes exemplaires et des conduites à adopter.

C'est ce que l'on observe dans un autre cas d'infraction à la règle monastique extrait des Miracles de saint Mesmin (X^es.). Un chanoine de Saint-Martin de Tours, nommé Vivien, est accueilli en visite à l'abbaye de Micy. Il pénètre alors dans le cloître avec un arc et des flèches et perturbe vivement la tranquillité des moines. Rappelé à l'ordre et réprimandé, il quitte le monastère le jour suivant. Sur le chemin du retour, il se saisit d'un bateau qui se trouvait près de l'église Saint-Hilaire²⁴⁵ pour traverser le Loiret. Alors qu'il se trouvait à mi

²⁴¹ Vie de sainte Fare (BHL 1487-1488, VII^e), c.19.

²⁴² N. Pancer, « Crimes et châtements monastiques : aspects du système pénal cénobitique occidental (V^e-VI^e siècles) », *Le Moyen Âge*, 109, 2003/2, p. 261-275, p. 266.

²⁴³ N. Pancer, « Crimes et châtements monastiques : aspects du système pénal cénobitique occidental (V^e-VI^e siècles) », *Le Moyen Âge*, 109, 2003/2, p. 261-275, p. 267

²⁴⁴ Vie de sainte Fare (BHL 1487-1488, VII^e), c.19.

²⁴⁵ Aujourd'hui, il s'agit de l'église Saint-Hilaire-Saint-Mesmin, à proximité de l'abbaye de Micy et d'Orléans.

chemin, son embarcation chavire et il tombe à l'eau. Après neuf heures, il est retrouvé, mort, par un pêcheur. Alors qu'il n'y avait plus aucun espoir, son corps fut transporté dans l'église où, par l'intervention de saint Mesmin, il ressuscite.²⁴⁶ Dans cet extrait, le naufrage de Vivien est le digne châtiment de Dieu pour celui qui a perturbé si honteusement, et contre la règle de saint Benoît, la quiétude des moines. Les nombreux rappels à l'ordre n'ayant pas suffi, la noyade devient alors le moyen de remettre le chanoine dans le droit chemin. Mais comment interpréter ce passage ? Quelle est la donnée la plus importante ? Est-ce le fait que Vivien soit un chanoine ? Ou qu'il pénètre dans le cloître avec des armes ? Ou bien encore qu'il trouble ostensiblement la tranquillité des moines que requiert la règle de saint Benoît ? C'est certainement un peu des trois à la fois. En effet, l'auteur, Létald de Micy est un fervent défenseur de l'application de la règle de saint Benoît dans son monastère et déplore souvent les périodes durant lesquelles elle était négligée.²⁴⁷ Dans ce récit, le chanoine agit comme un laïc, portant les armes dévolues aux seuls laïcs (*cum arcu et spiculis claustrum ingressus est*), et s'introduit dans l'espace central du monastère dans un grand vacarme (*cum quibusdam sodalium multo strepitu multaque levitate agi coepit, nunc spicula dirigendo, nunc cursu et clamore fratres inquietando*). Nous comprenons alors que Létald de Micy ne plaide pas en faveur des chanoines qui conservent, selon lui, leurs comportements laïques²⁴⁸. Ce récit peut alors être un témoignage d'une forme d'hostilité bénédictine à l'égard des chanoines. Si nous replaçons ce discours dans son contexte, Létald incarne les idées des courants de réformes monastiques engagées dans la seconde moitié du X^e siècle. Il se bat par l'intermédiaire des Miracles de saint Mesmin, contre l'autorité et l'ingérence épiscopale et pour la défense des

²⁴⁶ Miracles de saint Mesmin (BHL 2850, X^e), c. 32.

²⁴⁷ Notamment Miracles de saint Mesmin (BHL 2850, X^e), c. 28 et 38. Dans ces récits, Létald exalte les périodes de réaffirmation de la règle de saint Benoît. Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans (800-1200)*, Cambridge, 1990, p. 214.

²⁴⁸ Les critiques contre le style de vie des chanoines sont fréquentes en milieu monastique notamment à partir du X^e siècle. Concernant les chanoines séculiers, voir la présentation synthétique de Br. Meijns, « Les chanoines séculiers : histoire et fonctions dans la société (IX^e-XII^e siècle) », dans Cl. Andrault-Schmitt et Ph. Depreux (éd.), *Les chapitres séculiers et leur culture : vie canoniale, art et musique à Saint-Yrieix (VI^e-XIII^e siècle)*, Limoges, 2014, p. 15-30. Adémar de Chabannes, *Chroniques*, trad. Y. Chauvin et G. Pons, Turnhout, 2003, p. 215-216 : « En ce temps là, les moines de Saint-Martin de Tours, sans contrainte, devant le corps de ce saint, se débarrassent de l'habit monastique pour revêtir l'habit canonial, confirmant cet acte par des serments sur le corps de saint Martin. Et repus de viande, bientôt la peste les saisit : au matin, on les trouva tous morts dans leurs lits, du plus grand au plus petit ; désormais ce monastère est habité par des chanoines » ; p. 246 : « Cependant l'évêque Hilduin, trois ans avant de mourir, à l'instigation du diable, détruisit le monastère Saint-Étienne d'Eymoutiers, en restituant aux chanoines un lieu qu'Hildegare avait embelli par l'établissement d'une grande communauté de moines ».

droits et du patrimoine monastique prônant une application rigoureuse de la règle de saint Benoît.²⁴⁹

Pour autant, son engagement révèle encore quelques ambiguïtés notamment dans son discours sur la simonie. En effet, il rapporte que la charge abbatiale a été vendue à trois reprises par l'évêque Ermenthée²⁵⁰. D'abord, c'est le comte-évêque de Quimper, Benoît, qui achète cette charge pour 30 livres.²⁵¹ Cet évêque apparaît particulièrement digne de cette charge sous la plume de Létald : il est *venerabilis*, mais aussi *genere nobilissimus* ; il participe pleinement aux offices et fait montre d'une grande culture religieuse. Ce portrait, opéré par Létald, tranche avec la position simoniaque dans laquelle se trouve le nouvel abbé, dans la seconde moitié du X^e siècle. Cette ambivalence de l'auteur nous rappelle alors les dangers de plaquer un discours réformateur sur l'ensemble de la production écrite. À la mort de Benoît, c'est Jacob, originaire de Grande Bretagne et ermite dans le Berry, qui achète 60 livres sa charge.²⁵² Là encore, Létald ne fait preuve d'aucune animosité face à cette pratique, somme toute relativement courante. Enfin, c'est Anno, abbé de Jumièges, qui achète sa charge pour 20 livres²⁵³. Létald souligne alors que c'est sous son abbatat que la règle de saint Benoît fut de nouveau appliquée rigoureusement et que la vie des moines s'est nettement améliorée.²⁵⁴ Létald adopte ainsi dans ces trois cas une attitude bienveillante face à ces abbés qu'il n'aura pas dans de nombreux autres cas.

Une autre dénonciation de la simonie est rapportée dans la Vie de saint Laumer de Chartres (IX^es.). Un vieil homme riche envoie l'un de ses serviteurs apporter de l'argent à l'homme de Dieu afin de racheter ses fautes :

« il y avait un noble homme du nom Ermoald, qui, arrivé à la fin de sa vie, était en danger de mort. Celui-ci envoya à l'homme de Dieu quarante solides, demandant avec effort et déjà mourant, qu'il lui porte secours pour que l'espoir de salut par le Tout Puissant et grâce aux mérites de son intercession, se présente à lui. Mais le dévoué soldat du Seigneur refusa de recevoir l'argent. »²⁵⁵

²⁴⁹ En cela, Létald incarne les valeurs du monachisme réformé visant à une plus grande autonomie notamment vis-à-vis de l'autorité épiscopale. Sur ce point, voir J.-Fr. Lemarignier, « L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne », dans *Id.*, *Structures politiques et religieuses dans la France du haut Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 285-337 ; plus récemment, B. Rosenwein, *Negotiating space. Power, restraint and privileges of immunity in early medieval Europe*, Ithaca-Londres, 1999, consacré notamment à Cluny qui fait de l'immunité et de l'exemption les fondements de son ecclésiologie.

²⁵⁰ Ermenthée, évêque d'Orléans v. 945-972.

²⁵¹ Miracles de saint Mesmin (BHL 2850, X^e), c. 24.

²⁵² Miracles de saint Mesmin (BHL 2850, X^e), c. 27.

²⁵³ Miracles de saint Mesmin (BHL 2850, X^e), c. 28.

²⁵⁴ Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990, p. 214. Miracle de saint Mesmin (BHL 2850, X^e), c. 28.

²⁵⁵ Vie II de saint Laumer (BHL, IX^e), c. 19.

L'attitude du saint montre l'exemple au clergé qui pourrait être tenté par les pratiques simoniaques et la vente, certainement lucrative, des sacrements. Mais l'auteur profite également de ce passage pour enseigner également les nobles que leur argent ne peut rien pour leur salut, en citant deux passages bibliques :

« Il confia ce qui restait au messager et dit : “ Cet argent est injuste, il est impossible de changer la sentence divine, ni d'augmenter la durée de vie, ni d'obtenir la rémission des péchés. En effet, il est écrit : *Le sacrifice des méchants est une abomination pour le Seigneur mais la prière des hommes justes fait ses délices.*²⁵⁶ Et le prophète approuvant dit²⁵⁷ : *faites brûler du levain en sacrifice de vos louanges.*” »²⁵⁸

Les différents cas de violation du sacré témoignent tous d'un élargissement de la notion du sacré au cours de la période étudiée. En effet, les espaces, de plus en plus éloignés de l'autel et de l'église-bâtiment, tendent à être intégrés à une zone inviolable. Cette zone, refuge des prisonniers et fugitifs, prison des voleurs, est assez difficile à définir précisément et son emprise ne semble pas être marquée de manière physique. Pourtant, elle existe. Parfois appelée *atrium*, elle pourrait dans certains cas se confondre avec les fameux cercles de paix qui entourent les églises à partir du X^e siècle.²⁵⁹ Ces hésitations quant à sa caractérisation topographique et lexicale ne doivent pas masquer le fait qu'elle revêt une réelle valeur juridique dès l'Antiquité. Ainsi, partant de là, les moines et les clercs ont intégré à cet espace sacré des domaines et ont ainsi pu étendre leur autorité. C'est le même constat concernant le temps sacré. L'Église règle la vie des fidèles autour de certains grands moments notamment le dimanche et les jours de fêtes des saints. On le voit, en dilatant le domaine du sacré, l'Église affirme progressivement sa position centrale au sein de la société, régulant la vie des fidèles tout en protégeant son patrimoine.

VI.3. Les affaires de droit commun

Nous avons vu jusqu'à présent les cas relevant de violence à l'encontre du saint et de sa communauté. Cependant, son action et celle de sa communauté s'inscrivent au cœur de la société

²⁵⁶ Pr. 15, 18.

²⁵⁷ Am. 4, 5.

²⁵⁸ Vie II de saint Laumer (BHL, IX^e), c. 19 : *Reliquos tradidit gerulo, et ait : Pecunia ista, o homo, iniqua est, Diuinam non potest mutare sententiam, neque vitae spatium ampliare, sed nec peccatorum remissionem impetrare. Scriptum est enim : Victimae impiorum abominabiles Domino, vota iustorum placabilia*²⁵⁸. *Hinc Propheta exprobrans dicit : Immolate de fermentato laudem.*

²⁵⁹ P. Bonnassie, « Les *sagreres* catalanes : la concentration de l'habitat dans les “cercles de paix” des églises (XI^e siècle) », dans M. Fixot et E. Zadora-Rio (dir.) *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*, p. 68-79.

et devient dans certains cas un facteur de paix. Une dernière catégorie de récit regroupe les affaires mettant en scène exclusivement des laïcs et dans lesquelles le saint apparaît comme un médiateur et le châtement divin comme seul moyen de mettre un terme aux violences.

Répartition des types de violence concernant uniquement les affaires laïques.

Types de violence	Nombre de cas	V ^e – VI ^e	VII ^e - VIII ^e	IX ^e – X ^e	XI ^e - XII ^e	XIII ^e ?
Vols de bétails	2			1	1	
Vols d'argent	3	2			1	
Vols de vêtements	1				1	
Conflits aristocratiques	3			1	2	
Homicides	2			2		
Total	11	2		4	5	

Nous constatons que les hagiographes portent une plus grande attention aux affaires laïques à partir du IX^e siècle : le saint apparaît alors comme un médiateur efficace entre les parties impliquées. Mais ces données sont à relativiser puisqu'un tiers des cas proviennent des Miracles de saint Vulfran (XI^es.).

VI.3.1. Les vols

Comme pour les monastères, les voleurs s'attaquent également aux biens des laïcs. Dans tous les cas, les convoitises portent sur des objets de valeur (argent, vêtements précieux) ou du bétail noble tel que les chevaux.

VI.3.1.1. Les vols d'argent

Le corpus d'étude compte trois cas de vols d'argent, dont deux, extraits de la Vie de saint Amâtre (VI^es.) et de la Vie de saint Germain d'Auxerre (VI^es.) appartiennent à l'hagiographie mérovingienne. Dans la Vie de saint Amâtre, œuvre d'Étienne l'Africain, un homme de bonne naissance, nommé Soffronius, rencontre saint Amâtre en chemin et lui raconte sa mésaventure. Il a été victime d'un acte de brigandage et a subi la perte de sa bourse et donc de tout son argent.²⁶⁰ En ce qui concerne la Vie de saint Germain d'Auxerre (VI^es.), le récit est un peu différent. C'est un agent du fisc, attaché à l'administration provinciale

²⁶⁰ Vie de saint Amâtre (BHL 356, VI^e), c. 27 : *Cui Suffronius : furtum, vir beatissime, violentiamque pertuli sic atrocem, ut argenti mei totius quantitatis vascula amiserim.*

(*princeps praesidialis militaret officii*) et qui a en charge l'argent des contribuables (*exactos a provincialibus solidos*).²⁶¹ Ayant égaré l'argent des impôts qu'il devait remettre au recteur de la province (*ad iudicem*)²⁶², il se rend auprès de l'évêque à qui il demande de l'aide. Quelques jours plus tard, lors de la messe dominicale, saint Germain identifie le voleur et retrouve l'argent. Ce cas est intéressant puisqu'il décrit l'administration fiscale de la province. En effet, Germain incarne ici les responsabilités civiles d'un évêque de son temps. L'évêque de l'Antiquité tardive puis mérovingien a la charge de la gestion fiscale de sa cité. Comme le montre J. Durliat, il est le « percepteur et le bénéficiaire de revenus publics de nature fiscale, sous le contrôle de plus en plus lâche de l'administration centrale ».²⁶³ Constance de Lyon fait également de Germain un garant de la justice à Auxerre ce qui reflète là encore une des prérogatives dévolues à l'évêque dès l'Antiquité tardive.²⁶⁴

Le vol d'argent issu de prélèvements fiscaux n'est pas seulement présent dans la Vie de saint Germain. Nous en retrouvons un cas dans les Miracles de saint Vulfran (XI^es.) qui concerne un atelier monétaire dans lequel un des artisans dérobe de l'argent. Voici ce qu'écrit l'hagiographe :

« À Abbeville, trois hommes s'occupaient de frapper monnaie pour le *pagus* de Ponthieu. Ceux-là, comme d'habitude, recevaient l'argent par leur prévôt *Rainerus* et préparaient l'ouvrage susdit de la fonte. Aussi, l'un d'entre eux, non respectueux de la justice, commit un crime. »²⁶⁵

Comme personne n'avouait, il fut décidé que c'est par un serment sur les reliques de saint Vulfran que chacun plaiderait sa cause. Bien entendu, le coupable est confondu et l'argent retrouvé grâce à l'intervention du saint. Il n'est pas précisé de quelle autorité relève cet atelier monétaire ce qui rend l'interprétation du sens de ce miracle délicate. Cet atelier monétaire se situe dans le *pagus* de Ponthieu qui est placé sous l'autorité d'un comte. Cependant, ce récit miracle est certainement postérieur au milieu du XI^e siècle date à laquelle la collégiale Saint-

²⁶¹ Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e), c. 7.

²⁶² Le terme *iudex* désigne à l'époque constantino-théodosienne le représentant de l'empereur, puis un fonctionnaire local. Br. Dumézil, *Servir l'État barbare dans la Gaule franque (IV^e-IX^e siècle)*, Paris, 2013, p.23 et 31.

²⁶³ J. Durliat, « Les attributions civiles des évêques mérovingiens : l'exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655) », *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, vol. 91, 143, 1979, p. 237-254, ici p. 246. Voir également, F. Prinz, « Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert », *Historische Zeitschrift*, 217, 1974, p. 1-35.

²⁶⁴ L. Jégou, « L'évêque juge dans sa cité. Les lieux d'exercice de la justice épiscopale au haut Moyen Âge », *Dimensões*, 26, 2011, p. 3-25, p. 5.

²⁶⁵ Miracles de saint Vulfran (BHL 8742, XI^e), c. 5 : *Super his etiam mirari profitemur, quibus fidem non abrogamus : sed tale quid natura tempeste factum vspiam non agnouimus. Abbatisuillae enim erant tres viri, quibus erat officium pagi Pontiuensis signare monetam. Hi ab Praeposito suo Rainero de more argentum receperunt, et conflatum ad opus praedictum praeparauerunt. Vnus autem eorum non veritus iustitiam, fraudem fecit.*

Vulfran fut fondée.²⁶⁶ Vers 1060, le comte de Ponthieu dépose les reliques de saint Vulfran envoyée par Fontenelle et fait construire une collégiale où il installe une communauté de 12 chanoines qu'il dote de « richesses et de privilèges féodaux »²⁶⁷. Nous pouvons donc supposer que cette communauté disposait de certains droits sur l'atelier monétaire d'Abbeville, ce qui expliquerait pourquoi l'auteur fait des reliques de saint Vulfran un moyen d'obtenir justice. En ce sens, ce récit ne traiterait plus d'une affaire de détournement d'argent comtal mais d'une affaire d'atteinte aux biens et aux droits ecclésiastiques, en l'occurrence de Fontenelle ou de la nouvelle collégiale.

VI.3.1.2. Vols de vêtements précieux et de bétail

Le vol de vêtements précieux représente un autre type de vol. Dans son étude sur le vol et le brigandage à la fin du Moyen Âge, V. Toureille note que les « vêtements, effets en tous genres ou draps, cristallisent l'essentiel des convoitises, en particulier chez les urbains », et explique que « les vêtements sont fréquemment objets d'échange, moyens de paiement ou caution ».²⁶⁸ Pour autant, nous ne trouvons qu'un unique cas dans le corpus. Extrait des Miracles de saint Vulfran (XI^es.), il s'agit d'un vol de vêtements dont est victime un homme riche, nommé Gunduinus²⁶⁹. Sa femme se rendit alors à Fontenelle et pria pour l'intervention du saint. Le voleur se présente alors à l'église, avoue sa faute et restitue son butin. Le schéma narratif reprend bien entendu le schéma étudié plus haut pour les autres vols, bien qu'il s'agisse du vol d'un objet à un laïc. C'est encore le même principe qui se retrouve dans le récit du vol d'un cheval, toujours dans les Miracles de saint Vulfran (XI^es.) :

« Un certain *miles*, du nom de Rodolphe, dans le *pagus* de Huismes²⁷⁰, avait un cheval de grande valeur qu'il déplora avoir perdu. En effet, un certain homme, issu de l'origine de ces hommes, qu'on appelle vulgairement *corbellos*, avait reçu le cheval de son maître qui était à la *villa*, dirigeant la cour, et le disposa afin que le voleur perfide le vole. Alors que le *miles* rentrait chez lui, il ne trouva pas le cheval. »²⁷¹

²⁶⁶ T. Ben Redjeb, « Abbeville », *Revue archéologique de Picardie*, 16, 1999/1, p. 187-197, ici p. 189.

²⁶⁷ T. Ben Redjeb, « Abbeville », *Revue archéologique de Picardie*, 16, 1999/1, p. 187-197, ici p. 189.

²⁶⁸ V. Toureille, *Vol et brigandage au Moyen Âge*, Paris, 2006, p. 126-127.

²⁶⁹ Miracles de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), c. 21 : *Erat autem quidam vir diues, Gunduinus nomine, in cuius domum fures ingressi sunt suffosso pariete. Qui dormientibus cunctis, qui in domo illa erant, ad arcam, vbi meliora eius habebantur vestimenta, accesserunt, eaque reserata, quæ inuenerunt, nullo sciente auferentes abierunt.*

²⁷⁰ En Hiémois, château d'Exmes. C'est une possession de l'abbaye de Saint-Wandrille. Voir à ce sujet, F. Lot, *Études critiques sur l'abbaye de Saint-Wandrille*, Paris, 1913, p. XCVI, et les actes n°72, p. 128, 132 et 136 (Confirmation du pape Innocent II du 6 mars 1142, à la requête de l'abbé Gautier, des possessions de l'abbaye) et n°86, p. 152 (donation de Girard, évêque de Sées faite à l'abbaye de Saint-Wandrille le 25 décembre 1155).

²⁷¹ Miracles de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 32 : *Quidam miles, Rodolphus nomine, in Oximensi pago equum magni pretii habebat, quem se se amisisse dolebat. Quidam namque ex eorum hominum genere, quos*

Le vol d'un cheval est relaté dans un autre miracle. Un homme est alors jeté à terre par des *ministros* qui lui volent son cheval. L'invocation du saint permet une fois encore de stopper les brigands et de récupérer l'objet du délit.²⁷²

Dans la Vie de saint Windebaud (IX^es.), il est question du vol d'un bœuf, mais si le processus narratif est identique, le point de vue adopté n'est plus celui de la victime, mais celui du coupable.²⁷³ Ainsi, le criminel prend l'animal et tente de le tuer mais n'y arrive pas. Sa main reste figée en l'air et sa voix se transforme en un mugissement bestial. Il se rend auprès du saint qui lui rend la parole. Nous voyons ici que si le récit du vol se déroule de la même manière, les points de vue sont différents. Dans les deux premiers cas issus de Miracles de saint Vulfran, l'hagiographe fait du saint un protecteur des biens laïcs. Il prend alors le parti des riches victimes montrant alors les avantages à honorer saint Vulfran. Dans le dernier cas, l'auteur dénonce les actions criminelles du voleur pour mettre en garde contre le châtement divin. C'est en tout cas ce que nous laisse penser la sentence du saint au voleur :

« je te convains d'une douce réprimande pour qu'en aucune manière tu te rendes coupable de quelque chose plus tard, mais si au contraire tu ne veux pas, aujourd'hui et dans le futur, tu endureras de durs châtements et des tourments. Ils te soumettront justement. Ils te consumeront. Si tu veux garder tes forces agit rapidement. » Ainsi réprimandé et adouci, il lui permit de rentrer chez lui. »²⁷⁴

L'objectif est clair : convertir les voleurs et mettre en garde contre les tourments sur terre et dans l'au-delà.

Notons enfin que le recours à la violence physique est étonnamment rare. Le cas déjà envisagé de Soffronius dans la Vie de saint Amâtre laisse un peu dubitatif. En effet, l'hagiographe mentionne le vol et une « violence atroce ». Comme nous l'avons vu, le terme *violentia* est d'un usage ambigu et représente pour nous un vrai « faux ami ». L'hagiographe fait-il alors allusion à une violence physique ou symbolique ? Ne pourrions-nous pas ici comprendre que cette *violentia* atroce est une injustice, un affront insoutenable à l'honneur de Soffronius ?

vulgus Corbellos vocat, equum quasi suo Domino, qui ad villam erat, apud curiam ducendum accepit, ut latro perfidus, ut furaretur, disposuit.

²⁷² Miracles de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 23.

²⁷³ Vie de saint Windebaud (BHL 8949, XI^e), c. 2.

²⁷⁴ Vie de saint Windebaud (BHL 8949, XI^e), c. 2 : *Ad quem vir exorabilis ait. Miti castigatione redarguo te, ut nequaquam ulterius audacter noxius ulli existas ; sin autem non vis, et hic et in futuro gravia poenae supplicia sustinebis atque tormenta. Quae tua sunt, tibi justa sufficiant : abutere illis, si vis opes tuas vitali beneficio cursimque agere ; castigatumque ac mitigatum, illum ad propria abire permisit.*

VI.3.2. Les conflits entre *milites*

Si la rareté de la violence physique dans les récits de vol reste surprenante, lors des attaques de *milites*, elle fait partie du « jeu ». Nous avons déjà entrevu ces bandes organisées lors de notre étude sur les violences faites au saint, et nous les retrouvons dans le cas de violences entre laïcs.

On les retrouve d'abord dans les Miracles de saint Vulfran (XI^es.). Dans le premier cas, l'hagiographe n'hésite pas à parler d'embuscade et de mise à mort. Il semblerait qu'on a affaire ici à un affrontement entre deux clans dans le cadre d'une vengeance. Ainsi l'homme est attendu, piégé et menacé de mort par des rivaux. L'appel à saint Vulfran et l'auto-dédication du *miles* au saint lui permet d'être épargné.²⁷⁵ Une autre intervention de saint Vulfran se fait en faveur d'un jeune qui était retenu prisonnier dans le *castrum* de Dreux. Grâce à au saint, l'homme est libéré sans qu'aucune rançon (*nullum pretium*) ne soit demandée. Il est également dit qu'il ne demanda rien en compensation de son emprisonnement (*nihil redemptionis deinceps ab eo expetentes*). Nous nous trouvons bien ici dans une situation de conflit qui oppose deux groupes. L'intervention du saint permet d'aboutir à un compromis entre les deux parties. Il n'est pas rare que dans de ce type de conflit, les parties fassent appel à une tierce personne dont le rôle est de jouer les intermédiaires et de trouver une solution acceptable pour les parties.²⁷⁶ De manière implicite, l'hagiographe fait de saint Vulfran un médiateur²⁷⁷ efficace dans les conflits laïques : aucune des parties ne perd la face.²⁷⁸

C'est également ce qui ressort d'un autre extrait de la Vie de saint Eman (X^e) :

« il arriva qu'un certain homme honorable voulait s'unir dans une abominable union à la fille d'un autre homme qu'il avait consacrée au Christ. Le père était fortement opposé à commettre un si grave crime et à faire pression d'une si dure manière sur sa fille. L'homme refusa d'obéir à ses conseils, et le repoussant violemment, au moment propice, il plaça rapidement le [père] dans une prison avec quarante autres ».²⁷⁹

Nous avons ici tous les éléments d'un conflit aristocratique. Deux familles s'opposent sur la question du mariage. L'affaire est jugée et le parti du père remporte la manche. Pour autant, le conflit n'est pas terminé :

²⁷⁵ Miracles de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 3.

²⁷⁶ H. Debax, « Médiations et arbitrages dans l'aristocratie languedocienne aux XI^e et XII^e siècle » dans *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Rome, 2001, p. 135-147.

²⁷⁷ Nous reviendrons sur la question du recours au saint ou à ses reliques lors d'un conflit dans la partie III, chapitre 8.

²⁷⁸ Miracles de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 19.

²⁷⁹ Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 15.

« [Le saint] vint vers ce lieu avec des hommes armés et, les parents de celui qui était retenu, réclamant justice, il se plaça auprès de lui, tenant les rênes de son cheval ; il demanda que le prisonnier soit relâché avec les autres et qu'il ne convoite plus de manière criminelle la fille de celui-ci. Mais, reniant ce qu'il avait entendu, alors qu'il s'éloignait de ce lieu de presque quinze stades, il fut frappé par une soudaine et grande crainte. Alors, à grande vitesse, retournant vers l'homme de Dieu avec deux serviteurs, il se jeta à ses pieds et demanda sa miséricorde. Il relâcha l'homme de la prison ainsi que tous ceux qui étaient avec lui ; là-dessus, il abandonna cette criminelle concupiscence. »²⁸⁰

Dans ce récit, le saint apparaît clairement comme un médiateur efficace, c'est-à-dire comme celui qui a le pouvoir de faire accepter un compromis aux deux partis afin d'éviter un affrontement direct et armé.

VI.3.3. Les homicides

Les interventions du saint dans la justice humaine se font également dans les deux cas d'homicide que nous avons dans le corpus. Le premier récit se trouve dans la Vie de saint Frodobert (X^es.), d'Adson de Montier-en-Der. Il relate alors l'affaire de Ratbert qui a battu sa mère jusqu'à la mort. Comme ils se répartissaient les grains à semer, sa mère s'aperçut qu'il trichait et qu'il se servait plus généreusement. Elle le mit alors en garde contre la vengeance divine. À ces mots, Ratbert s'emporta contre elle et la tua. Ratbert est jeté en prison puis libéré et envoyé en pèlerinage au Mont-Saint-Michel, puis à Rome.²⁸¹ Jusqu'ici, il n'est fait aucune mention de l'intervention du saint. Il faut attendre la vision d'un moine qui lui ordonne de se rendre à l'église Saint-Pierre où sont vénérés les restes de saint Frodobert. Ce récit est intéressant par la dimension gigantesque que prend le pèlerinage expiatoire de Ratbert : Mont-Saint-Michel²⁸², Rome puis Sainte-Marie de Fouchères, le monastère Saint-Pierre et enfin une église Saint-Michel.²⁸³ Cependant, l'hagiographe explique très clairement que c'est lorsqu'il arrive au tombeau de saint Frodobert que Ratbert reçoit le pardon. Il faut rappeler qu'Adson est également l'auteur de la Vie de saint Berchaire (X^es.) et l'abbé réformateur de Montier-en-Der. Or les rédactions de ces deux Vies de saints sont liées à son entreprise de réforme monastique. Les mouvements de réformes s'accompagnent souvent de

²⁸⁰ Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 15.

²⁸¹ Vie de saint Frodobert (BHL 3178, X^e), c. 31.

²⁸² Les mentions du Mont-Saint-Michel et de l'église Saint-Michel dans le texte sont étranges. La première est *duas tombas*. C'est le nom ancien du Mont-Saint-Michel. Puis lorsqu'il arrive à Rome, le pape lui ordonne de se diriger de nouveau vers l'église Saint-Michel (*denuo eum ad sancti Michaelis ecclesiam pergere*) ; après la réalisation du miracle, il se rend à l'église de l'archange Michel selon le précepte du pape (*ad sancti archangeli Michaelis ecclesiam ex praecepto apostolici properavit*). Ces trois mentions entraînent une confusion – volontaire ? – entre le grand sanctuaire de la Manche et une église Saint-Michel dans la région de Troyes où est enterré Ratbert.

²⁸³ Vie de saint Frodobert (BHL 3178, X^e), c. 32.

la réactivation du culte du fondateur dont on exalte le souvenir qui soude la mémoire collective et « favorise le consensus nécessaire à la reprise en main et au développement de l'établissement ».²⁸⁴ Le récit de l'homicide devient un prétexte. Adson montre ici sa volonté de réactiver le culte de saint Frodobert et d'inscrire la réputation de son sanctuaire avec les plus grands de son temps – Rome et le Mont-Saint-Michel.

Ce même objectif est poursuivi par Hildegaire, l'auteur de la Vie de saint Faron (IX^e.) lorsqu'il fait le récit d'un homme qui tua sa mère pour l'avoir réprimandé.²⁸⁵ L'homme, châtié dans son corps par la justice divine, est d'abord conduit d'abord à Saint-Sébastien, mais on lui apprend dans ce lieu que seuls les mérites de saint Faron pourront l'absoudre. Là encore, l'auteur met en concurrence deux sanctuaires prouvant par le miracle et l'absolution la supériorité de celui de saint Faron notamment pour des crimes aussi graves que les homicides.

Il ressort de ces deux exemples que les auteurs n'ont pas choisi de relater un homicide parce que c'est un crime courant (comme ça pourrait être le cas pour le vol) mais parce que c'est un crime gravissime (*nefandissimo crimine*) et son absolution nécessite un grand parcours pénitentiel. Dans les deux cas, la compétition entre plusieurs sanctuaires est mise à avant : la violence est donc utilisée par les hagiographes pour servir la promotion d'un lieu de culte.

En somme, les violences de droit commun impliquant des laïcs ne font pas l'objet d'un intérêt très marqué de la part des hagiographes. Les quelques cas rapportés permettent tout de même d'éclairer certaines pratiques sociales ancrées dans la société médiévale, comme la pratique de la rançon ou les désaccords entre certaines familles aristocratiques en matière d'alliance matrimoniale. Nous avons également montré que certains de récits trouvaient leur place dans un contexte plus large. Ils représentent un argument de plus dans l'exaltation de la mémoire du saint permettant ainsi aussi bien de soutenir une réforme en cours que d'assurer de la supériorité d'un sanctuaire par rapport à d'autres.

VI.4. Conclusions

Les violences relatées apparaissent bel et bien comme de graves troubles à l'ordre social. Elles sont relatées souvent de manière dramatique. Les hagiographes insistent sur la

²⁸⁴ M. Goulet, *Adsonis Dervensis opera hagiographica*, Turnhout, 2003, p.XXVII.

²⁸⁵ Vie de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 115.

férocity, l'indignité, la cruauté de ceux qui transgressent les normes, qui rompent le lien social et par là même qui bouleversent l'équilibre de la société. Mais nous avons également montré tout au long de cette analyse que ces violences hagiographiques pouvaient n'être qu'un prétexte pour atteindre un objectif plus grand : défendre le patrimoine ecclésiastique, renforcer la légitimité du culte d'un saint, développer son sanctuaire. Ce sont ici autant d'enjeux poursuivis par les auteurs des textes hagiographiques du corpus.

Les auteurs sont également des témoins de leur époque. Volontairement ou involontairement, ils fournissent de nombreux éléments quant aux pratiques. Malgré les lois du genre inhérentes au discours hagiographique, la majorité des textes atteste une relation avec des préoccupations réelles de la société et des pouvoirs médiévaux.²⁸⁶ Ainsi, la conjonction entre les sources judiciaires, normatives et les sources littéraires existe à condition de pouvoir décrypter les prolongements et les manques. De cette manière, si nous replaçons ces violences décrites au cœur des relations sociales du Moyen Âge, il apparaît assez clairement que certaines d'entre elles participent souvent d'une revendication ritualisée des biens de la part des seigneurs laïcs.²⁸⁷ L'hagiographie pourrait alors être interprétée comme une autre pièce de cette revendication rituelle : à une *invasio* de la part d'un laïc répond la rédaction d'un texte témoignant de la légitime possession du saint, et par conséquent de la communauté qui en célèbre le culte et la mémoire. Considérée comme une incarnation du passé et donc de l'autorité²⁸⁸, l'hagiographie devient en quelque sorte, au même titre que les chartes, garante du droit. En ce sens, le récit hagiographique est un discours de propagande susceptible de servir les intérêts des auteurs et de leur communauté. Qu'il s'agisse de la défense du patrimoine ou des serviteurs du saint, le saint, qu'il fut évêque, abbé, ermite ou clerc, incarne le modèle du protecteur et du justicier pour sa communauté.

Les auteurs transmettent également la conception monastique et ecclésiastique de la société. Ces récits témoignent ainsi de la volonté certaine d'affirmer la place de l'Église au sein de la société. Cela passe notamment, dans l'hagiographie, par le développement de figures de sainteté capables de défendre les biens ecclésiastiques contre toutes formes d'attaques, ce qui explique le grand nombre de cas consacrés au patrimoine ecclésiastique.

²⁸⁶ Ces mêmes remarques ont été faites pour la chanson de geste, dans B. Ribémont, « Introduction », dans *Id.* (éd.), *Crimes et châtements dans la chanson de geste*, Millau, 2008, ici, p. IX-XIII.

²⁸⁷ St. D. White, « Debate : "the feudal revolution", II », *Past and Present*, 152, 1996, p. 205-223 ; *Id.*, « Repenser la violence : de 2000 à 1000 », *Médiévales*, 137, 1999, p. 99-113 ; D. Barthélemy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des Xe et XIe siècles*, Paris, 1997.

²⁸⁸ Voir le recueil d'articles sous la direction de J.-M. Sansterre (éd.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004.

Ces derniers permettent également de rappeler la prééminence du clergé et des moines, en somme du pouvoir spirituel sur le reste de la société, particulièrement l'aristocratie dès la fin du IX^e siècle.

En outre, l'affirmation de la place de l'Église se traduit par une spatialisation et une temporalisation du sacré, définies comme étant l'investissement de l'espace et du temps par un discours et des pratiques chrétiennes. Perceptible dès les premiers siècles du christianisme, cet investissement tend à se renforcer à partir du IX^e siècle. Les réflexions menées autour de la définition du bien d'Église mais aussi sur la question du sacrilège témoignent de cette volonté de façonner la société. Les nombreuses injonctions au respect du dimanche et des fêtes mais aussi du droit d'asile et de la propriété ecclésiastique sont à mettre en lien avec la diffusion de ces nouvelles conceptions ecclésiastiques et monastiques.

Ces différents résultats viennent relativiser l'importance de la violence et surtout de son intensification autour de l'an mil, argument souvent avancé dans la théorie de la mutation de l'an mil. Or, à travers cette étude, force est de constater que les récits de la violence du corpus étaient largement présents dès le IX^e siècle et témoignaient davantage d'un souci d'administration du patrimoine ecclésiastique que d'une violence omniprésente et débridée. Au vu des résultats, il est clair que la violence des seigneurs et des *militēs* est présente autour et après l'an mil, mais il est aussi indéniable que celle des comtes et des juges de l'époque carolingienne est tout aussi dénoncée et perçue tout aussi injuste par les hagiographes.²⁸⁹

²⁸⁹ L'augmentation de la violence n'est donc pas aussi flagrante que certains historiens l'avaient auparavant cru. Cette opposition à la théorie mutationniste a été menée avec ferveur par D. Barthélemy dans les années 1990, lorsqu'il a présenté sa thèse. D. Barthélemy, *La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*, Paris, 1993. Voir également *Id.*, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des X^e et XI^e siècles*, Paris, 1997. Pour un aperçu général du débat, voir D. Barthélemy, « Debate : the “feudal revolution”, I », *Past and Present*, 152, 1996, p. 196-205 ainsi que St. D. White, « Debate : the “feudal revolution”, II », *Past and Present*, 152, 1996, p. 205-223 ; concernant la thèse mutationniste, voir J.-P. Poly et É. Bournazel, *La mutation féodale, X^e-XII^e siècles*, Paris, 1980.

Chapitre VII. Violence et société : les acteurs et les victimes des violences hagiographiques

La question des acteurs, mais aussi des victimes des violences hagiographiques est essentielle afin d'achever ce tableau sociologique. Il est apparu dans cette typologie des violences illégitimes que certaines formes de méfaits étaient caractéristiques de certains groupes sociaux. Il est alors intéressant de poursuivre la réflexion sur les acteurs et les victimes des violences hagiographiques de l'ensemble du corpus. Plusieurs binômes – ne parlons pas de dichotomie – ont été relevés, comme si finalement la société médiévale apparaissait en noir et blanc, organisée autour des relations hommes/femmes, puissants/humbles et laïcs/ecclésiastiques.

Cette analyse est organisée autour de deux principaux axes. Le premier, largement dépendant des *Gender studies* anglo-saxonnes¹, traite de la répartition homme/femme au sein des récits hagiographiques mettant en évidence les rôles respectifs dans la violence. Le second axe d'étude est tourné vers les rapports puissants/humbles, sans négliger l'hétérogénéité de ces deux groupes et leurs évolutions durant la période considérée. Ici réside la principale difficulté de l'étude. La seconde vient de la nécessité de s'extraire, sans s'éloigner totalement, de l'historiographie et notamment des grands discours ecclésiastiques sur l'organisation de la société afin d'éviter de les plaquer sur les récits hagiographiques. Or il apparaît les hagiographes connaissent et ont pu intégrer ces discours théoriques, ils n'en prennent pas moins leurs distances, adaptant leurs récits à des réalités concrètes afin de répondre à l'horizon d'attente de leur public et aux enjeux de l'écriture hagiographique qui leur sont propres. Enfin, découlant directement des contraintes inhérentes au « genre hagiographique », une troisième difficulté est très clairement le manque d'informations concernant ces acteurs, limitant parfois certaines conclusions.²

¹ Pour une présentation historiographique et bibliographique de l'histoire du genre en France, voir C. Jeanne, « La France : une délicate appropriation du genre », *Genre & Histoire* [En ligne], 3, Automne 2008, mis en ligne le 14 décembre 2008, consulté le 21 juin 2016, <http://genrehistoire.revues.org/349>. Voir également J. Dalarun, D. Bohler et Ch. Klapisch-Zuber, « Pour une histoire des femmes », dans J.-Cl. Schmitt et O. G. Oexle, *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 561-582 ; pour l'Allemagne, voir H. Röckelein, « Commentaire. Entre société et religion : l'histoire des genres au Moyen Âge en Allemagne », dans J.-Cl. Schmitt et O. G. Oexle, *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 583-594.

² Certaines sources davantage destinées à la gestion et à l'administration domaniale présentent plus d'informations comme le polyptyques. Pour une approche sociale des polyptyques, voir J.-P. Devroey,

VII.1. La violence : une question de genre ?

Les violences hagiographiques sont-elles une question de genre ? Sont-elles plutôt féminines ou masculines ? Existe-t-il des particularités selon le sexe des transgresseurs ? Femmes ou hommes ont-ils des rôles différents à jouer ? Cette étude pose inévitablement de redoutables problèmes, à la fois historiques et historiographiques, et est indissociable d'une réflexion plus générale sur la condition de la femme dans la société médiévale.³

Plus largement, cette analyse du genre des violences hagiographiques s'insère dans la réflexion beaucoup plus générale sur la mise en récit de discours ecclésiastiques qui induisent une répartition genrée des rôles et des représentations idéologiques des figures féminines et masculines. De la place minoritaire de la femme dans les violences hagiographiques du corpus, devons nous comprendre que la violence est plutôt une question d'homme ? S'il est vrai que la femme est ici exclue de certaines formes de violence, elle n'en est pas pour autant totalement absente. Les récits hagiographiques de la violence offrent ainsi une mise en scène sociale dans laquelle chacun a un rôle à jouer.

« Femmes au miroir des polyptyques : une approche des rapports du couple dans l'exploitation rurale dépendante entre Seine et Rhin au IX^e siècle », dans St. Lebecq, A. Dierkens, R. Le Jan et J.-M. Sansterre, *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècles)*, Lille, 1999, p. 227-249.

³ Elle s'insère alors au cœur d'un chantier actuel et fondamental de la recherche, ouvert depuis les années 1970. Depuis une quarantaine d'années, de nombreux travaux ont renouvelé les études sur la place de la femme dans la société médiévale : voir les travaux de Cl. Gauvard notamment les pages consacrées aux femmes criminelles dans *« De grâce especial » Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1991, vol. I, p. 299-346 ; *Ead.* « Paroles de femmes : le témoignage de la grande criminalité en France pendant le règne de Charles VI », dans M. Rouche et J. Heuclin (éd.), *La femme au Moyen Âge. Actes du colloque de Maubeuge, 6-9 octobre 1988*, Maubeuge, 1990, p. 327-342 ; sur les liens entre femme et pouvoir, voir entre autre R. Le Jan, « L'épouse du comte du IX^e au XI^e siècle : transformation d'un modèle et idéologie du pouvoir » dans St. Lebecq, A. Dierkens, R. le Jan et J.-M. Sansterre (éd.), *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècles)*, Villeneuve d'Ascq, 1999, p. 65-73 ; *Ead.*, *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001 ; le tome 2 de *L'histoire des femmes en Occident*, dirigé par Ch. Klapisch-Zuber, Paris, 1990. Plus récemment, les études se sont également tournées vers la place de la femme au sein de la famille et du couple et dans les stratégies familiales. Parmi de nombreux ouvrages, voir par exemple S. Joye, *La femme ravie : le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge*, Turnhout, 2012 ;

G. Bühner-Thierry, « Les femmes et la terre. Transmission des patrimoines et stratégies sociales des familles dans l'aristocratie du monde carolingien (VII^e-X^e siècles) », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, 8, 2004, mis en ligne le 14 mars 2007, consulté le 25 juin 2016, <http://cem.revues.org/858> ; sur la question de la sainteté féminine, voir P. Corbet, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil*, Sigmaringen, 1986 ; Cl. Thielliet, *Sainteté féminine, sainteté royale dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2000.

VII.1.1. L'homme et la violence

VII.1.1.1. Les formes de la violence masculine

La violence se conjugue au masculin ; elle est l'affaire du « sexe fort » : tel est le premier bilan que semblent suggérer les chiffres.

Les acteurs de la violence dans l'hagiographie sénonaise

Acteurs de la violence	Nombre de cas
Hommes	185 (92%)
Femmes	17 (8%)
Enfants	0
Total des cas de violence	202

Dans le corpus, le poids des hommes est écrasant puisqu'il ne comptabilise pas moins de 92% des cas : la violence est décidément une affaire d'hommes. Il est omniprésent, qu'il agisse seul, en bande ou au sein d'armées – « barbares », normandes ou royales. Ces résultats corroborent les chiffres déjà donnés par P.-A. Sigal dans son étude sur le miracle au Moyen Âge, dans laquelle il relève que les hommes représentaient 90% des victimes de châtements divins.⁴ Pour la fin du Moyen Âge, dans les actes judiciaires et les lettres de rémission, Cl. Gauvard en arrive aux mêmes conclusions.⁵ Assurément, sur l'ensemble de la période considérée, l'homme occupe une place prépondérante dans les pratiques de la violence. En cela, sources de la pratique et récits hagiographiques révèlent une même facette de la figure masculine.

⁴ P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1985, rééd. 2005, p. 282.

⁵ Cl. Gauvard, *“De grâce especial” Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1991, vol. I, p. 299.

Selon la répartition homme/femme des cas de violence, l'homme en est l'acteur dans près de 90% des cas.

Répartition homme/femme selon les catégories de violence

	Total	Hommes	Femmes
Violences au saint	46	40 (87%)	6 (13%)
Violences contre les biens et personnes placés sous la protection du saint	43	40 (93%)	3 (7%)
Violations des normes chrétiennes	34	26 (76%)	8 (24%)
Affaires de droit commun	14	13 (93%)	1 (7%)
Total	137	119 (87%)	18 (13%)

L'homme se retrouve impliqué dans les crimes de sang et ceux nécessitant le recours à la force physique. Dans le corpus, il est celui qui commet à trois reprises un homicide.⁶ Il est également celui qui agresse les pauvres et détourne les biens d'Église.⁷ Cependant, l'homme ne commet pas seulement des crimes brutaux. On le voit ainsi transgresser les normes chrétiennes en travaillant le dimanche ou les jours de fêtes. De fait, l'homme est un acteur privilégié de toutes les formes de violences. C'est également ce qui ressort des autres études menées non pas sur des sources narratives, mais sur des actes de la pratique. Cela tendrait alors à montrer que cette place prépondérante de l'homme dans la violence correspondrait à une certaine réalité de la société médiévale dans laquelle l'homme occuperait le premier rôle⁸.

Pourtant, en analysant de plus près ces acteurs, il apparaît que les hagiographes avaient, là encore, recours à des modèles d'acteurs stéréotypés et interchangeables. Cette remarque tend à infirmer l'idée que l'hagiographie offre une fenêtre ouverte sur la société. Il s'agit bien d'une image construite.

⁶ Voir *infra*, chapitres 5 et 6.

⁷ Voir *infra* le chapitre 6 concernant les rapines et les usurpations.

⁸ Les nombreuses études qui réhabilitent le rôle de la femme au sein de la société médiévale notamment en terme d'exercice du pouvoir tendent à nuancer la place prépondérante de l'homme. Cette dernière résulterait d'un effet de source et des orientations historiographiques précédentes qui concentraient alors leur attention sur les « grands hommes », c'est-à-dire les rois, les évêques, les comtes...

VII.1.1.2. Quelques figures hagiographiques du « mâle » violent

Dans le corpus, nous n'avons pas l'impression de rencontrer des hommes « réels », seulement des modèles spécifiques d'hommes violents. C'est le cas de la figure du brigand qui évolue seul ou en bande. Ils volent du bétail aux monastères et détroussent les voyageurs. Ce sont également eux qui s'attaquent aux saints au cœur des sombres forêts. Dans nos récits, ils apparaissent de manière indifférenciée sous le terme *latro* (18 occurrences) ou *fur* (12 occurrences), ce dernier désignant davantage un voleur isolé. L'hagiographe utilise alors une figure classique du brigand, du larron, représentant sans aucun doute une certaine réalité, puisqu'elle correspond à celle que rencontre V. Toureille dans les sources judiciaires de la fin du Moyen Âge.⁹

Comme le larron, le guerrier, que l'on devine lorsqu'il est question des armées ennemies, représente un personnage hagiographique courant. Rarement individualisé, il est souvent désigné par les hagiographes par les termes *gens*¹⁰ (4 occurrences), *hostilis* et *adversus*¹¹ (12 occurrences), qualifiant ainsi les armées d'Attila, puis, plus tard, les normands. Nous le voyons, les auteurs font des armées ennemies des éléments interchangeables, des constructions adaptables à n'importe quelle situation de guerre. Lorsque les guerres disparaissent du corpus à partir du X^e siècle, la figure du guerrier devient celle du *miles*¹² et perd sa caractéristique barbare et païenne. Ainsi, sous la plume des hagiographes, le *miles* apparaît comme une figure ambiguë, construite selon des caractéristiques communes. Le *miles* apparaît avant toute autre chose comme un cavalier. Il est souvent décrit comme montant à cheval ou possédant un cheval.¹³ Il est aussi l'homme armé par excellence. Ce sont là une forme d'expression de la masculinité médiévale contre laquelle s'élèvent les hagiographes.

⁹ V. Toureille, *Crime et châtement au Moyen Âge*, Paris, 2013, p. 123-137. Toutefois, les remarques de l'auteur concernent la fin du Moyen Âge. Dans notre cas, il est certainement nécessaire de nuancer les aspects professionnels et organisés de ces brigands. Nous resterons donc prudent dans l'emploi de l'expression « organisations criminelles » pour la période du premier Moyen Âge.

¹⁰ Vie de saint Romain (BHL 7305, XI^e), I, c. 11-12 ; Vie II de saint Aignan (BHL 474, IX^e).

¹¹ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 1.

¹² La définition du *miles* est une question qui fait encore débat. Pour un aperçu historiographique, voir D. Barthélemy, « Le mot *miles* et l'histoire de la chevalerie », dans *Id.*, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des X^e et XI^e siècles*, Paris, 1997, p. 173-191. Nous reviendrons sur la question du statut du *miles* dans les sources hagiographiques, *infra*, chapitre 7. Il ne s'agit ici que d'une présentation succincte des attributs du *miles*.

¹³ Par exemple, Miracles de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 3 : *Erat quidam miles in pago Veliocassino, qui caussa cuiusdam negotii ascenso equo dum alia peteret loca [...]*. C'est également une caractéristique des *milites* rencontrés dans les Miracles de sainte Foy. Voir à ce sujet, Ch. Caitucoli, « Nobles et chevaliers dans le Livre des Miracles de sainte Foy », *Annales du Midi. Revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, vol. 107, 212, 1995, p. 401-416, ici p. 409.

Mais face à cette figure du mauvais chevalier, se développe à partir du X^e siècle un modèle du « bon » chevalier qui trouve son expression la plus forte dans la Vie de saint Géraud d'Aurillac écrite par Odon de Cluny (927-942) mettant scène un « modèle de sainte laïco-guerrière ».¹⁴

À côté de ces figures bien caractérisées, se trouve le *quidam*, l'homme commun. Il est souvent l'acteur de transgression mineure et désigné par des formules vagues telles que *quidam homo*¹⁵, *quidam Goto*¹⁶ que l'on retrouve dans des cas de travail le dimanche. Le choix de cette formulation prend tout son sens si l'on considère l'enjeu du récit qui n'est pas tant de dénoncer que d'éduquer. Le récit de cette transgression, certainement courante, met ainsi en scène un anonyme, pouvant incarner le commun des hommes. Parfois, lorsque l'information est connue ou pour donner à leur modèle une touche de réel, les hagiographes nomment le personnage : ainsi, c'est Gildomir¹⁷ ou un certain Chusinus¹⁸ qui transgressent l'interdit dominical dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.). L'important pour les hagiographes est que l'homme violent, c'est-à-dire celui qui transgresse et qui perturbe l'ordre idéal chrétien devient, de cette manière, un archétype, peu personnifié, le rendant adaptable à l'envi et accessible au public.

Violence et masculinité ?

Au même titre que le récit dans sa construction narrative et stylistique¹⁹, l'homme, en tant qu'acteur de la violence dans l'hagiographie, est à bien des égards une construction socioculturelle et appartient tout entier au domaine des représentations comme par exemple la figure du *miles*. Il est le résultat d'un savant mélange entre réalité et imaginaire collectif, teinté d'un souci eschatologique fort, puisque chaque homme violent doit trouver son Salut auprès du saint. Pour autant, les différents modèles correspondent dans une certaine mesure à des groupes sociaux existants déterminés par des caractéristiques communes.

¹⁴ Sur la Vie de saint Géraud comme l'expression d'un modèle de vie laïque, voir notamment D. Iogna-Prat, « La place idéale du laïc à Cluny (v. 930-v. 1150). D'une morale statutaire à une éthique absolue ? », dans M. Lauwers (éd.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques*, Antibes, 2002, p. 291-316.

¹⁵ Sur cette expression, voir *infra*, chapitre 3. Elle est utilisée par exemple dans les Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, XI^e), c. 18.

¹⁶ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e-IX^e), c. 55.

¹⁷ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 14.

¹⁸ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 49.

¹⁹ Le récit en tant que construction narrative a été étudié dans le chapitre 3.

VII.1.2. La place de la femme dans la violence

Si la place prépondérante de l'homme est indéniable, il est également vrai qu'il y a peu de femmes criminelles dans les récits hagiographiques ce qui soulève plusieurs interrogations. Est-ce que la femme est réellement moins violente que les hommes ? Commet-elle les mêmes crimes que les hommes ? Quelle est alors la conception de la femme qui ressort de nos récits ?

VII.1.2.1. Une violence féminine ?

La faible présence de la femme violente (18 cas) est une constante de ce corpus sur la période qui s'étend entre le IX^e et le XII^e siècle. On ne peut nier que la femme est moins violente que l'homme dans la société médiévale.²⁰ Cependant, les données concernant les V^e-VI^e siècles nous interpellent quelque peu puisqu'à en croire nos résultats, la femme représenterait près d'un tiers des acteurs de la violence (7 cas) pour cette période. Cela ne fait que renforcer la prudence quant à l'interprétation des données statistiques. Si celles-ci indiquent effectivement la part de cas mettant en scène une femme, elles ne rendent toutefois pas compte des types de cas concernés. Ainsi, la faible part de la femme criminelle durant la période IX^e-XII^e (10 cas) peut être expliquée par la très nette augmentation d'un type de violence dont elle est exclue, à savoir les usurpations de biens d'Église et les rapines.²¹ Cette remarque nuance donc la plus forte présence féminine aux V^e-VI^e siècles et met en évidence que la place de la femme dans les récits hagiographiques de la violence dépend en partie de l'intérêt des hagiographes pour certains types de violence. Lorsque cet intérêt se focalise sur les biens ecclésiastiques, comme c'est le cas à partir de la fin du IX^e siècle, la place de la femme dans la violence recule.

²⁰ Cl. Gauvard arrive au même constat dans son étude sur les lettres de rémission. Cl. Gauvard, *« De grâce especial » Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1991, vol. I, p. 300 : « elles (les femmes) constituent environ 4% seulement des suppliants ayant obtenu des lettres de rémission pendant le règne de Charles VI » ; N. Gonthier, *Délinquance, justice et société dans le Lyonnais médiéval (fin XIII^e-début XVI^e siècle)*, Paris, 1993. L'auteur estime à 20% le taux de criminalité féminine (p. 343) ; R. Muchembled, *Culture populaire et culture d'élite*, Paris, 1978. Il estime qu'à Arras, dans la première moitié du XVI^e siècle, 15% des crimes ont été commis par une femme.

²¹ P.-A. Sigal explique ce phénomène par « le fait que la plupart [...] sont des seigneurs, des brigands ou alors des gens d'Église, c'est-à-dire essentiellement des hommes. » (P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1985, rééd. 2005, p. 282). C'est certes une explication qui fonctionne dans la majorité des cas. Cependant, nous pensons qu'il faut également s'interroger sur les enjeux de tels récits et les publics visés. Il est vrai que lorsqu'il s'agit de dénoncer les usurpations et les exactions, enjeu important à partir du IX^e siècle, les hommes ont davantage le premier rôle.

Répartition hommes/femmes par type de violence

	Femmes	Hommes (dont armées)	Total
Violences au saint	5 (10%)	41	46
Violation de l'espace sacré	2 (15%)	11	13
Travail le dimanche	2 (18%)	9	11
Travail le jour de la fête du saint	3 (75%)	1	4
Vol d'objets sacrés	3 (50%)	3	6
Mensonge	1 (100%)	0	1
Transgression d'une règle monastique	1 (50%)	1	2
Affaires laïques	1 (9%)	11	12
Autres cas de violences	0	118	118
Total	17 (8%)	185	202

La violence féminine s'exprime d'abord à travers les violences maternelles. Ainsi, la mère de Geneviève donne un soufflet à sa fille afin de l'empêcher de se rendre à l'église lors d'une fête solennelle.²² Cependant, les violences exercées sur les enfants n'est pas une spécialité féminine puisque le père peut lui-aussi être présenté comme le bourreau de sa fille.²³ La seconde forme de violences maternelles est l'avortement. Comme le relève D. Lett, l'avortement avec l'infanticide, demeurent les crimes les plus féminins.²⁴ Nous en avons un seul cas dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.), dans laquelle l'hagiographe relate la tentative d'avortement de sa mère.²⁵ Ces deux formes de violence sont des violences privées, c'est-à-dire qui prennent place au sein de la cellule familiale.

Hormis ce cas de tentative d'avortement, la violence féminine est d'abord une violence non sanglante. Elle n'est jamais impliquée dans des affaires d'homicide ou des crimes avec violence. On la retrouve essentiellement dans les cas de la non-observance du repos dominical et de refus de célébrer la fête du saint. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que le travail des femmes n'a été considéré par l'Église comme une activité productive interdite trois siècles

²² Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e-IX^e), c. 7.

²³ Dans notre corpus, nous trouvons l'exemple de sainte Fare, que son père tente d'obliger à se marier. Sur ce récit, voir notre commentaire, *infra*, partie II, chapitre 1.

²⁴ Mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils sont strictement féminins. D. Lett, *Hommes et femmes au Moyen Âge. Histoire du genre, XII^e-XV^e siècle*, Paris, 2013, p. 167 : « Il n'existe pas véritablement de crime déterminé par le sexe. [...] Le penser serait véhiculer des stéréotypes de genre, conforter l'idée d'un « sexe faible », maîtrisant mal ses émotions. Les femmes peuvent aussi tuer pour de l'argent et des pères commettre des infanticides ».

²⁵ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 1 Ce passage a déjà fait l'objet d'un commentaire, *infra*, chapitre 5.

après celui des hommes.²⁶ Le travail des femmes dénoncé dans l'hagiographie, mais aussi dans les capitulaires et canons de conciles consiste essentiellement en des travaux domestiques comme laver le linge en public ou artisanaux avec le filage de la laine.²⁷ Est-ce le témoignage d'un cloisonnement des tâches ? Les sources hagiographiques sont peu bavardes à ce sujet. Cela dit, dans ces mêmes cas de transgression, les hommes apparaissent en train de réparer une haie²⁸, moudre le grain²⁹ ou encore en train de cultiver la vigne³⁰. L. Kuchenbuch a mis en évidence que le travail des femmes, l'*opus feminile*, était lié, dans les sources normatives du IX^e siècle, au travail du textile.³¹ Ces activités pouvaient se faire dans grands ateliers dédiés à l'ensemble des étapes du travail du textile. Cette information est importante car elle implique que le travail de filage pouvait être également fait en dehors de la sphère domestique.³² La violence hagiographique apparaît donc intimement lié à la répartition sociologique des tâches quotidiennes : aux hommes, le travail des champs, aux femmes, les activités textiles.

Un monastère de femmes offre un terrain favorable à la violence féminine. Ainsi, la Vie de sainte Fare (VII^es.) livre le récit de la transgression de la règle de clôture par deux moniales.³³ L'explication en est l'enjeu et le public visé du texte. Ici, c'est une hagiographie féminine concernant une sainte, Fare, et destinée à un public composé majoritairement de moniales. On comprend dès lors le choix de l'auteur de mettre en avant des violences

²⁶ Voir notre étude, *infra*, chapitre 6. Le travail des femmes le dimanche est interdit à partir de 789 et la promulgation de l'*Admonitio generalis*.

²⁷ dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^e), l'hagiographe relate trois miracles à la suite concernant trois femmes ayant filé la laine durant des jours de fêtes. Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 59 ; dans la Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 16, c'est une jeune servante qui file la laine. Notons que ce récit date du VI^e siècle donc bien avant l'*Admonitio generalis*.

²⁸ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 50.

²⁹ Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, XI^e), c. 18.

³⁰ Miracle de saint Avit (BHL 883, VI^e), dans Grégoire de Tours, c. 99. Ce miracle est repris dans la Vie II de saint Avit (BHL 882, XI^e), c. 24.

³¹ L. Kuchenbuch, « *Opus feminile*. Das Geschlechtverhältnis in Spiegel von Frauenarbeit in früheren Mittelalter », dans H. W. Goetz (éd.), *Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien, 1991, p. 139-175, ici p. 139-144, 149-159 ; J.-P. Devroey, « Femmes au miroir des polyptyques : une approche des rapports du couple dans l'exploitation rurale dépendante entre Seine et Rhin au IX^e siècle », dans St. Lebecq, A. Dierkens, R. Le Jan et J.-M. Sansterre, *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècles)*, Lille, 1999, p. 227-249, ici p. 230.

³² J.-P. Devroey, « Femmes au miroir des polyptyques : une approche des rapports du couple dans l'exploitation rurale dépendante entre Seine et Rhin au IX^e siècle », dans St. Lebecq, A. Dierkens, R. Le Jan et J.-M. Sansterre, *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècles)*, Lille, 1999, p. 227-249, ici p. 230. Ces travaux avaient également lieu dans la sphère familiale. Voir P. Toubert, « La part du grand domaine dans le décollage économique de l'Occident (VIII^e-X^e siècles) », dans *La croissance agricole du haut Moyen Âge. Chronologie, modalités, géographie*, Auch, 1990, p. 53-86, ici p. 80.

³³ Vie de sainte Fare (BHL 1487-1488, VII^e), c. 19.

commises par des femmes, qui plus est des nonnes à l'intérieur d'un couvent. Mais il ne s'agit en rien d'une violence strictement féminine.

Dans la catégorie des vols d'objets sacrés, la femme est aussi présente que l'homme, mais les modalités du larcin semblent un peu différentes. Dans deux cas, on la voit subtiliser un objet appartenant au saint : une *furuncula* vole les sandales de Geneviève³⁴ ; une matrone (*matrona*) subtilise un fil de la veste de Germain de Paris³⁵. Ici, il n'est pas question d'effraction – qui est une cause aggravante et masculine – ou de vol avec violence, mais plutôt d'un pieux larcin. Le traitement du châtiment est aussi différent : la femme est châtiée par une cécité de courte durée, directement guérie par le saint. De la même manière, dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), une femme subtilise un voile dans l'église du saint. Le châtiment retenu par l'hagiographe est corporel et de très courte durée, tandis que pour les hommes, le châtiment privilégié dans les cas de vol d'objets sacrés est l'impossibilité de fuir et la remise à la garde. Nous observons donc dans quelques cas que la sanction du crime peut également varier entre un homme et une femme.

Trois types de violence sont dépourvus de femmes : les actes de brigandage, les cas de spoliation de biens ecclésiastiques et les crimes de sang. Dans ces conditions, ne peut-on pas opposer des crimes masculins à des crimes féminins ? S'il existe dans nos sources ce qu'on pourrait appeler une violence masculine, il n'existe pas, à l'exception des violences maternelles, une violence exclusivement féminine.

Mais cela n'explique pas pourquoi les femmes sont si peu représentées ? Plusieurs raisons peuvent être invoquées. D'abord, il faut rappeler la place ambiguë occupée par la femme au regard des hagiographes qui sont majoritairement des hommes d'Église ou des moines. L'ambivalent se retrouve dans leurs écrits produits et diffusés dans ce même milieu : elle est à la fois Ève et Marie, lubrique et vierge, diabolique et faible. Une autre raison expliquant le peu de place dévolu à la femme vient du public auquel sont destinés les textes hagiographiques. Dans le cas d'une hagiographie monastique, le récit est destiné en priorité aux moines et quelques passages pouvaient être lus à l'occasion de la fête du saint. Il faut également ajouter la faible part de l'hagiographie féminine dans ce corpus qui est notamment due au faible nombre de monastères féminins concernés par cette étude.³⁶ Notons cependant

³⁴ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e-IX^e), c. 24 : *Quedam femina furto abstullit eius calciamenta, que ut ad domum suam pervenit, continuo oculorum lumen amisit.*

³⁵ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 59 : *De cuius veste matrona raptio fideliter filo recondit in oratorio, quae valitudinem inruens vigiliis in honore sancti sollemniter celebratis ac missa revocata de praesenti curata est.*

³⁶ Il s'agit des monastères de Chelles, Jouarre et Faremoutiers.

que la place restreinte de la femme ne vaut que pour les récits de la transgression féminine, puisque les femmes occupent la première place quand il est question de guérisons miraculeuses.³⁷ Cette dernière remarque tendrait à montrer que les récits de miracles sont davantage destinés à un public élargi, composé d'hommes et de femmes.

Malgré tout, la femme n'est certainement pas si absente. Reste un élément plus codé, le non-dit du crime, ou plus exactement ce qui peut se passer en dehors du récit. Quelle est la place de la femme dans la préparation du crime ? Nous voyons alors se profiler l'image d'Épinal représentant la femme complotant dans l'ombre de son époux. Ne pourrions-nous pas imaginer une femme active au même titre que son mari, œuvrant notamment pour la préservation du patrimoine familial ?³⁸ La collaboration entre époux se lit, par exemple, dans le miracle de saint Aventin relaté par Grégoire de Tours (VI^es.). Dans ce récit, la femme poursuit l'action engagée par son mari et s'entête à ne pas libérer les esclaves que le saint a pourtant rachetés. L'issue ne lui est pas plus favorable.³⁹ Cette collusion entre époux invite à nuancer la passivité apparente de la femme.⁴⁰

VII.1.2.2. Une femme-victime

La femme est :	Nombre
Actrice de la violence	18
Victime de la violence	9

Dans la majorité des cas, l'action se passe dans le cadre de la cellule familiale. Par trois fois, une mère est victime des coups mortels de son fils.⁴¹ Ces récits fournissent les détails d'une extrême cruauté. L'hagiographe de saint Faron (IX^es.) explique que l'homme, mu par la colère, « mutile les organes maternels de sa mère de ses poings cruels, exécrationnels et sauvages »⁴². De même, dans le Vie de saint Frodobert (X^es.), le fils frappe sauvagement sa

³⁷ P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1985, rééd. 2005, p. 282.

³⁸ Sur la collaboration entre époux dans la gestion du patrimoine, voir R. Le Jan, « Le couple aristocratique au haut Moyen Âge », *Médiévales*, 65, 2013, p. 33-46 ; E. Santinelli, « Le couple dans les stratégies compétitives de la Francie occidentale du XI^e siècle », *Médiévales*, 65, 2013, p. 77-92, notamment p. 81-82. L'auteur montre que le couple reste solidaire face aux risques liés à la compétition. L'épouse partage alors la défaite et la sanction de son mari.

³⁹ Miracle de saint Aventin (BHL 877, VI^e), c. 98.

⁴⁰ E. Santinelli, « Le couple dans les stratégies compétitives de la Francie occidentale du XI^e siècle », *Médiévales*, 65, 2013, p. 77-92, ici p. 84.

⁴¹ Par exemple dans les Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480, IX^e), c. 15.

⁴² Vie I de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 115 : *Quidam transgrediens praevaricando quartum legis mandatum quod est, honora patrem et matrem ; ira stimulatus infelici, dum redargueretur a matre, ipsos maternos artus*

mère en la tenant par les cheveux et la jetant à terre.⁴³ Ce sont ici les seuls exemples d'une telle cruauté au sein du corpus. On insiste alors sur la folie qui saisit le fils.⁴⁴

En tant que fille, la jeune femme peut aussi être une victime, soumise à la volonté du père et du potentiel époux. C'est ce que montre le récit de la fuite de sainte Fare qui s'oppose à son père dans la Vie de saint Faron (IX^es.)⁴⁵ Dans un autre cas, c'est l'époux potentiel qui fait pression sur le père de la jeune fille afin d'obtenir son accord⁴⁶. Ces quelques exemples illustrent la situation précaire, sans pour autant trop dramatiser, de la femme au sein de la cellule familiale. D'abord soumise au père, elle doit également craindre les coups de son fils.⁴⁷ Puis en tant que veuve, la situation n'apparaît guère plus favorable à la femme.⁴⁸ Dans les Miracles de sainte Geneviève (ap. IX^es.), c'est une veuve et sa fille qui sont inquiétées par la justice en raison des dettes contractées par le père. Ainsi, la sainte intervient en faveur de ces deux femmes.⁴⁹ Plus tard, dans les Miracles de saint Faron (XII^es.), c'est une « mère veuve » (*mater vidua*) qui va plaider la cause de son fils retenu prisonnier. Le fils est alors désigné comme le « gouvernail » (*gubernator*) de la famille⁵⁰. Cette expression ne plaide pas

quos illa in ejus partu cum dolore gravi exinanivit, immitis ac execrabilis crudelibus pugnibus turpiter eam percutiendo faedavit.

⁴³ Vie de saint Frodobert (BHL 3178, X^e), c. 31-32.

⁴⁴ M. Charageat, « Décrire la violence maritale au Moyen Âge. Exemples aragonais et anglais (XIV^e-XVI^e siècles) », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 19, 2010, mis en ligne le 30 novembre 2012, consulté le 23 juin 2016, <http://traces.revues.org/4891>. L'auteur montre que la folie qui saisit le mari, participe de cette mise en danger de l'épouse. Elle est souvent mentionnée dans les comptes-rendus de procès. Ainsi, la folie marque la différence entre une simple correction et la perte totale de contrôle de l'homme. Cela rejoint notre analyse, partie I, chapitre 2, sur la folie comme étant un reproche aggravant dans le discours hagiographique.

⁴⁵ Vie de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 53-54.

⁴⁶ Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 15.

⁴⁷ L'historiographie a davantage mis en lumière les violences maritales. Voir pour la fin du Moyen Âge en Aragon, les travaux de M. Charageat. Outre ceux déjà cités, voir aussi « la peur dans les relations conjugales en Aragon (XII^e-XVI^e siècles) », dans Fl. Sabaté Curull (éd.), *Por politica, terror social*, 2013, p. 285-301 ; *Ead.*, *La délinquance matrimoniale : couples en conflit et justice en Aragon au Moyen Âge (XV^e-XVI^e siècle)*, Paris, 2011. Quelques travaux ont récemment porté sur les violences au sein de la parenté, notamment dans le cadre de conflits. Concernant les violences familiales dans l'espace franc, voir Fr. Boutouille, « Homicides et violences dans les conflits familiaux de la Gascogne occidentale (XI^e-XII^e siècle) », dans M. Aurell (éd.), *La famille déchirée. Luttres intestines dans la parenté médiévale*, Turnhout, 2010, p. 203-212.

⁴⁸ Sur le veuvage au haut Moyen Âge, voir en particulier E. Santinelli, *Des femmes explorées ? les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, 2003. Dans une approche pluridimensionnelle, l'auteur présente les évolutions de la place de la veuve dans la société altimédiévale. Voir également l'ouvrage plus ancien dirigé par M. Parisse, *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Âge*, Paris, 1993.

⁴⁹ Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, ap. IX^e), c. 32.

⁵⁰ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 14.

en faveur de l'indépendance de la veuve vis-à-vis de son fils. Si la veuve à l'époque franque jouit d'une certaine liberté, il semblerait que cette situation tende à se dégrader par la suite.⁵¹

À bien des égards, la femme apparaît dans les récits hagiographiques de la violence hagiographiques en position de faiblesse⁵², soumise au père, au mari puis au fils. Bien que ces récits soient teintés d'un discours ecclésiastique, cela correspond dans une certaine mesure, à une réalité de la société médiévale.⁵³ Cependant, une autre caractéristique de la femme médiévale vient nuancer ce portrait.

VII.1.2.3. Femme pacificatrice

Femme-criminelle, femme-victime, elle est aussi femme-pacificatrice⁵⁴. En effet, dans certains cas, la femme joue un rôle important dans la démarche de réconciliation. Grâce à l'alliance que constitue précisément le mariage médiéval, l'épouse peut jouer un rôle de médiatrice au sein du conflit.⁵⁵ Elle intervient alors au moment de la réconciliation, en même temps que l'ensemble de la *familia*. Tous les cas de violence ne sont pas concernés par ce scénario. Il s'agit essentiellement des conflits fonciers opposant un seigneur à un établissement religieux. Il a été montré que la majorité des cas d'usurpation et de rapines entraînent dans des stratégies patrimoniales plus élargies dans lesquelles l'ensemble de la parenté se trouvait concerné.⁵⁶ C'est à ce titre que l'épouse, la *conjux* intervient. Ainsi, dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), l'épouse de l'usurpateur est convoquée et

⁵¹ R. le Jan explique : « À l'époque franque, la veuve jouissait d'une réelle indépendance matérielle car elle disposait librement de son héritage, ainsi que son douaire. Ce droit ne fut pas remis en cause durant la période, mais le contrôle exercé par les parents, et surtout par les fils, se renforça [...] », dans *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-XII^e siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 366.

⁵² Il faut ici se garder d'interpréter la condition de la femme médiévale à la faveur de critères contemporains. Cela n'aurait aucun sens.

⁵³ Sur les violences conjugales, voir les travaux de M. Charageat, notamment sa thèse *La délinquance matrimoniale : couples en conflit et justice en Aragon au Moyen Âge (XV^e – XVI^e siècles)*, Paris, 2011 ; S. Joye, *La femme ravie : le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge*, Turnhout, 2012 ; sur la condition de la femme à l'époque féodale, voir la mise au point par P. L'Hermite-Leclercq, « L'ordre féodal (XI^e-XII^e siècles) », dans Ch. Klapisch-Zuber, *Histoire des femmes. Le Moyen Âge*, Paris, 1990, p. 217-260. Plus récemment, le rôle des femmes, notamment dans la gestion des patrimoines a été réévalué. Voir à ce sujet, R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-XII^e siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 333-379.

⁵⁴ De la haute Antiquité à l'époque contemporaine, la femme incarne des vertus pacificatrices. N. Offenstadt, « Les femmes et la paix à la fin du Moyen Âge : Genre, discours et rites », dans *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Rome, 2000, p. 317-333.

⁵⁵ Voir notamment l'analyse de M. Aurell sur le rôle de la femme pacificatrice dans des conflits opposant sa maison d'origine et sa maison d'accueil, dans « Rompre la concorde familiale : typologie, imaginaire, questionnements », dans *Id.* (éd.), *La famille déchirée. Luttres intestines dans la parenté médiévale*, Turnhout, 2010, p. 9-59, ici p. 37-39.

⁵⁶ Voir *infra* chapitre 6.

associée par son mari, au même titre que sa parenté, au moment de faire la donation au sanctuaire qui scelle la réconciliation.⁵⁷ Nous retrouvons la même configuration dans un miracle de saint Liphard (XII^es.) : Anne, la femme (*uxor*) du transgresseur ainsi que les personnes de connaissance (*noti*) interviennent auprès de lui pour le convaincre de s'amender.⁵⁸ Ces exemples mettent sur le même plan l'épouse et les proches du transgresseur qui ont alors un rôle de conseil. Comment expliquer ce rôle particulier dévolu à la femme dans la gestion du conflit ? L'épouse, au sein de la cellule familiale, gère la sphère domestique. Elle s'occupe de l'éducation des enfants, assure la continuité de la mémoire familiale et intervient dans les affaires religieuses avec son mari.⁵⁹ Mais surtout, elle agit en tant que codonatrice.⁶⁰

L'épouse semble également incarner la piété dont son mari est dépourvu, comme cette épouse, dans un miracle de saint Germain d'Auxerre, « conscient de la témérité » de son mari qui envoie des cierges au monastère « pour son salut » (*pro salute viri*).⁶¹ Dans les Miracles de saint Liphard (XII^es.), c'est en tant que mère de Gillardus, « femme noble et pieuse », que la femme intervient auprès de son fils afin qu'il cesse ses exactions.⁶² L'hagiographe oppose alors la dévotion de la mère à la témérité du fils. Ce rôle pacificateur, normalement dévolu à l'épouse, est un modèle issu du discours théologique ancien.⁶³ Le verset de saint Paul, selon lequel le mari non croyant peut être sanctifié par sa femme croyante⁶⁴ constitue l'origine de cette conception de la « bonne épouse »⁶⁵. Ainsi, la femme avait une mission spécifique de salut à l'intérieur du couple. Sh. Farmer a bien démontré comment les ecclésiastiques ont développé le thème des « épouses persuasives » qui, bien que n'ayant que peu de pouvoir direct sur les biens familiaux, influençaient les décisions de leur mari en faveur des institutions monastiques et ecclésiastiques.⁶⁶ Ce phénomène se retrouve sous la plume des

⁵⁷ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77.

⁵⁸ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 8.

⁵⁹ R. Le Jan, « L'épouse du comte du IX^e au XI^e siècle. Transformation d'un modèle et idéologie du pouvoir », dans St. Lebecq, A. Dierkens, R. le Jan et J.-M. Sansterre (éd.), *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècles)*, Villeneuve d'Ascq, 1999, p. 65-73, p. 65.

⁶⁰ R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e -X^e)*. *Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 350.

⁶¹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL, IX^e), c. 77 : *Uxor temeritatis conscia, pro salute viri ad ecclesiam cereos et vota direxit*.

⁶² Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 4.

⁶³ J. Leclercq, « Rôle et pouvoir des épouses au Moyen Âge », dans M. Rouche et J. Heuclin (éd.), *La femme au Moyen Âge*, Maubeuge, 1990, p. 87-97.

⁶⁴ 1 Cor. 7, 14 : « Le mari qui n'a pas la foi est sanctifié par sa femme qui a la foi ».

⁶⁵ S. Vecchio, « La bonne épouse », dans Ch. Klapisch-Zuber (éd.), *Histoire des femmes en occident. Le Moyen Âge*, p. 116-145, p. 127.

⁶⁶ Sh. Farmer, « Persuasiv wives. Clerical images of medieval wives », *Speculum*, 61, 1986, p. 517-543.

scribes qui attestent que des donations ont été faites par des nobles par suite de l'exhortation ou de la requête de leur épouse. En prenant soin de préciser cela, ils entendaient insister pour que celles-ci « fassent pression sur leurs maris afin qu'ils favorisent les causes monastiques ». ⁶⁷

L'approche genrée des récits de la violence a donné des résultats proches de ceux qu'on observe par ailleurs dans d'autres types de sources. Que ce soit dans les actes de la pratique, dans les sources judiciaires ou hagiographiques, la primauté de l'homme en tant qu'acteur de la violence est indéniable. La femme, quant à elle, apparaît davantage dans l'ombre de celui-ci, parfois complice, parfois médiatrice.

La femme, dans les récits de la violence, apparaît à bien des égards comme une construction socioculturelle, dépendante des discours ecclésiastiques et des représentations. Moins criminelle que victime, elle joue également le rôle que lui ont assigné les théologiens, celui de la « bonne épouse ». Cependant, il est nécessaire de nuancer la proximité entre la place de la femme dans les récits hagiographiques de la violence et les propos des théologiens : en effet, la femme apparaît, dans nos sources, beaucoup moins diabolisée et, de fait, jouit d'une vision moins misogyne que dans certains traités théologiques, elle est aussi plus proche des pratiques observées par ailleurs.

VII.2. La violence : une question de groupe social ?

La répartition des acteurs de la violence en fonction de leur statut social pose, comme pour le genre, des problèmes historiques et historiographiques. Il faut, dans un premier temps, aborder la question du vocabulaire : quel vocabulaire faut-il privilégier pour ne pas tomber dans une historiographie ancienne, fondée sur une analyse de la société en terme de dominants/dominés ? Relevant d'une vision marxisante, ces études avaient tenté de mettre en avant des relations hiérarchiques strictes fondées sur des critères extraits des analyses de Marx, reposant notamment sur la puissance économique. De même, la société médiévale ne peut se résumer à une simple dichotomie entre les nobles et les serfs, puisque ces deux notions n'apparaissent que ponctuellement et ne rendent pas totalement compte de la complexité sociale du temps. Pour notre étude, nous avons choisi les termes puissants et humbles. S'ils ne sont pas non plus entièrement satisfaisants, ils ont l'avantage de restituer une certaine

⁶⁷ Sh. Farmer, « Persuasive wives. Clerical images of medieval wives », *Speculum*, 61, 1986, p. 517-543, ici p. 525.

opposition sociale entre ceux qui exercent une forme d'autorité (les puissants, les *potentes*) et les autres, ici qualifiés de faibles puisqu'ils ne détiennent aucun pouvoir.

Qui sont ces puissants de la société médiévale ? Nous incluons dans ce groupe les ecclésiastiques avec les évêques, les clercs, et les moines, dont la grande majorité partage avec l'aristocratie un certain nombre de valeurs et de pratiques du pouvoir. Quant aux humbles, ils peuvent être libres ou non libres : ce sont les *servi*, les *homines* mais aussi les *rustici* qui apparaissent de temps à autres au fil des récits hagiographiques de la violence. En utilisant cette méthode de classification de la société médiévale, cette étude invite à utiliser des concepts aussi complexes que la servitude, voire l'esclavage ou encore les notions de dépendance et d'aristocratie.⁶⁸

L'analyse du statut social des transgresseurs pose également des problèmes historiques. En effet, nos sources sont relativement évasives sur le statut du transgresseur. Les hagiographes emploient certains termes tels que *servus*, *homo*, *miles*, mais à quelles réalités se réfèrent-ils ? La diversité du vocabulaire et son imprécision rendent délicate toute restitution d'une typologie sociale du transgresseur. À l'évidence, les récits hagiographiques ne nous livrent pas assez d'éléments afin de dresser un tableau social complet.

VII.2.1. Des puissants et des humbles

Malgré ces lacunes documentaires⁶⁹ et ces difficultés, nous avons pu relever quelques éléments intéressants corroborant des résultats obtenus dans des études précédentes. Ce premier relevé montre parfaitement la place qu'occupent les puissants face aux humbles dans les violences hagiographiques.

⁶⁸ Nous ne reviendrons pas sur les définitions de ces concepts. Concernant la dépendance et le servage, voir l'étude de N. Carrier, *Les usages de la servitude. Seigneurs et paysans dans le royaume de Bourgogne (VI^e-XV^e siècle)*, Paris, 2012 ; sur l'aristocratie et la notion d'élites, de nombreux travaux ont été récemment publiés ce qui a permis une réactualisation de l'historiographie. Comme point de départ, consulter D. Barthélemy, *La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*, Paris, 1993 ; plus récemment, voir la synthèse de J. Morsel, *L'aristocratie médiévale (V^e-XV^e siècle)*, Paris, 2004, ainsi que les nombreux travaux régionaux comme Fl. Mazel, *La noblesse et l'Église en Provence, fin X^e-début XIV^e siècle. L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, 2002.

⁶⁹ Ces lacunes documentaires ne sont pas propres à notre corpus. D. Barthélemy fait le même constat pour les Miracles de saint Benoît dans *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, 2004, p. 127 et 130.

Répartition chronologique de la qualité sociale des acteurs de la violence

Le transgresseur appartient au groupe des :	Total	V^e – VI^e	VII^e – VIII^e	IX^e – X^e	XI^e – XII^e	XIII^e
Puissants	64 (48%)	9	3	24	26	2
Humbles	45 (33%)	8	0	7	8	0

Le groupe des puissants représente près de 50% des acteurs de la violence contre seulement 33% pour celui des faibles. Cela corrobore les résultats obtenus par P.-A. Sigal : 40% des miracles de châtiments concernent le groupe aristocratique contre seulement 10% pour le groupe des classes populaires. Le décalage entre les résultats s'explique notamment par la prise en compte par P.-A. Sigal d'autres catégories socioprofessionnelles comme les bourgeois et les marchands⁷⁰ qui n'apparaissent pas dans notre étude.

En s'intéressant maintenant plus précisément à quelques exemples particuliers, on observe les mêmes tendances avec quelques nuances, notamment en fonction du type d'établissement concerné et les enjeux poursuivis par les auteurs.

Répartition des transgresseurs en fonction du statut social dans quelques exemples

	Total des cas de violence	Puissants	Humbles
Grands établissements avec un grand patrimoine foncier :			
Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX ^e)	14	8 (60%)	6 (40%)
Miracles de saint Germain de Paris (X ^e)	6	6 (100%)	0
Pour les établissements de pèlerinage :			
Miracles de saint Fiacre (XII ^e)	5	2 (40%)	3 (60%)

Dans le cas de récits concernant des établissements anciens, disposant d'un vaste patrimoine foncier, la part des transgresseurs appartenant au groupe des puissants est supérieure à celle de l'ensemble du corpus, puisqu'elle représente près de 50% des cas. Dans le détail, certaines variations apparaissent notamment pour le recueil de Miracles de saint Germain de Paris qui ne laisse aucune place à la violence des humbles. En revanche, dès lors qu'on s'intéresse à des productions issues d'établissements plus récents et davantage tournés

⁷⁰ Voir les tableaux établis par l'auteur dans P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1985, rééd. 2012, p. 289, p. 294 et p. 300.

vers la promotion d'un pèlerinage, les résultats s'inversent. La part des humbles occupent alors la première place, rassemblant 60% des cas. Ces humbles sont alors pour la majorité d'entre eux des pèlerins qui se rendent au sanctuaire du saint.

Ce phénomène peut s'expliquer assez logiquement par les enjeux qui ont motivé la rédaction et la compilation de ces miracles. Dans le premier cas, les établissements concernés sont anciens, immunistes et dotés d'un vaste patrimoine foncier à défendre. Le saint occupe alors une place centrale dans la protection de ce dernier contre les attaques perpétrées la plupart du temps par des seigneurs voisins. L'intérêt des hagiographes est donc ici de mettre en scène des personnages ressemblant au public qu'ils visent, c'est à dire essentiellement des seigneurs turbulents menaçant le patrimoine de l'établissement. Dans le second cas, les établissements cherchent à promouvoir davantage un pèlerinage. Leur intérêt est donc de se focaliser majoritairement sur les personnes les plus susceptibles de se rendre au tombeau du saint. Dans le cas de Saint-Fiacre, ce sont plus des humbles que des puissants. Ces récits permettent ainsi de signifier aux pèlerins qu'ils seront, tout au long du chemin sous la protection, mais aussi soumis au contrôle du saint. Toutefois, pour confirmer ou infirmer cette hypothèse, il nous faudrait comparer ces résultats avec d'autres recueils de Miracles destinés à la promotion d'un pèlerinage.⁷¹

Ces quelques variations ne peuvent masquer l'importance du groupe aristocratique, ce qui n'est pas un phénomène propre à ce corpus, puisque c'est aussi le cas pour d'autres grands recueils de miracles comme celui de sainte Foy ou encore de saint Benoît de Fleury.⁷²

VII.2.2. Les transgressions de l'aristocratie laïque.

Avant de s'interroger sur les spécificités d'une violence aristocratique, il est nécessaire d'analyser la composition du groupe composé par l'aristocratie. Loin d'être une catégorie

⁷¹ Nous avons fait ce travail pour les Miracles de sainte Foy de Conques mais les résultats ne sont pas concluants car ils représentent en soi une exception dans la production hagiographique du XI^e siècle. Nous avons obtenu les données suivantes : 21 actes de violence dont 18 réalisés par des membres de l'aristocratie, soit 85% des cas, contre 15% par les humbles. Sainte-Foy de Conques est pourtant un grand centre de pèlerinage. La place prépondérante de l'aristocratie pourrait alors s'expliquer d'une part par l'importance du site et d'autre part, par sa croissance rapide en termes de richesses sur quelques décennies. C'est une belle réussite dans le développement d'un nouveau culte au XI^e siècle, ce qui en fait un cas particulier difficilement comparable aux cas contenus dans notre corpus.

⁷² Concernant ces deux recueils de miracles, voir D. Barthélemy, *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, 2004, p. 45-113 ; p. 114-187. Concernant plus particulièrement les Miracles de sainte Foy, voir Ch. Caitucoli, « Nobles et chevaliers dans le Livre des Miracles de sainte Foy », *Annales du Midi. Revue archéologique, historique et philologique de la France médiévale*, vol. 107, 212, 1995, p. 401-416.

homogène, l'aristocratie au miroir de l'hagiographie révèle plusieurs facettes qui évoluent au cours de la période considérée.

VII.2.2.1. Composition du groupe aristocratique

Composition du groupe aristocratique laïque dans l'hagiographie sénonaise

	Total	V ^e – VI ^e	VII ^e – VIII ^e	IX ^e – X ^e	XI ^e – XII ^e	XIII ^e
Roi	4	2		1	1	
Comte	6	1		4	1	
Auxiliaire du comte	5			2	3	
Prévôt	2				2	
<i>Dominus</i>	11	4	1	3	1	2
<i>Miles</i>	10				10	
Aristocrate (sans distinction particulière)	8			7	1	
Total	46	7	1	17	19	2

Le premier des puissants est bien entendu le roi. Quelques mentions de transgressions royales sont remarquables dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.) et dans celle de saint Faron (IX^es.), respectivement une violence symbolique à l'encontre du saint et un manquement à la charité chrétienne mais elles sont rares. Et cette rareté tend à montrer que le roi n'est pas un acteur privilégié de la violence illégitime dans ce corpus. Cela peut s'expliquer par la place qu'occupe le roi en tant que garant de l'ordre dans le royaume, spécialement aux époques mérovingienne et carolingienne. À partir de la fin du IX^e siècle, la figure royale tend à s'estomper ce qui pourrait alors être un corollaire de l'affaiblissement du pouvoir royal durant cette même période.⁷³

Le comte apparaît comme une figure plus encline à défier les saints. Nous en relevons six mentions dans le corpus, réparties sur l'ensemble de la période. Il est vrai que le comte représente un acteur important d'abord en tant que représentant du roi puis en tant que grand seigneur qui intervient localement. Il n'est donc pas étonnant que les moines et chanoines soient régulièrement confrontés à lui ou à ses différents agents notamment en matière de justice et de fiscalité. Ainsi, les saints s'opposent au centenier ou encore au viguier dans des conflits de justice. Concernant les comtes, leurs exactions touchent également les usurpations

⁷³ I. Rosé fait le même constat dans l'œuvre d'Odon de Cluny. En effet, elle souligne que l'effacement de la fonction royale laisse penser que « pour Odon, le souverain n'est plus que le premier des *potentes* et n'a plus véritablement de rôle spécifique dans la société », dans *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*, Turnhout, 2008, p. 447.

de biens ecclésiastiques notamment dans les Miracles de saint Germain de Paris (X^es.) qui comptabilisent la moitié des mentions. Comme pour le roi, l'effacement progressif de la figure comtale dès le XI^e siècle pourrait être révélateur d'une diminution de leur importance tout du moins autour des monastères et chapitres concernés par cette étude.⁷⁴

Le *dominus*, dans le sens de « maître » représente un transgresseur fréquent, surtout pour la période mérovingienne. Cela concerne alors des cas de maîtres abusifs qui maltraitent leurs *servi* et qui s'opposent directement en saint en ne respectant pas le droit d'asile.⁷⁵ Si le terme *dominus* reste employé durant toute la période considérée, le contexte dans lequel il est employé a changé. Ainsi, le maître tend à disparaître au profit du seigneur dès le IX^e siècle⁷⁶ comme le montre la mention d'un *dominus castelli*⁷⁷ dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.).

Enfin, il est intéressant de voir l'intérêt des hagiographes se porter vers un autre groupe de l'aristocratie, les *militēs*⁷⁸. Ils n'apparaissent au sein du corpus que durant le X^e siècle. On en compte dix occurrences, toutes comprises entre le X^e et le XII^e siècle.⁷⁹ Certes l'apparition du terme *miles* n'est pas un phénomène limité aux seules sources hagiographiques. Elle a d'abord été mise en évidence dans les sources diplomatiques et a

⁷⁴ La disparition de la figure comtale est également observée dans les Miracles de sainte Foy à partir de la seconde moitié du XI^e siècle dans Ch. Caitucoli, « Nobles et chevaliers dans le Livre des Miracles de sainte Foy », *Annales du Midi. Revue archéologique, historique et philologique de la France médiévale*, vol. 107, 212, 1995, p. 401-416, p. 403.

⁷⁵ Exemples d'emploi du terme *dominus* dans le sens de maître : Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 10 ; Miracle de saint Loup (BHL 5090, VI^e), c. 67 ; Vie I de saint Fidole (BHL 2974, VIII^e), c. 13. Ce récit est repris dans la Vie II de saint Fidole (BHL 2975, ap. VIII^e), c. 8 et dans la Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 21 ; Miracle de saint Aventin (BHL 877, VI^e), c. 98 ; Vie de saint Mesmin (BHL 5817, IX^e), c. 23 ; Vie de saint Agile (BHL 147, XI^e), c. 2.

⁷⁶ Exemples d'emploi du terme *dominus* dans le sens de seigneur : Miracles de saint Mesmin (BHL 5820, X^e), c. 34 ; Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 10 ; Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e), c. 43 ; Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 10 ; Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 12.

⁷⁷ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77.

⁷⁸ Nous ne reviendrons pas sur la genèse du terme *miles* qui a déjà fait l'objet de nombreuses études. Pour un aperçu historiographique, voir D. Barthélemy, « Le mot *miles* et l'histoire de la chevalerie », dans *Id.*, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des X^e et XI^e siècles*, Paris, 1997, p. 173-191 ; voir également D. Barthélemy, *La chevalerie. De la Germanie antique à la France du XII^e siècle*, Paris, 2007. Pour une mise au point rapide et claire, voir J. Morsel, *L'aristocratie médiévale (V^e-XV^e siècle)*, Paris, 2004, p. 116-126.

⁷⁹ Les emplois du terme *miles* dans le corpus : Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 10 ; Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 11 ; Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 12 ; Miracles de saint Fiacre (BHL , XII^e), c. 54 ; Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 54 ; Miracle de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 3 ; Miracle de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 19 ; Miracle de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 32 ; Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 3 ; Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, ap. IX^e), c. 9.

beaucoup interrogé les historiens.⁸⁰ Dans le corpus étudié, le terme *miles* désigne des hommes armés et des cavaliers, comme dans les Miracles de saint Vulfran (XI^es.) ou dans ceux de saint Fiacre (XII^es.)⁸¹. Mais dans d'autres cas, le *miles* est au service d'hommes plus importants désignés sous les termes *dominus* ou *princeps*. Ainsi dans les Miracles de saint Faron (XI^es.), un certain *princeps* du nom d'Ansoldus est accompagné de trente *militēs*.⁸² Dans ce même recueil, ce sont les *militēs* d'Ebrardus qui causent du tort aux moines du monastère.⁸³ Ces deux exemples montrent bien que les *militēs* pouvaient aussi être des hommes armés au service d'autres.⁸⁴ Ces deux emplois différents tendent à montrer que le *miles* ne peut désigner uniquement un homme armé. L'examen minutieux du vocabulaire de la chevalerie par D. Barthélemy a en effet permis d'observer que le terme *miles* pouvait tout aussi bien désigner des aristocrates de haut rang, ce qui démontre dans le même temps que les *militēs* ne forment pas un groupe dans les franges inférieures de l'aristocratie à partir du X^e siècle.⁸⁵ D'autre part, nos exemples montrent que le terme *miles* peut également être employé comme un synonyme de *vassus*. Cette synonymie effective dès l'époque carolingienne a par ailleurs déjà été montrée dans les premières années XX^e siècle par P. Guilhaumoz qui met en évidence, dans

⁸⁰ R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e –X^e). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 148. Voir également D. Barthélemy, *La chevalerie. De la Germanie antique à la France du XII^e siècle*, Paris, 2007. Pour une mise au point rapide et claire, voir J. Morsel, *L'aristocratie médiévale (V^e-XV^e siècle)*, Paris, 2004, p. 116-126.

⁸¹ Miracles de saint Fiacre (BHL, XII^e), c. 54 : *Dum itaque esset in itinere, fuit obviam miles quidam, quem sequebatur a longe adolescens equo residens*. Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 54 : *Miles vero audiens clamorem puellae, reflexit equum, et eum calcaribus urgens, citius illuc usque pervenit et multis increpationibus eum durius corripiens, puellam de manibus ejus liberavit*. Miracle de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 3 : *Erat quidam miles in pago Veliocassino, qui causa cuiusdam negotii ascenso equo dum alia peteret loca, contigit eum latebrosas inimicorum offendisse insidias, qui repente ut eum perderent, admissis equis cruentis armorum iaculis persequi velocius festinabant*. Miracle de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 19 : *Tunc hostes illi, qui militem illum ceperant, et vinculis aggrauatum sub diligenti custodia asseruabant*. Miracle de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 32 : *Quidam miles, Rodolphus nomine, in Oximensi pago equum magni pretii habebat, quem se se amisisse dolebat*.

⁸² Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 11 : *Cui redeunti princeps quidam Meldensium, Ansoldus nomine, cum triginta militibus fit obvius*.

⁸³ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 11 : *Ebrardi milites cujusdam Jotricis clientes*.

⁸⁴ R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e –X^e). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 148.

⁸⁵ D. Barthélemy critique la thèse de L. Génicot qui imagine « la chevalerie comme une classe sociale subalterne, faite de vassaux et de « guerriers professionnels » dans « Le mot miles et l'histoire de la chevalerie », dans *Id.*, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des X^e et XI^e siècles*, Paris, 1997, p. 173-191, p. 177.

une analyse très fournie, le double emploi de *miles*, désignant « alternativement toute l'aristocratie et son “ second degré ” en dessous du *princeps* »⁸⁶.

Si le terme *miles* désigne tout autant le vassal que l'homme armé, ainsi que de manière générale un membre de l'aristocratie, l'augmentation des occurrences du terme *miles* et par là même de leurs exactions pourrait également témoigner d'une restructuration de l'organisation de l'espace.⁸⁷ À partir du X^e siècle, elle est notamment visible dans la réduction du champ géographique préoccupant les hagiographes. En effet, contrairement aux recueils de miracles du IX^e siècle qui font allusion aux comtes, ceux du X^e-XII^e siècles mentionnent ces *milites* ainsi que les *domini*, qui sont dans la plupart des cas des voisins⁸⁸ de l'établissement ecclésiastique ou monastique.⁸⁹ Cette remarque plaide alors en faveur d'une multiplication des strates du pouvoir⁹⁰ : ce qui relevait du comte au IX^e siècle dépend, dès le X^e siècle, d'un seigneur ou d'un *miles*. Le même phénomène conduit à faire des représentants des anciennes fonctions administratives publiques des agents locaux particulièrement actifs, possessionnés au sein de leur juridiction.⁹¹ La multiplication des acteurs de la violence, membres de l'aristocratie laïque notamment à partir du X^e siècle est la traduction dans les sources hagiographiques de ce processus. Les hagiographes ne cherchent plus tant l'obtention de soutien de personnages influents au sein du royaume que le développement d'une sorte de clientèle régionale avec laquelle leur établissement tisse des relations⁹².

⁸⁶ P. Guilhaumez, *Essai sur l'origine de la noblesse en France au Moyen Âge*, Paris, 1902, p. 139-142 et p. 145-147, cité dans D. Barthélemy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des X^e et XI^e siècles*, Paris, 1997, p. 178.

⁸⁷ J. Morsel, *L'aristocratie médiévale (V^e-XV^e siècle)*, Paris, 2004, p. 125. L'auteur rappelle la nécessité de mettre en lien, à la fin du XII^e siècle, l'étoffement de la couche seigneuriale et la densification du réseau castral, soulignant ainsi que l'évolution des structures de l'aristocratie est indissociable de celle de l'organisation de l'espace.

⁸⁸ C'est le cas, par exemple dans les Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 12.

⁸⁹ Dans le cas des Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), ce sont des membres de l'aristocratie parisienne qui viennent troubler les possessions de Saint-Germain-des-Prés. Nous sommes donc dans un espace géographique restreint, contrairement au recueil de Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), qui touche toute la moitié nord du royaume.

⁹⁰ C'est ce que nous verrons également dans l'exercice de la justice, *infra*, chapitre 7.

⁹¹ J.-Fr. Boyer, *Pouvoirs et territoires en Aquitaine du VII^e au X^e siècle : enquête sur l'administration locale*, thèse sous la direction de Ph. Depreux et soutenue en Juin 2015 à Limoges, p. 489.

⁹² O. Bruand, « Entre temps mérovingiens et post carolingiens : l'hagiographe avocat, défense des temporels et protection des réseaux de pouvoirs », dans Fr. Laurent, L. Mathey-Maille et M. Szkilnik (éd.), *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, 2014, p.61-79, ici p. 67 : « Dans une société où les pouvoirs locaux sont complexes, imbriqués et éclatés, il est très important de marquer son territoire, non pas par une domination exclusive, mais pour rappeler qu'on y est un acteur de poids face aux concurrents que peuvent être les autres monastères ou les voisins à contrôler que sont les grands laïcs ».

VII.2.2.2. Un traitement particulier et des caractéristiques communes

L'aristocratie dans son ensemble bénéficie d'un traitement particulier dans les récits hagiographiques de la violence. Comme nous l'avons mentionné précédemment⁹³, les hagiographes proposent un portrait toujours noirci de l'aristocratie sur l'ensemble de la période considérée. Elle est dotée des pires caractéristiques et commet les plus mortels des péchés. En effet, la cupidité et l'avarice sont devenues, dans le corpus, synonyme de l'aristocratie.⁹⁴ De même, l'exercice de la tyrannie est bien souvent l'une de leur caractéristique propre. Par le pouvoir qu'il exerce, l'aristocrate représente une cible privilégiée des hagiographes qui révèlent alors un souci de s'adresser directement à lui – il est souvent nommé – et à l'ensemble du groupe composé par sa *familia* que les hagiographes ne manquent pas d'impliquer dans leur récit.

C'est au moment où le châtement divin frappe le transgresseur que la *familia* intervient, avec notamment une fonction de témoin et de conseil. Dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), l'auteur mentionne les conseils prodigués par la femme et les parents de l'usurpateur (*cum coniugis et parentum consilio*), tandis que celui-ci fait la remise du bien au monastère (*ex legitimo patrimonio condonavit*).⁹⁵ Ce récit montre que la parenté se fait témoin de cette donation comme elle aurait fait en apposant son nom au bas d'une charte. Cette même *familia*, entendu au sens large, peut également être celle qui subit le châtement. C'est ce que nous observons dans un miracle de saint Aignan (XI^es.). Les serviteurs de l'homme perdent la tête et ses chiens se mettent à pousser des hurlements, tandis que lui-même devient fou. L'homme est alors enchaîné et conduit au sanctuaire par sa femme et ses amis.⁹⁶ Cet extrait illustre bien que la transgression de l'aristocrate implique l'ensemble de sa *familia* tant dans le châtement que dans la réconciliation. Là encore, sa femme et ses amis deviennent les témoins privilégiés du châtement divin puis de la réconciliation qui s'opère au tombeau du saint. La mention de la parenté dans nos récits hagiographiques représente bien

⁹³ Voir notre étude, *infra*, partie chapitre 2.

⁹⁴ I. Rosé, « L'écriture hagiographique en Gallia méridionale à l'époque grégorienne (XI^e-XII^e siècle) », dans M. Fournié, *La réforme « grégorienne » dans le Midi, milieu XI^e-début XIII^e siècle*, Toulouse, 2013, p. 41-80. Selon l'auteur, cette insistance sur les péchés de l'aristocratie serait une caractéristique de l'époque grégorienne. Or, l'étude de notre corpus montre que ce phénomène existe dès l'époque mérovingienne. Cette impression d'intensification pourrait provenir de l'inflation documentaire observée au XI^e siècle.

⁹⁵ Miracles des saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77.

⁹⁶ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13 : *Quo facto confestim famuli illius desipuerunt, equi furuerunt, canes pro latrantibus ulutatus dederunt et ipse, amens effectus, omnes quos tenere poterat scindebat et caedebat, nimirum daemonis viribus nisus. Quem vincientes, uxor eius et amici adduxerunt illum ad ecclesiam sanctissimi Aniani.*

une caractéristique de l'aristocratie dans l'hagiographie et reflètent aussi les actes de la pratique.⁹⁷ Ainsi, la parenté soutient et oriente les gestes de piété aristocratique et profite en retour du renforcement des liens d'amitié tissés avec l'établissement bénéficiaire.⁹⁸

Du point de vue des méfaits commis, l'aristocratie possède également des caractéristiques communes. En effet, elle est surtout à l'origine des spoliations, des rapines et d'exactions commises à l'encontre des établissements monastiques et canoniaux (49% des cas). C'est en quelque sorte une « spécialité aristocratique » qui s'explique d'abord par sa position sociale et ses fonctions au sein de la société.

Répartition par type de violences commises par l'aristocratie laïque

	Total	V ^e -VI ^e	VII ^e -VIII ^e	IX ^e -X ^e	XI ^e -XII ^e	XIII ^e	?
Violences au saint	8/46 (17%)	3/10 (30%)	2/4 (50%)		3/12 (25%)		
Violences contre les biens et personnes placés sous la protection du saint	21/43 (49%)			11/26 (42%)	9/12 (75%)		
Violations des normes chrétiennes	14/34 (41%)	1/9 (11%)	1/2 (50%)	6/14 (43%)	4/6 (67%)	2/2 (100%)	
Affaires de droit commun	4/14 (29%)			1/4 (25%)	3/8 (37%)		
Total	47/133 (36%)	4/22 (30%)	3/6 (50%)	18/63 (30%)	19/35 (54%)	2/4 (50%)	

L'aristocratie détient en partie l'exercice du pouvoir, notamment fiscal et judiciaire⁹⁹. Mais ces pratiques relèvent également d'un système de valeurs communes et partagées par l'ensemble du groupe, et ce malgré son hétérogénéité. Les pratiques guerrières et les violences exercées seraient moins l'expression d'une agressivité incontrôlée que la démonstration d'un mécontentement passant par l'occupation ritualisée de la terre disputée.¹⁰⁰ De ce fait,

⁹⁷ Dans les chartes de donations, la parenté apparaît souvent en tant que témoin. Quelques exemples sont donnés par Fl. Mazel, *La noblesse et l'Église en Provence, fin X^e-début XIV^e siècle. L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, 2002, p. 132-133.

⁹⁸ Fl. Mazel, *La noblesse et l'Église en Provence, fin X^e-début XIV^e siècle. L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, 2002, p. 133.

⁹⁹ Nous développerons cet aspect dans la partie III, chapitre 8 consacré à la justice.

¹⁰⁰ La ritualité de la violence dans les cas d'usurpation a été démontrée par St. White, « Feuding and peace-making in the Touraine around the year 1100 », dans *Id.*, *Feuding and peace-making in eleventh-century France*, Aldershot, 2005, p. 195-263. Nous reviendrons sur cette question, *infra*, chapitre 8.

l'usurpation doit alors conduire à une nouvelle négociation et donc à l'établissement d'un compromis entre les deux parties.

Face aux dénonciations répétées des actes des aristocrates par les hagiographes, l'impression qui ressort est l'incompréhension entre l'aristocratie et les communautés religieuses. Or, cette interprétation reviendrait à nier le fait qu'une grande partie des moines et des clercs sont issus de ce même milieu aristocratique. Plusieurs études ont montré la place prépondérante de l'aristocratie dans les recrutements épiscopaux, mais aussi dans les chapitres cathédraux. Concernant par exemple l'Église allemande, J. Morsel mentionne que pour les XI^e-XII^e siècles, « l'aristocratie laïque fournirait ainsi plus de 99% des évêques dont l'origine est connue.¹⁰¹ Pour la France, il observe le même phénomène mais dans des proportions moindres : les trois quarts de l'épiscopat seraient membres de l'aristocratie.¹⁰² Leur famille, leurs parents font partie du groupe aristocratique et par conséquent, ils sont très familiers de ces pratiques.¹⁰³ Il faut donc voir dans ces dénonciations davantage une rhétorique du conflit qu'un réel désaveu de ces pratiques guerrières.¹⁰⁴ Il faut donc souligner que dans la grande majorité des cas, les hagiographes ne s'apitoient pas sur le sort des humbles et des paysans qui subissent parfois physiquement les exactions des seigneurs ; ils en dénoncent seulement l'illégitimité. Les hagiographes réproouvent ainsi moins la brutalité des actes de l'aristocratie que les revendications de cette dernière, jugées illégitimes, qui se dissimulent derrière.

VII.2.2.3. L'aristocratie : groupe turbulent ou construction hagiographique ?

Se pose la question de la correspondance de l'image du groupe aristocratique qu'offre l'hagiographie et celle que nous rencontrons dans d'autres types de sources. Le constat

¹⁰¹ J. Morsel, *L'aristocratie médiévale (V^e-XV^e siècle)*, Paris, 2004, p. 131, d'après les travaux d'Aloys Schulte (1910).

¹⁰² J. Morsel, *L'aristocratie médiévale (V^e-XV^e siècle)*, Paris, 2004, p. 131.

¹⁰³ C'est notamment la pratique de l'oblation au sein des familles nobles qui reste importante tout au long de la période. Voir par exemple C. Brittain Bouchard, *Sword, Miter and Cloister*, p. 48-49. De même, nombreuses sont les vocations ecclésiastiques au sein de la noblesse comme le montre pour la Provence E. Magnani, *Monastères et aristocratie en Provence (milieu X^e-début XII^e siècle)*, Münster, 1999, p. 489-497 ; voir également Fl. Mazel, *La noblesse et l'Église en Provence, fin X^e-début XIV^e siècle. L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, 2002, p. 66-84. L'auteur met en avant plusieurs exemples de stratégies familiales visant à contrôler charges spirituelles et temporelles afin d'assurer leur domination. Cela montre bien les liens qui pouvaient exister entre l'aristocratie et l'Église et donc le partage de valeurs et de pratiques communes. C'est d'ailleurs ce contre quoi la réforme « grégorienne » tente de lutter.

¹⁰⁴ Nous verrons également que les moines et les chanoines ne sont pas en reste face à cette violence aristocratique. Ils ont également à leur disposition tout un arsenal leur permettant de prendre pleinement leur place au sein de cette violence aristocratique. Voir *infra*, partie III, chapitre 8.

semble sans appel : l'aristocratie dans l'hagiographie correspond, dans les grandes lignes, aux réalités sociales transmises par les chartes et les notices des mêmes périodes. Elle se retrouve fréquemment impliquée dans des conflits liés à la propriété foncière face aux moines et aux chanoines. L'hagiographie véhicule l'image d'une aristocratie de plus en plus turbulente à partir de la fin du IX^e siècle, comme le révèlent les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), mais également ceux de saint Benoît de Fleury. Pourtant, les hagiographes, clercs et moines, ne sont pas totalement étrangers à ce style de vie aristocratique. C'est d'ailleurs l'un des reproches qui est fait aux chanoines lors des réformes monastiques du X^e siècle, puis au clergé avec la réforme « grégorienne ».¹⁰⁵

Il faut alors voir dans ces récits de la violence davantage des pratiques rhétoriques monastiques et canoniales, souvent en accord avec les grands discours ecclésiastiques.¹⁰⁶ La construction rhétorique de ces récits répond à la volonté affirmée des hagiographes d'encadrer ce groupe aristocratique important du fait du pouvoir qu'il détient. Elle sert en outre à délégitimer les actions de l'aristocratie dans des conflits qui l'opposent aux établissements religieux.¹⁰⁷ Mais, que ce soit dans les chartes ou dans l'hagiographie, il faut bien se garder d'opposer trop rapidement ces deux groupes. Ennemis dans le texte, l'aristocratie et les moines apparaissent, dans la pratique, davantage comme des alliés au sein d'une relation d'interdépendance qui les unit notamment autour des donations et de la constitution d'une mémoire aristocratique.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Comme exemple extérieur à notre corpus, nous pouvons citer Odon de Cluny. En effet, il a été montré par C. Carozzi, J. L. Nelson puis par I. Rosé que l'abbé de Cluny, célèbre hagiographe, était très familier de l'univers des laïcs dont il partage certaines valeurs par son milieu d'origine et son éducation. L'une de ses œuvres hagiographiques, la *Vita Geraldi* est d'ailleurs destinée aux réseaux aristocratiques aquitains. Voir I. Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*, Turnhout, 2008, p. 456. C. Carozzi, « De l'enfance à la maturité : étude d'après les vies de Géraud d'Aurillac et d'Odon de Cluny », dans *Études sur la sensibilité*, Congrès national des sociétés savantes (Limoges, 1977), Paris, 1979, p. 103-116 ; J. L. Nelson, « Monks, secular men and masculinity » dans *Ead. Courts, elites and gendered power in the early Middle Ages : Charlemagne and others*, Aldershot, 2007, p. 121-142, en particulier, p. 130, p. 138-142.

¹⁰⁶ Cette rhétorique monastique ou canoniale n'est pas propre à l'hagiographie puisqu'elle s'exprime également dans les chartes mais elle n'insiste pas sur les mêmes aspects. Concernant les notices, voir Ch. Senséby, « Pratiques judiciaires et rhétorique monastique à la lumière de notices ligériennes (fin XI^e siècle) », *Revue historique*, 306, 2004, p. 3-47. C'est également ce que démontre I. Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*, Turnhout, 2008, p. 437-508 et p. 626. À partir de l'œuvre d'Odon de Cluny, I. Rosé conclut qu'à travers elle l'auteur propose un modèle de société. Dans notre étude, l'hagiographie peut être un moyen de proposer pour l'Église mais aussi les monastères de proposer leur vision du monde et de légitimer leur supériorité sur les autres groupes notamment par le contrôle du discours sur la violence.

¹⁰⁷ Nous reviendrons ultérieurement sur ces deux utilisations du discours hagiographique dans le chapitre 10 de notre étude.

¹⁰⁸ Cette relation d'amitié qui unit l'aristocratie et les établissements religieux sera analysée dans le chapitre 9.

VII.2.3. Les élites ecclésiastiques et monastiques

Dans le groupe de *potentes*, les ecclésiastiques et les moines ne représentent qu'une faible part dans ce tableau social de la violence. Les évêques, les clercs et les moines sont minoritaires, comptabilisant seulement 18 cas.

Les élites ecclésiastiques et monastiques dans les violences hagiographiques

	Total	V ^e – VI ^e	VII ^e – VIII ^e	IX ^e – X ^e	XI ^e – XII ^e	XIII ^e
Évêque	6	2	1	3	1	
Clerc	3			3		
Chanoine	1				1	
Abbé	2				2	
Recteur					1	
Moine	1			1	2	
Moniale	1		1			
Total	18	2	2	7	7	

Ce tableau montre que l'ensemble de la hiérarchie ecclésiastique et monastique est concernée par la violence. De l'évêque au simple clerc, de l'abbé au moine, chacun peut se retrouver impliqués dans un acte de transgression, au sein du corpus, mais ils ne le sont pas tous pour les mêmes raisons.

Les méfaits commis par les élites ecclésiastiques

	Total	V ^e – VI ^e	VII ^e – VIII ^e	IX ^e – X ^e	XI ^e – XII ^e	XIII ^e ?
Violences au saint	8/46 17%	2/10 20%	1/4 25%	4/19 21%	1/12 8%	
Violences contre les biens et personnes placés sous la protection du saint	6/43 14%	1/3 33%		2/26 8%	3/12 25%	
Violations des normes chrétiennes	5/34 14%	2/7 28%	1/2 50%		2/6 33%	
Affaires laïques						
Total	18 /133 13%	5/22 23%	2/6 33%	6/63 9%	6/35 17%	0/4

Dans un premier temps, les récits de la transgression mettant en scène un ecclésiastique concernent un rappel au dogme et à la vraie foi. Ainsi, dans les deux premières Vies de saint

Aignan (VI^es. ; IX^es.), l'évêque qui doute du pouvoir d'Aignan est châtié par Dieu.¹⁰⁹ Cela sonne comme un rappel à l'ordre et à la foi. De même, plusieurs cas impliquent un simple clerc qui travaille le dimanche.¹¹⁰ Dans un autre cas, le clerc, une fois châtié, a dû rappeler à tout le peuple l'importance de respecter l'interdit dominical.¹¹¹ Un autre récit dénonce un prêtre qui ne respecte pas les objets sacrés. En effet, celui-ci décide d'utiliser la corde qui sert à sonner les cloches comme un licol pour son cheval.¹¹² Dans ces deux derniers exemples, il est surtout question de clercs ruraux, qui seraient alors, dans leurs comportements, plus proches du paysan que de l'évêque. Dans les monastères, on produit également une hagiographie promouvant un respect sans faille de la règle de monastique : ainsi en est-il des deux moniales dans la Vie de sainte Fare (VII^es.) qui ne respectent pas l'interdiction de sortir.¹¹³ Ces quelques cas montrent bien l'ambition normative qui motive les hagiographes. Au haut Moyen Âge où le christianisme connaît encore des difficultés, elle vise à rappeler à l'ordre tous ceux qui manqueraient aux différents interdits.¹¹⁴ Mais cette hagiographie mettant en scène des figures ecclésiastiques et monastiques appartenait aux V^e- IX^e siècles. Elle tend par la suite à s'effacer au profit d'une hagiographie davantage engagée au service d'une cause.

La figure du mauvais évêque simoniaque est utilisée par Létald dans ses Miracles de saint Mesmin (X^es.) afin de justifier l'exemption demandée par les moines de l'abbaye de Micy. C'est notamment le cas de l'évêque d'Orléans, Trohannus (v. 900), qui offre, en état d'ébriété, l'abbaye de Micy à un clerc indigne.¹¹⁵ La figure épiscopale devient un personnage transgressif et violent contre lequel se lève le saint pour défendre ses moines. La figure du chanoine séculier au comportement jugé trop laïque, également dans les Miracles de saint Mesmin (X^es.), participe là encore à l'élaboration d'un discours monastique prônant une vie

¹⁰⁹ Vie I de saint Aignan (BHL 473, V^e), c. 9. Vie II de saint Aignan (BHL 474, IX^e).

¹¹⁰ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 51 ; Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 35.

¹¹¹ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 35.

¹¹² Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 60.

¹¹³ Vie de sainte Fare (BHL 1487-1488, VII^e), c. 19.

¹¹⁴ Ce souci n'est pas propre à l'hagiographie mérovingienne. On le trouve aussi dans les actes des conciles mérovingiens qui rappellent sans cesse la bonne orthodoxie de la foi chrétienne. Par exemple, Concile d'Orléans III (538), c. 2, p. 233 pour le célibat ; concile de Mâcon I (581-583), c. 7, p. 431 et d'Orléans I (511), c. 9, p. 79 concernant les clercs coupables de crimes graves.

¹¹⁵ Miracles de saint Mesmin (BHL 5820, X^e), c. 19. Dans ce récit, Frédéric qui a acheté sa charge d'abbé, se révèle être un bien piètre abbé qui maltraite les moines et disperse le patrimoine foncier. L'abbé et l'évêque reçoivent alors la vision du saint et son châtiement. Nous comprenons que ce récit n'est en rien anodin et devient un argument supplémentaire pour les moines en faveur de l'exemption épiscopale. L'hagiographie devient de cette manière une hagiographie militante au service de l'autonomie de l'abbaye. Voir Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990, p. 213.

monastique austère et rigoureusement fidèle à la règle¹¹⁶, s’opposant à une vie canoniale dénoncée comme trop ancrée dans le siècle. Tandis que la figure du moine qui assassine son abbé incarne les risques encourus par la communauté si la règle n’est pas bien suivie.¹¹⁷ Enfin, la figure de moines qui s’opposent à la célébration du culte du saint patron dans les Miracles de saint Babolein (XI^es.) permet d’affirmer la légitimité du culte du saint en train d’être créé.¹¹⁸

Que ce soit pour dénoncer un mode de vie, une opposition à la mise en place du culte d’un saint, ou encore un désaccord dace à une réforme, lorsqu’il s’agit d’acteurs ecclésiastiques, l’hagiographie prend d’emblée une coloration partisane. Cependant, dans les récits hagiographiques de la violence, les ecclésiastiques ou les moines apparaissent bien plus souvent comme des victimes de la violence. En effet, dans de nombreux cas, c’est la *familia* du saint, c’est-à-dire les moines ou les chanoines qui sont à son service, qui souffrent des exactions commises par l’aristocratie.

Place de l’acteur ecclésiastique dans les récits hagiographiques

Nombre de cas	
Acteurs	13
Victimes	32
Total	45

Il faut souligner une différence importante avec les exemples qui précèdent. Dès lors que l’acteur ecclésiastique est placé en tant que victime, il n’est souvent plus individualisé. Ainsi, il ne s’agit plus d’un clerc, d’un prêtre ou d’un moine mais de l’ensemble de la communauté qui est touché. Ainsi, ce sont les *monachi* dans la Vie II de saint Laumer (IX^es.) qui sont victimes du vol d’un bœuf¹¹⁹ ou encore les *canonici* dans les Miracles de saint Aignan (XI^es.) qui subissent les exactions de Gislebertus.¹²⁰ En plus des diverses exactions dont elle souffre, la communauté est aussi la victime des attaques barbares puis normandes. Les hagiographes

¹¹⁶ Miracles de saint Mesmin (BHL 5820, X^e), c. 32.

¹¹⁷ Vie de saint Berchaire (BHL 1178, X^e), c. 19.

¹¹⁸ Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 5 ; Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 6 ; Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 7.

¹¹⁹ Vie II de saint Laumer (BHL 4734, IX^e), c. 20 : *Quod cum monachi mature cognouissent, ad sanctissimum Patrem caussam conquerentes detulerunt.*

¹²⁰ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13 : *Ipsam canonici ecclesiae illius prius cohortati ut cessaret et a tam crudeli tirranide resipisceret, videntes hominem, in laqueum Satanae traditum, non paenitentem sed cotidie nequitas suas augmentantem, excommunicaverunt.*

font alors état de la détresse des moines devant fuir leur établissement et mettre en sécurité les reliques de leurs saints.¹²¹ Il s'agit également des nombreux cas de vols d'objets sacrés qui amoindrissent la richesse de l'établissement, ainsi que les attaques de brigands qui dérobent le bétail nécessaire aux travaux des champs et portent atteinte à la survie matérielle de l'abbaye.¹²² La « victimisation » de l'Église perceptible dans le discours hagiographique de la violence se retrouve également à travers les sources normatives que dans les actes de la pratique, qui insistent sur la vulnérabilité de l'Église et rappellent la nécessité d'en protéger les biens et les personnes qui y sont attachés.

VII.2.4. Les humbles et la violence

Aussi présents dans le corpus que l'aristocratie, les humbles apparaissent autant acteurs que victimes des violences hagiographiques. Qui sont-ils ? Quels sont leur(s) statut(s) ? Quelle(s) fonction(s) ont-ils dans les récits hagiographiques de la violence ? Quelques études se sont tournées vers ces questionnements mais à travers d'autres types de sources, notamment les cartulaires ou autres polyptyques qui ont le mérite d'être beaucoup plus précis.¹²³

VII.2.4.1. Composition du groupe des humbles

Les humbles dans les violences hagiographiques apparaissent souvent mais de manière fort peu détaillée, aussi il est difficile avec les données du corpus de rendre compte de la diversité de ce groupe social.

¹²¹ Sur les attaques des Normands, voir *infra*, chapitre 6.

¹²² Sur ces violences, voir *infra*, chapitre 6.

¹²³ Voir en particulier N. Carrier, *Les usages de la servitude. Seigneurs et paysans dans le royaume de Bourgogne (VI^e-XV^e siècle)*, Paris, 2012. L'auteur propose une analyse sur le temps long les évolutions de la servitude et de la dépendance. En parcourant son étude, il devient évident que ces relations de dépendance passent par de nombreux biais notamment fiscaux et judiciaires.

Termes employés pour désigner les humbles dans l'hagiographie sénonaise

	Total	V ^e – VI ^e	VII ^e – VIII ^e	IX ^e – X ^e	XI ^e – XII ^e	XIII ^e ?
<i>Servus</i>	9	2	1	4		2
<i>Quaedam mulier</i>	9	1		3	5	
<i>Quidam homo</i>	6	2			4	
<i>Famulus</i>	4	3		1		
<i>Vir</i>	3			2	1	
<i>Quaedam femina</i>	2	2				
<i>Puella</i>	2	1			1	
<i>Quidam</i>	2			1	1	
<i>Miser</i>	2	1		1		
<i>Paupercula</i>	2			1	1	
<i>Matrona</i>	1	1				
<i>Unus populi</i>	1			1		
<i>Unus civium</i>	1				1	
<i>Rusticus</i>	1			1		
<i>Ancilla</i>	1				1	
<i>Viator nudus pede</i>	1	1				
Total	47	14	1	15	15	2

Le corpus révèle un vocabulaire extrêmement varié qui est le reflet d'un groupe très hétérogène comportant un grand nombre de situations différentes. Les *servi* dont il est le plus souvent question sont mentionnés dès les V^e-VI^e siècles. Ils sont majoritairement présentés comme des victimes de la colère de leur maître. Ainsi Césaire, un esclave (*servus*) de Sabaricus est « victime d'une injustice [et] se réfugia auprès de notre homme, le suppliant de le libérer à tout prix de la servitude d'un maître (*domini servitio*) abusif. »¹²⁴ Mais les *servi* commettent également des infractions à l'interdit dominical¹²⁵ comme cette jeune servante (*puella de domo familiae Medardi Meglidonensis*) dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.).¹²⁶ Cependant, nous nous trouvons, très rapidement, confrontée à une multiplication des termes qui pourrait être mise en lien avec une diversification des types de relations de dépendance. Ainsi, il apparaît également dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.), un *famulus* du fisc, dans le *vicus* d'Essonne¹²⁷ ou encore dans la Vie de sainte Geneviève (VI^es.)

¹²⁴ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 10 : *Sabarici famulus Aesarius nomine ad virum de quo loquimur iniuriam passus confugeret, supplicans ut quolibet pretio eum de insolentis domini servitio liberaret.*

¹²⁵ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 16 ; Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 50 : *Item servus ecclesiae Libanius nomine.*

¹²⁶ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 16.

¹²⁷ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 14 : *Quidam in Exona vico de fiscalibus famulis Gildomeris nomine cum die dominico quiddam operates sit, ita contrahitur digitis, ut unguium acumen partem transiret in alteram.*

dans laquelle la sainte veut réconcilier un *famulus* avec son *dominus*.¹²⁸ Dans les deux Vies de saint Mesmin datées du IX^e siècle, un serviteur, cédé par son maître au saint est désigné par le terme *servulus* et *servus*¹²⁹, mais aussi *famulus*. Ces termes sont repris dans la Vie de saint Agile datée entre le X^e et le XI^e siècle, ce qui tend à montrer l'équivalence des deux termes *servus* et *famulus* au moins jusqu'au X^e siècle.

Enfin, ajoutons les mentions, souvent ambiguës de la *familia* qui regroupent à la fois les dépendants des établissements et les moines¹³⁰ ou chanoines. Si la *familia* noble regroupe l'ensemble des personnes placées sous l'autorité et la protection du maître¹³¹, la *familia* monastique serait alors l'ensemble des personnes placées sous la protection et l'autorité du saint.¹³² Cependant, la simple mention de la *familia* ne nous donne aucun indice sur le statut des personnes concernées. Nous savons que la *familia* monastique peut comporter des serviteurs libres mais également des serfs. Dans un cas présenté dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (XI^es.), l'hagiographe rapporte la guérison d'un colon (*coloni*) de la *familia* de saint Germain.¹³³

La même ambiguïté se retrouve avec l'emploi du terme *homo*. Le terme désigne-t-il des hommes libres ? Dans le récit de la translation de saint Germain de Paris (IX^es.), l'auteur énumère les exactions commises par les agents royaux dont le meurtre des hommes et du bétail (*homines et pecora caedendo, et occidendo*). On ne peut que supposer qu'il s'agit d'hommes travaillant sur les terres du monastère puisque le scribe met les *homines* sur le même rang que le bétail. Cependant, si l'hagiographe prend soin de les mentionner, on peut

¹²⁸ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e-IX^e), c. 43.

¹²⁹ Vie de saint Mesmin (BHL 5817, IX^e), c. 23 : *servulum vero qui celeri fuga usus ad sepulcrum sancti viri confugerat, omnipotentis Dei ac famuli illius Maximini perpetuali servitio mancipavit* ; Vie II de saint Mesmin (BHL 5814-5816, IX^e), c. 35 : *Nam subito recepto robore constitit, et laetus Deo benedixit, beato Maximino gratias egit, servum quem ipse sibi vindicaverat, perpetuo ei servituum cum agnatione successura sub testamenti attestacione tradidit, necnon et basilicam quam voverat opere perfecit*. Ce récit est également présent dans la Vie de saint Agile (BHL 147, X^e), c. 4 : *et famulum, quem B. Maximinus sibi vindicaverat, servitio illius manciparet perpetuo*.

¹³⁰ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 73 : *nam si quis inibi aut dominari per tyrannidem, aut cum caenobii familia saevius agere* ; Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL, IX^e), c. 75 : *Ejusdem loci vice-dominus quadam die discutiendis negotiis data singulari opera, ecclesiasticam familiam iniquis imperiis opprimebat*.

¹³¹ R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995, p. 556.

¹³² Concernant les problèmes de définition de la *familia* monastique, voir D. Barthélemy, *La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*, Paris, 1993, p. 491-493. L'auteur souligne que la *familia* peut compter aussi bien des « chevaliers que des colliberts ». Cela illustre bien toute la fluidité qu'il y a à l'époque médiévale en matière de dépendance.

¹³³ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), II, c. 115 : *Non post multos dies, colonus quidam familiae sancti Germani, ex rure, cui Sorgiacus vocabulum est, comperta virtutum fama, eo gressum tendere animum induxit.*

légitimement penser que dans ce cas, le terme *homo* désigne des hommes attachés au monastère.¹³⁴ Ce procédé est notamment identifié par N. Carrier qui montre que le vocabulaire désignant les humbles traduit leur lien de dépendance. Dans ce cas, le terme *homo* soulignerait la dépendance de ces hommes vis-à-vis du saint et de sa communauté.¹³⁵ Ces choix lexicaux pourraient donc ainsi témoigner de la mise en place progressive de seigneuries monastiques et ecclésiastiques sous le patronage du saint dès la deuxième moitié du IX^e siècle.¹³⁶ La provenance géographique de ces humbles lorsqu'elle est précisée semble illustrer cela : jusqu'au IX^e siècle, l'aire géographique est plutôt large¹³⁷. Mais à partir de la fin du IX^e siècle, les hagiographes semblent davantage se concentrer sur les dépendants de leur monastère. Ils se préoccupent de plus en plus de démontrer la puissance locale de leur saint qui s'exerce à la fois pour la protection des terres mais aussi des personnes qui y sont rattachées. Cela s'observe par un rétrécissement de l'espace géographique considéré par les hagiographes qui se concentrent de plus en plus sur des espaces plus proches, parfois limités à la seigneurie monastique ou ecclésiastique. Dans ce cadre, l'intérêt porté aux humbles, souvent des dépendants du monastère peut témoigner d'une volonté de la part des hagiographes et de leur communauté d'affirmer leurs propriétés et de renforcer leur contrôle sur les populations locales dépendantes.

¹³⁴ D. Barthélemy note que jusqu'au XII^e siècle, les termes *homo* et *servus* sont équivalents. Voir D. Barthélemy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, Paris, 1997, p. 65.

¹³⁵ N. Carrier, *Les usages de la servitude. Seigneurs et paysans dans le royaume de Bourgogne (VI^e-XV^e siècle)*, Paris, 2012, p. 45 ; P. Geary, *Aristocracy in Provence. The Rhône Basin at the dawn of the Carolingian age*, Stuttgart, 1985, p. 88-89.

¹³⁶ C. Dejardin-Bazaille, « La relation de dépendance entre saint Benoît et ses serfs : contrainte ou protection ? », *Le Moyen Âge*, 113, 2007/2, p. 383-392, ici p. 384. L'auteur observe les mêmes choix lexicaux dans les Miracles de saint Benoît rédigés entre le IX^e et le XII^e siècle.

¹³⁷ Par exemple dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), trois femmes sont châtiées à Pully-en-Auxois soit à une centaine de kilomètres de l'abbaye (c. 59) ; une autre à Velars-sur-Ouche soit à près de 140 kilomètres de l'abbaye. Dans la Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e-IX^e), un *servus* est sauvé à Orléans (c. 43) ; dans la Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), un homme de la Beauce est châtié (c. 49), une femme à Nantes (c. 59).

VII.2.4.2. Transgressions et oppressions

Les méfaits commis par les « humbles » dans l'hagiographie sénonaise

	Total	V ^e -VI ^e	VII ^e -VIII ^e	IX ^e -X ^e	XI ^e -XII ^e	XIII ^e ?
Violences au saint	10/46 22%	3/10 30%	1/4 25%	3/19 16%	3/12 25%	
Violences contre les biens et personnes placés sous la protection du saint	10/43 23%	1/3 33%		7/26 27%	1/12 8%	1/2 50%
Violations des normes chrétiennes	15/34 45%	6/7 86%	1/2 50%	4/14 29%	5/6 83%	
Affaires laïques	10/14 71%	2/2 100%		3/4 75%	5/8 63%	
Total	45 /133 34%	12/22 55%	2/6 33%	17/63 27%	14/35 40%	1/4 25%

On les retrouve surtout dans les cas de violations des normes chrétiennes, notamment celle de l'interdit dominical. Dans le cadre de leur soumission au saint, ces *servi* ont un certain nombre de devoirs spirituels notamment celui d'assister à la fête du saint, aux autres festivités liturgiques, aux messes dominicales hebdomadaires et aux cérémonies propres de l'abbaye. Or ces obligations peuvent parfois interférer avec les travaux agricoles comme la moisson, les semailles... Mais ces reproches ne sont pas propres aux *servi* car l'ensemble des hommes vivant sur la terre du saint est concerné.¹³⁸ L'insistance sur le non respect de ces obligations spirituelles témoigne là encore de la dépendance de ces humbles vis-à-vis du saint.

Tout comme les ecclésiastiques, les humbles apparaissent aussi à de nombreuses reprises en tant que victimes de la violence des *potentes*. Les hagiographes dénoncent ainsi les violences verticales qui troublent l'*ecclesia* sur les terres du saint. Il s'agit par exemple des nombreux cas de libération miraculeuse qui concernent des *vinciti* et des *miseri* retenus prisonniers par des juges tyranniques. Les humbles sont également victimes des exactions commises par les seigneurs et de la sévérité de leur maître. L'ensemble de ces cas représente près de la moitié du nombre total de cas.

¹³⁸ C. Dejardin-Bazaille, « La relation de dépendance entre saint Benoît et ses serfs : contrainte ou protection ? », *Le Moyen Âge*, 113, 2007/2, p. 383-392, ici p. 385.

Statut acteurs/victimes des humbles dans l'hagiographie sénonaise

Nombre de cas dans lesquels apparaissent les humbles	
Acteurs	45
Victimes	41
Total	86

Contre ces agressions, le saint apparaît comme un rempart efficace. D'abord en tant qu'évêque ou abbé, le saint défend les intérêts des plus faibles notamment ceux des prisonniers. Puis en tant que saint patron d'une communauté et dans le cadre d'une relation bilatérale avec ses *servi*, il se doit de les protéger notamment face aux exactions et pressions des seigneurs locaux.¹³⁹ Si la défense des humbles apparaît comme l'une des préoccupations du saint dans les récits hagiographiques tout au long de la période considérée, elle l'est aussi plus largement dans les discours ecclésiastiques.

L'attention à la protection des pauvres dont témoignent les hagiographes existe dès les conciles mérovingiens. Les évêques expriment le souci de protéger les pauvres des exactions commises par les puissants. Ainsi le second concile de Mâcon de 585 impose le paiement de la dîme afin de subvenir aux besoins des pauvres ; le canon 5 du deuxième concile de Tours (567) stipule que chaque cité doit fournir à ses habitants pauvres de quoi se nourrir. L'évêque doit également veiller au respect du droit d'asile et au bon traitement du *servus* en fuite. De même, à l'époque carolingienne, on ordonne par exemple aux comtes d'assister et de défendre les plus faibles¹⁴⁰ et de nombreuses prescriptions condamnent l'oppression des *pauperes* par les puissants¹⁴¹. Ces préoccupations se retrouvent également dans les œuvres d'Odon de Cluny. I. Rosé souligne la fonction essentielle des pauvres dans la justification des fonctions judiciaires et guerrières des *potentes* dans les œuvres d'Odon de Cluny. Celui-ci défendait le principe selon lequel « leur défense [celle des pauvres] par une justice équitable ou par l'usage de la violence vis-à-vis de ceux qui les oppriment se trouve au cœur de la définition du bon exercice du pouvoir par les puissants »¹⁴².

¹³⁹ C. Dejardin-Bazaille, « La relation de dépendance entre saint Benoît et ses serfs : contrainte ou protection ? », *Le Moyen Âge*, 113, 2007/2, p. 383-392, ici p.

¹⁴⁰ *Admonitio ad omnes regni ordines*, MGH, *Capit.* 1, c. 8, p. 304.

¹⁴¹ Concile d'Arles de 813, MGH, *Conc.*, 2, 1, c. 13, p. 252. Voir à ce sujet R. Le Jan, « L'enquête sur les pauvres et la pauvreté au haut Moyen Âge », *Revue du Nord*, vol. 50, 197, 1968, p. 169-187, ici p. 172-173.

¹⁴² I. Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*, Turnhout, 2008, p. 501.

Tout comme Odon de Cluny, les hagiographes de ce corpus, par les nombreux cas de libérations miraculeuses tendent à mettre en scène les conséquences d'une gestion tyrannique du peuple et de l'administration d'une justice arbitraire, contraire aux enseignements chrétiens de la charité. De même, en mentionnant les nombreuses victimes des exactions parmi les *pauperes*, les hagiographes entendaient en même temps souligner la nécessité pour l'aristocratie de mettre leurs armes au service de la protection des pauvres, soumises aux établissements religieux.¹⁴³ Mais en dénonçant plus particulièrement les exactions commises sur la *familia* du saint, les hagiographes entendaient rappeler le patronage efficace du saint sur son domaine et ainsi renforcer les liens de dépendance entre lui et ces hommes.

VII.3. Conclusion : Violence et société

Quelle image de la société véhiculent alors les récits hagiographiques de la violence ? L'approche genrée de la violence a montré que c'est l'homme qui détient le monopole des violences hagiographiques, notamment celles nécessitant le recours à la force physique. Ils sont davantage impliqués dans les guerres, les rapines et les usurpations tandis que la femme, plus en retrait, joue un rôle de conseil lors de la réconciliation, sans pour autant que cela exclut aussi un rôle en amont (bien qu'il n'apparaisse pas dans les sources). Les récits véhiculent alors l'image d'une société dans laquelle les rôles sont répartis selon le genre masculin et féminin, suivant un discours ecclésiastique consacrant à l'homme un rôle de premier ordre.

En analysant ensuite ces mêmes récits, en fonction des groupes sociaux des acteurs de la violence, il apparaît très clairement une dichotomie opposant les *potentes* au *pauperes*.¹⁴⁴ Les *potentes*, au sein desquels les ecclésiastiques trouvent toute leur place sont des transgresseurs privilégiés de l'ordre social chrétien. C'est notamment vrai pour l'aristocratie laïque qui bénéficie d'un traitement particulier de la part des hagiographes. Portraits noircis, actions dénoncées, l'aristocratie est critiquée jusque dans l'exercice même de son pouvoir, conduisant à la tyrannie, à l'usurpation et d'une manière générale à l'utilisation illégitime de la violence. Face à eux, les humbles quant à eux sont voués au brigandage et aux petits larcins, aux violations de l'interdit dominical témoignant dans une certaine mesure de leur

¹⁴³ La protection des pauvres et la mise au service de l'Église les armes de l'aristocratie est une conception qui est largement reprise lors notamment des conciles de Paix des X^e-XI^e siècle.

¹⁴⁴ Cette dichotomie se retrouve dans les descriptions d'Odon de Cluny d'une société tel qu'il l'imagine. I. Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*, Turnhout, 2008, p. 626.

résistance face à certaines normes chrétiennes. Mais tout comme leurs actions qui ne reçoivent pas les mêmes critiques des hagiographes que celles de l'aristocratie, leur portrait est davantage dépersonnalisé. Groupe aux contours flous, les humbles occupent néanmoins une place importante dans le discours hagiographique mais aussi ecclésiastique, car ils sont prétexte pour insister sur la nécessaire protection des puissants et l'exercice d'une justice chrétienne.

Au-delà de la dichotomie puissants/humbles, c'est aussi un schéma tripartite de la société qui se dégage des textes. En filigrane, nous voyons bien se dégager trois groupes, l'aristocratie, les ecclésiastiques et les moines, et enfin le reste du peuple. Mais ces groupes n'apparaissent pas tels que l'historiographie ancienne les a souvent décrits, c'est-à-dire représentant trois ordres, ceux qui combattent, ceux qui prient et ceux qui travaillent.¹⁴⁵ Ce qui ressort des récits apparaît bien souvent plus complexe mêlant des relations d'opposition et d'interdépendance. La société médiévale au miroir des récits hagiographiques de la violence apparaît ainsi dans toute sa complexité et son ambiguïté, mais soumise toute entière à la puissance du saint et dans laquelle les communautés ecclésiastiques et religieuses jouent un rôle fondamental d'intermédiaires.¹⁴⁶ La vision ecclésiastique de la société véhiculée par les récits hagiographiques renvoie aux discours ecclésiastiques de leur époque respective. Ceux-ci définissent une société chrétienne idéale dans laquelle les laïcs notamment l'aristocratie sont encadrés par l'Église qui est en charge de les conduire vers le Salut.

¹⁴⁵ Cette vision est notamment celles d'écrits de théologiens issus de l'école d'Auxerre ou de Fleury (I. Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Chuny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*, Turnhout, 2008, p. 626).

¹⁴⁶ Les institutions ecclésiastiques et monastiques jouent le rôle d'intermédiaire entre le Ciel et la Terre et donc entre les hommes et Dieu. Sur ce point, voir D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale e l'Église au Moyen Âge*, Paris, 2006.

Conclusion de la deuxième partie

L'étude typologique, qu'il s'agisse des violences faites au saint ou celles contre les biens et personnes, met en évidence plusieurs phénomènes tant structurels que liés aux pratiques de l'écriture hagiographique.

Les violences faites aux saints sont nombreuses et interviennent surtout de leur vivant. Ils sont soumis à diverses formes de persécution qui permettent, tout au long du récit, de mettre en avant leur sainteté. Dès avant leur naissance et jusqu'à leur mort, elles sont le reflet de leur élection mais aussi de leur position sociale. Ainsi, les hagiographes entendent promouvoir certains modèles de sainteté qui leur permettent à leur époque d'asseoir la puissance de l'Église ou de leur monastère. Dans une hagiographie épiscopale, ils vont mettre en évidence le rôle du *defensor civitatis* rappelant ainsi les prérogatives de l'évêque face aux puissants. Dans une hagiographie exaltant le fondateur du monastère, ils insistent davantage sur les événements, parfois violents, qui ont conduit à la fondation du monastère. Mais les hagiographes vont également soumettre leur héros à une violence plus « ordinaire » permettant d'ancrer le saint dans le quotidien.

Mais à sa mort, le saint devient le protecteur des biens et des personnes relevant du monastère, de l'Église dont il est le protecteur. Les violences contre les biens d'Église représentent un champ riche d'investigations. En effet, en partant du simple récit d'un vol, d'une usurpation ou encore de déprédations, nous avons pu aborder divers traits constitutifs de la société médiévale. De la conception du sacré aux contestations de propriété, nous avons pu apprécier toute la complexité de la conception du patrimoine ecclésiastique. De l'objet cultuel au grand domaine foncier, le bien ecclésiastique ne cesse d'être convoité, d'une part pour la richesse qu'il représente, et d'autre part pour le prestige que sa détention génère. Le domaine ecclésiastique représente en outre un objet de compétition dans une société dont les rapports de force reposent en partie sur la propriété foncière. Cela explique en partie le caractère particulièrement vindicatif et belliqueux du saint dès lors qu'il s'agit de châtier le spoliateur des terres de l'Église. L'attaque des biens ecclésiastiques devient une atteinte à l'honneur du saint. « Faideur », il venge l'honneur de sa *familia* au sens large. Mais il apparaît aussi comme le « médiateur » dans la gestion du conflit puisque le transgresseur peut se repentir, demander pardon au saint qui le libère, le plus souvent, du châtement qu'il lui a infligé. Ainsi, le châtement n'est pas tant une sanction définitive pour le transgresseur mais une étape sur le chemin de la réconciliation.

Ces récits qui mettent en scène de manière plus ou moins stéréotypée l'usurpateur ou le voleur, portent en eux une certaine charge normative. Il est indéniable que les hagiographes avaient la volonté d'infléchir les comportements des laïcs dans le but de façonner une société idéale dans laquelle les Églises occuperaient une place centrale. De ce point de vue, l'hagiographie n'apparaît donc pas très éloignée des discours théologiques et de la production normative de son époque. L'hagiographe apparaît ainsi au fait des réflexions de son temps comme par exemple celle sur la gestion du temporel ecclésiastique développée dès le IX^e siècle. Elle conduit alors à distinguer les pratiques légitimes et illégitimes et à condamner plus sévèrement les usurpations et les détournements des biens d'Église est développée. Elle implique en outre une définition plus précise du statut des biens d'Église et des évolutions de leur mode d'administration conduisant irrémédiablement à des conflits notamment avec l'aristocratie.

Les acteurs des violences hagiographiques appartiennent majoritairement aux élites, qu'elles soient laïques ou ecclésiastiques. Les menus larcins et petites infractions sont le lot des humbles, qui sont par ailleurs davantage des victimes d'exactions au même titre que les moines et clercs. De fait, la violence s'exerce le plus souvent dans des relations verticales, c'est-à-dire des puissants sur les humbles. Mais elle peut s'exprimer parfois dans des relations horizontales, c'est-à-dire entre seigneurs et répondant à des pratiques rituelles communes à ce groupe. Ainsi les revendications de propriétés, les usurpations entrent dans des logiques relationnelles aristocratiques fondées sur le conflit et la réconciliation. Enfin, d'une manière plus générale, la violence reste masculine : la femme occupe une place secondaire, mais pas négligeable, au sein du récit hagiographique. Ainsi, l'épouse aristocratique agit en tant que pacificatrice face aux relations tendues entre son époux et l'établissement monastique, favorisant le retour de la paix.

TROISIEME PARTIE

METTRE FIN AUX VIOLENCES

Introduction de la troisième partie

La dernière partie de cette étude est consacrée à l'épilogue du récit de la violence, c'est-à-dire l'exercice de la justice et la réconciliation du transgresseur. Ce sont là des éléments essentiels du récit de miracle puisque sont relatés l'action de Dieu, du saint et le retour de la paix au sein de l'*ecclesia*.

Mais là encore, la justice et la réconciliation n'échappent pas à la rhétorique et au discours ecclésiastique et monastique. Il s'agit donc de décrypter la conception et la représentation de la justice que les hagiographes ont développées dans leurs récits (chapitre 8). Est-il seulement question d'une justice divine unilatérale ? Quelle est la place de la justice des Hommes ? Il est évident que ces deux formes de justice ont bénéficié de traitements différents. De même, nous verrons que le châtement divin peut prendre tout son sens au cœur des pratiques aristocratiques.

Le deuxième volet de cette dernière partie est dédié à l'étude de la réconciliation du transgresseur (chapitre 9). Celle-ci intervient le plus souvent après le châtement et passe par un rituel pénitentiel bien attesté dans les textes du corpus. Après en avoir décrit les différentes étapes, nous nous concentrerons tout particulièrement sur la pratique du don. Celui-ci, en effet, matérialise et symbolise le retour du transgresseur au sein de l'*ecclesia* ainsi que les nouvelles relations d'amitié nouées entre la communauté monastique ou ecclésiastique et lui.

Enfin, au terme de cette étude, un dernier chapitre conclusif (chapitre 10) sera l'occasion de s'interroger sur les publics et les enjeux du discours hagiographique de la violence. Mais s'interroger sur le public de l'hagiographie implique d'abord une réflexion sur la communication durant le premier Moyen Âge. La langue latine est-elle une barrière à la diffusion du discours hagiographique ? Quels sont alors les moyens mis en place pour en assurer la diffusion ? De même, l'efficacité de la réception du discours passe par les choix de l'hagiographe qui a composé son récit en fonction d'un public précis et en réponse à des enjeux spécifiques. Elle est également rendue possible par le caractère performatif de l'écriture hagiographique qui passe par la mémoire que le récit véhicule, mais aussi par les transformations qu'il provoque et la continuité qu'il instaure.

Chapitre VIII. Le châtement du crime : entre justice des hommes et vengeance divine

La question de la justice est intimement liée à celle des violences puisque les différents mécanismes judiciaires servent à rétablir les équilibres rompus tout en instaurant un contrôle de la violence. L'expression de la justice dans les récits hagiographiques passe par la mention d'un châtement qui contraint le malfaiteur à faire amende honorable pour son crime. Quelles formes les hagiographes donnent-ils aux châtements ? Quelle place occupent-ils dans les récits hagiographiques de la violence ? Comment sont-ils interprétés par les hagiographes ?

Dans les récits hagiographiques de ce corpus, deux formes de justice, celle des hommes et celle de Dieu sont présentes, mais les hagiographes ne leur accordent pas le même traitement. Souvent interprété comme l'exercice de la vindicte divine, le châtement s'abat sur le corps et tourmente l'esprit. Jamais discuté ou critiqué dans les sources de ce corpus, il est toujours perçu comme une digne sanction de ceux qui ont péché. En ce sens, l'interprétation des hagiographes est évidente : l'acte violent – et donc illégitime – conduit inexorablement au châtement divin justifié par un nécessaire retour à l'ordre et à la paix. Mais si ce châtement est l'expression de la volonté divine, il est souvent le résultat d'un appel lancé par les moines et les clercs à Dieu, sous la forme de violences rituelles mais légitimes.

Cependant, la justice des hommes n'est pas totalement absente de ce corpus, Ainsi, les hagiographes donnent également à voir différentes juridictions qui se superposent, qui s'entrecroisent pour finalement former une constellation d'acteurs de la justice. Mais la justice d'ici-bas a bien du mal à se faire entendre, cantonnée dans les récits entre l'iniquité des juges et l'avidité des seigneurs.¹ Qu'il s'agisse des agents royaux, comtaux, ou encore domaniaux, tous disposent d'un droit de justice plus ou moins étendu, provoquant de nombreuses frictions, dénoncées comme autant de violences par les hagiographes.

¹ Cela correspond à une vision historiographique ancienne des institutions judiciaires. En effet, selon la thèse mutationniste, à partir de la fin du X^e siècle, les institutions judiciaires publiques ne sont plus efficaces. La justice est alors accaparée par les seigneurs. Sur ce point, voir les travaux de G. Duby, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1988 et P. Bonnassie, *La Catalogne du milieu du X^e à la fin du XI^e siècle : croissance et mutations d'une société*, Toulouse, 1976 ; pour une vision renouvelée, voir en premier lieu D. Barthélemy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des X^e et XI^e siècles*, Paris, 1997, notamment l'introduction p. 7-27 ; St. D. White, « Tenth-Century courts at Mâcon and the perils of structuralist History : re-reading burgundian judicial institutions », dans W. C. Brown et P. Gorecki (éd.), *Conflict in medieval Europe. Changing perspectives on Society and Culture*, Aldershot-Burlington, 2003, p. 37-68.

Ainsi, dans la société médiévale, deux formes justice mais aussi de violence semblent s'opposer : l'une illégitime, physique et publique, celle des seigneurs et des hommes ; l'autre légitime, davantage rituelle et surnaturelle, celle des moines, des clercs et de Dieu. Interprétée dans ce sens, la violence devient une question de point de vue et de perception. Lors de conflits, les moines ont régulièrement attribué à leurs adversaires laïcs des actes violents, que ces mêmes adversaires ont pu, de leur côté, concevoir comme des tactiques légitimes faisant partie du « jeu de la guerre », plus exactement du « jeu de la faide ».² En partant des travaux de St. D. White³ et de D. Barthélemy⁴, qui ont mis en évidence ces mécanismes à travers l'étude de chartes et de notices, il devient nécessaire de réfléchir à la place de l'hagiographie dans ces stratégies « faidales ».

VIII.1. Des traces de la justice des Hommes

La justice des Hommes apparaît timidement au sein du corpus. Seuls quelques indices permettent parfois de retrouver certaines structures judiciaires existantes au sein de la société médiévale. Cela s'explique aisément par la place privilégiée occupée par le châtement divin qui demeure l'expression d'une justice immanente de Dieu. Dans ce contexte, quel rôle la justice des Hommes joue-t-elle ? Il est vrai que dans la description d'un système judiciaire placé sous le signe de l'action divine, on peine à discerner le rôle d'une justice humaine longtemps considérée comme défailante dès le X^e siècle par l'historiographie.⁵ Grâce à une approche sur le temps long permise par le corpus d'étude, nous avons pu relever quelques indices qui nous obligent cependant à relativiser cette défailance notamment après la période carolingienne.

² St. D. White, « Repenser la violence : de 2000 à 1000 », *Médiévales*, 37, 1999, p. 99-113, ici p. 101.

³ Voir en particulier St. D. White, « Clotild's revenge : politics, kinship and ideology in the Merovingian blood feud », dans S. K. Cohn, Jr. et St. A. Epstein (éd.), *Portraits of medieval and renaissance living. Essays in memory of David Herlihy*, Ann Arbor, 1996, p. 107-130 ; *Id.*, « Feuding and peace-making in the Touraine around the year 1100 », dans *Id.*, *Feuding and peace-making in Eleventh-Century France*, Aldershot-Burlington, 2005, p. 195-263. En étudiant plusieurs cas, l'auteur met en exergue différents mécanismes de faide et les moyens mis en place pour y mettre un terme. Pour une analyse de cette étude, notamment sur la rhétorique utilisée dans les chartes que St. D. White a convoqué, voir Ch. Senséby, « Récits de meurtre, de haine et de vengeance : de l'art de présenter les conflits et leur règlement aux XI^e et XII^e siècles », dans D. Barthélemy et J.-M. Martin (éd.), *Liber largitorius : études d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, Genève, 2003, p. 375-392.

⁴ D. Barthélemy, « La vengeance, le jugement et le compromis », dans *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Actes des Congrès de la SHMESP, Paris, 2001, p. 11-20 ; *Id.*, *Chevaliers et miracles : la violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, 2004 ; *Id.*, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, Paris, 1997.

⁵ Voir G. Duby, « Recherches sur l'évolution des institutions judiciaires pendant le X^e et le XI^e siècle dans le sud de la Bourgogne », dans *Id.*, *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris, 1973, p. 7-60.

VIII.1.1. Une justice temporelle en retrait

S'interroger sur la justice temporelle et sur l'exercice de celle-ci pose de nombreux problèmes tant historiographiques que méthodologiques. D'abord, il est évident que les sources hagiographiques seules ne sont pas les meilleurs témoins des structures judiciaires, mais elles recèlent quelques indices quant au fonctionnement de celles-ci. Ensuite, il est essentiel de replacer ces résultats dans les grands courants historiographiques traitant de l'organisation des pouvoirs locaux et de la place de la justice au sein de la société médiévale.

VIII.1.1.1. Un personnel judiciaire varié

De nombreux acteurs disposant d'un pouvoir de justice dans la société du premier Moyen Âge apparaissent dans le corpus. Nous relevons ainsi dix-sept mentions de personnes exerçant une autorité judiciaire temporelle. Celles-ci disposent d'un droit de justice dans différentes juridictions : les circonscriptions administratives issues de l'organisation du royaume franc et les juridictions domaniales, notamment sur les terres immunistes.

Mentions des autorités judiciaires dans l'hagiographie sénonaise

Autorité judiciaire	Lieu	Référence	Situation
Roi	Cour royale	Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI ^e), c. 30-31	Le saint plaide la cause de prisonniers ne pouvant pas payer leur dette au fisc
	Cour royale	Vie de saint Faron (BHL 2825, IX ^e), c. 71-76 et 79	Le saint plaide la cause de prisonniers ne pouvant pas payer leur dette au fisc
<i>Magister militum</i>	Orléans	Vie de saint Aignan (BHL 473, V ^e), c. 3	Le saint lui demande la libération des prisonniers, ce qu'il refuse
<i>Tribunus</i>	Rotagiacum	Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI ^e), c. 61	Le saint demande au tribun la libération des prisonniers
	Paris	Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI ^e), c. 66	Le saint demande au tribun la libération des prisonniers
<i>Comes</i>	Avallon	Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI ^e), c. 30	Le saint demande au comte la libération des prisonniers
	Kalaus ; Sicca-Vallis	Miracles de saint Germain de Paris	Les comtes refusent d'entendre les plaintes

		(BHL 3476, X ^e), c. 23	des moines
<i>Vicomes</i>	Orléans	Vie de saint Agile (BHL 147, XI ^e ?), c. 1	Agile est en charge des affaires judiciaires de sa vicomté
	<i>Castrum</i> d'Amboise	Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI ^e), c. 10-11	Dénonciation des abus commis par les hommes du vicomte
<i>Centenarius</i>	Levacus (Lévis, dans le <i>pagus</i> d'Auxerre)	Vie de saint Marien (BHL 5523, X ^e ?), c. 7	Le saint s'adresse au centenier pour demander la libération des prisonniers
<i>Vicarius</i>		Miracles saint Solenne (BHL 7821, XI ^e), c. 14-15	Exactions commises par des hommes du frère du vicaire
<i>Judex</i>	Paris	Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI ^e), c. 66	Le saint demande au tribun/juge la libération des prisonniers
	?	Vie I de saint Fidole (BHL 2974, VIII ^e), c. 12 ; Vie II de saint Fidole (BHL 2975, ap. VIII ^e) Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII ^e), c. 18-20	Le saint abbé demande la grâce d'un prisonnier condamné à mort, auprès du <i>judex</i> , aussi appelé <i>dominus</i>
	?	Vie de saint Eman (BHL 2525, X ^e), c. 9	Le saint demande la libération des prisonniers au <i>judex</i>
	Corbeil, diocèse de Paris	Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, X ^e), c. 25	Abus du <i>judex</i> sur les moines
<i>Vicedominus</i>	Château d'Adrien, Montfaucon	Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL, IX ^e), c. 75	Abus du <i>vicedominus</i> , aussi appelé <i>judex</i> , sur la <i>familia</i> du saint

La répartition chronologique des mentions indique que jusqu'à l'époque carolingienne, le roi ainsi que des représentants du pouvoir royal ou impérial⁶ et des agents domaniaux en charge de l'administration des domaines sont mentionnés comme exerçant un droit de justice. La période suivante (X^e-XIII^e siècles) est marquée, dans le corpus, par la disparition de la mention du roi, qui peut être interprétée comme une conséquence de la dislocation de l'empire carolingien et de l'affaiblissement du pouvoir royal qui surviennent à la fin du IX^e siècle. Toutefois, si l'on se réfère au lexique employé par les hagiographes, le comte et le vicomte sont toujours mentionnés ainsi que les agents domaniaux et les *judices* tandis que deux autres

⁶ De nombreux travaux ont été menés sur l'organisation de la justice publique à l'époque mérovingienne et carolingienne. Pour une approche institutionnelle, voir par exemple O. Guillot, « La justice dans le royaume franc à l'époque mérovingienne », dans *La giustizia nell'alto medioevo, secoli V-VIII*, Spolète, 1995, p. 653-736 ; Sur les structures judiciaires dans la littérature, voir L. Pietri, « Grégoire de Tours et la justice dans le royaume des Francs », dans *La giustizia nell'alto medioevo, secoli V-VIII*, Spolète, 1995, p. 475-508.

agents, le vicaire et le centenier apparaissent. L'élargissement du groupe d'agents en charge de la justice témoignerait alors d'une restructuration spatiale progressive entraînant la multiplication des agents de l'administration locale.

Répartition chronologique des mentions des autorités judiciaires

V ^e -VIII ^e siècle	IX ^e siècle	X ^e siècle	XI ^e -XIII ^e siècle
Roi	Roi	<i>Centenarius</i>	<i>Judex</i>
<i>Magister militum</i>	<i>Vicedominus</i>	<i>Judex</i> (2 mentions)	<i>Vicomes</i> (2 mentions)
<i>Comes</i>		<i>Comes</i> (2 mentions)	<i>Vicarius</i>
<i>Trubunus</i> (2 mentions)			
<i>Judex</i>			

Mais les sources, laconiques en matière d'organisation judiciaire, ne permettent généralement pas de dire avec certitude s'il s'agit des mêmes réalités dissimulées derrière les mots. Tout au plus, nous pouvons observer l'emploi d'un même lexique, ce qui plaiderait en faveur d'une continuité dans l'administration locale entre l'époque carolingienne et la période féodale.⁷

VIII.1.1.2. L'exercice de la justice dans les circonscriptions administratives

À plusieurs reprises, les hagiographes font référence à différents détenteurs de la puissance publique au niveau local. C'est par exemple le cas dans la Vie de saint Aignan (V^es.) lorsqu'il est question du *Magister militum*. L'auteur écrit :

« Agrippinus, homme illustre, chargé de l'office de maître des soldats (*magister militum*), était investi d'un pouvoir (*potatus*) par les princes afin qu'il tienne les *excursos* à travers toutes les cités des Gaules, pour le salut et la justice publique. »⁸

⁷ Voir à ce propos O. Bruand, « Introduction », dans D. Barthélemy et O. Bruand (éd.), *Les pouvoirs locaux dans la France du centre et de l'Ouest (VIII^e-XI^e siècle). Implantation et moyens d'action*, Rennes, 2004, p. 7-21, ici p. 8 et p. 13 : « l'historiographie actuelle tend de plus en plus à souligner les continuités politiques et sociales des élites locales [...] ». Voir également les travaux de J.-P. Brunterc'h, « Le duché du Maine et la marche de Bretagne », dans H. Atsma (éd.), *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850*, 2 vol., Sigmaringen, 1989, tome I, p. 29-129 ; *Id.*, « Un monde lié aux archives : les juristes et les praticiens aux IX^e et X^e siècles », *Plaisir d'archives. Mélanges D. Neirinck*, Mayenne, 1997, p. 409-427. Selon ses analyses, l'organisation locale carolingienne survit et même s'affine.

⁸ Vie I de saint Aignan (BHL 473, V^e), c. 3.

Agrippinus est connu comme *Magister militum per Gallias* entre 451 et 461, ce qui représente une charge militaire importante dans l'Antiquité tardive, dépendant directement de l'empereur romain.⁹ C'est d'ailleurs cette étroite dépendance qu'il invoque lorsqu'il refuse à Aignan la libération des prisonniers : « Le susdit Agrippinus, en raison du jugement et de la crainte des princes, lui dit qu'il ne pouvait procurer ce que le saint homme demandait. »¹⁰ La mention de la « crainte des princes » montre qu'Agrippinus détenait son pouvoir par délégation : il était le représentant de l'empereur en Gaule. C'est la seule fois dans le corpus où la crainte des princes séculiers est mentionnée afin de justifier un refus. D'ailleurs cette mention disparaît dans la deuxième Vie du saint (IX^es.), en même temps que la référence, pour Agrippinus, à sa charge de *magister militum*. Dans cette Vie, Agrippinus est seulement décrit comme celui « qui commande aux principaux *militēs* ». ¹¹ Cette modification entre les deux textes tend à montrer que cette charge ne signifiait plus grand-chose pour un auteur du IX^e siècle, lui préférant alors une périphrase désignant encore une charge militaire mais dans un sens plus général. Cela dit, dans les deux cas, il semble que celui qui est en charge de l'armée possède également des prérogatives judiciaires puisque selon les deux hagiographes, c'est à lui que saint Aignan demande la libération des prisonniers. Mais là encore, de quels prisonniers parle-t-on ? Si dans la seconde Vie du saint, aucun doute n'est permis, ce sont bien des criminels condamnés (*omnes quos variis criminibus poenalis carcer retinebat*), dans la première Vie, l'ambiguïté du terme *excursos* – de *excurro* qui signifie « faire une digression », « dépasser » – peut conduire à s'interroger sur la nature des prisonniers retenus dans la prison d'Orléans : sont-ils des prisonniers de guerre ou des criminels ? S'il s'agit de prisonniers de guerre, cela pourrait remettre en question les prérogatives judiciaires d'Agrippinus pour les limiter à une autorité militaire.

Quoiqu'il en soit, cet officier militaire apparaît comme l'interlocuteur privilégié de l'évêque Aignan, au même titre que le *comes*, un siècle plus tard, dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.). Ainsi, Venance Fortunat écrit :

« Sur le chemin de retour de Saint Symphorien, l'évêque se rend au *castellum* d'Avallon¹², où une foule de condamnés étaient enfermés dans un cachot. Là, durant le repas où l'avait convié le

⁹ Pour quelques informations sur Agrippinus, voir K.-F. Werner, « De Chilpéric à Clovis : antécédents et conséquences de la bataille de Soissons en 486 », *Revue archéologique de Picardie*, 3, 1, 1988, p. 3-7 ; E. James, « Childéric, Syagrius et la disparition du royaume de Soissons », *Revue archéologique de Picardie*, 3, 1, 1988, p. 9-12.

¹⁰ Vie I de saint Aignan (BHL 473, V^e), c. 3 : *Praedictus Agripinus propter districtione et metu principum, quod vir sanctus petierat a se, hoc ipsud dixit non posset prestari.*

¹¹ Vie II de saint Aignan (BHL 474, IX^e) : [...] *Agripino qui principalibus praerat militibus* [...].

¹² Avallon dans l'Yonne, sud-est de Paris.

comte Nicaise, l'évêque se met à parler de miséricorde : qu'on leur donne des fidéjusseurs et les délivre de leurs chaînes, qu'il leur fasse grâce d'une partie de leur peine au nom de la pitié. [Nicaise] refusa obstinément de le faire. »¹³

Ce récit, construit sur le même schéma narratif que le précédent, place cette fois-ci le comte comme représentant de la puissance judiciaire et policière dans ce *castellum* : le comte est alors qualifié de *judex temporalis*, c'est-à-dire de juge temporel.¹⁴ Venance Fortunat expose également la procédure judiciaire qui consiste à donner des garanties par l'intermédiaire de garants (fidéjusseurs) afin d'obtenir sa libération. Or, ici, ce n'est pas le cas, certainement en raison du statut social des prisonniers. C'est en effet la fin du récit qui nous apprend la raison de leur emprisonnement : « Mais pour accorder quelque chose de plus aux coupables, [Germain] obtint du roi tout ce qu'ils devaient au fisc pour leur propre compte. »¹⁵ Il apparaît alors que ces prisonniers, retenus en raison de leurs dettes au fisc ont été graciés par le roi, par l'intervention en leur faveur de Germain¹⁶. Ce court récit se révèle ainsi riche d'enseignements quant au fonctionnement de la justice au temps de Venance Fortunat. Le comte est l'administrateur du comté et a en charge les responsabilités tant judiciaires que policières et fiscales de sa juridiction.¹⁷ Les dettes au fisc représentent un motif sérieux d'emprisonnement et nécessite de présenter des garanties afin d'obtenir sa libération. Enfin, l'évêque de Paris utilise les deux aspects de sa personnalité afin de faire libérer ces prisonniers. C'est en sa qualité d'évêque de Paris qu'il intercède d'abord auprès du comte, puis auprès du roi¹⁸. Mais c'est parce qu'il est l'ami de Dieu qu'il obtient l'intervention divine, supplantant ainsi l'action du comte. Comme pour Aignan, les hagiographes jouent donc sur les deux facettes de la personnalité du saint, l'une terrestre, l'autre céleste, sans que

¹³ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 30 : *Cum regrederetur pontifex de sancto Synphoriano, castello Avallone iter agens ingreditur, ubi reorum multitudo tenebantur ergastulum. Hinc a Nicasio comite invitatus ad prandium vir dei coepit de misericordia habere conloquium, ut datis fideiussoribus relaxarentur de vinculo et partem culpae cederet pietatis intuit. Quod ille facere distulit obstinato spiritu.*

¹⁴ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 30 : *Unde antequam perpranderet, se de mensa sanctus proripuit et carceri subterraneo superiectus diutius oravit cum fletu, ut divino conferretur auxilio quod a temporale iudice non esset obtentus.*

¹⁵ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 30 : *Sed ut culpabilibus aliquid plus conferret, a rege quidquid fisco pro his debebatur obtinuit.*

¹⁶ Pour le bas Moyen Âge, voir J. Claustre, *Dans les geôles du Roi : l'emprisonnement pour dette à Paris à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2007.

¹⁷ Les prérogatives comtales n'évoluent guère entre la période mérovingienne et carolingienne : l'ordre, la justice, la levée de l'ost sont l'essentiel de ses responsabilités. Br. Dumézil, *Servir l'état barbare dans la Gaule franque (IV^e-IX^e siècle)*, Paris, 2013, p. 284-287. Sur le comte carolingien, voir F. L. Ganshof, « Charlemagne et les institutions de la monarchie franque », dans H. Beuman (éd.), *Karl der Große : lebenswerk und Nachleben*, t. 1, Düsseldorf, 1965, p. 349-393.

¹⁸ Le roi apparaît comme un acteur judiciaire seulement dans deux cas : dans la Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 30 et dans les Vies I et II de saint Faron (BHL 2825, BHL 2826, IX^e), c. 79 et c. 11. Dans les deux cas, il s'agit de défendre des personnes accusées d'avoir des dettes envers le fisc.

jamais il n'y ait une opposition entre les deux ; les deux natures étant liées et complémentaires.

Cette idée se confirme également lorsque Germain arrive à Paris et prie pour la libération des prisonniers, ce qu'il obtient :

« Une fois les prisonniers évadés, le tribun (*tribunus*) de la cité [de Paris] commence à s'acharner sur les gardes, pensant que c'était là de la négligence de leur part alors que c'est ce que l'on doit attribuer à la gloire du très saint homme. Après avoir reporté sa colère sur ceux qui habituellement montaient la garde, le juge (*judex*) les livra pour les enfermer en prison et, après leur avoir retiré les clés, ce juge devient un garde pour les gardes. »¹⁹

Ici apparaît le *tribunus* qui est un agent auxiliaire du comte, en charge à la fois des questions judiciaires (*judex*) et policières (en charge de la prison). Un second passage de la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.) renforce cette idée, puisqu'à nouveau, c'est au *tribunus* de *Rotagiacum* que Germain demanda (*suggere*) la libération des prisonniers.²⁰ Soulignons ici l'emploi du verbe *suggere* qui donne à la demande de Germain un caractère officiel. C'est en tout cas l'analyse qu'en fait H. Oudart qui voit alors la demande de Germain comme une requête officielle devant une autorité compétente sous l'Empire tardif, et dans la Gaule mérovingienne.²¹ Notons également que Germain fait sa requête ici en tant qu'évêque de Paris ; mais c'est en tant que saint qu'il obtient la libération.

D'autres délégués du comte, eux-aussi détenteurs de la puissance publique locale, apparaissent dans les textes plus tardifs du corpus. Il s'agit du centenier et du vicaire. Mentionnés seulement une fois chacun, ils sont détenteurs de la puissance judiciaire locale par délégation. Ainsi, dans la Vie de saint Marien (X^es. ?), l'auteur mentionne le centenier comme étant « celui qui a l'autorité temporelle (*potestatem centenariam temporis*) de la centaine » dans l'*oppidum* de Levis (*Levacus*), dans le *pagus* d'Auxerre. Alors que le corps du saint est transporté de Mézilles à Saint-Germain, le saint apparaît au centenier et demande la libération des prisonniers.²² Le centenier représente l'autorité judiciaire du lieu.²³ Le vicaire

¹⁹ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 66 : *Dehinc illis ereptis tribunus civitatis saevire coepit in milites, deputans eorum fuisse neglegentiam quod viro sanctissimo deputatur ad gloriam. Conversa in custodes iracundia iudicis, qui solebant adservare tradidit serbandus in carcere et ablatis clavibus iudex fit custos custodibus.*

²⁰ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 61.

²¹ H. Oudart, « L'évêque défenseur des pauvres, correcteur des injustices, libérateurs des prisonniers dans les œuvres de Venance Fortunat », *Camena*, 11, 2012, p. 1-29, ici p. 22.

²² Vie de saint Marien (BHL 5523, X^e), c. 7.

²³ Sur le rôle du centenier, voir récemment J.-Fr. Boyer, *Pouvoirs et territoires en Aquitaine du VII^e au X^e siècle : enquête sur l'administration locale*, Thèse sous la direction de Ph. Depreux et soutenue à Limoges en 2015, notamment p. 426-432, consacrées à la centaine et aux rôles du centenier.

apparaît dans un récit contenu dans les Miracles de saint Solenne (XI^es.)²⁴. Ici, il n'est pas le personnage principal mais le frère d'un usurier. Ce dernier fait emprisonner un homme dans les prisons du vicaire (*carcerem vicarii*) pour défaut de paiement.²⁵ De manière implicite, nous comprenons que si le vicaire dispose de geôles, c'est qu'il exerce un pouvoir judiciaire. Le laconisme de l'auteur quant à ce vicaire nous met dans l'impossibilité de préciser davantage son statut²⁶. Cependant, en considérant le lieu de l'action, c'est-à-dire le *castrum* de Blois, et la date de rédaction du miracle on ne peut qu'être tenté d'identifier ce vicaire à un agent du comte de Blois.²⁷ Cette hypothèse est renforcée par la suite du récit : « Et alors que l'homme [endetté] sortait du temple du très saint Solenne où il avait prié, il rencontra l'un d'eux [i. e. les hommes du frère du vicaire] »²⁸. La collégiale Saint-Solenne, fondée à la fin du X^e siècle par la veuve de Thibault le Tricheur, se trouve juste à l'extérieur du *castrum* de Blois. Nous pouvons alors imaginer que l'homme endetté dépendait de la juridiction des chanoines et non de celle du représentant du comte. Ce serait pour cette raison que le saint, sous la plume de l'hagiographe, décide d'agir en sa faveur et de le faire miraculeusement libérer. L'auteur, peut-être un chanoine de Saint-Solenne, aurait alors l'ambition de réaffirmer les droits de justice du chapitre à Blois. Mais en l'absence de données et de sources supplémentaires, ce ne sont que des hypothèses.

Les mentions sporadiques et très allusives de nos sources des structures de la justice temporelle publique nous interdisent malheureusement toutes conclusions définitives sur leur

²⁴ Il n'est pas fait ici référence directement au vicaire comme un agent de la justice, mais d'autres exemples confirment cette fonction. Voir par exemple J. Nelson, « Dispute settlement in Carolingian West Francia », dans W. Davies et P. Fouracre (éd.), *The settlement of disputes in early medieval Europe*, Cambridge, 1986, p. 45-64. L'auteur commente un cas de conflit entre Fleury et un autre monastère. Lors de la procédure, c'est le vicaire qui remplit les fonctions de juge. Ce conflit rapporté dans les Miracles de saint Benoît se clot sur la mort du vicaire, châtié par saint Benoît en raison de son orgueil.

²⁵ Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 14.

²⁶ Concernant le vicaire et la *vicaria*, voir Cl. Lamy, « Un aspect de la seigneurie châtelaine : le droit de *vicaria* de la seigneurie de Rochecorbon en Touraine au XI^e siècle », dans D. Barthélemy et O. Bruand (éd.), *Les pouvoirs locaux dans la France du centre et de l'Ouest (VIII^e-XI^e siècle). Implantation et moyens d'action*, Rennes, 2004, p. 193-214 ; voir également J.-Fr. Boyer, *Pouvoirs et territoires en Aquitaine du VII^e au X^e siècle : enquête sur l'administration locale*, Thèse sous la direction de Ph. Depreux et soutenue à Limoges en 2015, notamment p. 487-489. Pour l'auteur, le vicaire est élément essentiel de l'administration locale. « Il apparaît clairement comme le subordonné du comte, un de ses représentants dans les territoires du comté. » (p. 489).

²⁷ Plus particulièrement sur la seigneurie de Blois, voir D. Barthélemy, « Une seigneurie en l'an mil », dans *Blois, un château en l'an mil*, Catalogue de l'exposition, Paris-Blois, 2000, p. 46-50.

²⁸ Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 14 : *Et ecce dum sanctissimi Solemnis templo, quo oratum abierat, exiret, obvium unum eorum habuit [...]*.

fonctionnement et surtout, sur leurs évolutions.²⁹ Une remarque toutefois s'impose : dès lors qu'il est fait mention d'un agent judiciaire, c'est pour mieux en montrer son entêtement et son refus de miséricorde. Il représente le plus souvent une figure d'opposition à celle du saint, alors érigé en contre modèle de ce qu'est l'idéal chrétien de justice. C'est d'abord le cas concernant les représentants de la justice publique comme le comte jusqu'à l'époque carolingienne.³⁰ Par la suite, ce sont davantage des agents locaux et/ou domaniaux qui sont impliqués dans des conflits de juridiction avec les moines ou les clercs et avec leurs saints patrons.

VIII.1.1.3. Dans les juridictions domaniales

Les domaines ecclésiastiques disposent d'une juridiction particulière. Dans le corpus, cela concerne essentiellement d'importants établissements, comme Saint-Germain d'Auxerre³¹ ou Saint-Germain-des-Prés, dont le privilège d'immunité permet de soustraire leurs domaines aux pouvoirs publics.³² Il s'agit également de grandes collégiales comme Saint-Aignan d'Orléans et Saint-Liphard de Meung³³ dont les nombreuses possessions nécessitent une gestion domaniale structurée. À côté du personnel représentant la puissance publique, il faut alors ajouter les différents agents et intendants domaniaux, qui exercent également des prérogatives judiciaires sur le domaine dont ils ont la charge au nom des communautés religieuses. C'est par exemple le cas du *vicedominus* dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.). L'hagiographe relate alors que celui-ci accablait par des décisions

²⁹ Cette limite imposée par notre corpus nous interdit d'aller plus loin dans la discussion sur les évolutions de la justice et de ses institutions durant le premier Moyen Âge. Pour une approche de ces discussions historiographiques, voir Th. N. Bisson, « The “feudal revolution” », *Past and Present*, 142, 1994, p. 5-42, puis les réponses de D. Barthélemy, « Debate the “feudal revolution”, I », *Past and Present*, 152, 1996, p. 196-205 et de St. D. White, « Debate the “feudal revolution”, II », *Past and Present*, 152, 1996, p. 205-223.

³⁰ Sur la place centrale qu'occupe le comte dans l'administration locale, voir notamment J.-Fr. Boyer, *Pouvoirs et territoires en Aquitaine du VII^e au X^e siècle : enquête sur l'administration locale*, Thèse sous la direction de Ph. Depreux et soutenue à Limoges en 2015, notamment p. 341 ; B. Dumézil, *Servir l'État barbare dans la Gaule franque : du fonctionariat antique à la noblesse médiévale (IV^e-IX^e)*, Paris, 2013, p. 152-153.

³¹ Y. Sassier, « Quelques remarques sur les diplômes d'immunité octroyés par les carolingiens à l'abbaye de Saint-Germain d'Auxerre », *Bibliothèques de l'École des chartes*, 139, 1, 1981, p. 37-54.

³² Concernant l'immunité et ses implications, voir B. H. Rosenwein, *Negotiating space : power, restraint and privileges of immunity in early medieval Europe*, Manchester, 1999 ; G. Bürher-Thierry et L. Jégou, « Construction des pouvoirs et formation des espaces sacrés : le paradoxe de l'immunité. Autour de Negotiating space », *BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 5, 2013, mis en ligne le 07 janvier 2013, consulté le 10 juin 2016, <http://cem.revues.org/12537>.

³³ Concernant les établissements de l'Orléanais, voir Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990. Concernant Saint-Germain d'Auxerre, consulter N. Deflou-Leca, *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances (V^e-XIII^e siècle) : un monastère dans la société du haut Moyen Âge*, Saint-Étienne, 2010.

injustes la *familia* du lieu.³⁴ Nous ne pouvons que supposer qu'il est fait référence ici à des décisions de justice ou bien à des taxes et redevances prélevées de manière abusive pour son propre compte. Dans ce récit, le *vicedominus* est également appelé *judex*, ce qui nous amène d'une part, à dire que le *vicedominus* exerce un pouvoir judiciaire et, d'autre part, que le *judex* est davantage à traduire comme un intendant plutôt qu'un simple juge. En effet, J.-Fr. Boyer a parfaitement démontré dans sa thèse que le *judex* est un personnage important de la gestion domaniale.³⁵ C'est un intendant nommé par des abbés afin qu'il gère en leur nom certains domaines. Nous sommes, semble-t-il, dans cette situation dans le *castellum* d'Adrien, puisque l'hagiographe écrit « qu'il est dit appartenir à la *postestas* du monastère ». ³⁶ Dans ce cas, nous ne sommes plus dans des circonscriptions administratives séculières, mais bien au cœur de la gestion domaniale des terres immunistes. De fait, le *castellum*, placé sous la domination du monastère Saint-Germain, échappe à l'exercice de la puissance publique. À la place, un agent, le *judex* est nommé afin qu'il administre ces terres au nom du monastère. En plus des responsabilités fiscales et militaires, le *judex* exerce aussi la justice dans les causes mineures et le maintien de la paix.³⁷ Cependant, les prérogatives élargies du *judex* entraînent de nombreux abus contre lesquels les moines invoquent le saint pour agir et les défendre. À cet égard, le saint apparaît bel et bien comme le seigneur de ses terres, rappelant à l'ordre ses serviteurs et ses agents.

En raison du privilège d'immunité, ces domaines se retrouvent normalement en dehors de la juridiction des agents de la puissance publique. Or ce privilège semble être bien souvent ignoré des comtes qui tentent alors d'imposer leur autorité sur les domaines immunistes dépendants des monastères. Ainsi, dans les Miracles de saint Germain de Paris (fin IX^es.), l'hagiographe dénonce les exactions commises par le comte Georgius dans la *villa* de

³⁴ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 75 : *Ejusdem loci vicedominus quadam die discutiendis negotiis data singulari opera, ecclesiasticam familiam iniquis imperiis opprimebat. Reclamantibus cunctis, et apertam violentiam tumultuosa vociferatione testantibus, unum eorum, qui inter ceteros honoratior videbatur, ligatum stipiti, virgis mulctandum praecepit.[...] Judex felle commoto ; Etsi sanctus, ait, Germanus hac tibi vice mox subvenerit, quid possint verbera tuo ipsius experiere supplicio.*

³⁵ J.-Fr. Boyer, *Pouvoirs et territoires en Aquitaine du VII^e au X^e siècle : enquête sur l'administration locale*, Thèse sous la direction de Ph. Depreux et soutenue à Limoges en 2015, notamment p. 504-520.

³⁶ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 74 : *Castellum quoddam Adriani dicitur ad supradicti cœnobii pertinens potestatem.*

³⁷ J.-Fr. Boyer, *Pouvoirs et territoires en Aquitaine du VII^e au X^e siècle : enquête sur l'administration locale*, Thèse sous la direction de Ph. Depreux et soutenue à Limoges en 2015, notamment p. 518. *Capitulare de Villis*, MGH, *Capit.* 1, n°32, p. 82-91 ; É. Magnou-Nortier, « Capitulaire *De villis et curtis imperialibus* (vers 810-813). Texte, traduction et commentaire », *Revue historique*, 299, 1998, p. 643-689, p. 677-680.

Verneuil³⁸ ou bien encore celles commises par le comte Manuald dans la « *villa* du saint qu'on appelle jusqu'à maintenant Chalo »³⁹. Cette dénonciation se retrouve également dans le récit de la translation de saint Germain de Paris (fin IX^es.), dans lequel les moines rappellent à Pépin et à Charlemagne que des agents royaux exercent abusivement leur force sur « les hommes et le bétail, mais aussi sur les vignes, les prés, les forêts et les récoltes, persécutant et affligeant de multiples manières la *familia* de cette église. »⁴⁰ Ici, il n'est pas question du comte mais des *fiscalini*, c'est-à-dire des intendants royaux chargés de l'administration des fiscaux.⁴¹

Nous le voyons bien ici, les moines et les chanoines sont en prises avec les représentants de l'administration locale, qu'il s'agisse du comte et de ses représentants, qui empiètent sur les privilèges de leurs établissements immunistes. Mais ils peuvent se retrouver également face à leurs propres agents domaniaux, ceux qui sont en charge, au nom de l'abbaye ou du chapitre, de l'administration de leurs domaines. Plus largement, la question de l'exercice de la justice temporelle dont il est question dans les textes interroge sur les structures de l'administration locale. On le saint, la multiplicité des droits et l'enchevêtrement des juridictions⁴² qui s'exercent sur un même domaine entraîne sur le terrain de nombreux risques de conflits notamment en matière de justice, mais le propos des hagiographes n'est pas dans la description d'une réalité judiciaire concrète.

VIII.1.2. Une justice temporelle tenue en échec ?

D'une manière générale, en effet, les hagiographes donnent à voir une justice temporelle peu efficace, nécessitant l'intervention divine soit pour en faire appliquer les décisions soit pour en limiter les abus. De ce constat si souvent fait dans les sources hagiographiques, voire même dans les chartes et notices dès le X^e siècle, les historiens ont pu tirer l'hypothèse d'un affaiblissement de la justice « publique », laissant alors libre court aux violences seigneuriales

³⁸ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 24 : *Eamdem denique villam Georgius, et ipse Comes, olim cum deprædari cœpisset [...]*.

³⁹ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 23.

⁴⁰ Translation de saint Germain de Paris (BHL 3474, IX^e), c. 5.

⁴¹ W. Davies et P. Fouracre, « Glossary, art. *fiscalini* », dans *Eid, Property and power in the early Middle Ages*, Cambridge, 1995, p. 276.

⁴² L'imbrication des juridictions est l'un des premiers constats que fait O. Bruand, « Introduction », dans D. Barthélemy et O. Bruand (éd.), *Les pouvoirs locaux dans la France du centre et de l'Ouest (VIII^e-XI^e siècle). Implantation et moyens d'action*, Rennes, 2004, p. 7-21, ici p. 8.

face auxquels les moines et clercs avaient pour seul recours Dieu.⁴³ Ainsi G. Duby met en lien « l'anarchie féodale » du XI^e siècle directement avec l'affaiblissement de l'autorité du comte et donc de sa capacité à maintenir l'ordre.⁴⁴ Fr. Cheyette, parmi d'autres chercheurs, apporte quelques critiques à ce raisonnement par une relecture des sources.⁴⁵ Il montre ainsi que les mentions de règlements de conflits ne sont pas aussi rares que G. Duby a bien voulu le croire : les restrictions lexicales de sa recherche – notamment la recherche du terme *malus* – que celui-ci s'est imposées ont conduit à une vision biaisée de la justice post-carolingienne.⁴⁶ Depuis, il a été démontré que le choix d'un mot plutôt que d'un autre était davantage représentatif de stratégies rhétoriques que de changements structurels au sein de la société. Ainsi, l'emploi parcimonieux du terme *mallus* dans quelques chartes de Cluny ne témoignerait pas de la disparition des assemblées judiciaires « publiques » mais de choix rhétoriques de la part des scribes. Enfin, la méthode d'analyse de G. Duby l'a conduit à une mauvaise interprétation des autres formes de règlements des conflits qui, selon lui, apparaîtraient en réponse au déclin des institutions judiciaires « publiques ». A contrario, W. Brown, en s'appuyant sur l'étude des activités de l'archevêque Arn de Salzbourg au début du IX^e siècle, a montré l'existence concomitante de plusieurs formes de règlements des conflits dont la finalité dépend davantage de ses relations avec les parties impliquées.⁴⁷

⁴³ Il s'agit notamment de l'interprétation « mutationniste » de la société médiévale qui met en lien l'affaiblissement du pouvoir royal carolingien dès la fin du IX^e siècle et les premiers balbutiements de la « société féodale ». Pour une présentation de la thèse de la mutation de l'an mil, voir Ch. Lauranson-Rozas, « Le débat sur la « mutation féodale » : état de la question », dans Pr. Urbanczyk (éd.), *Europe around the year 1000*, Varsovie, 2001, p. 11-40

⁴⁴ G. Duby écrit : « Au XI^e siècle, après le fléchissement de l'autorité comtale, l'aristocratie, qui n'est plus encadrée que par les institutions féodales, se trouve en fait libérée de toute véritable contrainte. [...] s'ils commettent un méfait, il n'y a pas de tribunal précis pour les juger, ni de puissance pour les punir. Pour la classe supérieure, la féodalité, c'est un pas vers l'anarchie. G. Duby, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1953, p. 195.

⁴⁵ Fr. Cheyette, « Some reflections on violence, reconciliation and the « feudal revolution » », dans P. Gorecki et W. Brown (éd.), *Conflict in medieval Europe. Changing perspective on society and culture*, Aldershot-Burlington, 2003, p. 243-264. Pour d'autres relectures des travaux de G. Duby, voir par exemple Fl. Mazel, « Pouvoir aristocratique et Église aux X^e-XI^e siècles. Retour sur la « révolution féodale » dans l'œuvre de Georges Duby », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [en ligne], Hors-série n° 1 | 2008, en ligne depuis le 28 janvier 2008, consulté le 21 juillet 2016, <http://cem.revues.org/4173>.

⁴⁶ Fr. Cheyette, « Some reflections on violence, reconciliation and the « feudal revolution » », dans P. Gorecki et W. Brown (éd.), *Conflict in medieval Europe. Changing perspective on society and culture*, Aldershot-Burlington, 2003, p. 243-264, ici p. 251-252.

⁴⁷ W. Brown, *Unjust seizure : conflict, interest and authority in an early medieval society*, Ithaca, 2001. Voir l'article fondateur de P. Geary, « Vivre en conflit dans une France sans État : typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200) », *Annales ESC*, 1986, p. 1107-1133, p. 1109. Sur les différents moyens d'aboutir à un règlement de conflit, sans pour autant avoir recours à une procédure judiciaire *stricto sensu*, voir en dernier lieu Br. Lemesle, *Conflits et justice au Moyen Âge : normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XI^e et XII^e siècles*, Paris, 2008 ; voir également les différentes contributions dans *Le règlement des conflits au*

Le corpus d'étude illustre bien ces deux phénomènes. D'une part, les hagiographes mentionnent à plusieurs reprises et sur l'ensemble de la période considérée des négociations ou des tentatives de règlements du conflit dont l'objectif premier est le rétablissement de la paix. Cela passe donc par des négociations entre les différentes parties impliquées. Nous en trouvons deux exemples dans les Miracles de saint Faron (XII^es.). Dans le premier cas, des *milites* menés par un certain Gislebert pillent les terres du monastère. L'abbé, ses moines et ses serviteurs se lancent à sa poursuite et tentent de négocier la restitution du butin en échange du salut des *milites*.⁴⁸ Les négociations échouent face à l'entêtement du « tyran » (*tyrannus*). Nous retrouvons la même structure narrative dans le second cas : des *milites* d'un certain Ebrard volent des porcs au monastère. L'abbé demande un entretien avec Ebrard dénonçant la saisie injuste des porcs et propose de présenter des fidéjusseurs. Ebrard s'entête et refuse l'offre.⁴⁹ Dans ces deux récits, nous avons tous les indices de la tenue d'une assemblée afin de trouver un terrain d'entente entre les moines et les *milites*.

Il est cependant évident que les récits hagiographiques s'attardent davantage sur le refus des *milites* et sur le châtement divin qui s'abat sur eux par la suite. Cela montre bien que la priorité des hagiographes n'est pas tant de témoigner de la bonne marche des négociations que de relater les cas où justement elles n'ont pas fonctionné. Sur l'ensemble de la période considérée, les auteurs décrivent des tentatives avortées du règlement du conflit. Que ce soit devant une cour de justice ou dans le cadre d'une procédure extrajudiciaire, ils n'hésitent pas à souligner l'avidité et l'obstination de la partie adverse qui refuse bien souvent le compromis. Mais ces échecs ne signifient pas pour autant que la justice est défailante.⁵⁰ Bien au contraire, on peut supposer que la justice a fonctionné mais qu'elle n'a pas rendu le verdict escompté par les moines ou les clercs. Et c'est bien une caractéristique du récit hagiographique : il est toujours possible de présenter les événements à son avantage. Il ne serait d'aucune utilité aux hagiographes et à leur communauté de conserver la mémoire d'un compromis qui serait en

Moyen Âge, Paris, 2001 ; H. Platelle, « Crime et châtement à Marchiennes. Étude sur la conception et le fonctionnement de la justice d'après les Miracles de sainte Rictrude (XII^e s.) », *Sacris Erudiri*, 24, 1980, p. 155-202 ; St. D. White, « “*Pactum...legem vincit et amor iudicium*” : the settlement of disputes by compromise in eleventh century Western France », dans *Id.*, *Feuding and peace-making in Eleventh-Century France*, Aldershot-Burlington, 2005, p. 281-308.

⁴⁸ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 10.

⁴⁹ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 12.

⁵⁰ Il a par exemple été montré que la justice du comte dans l'ouest de la France restait très présente, voir J. Martindale, « “His special friend ?” The settlement of disputes and political power in the kingdom of the French (tenth to mid-twelfth century) », *Transaction of the Royal Historical Society*, V, 1995, p. 21-57, notamment p. 43.

leur défaveur. À l'inverse, ils entérinent leur victoire unilatérale et sans appel survenue après l'intervention divine, nous livrant une vision tronquée et fortement sélective du fonctionnement judiciaire.

De même, les limites de la justice humaine semblent également se lire en filigrane dans les récits de libérations miraculeuses de prisonniers, dans lesquels les hagiographes dénoncent la corruption ou la tyrannie des juges.⁵¹ Là encore, la dénonciation de la tyrannie prend une tournure hautement politique et économique. À travers elle, les moines ou chanoines expriment leurs craintes de la puissance de ces *judices*, dont les prérogatives ne cessent de s'accroître dès l'époque carolingienne. Prenant de plus en plus d'indépendance, ils s'érigent progressivement en seigneurs, supplantant alors l'autorité monastique ou ecclésiastique sur leurs terres. Mais n'est-ce pas le rôle de l'hagiographie que de limiter l'action du temporel face à une action divine et sacrée par définition plus efficace ? Par opposition aux exactions des laïcs est proposée l'intervention du saint en sa qualité d'évêque ou abbé, c'est-à-dire de fonctions également associées à un pouvoir judiciaire. Cette intervention permet de diffuser au mieux un sentiment de crainte de Dieu⁵² afin d'inculquer de nouveaux comportements conformes aux préceptes chrétiens, mais aussi d'imposer le respect de l'autorité judiciaire détenue par les évêques et les abbés. C'est par exemple l'abbé Fidole qui s'oppose au *judex* qui avait décidé de pendre un prisonnier. Malgré plusieurs avertissements, le juge s'entête mais après la pendaison, le condamné est ressuscité.⁵³ Cet épisode présent dans les trois Vies du saint, prend tout son sens dans un contexte de concurrence entre abbés et seigneurs laïques à propos des droits de justice.

Les récits hagiographiques de la violence ne témoignent donc pas d'une quelconque défaillance de la justice temporelle mais plutôt des différentes stratégies rhétoriques utilisées par les hagiographes, mais plus largement par les moines et clercs afin de diffuser leur propre vision du conflit et d'imposer leur autorité.

⁵¹ L'attitude des juges laïques a suscité des critiques que nous retrouvons en dehors des sources hagiographiques. Par exemple, Hincmar de Reims s'insurge contre l'attitude des juges laïques, comtes et *scabini* (Hincmar de Reims, *Ad episcopos regni*, P.L. 125, c. 15, col. 1016 : *Quando enim sperant aliquid lucrari, ad legem se convertunt : quando vero per legem non aestimant acquirere, ad capitula confugiunt : sicque interdunt fit, ut nec capitula pleniter conserventur, sed pro nihilo habeantur, nec lex*. Ces condamnations se retrouvent également sous la plume de Théodulfe d'Orléans dans les *Versus contra iudices* et la *Comparatio legis antiquae et modernae* (MGH, *Poetae*, 1, p. 493-520). Voir les pages consacrées à la corruption des juges dans L. Jégou, *L'évêque juge de Paix*, Turnhout, 2011, p. 85-106.

⁵² Sur le rôle de la crainte de Dieu, voir *infra* la conclusion de ce chapitre.

⁵³ Vie de saint Fidole (BHL 2975, VIII^e), c. 12. Nous retrouvons le même récit dans la Vie II (BHL 2976, IX^e), c. 7 et Vie III (2977, XIII^e), c. 18-20. Pour d'autres exemples, voir L. Jégou, *L'évêque, juge de paix*, Turnhout, 2011.

VIII.1.3. La faible part de la justice spirituelle

La justice spirituelle⁵⁴ s'exprime essentiellement par des procédures d'excommunication et d'anathème. De manière surprenante, nous n'avons relevé que deux mentions d'excommunication dans le corpus d'étude. La première se trouve dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.). Un châtelain (*castelli dominus*) avait usurpé les biens de l'Église se trouvant sur son domaine. Comme cette église dépendait de l'archevêque de Reims, celui-ci excommunia le seigneur et interdit que la messe soit célébrée dans cette église.⁵⁵ Cette sanction spirituelle pousse alors le seigneur à restituer les biens qu'il avait détournés mais de manière temporaire. Le texte continue ainsi :

« Aussi, s'emparant de l'office de la messe, harcelé par la pulsion d'une volonté sinistre, il décida de renoncer une seconde fois, en violant sa foi, à faire ce qu'il avait juré auparavant. »⁵⁶

C'est à ce moment que le châtement divin intervient et conduit le seigneur à rendre de manière définitive les biens. Le second cas, extrait des Miracles de saint Aignan (XI^es.), relate la même situation. Gislebert pille les biens de l'Église et des pauvres en dévastant les terres de saint Aignan. Il est alors excommunié par les chanoines du chapitre. À ce moment, et à la différence de l'extrait précédent, le châtement divin, sous les traits de la folie, frappe le seigneur.⁵⁷ De cette manière, le châtement divin rend explicite la sanction spirituelle. Inversement, le châtement divin peut prendre la forme d'une excommunication comme c'est le cas dans la Vie de saint Fidole (VIII^es.) : châtié dans son corps, le maître ne pouvait plus recevoir ni la coupe ni le pain (*nec panis, ut nec poculum esum accipere potuisset*).⁵⁸ La peine corporelle infligée par Dieu devient alors une excommunication de fait puisqu'il est rendu incapable de communier.

La rareté des mentions d'excommunication est très surprenante puisque cette sanction spirituelle est très largement attestée dans l'ensemble des sources normatives, qu'il s'agisse

⁵⁴ La justice spirituelle est du ressort de l'évêque. Voir à ce sujet, L. Jégou, *L'évêque, juge de paix*, Turnhout, 2011, p. 462-463.

⁵⁵ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77.

⁵⁶ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77 : *Ita Missæ potitus officio, sinistrae voluntatis stimulo perurgente, quod paulo ante reddi jusserat, violata fidei interpositione, denuo præcipit abdicari.*

⁵⁷ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13.

⁵⁸ Vie de saint Fidole (BHL 2974, VIII^e), c. 13 : *O virum nefarium ! Ubi erat imperfecta karitas, venit repentina supriora calamitas, ut nec panis, ut nec poculum esum accipere potuisset, caelesti pena damnatus.* O crime abominable des hommes ! Là où était la charité imparfaite vient un soudain fléau si grand que le condamné par le châtement divin ne pouvait plus recevoir ni le pain ni la coupe.

des canons de conciles ou des capitulaires⁵⁹. Elle figure au même titre que la menace de châtement divin dans les clauses de sanction spirituelle qui figurent dans nombre d'actes entre le IV^e et le XIII^e siècle.⁶⁰ Cela soulève alors plusieurs questions. La première est celle de l'efficacité des sanctions spirituelles : si elle est si peu représentée dans nos sources hagiographiques⁶¹, c'est peut-être en raison de son inefficacité. L'excommunication reste sans effet et doit donc être renforcée du châtement divin pour avoir quelque poids.⁶²

Dans les sources à valeur législative et normative, les sanctions d'excommunication et d'anathème sont très fréquentes, mais les conditions d'application sont à géométrie variable ce qui en rend l'analyse compliquée.⁶³ Mais quoiqu'il en soit, comme Ph. Depreux l'a très justement montré au sujet des capitulaires carolingiens, « l'excommunication est un moyen de pression qui précède une sanction plus radicale »⁶⁴ qui peut être du ressort du pouvoir royal,

⁵⁹ Ph. Depreux, « "Qu'il soit frappé de la sanction d'anathème et réprimé par le pouvoir du comte". Excommunication, exil et confiscation des biens : l'exclusion comme mode de correction et comme châtement dans les capitulaires carolingiens », dans G. Bühner-Thierry et St. Giovanni (éd.), *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2015, p. 39-58.

⁶⁰ Fr. Bougard, « Jugement divin, excommunication, anathème et malédiction : la sanction spirituelle dans les sources diplomatiques », dans G. Bühner-Thierry et St. Giovanni (éd.), *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2015, p. 215-238.

⁶¹ Un rapide sondage dans les divers volumes des MGH, notamment dans la série *SS Rer. Merov.*, a montré que le terme *excommunicatio* et ses dérivés apparaissaient moins d'une trentaine de fois.

⁶² La question de l'efficacité de l'excommunication a souvent été posée notamment face à l'inflation des sanctions spirituelles au X^e siècle dans la documentation diplomatique. De très nombreux travaux ont été menés sur ce phénomène dans les sources diplomatiques, voir en particulier Fr. Bougard, « Jugement divin, excommunication, anathème et malédiction : la sanction spirituelle dans les sources diplomatiques », dans G. Bühner-Thierry et St. Giovanni (éd.), *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2015, p. 215-238 ; L.K. Little, « Formules monastiques de malédiction aux IX^e et X^e siècles », *Revue Mabillon*, 58, 1975, p. 377-399 ; *Id.*, « La morphologie des malédiction monastiques », *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, 34, 1979, p. 43-60 ; *Id.*, *Benedictine maledictions : liturgical cursing in Romanesque France*, Ithaca-Londres, 1993 ; M. Petitjean, « Pour une sanction de l'acte juridique médiéval : malédiction et anathèmes dans les chartes de Cluny (X^e-XII^e siècle) », *Méditerranées*, 18-19, 1999, p. 123-132 ; M. Zimmermann, « Protocoles et préambules dans les documents catalans du X^e au XII^e siècle : évolution diplomatique et signification spirituelle », dans *mélanges de la Casa Velasquez*, 10, 1974, p. 41-76 ; *Id.*, « Le vocabulaire latin de la malédiction du IX^e au XII^e siècle. Construction d'un discours idéologique », *Atalaya*, 5, 1994, p. 37-55 ; M. Parisse, « Excommunier : exclusion de la communauté et de l'eucharistie. Recherche dans les actes diplomatiques des XI^e-XII^e siècles », dans N. Bériou, B. Cazeau et D. Rigaux (éd.), *Pratiques de l'eucharistie dans les églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, I, *L'institution*, Paris, 2009, p. 573-600.

⁶³ Sur ce point, voir récemment J. Péricard, « L'excommunication dans le royaume franc. Quelques remarques sur la législation canonique et ses contournements (V^e-IX^e siècle) », dans G. Bühner-Thierry et St. Giovanni (éd.), *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2015, p. 21-38, ici p. 22.

⁶⁴ Ph. Depreux, « "Qu'il soit frappé de la sanction d'anathème et réprimé par le pouvoir du comte". Excommunication, exil et confiscation des biens : l'exclusion comme mode de correction et comme châtement dans les capitulaires carolingiens », dans G. Bühner-Thierry et St. Giovanni (éd.), *Exclure de la communauté*

ou directement de Dieu, comme c'est le cas dans les exemples analysés. Ces derniers démontrent que la sanction spirituelle de l'excommunication ne fonctionne pas seule. Elle n'est qu'une étape dans un processus judiciaire plus long mettant en œuvre plusieurs moyens de coercition.⁶⁵ Cela explique pourquoi l'excommunication n'est généralement pas considérée comme une peine définitive mais plutôt comme une sanction thérapeutique⁶⁶ afin de ramener le transgresseur sur le chemin du Salut. Ce n'est pas sans rappeler l'une des caractéristiques du châtement divin qui est, lui aussi, rarement mortel ; il laisse en règle générale le temps au pécheur de faire pénitence et de retrouver la santé.

La coïncidence entre l'excommunication et le châtement divin interprétés tous les deux comme une thérapie pourrait expliquer la faible présence de récit d'excommunication dans le corpus. Les auteurs pourraient avoir le choix entre l'un ou l'autre. Or, il ne faut pas oublier qu'ils écrivent d'abord pour la gloire de Dieu et de ses saints. Les hagiographes auraient alors largement préféré mettre en avant la puissance de Dieu et du saint dont ils écrivent les hauts faits. Nous pensons qu'il ne faudrait pas interpréter ici la rareté de l'excommunication comme une faiblesse de l'institution, puisque nous savons par ailleurs qu'elle a fonctionné. Les hagiographes prennent probablement de cette manière une distance voulue entre la « réalité » de la pratique et la narration du miracle, transférant de fait l'affaire vers la cour céleste.⁶⁷

Qu'il s'agisse de la justice temporelle ou spirituelle, la justice des Hommes est très faiblement représentée. Ceux qui l'exercent sont presque absents du corpus, et lorsqu'ils apparaissent, c'est leur cupidité et la tyrannie qui sont dénoncées. Cette représentation de la

chrétienne. *Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2015, p. 39-58, ici p. 55.

⁶⁵ Voir en particulier, F. Russo, « Pénitence et excommunication. Étude historique sur les rapports entre la théologie et le droit canon dans le domaine pénitentiel du IX^e au XIII^e siècle », *Recherches de science religieuse*, 33, 1946, p. 446-472 ; 34, 1947, p. 257-259 et p. 431-461 ; C. Vogel, « Pénitence et excommunication dans l'Église ancienne et durant le haut Moyen Âge », *Concilium*, 107, 1975, p. 11-22.

⁶⁶ G. Bühner-Thierry, « Introduction », dans G. Bühner-Thierry et St. Gioanni (éd.), *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2015, p. 7-18, ici p. 9. C'est dans ce sens que l'aborde, pour la fin du Moyen Âge, V. Beaulande, *Le malheur d'être exclu ? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2006 ; voir également M. Mansfield, *The humiliation of sinners : public penance in thirteenth-century France*, Ithaca-Londres, 1995 ; N. Bériou, B. Cazeau et D. Rigaux (éd.), *Pratiques de l'eucharistie dans les églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, I, *L'institution*, Paris, 2009.

⁶⁷ Nous voyons l'effet inverse dans certaines chartes et notices qui exaltent parfois l'efficacité d'une justice épiscopale, spirituelle et temporelle. Voir l'analyse de L. Morelle, « Les chartes dans la gestion des conflits (France du Nord, XI^e-début XII^e siècle) », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 155, 1, 1997, p. 267-298, notamment p. 289.

justice terrestre est façonnée par le discours hagiographique dans un but bien précis : justifier et légitimer l'intervention divine qui seule peut rétablir l'ordre et réinstaurer la paix et enfin, valoriser en position d'intermédiaires ses agents clercs, moines et saints.

VIII.2. Le châtement comme l'expression de la violence divine

Le corpus compte de nombreux exemples dans lesquels Dieu abat sa colère sur les transgresseurs et les agresseurs des Églises, soit directement, soit par l'intermédiaire des saints ou de leurs reliques. Le châtement a alors pour vocation de rétablir l'ordre troublé et de ramener la paix. Comment les hagiographes qualifient-ils cette action divine ? Quelles formes prend-elle ? Et surtout quelle est sa place dans le récit hagiographique et dans la société médiévale ?

VIII.2.1. Une question de vocabulaire

Avant de proposer une interprétation de la place de l'action divine au sein du récit hagiographique de la violence, il est d'abord nécessaire d'en définir le champ sémantique. Le choix des mots opéré par les hagiographes témoigne en effet d'une certaine conception du châtement divin.

La violence divine est-elle une *violentia* ?

L'action divine n'est jamais désignée comme une *violentia*. Cela nous conforte dans l'idée que le terme *violentia* n'est utilisé, de préférence, que dans les situations jugées illégitimes. Or, la violence divine qui ne peut être contestée, est par définition une violence légitime, donc en aucune manière une *violentia*. La notion de violence légitime au Moyen Âge est particulièrement complexe. De nos jours, la violence légitime est celle exercée par l'État. Concept politique forgé par Max Weber, la violence légitime est une prérogative légale de l'État qui est le seul à pouvoir en faire usage.⁶⁸ Mais en l'absence d'un État fort, celle-ci devient une pratique plurale. Ainsi, les violences légitimes seraient les pratiques, les actions perçues par les hagiographes comme justifiées, nécessaires afin de rétablir l'ordre. Mais, là encore, les notions d'ordre, de légitimité ou même de nécessité sont soumises à la subjectivité

⁶⁸ Sur une approche du concept weberien de la violence légitime, voir C. Colliot-Thélène, « La fin du monopole de la violence légitime ? », *Revue d'études comparatives Est-Ouest, À la recherche d'une légitimité politique. Crise de la santé publique à l'Est*, 34, 1, 2003, p. 5-31 ;

de chacun des acteurs de la société médiévale qui n'en font pas tous la même interprétation. Dans les sources de ce corpus, la violence légitime apparaît comme une émanation directe de Dieu et prend de fait une valeur sacrée. L'hagiographie devient alors un *medium* pour exprimer et interpréter cette violence divine qui s'exerce au travers du châtement miraculeux qui s'abat sur terre.

Est-elle une *iustitia* ?

Le châtement divin est considéré comme l'expression de la justice de Dieu. La croyance en une justice divine immanente est indéniable au Moyen Âge.⁶⁹ Cela explique tout le crédit qui était accordé aux récits de châtements ainsi que leur fréquence dans les œuvres hagiographiques. Pour autant, Dieu, souvent appelé le « juste juge⁷⁰ » exerce-t-il une forme de *iustitia* ? L'application du châtement n'est jamais exprimée comme une forme de *iustitia Dei*. Le terme même *iustitia* n'apparaît qu'à quatre reprises dans le corpus et seulement pour qualifier l'exercice de la justice par le droit⁷¹, le roi⁷² ou l'empereur⁷³. Dieu n'exerce alors pas la justice au sens de *iustitia*, c'est-à-dire l'application d'un droit ou d'une prérogative régaliennne. En effet, L. Jégou a déjà relevé ce décalage qui existe dans l'emploi du terme *iustitia*. Si le terme est essentiellement employé pour signifier l'intervention divine sur terre dans la production exégétique et théologique des VIII^e-XI^e siècles, il est rarement utilisé pour désigner la pratique de résolution des conflits.⁷⁴ Il faut alors souligner l'ambiguïté du terme *iustitia*, ou encore de l'expression *facere iustitiam* déjà remarquée par É. Magnou-Nortier. Cette expression fait alors référence à une taxe, un impôt lié au droit de justice. Ainsi *facere*

⁶⁹ P. Rousset, « La croyance en la justice immanente à l'époque féodale », *Le Moyen Âge*, 54, 1948, p. 225-248.

⁷⁰ Miracle de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 73 : *Hac justi Judicis dispensatione mirabili*.

⁷¹ Miracles de saint Vulfran (BHL 8742, XI^e), c. 5 : *Unus autem eorum non veritus iustitiam, fraudem fecit*. Aussi, l'un d'entre eux, non respectueux de la justice, commit un crime.

⁷² Lors du baptême de Clovis, le roi et ses hommes jurèrent de rendre la justice : Vie de saint Solenne (BHL 7818, IX^e), c. 13 : *Zelo nimirum charitatis et veritatis accensus, pandebat populis, quod ipse intermerata fide tenebat, mandans omnibus, servire Deo in veritate et facere iudicium verum et iustitiam omni tempore, et ut essent memores beneficiorum Christi et benedicerent nomen ejus cunctis diebus vitae suae*.

⁷³ Vie I de saint Aignan (BHL 473, V^e), c. 4 : *Tunc denique ad exploranda auxilia armatus Christo, proficiscitur in partes Arelatensium civitatis ad Agetio Patricio, cuius sub imperio Maioriani, apud omnem vulgum tenens iustitiam, res publica agebatur*.

⁷⁴ L. Jégou, *L'évêque juge de Paix*, Turnhout, 2011, p. 85.

iustitiam signifie pour les comtes de respecter les droits du roi, d'agir « justement », principalement en s'acquittant des redevances fiscales.⁷⁵

Pour autant, la notion de jugement, et donc de justice, n'est pas absente de nos textes. Ainsi, dans la Vie de saint Loup de Sens (VIII^es.), l'hagiographe parle de « la main droite de Dieu jugeant »⁷⁶ ; de même, l'expression consacrée *iudicium Dei* apparaît à de nombreuses reprises au sein du corpus. Cette expression désigne par deux fois le recours aux ordalies aux XI^e et XII^e siècle⁷⁷. Mais elle traduit le plus souvent le châtement qui s'abat sur le malfaiteur. Ainsi, dans les Miracles de saint Germain de Paris (fin IX^es.), l'hagiographe écrit au sujet du comte Georgius qu'il « demeura ainsi vide par le ventre, recevant, sans miséricorde, le jugement (*iudicium*) mérité »⁷⁸. De même, dans les Miracles de saint Liphard (XII^es.), Ervinus expose « le juste jugement de Dieu (*iustum Dei iudicium*) et reconnaît qu'il a mérité cela pour avoir gravement offensé saint Liphard »⁷⁹ ; nous retrouvons la même expression dans les Miracles de saint Fiacre (XII^es.), lorsque le jeune homme, frappé d'une maladie, reconnaît « le juste jugement de Dieu »⁸⁰. Ces exemples⁸¹ montrent ainsi que le châtement est bien l'expression de la justice de Dieu sur Terre.

⁷⁵ Sur l'expression *iustitiam facere*, voir les remarques d'É. Magnou-Nortier, « Note sur l'expression *iustitiam facere* dans les capitulaires carolingiens », dans M. Sot (éd.), *Haut Moyen Âge : culture, éducation et société. Études offertes à P. Riché*, La Garenne-Colombes, 1990, p. 249-264.

⁷⁶ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 13 : *divina dextera iudicante*.

⁷⁷ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18 : *Aut, quia humano non postest, divino saltim iudicio causa terminetur, constituatur inter nos ignitum iudicium quod cauterium dicitur, ut Deus noster, qui ignis consumens est, ostendat in medium cuius alterutro partis iusta sententia vel injusta.* » Ou bien, parce que c'est impossible pour l'homme, l'affaire sera à tout du moins terminée par un jugement ardent qu'on appelle le fer, afin que notre Dieu, qui est le feu consumant, montre à tous laquelle des parties à la juste opinion ou l'injuste. Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 20 : *sed quod Dei iudicio provisum fuerat, propter humanæ cupiditatis insidias et venalem astutiam, non debebat nec poterat impediri. In hoc litis articulo secedunt causidici, cambiones⁷⁷ in area relinquuntur.* Mais le jugement de Dieu avait prévu les pièges de la cupidité humaine et de la ruse vénale, et ne devait ou ne pouvait pas être entravé. À ce moment de la querelle, les avocats se retirèrent, les champions restèrent dans l'arène. Sur la question des ordalies, voir en premier lieu D. Barthélemy, « Diversité des ordalies médiévales », *Revue historique*, 280, 1988, p. 3-26 ; R. Bartlett, *Trial by fire and water. The medieval judicial ordeal*, Oxford, 1986 ; plus récemment, Th. Lienhard, « Ordalies et duels judiciaires au haut Moyen Âge (V^e-XII^e siècle) : en quoi croyait-on ? », *Bulletin d'information de la Mission Historique Française en Allemagne*, 44, 2008, p. 211-231.

⁷⁸ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 24 : *statim, ut erat fide et gratia Dei inanis, more Arii cuncta viscerum mole effusa, ventre vacuus resedit; habuitque merito iudicium sine misericordia, qui aliis dum potuit misereri noluit.*

⁷⁹ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e ?), c. 11 : *ibique iustum Dei iudicium confitens ; et quia beatum Liphardum graviter offenderat, haec sibi merito evenisse recognoscens.*

⁸⁰ Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 56 : *Unde intellexit iusto Dei iudicio se esse percussum.*

⁸¹ Vie II de saint Avit (BHL 882, XI^e), c. 24 : *Ceterum experiatur prudentialis strenui lectoris sagacitas, quia in pernicie praelibari hominis, quam per superbiam promittit, debet quisque fidelis auditor verum Dei iudicium pertimescere [...].* La sagacité du lecteur actif est éprouvée, puisque chaque auditeur fidèle doit craindre le vrai jugement de Dieu [...].

Sous la plume des hagiographes, l'action divine n'est donc ni une *violentia* ni une forme de *iustitia*. Expression d'une violence légitime et sacrée, elle incarne le jugement divin sous la forme d'une correction nécessaire à la restauration de l'ordre au sein de l'*ecclesia*.

VIII.2.2. La violence de Dieu : une action correctrice

Dans les textes, les deux expressions les plus communément employées pour désigner la violence divine restent *ultio divina* et *vindicta Dei*. Il existe différentes façons de traduire et d'interpréter ces deux expressions. Nous laisserons de côté pour l'instant la traduction par « vengeance » du terme *vindicta*⁸² pour nous concentrer sur l'interprétation la plus courante à savoir le châtement, la punition⁸³. Dieu incarne l'autorité légitime ultime, c'est-à-dire celle qui a le pouvoir de dire le juste et l'injuste, le légitime ou l'illégitime. Nous ne parlons pas ici du légal ou de l'illégal qui serait totalement hors de propos concernant Dieu et son action.

Si l'on s'intéresse au vocabulaire employé, nous remarquons que l'action divine est celle qui corrige. La violence divine qui inflige le châtement peut être présentée comme une correction, d'où l'emploi du champ sémantique de la correction⁸⁴ : le voleur est frappé par un « signe » qui peut être spirituel ou charnel et qui n'a d'autre but que de l'amender et de sauver son âme.⁸⁵ C'est d'ailleurs le sens qu'elle prend dans les cas de violence « ordinaire », c'est-à-dire les cas de simples vols ou encore les cas de transgression à une règle chrétienne, comme travailler le dimanche. Ainsi dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), une femme mérite d'être punie pour la « correction de ses vices » (*emendatione vitii*)⁸⁶.

Mais il ne faudrait pas négliger le caractère subjectif de l'emploi du champ sémantique de la correction. L'utilisation de ces termes souligne que le comportement qui a été « corrigé » était hors de la norme, donc transgressif ou subversif. Or nous l'avons vu pour les cas d'usurpation par exemple, les pratiques violentes des seigneurs laïques appartiennent à un système ritualisé pleinement compris et intégré dans la société.⁸⁷ Pour autant, sous la plume des hagiographes c'est un comportement qui doit être « corrigé ». Cette idée d'une violence divine « correctrice » se retrouve dans les châtements infligés. Même si la coïncidence des sanctions avec les crimes commis ne se fait pas toujours, il apparaît que de nombreux

⁸² Voir notre étude, *infra*, partie II, chapitre 2.

⁸³ Voir A. Blaise, *Lexicon Latinitatis medii aevi*, art. *vindicta* et *ultio*.

⁸⁴ Le verbe *corrigo* est lui-même peu utilisé puisque nous n'avons relevé que cinq occurrences dans le corpus.

⁸⁵ A.-M. Helvétius, « Le récit de vengeance des saints dans l'hagiographie franque (VI^e-IX^e siècles) », *La vengeance 400-1200*, Actes du Congrès de la SHMESP, Rome, 2006, p. 421-450.

⁸⁶ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 59.

⁸⁷ Sur ce point, voir nos conclusions sur les cas d'usurpation, *infra*, chapitre 6.

châtiments sont non mortels et laissent ainsi au chrétien une possibilité de contrition et de rachat, s'ils ne constituent pas en eux-mêmes la pénitence et la réparation.⁸⁸

VIII.2.3. Morphologie des châtements

Le châtement divin ne relève pas directement d'une stricte application d'un code des peines.⁸⁹ Cependant, il est possible d'observer dans certains cas une graduation de la vengeance de Dieu, allant de la maladie à la mort.

Répartition chronologique des types de châtements dans l'hagiographie sénonaise

	V ^e -VI ^e	VII ^e -VIII ^e	IX ^e	X ^e -XI ^e	XII ^e -XIII ^e	Total
Châtiments mortels	2	2	2	5	6	17
Châtiments réversibles	25	1	20	26	12	84
Total	27	3	22	31	18	101

Nous pouvons d'ores et déjà souligner que les 202 cas de violence, contenus dans le corpus, ne se concluent pas tous par un châtement, encore moins par un jugement divin. C'est le cas dans la moitié des récits. L'absence de châtement divin se retrouve dans un grand nombre de cas concernant les violences faites au saint. Ce sont également les différents récits traitant des invasions normandes. Dans ces cas, l'action divine se traduit plus volontiers par un miracle de protection, n'impliquant pas systématiquement un châtement.

VIII.2.3.1. Un châtement définitif : la mort du coupable

Dans quelques cas extrêmes, le pécheur ne peut se repentir et succombe, sous les coups de la vindicte divine. Ce sont des clercs ou des évêques qui ont failli dans l'exercice de leur ministère ; des seigneurs ou des *miles* qui s'entêtent dans leurs exactions. Pour quelles raisons les hagiographes ont-ils inséré de tels récits ?

⁸⁸ A. Boureau observe le même genre de construction du châtement dans *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, 1984, p. 142.

⁸⁹ A. Boureau fait le même constat quant au châtements divins rapportés dans la légende dorée, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, 1984, p. 143.

Tableau récapitulatif des cas de transgression sans réconciliation

Référence	Malfaiteurs	Statut	Nature de la faute	Châtiment
Vie de saint Aignan, (BHL 473, VI ^e), c. 9	Évêque	Évêque	Blasphème	Mort immédiate
Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI ^e), c. 7	Hilduard	Préchantre de l'abbaye de Saint-Maur-des-Fossés	Refuse de chanter l'office du saint	Maladie puis mort (tentatives de réconciliation)
Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI ^e), c. 6	Robert du Mans	Prieur de l'abbaye de Saint-Maur-des-Fossés	Volonté de supprimer la fête du saint	Maladie puis mort
Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII ^e), c. 13	Médégisile	Évêque de Sens	Mauvais évêque/usurpateur	Tué par la foule
Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, X ^e), c. 23/1	Manualdus	Comte	Dévaste les terres du saint (<i>Villa Kalaus</i>)	Paralysie puis mort
Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, X ^e), c. 23/2	Rumaldus	Comte de Méré (<i>Madriacensis</i>)	Dévaste les terres du saint (<i>Villa Sicca-Vallis</i>)	Maladie (fouet céleste) puis mort
Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, X ^e), c. 24/2	Georgius	Comte	Pille les terres du fisc de Verneuil	Maladie, diarrhées aigües puis mort
Miracle de saint Aventin (BHL 877, VI ^e), c. 67	Maître et sa femme	<i>Dominus et uxor</i>	Ne tient pas sa promesse faite au saint	Paralysie puis mort
Vie I de saint Fidole (BHL 2974, VIII ^e), c. 13	Maître	<i>Dominus</i>	Injure au saint	Maladie puis mort
Vie de saint Béthaire (BHL 1318-1319, ap. X ^e), c. 9	Soldat	Soldat	Injure au saint	Démence puis mort

Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, IX ^e), c. 9	Ratomus	<i>Miles</i>	Blasphème	Cécité puis mort
Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII ^e), c. 8	Eudes	Fils du prévôt des chanoines de Meung-sur-Loire	Spoliation /Repentance non sincère	Maladie puis mort

Il est impossible de déterminer une période spécifique durant laquelle les hagiographes auraient privilégié les cas des transgressions sans réconciliation. En effet, on les retrouve aussi bien sous la plume de Grégoire de Tours que sous celle d’anonyme du XII^e siècle. Il n’y a pas non plus de type de transgression particulier pour lequel la réconciliation du pécheur n’aurait pas été possible. Cela concerne aussi bien des cas de blasphème que de spoliation de terres ecclésiastiques. Il faut donc s’intéresser à chaque cas afin de comprendre pourquoi la réconciliation ne fut pas permise.

Pour les religieux

Les trois cas contenus dans les Miracles de saint Babolein (XI^es.) concernent trois clercs qui refusent de célébrer la fête du saint. L’un d’entre eux, le préchantre Hilduard, reçoit la visite en songe de saint Babolein qui le met en garde :

« “ Puisque tu [Hilduard] jures que tu ne feras pas mon service, saches de manière très certaine, que tu seras pour le moins déçu par ton souhait, et qu’enfin, cette année, tu mourras ” »⁹⁰.

Et effectivement, pris d’une soudaine maladie et après plusieurs tentatives de repentance, Hilduard expire. Ces trois personnages mènent une lutte contre l’instauration du culte nouveau de saint Babolein à l’abbaye, l’un refusant de célébrer la fête du saint⁹¹, l’autre refusant de chanter à son office⁹². Il faut replacer ces récits dans leur contexte de rédaction. La tradition hagiographique du dossier du saint appartient toute entière au XI^e siècle. La *Vita* et les *Miracula*, œuvres d’un anonyme, certainement un moine de Saint-Maur, semblent ne

⁹⁰ Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 7 : *Sanctus vero Domini dixit ad eum : quia cum juramento meum servitium te superstitute amplius dixisti non fieri, scito certissime, quia voto tuo minime frustraberis, hoc enim anno morte morieris.*

⁹¹ Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 6.

⁹² Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 7.

former qu'un seul bloc rédigé entre 1058 et 1088, date d'ajout des derniers miracles.⁹³ Cette seconde moitié du XI^e siècle est marqué par un mouvement de réforme⁹⁴ et d'émancipation de la part des moines l'abbaye.⁹⁵ C'est également à ce moment que le culte de saint Babolein est renouvelé. Un certain Eudes, que P. Gillon identifie avec le chancelier de l'abbaye, auteur de la Vie de Bouchard, rédige alors un office dédié à saint Babolein, celui-là même qu'Hilduard refuse de chanter⁹⁶. Ainsi, l'introduction du culte de saint Babolein ne se fait pas sans peine et a suscité de nombreuses tentions internes. Ces trois récits présentent très clairement la version des gagnants, c'est-à-dire des partisans de saint Babolein. De leur point de vue, on ne peut que comprendre la sévérité avec laquelle les opposants furent traités.

Le cas de l'évêque Médégisile dans la Vie de saint Loup de Sens (VIII^es.) est tout aussi intéressant.⁹⁷ Ce dernier, abbé du monastère suburbain de Saint-Remi, est envieux du siège épiscopal de Sens alors occupé par Loup. Une fois Loup exilé par le roi, Médégisile est nommé archevêque. Cependant, selon l'hagiographe de Loup, Médégisile commet de nombreuses exactions et est assassiné par la foule, lui refusant ainsi le temps de la pénitence (*negate sibi spatio penitendi*)⁹⁸. La mort de l'usurpateur, identifié à Judas qui, en son temps, avait trahi son maître, est alors interprétée comme un châtement divin. Ce texte, certainement

⁹³ J. C. Sánchez-León, *Les sources de l'histoire de Bagaudes : traduction et commentaire, Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 603, 1996, p. 51 : « L'auteur de la *Vita* prétend fonder son récit sur des actes anciens de la fondation du monastère de Saint-Maur-des-Fossés transmis par le cartulaire de l'abbaye ». Sur la critique de ces textes voir en premier lieu les travaux de M. Baudot, *Histoire de l'abbaye des Fossés des origines à l'année 925. Examen critique des sources narratives et historiques*, thèse, Paris, 1925, École des Chartes, Position des Thèses, XI (1924-1929) ; K. Voigt, « Die *Vita S. Baboleni* und die Urkunden für St-Maur-des-Fossé », *Neues Archiv* 31 (1906), p. 289-334 ; et le récent ouvrage de P. Gillon, *Nouvelle histoire de saint-Maur, I, Des origines aux Bagaudes*, Le Vieux Saint-Maur, 1987.

⁹⁴ Voir M. Lauwers, « La « vie du seigneur Bouchard, comte vénérable » : conflits d'avouerie, traditions carolingiennes et modèles de sainteté à l'abbaye des Fossés au XI^e siècle », dans *Guerriers et moines, Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval*, Collection d'études médiévales de Nice, vol. 4, 2002, p. 371-418, ici p. 371.

⁹⁵ Les trois actes contenant le nom de Babolenus semblent avoir été fabriqués dans le cadre de la constitution d'un dossier de preuves destiné à protéger l'abbaye d'une grave intrusion laïque. Richard I^{er}, chassé de son comté de Mortain par son cousin le futur Guillaume le Conquérant (vers 1058) se serait emparé de l'abbaye des Fossés et aurait emprisonné l'abbé Robert. Les moines de l'abbaye auraient alors réagit en fabriquant des faux et en rédigeant une *Vie de Bouchard*, véritable apologie du réformateur de l'an mil destinée à servir de modèle et de mise en garde pour le nouvel avoué (Voir M. Baudot, *Recueil des actes de Saint-Maur-Des-Fossés.*) Certaines chartes de l'abbaye sont éditées par J. Boussard, « Actes royaux et pontificaux des X^e et XI^e siècles, du chartrier de Saint-Maur-des-Fossés », *Journal des savants*, 1972, p. 81-109.

⁹⁶ Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 7.

⁹⁷ Le récit d'un saint, victime de mauvaises rumeurs, n'est pas un cas isolé. Pour d'autres exemples voir *infra*, partie II, chapitre 5 ; A. Wagner, « Calomnier les saints : la rumeur médisante dans l'hagiographie », dans M. Billoré et M. Soria (éd.), *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation (V^e-XV^e siècle)*, Rennes, 2011, p. 301-310. Elle donne notamment l'exemple de saint Arnoul accusé d'adultère avec la reine. Le calomniateur est brûlé par un feu inextinguible (p. 302).

⁹⁸ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 13 : *negate sibi spatio penitendi*.

issue de l'entourage de l'archevêque de Sens, met certes en avant la figure du saint mais elle permet surtout le retour d'exil de Loup et sa réconciliation avec le roi.⁹⁹ De ce fait, la mort de Médégisile interprété comme un châtement divin prend joue un rôle fonctionnel dans le récit légitimant le retour de Loup sur le siège épiscopal et marquant son élection divine.

Le dernier cas est celui de la mort subite d'un évêque, extrait des deux premières Vies de saint Aignan (VI^e-IX^es.). Les deux récits relatent le même événement. Un évêque, captif d'Attila, observe Aignan priant pour le Salut de la ville d'Orléans qui est alors assiégée par les Huns. Il s'écrit alors : « Ce que nous te voyons faire ne profite à aucun de nous »¹⁰⁰ et tombe, mort. La réécriture du IX^e siècle est beaucoup plus précise quant à la raison de la mort subite de l'évêque : « parce qu'il avait bouleversé l'ami de Dieu, il fut condamné à la peine perpétuelle ; il mourut alors devant les témoins¹⁰¹ ». Ainsi, ce récit relate la mort d'un évêque jugé « misérable et indigne de la charge sacerdotale »¹⁰² pour avoir douté de la *virtus* du saint et par extension du dessein de Dieu. L'incrédulité ou la remise en cause du pouvoir miraculeux des reliques ou des saints sont des transgressions à la norme extrêmement graves *a fortiori* lorsque c'est un évêque qui les commet. Ce châtement exemplaire sonne comme un avertissement à usage interne, un signal fort qu'il n'y a pas d'impiété possible à plus forte raison pour un religieux.¹⁰³

Pour les laïcs

Concernant les laïcs, il apparaît que les transgresseurs à qui on interdit la réconciliation appartiennent aux élites qu'ils soient *comes*, *dominus* ou simple *miles*. Cependant, il n'y a pas de transgression spécifique entraînant une impossible réconciliation même si les exactions commises par des comtes représentent la majorité des cas.

Dans l'un des cas, le châtement divin qui s'abat sur l'un des gardes de Béthaire joue un rôle particulier dans le déroulement du récit puisqu'il sert de révélateur à la *virtus* du saint. Le

⁹⁹ Pour un commentaire plus approfondi de ce passage, voir *infra*, chapitre 5.

¹⁰⁰ Vie de saint Aignan (BHL 473, VI^e), c. 9 : *Tunc quidam episcopus, qui captus a barbaris tenebatur, clamitans sancto Aniano dixit : « Haec, quae facere te videmus, nullius nostrorum factum profuit ».*

¹⁰¹ Vie II de saint Aignan (BHL 474, IX^e) : *indignus portans officium Sacerdotis, virum Dei his alloquitur verbis : Haec, inquit, quae modo tu agis unusquisque nostrum in civitatibus suis maximis peregit studiis ; sed nulli profuit in augmentis. Haec loquutus, statim cecidit mortuus et quoniam amicum Dei contristaverat, testis sibi extitit poena perpetua condemnatus.*

¹⁰² Ces deux qualificatifs ne sont présents que dans la réécriture du IX^e siècle.

¹⁰³ Pour d'autres exemples, voir O. Bruand, « Accusation d'impiété et miracles de punition dans l'hagiographie carolingienne », dans L. Mary et M. Sot (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 155-173, notamment p. 162.

récit de la mort horrible de ce soldat permet de faire reconnaître la sainteté de Béthaire par le roi qui consent alors au rachat des prisonniers et lui octroie de nombreux dons.¹⁰⁴

Dans les autres cas, l'obstination et l'orgueil des transgresseurs semblent être la cause de leur mort. Ainsi dans les trois récits extraits des Miracles de saint Germain de Paris (fin IX^es.), les comtes Manuald¹⁰⁵, Romuldus¹⁰⁶ et Georgius¹⁰⁷ trouvent la mort sous le joug du châtement divin. Ces trois exemples comportent de nombreux points communs : ce sont des comtes qui commettent tous les trois des exactions sur des terres réputées appartenir à l'abbaye Saint-Germain-des-Prés¹⁰⁸. On se trouve ici dans une situation classique de dénonciation d'exactions commises par des laïques sur des terres d'Église. Pourquoi la réconciliation n'est elle donc pas possible ? Pour mieux le comprendre, il faut se tourner vers les autres cas dans lesquels le transgresseur meurt sans réconciliation. C'est en premier lieu le cas de parjure qui entraîne la mort du maître et de sa femme dans le miracle de saint Aventin, écrit par Grégoire de Tours (VI^es.). Faisant la promesse à saint Aventin de libérer leurs esclaves, ils se rendent finalement coupables d'obstination et de parjure en prenant l'argent destiné au rachat tout en retenant les esclaves. Le maître et sa femme meurent de paralysie après plusieurs jours d'agonie.¹⁰⁹ On connaît la réputation de Grégoire de Tours en matière de châtement, ne laissant finalement que peu de place au pardon¹¹⁰. Cependant, ce cas, ajouté aux autres, fait sens : l'entêtement dans l'erreur est intolérable. C'est le même cas de figure dans la Vie I de saint Fidole (VIII^es.). Alors que le maître promet au saint de ne pas châtier son esclave, celui-ci est tout de même emprisonné dans les geôles du maître. Ce dernier meurt sans aucune chance de réconciliation.¹¹¹ Enfin, il faut également ajouter la repentance non sincère d'Eudes, fils du prévôt des chanoines de Meung-sur-Loire. Celui-ci refusait de rendre les revenus d'une terre appartenant aux chanoines. Souffrant des coups de la vengeance divine, il fit acte de repentance. Seulement, celle-ci n'était pas sincère et il mourut.¹¹² Dans ce

¹⁰⁴ Vie de saint Béthaire (BHL 1318-1319, ap. X^e), c. 9.

¹⁰⁵ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 23.

¹⁰⁶ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 23/2.

¹⁰⁷ Miracles de saint Germain (BHL 3476, fin IX^e), c. 24/2.

¹⁰⁸ M. de la Motte-Collas, « Les possessions territoriales de Saint-Germain-des-Prés du début du IX^e au début du XII^e siècle », *RHEF*, 43, 140, 1957, p. 49-80. Concernant la *villa* Chalo, voir p. 64. Il semble que la *Villa* Chalo ne fait plus partie des possessions de l'abbaye au XI^e siècle. Au sujet de ces affaires, voir notre étude, *infra*, Partie II, chapitre 1.

¹⁰⁹ Miracle de saint Aventin, Grégoire de Tours, *Gloire des Confesseurs*, c. LXVII : *Uxor vero ejus multa munera in basilicam posuit ; sed hic tertia die cum gravi cruciatu vitam finivit*.

¹¹⁰ É. Bozoky, « Les miracles de châtement au Haut Moyen Âge et à l'époque féodale », dans P. Cazier et J.-M. Delmaire (éd.), *Violence et Religion*, Lille, 1998, p. 151-168.

¹¹¹ Vie de saint Fidole (VIII^e), c. 13.

¹¹² Miracles de saint Liphard, (XII^e), c. 7-8.

cas, l'hagiographe insiste sur la nécessaire sincérité de la pénitence afin de sauver son âme. Là encore, l'entêtement du seigneur conduit à sa perte.

Tous ces cas, à l'exception du soldat dans la Vie de saint Béthaire, concernent des membres de l'aristocratie exerçant une forme d'autorité. Les hagiographes utilisent des exemples de châtements létaux dans le cadre d'une écriture à valeur exemplaire. Ainsi en faisant le choix d'une mort en dehors de toute possibilité de salut, les hagiographes entendaient montrer aux plus récalcitrants que le Salut de leurs âmes dépendait de leurs actions sur terre et que sans pénitence, point de Salut.

De ce point de vue, il est intéressant de remarquer que certains hagiographes ont fait le choix de décrire une mort particulièrement infâmante, identifiée à « la mort d'Arius » dans les Miracles de saint Germain de Paris (IX^es.) et qui touche aux viscères.¹¹³ Le corpus en compte trois exemples. L'hagiographe de saint Babolein choisit cette mort pour le prieur Robert du Mans qui a voulu supprimer la fête du saint. Ainsi, il écrit :

« C'est pourquoi, peu de temps après, alors que le doyen allait satisfaire un besoin naturel et s'efforçait d'accomplir cette tâche solitaire, soudainement, les portes du ventre s'ouvrirent et presque toutes ses entrailles sortirent en dehors. Ainsi, porté par les mains des autres vers un lit, il ne survécut que quelques jours avec la douleur. Tous furent frappés de stupeur et d'admiration et virent dans ce fait d'une grande rapidité l'expression de la vengeance (*vindictam*). »¹¹⁴

L'auteur ne lésine pas sur les détails de la mort du doyen, ce qui laisse penser que le choix de cette mort humiliante n'est pas fait au hasard : à l'infamie de cette mort honteuse et sans gloire s'ajoute la référence implicite à celui qui fournit le premier exemple et l'archétype de cette mort, Arius, qui reste perçu comme le pire des hérétiques et dont l'infamie trouve son châtement dans cette mort atroce et honteuse en état de damnation. Nous pouvons faire la même remarque pour le comte Georgius, dans les Miracles de saint Germain de Paris (fin IX^es.), qui, « vidé de la foi et de la grâce de Dieu », mérita de répandre « toute la masse de ses viscères ». « Il demeura ainsi vide par le ventre et il eut le jugement sans miséricorde qu'il avait mérité ». ¹¹⁵ Nous pouvons faire la même remarque que pour le cas précédent mais l'auteur insiste davantage ici sur la damnation éternelle du comte. Les Normands n'échappent

¹¹³ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 24.

¹¹⁴ Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c.6 : *Itaque cum idem decanus non multo post ad necessaria naturae iisset, et plus solito in illo opere decertasset, repente (ut ita loquar) ostia ventris sunt aperta, et paene omnia foras exierunt intestina : sicque manibus aliorum ad stratum relatus, cum dolore nimio non multis supervixit diebus, stupori et admirationi factus omnibus tanta celeritate factam in eo vindictam videntibus.*

¹¹⁵ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 24 : *statim, ut erat (quod absque dubio claret fatendum) fide et gratia Dei inanis, more Arii cuncta viscerum mole effusa, ventre vacuus resedit; habuitque merito iudicium sine misericordia, qui aliis dum potuit misereri noluit.*

pas non plus à cette mort infâmante puisqu'ils sont frappés de dysenterie pour avoir violé l'église de saint Germain de Paris.¹¹⁶

Nous retiendrons que le choix d'une mort par les viscères n'est en rien anodin. Il traduit la volonté affirmée d'humilier et de rappeler le risque de damnation éternelle du violateur des Églises, tant pour les ecclésiastiques, les laïcs ou même les païens. Le choix d'un châtement légal, qui plus est infâmant montre bien les stratégies narratives et rhétorique à l'œuvre. Le récit de la mort participe d'abord d'une fonction narrative et exemplaire. Mais il touche également le statut du transgresseur ainsi que sa réputation et sa mémoire qui est transmise dans ces récits. Mais ces cas extrêmes de peines de mort, tout comme dans le droit, restent relativement rares.

VIII.2.3.2. Un châtement pour corriger

Hormis ces exemples exceptionnels¹¹⁷, les châtements sont sévères mais pas mortels, que ce soit dans le corpus, ou plus généralement dans l'ensemble des sources hagiographiques.¹¹⁸ Le caractère réversible des multiples châtements témoignerait d'une volonté de « correction » en poussant le transgresseur à s'amender et à changer de comportement. Ainsi, une matrone blasphème contre saint Germain (IX^es.) que l'hagiographe nomme *vindex* (le justicier) et qui applique alors son *ultio* (sa punition). Ses mains ainsi que celles de ses servantes se contractent.¹¹⁹ L'hagiographe conclut qu'amendée (*castigata*), elle retourna chez elle. Sa punition servit alors d'exemple (*ultionis exemplo*).¹²⁰

¹¹⁶ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480, IX^e), I, c. 9 : *Sicque in oberrando diutius fatigati, tandem erumpentes quantocius effugerunt, tali ab illo die tantoque pervasi terrore, quo non ausi ulterius essent quacumque fœditate ipsam contaminare ecclesiam. Insuper et ita dysenteriae morbo exinde (ut est vulgatum) sunt afflicti, ut dum quotidie morerentur, nullus ex tanta multitudine se putaret evadere.*

¹¹⁷ R. Lavoie, « Justice, criminalité et peine de mort en France au Moyen Âge : essai de typologie et de régionalisation », dans Cl. Sutto (éd.), *Le sentiment de la mort au Moyen Âge*, Montréal, 1979, p. 31-75, ici p. 34.

¹¹⁸ P.-A. Sigal, « Un aspect du culte des saints : le châtement divin aux XI^e et XII^e siècles d'après la littérature hagiographique du Midi de la France », *Cahiers de Fangeaux, La religion populaire en Languedoc*, 1976, p. 39-59.

¹¹⁹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL, IX^e), c. 75 : *Blasphemos sermones ultio repentina corripuit ; nam ut ista furens protulit, et in verbo vestigia torsit; ita pedem ejus dextrum vindex pœna contrivit; ut pene exanimis ancillarum manibus in cubiculum referretur.*

¹²⁰ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL, IX^e), c. 75 : *Sospitati reddita, in domum suam castigata recessit, parcendumque sermonibus immodestis modernæ ultionis exemplo perdocuit.*

Répartition chronologique des châtements divins réversibles

	V ^e -VI ^e	VII ^e -VIII ^e	IX ^e	X ^e -XI ^e	XII ^e -XIII ^e	Total
Immobilisation/fuite impossible	1	1	4	10		16
Paralyse	8		5	1	1	15
Perte d'un membre/d'un sens	9		4	5	6	24
Chute (de cheval)	1		2	1		4
Maladie, démence, possession démoniaque	4		3	8	4	19
Perte de ses biens	2		2	1	1	6
Total	25	1	20	26	12	84

L'idée de « correction » par un châtement non léthal dans le corpus est présente tout au long de la période considérée. Ce type de châtements réversibles représente un peu plus de 80% des châtements divins ce qui montre bien le rôle correcteur de celui-ci.

Les hagiographes ont à leur disposition une multitude de châtements corporels ou spirituels pour frapper leurs agresseurs. Il est parfois difficile d'établir une correspondance entre crimes et châtements, même si certaines fautes reçoivent un traitement identique. C'est le cas, par exemple, du travail dominical, qui se traduit, la plupart du temps, par une cécité ou une paralysie temporaire. Nous l'avons vu avec l'exemple de Doda¹²¹ dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), mais elle est loin d'être un cas isolé !¹²² Sainte Geneviève guérit elle-aussi la cécité d'un homme qui a voulu moudre le grain dans la nuit dominicale¹²³, ainsi que les mains paralysées d'une femme ayant filé de la laine, cette fois, le jour de la fête de la sainte¹²⁴. De même, dans les affaires de « simple vol », les hagiographes aiment faire errer les brigands toute la nuit avant de les faire comparaître face au saint. C'est le sort que connaît le voleur du cheval d'Eman qui erre toute la nuit avant de se retrouver, au matin, face

¹²¹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 59 : *Ejusdem loci mulier, Doda nomine, sacras ferias negligentius tractans, ipsam quoque diei Dominicæ majestatem, Christianis omnibus propensius observabilem, ausa est lanificio usuali violare.*

¹²² Autres exemples : Vie II de saint Avit (BHL 882, XI^e), c. 24 ; Miracle de saint Avit (BHL 883, VI^e), c. 99 (Grégoire de Tours) ; Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e-IX^e), c. 55 ; Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 14, 16, 35, 49, 50, 51.

¹²³ Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, ap. IX^e), c. 18.

¹²⁴ Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, ap. IX^e), c. 7.

au saint. L'hagiographe ajoute également que le voleur était rendu incapable de descendre du cheval.¹²⁵

La démence, parfois assimilée à une possession démoniaque¹²⁶, est également un choix assez fréquent chez nos auteurs. À plusieurs reprises, le *miles* qui a commis une faute, est saisi de folie. Il doit alors être ligoté et amené au tombeau du saint. Soulignons que ce genre de châtement touche majoritairement les élites aristocratiques, comme dans le cas de Sabaricus dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.) ou encore de ce *iudex* dans les Miracles de ce même saint.¹²⁷ Mais dans tous les cas, l'idée n'est pas tant de faire disparaître le transgresseur que de le sanctionner et de le conduire à la pénitence, tout en le ramenant dans le droit chemin, c'est-à-dire celui défini par l'Église.

Mais en impliquant Dieu, le châtement divin permet également de faire entrer la question du Salut dans le conflit. De cette manière, cette vision correctrice de la violence divine permet de déplacer le conflit dans la sphère du spirituel que seuls moines et ecclésiastiques maîtrisent. En mettant en jeu le Salut du transgresseur, ils deviennent les seuls maîtres du règlement du conflit, du rachat de la faute. De quelle manière s'opère alors ce transfert ?

VIII.2.3.3. Les modalités d'action

Le châtement divin peut être obtenu de trois façons différentes. La première est une action directe de Dieu. C'est ce que nous trouvons dans de nombreux cas de transgression de préceptes chrétiens comme le travail le dimanche¹²⁸ ou lors de la célébration du saint. Mais il peut également venger directement les injures faites à ses saints comme c'est le cas par

¹²⁵ Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 12. D'autres exemples se trouvent dans la Vie de saint Laumer (BHL 4733, IX^e), c. 14 ; Vie II de saint Laumer (BHL 4734, IX^e), c. 20 ; Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 14.

¹²⁶ Vie de saint Paternus (BHL 6479, X^e), c. 14.

¹²⁷ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 10 : *Qui domum suam ingrediens statim adfligitur, ligatur et catenis revinctus ad sanctum perducitur. Neque sic a pio viro misericordia tollitur, sed statim missa prece eius obtinente fide purgatur.* Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 25 : *statim revera Iudex ille, quo residebat ita insanire cœpit, quatenus nulli dubium esset, quin maligno ageretur ab hoste. Tenetur simulque ligatus adstringitur, atque eam ad basilicam vi attractus perducitur. Deinde vero non modicam coram ibi positus suæ amentia vexationem perpessus, tandem precibus ac votis pro se Sancto oblati sensum recepit.* Autres exemples dans les Miracles de saint Faron (BHL 2830, IX^e), c. 12-13 ; Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 64-65 ; Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13.

¹²⁸ Par exemple : Vie II de saint Avit (BHL 882, XI^e), c. 24 ; Miracle de saint Avit (BHL 883, VI^e), c. 99 (Grégoire de Tours) ; Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e-IX^e), c. 55 ; Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 14, 16, 35, 49, 50, 51.

exemple dans les Vies I¹²⁹ et II¹³⁰ de saint Aignan (VI^es. ; IX^es.), ou encore dans la Vie de sainte Geneviève (VI^es.) : lorsque sa mère frappe Geneviève, elle devient aussitôt aveugle¹³¹. Ainsi, Dieu ne supporte pas que l'on attriste l'un de ses saints et inflige directement à l'agresseur une peine corporelle. Dans ces différents cas, le châtement divin s'abat immédiatement sur le transgresseur sans aucune autre action extérieure.

Le châtement peut également être obtenu par l'intercession du saint, grâce à ses mérites et à sa *virtus*. Ainsi dans la Vie II de saint Avit (IX^es.), l'hagiographe souligne « combien ce même patron est digne d'être vénéré. Il montra aussi la toute puissance divine par ces miracles réalisés grâce à ses mérites et ses vertus. »¹³² Durant sa vie, la prière du saint est très efficace¹³³ pour déclencher l'action divine, ainsi Fidole prie pour que l'injure du maître soit vengée¹³⁴. C'est dans la troisième Vie du saint (XIII^es.) que le récit est le plus développé :

« Dans une révélation, le saint fut blessé tant par l'affliction de l'esclave attaché que par la découverte de la promesse fourbe de son compère. Revenant vers les armes familières de la prière, blessé au cœur, il commença à réclamer de Dieu, dans les mains de qui se trouvent toutes les décisions des hommes, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, qu'il juge digne de convertir l'obstination fourbe de l'homme, ou du moins que l'esclave puisse échapper, avant qu'il ne meurt, à son jugement. Il arriva alors ce qui avait été demandé. »¹³⁵

Par l'expression « les armes familières de la prière », l'hagiographe souligne que la prière était une manière classique de déclencher la colère divine et faisait partie de l'arsenal,

¹²⁹ Vie I de saint Aignan (BHL 473, VI^e), c. 9 : *letali est plaga percussus, ita ut in locum quo stabat continuo spirasset.*

¹³⁰ Vie II de saint Aignan (BHL 474, IX^e) : *Haec loquutus, statim cecidit mortuus et quoniam amicum Dei contristaverat, testis sibi extitit poena perpetua condemnatus.*

¹³¹ Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e-IX^e), c. 7.

¹³² Vie II de saint Avit (BHL 882, IX^e), c. 24 : *Hoc quippe experimento claret liquido, quanta veneratione dignus idem patronus habeatur. Ostendit quidem omnipotentia Divinitatis potenter in mirabilibus suis, cujus meriti sit quantaque virtutis.*

¹³³ P. Henriot, *La parole et la prière au Moyen Âge : le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Bruxelles, 2000.

¹³⁴ Vie I de saint Fidole (BHL 2974, VIII^e), c. 13 : *Qua de re magnitudine mestus, propria cellula in oratione persistens devotus, ut pius Dominus sibi illatam injuriam vindicaret, exorator obtinuit.* Affligé par la grandeur de l'affaire, pieux et persistant dans la prière, dans sa propre cellule, le suppliant obtint que le pieux Seigneur venge l'injure qu'on lui a portée ; Vie II de saint Fidole (BHL 2975, ap. VIII^e), c. 8 : *Cuius rei agnitudine moestus, propria cellula in oratione persistens devotus, ut pius Dominus sibi illatam iniuriam vindicaret exorator obtinuit.* Affligé par la grandeur de celle-ci, pieux et persistant dans la prière, dans sa propre cellule, le suppliant réussit à faire que le pieux Seigneur se venge de l'injure qui lui a été portée ;

¹³⁵ Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 21-23 : *Quod beatus vir spiritu revelante cognoscens, ab intimo corde longa trahens sulphiria admodum utrisque condoluit, tam colligati pueri miseratus afflictionem, quam compatriis sui dolosam reperiens pollicitationem. Ad familiaria ergo sibi orationum arma recurrens, Deum, in cujus manu sunt consilia hominum sive bona sint sive mala, magna cordis contrition coepit deprecari, ut et fraudulentam viri contumaciam in melius sicut nosset dignaretur convertere, at priusquam moreretur salubriter castigates huius facti iudicium vel sic posset evader. Quod quidem sicut petierat contigisse manifestum est.*

tant monastique qu'ecclésiastique. De même, Germain prie pour obtenir la libération des prisonniers qu'il n'avait pu obtenir du juge.¹³⁶ Dans ces différents cas *in vita*, les hagiographes insistent davantage sur le pouvoir efficace de la prière du saint.

Après sa mort, le saint prend une part plus active dans le châtement. C'est par l'intermédiaire de visions qu'il peut rappeler à l'ordre ses agresseurs. Dans les Miracles de saint Babolein (XI^es.), le saint apparaît au blasphémateur pour lui annoncer sa mort prochaine.¹³⁷ Dans les Miracles de saint Germain de Paris (X^es.), le saint apparaît à deux reprises à l'usurpateur pour le sommer de rendre les tours usurpées ; la troisième vision le frappe directement dans son corps.¹³⁸ Dans ces cas, toute la gloire revient au saint lui-même.¹³⁹ Cela s'explique assez naturellement par la volonté assumée des hagiographes de glorifier l'action de leur saint patron.

VIII.2.4. L'appel à la justice divine : l'arsenal monastique

L'appel des moines et des chanoines constitue la troisième façon de déclencher l'action divine. Comme l'a démontré B. Rosenwein, les moines, ou chanoines, en conflit puisent dans un « vaste arsenal » de tactiques agressives, incluant « malédictions, négociations, compromis, appels aux pouvoirs politiques et surnaturels, recherche de médiateurs, cérémonies rituelles ». ¹⁴⁰ On leur reconnaissait alors le pouvoir particulier de désigner leurs ennemis comme des cibles de la vengeance divine.¹⁴¹

¹³⁶ Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e), c. 36 : *Gressum diuertit ad carcerem, cernuus in orationem membra prosternit.*

¹³⁷ Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 7 : *Et ecce repente ante eum vir sanctus adstitit, illicque sicut sol refulgens apparuit, et iis verbis, ut idem post retulit, ad eum dixit [...] Sanctus vero Domini dixit ad eum : quia cum juramento meum servitium te superstitie amplius dixisti non fieri, scito certissime, quia voto tuo minime frustraberis, hoc enim anno morte morieris. Sic dixit, et mox disparuit.*

¹³⁸ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 24 : *Quam visionis ac pietatis gratiam bis ita sibi ostensam, ut idem post deplorabat, nihili habens; tertio cum apparuisset vir Dei, eum in ventrem ex ea quam manu gestabat ferula percussit, ac deinde disprensus abiit. Percussus vero statim nimia intestinorum vexatione corripitur.*

¹³⁹ Fr. Bougard, « La relique au procès : autour des miracles de saint Colomban », *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Actes des congrès de SHMESP, 31^e congrès, Angers, 2000, p. 35-66, ici p. 43 : « on ne compte plus en revanche les récits où le saint de sa propre initiative, arrive à point nommé pour châtier les *invasores* par une vision terrifiante, une paralysie subite ou une chute de cheval, punition ordinaire de l'arrogance des *milites* ».

¹⁴⁰ B. Rosenwein, Th. Head, Sh. Farmer, « Monks and their enemies : a comparative approach », *Speculum*, 66, 1991, p. 764, 796, particulièrement p. 766, 767-768 et 769.

¹⁴¹ Concernant les chartes, voir les remarques de St. White, « Repenser la violence : de 2000 à 1000 », *Médiévales*, 37, 1999, p. 99-113, ici p. 106.

VIII.2.4.1. L'utilisation des reliques

Les moines et clercs sont devenus peu à peu les experts de la manipulation du sacré, notamment en justice. C'est un phénomène particulièrement bien décrit par Fr. Bougard qui, à partir des Miracles de saint Colomban, présente différents aspects de l'utilisation de reliques dans des procédures judiciaires. En effet, celles-ci sont de plus en plus utilisées pour prouver à tous, et notamment aux juges, la vérité, qui doit être comprise comme la volonté du saint. Pour autant, cela ne va pas sans quelques réticences tant de la part des laïcs que des ecclésiastiques.¹⁴²

Le recours au serment judiciaire sur les reliques du saint n'est présent qu'une seule fois dans les sources étudiées, dans une affaire opposant des laïcs en charge de la monnaie et les moines de l'abbaye de Fontenelle.¹⁴³ Est-ce à dire que ces deux pratiques étaient rarement utilisées dans la pratique judiciaire ? La rareté des cas dans la littérature ne peut signifier la rareté de ces pratiques, car on sait par ailleurs que l'utilisation des reliques dans les procédures judiciaires est une pratique déjà bien attestée aux VI^e-VII^e siècles et qui tend à se développer à partir du X^e siècle.¹⁴⁴ Il est vrai que les hagiographes de ce corpus mettent davantage en scène les reliques du saint dans les conflits après le IX^e siècle.

C'est ce qu'illustrent deux mentions d'un déplacement de reliques dans le cadre d'un conflit.¹⁴⁵ Le premier, extrait des Miracles de saint Mesmin (X^e), relate que les moines déplacent les reliques du saint jusqu'à la terre contestée afin de démontrer leur bon droit.¹⁴⁶ Des hommes d'un certain Foulques, peut-être Nerra, ont envahi une *villa* du saint, *Bezillis*, aujourd'hui Berd'huis dans le Bellêmois (*Fulconis quondam satellites hujus patris villam*

¹⁴² Fr. Bougard, « La relique au procès : autour des miracles de saint Colomban », *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Actes des congrès de SHMESP, 31^e congrès, Angers, 2000, p. 35-66, ici p. 52-54.

¹⁴³ Miracles de saint Vulfran (BHL 8742, ap. XI^e), c. 5 : *Tandem illis in caussam positus, est diffinitum quatenus supra gloriosum beati Vulfranni corpus iusiurando constricti, latrocinium illud negarent. Igitur ad ecclesiam profecti, supra gloriosi Pontificis membra, et qui reus erat et qui innoxij teste conscientia fuerant, pariter iurauerunt.*

¹⁴⁴ Fr. Bougard, « La relique au procès : autour des miracles de saint Colomban », *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Actes des congrès de SHMESP, 31^e congrès, Angers, 2000, p. 35-66, ici p. 42-43.

¹⁴⁵ É. Bozoky, « Voyages de reliques et démonstrations du pouvoir aux temps féodaux », dans *Voyages et voyageurs au Moyen Âge*, XXVI^e Congrès de la SHMESP (Limoges, 1995), Paris, 1996, p. 267-280.

¹⁴⁶ Miracles de saint Mesmin (BHL 5820, X^e), c. 30 : *Fulconis quondam satellites hujus patris villam quae Bezillis dicitur intraverunt et in colonorum inquietudinem multas insanias grassabantur. Missum repente est et Fratribus nuntiatum : qui cum sanctorum pignoribus quosdam e suis transmiserunt rogatuos, ut ab hac molestia se temperare deberent. Cui ministerio praefuit venerabilis Simeon nomine a laico quidem tonsuratus, sed modestiae et gravitatis moribus non improbabilibus adornatus. Is ergo cum venerandis sanctorum memoriis appensis collo, dum curticulam, qua coacti praedones sese defendere parabant, intrare vellet, unus eorum lapide arrepto irreverenter reverendum nisus est percutere virum.*

quae Bezillis dicitur intraverunt). Les moines menacent alors d’emmener les reliques du saint sur place. Malgré ces menaces, les négociations échouent et les reliques sont amenées sur le lieu du litige. Cependant, la suite du récit ne s’étend pas réellement sur le règlement du conflit mais sur la guérison de l’un des agresseurs. En effet, celui-ci a dû être exorcisé après avoir jeté une pierre sur les saintes reliques.¹⁴⁷ Évidemment, face à ce miracle, tous les pillers sont saisis par la crainte de Dieu et restituèrent tout ce qu’ils avaient pris. Deux éléments sont intéressants dans ce récit. D’abord, le recours aux reliques du saint ne semble pas être la première solution envisagée mais plutôt une menace formulée. Deuxièmement, aucune allusion à une quelconque justice n’est faite. Après l’acte sacrilège du pilleur, l’affaire n’est plus du ressort des hommes mais de Dieu. Pour l’hagiographe, le recours à l’acte sacrilège permet de s’extraire de la sphère judiciaire terrestre. Mais ce que l’hagiographe appelle un « acte sacrilège », c’est-à-dire le jet de pierre sur les reliques, peut également être interprété comme l’expression d’un refus fondé en droit d’admettre au procès un défenseur dont tous savent qu’il aura gagné la partie d’avance.¹⁴⁸ Cet épisode apparaît comme le reflet de certaines réticences, notamment de la part des laïcs, à l’utilisation des reliques dans les affaires judiciaires.

Les reliques jouent également un rôle important lors d’une dispute entre deux villes pour leur obtention. Dans les Vies I et II de saint Avit (IX^e. ; XI^e.), alors que Châteaudun et Orléans s’opposent militairement pour la possession des reliques du saint, on décide de déposer les reliques entre les deux armées et de nommer un médiateur¹⁴⁹. Dans ce cas, les reliques du saint servent de garant à la décision qui va être prise puisque le saint ne saurait être forcé. L’utilisation du sacré dans le règlement d’un conflit peut permettre de trouver une issue sans qu’aucune des parties ne perde réellement la face.¹⁵⁰ Dans cet exemple, il est vrai

¹⁴⁷ Miracles de saint Mesmin (BHL 5820, X^e), c. 30 : *Sed cum lapidem dimittit, ipse quoque retroactis vi divina brachiis et cruribus cum ingenti rugitu ad terram corruit et voces diversissimas edere coepit. Quod ceteri praevidentes ingenti terrore percussi sunt, omnes pariter terrae prosternuntur veniam pro commisso flagitantes, simul etiam omnia direpta restituunt, et se maturius exituros profitentur, supplicantque pro compare ut liberati mereretur ab hac daemonica infestatione.*

¹⁴⁸ Fr. Bougard, « La relique au procès : autour des miracles de saint Colomban », *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Actes des congrès de SHMESP, 31^e congrès, Angers, 2000, p. 35-66, ici p. 53.

¹⁴⁹ Vie I de saint Avit (BHL 879, IX^e), c. 9-10 : *Tunc mente turbati diffident votum a loco optinere se posse, hisque submotis, in mediis laribus onus sacrum inviti deponunt, telisque congestis, Castris castra constituunt. Statuitur thesaurum inter tela medium, preliorum fit intentio de caelis, de presidio.* Vie II de saint Avit (BHL 882, XI^e), c. 21-22 : *Ex hujusmodi ergo perturbati casu, quoniam ad basilicæ optatæ habitationem pervenire nequibant, castris opponunt castra, atque beati corpus Aviti deponunt in in medio. Fit ergo intentio, cui partium caelestis nutus præberet subsidium, ne ejus causa inferretur [aliquid] damnationis, qui prius extiterat et adhuc est caussa salutis.*

¹⁵⁰ D. Barthélemy souligne ainsi que le meilleur médiateur dans les conflits est un personnage sacré devant lequel il n’est pas honteux de plier. D. Barthélemy, « La vengeance, le jugement et le compromis », dans *Le*

qu'Orléans obtient les reliques du saint, mais grâce à la miséricorde divine, Châteaudun reçoit en compensation une petite partie du saint corps.

VIII.2.4.2. La clameur : une arme efficace ?

Les hagiographes emploient le champ lexical de *clamor*, comme le verbe *clamare*. Nous comptons en tout 37 occurrences employées dans différents contextes. Les pauvres et les femmes clament leur désespoir et leur besoin d'aide¹⁵¹, les moines clament Dieu pour de nombreuses raisons ; les prisonniers¹⁵², les fugitifs mais aussi leurs poursuivants poussent des clameurs... Les auteurs utilisent ce même verbe pour décrire de très nombreuses situations, dont le seul point commun serait de « faire du bruit ». Pour L. Hammerich, les racines de la notion médiévale de clameur se trouvent dans l'usage obligatoire du bruit et de l'éclat de voix en réponse au crime¹⁵³ que l'on trouve dans la loi romaine.¹⁵⁴

Quelle(s) pratiques(s) se dissimule(nt) alors derrière le terme *clamor* ? Selon diverses études¹⁵⁵, le terme *clamor* est également utilisé comme un substantif pour désigner des procédures judiciaires, notamment celles qui n'ont que peu de valeur légitime (selon le point de vue de celui qui utilise ce terme).¹⁵⁶ À partir du XI^e siècle, cet emploi juridique semble

règlement des conflits au Moyen Âge, Actes des Congrès de la SHMESP, Paris, 2001, p. 11-20, ici p. 15 ; voir également P. Brown, « La société et le surnaturel. Une transformation médiévale » (1975), repris dans *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985, p. 245-272, spécialement p. 256-260).

¹⁵¹ Vie de saint Faron (BHL 869-872, IX^e), c. 80 : *pauperulam ex latere habuit, quae transeuntem regem clamore suae infelicitatis prosequitur magno*.

¹⁵² Quelques exemples : Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e), c. 36 : *Qui, agnito transitu sacerdotis, unum clamorem conlatis uocibus sustulerunt* ; Vie de saint Faron (BHL 869-872, IX^e), c. 104 : *Quem dum compedes adstrictui viantem sensissent, clamant poenitentiam facinorum ab eo sibi consequi*.

¹⁵³ Dans le loi romaine, Digest., vol. 1, 9.2.4, §1 : *Lex duodecim tabularum furem noctu deprehensum occidere permittit ; ut tamen id ipsum cum clamore testificetur : interdum autem deprehensum ita permittit occidere, si is se telo defendat ; ut tamen aequae cum clamore testificetur*. « La loi des douze tables permet de tuer un voleur qui attaque pendant la nuit, pourvu que celui qui le tue ainsi, ait crié à son secours. Mais elle permet de tuer un voleur de jour, que quand il se défend avec des armes ; pourvu toujours qu'on ait crié pour avoir des témoins. » (*Les cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien*, M. Hulot et M. Berthelot (trad.), Metz, 1803, réimp. 1979.)

¹⁵⁴ L. L. Hammerich, *Clamor : Eine rechtsgeschichtliche Studie*, Copenhague, 1941.

¹⁵⁵ Pour une présentation historiographique, voir l'introduction de l'article de R. E. Barton, « Making a clamor to the Lord : noise, justice and power in Eleventh- and Twelfth century France », dans B. S. Tuten et Tr. L. Billado (éd.), *Feud, violence and practice. Essays in medieval studies in honor of Stephen D. White*, Farnham-Burlington, 2010, p. 213-235.

¹⁵⁶ R. E. Barton, « Making a clamor to the Lord : noise, justice and power in Eleventh- and Twelfth century France », dans B. S. Tuten et Tr. L. Billado (éd.), *Feud, violence and practice. Essays in medieval studies in honor of Stephen D. White*, Farnham-Burlington, 2010, p. 213-235, ici p. 217.

s'imposer pour désigner uniquement une plainte en justice.¹⁵⁷ Ainsi, l'hagiographe de saint Germain de Paris (fin IX^es.) rapporte que la *familia* du saint qui se trouve à Corbeil, dans le *pagus* de Paris, adresse une clameur au saint contre le juge du lieu coupable de nombreuses exactions. Ainsi, ils disent : « Pourquoi, seigneur Germain, nous oublies-tu ? Lève-toi, nous t'en prions, et libère nous ». Et de fait, le juge du lieu fut immédiatement saisi d'une folie.¹⁵⁸ Cet extrait illustre parfaitement ce que nous avons dit précédemment au sujet des conflits opposant les moines et leurs intendants. Dans ce cas, il semble que les colons (*coloni familiae*) eux-mêmes sont à l'origine de la clameur. Mais elle prend effectivement un aspect rituel lorsque l'auteur précise le gémissement (*gementes crebrius*) et la répétition des paroles (*repetita voce*).

Cependant, L. Little souligne tout l'ambiguïté de ce terme, puisque c'est également autour de l'an mil que le terme *clamor* désigne également une complainte rituelle de la part des moines adressée à Dieu et dans lesquelles ils désignent tous ceux qui les ont offensés. Les récits mettent alors en avant certaines « armes vocales » dont disposent les moines et les clercs, ce que l'hagiographe de saint Fidole a appelé « les armes de la prière »¹⁵⁹. De fait, la clameur et parfois les malédictions liturgiques représentent des armes de choix pour les Église contre leurs agresseurs.¹⁶⁰ Elles permettent de déclencher l'action divine par l'intermédiaire du saint. Selon l'historiographie, ces rituels semblent se développer au X^e siècle mais de manière différente selon les régions (notamment en Flandres et dans les pays de la Meuse). Toutefois, les exemples de ce corpus restent finalement assez silencieux quant au déroulement précis de ce type de rituel.¹⁶¹ Dans les Miracles de saint Liphard (XII^es.), les chanoines, face aux exactions commises par le fils de leur prévôt, entament une clameur *more ecclesiastico*¹⁶²

¹⁵⁷ R. E. Barton, « Making a *clamor* to the Lord : noise, justice and power in Eleventh- and Twelfth century France », dans B. S. tuten et Tr. L. Billado (éd.), *Feud, violence and practice. Essays in medieval studies in honor of Stephen D. White*, Farnham-Burlington, 2010, p. 213-235, ici p. 218.

¹⁵⁸ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 25 : *ibique vulgo exspoliatum verberantes altare, ita gementes crebrius ac ipsa repetita voce clamabant: Quare, Domine Germane, sic nostri tuorum oblitus es famulorum? surge, precamur, et libera nos. Quibus vocibus excitata confestim, quæ nescit somnum, sancta et pervigil pietas; statim revera Judex ille, quo residebat ita insanire cœpit, quatenus nulli dubium esset, quin maligno ageretur ab hoste.*

¹⁵⁹ Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c. 22 : *Ad familiaria ergo sibi orationum arma recurrens.*

¹⁶⁰ L. K. Little, *Benedictine maledictions : liturgical cursing in Romanesque France*, Ithaca-New-York, 1996, ici p. 34-39.

¹⁶¹ Est-ce parce qu'il est tellement fréquent, que les hagiographes ne ressentent pas le besoin d'en développer les étapes ?

¹⁶² Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 7-8 : *mox ut Sacerdos Pax vobis dixit, de pacis suæ perturbatore, ante Corpus Domini et sepulcrum venerabilis Liphardi, ecclesiastico more clamorem facere cœperunt prostrati. Sicque illis clamantibus, accidit ut Eudo ille, equo insidens clypeatus rediret et superbo animo Canonicis adhuc multa comminans, ante ecclesiam per claustrum transiret arroganter. Cumque ad*

qui se révèle aussitôt très efficace puisqu'Eudes est frappé par le châtement. C'est l'unique référence à un rituel, à une pratique (*more*) précise que nous ayons au sein de ce corpus.

Mais il semble que la clameur peut être faite en dehors d'un rituel bien établi. Elle peut en effet être comprise comme l'invocation et le rappel à l'ordre du saint par sa communauté dans une situation délicate. Ainsi, dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), un prêtre en appelle à saint Germain afin qu'il prenne soin de son champ convoité par un voisin. Malgré cela, les bornes du champ sont de nouveau déplacées. Alors, la seconde invocation sonne davantage comme un rappel à l'ordre du saint qui a failli dans sa mission de protection. Ainsi, le prêtre dit : « N'ai-je pas confié cela à ta foi ? » La réponse ne se fait pas attendre. Le châtement divin intervient sur le champ poussant l'usurpateur à chercher un compromis.¹⁶³ La clameur apparaît tout aussi efficace sans rituel. Cela tendrait à montrer que l'aspect ritualisé de la clameur ait pu être surévalué par l'historiographie. L. Little insiste également sur le lien entre l'affaiblissement du pouvoir royal et des institutions publiques notamment judiciaires, et le développement de ces clameurs rituelles qui remplacent alors les clameurs juridiques. Évidemment, il faut replacer L. Little dans son contexte historiographique. Largement influencé par la théorie de la mutation féodale, il développe un système d'interprétation fonctionnel voyant dans la clameur liturgique un substitut à la clameur juridique¹⁶⁴, et donc un appel à Dieu plutôt qu'à la justice des hommes. Or, nous l'avons dit, de nombreux travaux ont mis à mal la théorie de la mutation féodale, relativisant l'affaiblissement du pouvoir royal et l'inefficacité des institutions judiciaires. S'il est vrai que les cas avérés de clameur concernent des conflits opposant des moines ou des chanoines à des laïcs spoliateurs, il ne faut pas pour autant y voir l'inefficacité des institutions judiciaires. En effet, nous l'avons dit, d'une part les laïcs « spoliateurs » ne sont pas forcément hors de leur bon droit, et d'autre part, la clameur peut très bien intervenir au cours d'une procédure judiciaire dont l'issue ne semble pas favorable aux moines ou aux chanoines. C'est par exemple le cas pour les chanoines de Saint-Liphard contre le fils de leur prévôt. Ils avaient alors entamé une clameur *more ecclesiastico*

domum suam, quæ claustro contigua erat, properans tenderet, percussus divinitus cum magno gemitu subito exclamavit, sed verbum ullum postea proferre non potuit.

¹⁶³ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 64-65 *atque iteratæ temeritatis impatiens, felle commoto; Nonne, ait, sancte Germane, tuæ fidei ista commiseram ? Vix iste in campo verba compleverat, et jam sacrilegum intra domesticos parietes ultrix pœna plectebat; subitis doloribus corripitur.*

¹⁶⁴ L. K. Little, *Benedictine maledictions : liturgical cursing in Romanesque France*, Ithaca-New-York, 1996, ici p. 206-207.

afin de contester les revendications du droit à l'héritage avancées par Eudes, le fils du prévôt.¹⁶⁵

L'analyse de L. Little n'en reste pas moins pertinente, puisqu'elle montre la cohabitation de deux formes de clameur, l'une liturgique, l'autre juridique, sans pour autant que les intentions, les significations et leur efficacité ne diffèrent beaucoup. Dans les deux cas, il s'agit d'une dénonciation de ce qui est perçu comme mauvais et illégitime, elle s'adresse à une autorité légitime et dans les deux cas, elle vise à mener les deux parties vers la recherche d'un compromis, ce qui est facilité par la crainte du châtement divin : il n'y a pas de honte à plier devant Dieu. Ainsi la clameur appartient, au même titre que la faide ou le recours à la violence, à un rituel trouvant sa place dans une procédure judiciaire. Selon St. White, la clameur en serait la première étape, ce qui expliquerait les nombreux reproches faits lorsque l'une des parties agit *sine clamore*. Ainsi, la violence de la clameur serait comprise comme une stratégie périlleuse devant être entreprise seulement lorsque les autres solutions ont été tentées.¹⁶⁶ Dans ce sens, la *clamor* doit être rapprochée de la *calumnia*.¹⁶⁷ La clameur revient alors à revendiquer un droit, la possession d'une terre convoquant le saint à la barre des témoins.

Mais dans d'autres cas, la clameur peut être faite par des laïcs dans des situations violentes et dangereuses, perçues comme illégitimes. Ainsi, une jeune fille attaquée par un jeune garçon fait une clameur, en larme (*lacrymabili*) à saint Fiacre (XII^es.) : « Ô saint Fiacre, ami très haut de Dieu, sois pour moi une aide et un défenseur dans la présente nécessité. » Aussitôt un autre *miles* entend la clameur (*clamor*) de la jeune fille et va à son secours.¹⁶⁸ La clameur n'est donc pas une arme spécifiquement monastique ou ecclésiastique mais celle-ci ne reste jamais vaine.

Les moines, les chanoines, tout comme les chevaliers et les seigneurs, considéraient les formes de violences rituelles comme des moyens légitimes de venger les torts et d'affirmer des prérogatives contre des égaux ou des subordonnés. La pratique de la clameur ou

¹⁶⁵ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 7.

¹⁶⁶ St. D. White, « Proposing the ordeal and avoiding it : strategy and power in wernern french litigation, 1050-1110 », dans *Id.*, *Feuding and peace-making in Eleventh-Century France*, Aldershot-Burlington, 2005, p. 89-123.

¹⁶⁷ R. E. Barton, « Making a *clamor* to the Lord : noise, justice and power in Eleventh- and Twelfth century France », dans B. S. tuten et Tr. L. Billado (éd.), *Feud, violence and practice. Essays in medieval studies in honor of Stephen D. White*, Farnham-Burlington, 2010, p. 213-235, p. 221.

¹⁶⁸ Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e?), c. 55 : *Tunc puella in articulo tanti mali posita, voce lacrymabili exclamavit, et ait : sancte Fiacri, amice summe Dei, esto michi adjutor et defensor in praesenti necessitate. Miles vero audiens clamorem puellae, reflexit equum, et eum calcaribus urgens, citius illuc usque pervenit et multis increpationibus eum durius corripiens, puellam de manibus ejus liberavit.*

l'utilisation des reliques se différencie peu de la pratique de la rapine ou de l'*invasio* utilisée par la noblesse laïque.¹⁶⁹ Les moines et les chanoines apparaissent, au fil des récits hagiographiques, tout autant combattifs que les laïcs que nous avons croisés dans notre typologie des violences illégitimes. Mais leurs combats se jouent sur une scène et dans un espace-temps élargis. Leurs coups peuvent aussi bien atteindre l'ennemi dans une région proche que dans une région plus éloignée, mais également dans l'au-delà et compromettre de cette façon son Salut. Les hagiographes mettaient alors en avant les risques encourus par leurs agresseurs même après leur mort devenant un argument phare que l'on retrouve fréquemment dans les récits hagiographiques. Les hagiographes transforment de cette façon leur propre violence en une nécessité, en une correction nécessaire afin d'accéder au salut. Dans tous les cas du corpus, la clameur déclenche l'action divine, mais peut-on réellement comprendre cela comme l'expression de la suprématie de la justice divine qui supplanterait toute forme de justice des hommes ?

VIII.2.5. Une complémentarité entre la justice divine et la justice humaine.

Plutôt que de parler de rivalité ou d'opposition entre justice des hommes et justice divine, il est certainement plus juste de parler de complémentarité. C'est notamment le cas pour le recours au jugement de Dieu puisque celui-ci est prévu dans les procédures judiciaires au même titre que le serment purgatoire, le duel judiciaire et les autres ordalies.¹⁷⁰ Elles ont également des objectifs communs. Il apparaît que les deux formes de justice, humaine ou divine, ont pour but de conduire à l'arrêt des violences et à la paix. Enfin, ces deux formes de justice n'interviennent pas en même temps, mais plutôt tour à tour comme par exemple dans le cas de l'excommunication prononcée par les chanoines de Saint-Aignan¹⁷¹. Celle-ci est alors aggravée par un châtement divin, puisque Gislebert est immédiatement frappé de folie. De même, dans plusieurs cas, le châtement divin permet l'arrestation des voleurs qui sont

¹⁶⁹ St. D. White, « Repenser la violence : de 2000 à 1000 », *Médiévales*, 37, 1999, p. 99-113, ici p. 105.

¹⁷⁰ Concernant le recours aux ordalies, voir D. Barthélemy, « Diversité des ordalies médiévales », *Revue historique*, 280, 1988, P. 3-26.

¹⁷¹ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13 : *Ipsum canonici ecclesiae illius prius cohortati ut cessaret et a tam crudeli tirranide respisceret, videntes hominem, in laqueum Satanae traditum, non paenitentem sed cotidie nequitias suas augmentantem, excommunicaverunt. Quo facto confestim famuli illius desipuerunt, equi furuerunt, canes pro latrantibus ulutatus dederunt et ipse, amens effectus, omnes quos tenere poterat scindebat et caedebat, nimirum daemonis viribus nisus.*

ensuite confiés à la garde¹⁷². Dans ces cas, la justice de Dieu ne se substitue pas à la justice des hommes mais aide plutôt à son accomplissement. C'est le cas à trois reprises dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.)¹⁷³ ainsi que dans les Miracles de saint Vulfran (XI^es.)¹⁷⁴, tous concernant des voleurs. Ceux-ci sont miraculeusement stoppés net dans leur entreprise criminelle et remis à la garde. L'hagiographe de saint Solenne relate dans les Miracles du saint (XI^es.) qu'un voleur veut se saisir d'un phylactère en or ; sa main se retrouve bloquée dans le coffre et la garde est réveillée et peut se saisir du voleur. L'auteur précise que c'est grâce à la « puissance divine qu'il fut retrouvé dans cette position »¹⁷⁵. Il est évident alors que, dans ces exemples, justice divine et justice humaine marchent main dans la main afin de mettre un terme au vol et de permettre l'arrestation des voleurs.

De même, l'intervention miraculeuse du saint peut permettre, dans certains cas, de mettre un terme à un conflit opposant deux groupes laïques. C'est par exemple le cas dans les Miracles de saint Vulfran (XI^es.) où l'intervention du saint permet l'évasion miraculeuse d'un jeune homme retenu par ses ennemis : l'action du saint permet de mettre fin aux violences puisque le jeune homme ne demande aucune compensation pour la réparation du crime et que ses ennemis n'attendent plus aucune rançon.¹⁷⁶

Ces quelques exemples tendent bien à montrer que, dans les récits hagiographiques de ce corpus, le recours au divin en matière de justice ne se fait pas de manière désordonnée et spontanément. Il entre la plupart du temps dans un processus judiciaire déjà enclenché. Dans l'historiographie ancienne, on a eu tôt fait de voir dans ce recours à la violence divine, le signe d'un désarroi général, et de conclure à l'inefficacité des puissances terrestres obligeant à se réfugier auprès des saints. Or, le recours à la *clamor* et la démonstration du pouvoir des reliques et des saints ne peuvent être analysés comme le coup de la dernière chance, une opération désespérée de la part des moines. De même, nous aurions tort d'opposer la justice céleste à celle des hommes : celles-ci se combinent et se complètent. L'arsenal spirituel n'est pas brandi de manière inconsidérée. Au même titre que l'*invasio* pour les laïcs dans les textes comme dans la réalité contemporaine, les armes spirituelles entrent dans des stratégies du conflit.

¹⁷² Sur le *custos* et ses prérogatives judiciaires notamment dans les domaines immunistes, voir G. Duby, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1988, p. 183-186 : Moines et chanoines confient au *custos* les fonctions de protection et de police qu'ils ne peuvent pas assumer.

¹⁷³ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 66 ; Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 74 ; Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77/2.

¹⁷⁴ Miracles de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 32.

¹⁷⁵ Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 12.

¹⁷⁶ Miracles de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 19.

Ces actions répondent également à des stratégies narratives. En effet, les sources sur lesquelles nous travaillons sont des récits qui doivent être placés au cœur du conflit et non plus considérés comme des rapports « post conflit » objectifs. Ainsi, la mise en avant d'une justice divine beaucoup plus efficace que celle des Hommes correspond plus largement à la volonté des moines et des chanoines de rappeler de quel côté se placent Dieu et son saint – donc de quel côté se situe le bon droit. Aussi, cette observation justifie-t-elle la nécessité de replacer ces récits dans les processus judiciaires. L. Morelle a bien montré à partir des chartes et des notices que les différentes stratégies judiciaires fondaient une partie de leur efficacité sur l'écrit documentaire.¹⁷⁷ Cela a parfaitement été démontré pour. Nous pourrions prolonger ce raisonnement dans le cas des récits hagiographiques de la violence. Rien ne s'oppose en effet à considérer certains récits comme une arme entre les mains des moines et ecclésiastiques. Ainsi, en rappelant certains faits et surtout le dénouement de certains litiges en faveur de leur établissement, les hagiographes graveraient dans des textes auréolés d'une dimension sacrée, dans la liturgie et finalement dans les mémoires la possession de tel bien – même si cette possession ne serait corroborée par aucune charte.

Que ce soit dans les formes, les enjeux, ou encore les stratégies judiciaires engagées, la justice divine et la justice des hommes se retrouvent donc très largement imbriquées au cœur des processus judiciaires de la société médiévale, l'une fonctionnant avec l'autre, parfois contre l'autre, mais toujours de manière réfléchie et ordonnée.

VIII.3. Dieu, le saint et les autres : logiques faidales et féodales

Au vu de ces éléments d'analyse, qu'il s'agisse du fonctionnement de la justice médiévale ou des différentes stratégies mises en place, il semble se dégager dans ces récits hagiographiques un schéma fonctionnel de type « faidal », bien adapté à la société médiévale dans laquelle évoluent les hagiographes, à laquelle ils appartiennent et dont ils partagent les pratiques et les croyances.

Les différentes actions des laïcs, qualifiées de violences par les hagiographes, mais aussi les différentes armes utilisées par les moines et les clercs appartiennent à un ensemble de tactiques légitimes, faisant partie du « jeu de la guerre », plus exactement du « jeu de la

¹⁷⁷ L. Morelle, « Les chartes dans la gestion des conflits (France du Nord, XI^e-début XII^e siècle) », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 155, 1, 1997, p. 267-298, ici p. 296.

faide ». ¹⁷⁸ La faide est ici entendue dans un sens large désignant tout conflit qui vise au châtement de l'adversaire en raison d'un outrage infligé à un membre de la parenté. ¹⁷⁹ Ce sont notamment les travaux de St. D. White ¹⁸⁰ et D. Barthélemy ¹⁸¹ qui ont mis le mieux en évidence ces mécanismes à travers l'étude de chartes et de notices. Il devient alors intéressant de replacer l'hagiographie au sein de ces stratégies « faidales ».

Certes, tous les cas du corpus ne sont pas concernés. Les violences « ordinaires », tels que les vols ou les actes de brigandages n'appartiennent pas à ce système. De même, certains saints dont les *vitae* sont focalisées sur la glorieuse mort du saint ne font pas état de ce type de relations. De manière générale, il s'agit majoritairement des cas de litiges opposant monastères et chapitres de chanoines à des comtes, des agents de la puissance publique ou encore des intendants et des seigneurs. Ce sont les cas qui relèvent des *invasiones* et des spoliations. Alors, nous l'avons vu, il ne s'agit plus de simples voleurs mais des membres de l'aristocratie qui mettent en action différentes stratégies judiciaires impliquant leur *familia* afin de défendre leurs droits, ce à quoi les moines et les chanoines répliquent, utilisant leurs propres armes. Dans ce cas de figure, l'emploi du terme « faide » semble alors être justifié.

¹⁷⁸ Nous reprenons ici les expressions utilisées par St. D. White, « Repenser la violence : de 2000 à 1000 », *Médiévales*, 37, 1999, p. 99-113, ici p. 101.

¹⁷⁹ Nous reprenons la définition par H. Kamp, « La vengeance, le roi et les compétitions faidales dans l'empire ottonien », dans Fr. Bougard, D. Barthélemy et R. Le Jan (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 259-280, ici p. 261.

¹⁸⁰ Voir en particulier St. D. White, « Clotild's revenge : politics, kinship and ideology in the Merovingian blood feud », dans S. K. Cohn, Jr. et St. A. Epstein (éd.), *Portraits of medieval and renaissance living. Essays in memory of David Herlihy*, Ann Arbor, 1996, p. 107-130 ; *Id.*, « Feuding and peace-making in the Touraine around the year 1100 », dans *Id.*, *Feuding and peace-making in Eleventh-Century France*, Aldershot-Burlington, 2005, p. 195-263. À travers l'étude de plusieurs cas, l'auteur montre différents mécanismes de faide et les moyens mis en place pour y mettre un terme. Pour une analyse de cette étude, notamment sur la rhétorique utilisée dans les chartes que St. D. White a convoqué, voir Ch. Senséby, « Récits de meurtre, de haine et de vengeance : de l'art de présenter les conflits et leur règlement aux XI^e et XII^e siècles », dans D. Barthélemy et J.-M. Martin (éd.), *Liber largitorius : études d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, Genève, 2003, p. 375-392.

¹⁸¹ D. Barthélemy, « La vengeance, le jugement et le compromis », dans *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Actes des Congrès de la SHMESP, Paris, 2001, p. 11-20 ; *Id.*, *Chevaliers et miracles : la violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, 2004 ; *Id.*, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, Paris, 1997.

VIII.3.1. Le saint acteur de la faide

Les travaux de l'anthropologie, notamment des études sur les sociétés africaines, ont mis en évidence le processus faidal qui régit ces sociétés.¹⁸² Depuis, de nombreuses études ont repris ces théories et les ont appliquées à la société médiévale. Fr. Bougard a parfaitement bien rappelé que la vengeance, loin d'être un acte de violence débridée, fait partie d'un processus pacificateur, impliquant l'ensemble de la parenté, et qui vise à laver l'honneur blessé.¹⁸³ L'anthropologie juridique a ainsi montré que malgré toute la violence de la faide, elle sert au fond la paix.

VIII.3.1.1. Les mots

Si nous reprenons les travaux de J.-M. Wallace-Hadrill, et en suivant certains auteurs médiévaux comme Grégoire de Tours, la vengeance divine semble en effet pouvoir se définir en terme de « faide symbolique ».¹⁸⁴ Le terme « faide » n'est jamais employé dans nos sources. Les auteurs ne disposaient pas d'un concept générique ni d'une notion abstraite telle que la faide. Ils se contentent de décrire les faits mais leur façon de les sélectionner et de les présenter à bien quelque chose de « faidal ».¹⁸⁵ Mais l'absence du terme *faida* de ce corpus rend l'analyse délicate puisqu'elle repose en partie sur l'ambiguïté des termes *ultio* et *vindicta*. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle D. Barthélémy a émis des réserves quant à l'interprétation de la vengeance divine en termes de faide.¹⁸⁶ Effectivement, nous l'avons vu, les termes *ultio* et *vindicta* peuvent signifier la punition, la sanction.¹⁸⁷ Mais Niermeyer

¹⁸² Voir l'étude fondatrice de l'anthropologue E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, trad. de l'anglais par L. Evrard, Paris, 1968, dans laquelle il décrit le fonctionnement de la faide ; voir également les trois recueils dirigés par R. Verdier (éd.), *La vengeance : études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris, 1980-1984, notamment le troisième volume pour la période médiévale.

¹⁸³ Fr. Bougard, « Les mots de la vengeance », Fr. Bougard, D. Barthélémy et R. Le Jan (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 1-6.

¹⁸⁴ J.-M. Wallace-Hadrill, « The bloodfeud of the Franks », dans *Id.*, *The long-haired kings*, Toronto-Buffalo-Londres, 1962, p. 121-147 ; E. James, « *Beati pacifici*. Bishops and the law in sixth-century Gaul », dans J. Bossy (éd.), *Disputes and settlements, law and human relations in the West*, Cambridge, 1983, p. 25-46.

¹⁸⁵ Ces remarques ont été faites au sujet des auteurs ottoniens par H. Kamp, « La vengeance, le roi et les compétitions faidales dans l'empire ottonien », dans Fr. Bougard, D. Barthélémy et R. Le Jan (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 259-280, ici p. 266 et par D. Barthélémy, « Hommages, vengeances et trahisons au X^e siècle d'après Flodoard et Richer de Reims », dans Fr. Bougard, D. Barthélémy et R. Le Jan (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 149-158, p. 151.

¹⁸⁶ D. Barthélémy, « La vengeance, le jugement et le compromis », dans *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Actes des Congrès de la SHMESP, Paris, 2001, p. 11-20, ici p. 15-16.

¹⁸⁷ Voir dans ce chapitre.

propose également comme première traduction de *vindicta*, la guerre privée, puis le wergeld, la juridiction criminelle et enfin plus spécifiquement la justice de sang.¹⁸⁸ Nous relevons dix-neuf occurrences du terme *vindicta* au sein du corpus, réparties sur l'ensemble de la période, et si dans ces cas nous avons choisi de le traduire par « vengeance », le sens de « châtement », « punition » n'est jamais très éloigné. Dans la grande majorité des cas, en effet, la vengeance divine s'y traduit par un châtement divin. Les auteurs comptaient certainement sur cette ambiguïté du terme *vindicta*, au même titre que celle du terme *ultio*. Les deux notions apparaissent donc intrinsèquement liées sans que l'une soit plus importante que l'autre. L'autre notion importante est celle de l'injure (*injuria*). Nous l'avons vu, ce terme met en jeu la question de l'honneur. Ainsi, l'injure, si souvent citée, implique que l'honneur a été blessé ce qui correspond d'autant mieux à une conception « faidale » de la vengeance divine. Plus qu'un simple châtement, cette vengeance est donc nécessaire afin de rétablir l'honneur du saint : sans cet honneur où serait le respect que l'on doit à cet ami de Dieu ! Nous le voyons, même si l'analyse de la terminologie est délicate à manipuler tant l'ambiguïté des termes est forte, vengeance, châtement et honneur apparaissent bien être intimement liés au sein de la société médiévale et particulièrement dans les récits hagiographiques.

VIII.3.1.2. La « faide » mise en récit

De fait, il semble que le déroulement des événements dans certains récits peut être compris comme autant de « faides ». Tous les éléments semblent réunis : l'honneur est blessé, la *familia* des deux parties est impliquée, une injure est faite. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de proposer un système « faidal » que l'on pourrait appliquer à tous les cas, ni même de faire correspondre à tout prix nos récits à un paradigme de la « faide » tel que le décrit par D. Barthélemy.¹⁸⁹ Mais ce n'est pas parce qu'on ne trouve pas de « faide idéaltypique » dans les textes étudiés, que les logiques faidales ne sont pas bel et bien à l'œuvre.¹⁹⁰ Nous avons pu relever plusieurs éléments qui semblent relever de valeurs et de logiques faidales.

Le premier élément est l'appartenance à un même groupe social. En effet, il est essentiel que les personnes impliquées possèdent la même culture, comprennent et utilisent les mêmes

¹⁸⁸ J. F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, art. *vindicta*.

¹⁸⁹ Ce dernier met d'ailleurs en garde contre toute systématisation de cette lecture. D. Barthélemy, « La vengeance, le jugement et le compromis », dans *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Actes des Congrès de la SHMESP, Paris, 2001, p. 11-20, ici p. 15-16.

¹⁹⁰ Cette remarque de D. Barthélemy concerne d'abord les Chroniques, mais il nous semble qu'elle peut être élargie à l'ensemble de la production littéraire. D. Barthélemy, « Hommages, vengeances et trahisons au X^e siècle d'après Flodoard et Richer de Reims », dans Fr. Bougard, D. Barthélemy et R. Le Jan (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 149-158, p. 151.

« règles du jeu ». Elles doivent impérativement interagir au sein d'un même système de valeurs et de représentation pour se comprendre et réagir. Il ne peut y avoir faide que si les deux parties se comprennent mutuellement. Or, dans les cas des récits hagiographiques, cela ne concerne que l'aristocratie. La situation est donc différente dans le cas de simples paysans coupables d'avoir travaillé le dimanche ou contre un groupe de voleurs : les moines ou les clercs n'engageraient peut-être pas une faide.

Le second élément constitutif serait la question de l'honneur qui est le *leitmotiv* de la faide. C'est en tout cas ce que tend à montrer l'emploi récurrent au sein de ce corpus du terme *injuria* qui nous a conduit à voir que chaque transgression commise peut être perçue comme une atteinte à l'honneur de Dieu et de son saint.¹⁹¹ De même, les persécutions vécues par sa *familia* sont également traitées comme des atteintes au saint. C'est aussi souvent le cas dès lors que le conflit touche à la question de la terre¹⁹² puisque la société médiévale est une société de l'honneur fondé sur la propriété foncière. Autrement dit, l'usurpation d'un champ, des exactions commises sur des dépendants du saint ne sont pas seulement une violation de propriété mais aussi une atteinte à son autorité et à son honneur.

Enfin, la présence de la *familia*, c'est-à-dire de la parentèle au sens large, démontre l'importance du conflit à régler. Celui-ci ne peut prendre fin sans l'appui et donc l'accord implicite des proches. La mention du « bon conseil » prodigué par la *familia*, comme l'a déjà montré Fr. Cheyette, est un élément important du règlement du conflit.¹⁹³ C'est lui qui pousse le seigneur récalcitrant à accepter l'arrangement. On ne peut que supposer que leur présence est alors requise lors du processus d'acceptation du compromis – passé sous silence dans nos textes – comme témoins de la guérison et donc de la réconciliation du pécheur avec la communauté, le saint et Dieu.

Ces éléments constitutifs d'une logique faidale apparaissent nettement dans les récits hagiographiques dès la seconde moitié du IX^e siècle. Cependant, d'autres études ont montré leur présence dans des récits mérovingiens notamment chez Grégoire de Tours. Cela tend à montrer que sur l'ensemble de la période considérée l'honneur, la parenté et l'aristocratie sont restés des éléments caractéristiques des logiques faidale.¹⁹⁴ Ces trois éléments inscrits au sein

¹⁹¹ Voir *infra*, chapitre 1.

¹⁹² Fr. Cheyette, « *Suum cuique tribuere* », *French historical studies*, 6, n°3, 1976, p. 287-299, ici p. 297.

¹⁹³ Fr. Cheyette, « *Suum cuique tribuere* », *French historical studies*, 6, n°3, 1976, p. 287-299, ici p. 295.

¹⁹⁴ Cela n'empêche pas que les modalités de la faide aient pu évoluer, mais l'honneur et l'implication de la parenté au sens large en restent des caractéristiques tout au long du premier Moyen Âge. Voir notamment les analyses des récits de vengeance de Flodoard par D. Barthélemy, « Hommages, vengeances et trahisons au X^e siècle d'après Flodoard et Richer de Reims », dans Fr. Bougard, D. Barthélemy et R. Le Jan (éd.), *La vengeance*,

d'un même processus apparaissent dans un miracle de saint Germain d'Auxerre (IX^es.) : un seigneur s'est emparé des biens d'Église. Il est d'abord excommunié par l'évêque, mais le seigneur s'entête. Touché par le châtement divin, il convoque sa femme et ses parents afin de prendre conseil (*cum consilio conjugis et parentum*). À la fin, il restitue les biens qu'il avait alors saisis.¹⁹⁵ Comme dans les chartes, il apparaît clairement ici que la pression sociale et celle de la *familia* sur le transgresseur jouent un rôle important notamment dans les conflits fonciers. Cet extrait illustre bien ce phénomène. Il comporte de plus les différents éléments que nous venons de présenter. Ainsi, il s'agit d'un seigneur local (*castelli dominus*) qui entre en conflit avec les moines de Saint-Germain d'Auxerre au sujet des biens possédés par eux dans ce *castrum*. Les événements semblent ensuite s'enchaîner au coup par coup : chaque action appelle une réaction en représailles. Le seigneur saisit les biens, l'évêque de Reims l'excommunie ; le seigneur décide de restituer les biens, l'évêque lève la sanction spirituelle ; le seigneur se ravise, Dieu envoie son châtement ; la femme du seigneur envoie des cierges, certains ne s'allument pas ce qui est interprété comme le signe de la damnation de son mari ; le seigneur, sur le conseil de sa *familia* restitue pour de bon les biens saisis. Il apparaît que chaque coup joué par « l'équipe » du seigneur est suivi d'une contre attaque de la part de « l'équipe » des moines.

Un autre très bel exemple se trouve également dans le même recueil (IX^e). Il s'agit d'un cas de déplacement de bornes délimitant un terrain appartenant à saint Germain. Ce récit se déroule aussi en plusieurs étapes successives. D'abord, le prêtre inspecte les domaines et remarque qu'une borne a été déplacée. Il utilise d'abord un recours judiciaire devant témoins, présentant des preuves légales et replace la borne tout en rappelant saint Germain à son devoir de protection.¹⁹⁶ Mais le conflit ne s'arrête pas là puisque le voisin s'entête et déplace de nouveau la borne. Cette fois-ci, le prêtre n'a plus d'autre solution que de faire appel au saint et de déclencher sa vengeance (*ultrix poena*). L'homme est touché à l'intérieur de sa maison par des douleurs subites et tous ses membres sont contractés. Il n'entrevoit d'autre possibilité que

400-1200, Rome, 2006, p. 149-158 qu'il faut comparer aux analyses de J.-M. Wallace-Hadrill, « The bloodfeud of the Franks », dans *Id.*, *The long-haired kings*, Toronto-Buffalo-Londres, 1962, p. 121-147.

¹⁹⁵ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77 : *Cui immanissimæ calamitati tum demum superna miseratio finem dedit, cum conjugis et parentum consilio persuasus, et quod prius abstulerat ecclesiæ reddidit, et ex legitimo patrimonio tantumdem aliud condonavit.*

¹⁹⁶ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 64 : *Hic ipse ad revisendos agros ecclesiæ die quadam se ferebat esse profectum: dolo vicini cujusdam agrorum terminos immutatos, ac non absque suæ partis detrimento reperit esse confusos; adhibitaque denuo legitima cum testibus mentione, lapidem in terminis composuit; atque pro causa sollicitus; Sancte, ait, Germane, siqua tui sacerdotis te detinet cura, hos agri tui terminos a pervadentium tuero calumnia. His dictis, domum repetit.*

de réunir un conseil et d'accepter les termes de l'accord proposé par la partie adverse, c'est à dire le « camp » du saint.

Dans le cas d'une *invasio* rapportée dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^e), Chariulf usurpe un pré qui appartient à saint Germain ; le saint l'exhorte à le rendre mais l'homme s'entête ; le saint prie alors pour obtenir la *vindicta* de Dieu. Dans ce cas précis, il est difficile de ne pas traduire *vindicta* dans un sens « faidal ». L'hagiographe qualifie Dieu de *ultor*, et les coups portés au troupeau de bétail de Chariulf augmentent de jour en jour. L'auteur ajoute également que l'homme envoie un serviteur auprès du saint homme pour restituer le champ occupé. Cet extrait montre bien l'alternance des coups joués par chacune des parties et leur intensification, jusqu'à ce que l'une des deux décide d'abandonner. Assurément, comme le montre la plupart des textes de ce corpus, une faide sans fin n'est pas concevable.¹⁹⁷

Ces quelques exemples montrent bien que les auteurs ont construit leur récit suivant des logiques et des valeurs foidales. J. M. Wallace-Hadrill proposait, dans son article phare sur la faide chez les Francs, trois phases : la menace d'hostilité, l'hostilité déclarée, la négociation.¹⁹⁸ Cependant, nous rejoignons ici les nombreuses critiques émises face à l'élaboration d'un « système » faidal.¹⁹⁹ En effet, ériger la faide en système vient masquer la diversité des situations. W. Miller, comme d'autres auteurs récents qui ont traité de la faide européenne, la voit davantage comme un processus comprenant, à la fois, la menace de revanche et d'hostilité entre deux groupes opposés de nobles, les actes même d'hostilité entre eux et un règlement du conflit qui passe pour en marquer la fin.²⁰⁰ Cet auteur se rapproche à cet égard de l'opinion de G. Algazi qui traite les faides comme « des pratiques multidimensionnelles, susceptibles d'usages multiples et pouvant comporter des aspects latents et inattendus »²⁰¹. L'aspect « multidimensionnel » de la faide devient alors une clé

¹⁹⁷ St. D White, « Un imaginaire faidal. La représentation de la guerre dans quelques chansons de geste », dans Fr. Bougard, D. Barthélemy et R. Le Jan (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 175-198, p. 175.

¹⁹⁸ J. M. Wallace-Hadrill, « The bloodfeud of the Franks », *Bulletin of the John Rylands Library*, 41, 1959 ; rééd. Dans *Id.*, *The long-haired kings*, 1962, p. 121-147, ici p. 139.

¹⁹⁹ Ce sont notamment les mises en garde émises par D. Barthélemy au sujet du paradigme de la faide dans « La vengeance, le jugement et le compromis », dans *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Actes des Congrès de la SHMESP, Paris, 2001, p. 11-20, ici p.17 : « La faide est pour nous comme un paradigme de référence, duquel nous devons nous émanciper un peu sans nous éloigner totalement ».

²⁰⁰ W. Miller, *Bloodtaking and peacemaking : feud, law and society in saga Iceland*, Chicago, 1990, p. 180.

²⁰¹ G. Algazi, « Pruning peasants : private war and maintaining the lord's peace in late medieval Germany », dans E. Cohen et M. de Jong (éd.), *Medieval transformations : texts, power and context*, Leyde, 2001, p. 245-274, p. 259. Pour d'autres études, voir P. Hyams, « Feud in medieval England », *Haskins society journal*, 3 ? 1991, p. 1-21 ; *Id.*, « Feud and State in late Anglo-Saxon England », *Journal of British studies*, 40, 2001, p. 1-43 ; *Id.*, *Rancor and reconciliation in medieval England*, Ithaca, 2003 ; St. D White, « Un imaginaire faidal. La

d'interprétation de nos récits. Celle-ci pourrait alors prendre différentes formes, impliquer des réseaux plus ou moins grands, s'étaler sur plus ou moins de temps...et où l'intervention divine serait une étape, souvent la dernière avant la réconciliation des deux parties. Dans nos textes, il est clair que l'action divine pousse au compromis et finit par changer l'inimitié en amitié.

Pour autant, l'interprétation de l'action divine comme un élément de la faide n'élimine pas le fait que la vengeance divine soit également considérée comme une violence correctrice. En effet, à la fin du passage que nous venons d'analyser, l'hagiographe de saint Germain d'Auxerre (IX^es.) précise que le seigneur a été « non pas tant corrigé qu'un exemple pour le futur »²⁰². Dans cet extrait, il semble que l'hagiographe a réuni les trois rôles de la violence divine. Premièrement, il s'agit de frapper fort dans un conflit ; la vengeance divine devient alors le bras armé des moines et des clercs et pousse à trouver un compromis acceptable. Deuxièmement, la violence divine a pour vocation de corriger les mauvais comportements de ceux qui transgressent les normes de l'ordre idéal chrétien voulu par Dieu. Enfin, le récit de cette violence, à la fois faidale et correctrice, permet de servir d'exemple pour le futur.²⁰³ Ainsi l'hagiographe conclut : « ils n'osèrent plus permettre quelque chose de ce genre par la suite ».

Certes, dans ces différents cas de figure, nous sommes très éloignés de la faide épique, celle que nous pouvons trouver dans certaines œuvres littéraires et qui ont servi à développer le carcan du « système faidal ». Nous pensons par exemple à la faide mérovingienne de Sichaire qui a été longuement commentée par J.M. Wallace-Hadrill. Nous retiendrons l'interrogation conclusive de Ph. Depreux : « on peut se demander si l'anecdote relatée par Grégoire de Tours, qui jouit aux yeux de bien des historiens du statut d'archétype de la faide, illustre véritablement ce qu'étaient ces vengeances motivées par le souci (la nécessité) de

représentation de la *guerre* dans quelques chansons de geste », dans Fr. Bougard, D. Barthélemy et R. Le Jan (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 175-198, p. 179.

²⁰² Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 65 : *Gestatorio delatus, accessit ; perque dies aliquot peracta ibi pœnitentia, clementiam meruit; sospitati deinde reformatus abscessit; non magis ipse correctus, quam ceteris, ne tale quidpiam deinceps admittere audeant, exemplo futurus*. Transporté sur un brancard, il pénétra [dans le lieu] et après un certain nombre de jours de repentir, il obtint la clémence et à la fin la guérison. Non pas tant corrigé qu'un exemple pour le futur, ils n'osèrent pas permettre quelque chose de ce genre par la suite.

²⁰³ Cette remarque rejoint nos analyses sur les enjeux normatifs et d'exemplarité que prennent les récits hagiographiques (*infra*, chapitre 8).

défendre son honneur, ses biens ou sa vie en impliquant l'ensemble de sa parentèle ». ²⁰⁴ Il ne faut pas oublier que ces œuvres, sur lesquelles nous fondons nos analyses, sont fortement stylisées et la faide certainement idéalisée. ²⁰⁵ Ainsi, dans les sources de ce corpus, les conflits sont plus complexes et divers passant par d'autres biais que le seul conflit armé, opposant alors une communauté monastique ou ecclésiastique à des seigneurs laïques. Ces religieux, bien qu'appartenant très souvent au groupe aristocratique dont ils partagent les valeurs, n'ont pas accès aux mêmes modes défensifs et offensifs que les laïcs. Ils n'ont pas accès de la même manière aux armes et n'exercent pas la même violence. Ainsi, si l'on veut parler de faide ou plus précisément de logiques faidales, il est nécessaire d'en reconsidérer les modalités. Il semble que les hagiographes ont transposé dans la construction même de leurs récits cet univers faidal sous la forme d'une relation véritable avec les laïcs, transformant leur opposition en amitié, sous la menace d'une vengeance qui pousse à la négociation. ²⁰⁶ Les différentes stratégies utilisées, tant la clameur que l'usurpation parfois violente de la terre disputée, ne seraient alors que différentes facettes d'un même processus, deux rituels, deux actions se répondant l'une l'autre dans la revendication d'un bien, d'une terre, ou de droits dans un « jeu faidal » qui se déroule dans trois sphères différentes : le temporel, le spirituel et le céleste, mais toutes n'étant pas engagées en même temps.

Certes, il serait possible d'objecter à cette analyse que les récits hagiographiques ne sont que des fictions et qu'ils ne reflètent pas la réalité des pratiques. ²⁰⁷ Mais cela n'empêche pas que les hagiographes appartenant à la société de leur temps aient pu imprégner leurs textes des valeurs faidales dont ils pouvaient eux-mêmes être imprégnés. Il faut toutefois souligner, comme nous le faisons depuis le début de cette étude, que le récit hagiographique, comme toute production écrite, est une construction répondant à des objectifs et mettant en œuvre diverses stratégies. Dans certains cas, le texte, par sa production même et les modalités du

²⁰⁴ Ph. Depreux, « Une faide exemplaire ? À propos des aventures de Sichaire. Vengeance et pacification aux temps mérovingiens », dans Fr. Bougard, D. Barthélemy et R. Le Jan (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 63-85, p. 84.

²⁰⁵ D. Barthélemy, « La vengeance, le jugement et le compromis », dans *Le règlement des conflits*, p. 11-20, ici p. 15.

²⁰⁶ D. Barthélemy, « La vengeance, le jugement et le compromis », dans *Le règlement des conflits*, p. 11-20, ici p. 14.

²⁰⁷ P. Sawyer, « The bloodfeud in fact and fiction », dans K. Hastrup et Pr. Meulengracht (éd.), *Tradition og historiskrivning*, Aarhus, 1987, p. 27-38. Dans cette étude, l'auteur analyse certains textes de Grégoire de Tours relatifs à la faide. Voir également les travaux de I. Miller, *Bloodtaking and peacemaking. Feud, law and society in Saga Iceland*, Chicago-Londres, 1990. H. Kamp pose d'ailleurs la question de savoir si la vengeance médiévale ne serait pas avant tout un phénomène littéraire dans H. Kamp, « La vengeance, le roi et les compétitions faidales dans l'empire ottonien », dans Fr. Bougard, D. Barthélemy et R. Le Jan (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 259-280, ici p. 260.

discours, entre pleinement dans le « jeu de la faide ».²⁰⁸ Car finalement, lorsque les hagiographes relatent ces conflits entre leur établissement et des adversaires laïques, ils créent une variante du discours de la faide : ainsi, ils peuvent présenter successivement, dans un même document, leurs adversaires d'abord comme des ennemis poussés par l'avidité et par la colère à piller leurs terres sans raison, puis comme des parties lançant leur *calumnia* avec des preuves de leur bon droit, enfin comme des acteurs du jeu politique désirant négocier l'issue du conflit avec les moines. Mais, dans tous ces cas, leur saint patron, et parfois les moines eux-mêmes, sont présentés comme acteurs et parties prenantes essentielles de la faide contre l'aristocratie laïque.

VIII.3.2. Dans la seigneurie du saint

En effet, le saint joue dans la faide un rôle déterminant car il est aussi, sous la plume des hagiographes, seigneur en ses terres. À ce titre, il apparaît comme celui qui détient la *potestas* sur les domaines placés sous sa juridiction. C'est particulièrement vrai dans les œuvres hagiographiques issues des grands établissements immunistes, tels que Saint-Germain d'Auxerre, Saint-Germain-des-Prés, l'abbaye de Micy... Dans ces recueils de Miracles, nous l'avons vu²⁰⁹, le saint se montre particulièrement vindicatif et soucieux de montrer sa puissance. Mais peut-on assimiler le saint patron à un seigneur temporel ? Dans quelle mesure les stratégies narratives des hagiographes permettent-elles d'insérer pleinement le saint au cœur de la société féodale ?

VIII.3.2.1. Le saint : un seigneur temporel ?

À une seule reprise le saint est qualifié de *dominus* dans ce corpus.²¹⁰ Pourtant, de son vivant ou après sa mort, le saint apparaît bel et bien comme le détenteur des biens de l'établissement dont il est le patron et le protecteur. Ainsi, un hagiographe décrit l'*invasio* des terres de saint Aignan (*terras sancti Aniani*)²¹¹ ou encore l'invocation à saint Germain

²⁰⁸ St. D White, « Un imaginaire faidal. La représentation de la guerre dans quelques chansons de geste », dans Fr. Bougard, D. Barthélemy et R. Le Jan (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 175-198, p. 198.

²⁰⁹ Voir *infra* chapitre 6.

²¹⁰ Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 11 : *Ô Domine mi Solemnis, ubi es, quem in nocte praeterita intuitus sum, tam praeclarum tamque venustum, se modo non video !*

²¹¹ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13 : *Qui terras sancti Aniani impetebat* ; Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 18 : *rivus emanans pervasorum terras a terris beati Aniani divisit.*

d'Auxerre de veiller « aux limites de son champ »²¹². Nous l'avons montré précédemment²¹³, les moines et les clercs tendent de plus à plus à placer l'ensemble de leurs biens sous le nom de leur saint protecteur, les plaçant ainsi sous sa juridiction. De ce fait, on observe un élargissement de l'espace sacré dépendant d'un haut lieu principal, c'est-à-dire le lieu où le saint est physiquement présent, par son tombeau et ses reliques. Il s'agit finalement d'une sorte d'extension de l'immunité, ce fameux ban sacré mis en évidence pour Cluny et très bien commenté par D. Méhu.²¹⁴ Cette pratique, au-delà de permettre la sacralisation de l'espace, étend la juridiction du monastère – et donc du saint – à l'ensemble de ses dépendances.

De même, les hagiographes font souvent apparaître leur saint avec les attributs des seigneurs temporels. Ainsi, Fidole est décrit dans ses trois Vies (VIII^e-XIII^es.) comme portant le bâton, c'est-à-dire l'insigne incarnant la *potestas* de l'abbé.²¹⁵ Le bâton, *baculus*, est un insigne incontournable de la *potestas*. Qu'il s'agisse de rois, de seigneurs temporels ou encore spirituels, le bâton symbolise le pouvoir.²¹⁶ La preuve en est les nombreuses apparitions de saints portant ce bâton et n'hésitant pas à frapper les malfaiteurs avec.²¹⁷ Ainsi, dans les Miracles de saint Mesmin (X^es.), le saint apparaît à celui qui avait projeté de s'emparer d'un des prés du saint (*pratium patris Maximini*) et le frappe avec son bâton.²¹⁸ Le bâton n'est pas

²¹² Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 64 : *Sancte, ait, Germane, si qua tui sacerdotis te detinet cura, hos agri tui terminos a pervadentium tuero calumnia* ; Voir également Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 56 : *beati Germani esse pratium*.

²¹³ Voir notre étude, *infra*, partie II, chapitre 1.

²¹⁴ D. Méhu, *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (X^e-XI^e siècle)*, Lyon, 2001, p. 156-164 ; voir également à ce sujet, B. Rosenwein, *Negotiating space. Power, restraint and privileges of immunity in early medieval Europe*, Cornell, 1999.

²¹⁵ Vie I de saint Fidole (BHL 2974, VIII^e), c. 12 : *Vir sanctus ut audivit, aminiculum Emilianum nomine cum baculo, in quo orationem iugiter recumbebat, ad imminendum iudicem misericordia supplicationis direxit* ; Vie II de saint Fidole (BHL 2975, ap. VIII^e), c. 7 : *Quapropter impius iracundiae furore succensus, contempsit baculum et monachi consortium sprexit ; cui etiam videndi adytum denegabat*. Vie III de saint Fidole (BHL 2976, XIII^e), c.18 : *Monachi proinde senis functi legatione cum ad viri domum pervenissent, quid ipsi pius eorum pater mandaverit per ordinem suggesserunt, simul etiam baculum illius habentes prae manibus, ne viri Dei mandatum sperneret, immo in illo habitantis Dei sedulo hortabantur*.

²¹⁶ Sur le bâton comme symbole du pouvoir, voir Ph. Depreux, *Le sceptre, la baguette et le fétu : études sur l'histoire sociale, institutionnelle et culturelle du Moyen Âge occidental (VI^e-XII^e siècles)*, Mémoire inédit de HDR, Paris, 2005.

²¹⁷ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480, IX^e), c. 12 : *Hæc cum diceret, tremens illico ac pavens corruit in terram, atque terrificæ cæpit voce clamare, Germanum coram adsistere, eumque se baculo quem manu gestabat graviter flagellare*. Miracles de saint Liphard (BHL, XII^e), c. 18 : *Laborantes enim, sicut jam diximus, et in voto finem imponentes reatibus, beatissimum Confessorem Liphardum viderunt assistere, tenentem baculum in manu dextera, qui vulgari vocabulo nuncupari a potentia consuevit*. Vie de saint Victor (BHL 8564, XI^e), c. 9 : *Accidit tunc illo tempore, ut homo quidam, facto peccato furti, comprehensus in Arceiacensi castro, in ergastulorum custodia retrusus, per diuturnam custodiam detineretur. Qui in visu videre promeruit, Victorem, et quasi suo baculo compaginem catenarum tetigisset, quibus vincus fuerat*.

²¹⁸ Miracles de saint Mesmin (BHL 5820, X^e), c. 48 : *Nam eidem in eodem prato in eadem nocte quiescenti terribiler beatus Maximinus apparuit, et stultitiæ eum arguens baculo incurvo quem gestare videbatur percussit*.

le seul insigne du pouvoir à être attribué au saint. Dans un autre cas, l'hagiographe de saint Germain de Paris (fin IX^es.) n'hésite pas à identifier le tombeau du saint à une *aula* dans laquelle le saint serait susceptible de rendre la justice. Et c'est ce que fait ce dernier dès que le prisonnier en fuite pénètre dans sa juridiction. Il ne se manifeste par une apparition mais agit depuis son tombeau. Le poursuivant est alors stoppé net, incapable de se saisir du fugitif.²¹⁹

Mais il est vrai que, si le saint possède tous les attributs de la puissance publique, le champ lexical d'ordinaire dévolu au seigneur temporel est absent pour qualifier le saint. Les hagiographes préfèrent parler de patron, même si en réalité, peu de chose semble séparer le seigneur du patron. Ainsi dans les Miracles de saint Solenne (XI^es.), deux charpentiers se font surprendre par des hommes du comte, qui leur demandent de donner le nom de leur maître. L'un répond qu'il dépend du vicomte ; l'autre choisit le saint patron Solenne (*beatum patronum Solemnem*).²²⁰ La réponse du charpentier illustre bien la pensée selon laquelle le saint a sa place lorsqu'il s'agit de la hiérarchie des pouvoirs temporels, au même titre que le comte ou le vicomte. Mais la suite du récit est tout à fait intéressante pour notre propos : alors que l'homme est en prison, il se donne à saint Solenne et s'adresse au saint en le nommant *dominus*.²²¹ Il apparaît dans cet extrait que le saint patron et aussi le saint seigneur de l'homme. Nous sommes ici dans ce que Th. Head appelle la « logique » de patronage du saint, une logique qui ressemble par de nombreux aspects à celle des seigneurs féodaux.²²² Ainsi, tout comme les seigneurs qui se portaient garants pour leurs hommes, défendaient leurs droits et domaines, les saints patrons affirmaient leur protection envers les moines et les hommes qui en dépendaient. Ainsi, les hagiographes adaptent leur saint, et donc leurs fonctions sociales, à la société qu'ils connaissent. Détenteurs de la puissance publique et donc de la justice, les saints incarnent dès la seconde moitié du IX^e siècle le seigneur justicier par excellence, celui

²¹⁹ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 27 : *Post quam vocem confestim equo in terram prolabente cecidit, coxamque sibi pene in frustra comminuens fregit: eoque inibi tantisper quiescente, atque (ut sic verbo ludatur) nascentis herbæ modum mirante; is qui cæperat aufugit, nec non ad aulam sui liberatoris condigne gratias agens securus pervenit.*

²²⁰ Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 10 : *Inter agendum vero supervenerunt eis Ambaziatii castrilatrones, spicula in manibus formidabilia gestantes, quibus terribili voce comminati sunt, ut domini sui nomen citius ederent, alioquin mox plagis vehementibus interirent. Quorum unus vicecomitem sibi ascivit dominum ; alter vero beatum Solemnem elegit patronum, neque eum invocare destitit, quamvis verberibus afficeretur nimis.*

²²¹ Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 11 : *Ô Domine mi Solemnis, ubi es, quem in nocte præterita intuitus sum, tam præclarum tamque venustum, se modo non video !*

²²² Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990, p. 200 : « I would suggest that this logic of patronage – that is the submission of person to the power of a saint and the request that the power be used to protect and intercede for the petitioner – governed the full array of relationships between the « father » and their servants, including pilgrimage and the donation of property to monastic communities. »

qui va défendre, en raison des liens de fidélité qui l'unissent à sa communauté, les intérêts de sa *familia*. Nous l'avons vu, ils exercent leur vengeance sur les usurpateurs et les destructeurs des biens de leurs Églises, contre les tyrans qui oppressent leur *familia* et les pauvres. Cette logique de patronage est fondée sur un principe de relation d'homme à homme reposant sur l'échange : les dépendants offrent des dons et rendent honneur au saint, en retour, celui-ci protège sa communauté de sa *virtus*. Cette puissante relation qui unit les sphères terrestres et célestes permet au saint d'assurer son pouvoir et de rendre la justice sur ses domaines et ses hommes, tel un seigneur dans sa seigneurie.

VIII.3.2.2. Les hommes du saint seigneur

Dans certains cas, le saint n'agit pas seul et fait appel à ses *militēs* qu'il investit de la puissance nécessaire afin de remplir leur mission et agit à travers eux. Ainsi, dans les Miracles de saint Fiacre (XII^es.), une jeune fille implore l'aide de saint Fiacre face à son agresseur. À ce même moment, un autre *miles* entend l'appel de la jeune fille et se rend à son secours.²²³ L'hagiographe établit clairement le lien entre l'invocation du saint et l'arrivée du *miles*, puisqu'il conclut ainsi : « Dieu, dis je, tu l'as consolée et réconfortée. En effet, au même moment où tu l'as libérée de la violence du jeune homme, par saint Fiacre, tu l'as aussi libérée de son infirmité. »²²⁴ À l'image d'un seigneur temporel, le saint peut alors compter sur ses *militēs* afin de défendre ses intérêts. Dans les Miracles de saint Faron (XII^es.), un *miles* et ses hommes pillent les terres du saint, mettent en fuite les cultivateurs et volent des bœufs.²²⁵ L'abbé poursuit les hommes et en chemin croise un autre seigneur (*princeps*) qui se met immédiatement au service de l'abbé et du saint.²²⁶ L'hagiographe précise alors que celui-ci bénéficie de l'aide de Dieu et surtout de la protection de saint Faron. Lors du combat, il ajoute

²²³ Miracles de saint Fiacre (BHL 2976, XII^e), c. 54-55 : *Tunc puella in articulo tanti mali posita, voce lacrymabili exclamavit, et ait : sancte Fiacri, amice summe Dei, esto michi adjutor et defensor in praesenti necessitate. Miles vero audiens clamorem puellae, reflexit equum, et eum calcaribus urgens, citius illuc usque pervenit et multis increpationibus eum durius corripiens, puellam de manibus ejus liberavit.*

²²⁴ Miracles de saint Fiacre (BHL 2976, XII^e), c. 55 : *Deus, inquam, totius consolationis misericorditer consolatus est eam. Eadem namque hora, qua per militem liberavit eam de juvenis violentia, liberavit etiam per sanctum Fiacrium de infirmitatis molestia.*

²²⁵ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 10.

²²⁶ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 11 : *Cui redeunti princeps quidam Meldensium, Ansoldus nomine, cum triginta militibus fit obvius, causam tristitiae percunctatus, ediscit, horrendumque et inauditum facinus abominatus, quorsumnam raptos abeant, inquiri ; ultoremque se tantae futurum injuriae, si beatus ei confessor adesse dignaretur, audacissime promittit.*

que la présence du saint galvanise les troupes.²²⁷ Nous avons bien ici saint Faron qui apparaît sous les traits d'un seigneur menant ses hommes dans les représailles contre des spoliateurs et des tyrans.

Outre les *milites*, le saint dispose également de toute une communauté à son service. Ce sont non seulement les moines ou les chanoines qui doivent assurer le service liturgique du saint, mais également l'ensemble des hommes qui travaillent sur ses terres, labourent ses prés et qui ont alors l'obligation de rendre honneur au saint et de suivre les préceptes chrétiens. Il étend aussi sa protection sur les pèlerins qui se rendent à son sanctuaire. Dans les Miracles de saint Fiacre (XII^es.), nous l'avons dit, la protection du saint s'étend à tous les pèlerins se mettant en route vers son sanctuaire²²⁸, mais sa vengeance s'exerce également sur eux en cas d'injures portées à son encontre²²⁹. Ces hommes et ces femmes, tenus par des obligations vis-à-vis du saint, se retrouvent parfois sanctionnés dans les récits hagiographiques de ce corpus, en raison de leurs fautes. Ce sont les cas notamment de la non célébration du dimanche et de la fête du saint dont ils dépendent.²³⁰ Le saint, en tant que « seigneur » justicier sanctionne les différentes fautes de ses hommes afin de les corriger et ce dans le but de les mener au Salut.

Nous devons toutefois apporter quelques nuances à cette analyse. Premièrement, cette organisation de la société médiévale qu'on pourrait qualifier de féodale n'est visible dans nos sources qu'à partir de la fin du IX^e siècle²³¹ et surtout dans les textes écrits entre le X^e et le XII^e siècle. Avant la fin du IX^e siècle, le saint apparaît certes comme un justicier mais dans le sens où il s'élève contre les tyrans et ceux qui oppriment les faibles. L'intérêt des hagiographes pour les conflits locaux, en prise avec les *milites* ou pour l'extension de la juridiction des saints ne se développe qu'au moment de la multiplication des seigneurs. De fait, à partir de ce moment, ils représentaient la plus grande menace pour le pouvoir du monastère et de son saint patron et les occasions de conflits pouvaient être nombreuses. La multiplication des seigneurs dès le X^e siècle entraîne dès lors une plus forte pression sur les domaines ecclésiastiques et monastiques entraînant alors des conflits. Deuxièmement, il ne faudrait pas négliger les autres aspects du culte des saints en privilégiant une approche (trop) matérialiste et institutionnelle du rôle du saint dans la société médiévale. Ainsi, il est nécessaire de rappeler la croyance en la puissance protectrice du saint qui joue un rôle

²²⁷ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 11 : *Isti vero divino freti auxilio et abbatis praesentis, ac si beati Faronis, animati consortio, veluti leones, absque cunctatione in eos irruunt*

²²⁸ Miracles de saint Fiacre (BHL 2976, XII^e), c. 54-55.

²²⁹ Miracles de saint Fiacre (BHL 2976, XII^e), c. 42-43 et c. 63.

²³⁰ Concernant les dépendants du saint voir *infra*, chapitre 7, notamment le développement sur les *servi*.

²³¹ Nous pensons essentiellement aux Miracles de saint Germain d'Auxerre dans lesquelles le saint apparaît comme un vrai seigneur sur l'ensemble de ses terres, même les plus éloignées du monastère.

important au sein de la société. Il incarne le lien entre le monde des vivants et celui des morts, mais aussi entre les laïcs et les moines et les clercs. Interprétée de cette manière, la place du saint est bien plus importante que celle d'un « simple seigneur ». Au miroir des récits hagiographiques, il est celui qui châtie mais aussi celui réconcilie.

Les hagiographes n'avaient pas la ferme volonté d'exposer dans leur récit l'organisation seigneuriale, voire féodale, qui évolue autour de leur saint patron et de leur communauté. Et bien que notre analyse puisse être orientée par l'historiographie, il semble bien que les hagiographes, inconsciemment ou non, ont calqué leur récit sur la société qu'ils connaissent, plaçant ainsi l'ensemble de leur communauté et de leurs biens sous le patronage du saint. Ce patronage, tel une seigneurie, fonctionne alors sur la base d'une relation d'homme à homme, bâtie sur l'échange et impliquant de part et d'autre un ensemble d'obligations. Le saint exerce alors la justice, sanctionne, mais aussi protège sa communauté ; en retour, celle-ci lui rend tous les honneurs qui lui sont dus, offre des dons et des services.

Qu'il soit « faideur » ou « seigneur justicier », le saint semble s'intégrer pleinement dans la société. Imprégné à la fois des valeurs aristocratiques et cléricales, le saint, façonné par l'hagiographe, apparaît comme vengeur et miséricordieux, mais aussi comme juge et partie. Certes, cela peut donner finalement l'impression d'une vision un peu ambivalente des pratiques autour du culte du saint. Mais cette vision est induite par le choix thématique de la violence et de la justice qui implique de ne retenir que les récits dans lesquels le saint apparaît davantage comme un seigneur temporel, c'est-à-dire une personne puissante qui rend la justice et administre ses domaines généralement d'une main de fer. Il ne s'agit là que d'une partie infime de ce qu'est l'hagiographie et de la place que représentent par exemple les centaines de récits de guérisons miraculeuses dont les discours sont tout autres. Ces quelques remarques obligent ainsi à relativiser un peu cette vision qui peut sembler bien matérialiste de la sainteté. Cependant, si nous revenons au corpus d'étude, il est clair que les hagiographes ont transcrit, à travers leurs récits, une part de la société dans laquelle ils évoluent, et de ses représentations notamment au sujet de la place qu'y occupaient les saints. Imprégnés de valeurs à la fois nobiliaires et ecclésiastiques, les hagiographes ont alors construit un « saint seigneur » dont les moines et chanoines dépendent eux-aussi, mais qui devient à son tour un instrument de coercition entre leurs mains.

VIII.4. Bilan : récit hagiographique, justice et sainteté

Tout au long de cette analyse, la question de l'interprétation du récit hagiographique a été sous-jacente. Toute la difficulté de l'étude est de trouver une juste mesure entre la réalité sociale et la construction idéologique de la part des hagiographes. Il est maintenant évident que la réalité sociale que nous percevons dans ces récits hagiographiques n'est qu'une vision tronquée et interprétative de la société qui passe par le prisme de l'hagiographe.

Ainsi, sous leur plume, la justice des hommes, qu'elle soit temporelle ou spirituelle, apparaît le plus souvent tenue en échec notamment à cause de la cupidité des grands, même si quelques éléments tendent à indiquer une certaine complémentarité entre la justice terrestre et céleste. Cependant, l'intervention divine en matière de justice semble toujours choisie fort à propos. Le châtement divin apparaît comme une violence coercitive, dans le sens où il contraint celui qui en est fait les frais à agir de la « bonne » façon. Mais le châtement devient aussi une forme de violence qui légitime l'action des moines et des chanoines : si Dieu agit, c'est que la requête des plaignants est légitime. Certes la violence de Dieu n'est que très rarement discutée mais son interprétation est toute entière entre les mains des moines et des clercs. Ils en fournissent les clés de lecture et en sont les gardiens scrupuleux de la mémoire, notamment dans l'hagiographie. Il est alors nécessaire de prendre du recul face aux récits hagiographiques qui ne transmettent qu'une vision de la société, celle de l'hagiographe.

D'autant que la situation des moines et des chanoines face aux seigneurs laïques, notamment à partir du XI^e siècle, n'est pas aussi confortable que celle qui transparaît de nos récits hagiographiques. Ils ont souvent bien du mal à défendre leur patrimoine. Ainsi J.-H. Foulon souligne que les *calumniae* coûtent cher aux moines en contre-don et s'achèvent souvent, en Vendômois, comme dans le Maine, par un véritable rachat des biens disputés sous forme de dédommagement en argent.²³² Nous sommes donc loin de la vision que nous livrent les récits hagiographiques, donnant l'impression d'une justice divine unilatérale s'exerçant systématiquement et efficacement en faveur du saint et de sa communauté. En cela, la comparaison des sources hagiographiques avec les sources de la pratique permet d'apporter une nuance essentielle : le récit hagiographique propose une vision idéalisée de la justice et de la place des moines et des chanoines.

²³² J.-H. Foulon, *Église et réforme au Moyen Âge. Papauté, milieux réformateurs et ecclésiologie dans les Pays de la Loire au tournant des XI^e-XII^e siècles*, Bruxelles, 2008, p. 48 ; D. Barthélemy, *La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*, Paris, 1993, p. 673-681 ; Br. Lemesle, *La société aristocratique dans le Haut-Maine, XI^e-XII^e siècles*, Rennes, 1999, p. 211, 213.

Il faut alors réfléchir sur la place du récit hagiographique dans le conflit. Il semble possible qu'il pourrait dans certains cas se suppléer à la rédaction d'une charte et d'une notice, ou du moins ce serait là le rôle que l'hagiographe aurait voulu lui faire jouer. L'absence de correspondance entre les récits hagiographiques de ce corpus et des actes de la pratique pourrait être interprétée comme un indice montrant que les cas dont il est question n'ont pas donné lieu à la rédaction d'une charte. Il peut certes s'agir d'une conséquence liée aux lacunes documentaires des cartulaires, mais la construction même des récits semble s'inspirer dans certains cas de la structure d'une charte ou d'une notice, dans lequel est consigné l'échec de la recherche d'un compromis ce qui rend l'action divine inévitable. Celle-ci rend alors systématiquement un jugement en faveur des moines ou du clergé. Pourquoi les moines et les chanoines n'utiliseraient pas le récit du miracle comme une preuve de leur bon droit, à défaut d'avoir obtenu un jugement en leur faveur et une charte qui en témoigne ? Si nous poursuivons jusqu'au bout ce raisonnement, nous serions alors tenté de voir dans certains récits hagiographiques un moyen de pallier l'élaboration d'une charte et de contourner un jugement judiciaire rendu en leur défaveur. Le miracle du châtement divin exprimé rendrait alors un jugement sans équivoque quant à la possession de la terre disputée. En allant encore plus loin, l'hagiographie, de par sa nature liturgique et sacrée, légitimerait d'autant plus la possession qu'elle est frauduleuse, ou tout du moins pas si évidente. Cette utilisation serait d'autant plus efficace si l'on considère le rôle de l'hagiographie dans la construction de la mémoire de la communauté notamment pour la protection et la défense de son patrimoine.

Cette instrumentalisation de la littérature du conflit a déjà été montrée notamment par St. D. White dans son article sur « l'imaginaire faidal ». Il y propose une interprétation très stimulante de l'écrit, notamment des chansons de gestes, et, par extension, des sources hagiographiques. Il conclut ainsi : « Pour toutes ses raisons, le *discours de la guerre* [...] ne peut être compris seulement comme un outil de représentation et de légitimation de ces conflits. Il était, pour ainsi dire, partie intégrante de la *guerre* (faide) elle-même. »²³³ Dans une certaine mesure, le récit hagiographique peut être considéré lui-même comme une arme « faidale » entre les mains des moines et chanoines, au même titre que la clameur. Il représente une certaine forme de compromis trouvé entre le saint et ses ennemis. L'hagiographie peut alors certainement jouer un rôle dans le rétablissement de la paix en formulant une version acceptable pour les deux parties, dont le récit miraculeux viendrait

²³³ St. D. White, « Un imaginaire faidal. La représentation de la *guerre* dans quelques chansons de geste », dans Fr. Bougard, D. Barthélemy et R. Le Jan (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 175-198, p. 198.

clure le rituel de la vengeance et restaurer la paix. L'intervention divine permet à la partie perdante de sauver la face et de garder son honneur intact : il n'y a pas de honte à plier devant Dieu. Ces récits répondent également à la nécessité de laisser la porte ouverte à une éventuelle résolution qui transformerait les adversaires en alliés.

Pour autant, nous croyons également qu'il faut nuancer cette quête de pouvoir de la part des moines et chanoines. Il est vrai qu'à la lecture de ces lignes, nous pourrions les percevoir moins religieux qu'emprunts d'avidité et de cupidité, deux attitudes largement reprochées aux laïcs par les hagiographes. Ces récits traitant de la justice sous la forme de libérations miraculeuses doivent être également rapprochés de l'idéal de charité, la *caritas*, qui est au cœur de la pensée chrétienne médiévale.²³⁴ Ces récits sont donc à interpréter tout autant comme des plaidoyers pour l'exercice d'une justice miséricordieuse que comme des discours de défense contre les abus des intendants domaniaux, abusant de leur délégation de pouvoir pour dépouiller l'Église et pressurer les humbles.

De même, la question du Salut n'est jamais absente. D'un point de vue ecclésiastique ou monastique, l'action divine exerce une violence coercitive. Elle doit être assez crainte pour prémunir la société contre toute action qui mettrait en péril son Salut. Cette vision de l'action divine explique l'importance du sentiment de la peur de Dieu. Placé en situation de juge, Dieu règle les agissements de l'Homme en usant de deux affects fondamentaux, l'*amor* et la *timor*, comme moyens de faire respecter l'ordre du monde.²³⁵ D. Iogna-Prat et E. Ortigues ont d'ailleurs montré le caractère avant tout pédagogique du sentiment de la peur.²³⁶ Selon eux, les hagiographes font usage de la *timor Dei* à la fois pour abaisser l'homme, puis du réconfort pour le consoler et le relever.²³⁷ C'est ce que nous avons pu observer au sujet du châtement divin qui devait alors être craint²³⁸ : c'est sur ce mode que Dieu s'adresse aux hommes ; c'est en les corrigeant qu'il les guide sur la voie du Salut.²³⁹ En proposant divers récits de

²³⁴ Sur la *caritas*, voir l'étude d'A. Guerreau-Jalabert, « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans Fr. Héritier et E. Copet-Rougier (éd.), *La parenté spirituelle*, Paris-Bâle, 1995, p. 133-203 ; H. Pétré, *Caritas : étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948.

²³⁵ Th. Lesieur, « Modèle clunisien de la justice divine et mode de rationalité », *Cahier de civilisation médiévale*, vol. 46, n°181, 2003, p. 3-21, p. 10.

²³⁶ D. Iogna-Prat et E. Ortigues, « Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne », *Studi Medievali*, 3^e série, 26, 1995, p. 537-572.

²³⁷ Th. Lesieur, « Modèle clunisien de la justice divine et mode de rationalité », *Cahier de civilisation médiévale*, vol. 46, n°181, 2003, p. 3-21, p. 11.

²³⁸ Dans notre corpus : Vie de saint Béthaire (BHL 1318, ap. X^e), c. 10 ; Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 12 et 12/2 ; Vie II de saint Laumer (BHL 4734, IX^e), c. 7, c. 20 ; Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 14-15.

²³⁹ Th. Lesieur, « Modèle clunisien de la justice divine et mode de rationalité », *Cahier de civilisation médiévale*, vol. 46, n°181, 2003, p. 3-21, ici p. 11 ; voir également D. Barthélemy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*,

châtement, les hagiographes inspiraient à leur auditoire ou lectorat le sentiment de la crainte de Dieu qui est l'un des fondements du christianisme.

Enfin, le saint, comme le récit hagiographique, joue un rôle ambivalent dans la société médiévale. En tant que patron de sa communauté, il agit en seigneur défendant violemment, mais efficacement, ses biens et ses hommes qu'il doit mener au Salut. En cela, il incarne pleinement les valeurs de l'honneur et, d'une façon générale, le fonctionnement de la société médiévale chrétienne. Mais il est également porteur de valeurs chrétiennes telles que la *caritas* et la miséricorde. Il est celui par lequel le pécheur gagne son salut. À la fois craint et sollicité, il est une figure centrale des structures de l'autorité ecclésiastique, mais aussi de la société dans son ensemble. Produit de son temps, « faideur » et « justicier », le saint prend place au cœur des relations entre la société des laïcs et le monde des moines et des clercs.

Paris, 1997, p. 356. L'auteur montre que les exemples de peur des X^e et XI^e relèvent la plupart du temps d'une vision deutéronomiste de l'histoire conçue comme une alternance de punitions et de consolations divines.

Chapitre IX. La réconciliation : le pécheur en quête de salut

La dernière partie de nos récits hagiographiques de la violence est consacrée à la réconciliation du transgresseur : ainsi, après avoir commis un méfait, soumis à la justice divine, le transgresseur n'a d'autre choix, s'il veut sauver son âme, que de se tourner vers la pénitence afin de se voir réconcilier avec la communauté, le saint et Dieu.

La pénitence, *paenitentia* peut se définir comme l'ensemble des démarches auxquelles sont astreints les pécheurs qui veulent rentrer en grâce auprès de Dieu et se réconcilier avec l'Église¹. Ils espèrent alors obtenir l'*indulgentia*, c'est-à-dire la miséricorde divine. Dès la fin de l'Antiquité tardive, le saint devient l'intercesseur par excellence², l'avocat qui peut plaider la cause de ses clients pécheurs auprès de Dieu et lui demander miséricorde. Cependant, cette intercession ne va pas de soi, et le pécheur doit satisfaire en même temps au saint et à Dieu en exécutant une pénitence sincère. Ce rituel de réconciliation qui permet de rétablir l'ordre troublé, revêt deux aspects essentiels : une réparation spirituelle ainsi qu'une réparation matérielle du dommage subi. De ce point de vue, la pénitence, réparation spirituelle, est un rituel d'humiliation permettant au pécheur de restaurer l'honneur blessé et donc de se réconcilier avec Dieu. Le don ou le vœu, quant à eux, incarnent la réparation matérielle. Ce sont ces deux aspects de la réconciliation qui intéressent plus particulièrement les historiens. Sans pour autant abandonner l'étude des aspects institutionnels de la pénitence, les historiens portent cependant une plus grande attention à la diversité et aux évolutions des pratiques pénitentielles ainsi qu'à leur adaptation à la sphère séculière.³ De même, la pratique du don⁴ a

¹ E. Amann, « art. Pénitence-Repentir », DTC, XII/1, p. 722-723.

² P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2002 (1^{ère} édition 1982), p. 61-102 ; voir également *Id.*, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984.

³ Par exemple, M. de Jong s'est très largement intéressée à la pénitence publique montrant alors la continuité de son utilisation tout au long du Moyen Âge. Dans ses travaux portant sur la période 500-900, elle a particulièrement bien démontré que la pénitence publique était un moyen efficace de contrôle de la société non seulement pour les évêques mais également pour le pouvoir royal. M. De Jong, « Power and humility » in *Carolingian society : the public penance of Louis the Pious*, *Early Medieval Europe*, 1992, 1, p. 29-52 ; *Ead.*, « What was public about Public Penance ? *Paenitentia publica* and Justice in the Carolingian world », dans *La Giustizia nell'alto medioevo II (saeculi IX-XI)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo 44, Spolète, 1997, p. 863-90 ; *Ead.*, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis The Pious, 814-840*, Cambridge, 2009. De même que les travaux de J.-M. Moeglin sont essentiels dans la démonstration de la porosité des limites entre sphère laïque et sphère religieuse au Moyen Âge en matière de pénitence J.-M. Moeglin, « Pénitence publique et amende honorable », *Revue Historique*, 298/2, p. 225-269 ; *Id.*, « Harmiscara – Harmschar – Hachee : le dossier des rituels d'humiliation et de soumission au Moyen Âge », *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, volume 54, 1996, p. 11-65. C'est une des critiques qu'il apporte aux travaux de G. Althoff dans J.-M. Moeglin, « Rituels et «Verfassungsgeschichte» au Moyen Age. À propos du livre de Gerd

été réévaluée à la lumière des relations d'échanges qui unissent l'aristocratie et les établissements religieux⁵.

Dans ce chapitre, il s'agira de s'intéresser plus particulièrement au processus de réconciliation du pécheur décrit par les hagiographes. À partir de l'analyse du lexique et des structures narratives, nous nous interrogerons sur une possible ritualité de la pénitence mise en place au sein du discours hagiographique et sur son adéquation ou non avec les différents modèles forgés par les théoriciens ecclésiastiques notamment carolingiens. De par son importance et sa ritualité, la pénitence apparaît ainsi comme un élément structurant de la société médiévale. À la fois instrument de contrôle et outil pédagogique aux mains du clergé, l'étude de la pénitence et du discours ecclésiastique permet de voir la place centrale du clergé en tant qu'intermédiaire de plus en plus exclusif entre les hommes et Dieu.

IX.1. Satisfaire à Dieu et au saint : une ou des pratiques pénitentielles ?

Le retour à l'ordre passe le plus souvent dans ce corpus de textes, par la réconciliation du transgresseur qui doit alors « faire amende honorable »⁶ et satisfaire à Dieu et au saint. C'est d'ailleurs l'expression *satisfactio Deo/sancto*⁷ qui est la plus fréquemment utilisée sans aucune autre forme de précision.

Althoff. *Spielregeln der Politik im Mittelalter–Kommunikation in Frieden und Fehde, Francia*, 1998, vol. 25, p. 245-250.

⁴ B. Rosenwein, *To be the neighbor of saint Peter. The social meaning of Cluny's property, 909-1049*, Ithaca-New York, 1989 ; A.-J. Bijsterveld, « The medieval gift as Agent of social bonding and power. A comparativ approach », dans M. de Jong et E. Cohen (éd.), *Medieval transformations. Texts, power and gifts in context*, Leyde, 2001, p. 124-156. Pour une approche historiographique de la pratique du don, voir A.-J. Bijsterveld, « Afterword : the study of gift giving since the 1990's », dans *Id.*, *Do ut des. Gift giving, memoria and conflict management in the medieval low countries*, Hilversum, 2007, p. 40-50 ; É. Magnani, « Le don au Moyen Âge : pratique sociale et représentations. Perspectives de recherches », *Revue du M.A.U.S.S.*, 19, 2002/1, p. 309-322 ; *Ead.*, « Transforming things and persons. The gift “ pro anima ” in the eleventh and twelfth centuries », dans G. Algazi, V. Groebner et B. Jussen (éd.), *Negotiating the gift. Pre modern figurations of exchange*, Göttingen, 2003, p. 269-284 ; *Ead.*, « Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne », dans *Ead.* (éd.), *Don et pratiques sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, 2007, p. 15-28.

⁵ Sur ce point, voir le bilan historiographique et les perspectives de recherche présenté par Fl. Mazel, « Monachisme et aristocratie aux X^e-XI^e siècles. Un regard sur l'historiographie récente », dans St. Vanderputten et Br. Meijns (éd.), *Ecclesia in medio nationis. Réflexions sur l'étude du monachisme au Moyen Âge central*, Leyde, 2011, p. 47-75.

⁶ J.-M. Moeglin, « Pénitence publique et amende honorable au Moyen Âge », *Revue historique*, 298 (1997), p. 225-269.

⁷ Par exemple, Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 56 : *satisfaciens Germano* ; Vie et miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 63 : *satisfaciens sancto* ; Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 13 : *confessori monachisque illius satisfaciendum*.

La « satisfaction » peut se comprendre comme étant la contribution du pénitent à la rémission de ses péchés sous la forme d'une réparation spirituelle : sa propre pénitence. Malgré l'importance que revêtent la question de la réconciliation et de la pratique pénitentielle, celle-ci n'est que très rarement détaillée par les hagiographes qui se contentent, le plus souvent, de brèves mentions⁸ pouvant varier d'un texte à l'autre, d'un auteur à un autre, d'une période à l'autre.

IX.1.1. Approche lexicologique de la pénitence

Dans ce corpus d'étude, sur les 202 cas de violence, 60% contiennent une allusion à des éléments de la pénitence avec une nette progression à partir du IX^e siècle.⁹ Dans la majorité de ces cas, il s'agit uniquement de mentions vagues telles que *factus poenitens*¹⁰, ou encore *peracta poenitentia*¹¹, sans plus de détails, comme si les hagiographes savaient qu'ils n'avaient pas besoin d'être plus précis pour être compris. Parmi eux, seuls 20% des cas mentionnent une discipline pénitentielle avec une forte représentation pour les IX^e et X^e siècles ; 60% des cas font état d'une réconciliation sans mention de pénitence ; dans les 20% restants, le transgresseur se voit refuser toute réconciliation et meurt du châtement divin¹².

Une fois de plus, il est intéressant de s'attacher aux mots utilisés par les hagiographes. Le terme de *paenitentia* apparaît seulement à dix reprises dans l'ensemble du corpus¹³. Il est parfois associé à un verbe d'action tel que *agere* ou *peragere*, qui signifient « faire » et « accomplir jusqu'au bout ». Nous pouvons facilement en déduire qu'il s'agit ici d'une ou d'un ensemble d'actions menant à la réconciliation : « on fait pénitence ». Dans deux cas, le terme apparaît au cœur de réminiscences. Dans la Vie de sainte Fare, attribuée à Jonas de

⁸ La brièveté des mentions pourrait s'expliquer par la connaissance de tous (les différents publics) des pratiques pénitentielles. Ainsi, les auteurs ne semblaient pas ressentir le besoin, à l'exception de quelques cas, de détailler et donc d'insister sur le développement de la pénitence. En cela, l'hagiographie apparaît comme un reflet assez proche de la réalité des pratiques sociales..

⁹ C. Vogel aboutit à ce même constat : après l'étude de 230 Vies de saints rédigées entre le V^e et X^e siècle, seulement 141, soit 60% font mention de près ou de loin à la pénitence. C. Vogel, « La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IX^e siècle : le dossier hagiographique », *Revue des sciences religieuses*, 1956, vol. 30, p. 1-26.

¹⁰ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 59 : *facti poenitens*.

¹¹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 65 : *perque dies aliquot peracta ibi poenitentia, clementiam meruit*.

¹² Ces cas ont été traités dans le chapitre précédent consacré aux châtements divins.

¹³ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 65 ; Vie de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 104 ; Vie et miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 40-42, c. 57 ; Vie de saint Frodobert (BHL 3178, X^e), c. 31 ; Vie de saint Paternus (BHL 6479, X^e), c. 13 : *agite poenitentiam* ; Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13 ; Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 4 : *spatium poenitentiae dignatur praestolari* ; *ibid.*, c. 8 : *Judaeque sero poenitens poenitentiam non recepit* ; Vie de sainte Fare (BHL 1487-1488, VII^e), c. 19.

Bobbio (VII^es.), la pénitence, associée à la confession, est comparée à un médicament¹⁴. Il s'agit d'une métaphore fréquente que l'on retrouve par exemple dans le sermon 249 de saint Augustin consacré au Jugement dernier¹⁵. Tout comme l'excommunication ou le châtement divin peuvent recouvrir une dimension thérapeutique¹⁶, c'est-à-dire une punition dans le but de corriger, la pénitence serait le médicament permettant la guérison du transgresseur et le Salut du pécheur.¹⁷ Le terme *paenitentia* est également employé dans les Miracles de saint Aignan (XI^es.) : « Aussitôt, l'homme recouvrit la santé et fit de dignes usages de la pénitence (*paenitentia*) pour toutes ses anciennes mauvaises actions »¹⁸. Cette phrase est une réminiscence de l'Évangile de saint Matthieu, 3, 8 : « Produisez donc du fruit qui témoigne de votre conversion »¹⁹. Cette expression se retrouve également dans le *Pontifical romano-germanique* du X^e siècle²⁰. D'un point de vue chronologique, le terme *paenitentia* se retrouve le plus souvent dans des textes postérieurs au IX^e siècle à l'exception de la vie de sainte Fare. Sur les dix occurrences, deux se trouvent dans des textes du IX^e siècle, trois dans ceux des X^e-XI^e siècles et enfin quatre dans ceux du XII^e siècle. Il faut alors mettre ce constat en corrélation avec le développement d'un intérêt certain pour la pénitence à partir de l'époque carolingienne.²¹ Les textes hagiographiques révéleraient ce souci plus marqué pour la pénitence et le Salut de la communauté qui irrigue toute la société carolingienne.²²

¹⁴ Vie de sainte Fare (BHL 1487-1488, VII^e), c. 19 : *confessio per paenitentiae medicamenta rursus redderet sospitati*.

¹⁵ Saint Augustin, *Sermones* 249 (Du jugement dernier I) : *Et quia post omnia mala tua ad medicamenta poenitentiae confugere noluit, ab auditu malo non mereberis liberari*. Césaire d'Arles (V^e) reprend littéralement cette phrase dans son sermon 57 également consacré au jugement dernier (Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, trad. et notes de M.-J. Delage, Paris, 1971, 1978 et 1986, ici III, 57, 4-5, p. 27-28). On retrouve à de très nombreuses reprises cette idée du médicament de la pénitence dans ses *Sermons*. C'est par exemple l'objet du sermon 64, « Monition afin que, pour les crimes capitaux, on recoure sans aucune négligence au médicament de la pénitence » (94-105).

¹⁶ Voir *infra*, chapitre 8 concernant l'excommunication.

¹⁷ La métaphore thérapeutique de la pénitence se lit également sous la plume d'Alcuin. Si pour lui la pénitence est d'abord ce qui délie l'âme des chaînes du péché, il parle aussi de la pénitence comme d'un remède aux blessures du péché. Voir M. S. Driscoll, *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*, Münster, 1999, notamment p. 157-161.

¹⁸ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13 : *faciens fructus dignos poenitentiae*.

¹⁹ Mt. 3, 8 : *Facite ergo fructum dignum poenitentiae*.

²⁰ C. Vogel (éd.), *Le pontifical romano-germanique du X^e siècle*, vol. 2, Vatican, 1963, p. 481 : *presta [...] dignos poenitentiae fructus*.

²¹ Voir notamment M. S. Driscoll, *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*, Münster, 1999. L'auteur montre l'importance de la pénitence aux yeux d'Alcuin et le souci des rois carolingiens de réformer et d'uniformiser la pratique pénitentielle, notamment lors des grands conciles de 813.

²² On pense notamment à l'exemple de *l'admonitio generalis*, dans laquelle Charlemagne prend la charge du salut de l'ensemble du royaume (MGH, *Capit.*, 1, p. 53-62). Les clercs carolingiens auraient ainsi conféré à la royauté franque une dimension sacerdotale. Voir notamment M. Lauwers, «Le glaive et la parole. Charlemagne,

Dans les conciles mérovingiens, il ne semble pas que la discipline pénitentielle ait été au cœur des préoccupations des évêques²³ car seuls quelques canons prescrivent des directives concernant notamment le traitement des pénitents²⁴ et des récidivistes²⁵. En revanche, les réformateurs carolingiens à l'image de Chrodegang de Metz²⁶, de Benoît d'Aniane²⁷ ou encore d'Hincmar de Reims²⁸, avec le plus souvent le soutien de l'empereur²⁹, se sont donnés pour tâche de restaurer la discipline et la vie religieuse³⁰ dans tous les domaines et notamment dans la pratique pénitentielle. Une série de conciles tenus entre 813 et 829³¹ montre bien cette activité réformatrice et cette volonté d'un retour à la pénitence antique, ce qui explique l'accroissement du nombre d'occurrences et de références à la *paenitentia*³² dans les canons de conciles. Lors de ces conciles réformateurs, les évêques carolingiens avaient pour ambition de remettre en vigueur la pénitence publique désignée alors par le terme *paenitentia*.³³ Mais ces textes avaient surtout pour vocation de réaffirmer l'autorité épiscopale. C'est encore plus flagrant dans les capitulaires épiscopaux, dans lesquels la *paenitentia* est très largement

Alcuin et le modèle du *rex praedicator* : notes d'ecclésiologie carolingienne », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111, 3, 2004, p. 221-244.

²³ Par une simple interrogation de la table analytique, on relève 23 mentions dans les conciles mérovingiens.

²⁴ Concile d'Angers (453), c. 12 ; concile d'Agde (506), c. 15, c. 43.

²⁵ Concile de Tours (461), c. 8 ; concile d'Orléans (511), c. 11.

²⁶ Voir en particulier E. Ewig, « Chrodegang et la réforme », dans *Saint Chrodegang, Metz*, 1967, p. 238-252.

²⁷ Voir en premier lieu J. Semmler, art. *Benedikt*, dans le *Lexikon des Mittelalters*, I, 1980, c. 1864-1867.

²⁸ Voir J. Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims (845-882)*, Paris, 1976. J. Devisse présente en trois tomes ce que fut l'œuvre d'Hincmar de Reims. Concernant la question de la pénitence, voir en particulier les pages 546-548.

²⁹ On pense bien entendu à Charlemagne, Louis le Pieux ou encore Charles le Chauve. Concernant la conception du rôle de l'empereur en matière religieuse à l'époque carolingienne, voir par exemple M. Lauwers, « Le glaive et la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du *rex praedicator* : notes d'ecclésiologie carolingienne », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111/3 (2004), p. 221-244.

³⁰ Concernant la réforme de l'Église sous les Carolingiens, voir R. McKitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*, Londres, 1977.

³¹ Concile de Reims, 813, c. 31, MGH, *Conc.* 2, 1, p. 256 : *ut discretio servanda sit inter paenitentes, qui publice et qui absconse paenitere debent* ; Concile d'Arles, 813, c. 26, MGH, *Conc.* 2, 1, p. 253 : *Ut qui publico crimine convicti sunt rei publice iudicentur et publicam paenitentiam agant secundum canones* ; Concile de Châlons-sur-Saône, 813, c. 25, MGH, *Conc.* 2, 1, p. 278 : *Paenitentiam agere iuxta antiquam canonum constitutionem in plerisque locis ab usu recessit, et neque excommunicandi neque reconciliandi antiqui moris ordo servatur. Ut a domno imperatore impetretur adiutorium, qualiter, si qui publice peccat, publica multetur paenitentia et secundum ordinem canonum pro merito suo et excommunicetur et reconcilietur* ; c. 38 qui en appellent en l'empereur pour faire appliquer ces mesures et qui recommandent la destruction pure et simple des pénitentiels (concile de Paris, 829, c. 32).

³² Après l'interrogation de la base de données *DMGH*, on relève 98 mentions de la *paenitentia* dans les conciles carolingiens contre 23 dans les conciles mérovingiens.

³³ Par exemple dans le canon 26 du concile d'Arles (813), dans MGH, *Conc.*, 2, 1, p. 253 : *publicam paenitentiam*. Sur la diffusion du modèle épiscopal de la pénitence, voir St. Patzold, *Episcopus*, p. 186-198.

présente.³⁴ Toutefois, il faut prendre en compte la différence de public : là où avant, les textes normatifs étaient plus largement destinés à l'ensemble de la communauté des fidèles, ici, ces textes s'adressent presque exclusivement à un public clérical. Ils étaient destinés à l'encadrement des prêtres et montrent ainsi l'importance de la pénitence dans la pastorale et dans l'office épiscopal.

L'hagiographie n'est pas isolée du reste de la production écrite de cette même période. Ainsi, la fréquence de l'utilisation du terme *paenitentia* dans les sources hagiographiques du corpus étudié est révélatrice de l'intérêt porté à la pénitence par les évêques et les réformateurs carolingiens. Mais tout comme dans les sources normatives, les détails sur la réalité de la pratique font sévèrement défaut. L'analyse comparée des sources hagiographiques et des sources normatives montre que les hagiographes avaient connaissance des débats de leur époque et qu'à l'image des législateurs ecclésiastiques de leur temps, ils témoignent d'un intérêt plus important pour la pénitence après le IX^e siècle. Cependant, la rareté du terme laisse quelque peu dubitatif. Si la pratique pénitentielle tend à se fixer, pourquoi alors ne pas employer le terme approprié ? Existe-t-il d'autres termes désignant des pratiques analogues ?

À côté du nom commun *paenitentia*, le participe présent *poenitens* est employé à sept reprises notamment dans l'expression *factus poenitens*³⁵. Mais là encore, il est difficile de savoir exactement ce que cela signifie pour les hagiographes. Est-ce à penser qu'ils feraient référence à une pénitence canonique et donc que le transgresseur rejoindrait l'ordre des pénitents dont il est question dans la législation tardo-antique³⁶ ? C'est ce que pourrait suggérer l'emploi du participe parfait passif du verbe *facere* : il a été fait pénitent (*factus poenitens*). Pourtant cela paraît peu probable puisqu'aucun des auteurs n'en fait mention. Une

³⁴ Ce sont par exemple les capitulaires épiscopaux de Raoul de Bourges promulgués entre 853 et 866 (MGH, *Cap. Ep.* I, c. 33-34, p. 259-260). Concernant le diocèse de Bourges, voir en particulier J. Péricard, *Ecclesia Bituricensis. Le diocèse de Bourges des origines à la réforme Gégorgienne*, Clermont-Ferrand, 2006. Théodulfe d'Orléans a également légiféré sur la pénitence. Dans le II statut diocésain, on trouve plusieurs allusions à la pénitence (MGH, *Capit. Episc.*, c. III, 1-5 (p. 155-157), X, 1-4 (p. 172-173), 13-15 (p. 172-173) et 34 (p. 183-184)). Sur ce statut diocésain et la pénitence, voir M. S. Driscoll, *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*, Münster, 1999, p. 95-97.

³⁵ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 59 : *et facti poenitens* ; Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 12 ; *Inde facti poenitens* ; Vie de saint Faron (BHL 2825, IX^e), c. 119 : *cotidie etiam intentus in renovandis confessionum penitentis extiterit* Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 13 : *sanitati redditus est poenitens* ; Vie de saint Marien (BHL 5523, X^e ?), c. 4 ; Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 12 : *valde in hoc poenitens* ; Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 56 : *inter haec dicti poenitens miserante pio viro saluti reducta est*.

³⁶ C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, p. 37-38.

autre forme apparaît dans la Vie de saint Aile, datée du VII^e siècle : *correptus poenitudine*³⁷. C'est-à-dire qu'il fut corrigé par le repentir, mais de nouveau aucune autre précision n'est donnée à l'exception du châtement subi. Celui-ci serait alors plutôt considéré comme l'un des moyens de la repentance.

Au terme de cette analyse lexicologique, si la mention d'une *paenitentia* est bien attestée, aucune description précise de la pratique pénitentielle n'est cependant donnée dans les récits hagiographiques de ce corpus. La pénitence y apparaît très clairement non pas comme une pratique ou comme un devoir³⁸, mais bien comme une peine infligée à la suite d'une faute³⁹. L'absence de mention d'une procédure pénitentielle précise soulève alors plusieurs questions : était-il inutile d'en spécifier toutes les étapes puisqu'elles étaient bien connues de tous ? Ou bien faut-il y voir l'indice d'un rituel pénitentiel relativement souple et adaptable selon les cas ? En outre, l'instabilité de la phraséologie, c'est-à-dire l'absence d'expressions consacrées ou d'une terminologie technique précise, peut être un argument contre l'existence d'une pratique régulière de la pénitence – suivant une règle – ou contre l'existence d'une procédure précisément établie, comme le suggère A. Murray lorsqu'il s'intéresse à la place de la pratique de la confession dans le processus pénitentiel avant 1215.⁴⁰

Si l'on part du principe qu'il existe bel et bien une procédure de pénitence fixée avant le XIII^e siècle, on retrouverait très certainement des schémas précis qui se répéteraient ainsi que des formulations consacrées. Il s'avère que le vocabulaire employé, hormis les termes *paenitentia* et *poenitens*, varie d'un texte à l'autre. Plus encore, faudrait-il pouvoir différencier l'emploi de *paenitentia* dans un sens institutionnel et celui dans un sens plus général n'impliquant pas pour autant une procédure bien établie.

Malgré une terminologie souvent évasive et imprécise, il est cependant possible, à la lecture de ces récits, de déterminer un processus, c'est-à-dire des « règles du jeu »⁴¹ communes et ainsi de mettre en lumière un certain rituel hagiographique de la pénitence. On peut alors expliciter un modèle général du déroulement de la réconciliation. Mais comme tout modèle, celui-ci connaît de nombreuses adaptations et particularités propres à chacun des

³⁷ Vie de saint Aile (BHL 148, VII^e), c. 10.

³⁸ Comme ce sera le cas ultérieurement notamment après Latran IV.

³⁹ S. Hamilton, *The Practice of Penance, 900-1050*, Londres, 2011, p. 55.

⁴⁰ A. Murray, « Confession before 1215 », *Transactions of the Royal Historical Society*, 6, 3, 1993, p. 51-82 (repris dans *Id.*, *Conscience and authority in the medieval church*, Oxford, 2015, p. 17-48), ici p. 68.

⁴¹ Je reprends ici l'expression désormais célèbre utilisée par G. Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt, 1997.

récits. Il est en ce sens imparfait mais permet néanmoins d'entrevoir une certaine ritualité pénitentielle dans les textes étudiés.

IX.1.2. Des « règles du jeu » communes

La pénitence nécessite un langage ainsi que le recours à un ensemble de gestes qui soient connus et compris de la majorité. Ainsi, l'analyse de ces différents cas permet de mettre en lumière des éléments communs appartenant à ce qu'on pourrait appeler un processus pénitentiel, parfaitement bien résumé dans les Miracles de saint Fiacre (XII^es.) : « Alors, celui-ci [le pécheur] parvint au monastère, s'humilia et demanda l'indulgence ; satisfaisant le saint, il fit un vœu et obtint la grâce de la santé. »⁴²

Ce processus pénitentiel comprend alors trois états : la prise de conscience d'être un pécheur, l'humiliation et le versement des larmes et enfin l'engagement d'améliorer son mode de vie et d'accepter de faire pénitence.

IX.1.2.1. La prise de conscience du pécheur

Dans les récits hagiographiques que nous avons déjà longuement détaillés, la transgression, le méfait entraîne, en règle générale, un châtement divin.⁴³ Le transgresseur châtié dans son corps et dans son esprit prend conscience qu'il a offensé Dieu et le saint. La prise de conscience d'être un pécheur est le premier élément de l'entrée en pénitence.⁴⁴

L'importance de cet élément est parfois visible dans la construction même du récit puisque certains hagiographes ont recours au style direct.⁴⁵ Dans les Miracles de saint Fiacre (XII^es.), le groupe de pénitents châtié de cécité reconnaît de concert et à voix haute :

« Comment le jour, avant si agréable, s'est soudainement changé pour nous, en une nuit obscure ? Sans aucun doute, cette cécité s'est abattue sur nous, parce que nous avons blasphémé

⁴² Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 63 : *Qui statim ad sancti monasterium venit, seipsum humiliavit, indulgentiam petit, sanctoque satisfaciens votum fecit, et sanitatis gratiam obtinuit.*

⁴³ Voir *infra*, chapitre 9.

⁴⁴ Quelques exemples du corpus : Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 40-42 : *quia in sanctum Fiacrum blasphemimus ; ibid.*, c. 63 : *intelligens se esse a Deo percussum et humiliatum* ; Vie de saint Winebaud (BHL 8949, XI^e), c. 6 : *cum Dei judicio condemnata appareo* ; Miracles de saint Agile (BHL 147, XI^e), c. 5 : *vir [...] culpam agnovit* ; Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 44 : *reum se criminis miser agnovit* ; Miracles de saint Liphard (XII^e), c. 11 : *et quia beatum Liphardum graviter offenderat, haec sibi merito evenisse recognoscens* ;

⁴⁵ Sur l'usage du style direct, voir *infra* chapitre 4.

contre saint Fiacre et nous avons méprisé de nous rendre à son monastère avec nos compagnons. Faisons pénitence, demandons l'indulgence, appelons nos compagnons »⁴⁶.

C'est aussi le cas dans un épisode extrait de la seconde vie de saint Laumer (IX^es.). Les brigands se retrouvent face au saint et, s'adressant à lui, reconnaissent avoir péché :

« À la vue de celui-ci, saisis par la crainte divine, ils se jetèrent à ses pieds, disant : “ Épargne nous, homme de Dieu, épargne nous ; nous connaissons notre faute et nous demandons pour cela ta bienveillance.” »⁴⁷

Enfin, la même construction se retrouve dans la Vie de saint Winebaud (XI^es.). Une femme pèche par avarice et refuse de donner du vin à un prêtre venu rendre visite à son fils. Sous l'emprise de la folie, elle se met à mordre sa propre main et, mourante, elle se lamente à haute voix : « Ô pauvre de moi ! J'apparais clairement à celui qui vient à mon secours comme condamnée par le jugement de Dieu ».⁴⁸

La prise de conscience d'être un pécheur apparaît bien comme l'élément qui ouvre le processus pénitentiel. Sans cette étape, la réconciliation est impossible. À la suite de cela, le pécheur se met en route vers le saint ou vers ses reliques⁴⁹ : dans les récits hagiographiques du corpus d'étude, il n'y a pas de réconciliation à distance et ce déplacement marque la seconde étape. Dans certains cas, la prise de conscience et le déplacement vers le saint se déroulent dans le même temps. C'est notamment le cas des brigands qui, après avoir commis leur larcin, errent toute la nuit pour finalement se retrouver face au saint. Ils prennent alors conscience de leur faute.⁵⁰

⁴⁶ Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 41 : *Dicebant autem ad invicem : quomodo dies ita Paulo ante tam serena, repente nobis in obscuram noctem conversa est ? Proculdubio idcirco venit super nos caecitas ista, quia in sanctum Fiacrium blasphemavimus, et ad ejus monasterium cum sociis nostris ire contempsimus. Agamus poenitentiam, petamus indulgentiam, vocemus socios nostros.*

⁴⁷ Vie de saint Laumer (BHL 4734, IX^e), c. 7 : *et ad visionem illius diuino timore correpti, ad pedes eius corruerunt, clamantes : Parce nobis vir Dei, parce ; reatum nostrum cognoscimus, ideo veniam petimus.*

⁴⁸ Vie de saint Winebaud (BHL 8949, XI^e), c. 6 : *Vae mihi! quis subveniet ad auxilium meum, cum Dei iudicio condemnata appareo.*

⁴⁹ Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 12 : *in oratione altare prostravit.*

⁵⁰ Vie de saint Eman (BHL 2525, X^e), c. 12 : *cum tota nocte sedens super eum incederet, et viam suam recte se tenere suspicaretur, mane in eodem loco inventus est unde illum subtraxerat. Qui admiratione simul et terrore concussus, valde in hoc pœnitens [...]* ; Vie de saint Laumer (BHL 4733, IX^e), c. 14 : *Latrones igitur unde venerant redire cupientes toto die ipso, nocteque sequente ambulantes mane aut portam monasterii se fore cognoscunt, Domino videlicet eorum errorem inferente passibus ut errorem deponerent mentibus* ; Vie de saint Laumer (BHL 4734, IX^e), c. 20 : même récit que BHL 4733 ; Vie de saint Marien (BHL 5523, X^e), c. 4 : *Latrunculi vero abscedentes, nitebantur in suas latebras se recipere, ferebanturque per spatium totius diei fatigati ; sed Christo procurante, circa solis occasum prope cellulam sunt reverendissimi viri reperti* ; Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e), c. 20 : *statimque uestigiis prouolutus, crimen quod commiserat confitetur et ita totius noctis spatium inretitum esse se retulit ut longius prodire non posset nec euadendi viam aliam repperisset, nisi ut abdunctum animal reformaret.*

L'importance accordée au déplacement du pécheur s'explique par au moins deux arguments qui se complètent. Le premier est la volonté de mettre l'accent sur l'action du saint. Le lecteur/auditeur se projette, lui aussi, dans son imaginaire auprès du saint. Le changement de décor, comme pour une pièce de théâtre, permet de recentrer l'attention de l'auditoire, cette fois-ci sur l'action du saint. Le second argument est la volonté de promouvoir le sanctuaire. En montrant l'efficacité des reliques du saint présentes dans le sanctuaire, l'hagiographe entend affirmer l'importance du lieu et la nécessité de s'y rendre pour que les prières soient efficaces : c'est auprès du tombeau et des reliques du saint que le pécheur est le plus à même d'obtenir guérison et réconciliation. Le récit de miracles acquiert ainsi une valeur de propagande dans un contexte de concurrence entre les différents sanctuaires.⁵¹ Plus largement, l'Église balise ainsi le terrain de la pénitence en déterminant notamment le lieu de la réconciliation. Maîtrisant cet espace, elle instaure également, à travers les récits hagiographiques des gestes rituels essentiels au processus pénitentiel qu'elle seule peut orchestrer.

IX.1.2.2. L'humiliation du pécheur

Lorsque le transgresseur se présente au tombeau ou à l'autel du saint, il se doit de demander pardon en présentant sa supplique généralement sous-entendue dans les textes par l'expression relativement vague « il supplia le saint », « il demanda la miséricorde du saint »⁵². Les hagiographes reprennent ici les mêmes formules qui sont utilisées dans les coutumes monastiques⁵³ ou dans les sources historiographiques. Le pécheur vient chercher auprès du saint sa *venia* ou encore sa *misericordia*, mais pour cela, il doit s'humilier, se prosterner devant lui⁵⁴ en signe de repentance.⁵⁵ L'humiliation du pécheur devenu dans cette posture, humble et soumis, provoque la miséricorde divine faisant écho au Ps. 71, 4 : « qu'il

⁵¹ C'est l'un des enjeux de l'écriture hagiographique que nous avons pu mettre en évidence. Voir *infra*, chapitre 10.

⁵² Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 63 : *indulgentia petiit* ; Vie I de saint Laumer (BHL 4733, IX^e), c. 14 : *precaentur furti veniam* ; Vie de saint Solenne (BHL 7819-7821, XI^e), c. 12 : *poscens tanto reatu deprehensi veniam*.

⁵³ G. Kozziol, *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca-Londres, 1992, p. 187.

⁵⁴ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 16 : *ante pontificis pedes se in terra prosternit* ; Vie de saint Laumer (BHL IX^e) : *Ejus ergo pedibus advoluti* ; Vie de sainte Geneviève (BHL 3335, VI^e), c. 43 : *provolutus ag Genovefae pedes*. Vie de saint Bond (BHL 903, ?), c. 1 : *ante pedes ejus toto corpore prosternitur* ; Vie de saint Agile (BHL 147, X^e), c. 2 : *solo prostratus ad tumulum Maximini*.

⁵⁵ Sur la pratique de l'humiliation, voir G. Kozziol, *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca-Londres, 1992, en particulier p. 176-241.

fasse droit aux humbles du peuple, qu'il soit le salut des pauvres »⁵⁶. La prosternation du pécheur, que ce soit aux pieds du saint ou bien auprès de ses reliques, se retrouve dans la majorité des récits de miracles du corpus considéré et sur l'ensemble de la période. C'est un acte récurrent et quasi obligatoire de la pratique pénitentielle.

Ce geste d'humiliation n'est pas nouveau au Moyen Âge. En effet, c'est une pratique héritée de la Rome antique où le transgresseur se devait de présenter sa supplique à genou.⁵⁷ Elle représentait ainsi le lien entre la reconnaissance d'avoir mal agi et l'humiliation nécessaire au pardon. Avec la christianisation, ces rites sont repris et transposés dans les pratiques religieuses. L'humilité devient alors une vertu chrétienne et l'humiliation un modèle de conduite parfaitement incarné par la figure de Marie-Madeleine⁵⁸. Cette dernière représente la pénitente idéale. Ainsi, prosterné aux pieds du saint, comme Marie-Madeleine aux pieds du Christ, le pécheur se fait humble et demande pardon.⁵⁹ Un exemple est donné dans la Vie de saint Bond (?).⁶⁰ Bond assassine son père et sa mère par erreur. Conscient du « crime grave⁶¹ » qu'il vient de commettre, il entreprend un pèlerinage pénitentiel d'abord à Jérusalem, puis à Rome et enfin à Sens. Là, il se prosterne aux pieds de l'archevêque en « humble pécheur »⁶². Dans cette phrase, l'hagiographe met d'abord l'accent sur l'humilité dont doit faire preuve tout pécheur, mais également sur l'importance du siège métropolitain de Sens et enfin, insiste sur le rôle prépondérant des évêques en matière de pénitence et de rémission des péchés graves. L'importance de l'humilité est également soulignée par la récurrence des termes *humiliter* et *humilis*. Ainsi, dans les Miracles de saint Fiacre (XII^e s.), le coupable se prosterne « humblement » aux pieds du prêtre⁶³ ; de même, dans les Miracles de saint Aile (XI^e s.), le comte Baudouin de Flandre se présente « humble et soumis » à l'autel du

⁵⁶ Ps. 71, 4.

⁵⁷ Voir à ce sujet, J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite : Its Origins and Development*, trad. en anglais de Fr. A. Brunner, 2 vol., Westminster, 1986.

⁵⁸ Sur la figure de Marie-Madeleine, voir G. Constable, « The Interpretation of Mary and Martha », dans *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge University Press, 1995. Sur les débuts du culte de Marie-Madeleine, voir V. Saxer, « Les origines du culte de sainte Marie-Madeleine en Occident », dans *Marie-Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres. Actes du colloque international (Avignon, 20-22 juillet 1988)*, Beauchesne, Paris, 1989, p. 33-47 ; *Id.*, *Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Âge*, 2 vol., Paris, 1959.

⁵⁹ G. Koziol, *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca-Londres, 1992, p. 181.

⁶⁰ Vie de saint Bond (BHL 903, ?).

⁶¹ Vie de saint Bond (BHL 903, ?), c. 1 : *sed in adolescentia gravissimis sceleribus et, ut fertur, patricio atque matricio pollutus*.

⁶² Vie de saint Bond (BHL 903, ?), c. 1 : *Quem dum Baldus humilis adhuc peccator intuetur*.

⁶³ Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 57 : *ad pedes sacerdotis prostrates humiliter*.

saint⁶⁴ ; ou encore, un homme, châtié de cécité pour avoir trahi son vœu à saint Liphard se rend au tombeau du saint. L'auteur des *Miracles de saint Liphard* (XII^e.) souligne ensuite que grâce à son repentir et à son humiliation, le pécheur obtient la guérison ainsi que le salut de son âme. L'humiliation est alors définie comme « la plus évidente déclaration à la louange et à la gloire de Dieu »⁶⁵.

Ce discours se retrouve également sous la plume de grands théoriciens ecclésiastiques tel Anselme de Laon, qui écrit dans ses *Sentences* : « parce que l'homme faillit par l'orgueil et par l'irrévérence, il ne rentrera que par l'humilité et la révérence. »⁶⁶ Ainsi, la restauration du lien brisé entre Dieu et le pécheur passe par l'humiliation du pécheur qui le replace dans l'ordre voulu par Dieu. Comme nous l'avons déjà constaté, il existe un échange perpétuel entre les grands traités théoriques, les grands modèles bibliques et les sources hagiographiques qui s'en font l'écho. L'humiliation n'est pas seulement essentielle dans le processus pénitentiel, c'est une pratique qui se retrouve également dans le cadre de la gestion des conflits où elle permet la réconciliation.⁶⁷ Elle représente aussi l'un des moyens utilisés afin d'obtenir le pardon de celui qu'on a offensé. Dans le cadre d'une supplique, elle est nécessaire afin d'obtenir gain de cause pour la requête présentée. Il est clair qu'à travers les pratiques liées au salut et à la pénitence, aussi bien que dans les pratiques séculières, le rituel de l'humiliation se trouve être un élément essentiel dans les règlements et la régulation des conflits.

IX.1.2.3. La corde au cou : un rituel particulier d'humiliation

Un cas particulier d'*humiliatio* est intéressant à analyser puisqu'il permet de mettre en évidence la connexion entre les pratiques séculières et ecclésiastiques. C'est un extrait des *Miracles de saint Aile* (XI^e.) dans lequel Baudouin de Flandre, à la tête d'une armée, marche contre des rebelles à Philippe I^{er} (1060-1108). Se dirigeant vers le monastère de Rebaix, il

⁶⁴ *Miracles de saint Aile* (BHL 149, XI^e), livre I, c. 20 : *humilis et dejectus progreditur ad altare.*

⁶⁵ *Miracles de saint Liphard* (BHL 4932, XII^e), c. 10-12 : *quatenus contrito et humiliato parceret; et in eo, cui jam semel salutem impetraverat, ad laudem et gloriam Dei et meritorum suorum evidentissimam declarationem, etiam nunc miraculum geminaret.*

⁶⁶ Anselme de Laon, *Sententiae*, dans Fr. Pl. Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, Münster, 1919, p. 78 : *Et sicut homo per superbiam et inobedientiam ceciderat, ita per humilitatem et obedientiam redeat.*

⁶⁷ Sur cet aspect de l'humiliation, voir L. Jégou, *L'évêque, juge de paix. L'autorité épiscopale et le règlement des conflits (VIII^e-XI^e siècles)*, Turnhout, 2011, p. 253-258. L'auteur souligne que la posture pénitentielle dont l'humiliation favorisait la réconciliation, entrant dans des stratégies déployées par les parties en conflit pour faire basculer le règlement en leur faveur.

aperçoit un paon sur le domaine du saint. Le comte décide de tirer une flèche sur l'animal. Il est alors saisi d'une soudaine maladie. L'hagiographe décrit ainsi la suite de l'épisode :

« Par la suite, il invoqua le mérite de saint Aile, passant la corde autour de son cou de ses propres mains, humble et soumis, il s'avança vers l'autel, ouvrit son cœur à Dieu et à ses saints et avoua qu'il avait péché. Il promit de protéger la terre de saint Pierre⁶⁸ de l'impétuosité des adversaires et de la garder inviolée. Il donna aussi un plat en or et dix fromages, dix vaches pour l'entière absolution de ses péchés. »⁶⁹

La signification pour le comte de ce geste est assez claire : c'est une démonstration publique de soumission⁷⁰ et d'humiliation face au saint.⁷¹ Le comte fait ici amende honorable en se donnant au saint.⁷² Le rituel de l'humiliation se traduit également par une *deditio*. En effet, le symbole de la corde au cou peut aussi être rapproché du rituel de *deditio* durant lequel le vaincu tombe aux pieds du vainqueur et demande pardon.⁷³ Ainsi, *humiliatio* et *deditio* permettent la réconciliation du noble malfaiteur avec le saint. Mais le récit de l'humiliation de Baudouin représente certainement un enjeu pour le monastère. On touche ici à la fonction de propagande que peut revêtir le récit hagiographique. En effet, l'auteur rappelle l'efficacité du saint en tant que protecteur, mais dans le même temps, il accorde à l'abbaye de Rebais le souvenir d'un protecteur de marque, le comte palatin de Philippe I^{er}. En mettant en scène les rapports entre de grands laïcs prestigieux et le monastère, l'enjeu est bel et bien de rehausser le prestige de son établissement et de souligner en même temps la supériorité de saint Aile par rapport à tous les laïcs, même les plus nobles.⁷⁴

⁶⁸ Il s'agit du monastère Saint-Pierre de Rebais, au diocèse de Meaux.

⁶⁹ Miracles de saint Aile (BHL 149, XI^e), I, c. 20 : *Eo tamen postmodum, dum beati Agili meritum invocat, melius habente, funem propriis manibus in collo circumdans, humilis et dejectus progreditur ad altare, profitetur coram Deo et sanctis ejus graviter se peccasse, de cetero spondet se terram sancti Petri ab adversariorum impetu illaesam inviolatamque strenue custodire, insuper et patenam auream decemque caseos, decemque vaccas pro sui facinoris offert abolitione : sicque per virtutem beati Agili plebs Resbacensium defensari meruit ab hostili penitus incursione.*

⁷⁰ Voir à ce sujet, D. Barthélemy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eut lieu ?*, Paris, 1997, notamment le chapitre IV « Le servage et ses rites », p. 139. Pour une comparaison avec d'autres rituels d'humiliation, comme l'*harmiscara*, voir J.-M. Moeglin, « Edouard III et les six bourgeois de Calais », *Revue historique*, 292, 1994, p. 229-267, en particulier les p. 253-254.

⁷¹ J.-M. Moeglin, « Le Christ la corde au cou », dans É. Crouzet-Pavan, Jacques Verger (éd.), *La dérision au Moyen Âge : de la pratique sociale au rituel politique*, Paris, 2007, p. 275-289.

⁷² Ce rituel peut être rapproché du rituel d'exécution symbolique décrit en Bourgogne en 887 (Charte de Cluny n°30 : Bertier se passe la corde au cou avant de prêter hommage) comme à Marmoutier au début du XI^e siècle. Voir P. Petot, « L'hommage servile. Essai sur la nature juridique de l'hommage », *Revue historique de droit français et étranger*, 4^e série, 6, 1927, p. 68-107.

⁷³ G. Koziol, « The early history of rites of supplication », dans H. Miller (dir.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XII^e-XV^e)*, Rome, 2013, p. 21-36, ici p. 21.

⁷⁴ Sur la manipulation des récits de rituel à des fins politiques voir Ph. Buc, « Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge », *Revue historique*, 2001/4, n°620, p. 843-883.

Plusieurs autres mentions du rituel de la corde au cou sont attestées au sein du corpus à partir du XI^e siècle. Un autre cas qui se déroule dans un contexte différent, se trouve dans les Miracles de saint Solenne (XI^es.). Un charpentier qui coupait du bois non loin du *castrum* d'Amboise, se fait attaquer par des brigands. Ces derniers lui demandent de dire le nom de son seigneur. L'homme répondit le nom de saint Solenne et fut aussitôt emprisonné. Invoquant alors le nom de son protecteur, ses liens se dénouent miraculeusement. L'hagiographe ajoute : « Aussi, il entourra son cou de cette même corde qui entravait ses mains et, ainsi, le serviteur se livra à saint Solenne à l'intérieur de la prison ». ⁷⁵ Ce geste apparaît davantage comme un geste de piété en remerciement d'un bienfait que dans l'exemple du comte de Flandres. Pour autant, ces deux exemples revêtent la même signification : l'humiliation devant le saint et une soumission à celui-ci. ⁷⁶

La corde au cou est un rituel particulier d'*humiliatio* ⁷⁷. Il semble avoir été utilisé dans les affaires terrestres comme le montre l'exemple de Pandolf étudié par J.-M. Moeglin. ⁷⁸ Extrait d'un manuscrit daté de 1022-1024, il serait la plus ancienne attestation de l'existence d'un tel rituel dans la gestion des affaires hautement politiques. Sur cette enluminure, le tyran Pandolf de Capoue apparaît devant son juge l'empereur Henri II, humilié et les mains tendues vers lui. En observant de plus près l'image, J.-M. Moeglin émet l'hypothèse qu'il aurait la corde au cou, se présentant ainsi en humble serviteur de l'empereur. Cette *humiliatio* permet alors au juge d'exercer sa miséricorde et de gracier le rebelle. Dans les récits hagiographiques tous postérieurs au début du XI^e siècle, les hagiographes mettent les transgresseurs dans la même position. Humiliés devant le saint, ils se donnent littéralement à lui, exposant leur soumission totale et offrant leur service en échange de la vie sauve. Cet exemple du rituel de

⁷⁵ Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 10-11 : *Ex eodem autem fune, quo manus constrictae fuerant, mox circumdedit collum, atque per eum sacro Solemni se intra carcerem tradidit servum.*

⁷⁶ Il existe différentes formes de rituels de soumission et d'humiliation. Ils sont utilisés à la fois dans la sphère religieuse et laïque. On peut voir par exemple Guillaume de Jumièges, *Gesta Normannorum ducum*, c. 101 : *Ad cuius atrocem insolentiam propere conterendam, adveniens dux cum militaribus turmis, tamdiu eum intra munitionem tantae presumptionis adjutricem conclusit, donec ejus clementiam expeteret nudis vestigiis, equestrem sellam pro satisfatione ferens humeris.* Cet extrait relate la soumission d'un seigneur récalcitrant au duc normand. Celui-ci opère alors un rituel d'humiliation en portant sa selle à bout de bras, en signe de soumission tout en suppliant pour son pardon. Cette question des rituels d'humiliation a particulièrement bien été traitée par J.-M. Moeglin, « Harmiscara – harmschar – hachée. Le dossier des rituels d'humiliation et de soumission au Moyen Âge », *Archivum latinitatis medii aevi*, 54 (1996), p. 11-65.

⁷⁷ Il peut également être rapproché du rituel de *deditio*, pendant lequel un rebelle vaincu tombe aux pieds de celui qui rend la justice et supplie pour son pardon et sa miséricorde. Voir G. Koziol, « The early history of rites of supplication », dans H. Miller (dir.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XII^e-XV^e)*, Rome, 2013, p. 21-36, ici p. 21.

⁷⁸ J.-M. Moeglin, « Pandolf la corde au cou (*Ottoboni* lat. 74, f. 193v) : quelques réflexions au sujet d'un rituel de supplication (XI^e-XV^e siècle) », dans H. Miller (dir.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XII^e-XV^e)*, Rome, 2013, p. 37-76.

la corde au cou illustre parfaitement les imbrications existantes entre les sphères religieuses et politiques. Tout comme les laïcs réutilisaient des gestes empruntés à des rituels religieux, les hagiographes reprennent à leur compte des pratiques rituelles utilisées par ailleurs dans la gestion des conflits et dans les relations d'hommes à hommes.



Pandolf la corde au cou
(Vatican, Ottoboni lat. 74, f. 193v)

La présence de ce rituel dans deux sphères différentes montre bien qu'il serait périlleux de déconnecter les sphères spirituelles et temporelles. Dans la société médiévale du premier Moyen Âge, en matière de rituel, l'une influe sur l'autre dans une relation interconnectée sans forcément qu'un rapport de force s'installe. Comme l'a rappelé J.-M. Moeglin, il existe une influence réciproque des rituels laïques sur les rituels religieux.⁷⁹ Le rituel de la corde en témoigne avec éloquence. Il est ici, dans tous les cas, nécessaire à l'exercice de la miséricorde.

⁷⁹ J.-M. Moeglin, « “Performative turn”, “communication politique” et rituels au Moyen Âge. À propos de deux ouvrages récents », *Le Moyen Âge*, 113, 2007/2, p. 393-406.

IX.1.2.4. Les larmes du pécheur.

Le deuxième geste rituel du processus pénitentiel est la profusion de larmes. Lors de la supplique du transgresseur, les larmes⁸⁰ et les gémissements occupent également une place importante. On les retrouve presque systématiquement dans les sources. Ainsi, dans la Vie saint Loup de Sens (VIII^es.), l'hagiographe écrit qu'il « irrigua par des larmes selon la pratique de la piété »⁸¹. L'expression *more pietatis* implique que les larmes appartiennent à une pratique bien établie dès le VIII^e siècle. Un siècle plus tard, l'hagiographe de saint Germain d'Auxerre (IX^es.) écrit qu'il « expia son crime par des larmes ».⁸² L'importance des larmes semble alors s'être renforcée pour devenir l'un des moyens d'expier ses fautes. Le « don des larmes »⁸³ est ainsi l'expression spirituelle et sensible du repentir. Le repentir pleure devant le saint mais surtout devant Dieu dans l'espoir d'être libéré par la miséricorde divine, selon le précepte du Christ « bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés »⁸⁴.

La figure du Christ incarne parfaitement l'exemple de pleurs méritoires et efficaces en devenant le modèle des larmes par excellence.⁸⁵ Le Christ pleure trois fois dans son existence : la première à la mort de son ami Lazare qu'il ressuscite⁸⁶. La seconde fois, le Christ pleure lorsqu'il entre à Jérusalem.⁸⁷ Il pleure alors sur les malheurs à venir. Pour les exégètes, cette scène devient un modèle : comme le Christ pleure sur les péchés de la ville, le pénitent doit verser des larmes sur ses propres péchés. La troisième fois, c'est lorsqu'il se retire dans le jardin des Oliviers après la Cène que le Christ verse des larmes de douleur à la pensée de sa Passion. Ce dernier épisode inspire l'idée que les larmes sont une participation au sacrifice du Christ.⁸⁸

La question des larmes et de leur place au sein de la pratique pénitentielle a souvent été traitée par les grands auteurs du christianisme. Augustin lui a consacré quelques passages

⁸⁰ De nombreux traités insistent sur l'importance de verser des larmes dès qu'il est question de la *paenitentia*. On peut voir par exemple Haymon d'Halberstadt (fin VIII^e-mi IX^e), *De Amore coelestis Patriae*, P.L., CXVIII, c. 929-930 ; Alcuin fait également souvent référence aux larmes qui sont alors le signe de la purification, de la disparition des péchés, dans PL 100, col. 575 (commentaire sur le ps. 6) : *sed abluto lacrymis poenitentiae conscientiae suae lecto, ad medicum Deum recurrat, qui ulcera peccatorum suorum sanat*.

⁸¹ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e), c. 16 : *more pietatis irrigatur lacrimis*.

⁸² Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 75 : *scelus lacrymis expiat* ; *ibid.*, c. 60 : *sacrilegii nefas lacrymis expiat*.

⁸³ P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institutions (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2000.

⁸⁴ Mt. 5, 4.

⁸⁵ P. Nagy, « Les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale », *Médiévales*, 27, automne 1994, p. 37-49.

⁸⁶ Jn. 11, 35-45.

⁸⁷ Lc. 19, 41-55.

⁸⁸ He. 5, 7.

célèbres dans ses *Confessions*⁸⁹ sans toutefois débattre de leur efficacité ou de leur vertu. Grégoire le Grand insiste plus largement sur l'importance des larmes. Dans ses *Moralia*, il écrit :

« Que les lamentations de la pénitence viennent à effacer le péché et que les fautes passées soient pleurées sans qu'on ait à pleurer une faute nouvelle ».⁹⁰

Les larmes, selon lui, pouvaient ainsi revêtir deux fonctions : irriguer le cœur qui a séché loin de Dieu et laver les souillures des fautes.⁹¹ Grégoire développe ainsi à plusieurs reprises l'idée du « baptême des larmes »⁹². Ce second baptême purifie la conscience et fait renaître l'âme à une nouvelle vie après les péchés. Cet aspect purificateur se retrouve plus tard sous la plume d'Alcuin⁹³ ou d'Hincmar de Reims qui rapprochent alors les larmes de l'eau baptismale⁹⁴, mais aussi dans un miracle de saint Germain d'Auxerre (IX^es.) dans lequel Heiric écrit que le criminel « lava son crime par ses larmes »⁹⁵.

IX.1.2.5. Des paroles prononcées : l'aveu

Les nombreuses mentions de ces deux gestes rituels que sont l'humiliation et les larmes montrent qu'ils étaient des conditions nécessaires mais pas suffisantes à la réconciliation. Ils doivent en effet être accompagnés de paroles prononcées : il s'agit notamment du moment crucial où le pécheur avoue sa faute au saint. Ce sont alors des formules concises comme par exemple « il confessa son crime » que l'on trouve dans la Vie de saint Eman (X^es.) ou encore dans les Vies de saint Germain (V^es.) et de sainte Geneviève

⁸⁹ Augustin, *Confessions*, éd. P. de Labriolle, Paris, 1977 (réédition), 2 volumes. Sur les larmes dans les œuvres de saint Augustin, voir P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institutions (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2000, p. 115-123.

⁹⁰ Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, 16, 20, 25, trad. A. Bocognano, Paris, 1975, p. 177.

⁹¹ On retrouve également cela dans le sermon 179 de Césaire d'Arles (C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, p. 161-165, ici p. 165) : « Pour les péchés mortels, ces remèdes ne suffisent pas. Il faut, en plus, les larmes, les pleurs, les gémissements [...] » On voit bien ici la place centrale des larmes dans le processus pénitentiel. En effet, Césaire d'Arles ne les recommande que pour les péchés mortels, ce qui souligne d'autant plus leur importance.

⁹² Cette idée de « baptême des larmes » se retrouve à plusieurs reprises dans l'œuvre de Grégoire le Grand. Sur ce point, voir, P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institutions (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2000, p. 130. Plus largement, sur l'interprétation des larmes par Grégoire le Grand, voir P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institutions (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2000, p. 124-133.

⁹³ Alcuin fait directement référence à la pénitence comme un second baptême dans une lettre, MGH, *Epist.* IV, n°138, p. 218. Voir également une inscription d'Alcuin pour la porte de la basilique de Saint-Martin : *Hic quoque peccator sceleratos abluat actus / Et lacrymis lavet limina sacra suis / Purgatus lacrymis, humili decore, profusi* (PL. 101, col. 739).

⁹⁴ Hincmar de Reims, PL 125, c.790 (852).

⁹⁵ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 44 : *reatu fletu diluit*.

(VI^es.)⁹⁶. On peut ainsi voir à travers ces quelques exemples le manque de précision dont font preuve les hagiographes, tant au haut Moyen Âge qu'après la réforme carolingienne. Le terme *confessio* n'est que très rarement utilisé dans les récits hagiographiques étudiés.⁹⁷ Les auteurs lui préfèrent le verbe *confiteor* qu'on peut traduire par « avouer ». L'aveu se fait alors en vue du pardon, mais les hagiographes restent évasifs quant à la nature précise de la faute commise. La raison la plus évidente est que le récit qui précède se suffit à lui-même.

Le vocabulaire employé par les hagiographes pour l'aveu comme pour la pénitence, reste extrêmement vague et ne permet pas, dans la plupart des cas, de dire s'il s'agit d'une confession « institutionnelle » ou d'un simple aveu à haute voix de la faute commise. A. Murray, dans son article de synthèse sur la confession avant 1215, souligne la rareté des mentions d'une confession « institutionnelle » dans les récits hagiographiques⁹⁸. Le vocable employé dans les sources normatives est tout aussi imprécis⁹⁹ n'abordant que de manière évasive les conditions selon laquelle elle doit se dérouler. Avant Latran IV qui rend la confession annuelle obligatoire, l'aveu de la faute se faisait spontanément mais ses modalités rituelles n'étaient pas encore fixées.¹⁰⁰

Les récits hagiographiques étudiés comptent de nombreux exemples d'aveu de fautes ce qui montre bien l'importance que revêt cette étape dans le processus pénitentiel. Mais les formes qu'il prend varient. Il peut se faire en public à l'occasion des réunions cultuelles mais sans que le cadre soit purement pénitentiel. Dans la Vie de saint Germain d'Auxerre (V^es.), un criminel jette le trouble dans l'assemblée pendant qu'on célèbre l'Eucharistie, en clamant son

⁹⁶ Vie de saint Emar (BHL 2525, X^e), c. 12 : *reatum suum confitens* ; Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e), c. 7 et c. 20 : *crimen quod commiserat confitetur* ; Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, XI^e), c. 11 : *confitebatur se peccasse* ; Miracles de saint Aile (BHL 149, XII^e), livre I, c. 19 : *profitetur coram Deo et sanctis ejus graviter se peccasse*. Vie de saint Agile (BHL 147, X^e/XI^e), c. 4 : *confessus coram Deo et sancto Maximino peccasse* ; Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e), c. 7 : *crimen quod commiserat confitetur* ; *ibid.*, c. 20 ; Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 23 : *Culpam confessus criminis* ; *Ibid.*, c. 35 : *Culpae confessus est*.

⁹⁷ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 18 : *Sed peccati confessio, non facit ad veniam, nisi pœnam excipiat pœnitendo*.

⁹⁸ A. Murray, « Confession before 1215 », p. 65-79, ici p. 67 : « How much, then, do these sources say of regular practice of lay confession ? With a number of well-defined exceptions, which will be considered separately in a moment, the answer is, 'almost nothing'. » Sur la place de Latran IV dans la mise en place de la confession moderne, voir l'article de N. Bériou, « Autour de Latran IV (1215) : la naissance de la confession moderne et sa diffusion », dans *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II*, Paris, 1983, p. 73-92.

⁹⁹ Pour le terme *confessio*, il y a trois mentions dans les conciles mérovingiens, 26 dans les conciles carolingiens et 66 dans les capitulaires épiscopaux.

¹⁰⁰ Concernant la confession et la question de l'aveu après Latran IV voir J. Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession (XIII^e-XVII^e s.)*, Paris, 1992 (1^{ère} édition 1964).

forfait.¹⁰¹ L'aveu peut se faire directement au saint dont l'intercession lui vaudra le pardon.¹⁰² C'est le cas de figure le plus fréquent dans les récits hagiographiques. La raison la plus évidente en est la volonté, encore une fois, de centrer l'attention sur le personnage du saint dont on rapporte les hauts faits et de renforcer sa place centrale entre les hommes et Dieu.

Il n'est fait que deux fois mention d'un intermédiaire entre Dieu, le saint et le pécheur.¹⁰³ La première mention se trouve dans les Miracles de saint Fiacre (XII^e.s.) :

« Aussi, au matin, il progressa vers le monastère où le prêtre célébrait l'office divin. Une fois l'office terminé, le coupable se prosterna aux pieds du prêtre et confessa son crime. Parce qu'il avait présumé d'injurier violemment la jeune fille qui avait invoqué saint Fiacre, il demandait qu'on lui infligeât sa peine en frappant sa peau de coups de verges. Cela étant fait, il ne retourna pas chez lui mais, ayant reçu l'autorisation du prêtre, il se hâta, pieds nus, vers saint Fiacre. Alors qu'il atteignait le tombeau, il satisfît au saint. Il fit un vœu et, pleurant, il pria le Seigneur. Ainsi, parce que Dieu est juste, la justice s'était exercée sur lui ; de même, parce qu'Il est miséricordieux, Il accorda sa miséricorde. Aidé par les mérites et l'intercession de saint Fiacre, il obtint la santé. »¹⁰⁴

Cet extrait est particulièrement intéressant puisqu'il récapitule l'ensemble des rites de la pratique pénitentielle que nous venons de détailler. Le coupable (*reatus*) se rend au monastère du saint et se prosterne aux pieds du prêtre pour confesser sa faute (*confessus est culpam*). Il se fait humble (*humiliter*) et versant des larmes, demande à ce qu'on lui inflige sa juste peine (*poenitentiam sibi injungi postulavit*). Il faut souligner ici, que si un intermédiaire entre le pécheur et Dieu est bien mentionné, il n'est pas question d'un évêque mais bien d'un prêtre du monastère. Celui-ci joue alors un rôle important dans le processus pénitentiel, imposant au pénitent une peine corporelle : le prêtre apparaît comme l'intermédiaire privilégié entre le pécheur, le saint et Dieu. Nous retrouvons la même construction narrative dans un récit des Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^e) :

¹⁰¹ Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e), c. 7 : *plebs universa turbatur, et quasi flammis circumdatus, cum voce maxima nomen invocat sacerdotis, crimen quod commiserat confitetur.*

¹⁰² Déjà Cassien considérait l'intercession des saints suffisante et efficace pour obtenir la rémission des péchés. Il a écrit dans ses Collations : *Interdum etiam intercessione sanctorum impetratur venia peccatorum* (Cassien, *Collationes*, XX, 8). Voir également C. Vogel, « La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IX^e siècle : le dossier hagiographique », *Revue des sciences religieuses*, 30, 1956, p. 158-186, ici p. 170-171.

¹⁰³ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 59 ; Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 57.

¹⁰⁴ Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 57 : *Mane autem facto, perrexit ad monasterium, in quo sacerdos divinum celebrabat Officium. Quo peracto, ad pedes sacerdotis prostrates humiliter reatus sui culpam confessus est : et quia puellae sanctum Fiacrium invocanti injuriam violenter irrogare praesumperat, carnem suam virgis caedi, et poenitentiam sibi injungi postulavit. Quo facto, ad propriam domum non est reversus, sed accepta a sacerdote licentia, nudis pedibus ad sanctum properavit Fiacrium. Ad cujus tumulum cum pervenisset, sancto satisfecit, votum vovit, et plurimum lacrymatus est, orationem fudit ad Dominum, ut sicut, quia Justus, in eo exercuerat justitiam ; ita, quia misericors est, cum ipso faceret misericordiam. Adjutus igitur meritis et intercession beati confessoris Fiacrii perfectam obtinuit sanitatem.*

« Alors, faisant pénitence, elle reconnut son péché et chercha à atteindre le lieu où elle avait mal agi auparavant. Confessant publiquement le délit, elle expia par des larmes son acte sacrilège. Ainsi, par l'intervention du peuple et du prêtre, elle mérita la clémence. »¹⁰⁵

Dans ce cas, l'action du prêtre est renforcée par la prière de l'ensemble de la communauté des fidèles.

Toutefois, dans la majorité des récits de miracles, le rôle des ecclésiastiques en tant qu'intermédiaires entre le pécheur et Dieu n'est pas mis en avant¹⁰⁶, laissant une plus grande place au saint et à Dieu. Pourtant, les clercs carolingiens réformateurs ont tenté de renforcer leur position en imposant la présence d'un prêtre. Théodulf d'Orléans¹⁰⁷ explique que « la confession à Dieu a pour effet de lui faire oublier les péchés qu'on lui avoue, tandis qu'il se souvient de ce qu'on lui cache, mais que c'est la confession au prêtre qui permet de faire pénitence »¹⁰⁸. On remarque bien ici toute l'importance donnée à l'encadrement pastoral, puisque le prêtre détient à lui seul les clés du Salut. On retrouve également la tradition grégorienne de la place du pasteur dans la pénitence. En effet, Grégoire le Grand accordait une grande importance à la réconciliation du pécheur dans ses écrits. Dans son Homélie 9 du livre II sur Ezéchiel, il écrit :

« Nombreux sont ceux qui, en entendant ses paroles, reconnaissent le nombre et l'importance des méchancetés qu'ils ont perpétrées ; ils viennent se confesser à lui et ils demandent avec des larmes qu'il soit l'intercesseur pour leurs péchés, de sorte que le docteur lui-même détruise par la prière ces fautes qu'il manifeste par la prédication. »¹⁰⁹

Notons ici l'accent mis sur l'aveu et le prêtre. Ce dernier se retrouve finalement comme étant celui qui énonce les fautes à ne pas commettre et celui qui intercède pour leur rachat.¹¹⁰ Or, dans les sources hagiographiques étudiées, à l'exception des deux cas cités, aucun n'intermédiaire n'est mentionné : le saint, présent dans ses reliques, suffit à l'efficacité de l'intercession.

¹⁰⁵ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 60 : *publice confessa delictum, sacrilegii nefas lacrymis expiavit. Sic sacerdotis et populi interventu clementiam meruit.*

¹⁰⁶ C'est également le cas dans d'autres sources hagiographiques hors corpus : Miracles de saint Benoît (*Mir. S. Benedicti*, I, c. 27 p. 62-63 : *consternati animo culpam confitentur* ; VI, c. 13 p. 238 : *magnis peractum scelus propalans vocibus* (proclama à voix haute son crime), Miracles de saint Bertin (*Mir. S. Bertini*, I, c. 3, 12 ; II, c. 25), ou encore dans les Miracles de saint Amand (*Mir. S. Amandi*, c. 8 et c. 15) et les Miracles de sainte Foy (*Mir. S. Fidis*, I, c. 18 ; II, c. 11 ; III, c. 17, c. 21). C'est également le même constat fait par C. Vogel, « La pénitence : dossier hagiographique », p. 10.

¹⁰⁷ Théodulf d'Orléans, P.L. 105, c. 200.

¹⁰⁸ Michel Rubellin, « Vision de la société chrétienne à travers la confession et la pénitence au IX^e siècle », dans Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession*, Paris, 1983, p. 53-70, p. 66.

¹⁰⁹ Grégoire le Grand, *Hom. Ez.*, II, 9, 20, C.C., n^oCXLII, 1971, p. 375.

¹¹⁰ B. Judic, « Pénitence publique, pénitence privée et aveu chez Grégoire le Grand (590-604) », dans Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, 1983, p. 41-51, ici p. 44-45.

Dans les récits hagiographiques du corpus, la confession du crime ou plutôt, comme nous venons de le voir, son simple aveu ou reconnaissance reste une étape importante et fréquente du processus de réconciliation du pécheur mais elle n'est pas systématique. Enfin si l'on considère que les *Miracula*, en raison du public et des objectifs visés¹¹¹, reflètent davantage la « réalité de la pratique », on peut dire que la confession *more ecclesiastico* telle que la prévoit les sources normatives n'apparaît que très rarement mise en pratique.

Au terme de cette analyse, un modèle hagiographique pénitentiel répondant, dans une certaine mesure, à des pratiques attestées par ailleurs, semble se dégager. Il se caractérise par trois éléments : la conscience d'être pécheur, la nécessité de verser des larmes, et la confession de la faute. C'est cet état de repentir qui permet d'obtenir la rémission des péchés. Mais le rituel pénitentiel décrit dans l'hagiographie n'est en rien déconnecté des pratiques rituelles observées notamment dans la sphère politique. L'humiliation ainsi que la supplique sont autant d'éléments que nous retrouvons dans des rituels réalisés dans le cadre de la gestion des conflits.

On est alors en droit de s'interroger sur la mise en pratique de ce rituel hagiographique pénitentiel. Ph. Buc a montré les dangers de ce type de raisonnement en rappelant que les auteurs n'hésitaient pas à inventer ou à falsifier un rituel.¹¹² De cette manière, ils ne relatent pas les actions telles qu'elles ont eu lieu mais telles qu'elles auraient dû avoir lieu, faisant entrer leur récit dans des stratégies rhétoriques ecclésiastiques et monastiques. Les nombreux points communs entre les différents types de sources amènent à penser que le rituel pénitentiel décrit par les hagiographes correspond en grande partie, mais dans une version simplifiée, à ce que les pénitentiels, les canons de conciles précisent par ailleurs. Mais les récits hagiographiques ne mentionnent pas les différentes étapes liturgiques pourtant précisées dans les autres sources, ni même les sanctions destinées à achever la pénitence.

IX.1.3. Des dissonances entre la norme et les récits hagiographiques en matière de pénitence

L'absence de la mention des étapes liturgiques dans les sources du corpus invite à s'interroger plus largement sur les dissonances existantes entre les récits hagiographiques et les sources normatives.

¹¹¹ Voir *infra*, chapitre 10.

¹¹² Ph. Buc, « Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge », *Revue historique*, 620, 2001/4, p. 843-883, p. 845.

IX.1.3.1. Une pénitence sans peine ?

On pourrait s'attendre à trouver des mentions de sanctions, notamment le jeûne qui est la sanction la plus fréquente dans les Pénitentiels¹¹³ : il n'en est rien. Une seule référence à un châtement corporel ajouté à un châtement divin est mentionnée dans l'exemple développé plus haut extrait des Miracles de saint Fiacre (XII^es.). Le pénitent demande alors au prêtre, pour sa peine, de lui infliger des coups de verges (*carnem suam virgis caedi, et poenitentiam sibi injungi postulavit*)¹¹⁴.

L'autre sanction présente dans les sources étudiées est le pèlerinage pénitentiel¹¹⁵ auquel il est fait trois références.¹¹⁶ Cette forme de pénitence reprend le modèle biblique de Caïn qui, après avoir tué son frère, est condamné par Dieu à « errer comme un fuyard sur la terre »¹¹⁷. La première mention se trouve dans la Vie de saint Berchaire, écrite au X^e siècle par Adson de Montier-en-Der.¹¹⁸ Selon son hagiographe, le saint est assassiné par un moine, Daguinus, présenté comme son neveu. Avant de succomber à ses blessures, l'abbé pardonne à son meurtrier et lui impose un pèlerinage à Rome d'où il ne revient pas.¹¹⁹ La seconde mention se trouve dans la Vie de saint Frodobert (X^es.), écrite par le même auteur. Le récit relate le meurtre d'une mère par son fils, Ratbert. Le meurtrier est conduit par l'évêque auprès de l'archevêque de Sens. Il passe trois ans en prison¹²⁰. Mais lors d'une famine, il est libéré, se rend au Mont-Saint-Michel, puis à Rome pour finalement arriver au tombeau du saint¹²¹, c'est-à-dire à l'église Saint-Pierre de Montier-en-Celle. Cet extrait est intéressant puisqu'il associe trois formes de sanction : le châtement divin qui lui ôte un œil et lui paralyse le bras pour avoir battu sa mère ; l'emprisonnement prononcé par l'archevêque pour le meurtre de sa mère et enfin après sa libération, un pèlerinage. Ce n'est qu'au terme de celui-ci et à son

¹¹³ Sur les pénitentiels, voir en premier lieu C. Vogel, *Les libri paenitentiales*, Turnhout, 1978.

¹¹⁴ Miracles de saint Fiacre (BHL 2916, XII^e), c. 57.

¹¹⁵ Cette expression est proposée par C. Vogel, « Le pèlerinage pénitentiel », *Revue des sciences religieuses*, 1964, p. 113-153.

¹¹⁶ Sur cette thématique, voir en premier lieu l'article d'H. Gilles, « *Lex peregrinorum* », dans *Le pèlerinage*, Cahiers de Fanjeaux, 15, 1980, p. 161-189.

¹¹⁷ Gn. 4, 12.

¹¹⁸ Sur ce texte, voir l'étude de Monique Goulet, *Adsonis Dervensis Opera hagiographica*, Turnhout, 2003, p. 281-347.

¹¹⁹ Vie de saint Berchaire (BHL 1178, X^e), c. 20.

¹²⁰ Vie de saint Frodobert (BHL 3178, X^e), c. 31 : *Pro hoc nefandissimo crimine a sacerdote loci ad Igilem Senonicae urbis archiepiscopum perductus est ; cuius praecepto carceri mancipatus, squalores ergastuli triennio pertulit.*

¹²¹ Vie de saint Frodobert (BHL 3178, X^e), c. 32 : *Hinc ad sancti Michaelis ecclesiam properat, eo loci, qui ad Duas Tombas ex antiquo vocatur. Unde regressus, Romam expetiit, quo tunc Adrianus papa sedem apostolicam gubernabat.*

arrivée au tombeau de saint Frodobert qu'il retrouve la santé et donc reçoit le pardon pour son crime¹²². C'est également dans ce récit que se trouve l'unique mention du port d'un cilice, c'est-à-dire d'un habit rugueux et inconfortable porté par le pénitent.¹²³ Soulignons que la Vie de saint Berchaire et celle de saint Frodobert sont l'œuvre d'un même hagiographe Adson de Montier-en-Der, ce qui apporte une nuance à l'analyse dans le sens où le pèlerinage pourrait être la traduction d'un « goût » particulier de l'auteur. La dernière mention est extraite de la Vie de saint Bond dont nous ignorons la date de rédaction. Celui-ci, après avoir tué par erreur son père et sa mère, part pour Jérusalem, puis Rome pour finalement revenir à Sens. Suivant les préceptes de l'archevêque qu'il vient de visiter, saint Bond arrose un bâton jusqu'à ce que celui-ci prenne racine et devienne un arbre.¹²⁴ Une nuance doit ici être apportée. Dans ce récit, ce n'est pas le pèlerinage qui permet le rachat de sa faute. Il n'est qu'une étape qui le conduit auprès de l'archevêque de Sens qui lui donne alors sa peine : ses péchés seront rachetés lorsque le bâton qu'il doit planter, sera devenu un arbre.

Dans ces trois exemples, le pèlerinage pénitentiel est imposé à la suite d'un parricide. Concernant ce crime, la législation conciliaire se révèle très sévère et les peines se traduisent par l'exclusion plus ou moins longue de l'entrée de l'église et de l'Eucharistie ainsi que par des interdits permanents tels que le mariage ou le port des armes. Mais le pèlerinage n'y est pas prévu comme forme de pénitence.¹²⁵ En revanche, il est très largement présent dans les Pénitentiels. La pratique du pèlerinage pénitentiel se développe dès le IX^e siècle et s'amplifie encore au XI^e siècle pour devenir « un processus pénitentiel permettant d'obtenir par lui-même la rémission des péchés. »¹²⁶ Ces mentions ne sont donc pas des cas uniques puisqu'il n'est pas rare que pour le meurtre d'un abbé, comme pour le meurtre à l'intérieur d'une même *familia*, on préconise ce type de pénitence, vers Rome, vers Jérusalem.¹²⁷ La preuve en est un modèle de lettre du IX^e siècle dans lequel un évêque recommande un pénitent condamné à sept ans de pérégrination pour le meurtre d'un proche parent.¹²⁸ Ainsi cette forme de pénitence est imposée surtout aux clercs et aux laïcs coupables d'un homicide, ainsi qu'aux

¹²² Vie de saint Frodobert (BHL 3178, X^e), c. 32 : [...] *cuius beneficio et salutem receperat et gravissimi levamem sceleris se adeptum esse gaudebat* [...].

¹²³ Vie de saint Frodobert (BHL 3178, X^e), c. 32 : [...] *depositoque illic cilicio* [...].

¹²⁴ Vie de saint Bond (BHL 903, ?), c. 2.

¹²⁵ H. Platelle, « La violence et ses remèdes en Flandre au XI^e siècle », *Sacri erudiris*, 20, 1971, p. 101-173, ici p. 148.

¹²⁶ H. Platelle, « La violence et ses remèdes en Flandre au XI^e siècle », *Sacri erudiris*, 20, 1971, p. 101-173, ici p. 149.

¹²⁷ H. Platelle, « La violence et ses remèdes en Flandre au XI^e siècle », *Sacri erudiris*, 20, 1971, p. 101-173, ici, p. 150-151. Il dresse un tableau des mentions de pèlerinage pénitentiel dans l'hagiographie flamande.

¹²⁸ MGH, *Formulae*, n°11, p. 217.

clercs ayant commis des fautes sexuelles scandaleuses : dans les deux cas, l'éloignement a l'avantage d'éviter la vengeance et aide à faire oublier le scandale. Avec la réforme carolingienne, la pastorale du pèlerinage se modifie notamment afin de limiter ce qui peut s'apparenter à un vagabondage interminable et peu contrôlé. Le pénitent n'est plus envoyé à l'aventure mais vers un sanctuaire fameux comme Rome, Saint-Martin de Tours, le Mont-Saint-Michel, Rocamadour.

Il faut également souligner l'importance de Rome dans ces trois extraits. Dans le premier cas, l'abbé envoie son meurtrier à Rome où se trouve le pouvoir de lier et de délier. Dans les deux derniers cas, c'est le pape lui-même qui renvoie les pénitents respectivement vers le Mont-Saint-Michel et Sens. Cela tend à renforcer la prédominance du pape en matière de crimes graves : il est l'héritier de saint Pierre et en cela du pouvoir de lier et délier.¹²⁹ À partir du VIII^e siècle, les évêques s'adressent à Rome afin d'obtenir des conseils pour réagir et avoir une réponse adaptée à un crime aussi grave que le parricide. Mais à partir du IX^e siècle, les évêques ne se contentent plus de se renseigner, ils envoient directement les pécheurs auprès du pape.¹³⁰ La plus ancienne attestation de cette pratique se trouve dans le Pénitentiel du Pseudo-Egbert (IX^e-X^es.) où il est stipulé que le meurtrier d'un clerc ou d'un parent devra se rendre à Rome et se soumettre à la pénitence que lui imposera le pape.¹³¹ On a donc ici une adéquation entre les textes législatifs et les récits hagiographiques : le pécheur était envoyé à Rome où il devait recevoir du pape sa digne pénitence puis renvoyé auprès de son évêque ordinaire afin de recevoir l'absolution. Dans le cas de Ratbert, le pape lui impose de retourner au Mont-Saint-Michel puis de revenir à Rome. Sur sa route, il se rend au monastère de Montier-la-Celle où sont vénérées les reliques de saint Frodobert. Dans son sommeil, un clerc lui ordonne d'aller suspendre son habit de pénitent au tombeau du saint. Ce qu'il fait et il recouvre la santé. Il comprend alors qu'il est pardonné de son crime. Cette dernière mention permet de montrer l'efficacité des reliques du saint dont on écrit la Vie et donc d'en promouvoir le sanctuaire au milieu d'autres sanctuaires fameux qui permettent d'en rehausser le prestige. Dans cet extrait, l'auteur fait ainsi figurer le monastère en tant qu'étape sur la route entre deux grands centres de pèlerinage, à savoir Rome et le Mont-Saint-Michel. Peut-

¹²⁹ L'intervention du pape dans certaines affaires criminelles en faveur des pèlerins n'est pas rare. Voir par exemple la lettre de Nicolas I^{er} à l'évêque de Strasbourg entre 858 et 867 (MGH, *Epist* VI, p. 658-659) ; ou encore celle adressée à Hincmar de Reims (*Ibid.*, p. 654).

¹³⁰ C. Vogel, « Le pèlerinage pénitentiel », dans C. Vogel, *En rémission des péchés : recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Église latine*, Aldershot, 1994, p. 113-153.p. 142.

¹³¹ *Poenitentiale pseudo-Egberti*, IV, 6 : *si quis ordinatum hominem occiderit vel proximum cognatum, discedat a patria sua et a possessionibus suis et adeat Romam ad papam et faciat postea prout papa ei praescripserit.*

on aussi y voir une stratégie de communication afin de développer le monastère et d'en faire une étape sur cette route ? C'est difficile à dire, mais pas impossible.

Enfin, très rarement également, les textes donnent à lire la mention d'une durée de châtement qui pourrait être interprétée comme la durée de la pénitence.¹³² C'est ce qu'explique l'hagiographe de saint Liphard dans ses Miracles (XII^es.) : alors que la troupe marchait en direction du sanctuaire du saint, leurs pieds « ne pouvaient plus bouger » et ils durent « renoncer à la marche le temps nécessaire pour voir la réconciliation des pécheurs »¹³³. Dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.), un homme est « condamné » à la cécité pendant un an pour avoir commis le péché de glotonnerie en mangeant une pomme du verger du saint lors de sa fête solennelle¹³⁴ ; un autre obtient la miséricorde « après un certain nombre de jours de repentir »¹³⁵. Un homme¹³⁶ et un clerc¹³⁷ sont châtiés de cécité pendant un an pour avoir travaillé le dimanche ; ils sont ensuite guéris. Ou encore, un *miles* passe trois semaines enchaîné et dément dans le sanctuaire de saint Aignan avant d'être guéri et de se faire le serviteur du saint.¹³⁸ Dans ces différents cas, la durée du châtement serait à mettre en lien avec une pénitence tarifée imposée par Dieu au terme de laquelle les pécheurs obtiennent le pardon de la faute commise.

Dans les autres récits, il apparaît que si la pénitence n'est pas précisément décrite, le châtement, lui, l'est. Cela permet de penser que la justice divine est une rétribution immédiate des péchés par Dieu au moyen d'un acte de justice rétributive immanente.¹³⁹ L'exemple le plus marquant serait celui de Sodome et Gomorrhe qui subissent un châtement divin fort et radical mais qui épargne aux habitants une peine éternelle. Cette idée d'une justice divine immédiate et suffisante n'est pas nouvelle. On la trouve déjà sous la plume de saint Jérôme

¹³² Quelques exemples : Miracles de saint Avit (BHL 883, VI^e, Grégoire de Tours, c. XCIX) : *Post paucos vero dies, orans in eodem loco assidue, directa cervice, convaluit* ; Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 35 : *Qui quinto die transacto, superfuso oleo debilis palma redigitur*.

¹³³ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 4 : [...] *ut perpauorum sit non moveri pedes, non effundi gressus, dum zelantes sermones indignos, tantam peccatorum pacem vident*.

¹³⁴ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 44 : *Huic calamitati finem annus imposuit*.

¹³⁵ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 65 : *dies aliquot peracta ibi poenitentia, clementiam meruit*.

¹³⁶ Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342, ap. IX^e), c. 18 : *Huius itaque passionis remedium anno integro per multa Sanctorum loca quæsiuit sed per beatæ virginis clementiam tandem inuenit*.

¹³⁷ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 51 : *pro eo quod operates est in die inluminacionis, caecitate percussus est et vultu tenebroso perstitit anni spatium*.

¹³⁸ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13 : *Sic per tres ebdomadas fecit*.

¹³⁹ Voir R. Jacob, « Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger dans l'histoire européenne », *Archives de Philosophie du Droit*, XXXIX, 1994, p. 87-104, ici p. 94. Voir également R. Eckert, « Peine judiciaire, pénitence et salut entre droit canonique et théologie », dans *Revue de l'histoire des religions*, 228, 4/2011, p. 483-508, p. 489. Voir notre étude, *infra*, partie III, chapitre 9 concernant la justice divine.

dans ses *Commentaires* sur le *Livre de Nahum*. Commentant un fragment du prophète selon lequel Dieu ne juge pas deux fois la même chose, Jérôme développe cette idée d'une rétribution immédiate des péchés par Dieu. Ainsi, le châtement divin qui s'est exercé directement et immédiatement sur les pécheurs est suffisant pour leur épargner une peine éternelle et donc pour sauver leur âme.¹⁴⁰ C'est cette conception du châtement divin qu'on retrouve le plus fréquemment sous la plume des hagiographes et qui permet d'expliquer les dissonances entre les sanctions prévues par les textes normatifs et les pénitentiels et celles que l'on retrouve dans les récits hagiographiques. Les hagiographes mettent de cette manière davantage l'accent sur l'action divine et sur l'intervention du saint qui est suffisante à la réconciliation du pécheur. Au terme de ce processus pénitentiel, la réconciliation est souvent signifiée par la guérison immédiate du pécheur.¹⁴¹ Elle est le signe extérieur du pardon divin qui compte comme un double miracle¹⁴², le premier étant le châtement miraculeux qui s'est abattu sur le pécheur.

Toutefois, l'absence de sanctions pénitentielles dans les récits hagiographiques pourrait également être le reflet de l'évolution des pratiques pénitentielles attestée dès le IX^e siècle et qui voit la disparition progressive des tarifs imposés dans les livres pénitentiels et des commutations, c'est-à-dire la transformation d'une sanction sous la forme d'un jeûne en amende monétaire ou en messes.¹⁴³ Ainsi, des deux éléments constitutifs de la pénitence tarifée, à savoir l'aveu et la taxation proportionnelle, seul reste l'aveu. Cette évolution qui semble s'achever au XII^e siècle conduit à considérer l'aveu comme l'œuvre expiatoire proprement dite.¹⁴⁴ Cette remarque tendrait à expliquer que les hagiographes aient généralement mentionné l'aveu dans leur texte mais pas de sanctions pénitentielles.

IX.1.3.2. Une pénitence publique ou privée ?

Une autre dissonance entre les textes normatifs et les récits hagiographiques de la violence se situe dans la distinction faite entre pénitence publique et pénitence privée. C. Vogel avait d'ailleurs insisté sur l'importance de la réforme carolingienne en matière de

¹⁴⁰ *Sancti Hieronymi Presbyteri Opera, pars I, Opera exegetica, 6, Commentarii in prophetas minores*, éd. M. Adriaen, Turnhout, 1969-1970, p. 534-535.

¹⁴¹ Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453, V^e), c. 7 : *obsessus recepit sospitatem* ; Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, XI^e), c. 59 : *Veniam criminis reportavit* ; Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, XI^e), c. 75 : *nec multo interjectu temporis misericordam sensit*.

¹⁴² Voir H. Platelle, « La violence et ses remèdes en Flandres au XI^e siècle », *Sacri Erudiris*, 1971, n°20, p. 101-173, ici p. 132.

¹⁴³ C. Vogel, *Les Libri paenitentiales*, Turnhout, 1978, p. 58-59.

¹⁴⁴ C. Vogel, *Les Libri paenitentiales*, Turnhout, 1978, p. 58-59.

pénitence. Si l'on suit la démonstration de l'auteur, c'est à ce moment qu'un retour à une pratique plus canonique¹⁴⁵ de la pénitence aurait été recherché, en dénonçant notamment l'utilisation des Pénitentiels¹⁴⁶. Les prélats auraient alors instauré ce que C. Vogel identifie sous l'expression « dichotomie pénitentielle »¹⁴⁷. Cependant, l'absence de précisions dans les récits hagiographiques quant à la publicité de la faute ou de la pénitence questionne la mise en pratique de ce schéma pénitentiel.

Dans les textes normatifs, le terme précis *scandalum* est utilisé pour désigner la faute publique. Ainsi dans les textes du IX^e siècle, les verbes *scandalizare* et *offendere* sont employés dans le même sens : quand il y a un scandale, quelqu'un est offensé publiquement. Mais il n'y est pas question de relations entre individus, c'est l'*ecclesia* dans son ensemble et, plus grave encore, Dieu lui-même, qui subit l'offense¹⁴⁸. Cette conception élargie de la faute publique englobe un très large faisceau de transgressions telles que le parricide, l'inceste, l'adultère, l'hérésie et le sacrilège. Or le terme de *scandalum* n'apparaît pas dans le corpus considéré. Est-ce à dire qu'il n'y est fait mention d'aucune faute publique ? Il est certain qu'au moins dans les cas de spoliation de biens d'Église, le sacrilège commis était connu de tous et troublait la paix. Pourtant il n'est jamais qualifié de *scandalum*¹⁴⁹. De même qu'à l'inverse, les auteurs ne précisent jamais que la faute ne fut pas révélée et que par conséquent une pénitence privée suffit à la réconciliation. Il apparaît donc que la distinction entre faute publique et faute privée n'est pas si évidente dans les récits hagiographiques, ce qui tend à renforcer les doutes existant quant à la mise en pratique concrète de la « dichotomie carolingienne ». Cette absence de précision de la part des hagiographes incite à voir dans la réaffirmation de la pénitence canonique lors des conciles de Châlons et de Reims la volonté

¹⁴⁵ Concile de Chalon-sur-Saône, 813, c. 25, MGH, *Concil.* 2,1, p. 278 : *Paenitentiam agere iuxta antiquam canonum constitutionem in plerisque locis ab usu recessit, et neque excommunicandi neque reconciliandi antiqui moris ordo servatur. Ut a domno imperatore impetretur adiutorium, qualiter, si qui publice peccat, publica multetur paenitentia et secundum ordinem canonum pro merito suo et excommunicetur et reconcilietur* ; Concile de Paris, 829, c. 32, MGH, *Concil.* 2,2, p. 633.

¹⁴⁶ Concile de Chalon-sur-Saône, 813, c. 38, MGH, *Concil.* 2, 1, p. 281 : *Modus autem paenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem aut per sanctarum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem, sicut superius dictum est, imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos paenitentiale vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores, de quibus rite dici postest : mortificabant animas, quae non moriebantur, et vivificabant animas, quae non vivebant [...]*

¹⁴⁷ C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969, p. 25.

¹⁴⁸ *Ordinatio imperii* (817), prologue, dans MGH, *Capit.* 1, n°136, p. 280 : *ne forte hoc occasione scandalum in sancta ecclesia oriretur, et offensam illius in cuius potestate omnium iura regnorum consistunt occuremus*. Voir M. de Jong, « Power and Humility in Carolingian society : the public penance of Louis le Pieux », *Early Medieval Europe*, 1992, 1, p. 29-52, particulièrement p. 31-39.

¹⁴⁹ Le flottement du sens de *scandalum* se retrouve également dans les sources canoniques, comme le montre C. Leveleux-Teixeira, « Le droit canonique médiéval et l'horreur du scandale », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 25, 2013, p.193-211.

des évêques d'uniformiser et d'encadrer la pénitence en réaction à la diversité effective des pratiques pénitentielles¹⁵⁰. De ce fait, la distinction entre faute publique et faute privée ou encore entre pénitence publique et pénitence privée relèverait davantage d'un discours épiscopal que d'une véritable question de société.

Les « règles du jeu » du rituel pénitentiel apparaissent finalement de manière très claire au sein des récits hagiographiques de ce corpus. À travers des gestes ritualisés (l'humiliation et les pleurs) et par des paroles prononcées, le pécheur se fait pénitent et peut alors espérer sa réconciliation et sa réintégration au sein de l'*Ecclesia*. Ce rituel existe-t-il réellement dans la pratique ou bien est-ce une construction littéraire ?¹⁵¹

Comme nous l'avons dit, le *Pontifical romano-germanique* donne, dès le X^e siècle, un *ordo* précis quant à l'organisation de la pénitence canonique et tarifée.¹⁵² Pourtant, la majorité des étapes qu'il mentionne ne se retrouvent pas dans les récits hagiographiques : c'est le cas notamment de l'imposition des mains, de l'exclusion des pénitents hors de l'église. Peut-on alors imaginer, plusieurs rituels qui cohabiteraient dans un même espace et à une même période ? Si, comme l'a montré J.-M. Moeglin, un rituel qui fonctionne, est un rituel que l'on peut adapter, transformer à loisir tant qu'il conserve une signification d'une part pour les acteurs et d'autre part pour les spectateurs, cette hypothèse peut se vérifier.¹⁵³ Par ailleurs, l'étude de M. de Jong sur la pénitence publique de Louis le Pieux a bien souligné cette capacité d'adaptation en montrant comment le rituel de pénitence publique antique avait été adapté aux besoins de la nouvelle conception de la société carolingienne et exploité à des fins politiques.¹⁵⁴ Enfin, la récurrence de mêmes processus pénitentiels dans les sources hagiographiques tend à montrer *in fine* que les gestes dont il est question étaient suffisamment significatifs pour les auditeurs/lecteurs. Au-delà du prisme déformant inhérent au genre hagiographique concernant les pratiques réelles, les gestes du rituel pénitentiel

¹⁵⁰ M. S. Driscoll met en avant certaines initiatives épiscopales individuelles en matière de pénitence dans M. S. Driscoll ; *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*, Münster, 1999, p. 76-81. De même, R. Meens souligne la grande disparité en matière de pratiques pénitentielles qui avaient cours au sein de l'empire carolingienne. C'était par ailleurs l'une des préoccupations de certains réformateurs. R. Meens, *Penance in medieval Europe (600-1200)*, Cambridge, 2014, ici p. 122-123.

¹⁵¹ Sur ce problème, voir les travaux de Ph. Buc, en particulier *Dangereux rituels. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Le Nœud gordien, Paris, 2001, 2003 et *Id.*, « Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge », *Revue historique*, 2001/4, n°620, p. 843-883.

¹⁵² M. Andrieu, *Le Pontifical Romano-germanique du X^e siècle*, tome II, Vatican, 1963, p. 154, 234-245.

¹⁵³ J.-M. Moeglin, « "Performative turn", "communication politique" et rituels au Moyen Âge. À propos de deux ouvrages récents », *Le Moyen Âge*, 2007/2, T. 113, p. 393-406.

¹⁵⁴ M. de Jong, « Power and Humility in Carolingian society : the public penance of Louis le Pious », *Early Medieval Europe*, 1992, 1, p. 29-52.

hagiographique pourraient bien correspondre à des pratiques qui avaient cours au moment de la rédaction des textes. Enfin, les dissonances remarquées entre les textes normatifs et les récits hagiographiques du corpus témoigneraient de la diversité des pratiques pénitentielles qui avaient cours au sein de la société médiévale jusqu'au XIII^e siècle. Cette diversité s'observe également entre les divers livres pénitentiels mais aussi dans les différents *ordines* de la période carolingienne puis du X^e et XI^e siècle.¹⁵⁵

La mise en récit de ces rituels pénitentiels donne une place centrale à l'Église. Elle en est à la fois le concepteur et l'administrateur. Elle contrôle également l'accès au lieu de la pénitence ainsi que la mise en scène du sacré qui permet aux fidèles d'espérer en l'intercession du saint et en leur rédemption. La pénitence apparaît dès lors comme un instrument de pouvoir, une « arme » aux mains du clergé et en particulier des évêques.¹⁵⁶ Seule médiatrice du Salut, elle devient l'intermédiaire privilégié entre les hommes et Dieu. Cependant, les récits hagiographiques de la pénitence peuvent également être interprétés comme des « outils pédagogiques » destinés à former la masse des fidèles. J. Devisse a écrit : « la pénitence est le plus efficace des outils pédagogiques dont dispose l'Église pour transformer une société. »¹⁵⁷ Ainsi, en étudiant les différentes pratiques de la pénitence et sa conception au travers des récits hagiographiques, il est possible de voir les évolutions de la place de la pénitence en tant qu'« outil pédagogique ». Plus encore, l'étude de la représentation de la pénitence dans ces récits peut également servir à éclairer, dans une certaine mesure, la société dans laquelle elle est pratiquée.

À cette fin, un cas est très intéressant à analyser : celui du maître s'obstinant à punir son esclave malgré sa promesse faite au saint de ne pas le faire. Ce récit est présent dans les trois *Vitae* de saint Fidole de Troyes. Les deux premières datent de la fin du VIII^e et du début du IX^e siècle ; la troisième, plus tardive est datée du XIII^e siècle.

¹⁵⁵ K. Wagner, dans son article « Penitential experience in the central Middle Ages », dans A. Firey (éd), *A New History of Penance*, Leyde-Boston, 2008, p. 201-218, en particulier p. 203-204, pointe la difficulté d'interpréter les *ordines* médiévaux. Ils ne sont pas tous identiques, certains rites sont abrégés, d'autres comportent des instructions différentes... R. Kottje souligne également le fait que les Pénitentiels peuvent aussi faire l'objet d'adaptation selon les traditions locales et les besoins du moment. Voir R. Kottje, « Busspraxis und Bussritus », p. 388-389. Ces différentes remarques conduisent bien à penser qu'il n'existait pas un rituel bien défini mais un ensemble de pratiques reposant sur un socle commun de « règles ».

¹⁵⁶ S. Hamilton, *The Practice of Penance, 900-1050*, Londres, 2011, p. 21. C'est également perceptible dans l'effort des prélats carolingiens pour uniformiser les pratiques pénitentielles autour de la distinction pénitence publique et pénitence privée qui confère à l'évêque un rôle prépondérant.

¹⁵⁷ J. Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims (845-882)*, t. I, Genève, 1972, p. 547.

Extraits des trois Vies de saint Fidole

Vita I (BHL 2974), c. 13

Et celui qui avait nié la bienveillance due aux esclaves, tomba dans un si grand trouble que le criminel, qui déjà s'échappait, se dressait entouré par les flammes. O crime abominable des hommes ! Là où était la charité imparfaite vient un soudain fléau si grand que le condamné par le châtement divin ne pouvait plus recevoir ni le pain ni la coupe. Et même si les dépouilles, de ceux qui s'étaient égarés de la voie de la charité, viennent au saint abbé sur des chariots, cet homme ne les guérirait pas et reste toujours fort dans le Seigneur, à qui appartient honneur et gloire pour les siècles des siècles. Amen.

Vita II (BHL 2975), c. 8

Et celui qui avait refusé la bienveillance due aux esclaves, tomba dans un si grand trouble que le criminel, qui déjà s'échappait, se dressait entouré par les flammes. O crime abominable des hommes ! Là où était la charité imparfaite vient un soudain fléau si haut que le condamné par le châtement céleste ne pouvait plus recevoir ni le pain ni la coupe, ni même, sa dépouille, qui s'était écarté de la voie de la charité à cause de l'esprit trompeur, sur un chariot, ne pouvait se rendre auprès du saint abbé.

Vita III (BHL 2976), c. 21-23

Et le tout-puissant ne différera pas de répondre à la demande de son serviteur qui réclamait une peine au plus vite pour la tromperie, afin que, puni, il reconnaisse l'injure qu'il a faite et qu'il redoute alors une telle chose. Ainsi, alors qu'un feu attisé par le souffle du vent s'emparait aussi bien de ses meilleurs hommes que de sa propre maison, déjà, les boules de feu volaient dans les airs. Il ne pouvait être assoupi ni par l'eau ni par d'autres liquides, si bien que tout ce qu'il possédait fut consumé. Alors, ayant perdu tous ses biens, il apparut misérable à ceux qui autrefois le jalouaient et se dressa face à l'homme de Dieu, non pas faux, mais bien au contraire, en messenger de son propre malheur. Il le présenta en modèle le plus manifeste pour tous les mortels, parce que, alors qu'il est juste face à la colère, ce saint qui s'accroît par une telle quantité de sainteté.

Alors que pour les deux auteurs du VIII^e siècle, cette injure faite au saint ne pouvait être pardonnée, pour celui du XIII^e, il en va tout autrement. En effet, le maître n'est plus frappé dans son corps mais dans ses biens. L'incendie ravage tout ce qui était le symbole de sa position sociale et le montre ainsi en misérable pénitent responsable de son propre malheur. Même si la réconciliation en elle-même n'est pas explicitement montrée, il est fortement probable qu'elle soit sous-entendue à partir du moment où l'auteur érige le maître en modèle « pour tous les mortels ». Il semblerait qu'à travers ces trois textes d'époques différentes on entrevoit une évolution dans la conception de la pénitence : soit que la faute du maître envers le saint ne soit plus jugée comme irrattrapable – ce qui ne tient pas face aux autres exemples de la même période qui jugent le parjure comme une faute grave ; soit que l'idée d'un châtement remettant en cause l'honneur et la position sociale du maître se trouve être une pénitence suffisante : par ce biais, le maître est poussé à s'humilier, sincère, devant le saint ce qui permet de réparer l'honneur blessé et devant la foule se montrant ainsi en modèle de ce qu'il en coûte d'injurier le saint et Dieu.

Ce récit est à mettre en lien avec la conversion de Gilbert dans les Miracles de saint Aignan (XI^es.). En raison de nombreuses exactions qu'il commet, Gilbert est excommunié puis touché dans ses serviteurs, ses chiens et ses chevaux, qui sont les symboles de sa position sociale, il se fait par la suite le serviteur des chanoines de Saint-Aignan. Il faut entendre par là qu'il devient leur protecteur.¹⁵⁸ Dans ces deux cas, l'homme se retrouve touché dans son honneur et donc contraint à la pénitence qui le mène à se faire le serviteur de l'église qu'il a pillée.

On a ici l'idée d'un compromis, une sorte d'entente amiable, instaurée entre, d'un côté, des ecclésiastiques et des grands laïcs de l'autre. De ce fait, le récit devient moins intransigeant dans sa construction : la mort du transgresseur n'est plus la seule issue possible. Ce genre de récit propose un parfait exemple de conduite et une pénitence parfaitement menée à tous les *milites* et autres seigneurs récalcitrants. Dès le début du XI^e siècle, face à une multitude de seigneurs qui bousculent de manière plus ou moins forte les anciennes structures carolingiennes¹⁵⁹, les grandes abbayes et autres églises tentent de défendre et de sauvegarder leur patrimoine parfois immense. Loin d'être frontalement opposés, ecclésiastiques et laïcs entretiennent une certaine familiarité¹⁶⁰ nourrie de l'imbrication des sphères spirituelles et temporelles. Dans ces étroites relations entre l'aristocratie et l'Église, la pratique de la pénitence et de la réconciliation prend tout son sens puisqu'elle permet de trouver au conflit qui les oppose, une issue acceptable pour les deux parties et de sceller leur nouvelle amitié notamment à travers le don.

¹⁵⁸ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13 : *Igitur dum sic fureret, quadam nocte, visus est sibi beatus Anianus adstare et dicere : « Quiesce ». Statimque sanus factus est homo, ac de his que prius male egerat, faciens fructus dignos poenitentiae, plures postea vixit annos et factus est defensor ecclesiae quam prius impugnaverat.*

¹⁵⁹ À la suite des études de St. White et de D. Barthélemy notamment, il faut nuancer l'idée d'une augmentation des violences dans la société médiévale de l'an mil. Pour autant, on ne peut nier la déliquescence des structures carolingiennes surtout en matière de justice. Ainsi, P. Geary, dans son article « Vivre en conflit dans une France sans État », *Annales*, 41, 1986, p. 1107-1133, écrivait : « On ne peut pas dire qu'aucun système public légal ou judiciaire ne prévalait entre l'Église et [...] les *milites* ou l'ordre chevaleresque. Cependant, le système judiciaire public était immanent à la communauté et s'exprimait lors de négociations [...] plutôt que par l'entremise d'une autorité centrale transcendante, celle d'un comte par exemple. », p. 1117.

¹⁶⁰ C'est ce que démontre D. Barthélemy dans sa thèse *La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*, Paris, 1993. Il montre toute l'ambiguïté des relations entre la chevalerie, la noblesse et certains monastères du Vendômois. Voir en particulier les p. 422-139. Florian Mazel arrive aux mêmes conclusions dans sa thèse *La noblesse et l'Église en Provence, fin X^e-début XIV^e*, Paris, 2002. Voir également son article « Pouvoir aristocratique et Église aux X^e-XI^e siècles. Retour sur la « révolution féodale » dans l'œuvre de Georges Duby », *Médiévales*, 2008, n°54, p. 137-152, dans lequel il écrit : « l'imbrication des sphères ecclésiastique et laïque découle des relations qu'entretiennent les puissants avec les clercs et les moines par l'intermédiaire de la circulation de biens, en particulier fonciers. Cette circulation est à la fois source de promesse spirituelle, de richesse matérielle, de puissance sociale et de légitimité politique. Elle revêt plusieurs formes qui dans les pratiques sociales s'entremêlent étroitement. »

IX.2. *Votum fecit* : la réparation matérielle de la transgression

Le récit hagiographique de la violence se termine par la mention d'un don qui marque la dernière étape de la réconciliation, ou d'un vœu que le malfaiteur fait après avoir obtenu le pardon. Dans les récits hagiographiques étudiés, le don, souvent qualifié de *votum* ou de *donum*, intervient à la suite de la réconciliation du pécheur. Après avoir reçu la miséricorde divine, il s'acquitte d'un don qui peut prendre différentes formes.

Le don et sa signification au Moyen Âge font l'objet depuis ces trois dernières décennies d'un renouvellement historiographique important. Dès la fin des années 1980, les historiens médiévistes ont appliqué à la société médiévale des modèles anthropologiques¹⁶¹, qui voyaient dans le don une pratique fondée sur le concept de réciprocité.¹⁶² D'après J. Hannig¹⁶³, les dons réciproques constitueraient un système non-économique qui viserait à instaurer de nouvelles relations sociales, développant ainsi de nouvelles formes de solidarité et de pouvoir. Ce système reposerait sur trois principes : la publicité du don, la compétition (la capacité de donner à profusion est un signe d'autorité, de prestige et de pouvoir) et l'acceptation obligatoire (théorie qui implique que chaque don crée l'obligation de l'accepter). Par la suite, la théorie maussienne a été appliquée aux dons faits aux monastères. Certains historiens notamment anglo-saxons comme P. Geary ont bien montré que le don s'intégrait dans un système hautement symbolique connectant les laïcs, les moines, mais aussi les morts, les saints et Dieu lui-même. Ainsi, après ces travaux, il apparaît que le don joue un rôle structurant au sein de la société médiévale.¹⁶⁴

¹⁶¹ M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Année sociologique*, 1 (1923-1924, nouv. Série), p. 30-186.

¹⁶² Une très belle mise au point sur la question du don et les médiévistes est donnée par É. Magnani, « Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne », *BUCEMA, Hors-série n°2*, 2008. [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 13 janvier 2009, consulté le 23 août 2016, <http://cem.revues.org/8842>

¹⁶³ J. Hannig, « *Ars donandi*. Zur Okonomie des Schenkens im früheren Mittelalter », *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. Zeitschrift des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands*, Stuttgart, vo. 37 (1986), n°3, p. 149-162.

¹⁶⁴ Ce sont surtout des travaux anglo-saxons comme ceux de P. Geary, « Échanges et relations entre les vivants et les morts dans la société du haut Moyen Âge », *Droit et Culture*, 12 (1986), p. 3-17 ; C. Bouchard, *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca/Londres, 1987 ; St. D. White, *Customs, Kinship and Gifts to Saints. The « Laudatio Parentum » in Western France (1050-1150)*, Londres, 1988. Ils se sont notamment intéressés aux dons et aux transactions entre l'aristocratie et les monastères entre le X^e et le XIII^e siècle. Le don permettrait de renouveler des relations, des liens d'amitié et fonctionnerait comme un « ciment social » pour l'aristocratie. B. Rosenwein, *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Chluny's Property, 909-1049*, Ithaca-Londres, 1989. Elle parle d'un « système de donner et prendre » dans lequel les biens étaient symboliquement utilisés pour nouer des liens entre les moines et les laïcs. M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e)*

Cependant ce système d'interprétation du don ne fait pas l'unanimité au sein des historiens. Certaines critiques montrent qu'il ne serait que partiellement opérant notamment sur la question des dons aux monastères.¹⁶⁵ Ainsi, A. Guerreau défend l'idée qu'au sein de cette société chrétienne qui se pense en lien avec le divin, le lien social se représente d'abord en termes de *caritas*. Les modalités de la pratique du don doivent alors être comprises dans la logique de charité chrétienne et d'Amour de Dieu¹⁶⁶. C'est une circulation ternaire qui se mettrait alors en place entre le donateur, le bénéficiaire et Dieu.

Malgré ces divergences dans l'interprétation historique du don, il est possible de mettre en avant trois caractéristiques essentielles du don qui apparaissent dans les récits hagiographiques étudiés : la formation ou le renouvellement d'un lien de familiarité notamment entre l'usurpateur et l'établissement spolié ; l'assurance du salut de l'âme obtenu après la pénitence du pécheur et l'affirmation de sa puissance politique dans le cas de l'aristocratie qui est le principal bienfaiteur de l'Église et des monastères. Ainsi, la piété aristocratique permet d'assurer son salut en lavant ses péchés (*donum pro anima*)¹⁶⁷ tout en tissant de nouvelles relations sociales avec les bénéficiaires (les moines le plus souvent) ; le choix de l'importance du don expose aux yeux de tous, sa puissance politique et économique.

IX.2.1. Le vœu, la promesse : un don verbal

Le don verbal, souvent désigné par le terme *votum*, prend la forme de prières ou de vœux par lesquels on se lie à Dieu¹⁶⁸. Ce sont les plus fréquents et ne sont que très rarement

siècle), Paris, 1997. Dans sa thèse, M. Lauwers décrit un système complexe de relations qui repose sur le don dans lequel interviennent les morts et les vivants mais aussi les moines, les pauvres et les saints.

¹⁶⁵ Voir par exemple les travaux d'I. F. Silber, « Gift-Giving in the Great Traditions : the Case of Donations to Monasteries in the Medieval West », *Archives Européennes de Sociologie*, 36 (1995), p. 209-243.

¹⁶⁶ A. Guerreau-Jalabert, « Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes méthodologiques », dans E. Magnani (dir.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, 2007, p. 193-208 ; *Id.*, « Caritas y don en la sociedad medieval occidental », *Hispania. Revista Española de Historia*, 60/1/204 (2000), p. 27-62.

¹⁶⁷ Sur les questions du don *pro anima* voir par exemple D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, Paris, 1998, p. 211-217 ; voir également M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècle)*, Paris, 1997, p. 172-204 et 226-248 ; É. Magnani, « Transforming Things and Persons. The Gift *pro anima* in the 11th and 12th Century », dans G. Algazi, V. Groebner et B. Jussen (éd.), *Negotiating the Gift*, Göttingen, 2003, p. 269-284.

¹⁶⁸ Voir à ce propos A. Boureau, « Le vœu, une parole à l'efficacité disputée », dans N. Bériou, J.-P. Boudet et I. Rosier-Catach (éd.), *Le pouvoir des mots*, Turnhout, 2014, p. 189-208.

détaillés.¹⁶⁹ Il s'agit d'un système de « don-contre-don » : le pécheur reçoit le pardon de Dieu et en échange fait un vœu ou lui rend grâces. Les hagiographes utilisent alors régulièrement les mêmes expressions vagues telles que *satisfaciens sancto* ou encore *votis plurimis*¹⁷⁰, *multiplicavit vota, voto soluto*¹⁷¹... Le *votum* peut alors désigner la promesse mais aussi l'ex-voto. Les hagiographes de ce corpus sont généralement peu bavards sur ces promesses et l'hypothèse se limite au fait que les vœux pouvaient, par exemple, consister en la promesse de ne plus commettre de péché. Le corpus n'offre qu'un seul exemple dans lequel le contenu du vœu est précisé et va dans ce sens. Dans les Miracles de saint Aignan (XI^es.), un voleur obtient sa libération grâce à l'intervention du saint et promet, en échange, d'arrêter ses méfaits.¹⁷²

Le vœu pouvait également prendre la forme plus solennelle d'une promesse de protection de l'abbaye. Cependant, seules les élites possèdent les ressources nécessaires à une telle promesse. Dans les Miracles de saint Faron (XII^es.), le comte Roger se retrouve en danger de mort lors des guerres menées par Lothaire en Italie contre les Bulgares. Il demande l'aide du saint en échange de son vœu solennel de se faire son serviteur¹⁷³. Ici, le chevalier met ses armes au service de la protection du monastère du saint. Ce type de discours s'inscrit dans une rhétorique ecclésiastique qui se met en place dès la fin du X^e siècle et qui développe l'idée d'une conduite aristocratique idéale fondée sur la fidélité, l'obéissance et surtout la protection des pauvres et de l'Église.¹⁷⁴

¹⁶⁹ P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1985, p. 80-84. L'auteur fait le même constat et souligne les fluctuations du terme *votum*.

¹⁷⁰ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 44.

¹⁷¹ Miracles de saint Vulfran (BHL 8741XI^e), II, c. 19, c. 23.

¹⁷² Miracles de saint Aignan (XI^e), BHL 476b et d, c. 11 : « [...] *Fac mecum misericordiam tuam, eripe me de his poenis, libera me ab inimicis meis et ego, pie Iesu, abrenuntio sceleribus universis.* »

¹⁷³ Vie de saint Faron (IX^e), c. 119 : *At ipsa momentanea hora voto firmissimo Deo se obligans, ut si adesset liberator tantus praestantissimus confessor, hoc in loco ad serviendum ei, spreto malefido saeculo, accederet devotissimus debitor, ilico huic voto adfuit divinum auxilium, quo invocation tanti confessoris mirabiliter liberates evasit ab ipsis faucibus crudelissime mortis inlaesus.*

¹⁷⁴ C'est notamment le discours épiscopal qu'on retrouve lors des conciles de Paix durant lesquels les évêques tentent de limiter l'usage par l'aristocratie des armes contre les faibles et l'Église. D. Barthélemy, « La paix de Dieu dans son contexte », *Cahiers de civilisation médiévale*, 157, 1997, p. 3-35, ici p. 19. Ces discours se retrouvent également dans les Vies de saints laïques dont les actions pour protéger l'Église et les monastères sont mises en avant. Voir M. Lauwers, « Postface », dans *Id.* (éd.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, Antibes, 2002, p. 637-651, notamment p. 639 : « Pour les nobles guerriers, les autorités ecclésiastiques envisageait une double voie de salut [...] : le combat au service de l'Église et l'entrée au monastère ». Concernant Géraud d'Aurillac, voir S. Fray, *L'aristocratie laïque au miroir des récits hagiographiques des pays d'Olt et de Dordogne (X^e-XI^e siècles)*, thèse sous la direction de D. Barthélemy, soutenue à Paris IV en novembre 2011, (thèse inédite), notamment p. 586-590.

IX.2.2. Typologie du don

À côté de la promesse, qu'on a qualifiée de don verbal, se trouve le *votum*, c'est-à-dire le don matériel, l'ex-voto qui peut revêtir plusieurs formes.¹⁷⁵ L'ex-voto peut être conçu comme des dons divers sous la forme de petits objets¹⁷⁶, de cierges... mais dont l'hagiographe n'a pas jugé intéressant d'en donner une description précise. On trouve alors de simples mentions – ce sont les plus fréquentes – telles que *votis plurimis, multiplicavit vota*... Nous porterons donc notre attention sur les quelques cas pour lesquels les hagiographes ont jugé opportun de décrire plus précisément ces dons.

IX.2.2.1. Les dons en cire

Dans certains cas, le don peut être fait en remerciement d'un bienfait octroyé par le saint. Ainsi, dans un miracle de saint Vulfran (XI^es.), un *miles*, à qui des brigands avaient volé son cheval, offre au monastère du saint une statue équestre en cire¹⁷⁷. On en trouve un autre exemple dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.). Un homme qui avait fait paître son cheval dans un pré du saint fait le don d'un cierge de la longueur d'un cheval.¹⁷⁸ Dans ces deux cas, l'offrande est en cire. Selon l'étude de P.-A. Sigal, la cire constitue la matière par excellence de l'ex-voto médiéval et concerne environ 84% des objets qu'il a recensés.¹⁷⁹ Parmi eux, le cierge est le plus répandu et le plus banal. Mais dans les exemples qui précèdent, l'objet en cire est personnalisé. En effet, la référence équine est induite par l'affaire qui préoccupe respectivement les deux hommes. La référence à la longueur du cierge, quant à elle, est une pratique répandue dans toute l'Europe occidentale et qui consistait à offrir un

¹⁷⁵ Dans les récits de miracles de guérison, les auteurs rapportent que les personnes laissent au sanctuaire leurs béquilles, des bâtons, et autres outils orthopédiques. Pour les libérations miraculeuses, les prisonniers apportaient leurs chaînes au sanctuaire. L'hagiographe de saint Léonard en fait état dans les Miracles. Cette pratique a d'ailleurs fait la réputation du sanctuaire. Voir P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1985, p. 102.

¹⁷⁶ Pour une typologie des ex-voto voir A.-M. Bautier, « Typologie des ex-voto mentionnés dans des textes antérieurs à 1200 », dans *Actes du Congrès des Sociétés Savantes (Besançon, 1977)*, Section de Philologie et d'histoire jusqu'à 1610, Paris, 1977, t. I, p. 237-282.

¹⁷⁷ Miracles de saint Vulfran (BHL 8741, XI^e), Livre II, c. 3 : *equi figuram sui que imaginem supersedentis ex cera figuratam edidit*. Un autre exemple est donné dans le procès de canonisation de saint Pierre de Luxembourg (Avignon, 1389-1390) où un chevalier offre l'image de cire d'un homme armé à cheval en remerciement d'avoir été sauvé par le saint (§ 196, *Acta Sanctorum*, Juillet I, p. 462-628, ici p. 590).

¹⁷⁸ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 56 : *Is offensæ pœnitens, candelam ad modum equinæ longitudinis pro piaculo detulit*.

¹⁷⁹ P. A. Sigal, « L'ex-voto au Moyen Âge dans les régions du Nord-Ouest de la Méditerranée (XII^e-XV^e siècles) », *Provence historique*, vol. 33, n°131, 1983, p. 13-31, ici p. 15.

cierge d'une longueur égale à celle du pèlerin ou du miraculé.¹⁸⁰ Il faut également souligner que le don d'objet en cire n'est pas rare que ce soit dans les récits hagiographiques¹⁸¹ ou dans les actes de la pratique¹⁸². Les offrandes en luminaire dont la cire était l'un des matériaux principaux ont très tôt constitué des amendes honorables en matière de justice. Ainsi, le tord commis envers une église pouvait être sanctionné par le versement d'une somme à verser en cire.¹⁸³

IX.2.2.2. Le don-restitution

Dans certains autres cas, le don peut représenter la réparation matérielle de la faute. Ainsi, pour les vols ou les spoliations de terres, le pécheur est tenu de rendre la totalité de son butin et des terres spoliées : c'est une condition *sine qua non* de sa réconciliation. Les biens sont alors restitués de manière symbolique sur le tombeau ou l'autel du saint et deviennent le don qui permet la réparation de la faute. On peut relever l'exemple de Roger, le prévôt de l'abbaye de Jouarre qui possédait de manière abusive des tenures réputées appartenir au saint.¹⁸⁴ Selon l'auteur des Miracles de saint Aile (XI^es.), il dut restituer ces biens au saint pour lever le châtement qui s'abattait sur lui.¹⁸⁵ Un autre exemple est donné dans les Miracles de saint Germain d'Auxerre (IX^es.). Le seigneur du château de la *villa* d'Annay¹⁸⁶ refuse de

¹⁸⁰ P. A. Sigal, « L'ex-voto au Moyen Âge dans les régions du Nord-Ouest de la Méditerranée (XII^e-XV^e siècles) », *Provence historique*, vol. 33, n°131, 1983, p. 13-31, p. 18.

¹⁸¹ Voir à ce sujet, C. Vincent, *Fiat lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XVI^e siècle*, Paris, 2004, particulièrement p. 445. Cette importance de la place du luminaire se voit également dans les chartes de fondation comme par exemple dans celle de Cluny. Guillaume d'Aquitaine y fait stipuler que l'abbaye doit s'acquitter tous les cinq ans d'un cens à Rome fixé à 10 sous et affecté au luminaire de Saint-Pierre (« Que tous les cinq ans lesdits moines paient dix sous à Rome au seuil des apôtres, pour y entretenir le luminaire » (Extrait de la Charte de fondation de Cluny, 909, traduite dans *L'Europe au Moyen Âge, 2, fin IX^e siècle – fin XIII^e siècle*, Paris, 1969, p. 270.)).

¹⁸² P. A. Sigal, « L'ex-voto au Moyen Âge dans les régions du Nord-Ouest de la Méditerranée (XII^e-XV^e siècles) », *Provence historique*, vol. 33, n°131, 1983, p. 13-31.

¹⁸³ C. Vincent en donne plusieurs exemples pour les XIII^e-XIV^e siècle dans « Rites et pratiques de la pénitence publique à la fin du Moyen Âge : essai sur la place de la lumière dans la résolution de certains conflits », dans *Le règlement des conflits*, XXXI^e congrès de la SHMESP, Angers, 2000, p. 351-367.

¹⁸⁴ Miracles de saint Aile (BHL 149, XI^e), I, c. 5 : *quia scilicet sibi tenens adjacentes mansiones Veimlio sancto Agilo abstulerat*.

¹⁸⁵ Miracles de saint Aile (BHL 149, XI^e), I, c. 5 : *Ille ut vir moderatissimus culpam agnovit, omnia Sancto reddidit [...]*.

¹⁸⁶ La *villa* d'Annay appartient au patrimoine de Saint-Germain d'Auxerre. Voir N. Deflou-Leca, *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances (V^e-XIII^e siècle)*, Saint-Etienne, 2010, p. 69.

rendre les biens de l'Église qu'il avait accaparés. Châtié et sur les conseils de sa *familia*, il décide d'en faire « la remise hors de son patrimoine »¹⁸⁷.

IX.2.2.3. Dons en richesses et en nature.

Dans le livre II des Miracles de saint Aile (XI^es.), le comte Baudouin de Flandre offre au monastère « un plat en or, dix vaches et dix fromages pour son entière absolution ».¹⁸⁸ Ce don est fait en plus de sa promesse de protéger l'abbaye. Nous savons que les dons aux monastères en richesses diverses ne sont pas rares¹⁸⁹. Pour autant, dans les cas de réconciliation étudiés, nous n'en avons que deux exemples : celui de Baudouin que nous venons de traiter et celui du roi Clotaire. Ce dernier, selon l'hagiographe de saint Loup de Sens (VIII^es.), aurait fait don de nombreuses richesses à Loup pour le rachat de ses crimes.¹⁹⁰ L'auteur ne donne aucun détail, mentionnant uniquement « un amas de richesses ». De cette manière, il exalte non seulement les largesses anciennes de la royauté mérovingienne mais aussi les liens étroits et amicaux entretenus entre le saint évêque et le roi Clotaire.¹⁹¹

Dans certains cas, ces dons en richesses peuvent être très importants, comme le don de terres ou encore la construction d'une église. Par exemple, dans la Vie de saint Serein (XII^es.), on rappelle les conditions dans lesquelles le saint reçut la terre pour bâtir son monastère. Le comte Boson tente de châtier le saint pour une faute qu'il n'a pas commise. Alors, frappé par la justice divine puis guéri par le saint, il concède à ce dernier la terre sur laquelle il bâtit son

¹⁸⁷ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 77 : *Cui immanissimæ calamitati tum demum superna miseratio finem dedit, cum conjugis et parentum consilio persuasus, et quod prius abstulerat ecclesiæ reddidit, et ex legitimo patrimonio tantumdem aliud condonavit.*

¹⁸⁸ Miracles de saint Aile (XII^e), II, c. 20 : [...] *insuper et patenam auream decemque caseos, decemque vaccas pro sui facinoris offert abolitione [...].*

¹⁸⁹ Pour s'en convaincre, il suffit de consulter les nombreuses chartes de fondation d'églises ou de monastères dans lesquelles sont stipulés les nombreux dons faits aux religieux. Voir également les travaux de J.-P. Caillet sur la constitution des trésors ecclésiastiques, constitués essentiellement des dons de pèlerins, d'empereurs, d'aristocrates... J.-P. Caillet, « Les trésors ecclésiastiques, de l'Antiquité tardive à l'époque romane : permanences de l'esprit des origines », dans *Trésors et routes de pèlerinages*, Conques, 1994, p. 33-44. Plus récemment M. Tomasi, « Des trésors au Moyen Âge : enjeux et pratiques entre réalités et imaginaire », *Perspective : actualités de la recherche en histoire de l'art. La Revue de l'INHA*, 2009/1 (Antiquité et Moyen Âge), p. 137-41.

¹⁹⁰ Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083, VIII^e – IX^e), c. 17 : *Petens ergo iterum veniam pro scelere, a sancto levatur de pulvere, offerens munerum multorum congeriem ministeriis profuturam ecclesiae [...].*

¹⁹¹ Sabine Savoye, « Clotaire II, prince idéal des hagiographes mérovingiens et carolingiens (VII^e-IX^e siècles) », *Revue bénédictine*, vol. 116 (2006), n^o2, p. 316-351. Voir aussi M. Heinzelmann, « Clovis dans le discours hagiographique du VI^e siècle au IX^e siècle », dans *Clovis chez les historiens*, Bibliothèque de l'École des Chartes, 154, 1996, p. 87-112.

église.¹⁹² On retrouve le même schéma narratif dans la Vie de saint Agile (XI^es.). En effet, le vicomte Agile du *pagus* d'Orléans, qui devient par la suite saint, refuse le pardon à l'un de ses serviteurs qui avait trouvé refuge au tombeau de saint Mesmin. Il brava la protection du saint et se retrouva figé sur son cheval. Transporté au tombeau de saint Mesmin, il fit le vœu de bâtir une église sur le tombeau de celui-ci¹⁹³ ; ce qu'il fit à Micy¹⁹⁴. L'hagiographe, en consignait ce fait, montre le vicomte à la fois en pénitent et en fondateur d'église¹⁹⁵. Dans les deux récits, c'est le même mécanisme qui s'opère : un système gagnant-gagnant dans lequel les comtes sont montrés en pénitents et en bienfaiteurs de l'Église. Leur action permet dans le même temps d'instaurer de nouvelles relations sociales entre eux et le monastère, reposant notamment sur l'entretien de la mémoire du fondateur qui passe également par son inscription dans le monumental.¹⁹⁶

IX.2.2.4. Le don comme « objet-symbole ».

Enfin, dans les Miracles de saint Faron (XII^es.), des *milités* d'un certain Ebrard volent des porcs appartenant à l'abbaye de Rebais. Ebrard refuse de les restituer et perd la raison. Alors, sur le conseil de sa *familia*, il fait don de son cheval « pour commencer à satisfaire aux

¹⁹² Vie de Serein (7592-7594, XII^e ?), c. 12 : *Qua libertate percepta, præcepit ei, ut, quantumcumque sibi placeret ex parte sylvarum loci illius, aliarumque terrarum acciperet, ut cellulam ad serviendum Deo construere posset, et quæque necessaria essent humano usui, inibi percipere quivisset.*

¹⁹³ Vie de saint Agile (BHL 147, X^e/XI^e), c. 4 : [...] *votum fecit, ut, in pristinum robur membris Deus et sanctus Maximinus ei restitueret, imminetemque mortem ab eo repelleret, et vitam adduceret, supra sepulchrum beati viri ecclesiam componeret [...].*

¹⁹⁴ Vie de saint Agile (BHL 147, X^e/XI^e), c. 5 : [...] *servulum illum a Deo liberatum et a beato Maximino, ipsi servitutum cum omni sua progenie sub testamenti attestacione tradidit perpetuo : qui etiam ecclesiam, quam voverat erexit.*

¹⁹⁵ Pour d'autres exemples dans les actes de la pratique voir l'article de E. Magnani, « Don aux églises et don d'églises dans le sud-est de la Gaule : du testament d'Abbon aux chartes du début du XI^e siècle », dans Fr. Bougard, C. La Rocca, R. Le Jan (éd.), *Sauver son âme et se perpétuer : Transmission du patrimoine et mémoire au Haut Moyen Âge*, Rome, 2005, p. 379-400.

¹⁹⁶ D. Iogna-Prat souligne également l'importance de l'entretien de la mémoire des constructeurs et des fondateurs ainsi que des différents donateurs dans « Les moines et la "blanche robe d'églises" à l'âge roman », dans *Ante el milenario del reinado de Sancho el Mayor : un rey para Espana y Europa*, XXX semana de Estudios Medievales, Estella, 14 a 18 de julio de 2003, Pampelune, 2004, p. 319-347. Sur l'entretien de la mémoire des donateurs à travers son inscription dans le monumental, voir P.-A. Mariaux, « Mettre en scène le souvenir du fondateur laïc. Note sur les chapiteaux du chœur de Saint-Priest de Volvic », dans D. Méhu (éd.), *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout, 2008, p. 327-343. L'auteur développe l'exemple de l'église d'Autun où un donateur transportant une maquette représentant une église figure sur l'un des chapiteaux de l'église. Qu'il s'agisse d'iconographie ou de textes, tous participent à l'entretien de la mémoire des donateurs et des bienfaiteurs de l'Église.

moines ». ¹⁹⁷ Dans ce cas, le don revêt une double signification. Le cheval est effectivement un don en nature puisqu'il a une valeur certaine pour le monastère, mais il est également un don symbolique puisqu'il n'est pas question d'un vulgaire cheval mais bien de celui d'Ebrard. Il remet donc son cheval personnel, symbole de son statut aristocratique aux moines. Par ce geste, Ebrard témoigne de sa soumission au saint et aux moines par la perte symbolique de son statut aristocratique. ¹⁹⁸ On trouve dans le corpus deux autres exemples de dons symboliques. Le premier se trouve dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^e). Le comte Nicaise d'Avallon avait refusé la miséricorde à un groupe de prisonniers demandée par Germain de Paris. Pour cela, il fut châtié par une chute de pierre qu'il reçut sur la tête. Sauvé grâce à l'intercession de saint Germain, il offrit alors au saint son baudrier et son épée qu'il racheta à prix d'or. ¹⁹⁹ Venance Fortunat, son hagiographe, explique :

« Cela se produisit pour que, ce qu'il avait refusé d'accorder aux prisonniers, il le paie comme débiteur avec un double intérêt et qu'il répare ses dommages par une donation augmentée, d'abord en remettant leur dette aux prisonniers, ensuite en se rachetant lui-même. » ²⁰⁰

Cette dernière précision de l'auteur montre bien le caractère symbolique du baudrier et de l'épée du comte. Ces deux éléments prennent un caractère synecdochique et représentent symboliquement le comte. Le second exemple se trouve dans les Miracles de saint Liphard (XII^es.). Eudes revendique violemment des terres qui appartiennent au saint. Il menace alors les chanoines et leurs paysans. Poursuivi par la vindicte de Dieu et écoutant les conseils salutaires de sa *familia*, il envoie son gant à l'autel du saint ²⁰¹. Comme l'a souligné M. Pastoureau, « le gant est à la fois un *instrumentum*, un *signum* et un *ornementum* ». ²⁰² Il est d'abord un outil de protection pour les mains, puis un objet-symbole et un marqueur social. ²⁰³

¹⁹⁷ Miracles de saint Faron (BHL 2830, XII^e), c. 13 : *salutiferis tandem credulus suasionibus, quasi ob satisfactionis initium monachis equum suum praemittit, sospitate reddita, per semetipsum quidquid deliquerat emendaturus.*

¹⁹⁸ M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, 1978, p. 16. La perte de son cheval et de son épée signifie pour le noble son déclassement.

¹⁹⁹ Vie de Saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 31 : *Mox balteum quo cingebatur et spatam pro munere beato Germano contradidit, quod ipse comes dato pretio post redemit.*

²⁰⁰ Vie de Saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 31 : *Id actum est, ut quod prius incarcerates concedere distulit hic duplicato foenore debitor compensaret et aucta dote damna sarciret, prius pro eis differens, post et se ipsum redimens.*

²⁰¹ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 8 : *Quorum ille admonitione, magis quam devota cordis compunctione, compulsus, chirothecam suam amicis tradidit, et super altare incliti Confessoris, non verbis, sed quibus potuerat tantum indicis, in satisfactionis signum praecepit poni.*

²⁰² M. Pastoureau, « Le gant médiéval. Jalons pour l'histoire d'un objet symbolique », dans M. Pastoureau, *Les signes et les songes*, Florence, 2013, p. 327-342, p. 328.

²⁰³ M. Pastoureau, « Le gant médiéval. Histoire d'un objet symbolique », dans *Id, Symboles du Moyen Âge. Animaux, végétaux, couleurs, objets*, Paris, 2012, p. 323-343, p. 323. Plus récemment, A. Boussac, « Ses gans es mains cousuz a or : Le gant, support de l'identité noble dans quelques textes des XII^e et XIII^e siècles », dans C.

Le gant prend ici la valeur d'objet-symbole de la possession de la terre qui est alors remise directement au saint.²⁰⁴

Dans ces cas de dons symboliques, les objets changent d'utilité et de sens lorsqu'ils sont échangés dans des contextes particuliers. Ainsi, l'objet remis sert de support à la réconciliation. Le gant d'Eudes perd son utilité première et, posé sur l'autel, incarne la remise solennelle de la terre au saint. Le cheval et l'épée ont la même portée symbolique, désignant chacun un attribut aristocratique dont le pécheur se démet lors de la réconciliation.

Enfin, les dons d'objets liturgiques représentent un seul cas dans le corpus considéré. Dans la Vie de saint Germain de Paris (VI^es.), l'indigne Sabaricus réclame une somme importante au saint pour la libération d'une famille d'esclave. Germain réunit la somme et affranchit les esclaves. Mais l'affaire ne s'arrête pas là. Sabaricus refuse de faire une prière alors qu'il passait devant la basilique. Frappé de folie puis guéri par l'intercession du saint, il offre une croix de 100 sous au sanctuaire de saint Symphorien²⁰⁵. Venance Fortunat précise ensuite qu'elle témoigne encore aujourd'hui de cette histoire.²⁰⁶ Le récit hagiographique sert alors de *medium* à l'entretien de la mémoire du bienfaiteur et de la restauration de la paix entre Sabaricus et le saint.

Tous les pécheurs ne sont pas égaux face aux dons et tous les dons ne se valent pas. À côté d'une foule de petits objets hétéroclites, témoignages d'une issue favorable à une punition divine, se trouvent d'autres dons beaucoup plus conséquents dont les hagiographes gardent précieusement la mémoire. Pour ces cas, les transgresseurs/bienfaiteurs dont il est question, font partie des élites aristocratiques – comtes, vicomtes ou seigneurs.

Girbea, L. Hablot et R. Radulescu (éd.), *Marqueurs d'identité dans la littérature médiévale : mettre en signe l'individu et la famille (XI^e-XV^e siècles)*, Turnhout, 2014, p. 53-62.

²⁰⁴ Le cartulaire du Mont-Saint-Michel, BM d'Avranches, Ms. 210 présente un exemple de don symbolique par le gant. Voir l'article de C. Voyer, « Le geste efficace », dans M. Aurell et C. Girbea (éd.), *Chevalerie et christianisme aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes, 2011, p. 101-117.

²⁰⁵ Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468, VI^e), c. 10 : *Tunc adiecit Sabaricus adhuc viginti areos ad pretium quod acceperat et de centum solidis crux ad sepulchrum beati Synphoriani ab ipso suspensa est, quae usque hodie res est in testimonio.*

²⁰⁶ Vie de saint Germain de Paris (VI^e), c. 10 : [*crux*] *quae usque hodie res est in testimonio.*

IX.2.3. Les enjeux du don : *caritas et amicitia*

Tableau récapitulatif des malfaiteurs et de leurs dons

Référence	Nom(s)	Lieu(x)	Nature de l'exactio	Châtiment	Rituel pénitentiel	Don
M. s. Wulfran (XI ^e), II, c. 3	<i>Miles</i>	<i>pagus Veliocassum</i>				Statue équestre
M. s. Germain d'Auxerre (IX ^e), c. 56	<i>Custos equorum</i>	<i>Pagus Laticensis</i> (Lassois)	Fait paître un cheval sur les terres du saint	Le cheval est frappé de difformité	oui	Un cierge de la taille d'un cheval
M. s. Aignan (XI ^e), c. 13	Gislebertus		Vols et violences sur les terres du saint	Frappé de folie et touché dans ses serviteurs, ses chiens et ses chevaux	oui	Devient <i>defensor ecclesiae</i>
M. s. Aile (XI ^e), I, c. 5	Rogerus praefectus Jotrensis	<i>Veimlio</i> (Verneuil-sur-Oise)	Spoliation de biens du saint	Écrasement du pied	non	Restitution
M. s. Germain d'Auxerre (IX ^e), c. 77	<i>Dominus castelli</i>	<i>Villa Abundiacus</i>	Spoliation de biens du saint	Maladie	non	Restitution
M. s. Aile (XI ^e), II, c. 20	Comte Baudouin de Flandres	<i>Villam Resbacum</i>	Volonté de chasser un paon appartenant au saint	Paralyse	oui	Défenseur de l'abbaye, dons en nature et richesses
V. s. Loup de Sens (VIII ^e -IX ^e), c. 17	Roi Clotaire II		Exil du saint		Oui et organisation d'un repas	Dons en richesses
V. s. Serein, (XII ^e ?), c. 12	Comte Boson		Ne tient pas sa promesse faite au saint	Maladie	non	Libération du saint et dons de terres pour fondation
V. s. Agile (X ^e -XI ^e), c. 5	Vicomte Agile	<i>Pagus Aurelianensis</i>	Sacrilège	Paralyse	oui	Fondation d'une église (Micy) et dotation d'une <i>curtis</i> , la <i>Villa</i> de saint Berarius.
M. s. Faron (XII ^e), c. 13	Ebrard et ses <i>milites</i>	<i>Jotricis</i>	Volent des porcs appartenant au saint	oui	oui	Don de son cheval
V. s. Germain de Paris (VI ^e), c. 31	Comte Nicaise	Avallon	Refus d'accorder la libération à des prisonniers	oui	oui	Don de son Baudrier et de son épée qu'il rachète
M. s. Liphard (XII ^e), c. 8	Eudes, fils du prévôt de Meung	<i>Alnetum</i> (Aunay sur la commune de Meung)	Spoliation de revenus de l'Église	oui	Oui (mais non sincère)	Don d'un gant

V. s. Germain de Paris (VI ^e), c. 10	Sabaricus	Sanctuaire de saint Symphorien	N'honore pas sa promesse au saint	Oui (folie)	non	Don d'une croix en or d'une valeur de 100 sous
--	-----------	--------------------------------	-----------------------------------	-------------	-----	--

Ce tableau récapitulatif montre la corrélation qui existe entre le statut du donateur et la description de son don. La pratique du don dans le processus de réconciliation semble revêtir différentes fonctions. Dans la majorité des cas, elle apparaît comme allant de soi et ne nécessite pas davantage de précisions. Ces ex-voto sont déposés au sanctuaire et témoignent alors du miracle réalisé. Dans d'autres cas que nous venons de traiter, la pratique du don et surtout sa mémoire entrent dans le système beaucoup plus complexe des relations entre l'aristocratie et l'Église.

Tous les malfaiteurs dont il a été question sont en effet des comtes, des vicomtes ou des seigneurs, tous membres de l'aristocratie. Les hagiographes prennent alors soin de mentionner les lieux où les exactions se sont passées et de préciser la nature du don. La place essentielle du don se ressent donc d'une part, par leur souci du détail qui montre que les dons revêtent une valeur particulière au sein du récit et d'autre part, par sa place dans la structure même du récit.

Mentionné à la fin de l'histoire lors de la réconciliation du pécheur, le don porte une valeur rédemptrice indéniable qui profite au donateur et à l'ensemble de sa parenté. L'association du don à la rédemption est, la plupart du temps, sous-entendue dans les sources étudiées, mais le lien entre don et réparation est indéniable. Or, celle-ci ne peut être comprise qu'en termes de rachat de la faute commise. L'idée que la donation permet le rachat des fautes n'est pas propre à l'hagiographie. Dans les préambules des chartes, les donateurs justifient ainsi leur geste.²⁰⁷ Le don incarne alors l'aumône qui, selon l'Écriture, a le pouvoir d'effacer les péchés.²⁰⁸ Ainsi, au bénéfice de son âme, le donateur abandonne un bien. Ces biens, adressés à Dieu, sont laissés à la jouissance de ses représentants sur Terre : le clergé ou les moines.²⁰⁹ C'est par leur intermédiaire que la donation est efficace. Cette interprétation du don *pro anima* a conduit É. Magnani, mais aussi A. Guerreau-Jalabert²¹⁰, à comprendre le

²⁰⁷ É. Magnani, *Monastères et aristocratie en Provence (milieu X^e-début XII^e siècle)*, Münster, 1999, p. 430.

²⁰⁸ Lc. 11, 41.

²⁰⁹ É. Magnani, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle) : le paradigme eucharistique », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [en ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 19 janvier 2009, consulté le 24 août 2016, <http://cem.revues.org/9932>, § 9-13.

²¹⁰ A. Guerreau-Jalabert, « Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes méthodologiques », dans É. Magnani (dir.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, 2007, p. 193-208 ; *Id.*, « Caritas y don en la sociedad medieval occidental », *Hispania. Revista Española de Historia*, 60/1/204 (2000), p. 27-62.

geste de donation comme une manifestation de la *caritas* chrétienne appartenant à un paradigme eucharistique. Tout comme le vin et le pain sont transformés en sang et corps du Christ lors du sacrifice eucharistique, la donation permet la transformation du pécheur en un homme nouveau et ses biens terrestres en récompenses célestes. Les récits hagiographiques, tout comme les chartes étudiées par É. Magnani, véhiculent ainsi une pédagogie du don.²¹¹

La mention du don commémore et réitère le geste du donateur à chaque lecture du récit.²¹² En ce sens, le récit hagiographique est performatif parce qu'il permet l'actualisation du don. De ce fait, le geste du donateur est intimement lié à la notion de *memoria*²¹³. L'hagiographe, à l'exception de trois cas contenus dans les Miracles de Saint-Germain d'Auxerre²¹⁴, prend soin de préciser le nom du malfaiteur et de détailler le don fait au sanctuaire. De cette manière, l'hagiographe ne rapporte plus seulement les actes néfastes d'un aristocrate mais également ceux d'un bienfaiteur dont le récit du don permet de garder le souvenir des liens nouveaux d'*amicitia* qui l'unissent désormais au saint et au sanctuaire. Le don reçu symbolise dès lors le règlement d'un conflit et le retour de la paix. Le récit hagiographique n'est plus seulement la dénonciation négative d'une aristocratie turbulente et avide de pouvoir, mais aussi un discours en demi-teinte. Certes, il s'agit d'une dénonciation d'exactions commises mais qui est contrebalancée par la « conversion » du malfaiteur. De cette manière, le don, qui vient achever le processus de réconciliation, témoigne également des nouveaux liens tissés entre cette aristocratie turbulente et les établissements religieux. Le don célèbre la formation ou la perpétuation de ces liens, tout à la fois social, religieux et politique. D'un autre côté, si le don est la matérialisation d'un lien de familiarité, d'amitié et celle d'une promesse de salut pour le donateur²¹⁵, il est aussi le symbole de la puissance et de la richesse du donateur. Car en même temps que le don est adressé à Dieu et aux saints, il témoigne aux yeux des lecteurs/auditeurs de la puissance politique de son donateur.²¹⁶

²¹¹ É. Magnani, *Monastères et aristocratie en Provence (milieu X^e-début XII^e siècle)*, Münster, 1999, p. 437-438.

²¹² Il a été observé le même processus pour l'iconographie. Voir à ce sujet la conclusion de l'article de C. Voyer, « Le geste efficace », dans M. Aurell et C. Girbea, *Chevalerie et christianisme aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes, 2011, p. 101-117, surtout p. 117.

²¹³ Parmi une vaste bibliographie récente, on peut consulter la thèse de M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècle)*, Paris, 1997. Sur les pratiques aristocratiques et la *memoria* voir également Fr. Bougard, C. La Rocca, R. Le Jan (éd.), *Sauver son âme et se perpétuer : transmission du patrimoine et mémoire au Haut Moyen Âge*, Rome, 2005 ;

²¹⁴ Voir le tableau récapitulatif des dons et des malfaiteurs au début de ce point.

²¹⁵ F. Mazel, *La noblesse et l'Église*, p. 138-140 ; voir également, *Id.*, « Amitié et rupture de l'amitié : moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XI^e-milieu XII^e siècle) », *Revue historique*, 307, 2005, p. 53-96.

²¹⁶ F. Mazel, « Amitié et rupture de l'amitié : moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XI^e-milieu XII^e siècle) », *Revue historique*, 307, 2005, p. 53-96.

La mention du don dans le récit du miracle revêt donc une grande importance au sein du discours. À la fois objet-symbole et objet-mémoire, le don incarne les nouveaux rapports établis et la paix retrouvée. Fondé sur le modèle de la charité chrétienne, il apparaît clairement comme un moment essentiel de la réconciliation du pécheur. Sa pratique s'inscrit également dans un système plus vaste d'échanges entre l'aristocratie et l'Église qui semble s'intensifier à partir de la seconde moitié du IX^e. Pour sa part, le récit du don permet l'actualisation de la donation à chaque lecture et, de cette manière, fait entrer le bienfaiteur dans l'Histoire universelle du Salut.

C'est sur cette note positive que s'achèvent les récits laissant penser que l'essentiel à retenir n'est pas tant la faute commise que les nouvelles relations qui en découlent. Au sein des pratiques aristocratiques qui reposent sur les liens d'hommes à hommes, les relations se font et se défont au gré des alliances et des mésalliances. Elles sont continuellement renouées à l'issue de conflits plus ou moins importants. Les monastères et les chapitres canoniaux n'échappent pas à la pratique. Les relations qu'ils nouent avec leurs voisins sont essentielles à leur maintien et à leur développement qui repose en partie sur le système du don.

Chapitre X. Violences hagiographiques : instrumentaliser et diffuser le discours de la violence

Ce dernier chapitre constitue en quelque sorte une conclusion sur les récits hagiographiques de la violence, leur(s) public(s) et leur(s) enjeu(x). Après avoir déconstruit les récits hagiographiques en mettant en évidence les différents ressorts de la narration et les stratégies discursives mises en jeu, nous avons vu à plusieurs reprises que les choix des hagiographes dans l'élaboration de leur récit devaient répondre à des objectifs précis tout en correspondant à « l'horizon d'attente » de son public. Car s'ils déclarent, dans leur prologue, écrire à la gloire de Dieu et de ses saints, dans les faits, les hagiographes poursuivent bien d'autres objectifs, désireux, à chaque fois, de toucher un public plus précis que ce qu'ils veulent bien dire.

X.1. Hagiographie et communication

Il est maintenant admis que les Vies de saints ainsi que les recueils de Miracles sont conçus pour répondre à différents besoins et s'adresser à des publics variés.¹ Cette question pose un problème historiographique vaste qui touche à la fois à la communication, à la transmission et à la réception des textes hagiographiques. Dès lors qu'on s'intéresse à la réception des textes hagiographiques, il est d'abord nécessaire de s'interroger sur leurs modes de diffusion et plus largement sur les modalités de la communication durant le premier Moyen Âge. Pour cela, nous reprendrons trois aspects du récit hagiographique que nous avons développés au cours de cette étude : la langue, le style et le fond des récits hagiographiques de la violence.

X.1.1. La barrière de la langue

L'ensemble du corpus est composé de textes écrits en latin, or il est admis que dès la fin de l'Antiquité tardive, la langue parlée n'est plus le latin.² Les travaux de M. Banniard³ sur les

¹ Voir par exemple P.-A. Sigal, « Le travail des hagiographes aux XI^e et XII^e siècles : sources d'information et méthodes de rédaction », *Francia*, 15, 1988, p. 149-182. Certains éléments ont également été donnés tout au long de cette analyse et feront l'objet d'un développement récapitulatif à la fin de ce chapitre.

² F. Lot, « À quelle époque a-t-on cessé de parler latin ? », dans *Id.*, *Recueil des travaux historiques*, vol. 1, Genève, 1968, p. 415-477 ; J. Fontaine, « Sulpice Sévère témoin de la communication orale en latin à la fin du IV^e siècle gallo-romain », *Médiévales*, 25, 1993, p. 17-32.

Dialogues de Grégoire le Grand, repris et poursuivis par M. Van Uytvanghe⁴, apportent sur ce point de nombreux éléments de réflexion quant à la compréhension des textes hagiographiques latins au Moyen Âge. Quel groupe social était-il susceptible de comprendre ces textes ? Pouvaient-ils être destinés à des personnes qui n'entendaient plus rien au latin ?

Cette question apparaît dès lors essentielle afin de comprendre le fonctionnement de la communication. Les auteurs médiévaux opposent souvent les *litterati* aux *illitterati*⁵ et critiquent la *sermo rusticus*⁶. Il faut d'abord souligner que ce n'est pas parce qu'on ne sait pas lire, qu'on ne comprend pas non plus le latin parlé (c'est-à-dire une homélie ou un texte des Écritures lu à haute voix)⁷. Jusqu'à quand cela dure-t-il ? Existe-t-il vraiment un moment de rupture, c'est-à-dire un moment où les auditeurs ne comprenaient plus du tout le latin ? Plusieurs historiens situent ce moment de rupture au IX^e siècle et reconnaissent une forte distance entre le latin et les langues romanes.⁸ Charlemagne, soucieux d'avoir une langue latine juste, initie le mouvement de *renovatio* qui consiste à corriger les livres en les expurgeant de leurs erreurs.⁹ Dans le même temps, il mène une politique qui vise à limiter la rupture de la communication verticale entre les prêtres et le peuple. Au cours de l'année 813, les synodes interviennent sur les modalités de la prédication qui doit alors être accessible au

³ Notamment M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, 1992.

⁴ M. van Uytvanghe, « Les voies communicationnelles du message hagiographique au haut Moyen Âge », dans *Communicare e significare nell'alto medioevo*, Spolète, 2005, p. 685-732.

⁵ Sur les évolutions de ces termes au cours de l'Antiquité tardive voir H. Grundmann, « *Litteratus/illitteratus*, der Wandel einer Bildungsnorm von Altertum zum Mittelalter », *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1958, p. 1-65 ; voir également M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, 1992, p. 107-112.

⁶ H. Röcklein, « L'hagiographie, élément d'une culture des élites ? », dans Fr. Bougard, R. Le Jan et R. McKitterick (éd.), *La culture du haut Moyen Âge, une question d'élite ?*, Turnhout, 2009, p. 187-200, ici n. 23, p.193. L'auteur estime que le *sermo rusticus* de Grégoire se rapproche de la langue parlée. Sur la question de la relation entre les déclarations de l'auteur et le latin de son époque, voir H. Beumann, « Gregor von Tours und der *Sermo Rusticus* », dans K. Repgen et S. Skalweit (éd.), *Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach*, Münster, 1964, p. 69-98 ; C. Leyser, « Divine power flowed from this book. Ascetic language and episcopal authority in Gregory of Tours' life of the fathers », dans K. Mitchell et I. Wood (éd.), *The world of Gregory of Tours*, Leyde-Boston-Cologne, 2002, p. 281-294. L'auteur défend l'hypothèse que Grégoire de Tours adapte volontairement son latin.

⁷ M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, 1992, p. 110.

⁸ Par exemple K. Heene, « Merovingian and carolingian hagiography. Continuity and change in public and aims », *Analecta Bollandiana*, 107, fasc. 3-4, 1989, p. 415-428, ici p. 427 ;

⁹ La politique menée par Charlemagne fait écho au travail d'Alcuin autour de la langue latine et du texte latin. Il est notamment l'auteur d'un traité de grammaire. Charlemagne le charge de la révision de la Vulgate et de celle du *Lectionnaire pour les offices*. Voir M. Sot, « La première Renaissance carolingienne : échanges d'hommes, d'ouvrages et de savoirs », dans *Les échanges culturels au Moyen Âge*, Actes des congrès de la SHMESP, 32, 2001/1, p. 23-40, concernant Alcuin p. 28-30.

peuple et donc se faire en langue vulgaire.¹⁰ Nous trouvons davantage de précision dans le 17^e canon du concile de Tours. Il est alors stipulé que l'homélie doit être transposée en langue rustique romane (*transfere*¹¹ *in rusticam linguam romanam*)¹². Ce serait donc l'indice d'une certaine rupture communicationnelle au sein de la société médiévale, entre le peuple et les élites ecclésiastiques.¹³ Cependant, les travaux de M. Banniard sur la transition du latin aux langues romanes situent plutôt vers l'an mil un changement dans la perception de la langue latine.¹⁴

Pour autant, cela ne signifie pas la fin de la compréhension du latin. S. Fray a mis en évidence que les sources hagiographiques des X^e-XII^e siècles faisaient état de la capacité de la haute et moyenne aristocratie d'Auvergne à comprendre le latin.¹⁵ Il n'y a donc aucune raison de penser que la situation soit très différente au nord de la Loire. La frange supérieure de l'aristocratie était en mesure de comprendre les récits hagiographiques au moins dans leur ensemble. Les allusions et références se font beaucoup plus rares concernant les franges inférieures. Les sociolinguistes doutent que celles-ci comprenaient le latin.¹⁶ Le même doute

¹⁰ Concile de Mayence (813), c. 25, dans MGH. *Conc.*, 2,1, p. 268 : *Ut praedicatio sancta assiduae in ecclesia fiat. XXV. De officio praedicationis : si forte episcopus non fuerit in domo sua aut infirmus est aut alia aliqua causa exigente non valuerit, numquam tamen desit diebus dominicis aut festiuitatibus qui verbum Dei praedicet iuxta quod intellegere vulgus possit.* À ce sujet, voir Y. Cazal, *Les voix du peuple/verbum Dei : le bilinguisme Latin/langue vulgaire au Moyen Âge*, Genève, 1998, notamment p. 31 ; B. de Gaiffier, « L'hagiographie et son public au XI^e siècle », dans *Id.*, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie, Subsidia hagiographica*, 43, 1967, p. 475-507, p. 495 ; voir également M. Zink, « La prédication en langue vernaculaire », dans G. Lobrichon et P. Riché (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 492-493.

¹¹ Les chercheurs en linguistique notamment, ont d'abord traduit *transfere* par traduire. Aujourd'hui, la traduction proposée serait davantage transposer, c'est-à-dire adapter la prononciation. Concernant les problèmes de traduction de ce verbe et de l'interprétation de la *renovatio* carolingienne, voir R. Wright, « Speaking, reading and writing Latin and early Romance », *Neophilologus*, 60, 1976, 178-189.

¹² Y. Cazal, *Les voix des peuples, « Verbum Dei » : le bilinguisme latin-langue vulgaire au Moyen Âge*, Genève, 1998, p. 145.

¹³ Cependant, il faut être prudent dès lors qu'il s'agit de parler de rupture des voies communicationnelles puisque historiens et spécialistes des langues romanes ne sont pas tous unanimes à ce sujet. Une présentation historiographique sur le sujet est proposée dans P. Bourgain et M.-C. Hubert, *Le latin médiéval*, Turnhout, 2005, p. 43-50.

¹⁴ M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, 1992. Pour une présentation synthétique de la chronologie obtenue par M. Banniard, voir M. van Acker, *Ut quique rustici et inlitterati hec audierint intellegant. Hagiographie et communication verticale au temps des mérovingiens*, Turnhout, 2007, p. 71-75.

¹⁵ S. Fray donne l'exemple de la Vie de saint Géraud et de saint Odon qui attestent l'apprentissage de la lecture du latin par les membres de l'aristocratie intermédiaire. S. Fray, *L'aristocratie laïque au miroir des récits hagiographiques des pays d'Olt et de Dordogne (X^e-XI^e siècles)*, thèse sous la direction de D. Barthélemy, soutenue à Paris IV en novembre 2011, p. 567.

¹⁶ M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, 1992, p. 492 et 534 ; Y. Cazal, *Les voix des peuples, Verbum Dei : le bilinguisme latin-langue vulgaire au Moyen Âge*, Genève, 1998, p. 10 ; pour une approche plus nuancée, M. Van Uytvanghe, « le latin et les langues

concerne également le bas peuple. Pourtant, il y a forcément une familiarité avec certains mots souvent entendus, répétés et commentés ensuite par l'officiant.¹⁷ De la même manière, avant Vatican II qui impose la langue vernaculaire comme la langue du culte, les personnes assistant aux différentes célébrations, en comprenaient le sens général grâce aux gestes et aux prêches qui venaient expliciter le sens des mots latins. Aussi semble-t-il difficile de conclure sur une totale incompréhension du peuple et de la petite aristocratie ni même sur une rupture communicationnelle radicale. En revanche, il n'est pas exclu que plusieurs langues aient cohabité au sein d'un même office facilitant ainsi la compréhension de tous. Aussi semble-t-il que la question de la langue ne doive être interprétée comme une barrière insurmontable pour l'aristocratie et le peuple qui peuvent être, de fait, un public possible pour les récits hagiographiques.

X.1.2. Le style et la forme

Prendre en considération le style et la forme implique des distinctions à faire au sein du corpus. Comme nous le pressentions depuis le début de cette analyse, il faut distinguer les Vies de saints des recueils de Miracles. Par leur structure, les thèmes qu'ils abordent, le style littéraire adopté, il est maintenant évident que les hagiographes ne visaient pas de manière égale le même public. En ce qui concerne la thématique de la violence, nous avons mis en évidence que les formes de violence étaient différentes selon s'il s'agissait d'une Vie de saint ou d'un recueil de *Miracula*.¹⁸

L'hagiographie mérovingienne essentiellement composée de Vies de saints a pu jouer un rôle pastoral et édificateur essentiel, certainement davantage tournée vers un public monastique et ecclésiastique au moyen d'exemples de comportements vertueux¹⁹, même s'il faudrait nuancer ici la notion d'imitabilité de saints²⁰. À partir du IX^e siècle, une autre forme

vernaculaires au Moyen Âge : un aperçu panoramique », dans M. Goyens et W. Verbeke (éd.), *The dawn of the written vernacular in Western Europe*, Leuven, 2003, p. 31.

¹⁷ M. van Acker, *Ut quique rustici et inlitterati hec audierint intellegant. Hagiographie et communication verticale au temps des mérovingiens*, Turnhout, 2007. L'auteur explique que la compréhension passe également par la mise en scène de l'énonciation du discours, c'est-à-dire le lieu, le moment et les gestes qui accompagnent la récitation du récit. Tout cela participe et aide à la compréhension du texte par le plus grand nombre (p. 39).

¹⁸ Voir *infra*, chapitre 5 et 6.

¹⁹ K. Heene, « merovingian and carolingian hagiography. Continuity and change in public and aims », *Analecta Bollandiana*, 107, fasc. 3-4, 1989, p. 415-428, ici p. 427.

²⁰ À partir du XII^e siècle, l'hagiographie développe davantage un modèle de sainteté plus proche de l'homme et en ce sens, plus imitable qu'admirable. C'est la démonstration que propose A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e – XII^e siècles)*, Rome, 1991, p. 161-172, p. 162.

d'hagiographie, les récits de miracles, connaît un fort développement, mettant désormais l'accent sur la puissance *post mortem* du saint et sur sa capacité à protéger son sanctuaire, sa communauté et ses biens. Peut-on alors y voir une division des rôles de ces deux types de textes hagiographiques à partir du IX^e siècle ? Tandis que les Vies de saints seraient majoritairement destinées à un public monastique et ecclésiastique, les *Miracula* pourraient s'adresser plus particulièrement à un public laïque.

Un indice en serait la langue et le style des auteurs : dans le cas des Vies de saints du corpus, la langue des hagiographes apparaît plus soignée, dans un style relativement élaboré et complexe ; de même, en ce qui concerne le fond, les thèmes de la violence choisis s'adaptent plus facilement à un public monastique et ecclésiastique. Il s'agit le plus souvent de violences touchant le saint ou sa communauté monastique (actes de brigandages). Elles participent à la glorification de Dieu et du saint en même temps qu'elles véhiculent des modèles de sainteté monastique et ecclésiastique, celui du bon abbé ou encore celui du *defensor civitatis*.

À l'inverse, les recueils de miracles seraient davantage destinés à une diffusion plus large auprès des laïcs. Le latin employé est plus simple et les thèmes choisis, tant dans les formes de la violence que dans le choix des acteurs – surtout des membres de l'aristocratie et du peuple – prennent tout leur sens face un public laïque. Interprétés de cette manière, les recueils de Miracles pourraient être considérés comme les prémices d'un genre qui fleurit à partir du XII^e siècle, les recueils d'*exempla* qui servent de viviers d'exemples aux prédicateurs. Dans leur style ainsi que par leur forme, ils ressemblent très largement aux miracles qui composent le corpus.²¹ Cependant, il ne faudrait pas considérer cette distinction comme une séparation nette. Il ne s'agit donc pas de dire que les laïcs étaient coupés de tout contact avec le récit de la vie du saint qu'ils honorent, mais ils étaient peut-être davantage instruits de ses réalisations merveilleuses.

²¹ Il faut rappeler que la parénèse médiévale est fondée sur les *exempla*, dont les règles de composition précises visent à en assurer l'efficacité de l'enseignement ; le niveau stylistique approprié, c'est-à-dire très narratif et élémentaire, les rend donc accessible au plus grand nombre. Voir en particulier le recueil d'articles dirigé par M.-A. Polo de Beaulieu, P. Collomb et J. Berlioz (éd.), *Le tonnerre de exemples : Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes, 2010. Nous avons par ailleurs souligné la proximité des thèmes traités entre *exempla* et miracles *infra*, chapitre 3.

X.1.3. Miracles et scepticisme : les indices d'une large diffusion des récits hagiographiques

L'importance du miracle et surtout de sa justification dans les recueils tendent également à montrer que les récits miraculeux de vengeance et de punition étaient destinés aussi à un public laïque. Les hagiographes transmettent par le miracle leur lecture providentielle de la réalité. L'interprétation de certains faits comme une vengeance du saint en raison d'une injure portée est d'autant plus importante qu'ils pensent pouvoir influencer sur les affaires patrimoniales du monastère. Les auteurs ajoutent alors les dernières paroles d'un transgresseur mourant qui rapporte que c'est le saint qui l'a frappé.²² Ainsi dans les Miracles de saint Mesmin (XI^es.), le seigneur rapporte qu'il a été mortellement frappé par le saint.²³ C'est aussi le cas dans les Miracles de saint Babolein (XI^es.). L'idée est d'asseoir la réputation du saint et la véracité du miracle tout en éloignant toute présomption d'imposture et des critiques venant notamment de l'aristocratie²⁴. Les hagiographes enregistrent alors ces doutes et y répondent par la réalisation d'un miracle.²⁵ Ce souci de précision nous apprend que la relation entre l'injure faite au saint et le décès ou la maladie de l'individu n'était pas évidente pour l'ensemble du corps social. Dans ce sens, il est difficile de penser que seuls les clercs étaient les destinataires de ce genre de discussion. On peut légitimement concevoir que les laïcs, non seulement les aristocrates mais aussi les humbles, étaient en mesure de saisir le message et surtout de discuter de l'aspect « miraculeux » de leurs croyances.²⁶ Il nous semble alors difficile d'assimiler ces scepticismes à de simples formules entendues de rhétoriques

²² Pour exemple, Miracles de saint Babolein (BHL 887, XI^e), c. 7 : *Sanctus vero Domini dixit ad eum : quia cum juramento meum servitium te superstitute amplius dixisti non fieri, scito certissime, quia voto tuo minime frustraberis, hoc enim anno morte morieris. Sic dixit, et mox disparuit. Ille quoque gravi continuo infirmitate correptus, e lecto quo incumbibat surrexit concitus, referens cuncta quae sibi dicta fuerant priori et aliis fratribus.* S. Fray a observé le même phénomène dans les Miracles de sainte Foy et dans la Vie de Géraud d'Aurillac. C'est l'analyse qu'en fait S. Fray, *L'aristocratie laïque au miroir des récits hagiographiques des pays d'Olt et de Dordogne (X^e-XI^e siècles)*, thèse sous la direction de D. Barthélemy, soutenue à Paris IV en novembre 2011, p. 549-550.

²³ Miracles de saint Mesmin (BHL 5820, XI^e), c. 48 : *Qui surgens clamare sese moriturum coepit, et accurrentibus sociis a beato Maximino se letaliter ictum ejulando indicavit.*

²⁴ Cette réticence face au miracle nous incite à nuancer l'idée d'une crédulité ambiante face au merveilleux. Voir J. H. Arnold, *Belief and unbelief in medieval Europe*, Londres, 2005.

²⁵ Ces différents cas de notre corpus ont été analysés dans la partie II, chapitre 5. Il s'agit majoritairement de la remise en cause du pouvoir du saint.

²⁶ Nous possédons des preuves, pour la fin du Moyen Âge, qui plaident en faveur d'un certain scepticisme face au merveilleux. Voir par exemple E. Le Roy Ladurie, *Montaillou village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975 et un compte-rendu de lecture rédigé par N. Zemon Davis, « Les conteurs de Montaillou (Note critique) », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 34/1, 1979, p. 63-64 ; K. Thomas, *Religion and the decline of magic*, New York, 1971.

hagiographiques, sans aucun lien avec la réalité. Le récit hagiographique, oral ou écrit, ne peut donc pas être seulement destiné à un public éclairé de clercs et de moines. Sinon quel intérêt y a-t-il à se justifier et à lever les doutes face à un public déjà entendu ?

X.2. Diffusion et réception des récits hagiographiques

La question de la réception des récits hagiographiques de la violence par le petit peuple, mais aussi par l'aristocratie, est toujours difficile à appréhender. Cela soulève plusieurs interrogations : À quel moment pouvaient-ils entendre ces récits ? Dans quel(s) lieu(x) et à quelle(s) occasion(s) ? Sous quelles formes les récits hagiographiques étaient-ils présentés ?

X.2.1. Les modalités de la diffusion

Il semble peu probable que les laïcs, quel qu'ils soient, aient eu facilement accès aux récits hagiographiques sous leur forme textuelle. En considérant l'importance, tant pécuniaire que sacrée, que représentait la possession des manuscrits, il est peu probable que ceux-ci aient quitté la bibliothèque de l'établissement monastique ou ecclésiastique. En revanche, les moines et clercs avaient à leur disposition les ouvrages, prêtés par le bibliothécaire de leur établissement.²⁷ D'une manière générale, les différentes allusions à des *lecteurs* dans les prologues des œuvres hagiographiques font référence aux moines et aux clercs qui étaient les seuls à être en contact direct avec les manuscrits.²⁸ En partant du principe que les manuscrits n'étaient pas facilement accessibles aux laïcs, on est en droit de penser que la diffusion des récits hagiographiques passait par d'autres *media* que l'écrit, notamment la parole. Ce serait donc par l'intermédiaire d'un orateur que les laïcs auraient eu accès à ces récits. Cet intermédiaire pourrait alors adapter ces textes afin de les rendre intelligibles pour tous lors des grands offices et des fêtes des saints.

M. Van Uytvanghe, à la suite de B. de Gaiffier²⁹, a démontré qu'en Gaule, certains textes ont été écrits pour être lus lors de la fête solennelle du saint et remplaçaient la première

²⁷ A. Petrucci, « Lire au Moyen Âge », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 96, 1984/2, p. 603-616, ici p. 607.

²⁸ A. Petrucci, « Lire au Moyen Âge », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 96, 1984/2, p. 603-616, ici p. 607.

²⁹ B. de Gaiffier, « La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident », dans *Analecta Bollandiana*, 72, 1954, p. 134-166, notamment p. 145-151 ; cette étude est nuancée par M. Heinzelmann, « Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1.-6. Jahrhundert) », *Francia*, 1, 1973, p. 27-44.

ou même les deux premières lectures scripturaires du rite gallican.³⁰ Les différents arguments tels que le style liturgique de certains passages, les conclusions des Vies de saints par des « doxologies rappelant les oraisons de la messe » ainsi que les nombreux termes faisant référence à des lecteurs ou/et des auditeurs amènent effectivement à penser que l'hagiographie était diffusée surtout à l'occasion de la fête du saint.³¹ En outre, les coutumiers prescrivent que les leçons seront prises de la Passion ou de la Vie des saints³², notamment à l'office de Matines au cours duquel plusieurs lectures psalmodiées, ou « leçons » sont dites.³³ À titre d'exemple, nous pouvons citer le déroulement liturgique de la fête de saint Martin³⁴ : elle était composée d'une octave pendant laquelle on lisait tous les jours huit leçons, extraites de la Vie du saint. Puis, le jour de la fête du saint, la totalité des douze leçons était empruntée à la légende du saint. On comprend dès lors que les textes hagiographiques occupent une place centrale dans le culte du saint. D'ailleurs, la mise en place du culte d'un saint peut motiver la rédaction d'une *Vita*.³⁵ Nous pouvons donc légitimement penser que les hagiographes avaient une telle utilisation à l'esprit lorsqu'ils s'engageaient dans leur travail d'écriture et devait donc s'adresser à deux publics différents.

Dans le corpus, les quelques phrases dans lesquelles l'hagiographe s'adresse directement à son public ne permettent pourtant pas d'identifier clairement celui-ci. Ainsi, dans les Miracles de saint Solenne (XI^es.), l'auteur rappelle à « ses frères » la grandeur de Dieu avant de relater un miracle de vengeance divine :

« À notre créateur, très chers frères, il convient toujours de rendre grâce, lui qui ne cesse de glorifier ses saints partout où chaque animal est nourri et guidé par son œuvre, où par celui qui régit, le monde glisse vers des gouffres sûrs, pour qui il est facile, quelque soit la difficulté, d'accompagner sa volonté de résultats. »³⁶

³⁰ M. van Uytvanghe, « l'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne », *Studia patristica*, 15, 1985, p. 54-62, ici p. 59.

³¹ M. van Uytvanghe, « Les voies communicationnelles du message hagiographique au haut Moyen Âge », dans *Communicare e significare nell'alto medioevo*, Spolète, 2005, p. 685-732. p. 699-709.

³² Ce sont par exemple les prescriptions de Bernard de Cluny données dans B. de Gaiffier, « L'hagiographie et son public au XI^e siècle », dans *Id.*, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie, Subsidia hagiographica*, 43, 1967, p. 475-507, p. 476.

³³ B. de Gaiffier, « L'hagiographie et son public au XI^e siècle », dans *Id.*, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie, Subsidia hagiographica*, 43, 1967, p. 475-507, p. 478.

³⁴ B. de Gaiffier, « L'hagiographie et son public au XI^e siècle », dans *Id.*, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie, Subsidia hagiographica*, 43, 1967, p. 475-507, p. 478.

³⁵ B. de Gaiffier, « L'hagiographie et son public au XI^e siècle », dans *Id.*, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie, Subsidia hagiographica*, 43, 1967, p. 475-507, p. 480.

³⁶ Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 14 : *Conditori nostro, fratres charissimi, gratias semper decet nos referre, qui sanctos suos mirificare non desinit ubique, cujus ope omne animal alitur et regitus, quo rectore certis mundus labitur successibus, cui facile est, quicquid arduum noscitur, cujus voluntatem mox subsequitur effectus.*

De même, l'hagiographe de saint Liphard invite ses frères à écouter attentivement le récit de miracle qui suit :

« Très chers frères, écoutez combien le pieux confesseur qui apporte son aide à ceux qui l'invoquent humblement s'était manifesté ; mesurez avec l'exemple de sa vindicte combien sévère avait été le vengeur contre le persécuteur de son église. »³⁷

L'expression « frères » peut alors revêtir deux significations. Elle peut désigner en premier lieu les « frères » de l'hagiographe, c'est-à-dire les autres membres de sa communauté, présents et à venir. Cela signifie que les moines et les chanoines entendaient des lectures hagiographiques lors des offices liturgiques. Pour les moines suivant la règle de saint Benoît, c'est effectivement le cas, notamment lors de l'office des matines.³⁸ Mais les « frères » peuvent également être entendus dans un sens plus large désignant l'ensemble des membres de l'*ecclesia* qui sont ainsi « frères » par le baptême. De ce fait, les hagiographes pouvaient s'adresser à un auditoire composé aussi bien de laïcs que de moines et de chanoines. Tout dépend du contexte dans lequel est utilisé le texte hagiographique. Lors des offices du temps liturgique ordinaire, il est fort probable que seuls les moines et les chanoines qui se trouvaient dans le chœur liturgique entendaient les lectures hagiographiques, les laïcs étant repoussés dans la nef, au-delà de la clôture matérialisée par un jubé.³⁹ La distinction entre public laïque et religieux semble également être sous-entendue par l'hagiographe de saint Solenne qui, dans un autre passage des Miracles du saint (XI^es.) mentionne des lecteurs mais aussi des auditeurs :

« Parmi ces merveilles que l'on doit admirer, il y en a une qui doit être tirée à part ; une que le Seigneur jugea digne par sa grâce de faire par l'intermédiaire de son serviteur Solenne afin que les amplifications importantes de la puissance saisissent ici les esprits des lecteurs et que les auditeurs soient davantage exercés dans les bonnes actions.»⁴⁰

³⁷ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 7 : *Quam pius adjutor se humiliter invocantibus extiterit Confessor Christi Liphardus, dilectissimi Fratres, audistis; quam severus ultor in Ecclesiae suae persecutore sit, ex unius exemplo vindictae, nunc obsecro, perpendatis.*

³⁸ Les moines qui suivent la règle de saint Benoît reçoivent des lectures hagiographiques notamment lors de l'office des matines. Concernant l'exemple des moines de Trèves, voir Kl. Krönert, *L'exaltation de Trèves. Écriture hagiographique et passé historique de la métropole mosellane, VIII^e-XI^e siècle*, Ostfildern, 2010, p. 320-321.

³⁹ Sur la clôture du chœur liturgique, voir par exemple B. Chédozeau, *Choeur clos, chœur ouvert. De l'église médiévale à l'église tridentine (France, XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 1998.

⁴⁰ Miracles de saint Solenne (BHL 7821, XI^e), c. 10 : *Inter haec ipsa admiranda virtutum spectacula, depromendum quiddam est, quod Dominus per servum suum Solemnem sua operari dignatus est gratia, quatenus legentium mentes inde ampliora virtutis augmenta capessant, et audientes in actibus bonis fiant exercitiores.*

Pourrait-on percevoir ici une césure entre le monde des lecteurs, c'est-à-dire les chanoines de Saint-Solenne et celui des auditeurs, c'est-à-dire les laïcs, qui seront alors « exercés » à faire des bonnes actions grâce à ces exemples ?

Ces auditeurs, au sens large, avaient accès au récit hagiographique au moins lors de la fête du saint, célébrée en grande pompe comme le décrit par exemple Heiric d'Auxerre (IX^es.) :

« Alors que les fidèles expriment leur dévotion, selon la tradition, par de la musique devant le tombeau du saint, les fruits d'automne gisaient sur la verdure printanière. Aussi, une odeur des plus agréables se mêla au regard tandis qu'ils faisaient l'office. Dans le même temps, on permit aux peuples regroupés selon la coutume pour la fête du saint chef, de se rapprocher et d'embrasser le sol du saint lit dans une vénération religieuse. »⁴¹

Ainsi, à l'occasion de la fête du saint, l'église ou le monastère voit affluer une foule de personnes⁴², non seulement les populations des alentours, mais aussi des pèlerins. Des sources étudiées par B. de Gaiffier mentionnent des orateurs qui sont alors chargés de haranguer la foule cosmopolite : il est fort probable que ces orateurs manient plusieurs langues ou bénéficient de l'aide d'interprètes comme le montre l'exemple de Thierry de Saint-Trond qui maniait à la fois le latin et, dans la prédication, les deux langues romane et germanique. Il ne peut être un cas isolé.⁴³

La diffusion orale des textes hagiographiques a pu également être organisée par les moines eux-mêmes, désireux de promouvoir la puissance de leur saint et donc d'en développer le culte. Ainsi, l'hagiographie ferait partie d'une stratégie propagandiste monastique qui vise la diffusion des prodiges du saint et donc de son culte. Les cérémonies processionnelles et autres ostensions de reliques sont alors l'occasion de clamer les hauts faits

⁴¹ Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 44 : *Ut fidelibus mos est devotionem suam, quibus possunt, modulis declarare; ante sacri sepulcrum corporis strata jacebant poma autumnali viriditate vernantia; quæ ut diversa genere, odore quoque gratissima, geminam accedentibus aspectus olfactusque sui gratiam ministrarent : interea, populis ad beati festum Præsulis ex more fluentibus, quibusque permittebatur accedere, sacri pavementum lecti religiosa veneratione deosculantibus...*

⁴² C'est ce que nous apprennent par exemple les Miracles de saint Germain d'Auxerre, dans lesquels l'auteur fait allusion à une foule de pèlerins ce qui entraîne des bousculades. Même si cela peut aussi constituer un *topos* afin de justifier la construction d'une nouvelle église plus grande, il n'en reste pas moins que cela montre l'importance que prenait le jour de la fête du saint. Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462, IX^e), c. 31 : *Vectandi successus corporis cunctis, quamquam sese violenter ingererent, provenire non potuit : quibus tamen accedendi fuit copia, vicibus cessit : at quos irruens frequentia cominus id tractare prohibuit, officii genus erat oculis deducere, ac vocibus intimo devotionis fonte manantibus personare. Plurima per iter totum, tum ecclesiis ejus nomine dedicatis, tum titulis sparsim affixis, beatitudinis ejus monumenta monstrantur: quocumque locorum aut pernoctavit, aut pausam duxit, sanctitatis ejus adhuc notabiliter florente memoria.*

⁴³ B. de Gaiffier, « L'hagiographie et son public au XI^e siècle », dans *Id.*, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie, Subsidia hagiographica*, 43, 1967, p. 475-507, p. 495.

du saint face à la foule et dans une langue que tous comprenaient.⁴⁴ La réputation du saint peut se propager grâce au bouche à oreille et être ainsi largement diffusée, sans oublier les témoins directs de ces miracles qui ne manquent pas de rapporter avec eux ces histoires qu'ils raconteront.⁴⁵ Au-delà des textes qui fixent la figure et la réputation du saint, ces transmissions orales permettent la propagation de la *bona fama* du saint et donc le développement de son culte et partant de là, la fortune de la communauté commise à son culte.⁴⁶

L'hagiographie trouve également sa place sur le parvis des églises et sur les places publiques. Il a été montré que la bonne réputation du saint est d'abord due à la rumeur et au colportage oral des récits. Les jongleurs du XIII^e siècle se seraient appropriés une tradition ancienne qui consistait à clamer publiquement les hauts faits et les miracles du saint.⁴⁷ Ces orateurs publics auraient été ainsi des « intermédiaires culturels » dans la diffusion de l'hagiographie.⁴⁸ Enfin, notons que dans plusieurs régions, un mouvement de traduction de l'hagiographie en langue vulgaire occupe les clercs dès le XI^e siècle. C'est par exemple le chanoine de Rouen, Thibaud, réputé comme étant un « spécialiste de la traduction des *Miracula* en langue vulgaire »⁴⁹. Le corpus ne révèle aucune mention de ce genre, mais l'hypothèse de l'existence d'un tel phénomène dans les régions situées entre Loire et Seine ne peut être exclue : il est identifié aussi bien à Rouen que dans le Sud Ouest de la France.

Les sources témoignant d'un public monastique et ecclésiastique sont beaucoup plus nombreuses à commencer par les règles monastiques et les coutumiers des monastères. Ainsi,

⁴⁴ S. Fray, *L'aristocratie laïque au miroir des récits hagiographiques des pays d'Olt et de Dordogne (X^e-XI^e siècles)*, thèse sous la direction de D. Barthélemy, soutenue à Paris IV en novembre 2011, p. 580.

⁴⁵ Miracles de saint Wulfran (BHL 8741, XI^e), II, c. 3 : . *Quod factum loci Fratibus et omnibus qui aderant per ordinem narrauit, quos in Dei laude ac Sancti veneratione armatos reddidit*. Ce fait fut raconté par les frères du lieu et par tous ceux qui étaient présents et on dit qu'il renvoya les hommes armés grâce à la louange de Dieu et à la vénération du saint.

⁴⁶ P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1975, p. 182-188 ; *Id.*, « Le travail des hagiographes aux XI^e et XII^e siècles. Sources d'information et méthode de rédaction », *Francia*, 15, 1987, p. 149-182.

⁴⁷ B. de Gaiffier, « L'hagiographie et son public au XI^e siècle », dans *Id.*, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie, Subsidia hagiographica*, 43, 1967, p. 475-507, p. 497. L'auteur voit dans les jongleurs du XIII^e siècle, les héritiers de traditions anciennes qui consistaient à clamer les hauts faits des saints.

⁴⁸ M. Vovelle, « Les intermédiaires culturels : une problématique », dans *Les intermédiaires culturels. Actes du colloque du Centre méridional d'histoire sociale, des mentalités et des cultures*, Aix-en-Provence, 1981, 7-21.

⁴⁹ P.-A. Sigal, « Le travail des hagiographes », p. 160 ; S. Fray, *L'aristocratie laïque au miroir des récits hagiographiques des pays d'Olt et de Dordogne (X^e-XI^e siècles)*, thèse sous la direction de D. Barthélemy, soutenue à Paris IV en novembre 2011, p. 572. L'auteur prend l'exemple de la chanson de sainte Foy qui est une adaptation du *liber miraculorum sancte Fidis*. À la fin du XII^e siècle, la littérature hagiographique est adaptée, voire détournée, par les romanciers. M. Lauwers, « Postface : sainteté seigneuriale et ordre social », dans *Id.* (éd.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval*, Antibes, 2003, p. 637-651, ici p. 644.

l'hagiographie servait à tous les aspects de la vie religieuse⁵⁰ et intellectuelle du moine et du chanoine.⁵¹ Elle était omniprésente, tant dans l'intimité de sa cellule, qu'à l'église devant les frères et dans sa formation intellectuelle. Mais il ne fait plus aucun doute qu'à côté d'une hagiographie latine circulait une hagiographie vernaculaire permettant au plus grand nombre d'être touché par les récits hagiographiques.⁵² De ce fait, la langue ne constitue pas une barrière insurmontable à la diffusion du récit hagiographique auprès du plus grand nombre. De même, les thématiques abordées dans les récits de la violence par les hagiographes ainsi que les moyens mis en œuvre afin d'assurer leur large diffusion conduisent à penser que l'aristocratie laïque et le peuple avaient accès en divers moments et lieux aux récits hagiographiques du saint qu'ils vénèrent.

X.2.2. Acteurs/récepteurs des récits hagiographiques de la violence : une corrélation volontaire ?

L'analyse de la réception des textes hagiographiques amène à voir une corrélation entre le choix des acteurs⁵³ et le public visé par l'hagiographie. Nous avons montré qu'outre les religieux, le public de l'hagiographie pouvait très bien être l'aristocratie et le peuple. Or ils constituent les figures des acteurs de la violence les plus souvent choisis par les hagiographes. Aussi, la relation entre acteurs et récepteurs des récits de la violence ne peut s'expliquer que par un choix délibéré et réfléchi de la part des auteurs.

En effet, nous avons vu que les acteurs de la violence, à la fois ceux qui commettent des méfaits mais aussi ceux qui en sont les victimes, appartiennent à des groupes sociaux précis et dont les agissements reflètent également des pratiques qui leur sont propres. Ils correspondent en ce sens à une description relativement fidèle de la société médiévale, telle que les hagiographes pouvaient la percevoir. Cette correspondance entre la fiction et la réalité ne peut être due au hasard : elle résulte indéniablement de la volonté des hagiographes de

⁵⁰ Au réfectoire, au chapitre, dans les ateliers claustraux, la lecture publique était de rigueur. Voir B. de Gaiffier, « L'hagiographie et son public au XI^e siècle », dans *Id.*, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie, Subsidia hagiographica*, 43, 1967, p. 475-507. Plus précisément, Ph. Schmitz, « Les lectures de table de l'abbaye de Saint-Denis », *Revue bénédictine*, t. 42, 1930, p. 163-167.

⁵¹ B. de Gaiffier, « L'hagiographie et son public au XI^e siècle », dans *Id.*, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie, Subsidia hagiographica*, 43, 1967, p. 475-507, p. 475. L'auteur donne l'exemple du prologue de la Vie de saint Willibrord d'Alcuin : *Duos digessi libellos, unum prosaico sermone gradientem, qui publice fratribus in ecclesia [...] legi potuisset ; alterum piero pede currentem, qui in secreto cubili inter scolasticos tuos tantummodo ruminari debuisset [...] Unam quoque priori libello superaddidi omeliam, quae utinam digna esset tuo venerando ore populo praedicari.*

⁵² C'est ce que montrent les travaux de M. Vovelle, P.-A. Sigal, S. Fray et M. Lauwers mentionnés plus haut.

⁵³ Les acteurs de la violence sont l'objet du chapitre 7.

proposer à leur public des récits dans lesquels tout un chacun peut trouver une source d'inspiration, un modèle auquel s'identifier. L'efficacité du discours hagiographique réside directement dans cette capacité d'identification du public. Elle est d'autant plus importante si l'on considère la fonction normative et propagandiste que peut revêtir l'hagiographie et qui doit nécessairement toucher son public afin d'en influencer les comportements et l'opinion.

D'une manière générale, la construction des récits apparaît toujours en tension entre réalité et fiction.⁵⁴ C'est ce fil qui permet justement de favoriser une forme d'identification aux personnages des récits, parfois fictifs, par le public. Dans cette même perspective, les auteurs prennent également soin de transposer leurs histoires dans un cadre local. Les lieux désignés dans les textes sont de plus en plus proches des sanctuaires et les récits se déroulent à une époque familière : c'est donc un univers géographique et temporel qui est susceptible d'être reconnu par les différents publics.⁵⁵ De même, l'alliance entre le miraculeux et le quotidien rendent les récits plus à même de toucher leur cible en stimulant efficacement l'imagination et la motivation du public à se corriger lorsqu'il entend ces récits de miracles de châtement. Pour que ce processus d'identification fonctionne, les acteurs doivent être connus, non pas personnellement, mais pour ce qu'ils incarnent dans la société. La figure de l'humble qui travaille le dimanche est forcément parlante pour le public ; de même, le seigneur qui maltraite ses serviteurs et qui s'attaque aux biens de l'Église incarne une figure familière non seulement pour les seigneurs qui peuvent s'identifier mais aussi pour le peuple qui, pourquoi pas, peut se délecter du châtement qui s'abat sur lui.

Soulignons également les correspondances entre les idéaux invoqués dans les récits hagiographiques, comme le respect des normes chrétiennes ou des biens ecclésiastiques, et les groupes sociaux auxquels ils sont destinés. On observe ainsi dans les récits hagiographiques de la violence une redéfinition des échelles de valeurs. Ces récits prennent une valeur exemplaire où il apparaît comme un enseignement que l'aristocratie doit apprendre à se soumettre et à s'humilier face au saint et à ses serviteurs les moines. K. Ashley et P. Sheingorn ont par ailleurs mis en évidence, à propos des miracles de sainte Foy, que les avertissements des hagiographes adressés à l'aristocratie n'avaient pas de visée édifiante ou pastorale.⁵⁶ S'il est probablement vrai que le principal objectif est de mettre en garde l'aristocratie contre la

⁵⁴ C'est un aspect que nous avons abordé dans le chapitre 3.

⁵⁵ Sur les références géographiques, voir *infra*, chapitre 3.

⁵⁶ K. Ashley et P. Sheingorn, *Writing faith : text, sign and history in the miracles of Sainte Foy*, Chicago, 1999, p. 135. Cette analyse est reprise par S. Fray, *S. Fray, L'aristocratie laïque au miroir des récits hagiographiques des pays d'Olt et de Dordogne (X^e-XI^e siècles)*, thèse sous la direction de D. Barthélemy, soutenue à Paris IV en novembre 2011, p. 563-564.

puissance de Dieu et de ses saints, il semble qu'il ne faille pas pour autant totalement négliger le caractère exemplaire de ces récits. La mise en avant par les hagiographes des valeurs fondamentales du christianisme telle que la *caritas* notamment dans l'exercice de hautes fonctions comme la justice semble traduire la volonté des auteurs de redéfinir les pratiques de l'aristocratie en fonction des propres intérêts de leur communauté sans pour autant négliger de leur offrir un moyen sûr d'accéder au Salut, comme la pénitence et la conversion. L'aristocratie ne devait faire usage de la force qu'à bon escient, c'est-à-dire pour défendre la communauté monastique ou canoniale. Les autres formes de violence sont alors dénoncées comme illégitimes.

L'enjeu général du discours hagiographique était de convaincre la masse que l'autorité cléricale l'emporte sur celle des laïcs. Un tel enseignement pouvait déplaire aux laïcs, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle n'était pas la cible de cette pédagogie un peu provocante et qu'elle y serait insensible. Il s'agit ici du commentaire de M. Banniard concernant l'œuvre de Grégoire le Grand. Or il souligne bien la continuité depuis l'Antiquité tardive et jusqu'au XII^e siècle de la volonté de l'Église de soumettre l'*ecclesia* toute entière à son autorité en utilisant des récits de miracles exemplaires.⁵⁷

X.3. Légitimer, défendre, contraindre : quelques enjeux de l'écriture hagiographique de la violence

Tout comme il existe différents niveaux d'écriture et de compréhension pour un même texte, il existe aussi différents enjeux de l'écriture. De ce point de vue, l'hagiographie ne représente pas un bloc monolithe dans lequel tous les textes auraient un seul et unique but qui serait l'édification des Hommes. L'hagiographe doit avoir plusieurs objectifs quand il choisit d'inscrire sur le parchemin les récits miraculeux dont il a été le témoin ou qu'on lui a rapportés : objectifs et intérêts mêlés tels que répondre à un impératif liturgique, à une intention mémorielle et historiographique pour une communauté ; conforter ou réaffirmer le patrimoine, ou encore développer le culte d'un saint. Parmi les textes du corpus, certains enjeux apparaissent avec évidence.

⁵⁷ M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, 1992, p. 120.

X.3.1. Une écriture édifiante et normative.

Les relations qu'entretient l'hagiographie avec la norme⁵⁸ sont complexes et dans une certaine mesure réciproques, à tel point qu'elles semblent se nourrir l'une de l'autre. Ainsi, tout comme l'hagiographie a pu être un *medium* de diffusion de la norme, à l'inverse, la norme a également pu être influencée par certains modèles hagiographiques. Ces questions ont fait l'objet d'un colloque organisé à Lyon en 2010.⁵⁹ Les différentes contributions ne se sont pas intéressées seulement à l'exemplarité de la vie ou des miracles des saints, mais se sont aussi, et surtout, tournées vers les divers usages de l'hagiographie au service de l'orthodoxie, d'idéaux et de réformes. Dans ces propos liminaires, M. van Uytvanghe⁶⁰ reprend une citation d'Isidore de Séville : « Si les préceptes divins qui nous instruisent n'étaient pas là pour nous exhorter à faire le bien, les exemples des saints nous suffiraient comme norme »⁶¹. À en croire Isidore, l'hagiographie, c'est-à-dire la Vie des saints, a bien une portée normative, issue certainement en partie du rapport qu'elle entretient avec les Saintes Écritures.

L'édification du peuple est un rôle primordial de l'hagiographie.⁶² En donnant des exemples de vies exemplaires, les hagiographes entendaient proposer à la méditation des modèles dont l'existence avait certes été semée d'embûches mais dont les saints avaient toujours triomphé. Dans quelle mesure pouvait-on imiter un saint qui a connu le martyre des mains des barbares à la fin de l'antiquité tardive ? C'est ici une question légitime qui a été

⁵⁸ Il faut entendre ici la norme au sens large comme elle a été définie par M.-C. Isaïa : « la norme médiévale se trouve définie à la fois comme une référence partagée et une pratique commune : la norme, avant de devenir parfois « norme juridique », est toujours [...] une norme sociale », dans « L'hagiographie, source des normes médiévales. Pistes de recherche », dans M.-C. Isaïa et Th. Granier (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident (VI^e-XVI^e siècle)*, Actes du colloque international de Lyon (4-6 octobre 2010), Turnhout, 2014, p. 17-42, ici p. 22. Cette définition, comme l'auteur le souligne, a l'avantage de ne pas seulement prendre en compte les « normes juridiques » définies par l'anthropologie historique. À ce sujet, voir les mises en garde de J. Chiffolleau et Br. Lemesle, « Normes et anthropologie. Approches historiographiques et champs actuels de la recherche », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 14, 2010, p. 277-281.

⁵⁹ M.-C. Isaïa et Th. Granier (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident (VI^e-XVI^e siècle)*, Actes du colloque international de Lyon (4-6 octobre 2010), Turnhout, 2014.

⁶⁰ M. van Uytvanghe, « Propos liminaires », dans M.-C. Isaïa et Th. Granier (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident (VI^e-XVI^e siècle)*, Actes du colloque international de Lyon (4-6 octobre 2010), Turnhout, 2014, p. 9-16, ici p. 11.

⁶¹ Isidore de Séville, *Sententiae*, II, 11, 6 : *Si enim ad boni incitamentum divina, quibus admonemur, praecepta deessent, pro lege nobis sanctorum exempla sufficerent.*

⁶² C'est souvent ce que les hagiographes annoncent dans leurs prologues. Voir M.-C. Isaïa, « Le modèle dans l'hagiographie : histoire et fonctions d'un lieu commun (IV^e-IX^es.) », dans *Apprendre, produire, se conduire. Actes du congrès de SHMESP de Nancy*, Paris, 2015, p. 49-62.

posée par A. Vauchez.⁶³ Il est évident que la vie des saints est peu imitable mais elle peut être inspirante, notamment pour un public ecclésiastique ou monastique. Ainsi, la Vie d'un saint évêque qui agit en *defensor civitatis* face à Attila ou face au roi, peut rappeler le rôle que doit jouer l'évêque au sein de sa cité et dans la société. Le modèle du *defensor civitatis* est par ailleurs réactivé lors des incursions normandes de la fin du IX^e et du X^e siècle. De même, un saint ermite peut vivre selon un idéal de sainteté pouvant inspirer un public monastique. Mais il est aussi évident que les Vies de saints proposent essentiellement des « modèles de vie » ecclésiastique destinés à un public religieux. À l'exception de quelques vertus générales, les laïcs devaient éprouver bien du mal à s'identifier et à se conformer aux exemples de vie des saints proposés dans l'hagiographie notamment lorsqu'il s'agit d'un saint évêque.

L'hagiographie a pu également être un instrument pastoral mais cela n'apparaît pas clairement dans les récits du corpus. M.-C. Isaïa met d'ailleurs en garde contre cette analyse rapide qui consisterait à dire que l'hagiographie a été un outil de la pastorale avant le XII^e siècle et l'apparition des recueils d'*exempla* et des sermons.⁶⁴ Pour autant, si nous considérons que les recueils de miracles ont précédé les *exempla* (dans la forme et dans le fond), nous pouvons penser qu'au moins les *Miracula* ont pu avoir une fonction pastorale.

Lorsqu'il s'agit des récits de miracles, il n'est plus question d'imiter le saint. Celui-ci a d'ores et déjà changé de fonction au sein de la société : il en est le protecteur.⁶⁵ De notre point de vue, ce n'est plus tant le saint que le transgresseur qui a valeur d'exemple. En effet, plusieurs mentions dans les textes stipulent que le transgresseur, une fois châtié, a servi d'exemple aux autres. Cela souligne bien la vocation exemplaire du récit de la transgression. En montrant les risques encourus, le châtement divin inévitable, les hagiographes ont une volonté d'éduquer leur public. C'est cette même volonté d'éducation qu'indique l'hagiographe qui rapporte le miracle survenu à l'encontre de Gislebert dans les Miracles de saint Aignan (XI^es.) :

« il vécut ensuite plusieurs années et devint défenseur de l'Église qu'il avait autrefois attaquée. Ayant toujours le saint seigneur Aignan en mémoire, il disait aux pillards « Ô ardemment, le bienheureux Aignan m'a délivré, croyez le de l'expérience. Celui qui persécute son église ne se réjouit pas longtemps, et nul ne sera impuni. » Ainsi il détourna un grand nombre du mal. »⁶⁶

⁶³ A. Vauchez, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changées aux derniers siècles du Moyen Âge », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, Rome, 1991, p. 161-172.

⁶⁴ M.-C. Isaïa, « Hagiographie et pastorale : la collection canonique d'Hervé archevêque de Reims (m. 922) », *Hagiographie et prédication. Mélanges de sciences religieuses*, 67, 2010, p. 27-48, p. 29.

⁶⁵ P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1985.

⁶⁶ Miracles de saint Aignan (BHL 476d, XI^e), c. 13 : *Statimque sanus factus est homo, ac de his que prius male egerat, faciens fructus dignos poenitentiae, plures postea vixit annos et factus est defensor ecclesiae quam prius*

L'insertion de ce passage au style direct est très intéressante puisque ces mots s'adressent directement au public et sert de mise en garde. De fait, le récit prend alors une valeur exemplaire et normative : Gislebert devient un défenseur de l'Église.

Plus généralement, nous avons pu mettre en évidence d'une part dans le discours, d'autre part dans les formes de violence et les publics visés, que l'hagiographie est imprégnée de la vie quotidienne, mêlée de références au droit romain, aux capitulaires et aux canons de conciles. De ce point de vue, l'hagiographe, en tant que clerc ou moine, mais aussi son commanditaire – abbé ou évêque – avait à l'esprit la volonté d'influer sur son public en lui rappelant, par l'exemple, les règles de vie chrétienne tout en démontrant la puissance du saint qui se trouve désormais auprès de Dieu. La dimension normative et l'intention du texte sont bien visibles quand sont mis en scène des humbles enfreignant l'interdit dominical ou lorsqu'il dénonce les exactions des mauvais seigneurs et exalte la figure du bon *miles* qui met ses armes au service du saint. Les Vies de saints laïques, représentées dans le corpus par la Vie de saint Agile (XI^es.), en sont un parfait exemple. Agile, présenté comme un vicomte d'Orléans, commet une injure à l'encontre de saint Mesmin en violant le droit d'asile et en maltraitant l'un de ses serviteurs. Agile se repent et fait ériger une église en l'honneur du saint. Il décide par la suite de vivre une vie dans le respect des lois chrétiennes. L'hagiographe le décrit alors en train de rendre des jugements justes (*iustus in iudicio*)⁶⁷, brillant en toute chose de ses mœurs honnêtes (*praeclarus honestate morum in universa*), fidèle à son seigneur (*in commisso fidelis*) et enrichissant l'église qu'il a fondée, Micy.⁶⁸ Il part ensuite en pèlerinage à Rome puis à Jérusalem et sur le chemin du retour s'arrête dans différents lieux saints dont Saint-Martin de Tours.⁶⁹ L'hagiographe propose à l'aristocratie laïque un modèle de comportement séduisant en la personne d'Agile, incarnant les valeurs chrétiennes de la justice et des pratiques religieuses telles que le pèlerinage et les nombreuses donations. Ce cas évoque la figure beaucoup plus célèbre de Géraud d'Aurillac, dont la Vie est l'œuvre d'Odon de Cluny. Dans son étude, S. Fray a montré comment Odon, tout en s'inspirant de pratiques aristocratiques notamment celles du port des armes, « tente de proposer à la fois une norme explicite de remplacement et un modèle de comportement : il ne suffisait pas de prescrire aux

inpugnaverat. Sanctumque Domini Anianum semper prae oculis memoriae habens, praedonibus dicebat : « O quam acerrime se vindicat beatus Anianus, experto credite. Nullus erit impunitus, nullus diutius gaudebit qui ecclesiam illius persequatur. »

⁶⁷ Cette image du « bon juge » est à mettre en opposition avec la figure du « mauvais juge » que nous avons déjà analysée et que nous traiterons plus particulièrement ultérieurement. Voir *infra*, chapitre 9.

⁶⁸ Vie de saint Agile (BHL 147, XI^e), c. 7.

⁶⁹ Vie de saint Agile (BHL 147, XI^e), c. 10.

laïcs un changement de conduite pour être obéi, il fallait encore que la norme proposée soit suffisamment proche de leurs propres conceptions pour pouvoir être reçue »⁷⁰. L'hagiographe se nourrit des pratiques existantes afin d'en construire de nouvelles en adéquation avec les discours idéologiques de son temps.

Cependant, la question de l'efficacité du discours reste un problème insoluble. Nous ne pouvons que souligner l'absence de témoignages au sein du corpus montrant l'efficacité des exemples hagiographiques concernant par exemple le respect des terres d'Église ou des différents interdits chrétiens.⁷¹ Toutefois, la valeur normative que revêt dans une certaine mesure l'hagiographie n'est certainement pas le seul effet recherché par les différents hagiographes. Autant les commanditaires que les auteurs eux-mêmes avaient conscience de l'importance mais aussi de la puissance de l'écrit hagiographique.

X.3.2. Une arme hagiographique ?

Dans un article intitulé « Charters as weapons », W. C. Brown montre de quelle façon les chartes pouvaient être utilisées dans un conflit et comment les scribes ont forgé un discours voire même ont manipulé la réalité en leur faveur.⁷² De cette façon, les différents écrits ont servi à construire un passé utile pour les besoins présents et futurs d'un établissement.⁷³ En considérant les différentes analyses proposées ici, il est apparu que les chartes et les récits hagiographiques avaient, dans certains cas, beaucoup en commun.

L'hagiographie, dans bien des cas, peut être utilisée comme une arme dans une politique de « soft power », dans le sens où elle devient un moyen de pression mais aussi un

⁷⁰ S. Fray, « Un cas de norme laïque transmise par une source hagiographique : relecture des chapitres 7 et 8 du livre I de la *Vita Geraldi* », dans M.-C. Isaïa et Th. Granier (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident (VI^e-XVI^e siècle)*, Actes du colloque international de Lyon (4-6 octobre 2010), Turnhout, 2014, p. 379-389, ici p. 389. L'auteur met en évidence les échanges qui existent entre la norme laïque et celle qu'Odouin souhaite imposer à l'aristocratie.

⁷¹ Hors du corpus, D. Iogna-Prat a commenté l'exemple d'Évrard de Breteuil dans « Évrard de Breteuil et son double. Morphologie de la conversion en milieu aristocratique (v. 1070-v. 1120) », dans M. Lauwers (éd.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, Antibes, 2002, p. 537-557.

⁷² Nous faisons référence à un article de W. C. Brown, « Charters as weapons. On the role played by early medieval disputes they record », *Journal of Medieval History*, 28, 2002, p. 227-248.

⁷³ Les analyses de W. C. Brown sur les chartes rejoignent en partie celles de J. Morsel, plus générales, sur les enjeux et les significations de l'écriture au Moyen Âge dans « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », dans Memini. *Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43. L'auteur dépasse cependant le simple cadre du conflit et montre toute la portée de l'écrit en termes de pouvoirs symboliques et d'enjeu social ainsi que de son rôle dans la construction de la mémoire d'une communauté.

moyen d'affirmation symbolique permettant à une communauté religieuse d'affirmer son autorité et sa position sociale. Les récits de la violence en sont un parfait exemple puisqu'ils témoignent des conflits dans lesquels le texte lui-même a pu jouer un rôle à la fois technique – le texte en tant que rapport de faits – et symbolique et performatif dans le sens où il permet la création d'une relation de domination. Chaque lecture produit du pouvoir symbolique au profit de celui qui donne à lire au détriment de celui devant qui le texte est lu. Les textes hagiographiques par leur caractère sacré permettent alors le renforcement de la domination symbolique du saint et de sa communauté.⁷⁴

X.3.2.1. Développer et promouvoir un culte

Plus précisément, l'hagiographie peut être un support à la promotion du culte du saint patron. À de nombreuses reprises, il est possible de mettre en relation la rédaction d'une Vie et/ou d'un recueil de Miracles avec la construction d'un nouvel édifice de culte ou sa réfection.⁷⁵ C'est le cas pour le recueil de Miracles de saint Liphard (XII^es.)⁷⁶ qui pourrait avoir été écrit au moment de la translation des reliques du saint et d'une nouvelle dédicace de l'église de Meung, rapportées au 14 octobre 1104.⁷⁷ De même, la Vie de saint Laumer ainsi que les récits des translations de ses reliques semblent avoir été rédigés lors de la fondation du monastère Saint-Laumer à Blois en 874.⁷⁸ D'ailleurs le récit de la translation relate le vol des restes de Laumer à Chartres où ils se trouvaient depuis les « destructions normandes ».⁷⁹ Dans ces différents cas, les récits hagiographiques servent de support au développement du culte du

⁷⁴ J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », dans Memini. *Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43, ici p. 19.

⁷⁵ À ce sujet, voir Cl. Andrault-Schmitt, « Édifier. Les enjeux de la création architecturale dans les stratégies de promotion de la sainteté (XI^e-XIII^e siècles) », dans É. Bozoky (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, 2012, p. 315-346 ; Voir également la thèse inédite d'É. Sparhubert, *Les commandes artistiques des chapitres de chanoines séculiers et leurs enjeux. Édifier et célébrer à Saint-Junien (XI^e-XIII^e siècle)*, sous la direction de Cl. Andrault-Schmitt, soutenue à Poitiers en mai 2008, en particulier p. 126 et suivantes. *Id.*, « Les chanoines, le saint et la collégiale : construire une identité collective autour d'une ambition monumentale. L'exemple de la collégiale limousine de Saint-Junien », dans I. Cartron, d. Barraud, P. Henriot et A. Michel (éd.), *Autour de Saint-Seurin : lieu, mémoire, pouvoir. Des premiers temps chrétiens à la fin du Moyen Âge*, Bordeaux, 2009, p. 235-248.

⁷⁶ Miracles de saint Liphard, BHL 4932.

⁷⁷ Ch. Vulliez, « Le miracle et son approche dans les recueils de « *miracula* » orléanais du IX^e au XII^e siècle », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Actes des congrès de la SHMESP, Orléans, 1994, p. 89-113, ici p. 93 ; Voir également l'introduction historique de J. Mesqui, « L'église de Saint-Liphard et la tour Manassès de Garlande à Meung-sur-Loire », *Bulletin monumental*, 172/1, 2014, p. 3-46, p. 3-4.

⁷⁸ Vies de saint Laumer (BHL 4733 et 4734) sont datées du IX^e siècle ; les translations (BHL 4737-4740) sont quant à elles datées du X^e siècle.

⁷⁹ Translation de saint Laumer (BHL 4737-4740).

saint. Un autre exemple est significatif puisqu'il montre que l'instauration du culte d'un saint ne se fait pas toujours dans l'entente au sein de la communauté : c'est le cas du culte de saint Babolein (XI^es.) à Saint-Maur-des-Fossés. Ainsi, le recueil de Miracles s'ouvre sur les affrontements internes qui animent la communauté monastique. Trois miracles relatent alors les châtiments sévères de trois membres de la communauté qui ont refusé de célébrer le culte du saint mis en place récemment.⁸⁰ Par la mention de ces faits, l'hagiographe présente le point de vue des gagnants et réaffirme toute la légitimité du saint qui a su démontrer sa puissance et donc justifie son culte. L'hagiographie apparaît dès lors comme un outil essentiel de légitimation.⁸¹

X.3.2.2. Légitimer la réforme

La Vie de saint Berchaire (X^es.) écrite par Adson de Montier-en-Der sonne comme un véritable plaidoyer pour la réforme monastique⁸² qui est en cours dans la région et dont Adson en est l'un des promoteurs. En cela, la rédaction de cette Vie s'inscrit totalement dans le programme de restauration de l'abbaye de Montier-en-Der initiée au X^e siècle. Le meurtre de l'abbé dans les derniers chapitres en est l'acmé dramatique. Il illustre les risques encourus par la communauté lorsque les règles ne sont pas suivies et que le laxisme règne. Il montre également les principales critiques reçues de la part des moines qui craignaient une application plus dure de la règle. Ainsi, Daguinus incarne ces critiques qui, d'une manière extrême, le poussent au meurtre de Berchaire. D'un point de vue symbolique, le meurtre de l'abbé peut également représenter les difficultés rencontrées par Adson, tandis qu'il menait la restauration de l'abbaye.

De manière moins flagrante, certains autres cas tendent à délégitimer des modes de vie communautaire différents des nouveaux idéaux monastiques notamment au moment des

⁸⁰ Sur ces miracles, voir *infra*, chapitre 6.

⁸¹ Nous n'aborderons pas ici toutes les formes de légitimation. Concernant l'hagiographie comme un moyen d'affirmer et de légitimer l'importance d'un siège épiscopal, voir par exemple Kl. Krönert, « Production hagiographique et enjeux politiques à Trèves (X^e-XI^e siècles) », dans É. Bozoky (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, 2012, p. 185-192 ; sur l'hagiographie comme moyen de légitimer le pouvoir d'un établissement au sein d'une principauté, voir L. Tran-Duc, « Enjeux de pouvoir dans le Livre Noir de l'abbaye Saint-Ouen de Rouen », dans É. Bozoky (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, 2012, p. 199-210.

⁸² Voir l'analyse de ce passage et un aperçu historiographique de la réforme de Montier-en-Der au chapitre 6. Pour d'autres exemples, voir le numéro dirigé par Ch. Mériaux et S. Gioanni (éd.), *Réforme(s) et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XIII^e siècle)*, *Médiévales*, 62, 2012 notamment A.-M. Helvetius, « Hagiographie et réformes monastiques dans le monde franc du VII^e siècle », p. 33-47.

réformes. Ainsi, dans un miracle de saint Mesmin (X^es.), un chanoine est pris à partie par les moines de l'abbaye de Micy juste restaurée.⁸³ En dénonçant son attitude bruyante alors que le silence est requis ou bien le port des armes à l'intérieur même du cloître, Létald entendait bien critiquer ouvertement le mode de vie canoniale jugé très séculier et donc bien loin des nouveaux idéaux monastiques du X^e siècle.⁸⁴

X.3.2.3. Revendiquer une aire d'influence et développer un pèlerinage

L'hagiographie entre également dans les politiques de promotion de pèlerinage vers certains sanctuaires. Hors de ce corpus, nous pouvons citer les exemples les plus importants des Miracles de sainte Foy de Conques (XI^es.)⁸⁵ et de Notre-Dame de Rocamadour (fin XII^es.)⁸⁶ ou encore, mais plus tardivement, le *Liber sancti Iacobi* pour Saint-Jacques de Compostelle⁸⁷. Dans le corpus, nous n'avons pas de cas comparable par l'ampleur du phénomène. Toutefois, cette volonté de promotion et de développement est particulièrement sensible dans la constitution du recueil des Miracles de saint Fiacre (XII^es.). Ce dossier a été bien étudié par J. Dubois qui y présente les « politiques » menées afin de faire du monastère Saint-Fiacre un lieu polarisant un large espace régional correspondant au domaine royal et ses périphéries.⁸⁸ On trouve alors plusieurs mentions de lieux comme Noyon, Breteuil en Beauvaisis, Montlhéry en Hurepoix, Soissons, Bourgogne, Rouen, Amiens, d'où viennent de nombreux miraculés et des pèlerins comme ceux venant de Saint-Denis. Ici, l'hagiographe n'hésite pas à mettre implicitement sur le même plan ce monastère ancien et prestigieux s'il

⁸³ Miracles de saint Mesmin (BHL 5820, X^e), c. 32.

⁸⁴ Pour ce corpus d'étude, il ne s'agit que des réformes monastiques engagées au X^e siècle, mais cette remarque reste valable pour les autres courants de réformes. Ce récit a fait l'objet d'un commentaire dans le chapitre 6 de cette étude.

⁸⁵ Voir en particulier S. Fray, *L'aristocratie laïque au miroir des récits hagiographiques des pays d'Olt et de Dordogne (X^e-XI^e siècles)*, thèse sous la direction de D. Barthélemy, soutenue à Paris IV en novembre 2011, p. 335-402.

⁸⁶ Très peu d'études ont été menées sur Notre-Dame de Rocamadour. Ce sanctuaire représente pourtant, dès la fin du XII^e siècle, un haut lieu de pèlerinage, suscitant dans le même temps la rédaction d'un important recueil de Miracles. En entendant le prochain colloque *Reliques, reliquaires et culte des saints dans la France du Sud-Ouest*, organisé à Rocamadour qui réactualisera, à n'en pas douter, la question du pèlerinage à Rocamadour, on peut consulter *Le livre des Miracles de Notre-Dame de Rocamadour*, II^e colloque de Rocamadour, 19-21 mai 1973.

⁸⁷ Voir en particulier A. M. Stones, J. E. Krochalis, P. Lieber et A. Shaver-Crandell (éd.), *The pilgrim's Guide to Santiago de Compostella : critical edition*, Londres, 1998.

⁸⁸ J. Dubois, *Un sanctuaire monastique au Moyen Âge : Saint-Fiacre-en-Brie*, Genève, 1976.

en est, et celui de Saint-Fiacre.⁸⁹ La composition d'un ensemble hagiographique permet ainsi de soutenir une politique de promotion et de développement de l'établissement. L'auteur des Miracles de saint Germain de Paris utilise les mêmes artifices afin de promouvoir le sanctuaire du saint. Le chapitre 9 des Miracles de saint Germain de Paris est éloquent. Un homme, venant de l'Anjou, est paralysé, privé de sa main, d'un pied et de la vue ; il se rend d'abord à Saint-Martin de Tours mais ce grand thaumaturge ne peut lui rendre que la vue ; il se rend alors au sanctuaire de saint Germain de Paris et retrouve toute sa santé.⁹⁰ Cette mise en compétition des deux sanctuaires est assez révélatrice de la concurrence qui animait les sanctuaires. L'auteur, tout en finesse, montre la supériorité de Germain sur Martin et promeut son sanctuaire.

X.3.2.4. Défendre le patrimoine

En somme, l'objectif est souvent le même : le récit hagiographique sert à témoigner de la puissance de l'établissement qui le fait établir. Or, le renom et l'autorité d'un monastère ou d'une église sont indissociables de la défense de leur temporel, ce qui légitime le fait d'enrôler le saint au service de cette noble cause.⁹¹ Inséré dans son époque, l'hagiographe offre alors un texte qui, au-delà de sa dimension d'édification religieuse – rôle indiscutable –, est aussi un moyen d'affirmation et de revendication certain.

La constitution du recueil des Miracles de Liphard (XII^es.) semble avoir été une réaction des chanoines aux difficultés qu'ils rencontraient à s'imposer face aux seigneurs de Meung qui finissent d'ailleurs par incendier la collégiale.⁹² Les thèmes des miracles traitant à plusieurs reprises des problèmes rencontrés par les chanoines face aux pouvoirs laïques⁹³ ainsi que la coïncidence chronologique entre la révolte des seigneurs et la rédaction de ce recueil, nous amène à voir dans sa production une réponse énergique de la part des chanoines cherchant de cette manière à affirmer d'une part leurs possessions et leurs droits et d'autre part, la puissance de leur saint patron.

⁸⁹ O. Bruand , « Entre temps mérovingiens et post carolingiens : l'hagiographe avocat, défense des temporels et protection des réseaux de pouvoirs », dans Fr. Laurent, L. Mathey-Maille et M. Szkilnik (éd.), *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, 2014, p.61-79, p. 73.

⁹⁰ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476, fin IX^e), c. 9.

⁹¹ O. Bruand , « Entre temps mérovingiens et post carolingiens : l'hagiographe avocat, défense des temporels et protection des réseaux de pouvoirs », dans Fr. Laurent, L. Mathey-Maille et M. Szkilnik (éd.), *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, 2014, p.61-79, p. 73.

⁹² J. Mesqui , « L'église de Saint-Liphard et la tour Manassès de Garlande à Meung-sur-Loire », *Bulletin monumental*, 172/1, 2014, p. 3-46, p. 3-4.

⁹³ Miracles de saint Liphard (BHL 4932, XII^e), c. 3-5, c. 7, c. 8, c. 9-10, c. 11, c. 15-16, c. 18-21.

Dès la fin du IX^e siècle, les hagiographes ont mis leur plume au service de leur établissement et de la réaffirmation d'une géographie du sacré. À ce titre, l'œuvre d'Heiric d'Auxerre est exemplaire. Composée dans le troisième quart du IX^e siècle, cette œuvre compte, outre le recueil de Miracles, une Vie de saint Germain en hexamètres commandée par Lothaire, fils de Charles le Chauve et abbé de Saint-Germain. La mort prématurée de Lothaire conduit Heiric à dédicacer son œuvre à Charles le Chauve. Il devient alors intéressant de mettre en lien le destinataire de l'œuvre et la construction même du texte. En tant qu'abbé laïque de Saint-Germain d'Auxerre, Charles le Chauve en est le protecteur légitime. Par ces récits qui lui sont dédiés, il prend connaissance des problèmes rencontrés par les moines dans la gestion des domaines éloignés de l'abbaye ainsi que les nombreuses déprédations causées par les Normands. L'auteur réalise donc une œuvre avec un double objectif : rappeler au roi ses obligations de protecteur royal et réaffirmer la puissance du saint qui s'exerce alors dans toutes les dépendances du monastère. Dans ce cas, l'œuvre entière vise à la défense du patrimoine sans pour autant que l'auteur n'y ait inséré de documents diplomatiques et juridiques.

Cette pratique se rencontre pourtant chez d'autres auteurs. Certains ont fait le choix délibéré de construire leur récit en utilisant les archives de leur établissement. À ce titre, la Translation de saint Germain de Paris est particulièrement intéressante à analyser. Irminon, abbé de Saint-Germain-des-Prés, fait rédiger dans la seconde moitié du IX^e siècle le récit de la translation du saint que Pépin a organisée en 755.⁹⁴ Ce récit, accompagné de miracles, participe d'une politique affirmée de l'abbé visant à définir précisément le patrimoine de l'abbaye et de réaffirmer, dans certains cas, sa domination. En effet, Irminon est également à l'origine de la composition d'un polyptyque recensant un très grand nombre de domaines ainsi que les hommes qui en dépendent. Nous pourrions donc comprendre la commande hagiographique de l'abbé comme un complément à l'œuvre administrative déjà entreprise. C'est ce que confirmerait la mention de la *villa Madriacus*, Calaus et *sicca-vallis* à la fois dans les Miracles et dans le polyptyque de Saint-Germain-des-Prés.⁹⁵ Ainsi, l'hagiographie, au même titre que le polyptyque, constituerait un support à la défense du patrimoine monastique. C'est ce que nous voyons également dans le cas de la *villa* de Palaiseau qui est revendiquée directement par le saint lors de sa translation. Pépin réitère la donation. Le texte de la translation en conserve la mémoire ainsi qu'une inscription gravée directement sur le tombeau du saint. Le recueil de Miracles rédigé à la fin du IX^e siècle qui accompagne le récit

⁹⁴ Translation de saint Germain de Paris (BHL 3474, IX^e).

⁹⁵ Voir *infra*, chapitre 6.

de la translation⁹⁶ participe de cette même stratégie de défense du patrimoine monastique. Cette période de rédaction peut correspondre à un moment de difficulté de l'abbaye face aux changements structurels liés à l'administration publique et domaniale. Les données hagiographiques ont souvent été analysées comme des arguments d'autorité dans des documents juridiques et diplomatiques. Mais l'inverse, c'est à dire l'insertion de données juridiques et diplomatiques dans des sources hagiographiques⁹⁷, doit également être remarquée. Elle révèle les relations particulières que les sources juridiques et celles dédiées à la gestion entretiennent avec l'hagiographie. O. Bruand en donne d'autres exemples significatifs comme celui du monastère Saint-Denis.⁹⁸ Dans les *Gesta Dagoberti*, écrits au XI^e siècle, un moine de Saint-Denis a utilisé alors les archives de son établissement pour son travail hagiographique. Dans son texte, il n'a pas hésité pas à ajouter plusieurs lieux à la donation royale de Dagobert, manipulant ainsi la parole royale au profit de son propre établissement. C'est également le cas pour Saint-Bavon.⁹⁹ Dans le recueil de miracles de saint Bavon, rédigés sans doute à la fin du X^e ou au début du XI^e siècle, l'hagiographe a inséré les donations de Charles le Chauve en y ajoutant une possession champenoise qui est une acquisition postérieure. Dans ces deux exemples, on observe bien cette complémentarité qui existe entre les chartes et l'hagiographie, l'une venant supporter l'autre. L'hagiographe, en insérant au cœur même de son récit des chartes de donations qu'il manipule, assure son public de l'ancienneté de la donation et le prestige du donateur.

C'est un procédé que nous observons également dans le cas de la Translation de saint Euverte. Euverte est le quatrième évêque d'Orléans du IV^e siècle. Sa mémoire est conservée

⁹⁶ Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3475 et 3476, fin IX^e). Nous pensons que les textes BHL 3474, 3475, 3476 font partie d'un même ensemble commandé par l'abbé Irminon et continué par la suite par les moines de l'abbaye. La seconde œuvre majeure est celle d'Aimoin qui, sur la demande de l'abbé Gozlin, reprend et enrichi les deux récits de translation précédents (BHL 3480). Cependant, cette œuvre se focalise sur les destructions normandes. Les deux œuvres auraient donc cohabité en cette fin du IX^e siècle, mais n'auraient pas eu le même rôle. Tandis que l'une visait à défendre le patrimoine et à promouvoir le pèlerinage au sanctuaire, la seconde garderait la mémoire des incursions normandes qui traumatisa la communauté. Un manuscrit du X^e siècle (Ms. Paris, BNF, lat. 5568) regroupe l'ensemble de ces œuvres ainsi que la Vie la plus ancienne de Germain écrite par Venance Fortunat (BHL 3468).

⁹⁷ Voir *infra*, chapitre 1. Nous avons mis en évidence les liens qui existent entre l'hagiographie et les sources diplomatiques.

⁹⁸ O. Bruand, « Entre temps mérovingiens et post carolingiens : l'hagiographe avocat, défense des temporels et protection des réseaux de pouvoirs », dans Fr. Laurent, L. Mathey-Maille et M. Szkilnik (éd.), *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, 2014, p.61-79, p. 70.

⁹⁹ O. Bruand, « Entre temps mérovingiens et post carolingiens : l'hagiographe avocat, défense des temporels et protection des réseaux de pouvoirs », dans Fr. Laurent, L. Mathey-Maille et M. Szkilnik (éd.), *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, 2014, p.61-79, p. 72.

dans quatre textes : deux Vies¹⁰⁰, une Translation¹⁰¹ et une Invention, peut-être rédigée autour de 1150¹⁰². De ce dossier, seul le récit de la translation nous intéresse puisque l'hagiographe insère au cœur de son récit une fausse charte de Charlemagne. Celle-ci confirme d'anciennes donations royales et des possessions de la collégiale. Cependant, cette charte ne résiste pas à la critique : de nombreux éléments chronologiques ne concordent pas. La plus évidente est la mention de Charlemagne en même temps que l'évêque Agius d'Orléans (843-848) plus jeune de près de deux générations. De même, le nom des autres témoins, Aigulfe comte, Aimerant comte et Dagillus *princeps* n'a aucune correspondance avec d'autres sources. Cette fausse charte rappelle qu'aux temps des raids vandales (*vandalicae*) du VIII^e siècle, les reliques de saint Euverte sont transférées d'une église dédiée à la Vierge dans l'église Saint-Étienne à l'intérieur des murs de la cité. Une fois le danger passé, l'auteur explique que l'empereur Charles supervisa le retour des reliques vers leur église d'origine maintenant nommé *ecclesia beati confessoris Evurtii*. La charte se conclut sur la mention de biens et de terres donnés au chapitre de Saint-Euverte.¹⁰³ Cependant, la première véritable mention du chapitre de Saint-Euverte apparaît dans un acte de Charles le Chauve daté entre 840 et 843¹⁰⁴. Il paraît alors raisonnable de penser que la translation du saint ne marque pas une refondation de l'église mais sa fondation originale. L'auteur de ce texte aura ainsi voulu doter sa communauté d'origines prestigieuses et une ancienneté qu'elle n'a pas. Ce texte ferait alors partie d'un arsenal juridique et liturgique élaboré lors de la fondation du chapitre de Saint-Euverte dans la première moitié du IX^e siècle.

La forme du texte n'est pas non plus anodine. En effet, le récit de la translation est organisé en neuf leçons ce qui pourrait laisser supposer un usage liturgique lors de la célébration de la fête du saint et de sa translation. Cela signifie que chaque année, cette charte

¹⁰⁰ Vie I de saint Euverte (BHL 2800) et Vie II de saint Euverte (BHL 7899). La rédaction de ces deux Vies pourrait dater du IX^e puisque la seconde Vie est connue de Raban Maur et d'Usuard. Sur les questions de datation, voir G. Renaud, « Les traditions de l'église d'Orléans sur ses saints évêques Euverte et Aignan. Vie, miracles, culte », dans *Annuaire 1972-1973 de l'EPHE*, 1973, p. 745-756, ici 745-746 et « Les traditions de l'Église d'Orléans sur ses saints évêques Euverte et Aignan », *École pratique des hautes études. 4^e section, Sciences historiques et philologiques*, 105, 1, 1973, p. 745-752, ici p. 747-748.

¹⁰¹ Translation de saint Euverte (BHL 2801, IX^e ?).

¹⁰² Invention de saint Euverte (BHL 2802, 1150). L'abbé Rogerus écrit aux moines de l'abbaye Saint-Ouen de Rouen et leur relate l'invention du saint.

¹⁰³ Translation de saint Euverte (BHL 2801, IX^e ?) : *Lect. IX. Donaria quoque regiae munificentiae super altare ipsius imposuimus, et ad usus canonicorum inibi Deo servientium quasdam terras de fisco nostro ad honorem Salvatoris Domini nostri Jesu Christi, et sanctissimi confessoris Evurtii contulimus, [...] in aliis terris gloriosi confessoris Evurtii, infra ditionem regni nostri, ubicumque sitae sint, totum perdonavimus, et perdonamus, dimisimus, condonamus, et concedimus.*

¹⁰⁴ Acte n°25 dans G. Tessier (éd.), *Recueil des actes de Charles le Chauve*, Paris, vol. I, 1943, p. 64.

a pu avoir été proclamée dans l'intention de sacraliser davantage la parole royale en la plaçant directement sous la protection du saint. Les mises en garde contenues dans les clauses comminatoires trouvent également leur place au sein d'un texte hagiographique, visant alors à se prémunir contre d'éventuels spoliateurs. De cette manière, les droits et les possessions du chapitre ainsi que ses origines anciennes auraient été réaffirmées continuellement.¹⁰⁵

Ces quelques exemples montrent bien les liens inextricables qui unissent documents juridiques et récits hagiographiques. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, la séparation des « genres » documentaire est une construction moderne qui finalement, ne semble pas correspondre à la réalité des pratiques. Il apparaît que les scribes trouvaient bien des avantages à mélanger différents types documentaires¹⁰⁶. À des fins d'autolégitimation, c'est sur « l'hagiographie que se greffent les sources juridiques et que s'originent les institutions religieuses auxquelles elle sert de preuve et de garant, au même titre que les sources historiques ». ¹⁰⁷

L'hagiographie sert un grand nombre de desseins et chaque cas est particulier. Chaque texte appartient à son époque et répond à ses propres contraintes contextuelles. Une réforme, le développement d'un nouveau culte, forger des origines prestigieuses à une communauté récente ou encore la défense du patrimoine sont autant de mobiles d'écriture, mais il est évident que l'acte d'écriture n'est jamais gratuit et répond, à un moment donné, à un besoin. L'hagiographe est choisi pour remplir une mission. Mais son approche n'est jamais neutre. Il appartient pleinement à la société. Issu d'une élite, il en reflète les valeurs. Son action s'inscrit dans une société où l'existence de la sainteté est une conviction profonde et largement partagée. De fait, sa volonté d'accroître l'influence de son saint ne peut jamais être déconnectée des nécessités de la rédaction liées au genre hagiographique. Il manie alors les procédés rhétoriques largement intégrés dans une société conflictuelle, afin de répondre aux enjeux de pouvoirs, de réseaux, et de défendre les intérêts économiques de son établissement

¹⁰⁵ Sur la construction et l'entretien de la mémoire des origines, voir M. Lauwers, « La mémoire des origines dans les institutions médiévales – mémoire des origines et idéologies monastiques : Saint-Pierre-des-Fossés et Saint-Victor de Marseille au XI^e siècle », *MEFRM*, 115/1, 2003, p. 155-180. Cette réflexion s'insère au cœur d'un projet de recherche plus vaste dont les enjeux sont présentés par C. Caby, « La mémoire des origines dans les institutions médiévales. Présentation d'un projet collectif », *MEFRM*, 115/1, 2003, p. 133-140. L'auteur souligne notamment la diversité des pratiques mémorielles des origines mais également les différents enjeux qui président à leur élaboration.

¹⁰⁶ P. Geary l'a parfaitement montré en ce qui concerne les cartulaires-chroniques. Voir *infra*, chapitre 1.

¹⁰⁷ Fr. Laurent, L. Mathey-Maille et M. Szkilnik, « L'hagiographie au service de l'histoire : enjeux et problématique », dans *Eid.* (éd.), *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, 2014, p. 9-21, p. 10.

en suscitant dons et protection.¹⁰⁸ Toutefois, il est nécessaire de nuancer cette lecture politique et économique de l'hagiographie par une interprétation plus symbolique du récit.

X.3.3. L'hagiographie : une écriture performative ?

Nous avons mis en évidence que les récits hagiographiques étaient destinés tant à un public laïque que religieux et qu'il passait majoritairement par l'oralité. Mais il ne faudrait pas négliger un autre aspect que peut revêtir le récit dans certains cas particuliers. Les différentes études sur l'écriture performative ont en effet ouvert une autre voie d'interprétation de la fonction du récit hagiographique du conflit qui s'insère dans le courant, venu des États-Unis, du « performative turn ». Il a surtout été mis en œuvre dans ces dernières décennies dans l'analyse des rituels et de leur signification.¹⁰⁹ Ce concept est également utilisé par les historiens de l'art explicitant la performance de l'œuvre picturale comme étant efficace en elle-même.¹¹⁰ Dans ces études, le couple performance/performativité occupe le devant de la scène, menant une réflexion sur le statut même de l'image et sa puissance efficace.¹¹¹ Dans quelle mesure peut-on parler de « performance » pour le récit hagiographique.

¹⁰⁸ O. Bruand, « Entre temps mérovingiens et post carolingiens : l'hagiographe avocat, défense des temporels et protection des réseaux de pouvoirs », dans Fr. Laurent, L. Mathey-Maille et M. Szkilnik (éd.), *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, 2014, p.61-79, p. 78.

¹⁰⁹ Le concept de la performance est relativement neuf. Quelques travaux permettent d'en cerner les enjeux et les limites : G. Althoff, « Questions and perspectives. Medieval studies in Germany and the "Performative turn" », dans Y. Hattori (éd.), *Political order and forms of communication in medieval and early modern Europe*, Rome, 2014, p. 33-51 ; sur les travaux de G. Althoff, voir J.-M. Moeglin, « "Performative turn", "communication politique" et rituels au Moyen Âge. À propos de deux ouvrages récents », *Le Moyen Âge*, 113, 2, 2007, p. 393-406. Sur la notion de performance comme une notion globale, voir K.-J. Hölkeskamp, « "Performative turn" meets "spatial turn". Prozessionen und andere Rituale in der neueren Forschung », dans D. Boschung, K.-J. Hölkeskamp et Cl. Sode (éd.), *Raum und Performanz. Rituale in Residenzen von der Antike bis 1815*, Stuttgart, 2015, p. 15-74 ; E. Gertsman (éd.), *Visualizing medieval performance. Perspectives, Histories, Contexts*, Aldershot-Burlington, 2008, notamment l'introduction sur les enjeux de la notion de performance, E. Gertsman, « Introduction : the spectrum of performances », dans E. Gertsman (éd.), *Visualizing medieval performance. Perspectives, Histories, Contexts*, Aldershot-Burlington, 2008, p. 1-16. Sur la notion de performance concernant la liturgie, voir en particulier E. Palazzo, « art et liturgie au Moyen Âge. Nouvelles approches anthropologique et épistémologique », *Anales de historia del arte*, 20/1, 2010, p. 31-74. Sur la thématique de la performance du point de vue des rituels, voir en premier lieu J.-M. Moeglin, « "Performative turn", "communication politique" et rituels au Moyen Âge. À propos de deux ouvrages récents », *Le Moyen Âge*, 2007/2, 113, p. 393-406 ; St. Patzold et J. Martschukat, « Geschichtswissenschaft und performative turn. Eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur », dans Eid. (éd.), *Geschichtswissenschaft und performative turn. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Cologne-Weimar-Vienne, 2003, p. 1-31.

¹¹⁰ C'était l'objet de l'ouvrage publié par J. Baschet et J.-Cl. Schmitt (éd.), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval. Actes du 6^e International Workshop on Medieval Societies, 1992*, Paris, 1996.

¹¹¹ J. Baschet, « Images en acte et agir social », dans A. Dierkens, G. Bartholeyns et Th. Golsenne (éd.), *La performance des images*, Bruxelles, 2009, p. 9- 14, ici p. 10.

Trois aspects de la performance, définis par J. Baschet pour les images¹¹² peuvent être appliqués dans un contexte religieux à l'hagiographie : la performativité linguistique et la théorie des actes de parole, la capacité active du texte à engager le spectateur dans une performance, enfin une approche du texte inscrit au sein d'une performance, rituelle ou autre. À des degrés divers, le texte engagerait donc l'auditeur/lecteur dans un processus mental d'interprétation et de représentations ; le texte intègre alors le lecteur/auditeur dans le cercle de l'histoire du Salut. Il n'est plus seulement un groupe de mots. Mis ensembles, prononcés, lus, les mots se chargent d'une puissance active qui tente alors de provoquer une réaction chez les récepteurs. Et il est certainement vrai que la lecture d'un récit hagiographique agit et fait agir : il fait croire, il fait craindre, il fait donner. En cela, la performativité du discours hagiographique est efficace, comme en témoigne sa permanence tout au long du Moyen Âge. Le discours hagiographique est aussi le lieu de cristallisation des relations sociales ; il les décrit, les représente, les montre en action et peut, dans une certaine mesure, modifier, critiquer la configuration de « l'agir social »¹¹³. Enfin, le récit hagiographique s'inscrit très largement dans les différents rituels liés à la *memoria*.¹¹⁴ Par l'énoncé à haute voix des noms, mais aussi des donations, l'hagiographie apparaît comme un *medium* privilégié de la mémoire et des traditions.¹¹⁵

¹¹² J. Baschet, « Images en acte et agir social », dans A. Dierkens, G. Bartholeyns et Th. Golsenne (éd.), *La performance des images*, Bruxelles, 2009, p. 9- 14, ici p. 10.

¹¹³ J. Baschet, « Images en acte et agir social », dans A. Dierkens, G. Bartholeyns et Th. Golsenne (éd.), *La performance des images*, Bruxelles, 2009, p. 9- 14, ici p. 14. L'auteur identifie la même fonction pour l'image médiévale. Cela ne fait que renforcer l'idée que tout est complémentaire dans la société médiévale : que ce soit l'image, le texte, la parole, les gestes, la sculpture, et même l'église-bâtiment, aucun ne fonctionne seul. Ce n'est qu'une fois que tous les éléments sont réunis que le message prend tout son sens.

¹¹⁴ Sur ce concept, voir M. Borgolte, « *Memoria*. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge » dans J.-Cl. Schmitt et O.G. Oexle (éd.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 53-69 ; voir également M. Lauwers, « *Memoria*. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne », dans J.-Cl. Schmitt et O. G. Oexle (éd.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 105-126. La *memoria* est un concept complexe au cœur du fonctionnement de la société médiévale. Elle permet d'entretenir le lien social et implique un grand nombre de pratiques. Il nous semble tout à fait possible que l'hagiographie y ait eu un rôle à jouer, notamment en permettant l'instauration d'un lien entre le passé et le présent, inscrivant ainsi le contenu du texte dans une tradition.

¹¹⁵ Nous nous plaçons ici dans le courant historiographique germanophone qui interprète la *memoria*, plus seulement comme étant la mémoire en tant que souvenir à préserver de l'oubli, mais aussi comme étant une construction sociale collective dans laquelle le recours à l'écrit (*Verschriftlichung*) est essentiel. Voir à ce propos J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », dans Memini. *Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43, notamment p. 8-10. L'auteur présente la réflexion actuellement menée outre-Rhin sur le rapport entre la scripturalité (*Schriftlichkeit*) et la mémoire. Cette approche spécifique permet de dépasser la dualité oral/écrit et d'insérer le texte dans un processus d'invention de la tradition.

Si nous reprenons l'exemple de la Translation de saint Euverte¹¹⁶, il est évident que le récit de la translation, lu à haute voix, dans un cadre spatial sacré, dans une cérémonie liturgique, prenait un tout autre sens¹¹⁷ : il rappelait à l'ensemble de l'*ecclesia* non pas tant la puissance du saint qui est à peine évoquée, mais la qualité royale du donateur, les origines anciennes de l'établissement et donc son prestige, ainsi que les donations qu'il a reçues.¹¹⁸ Ce texte permet donc d'entretenir la mémoire commune du chapitre. De par sa construction, il permet d'insérer la collégiale Saint-Euverte dans une tradition ancienne, jetant un pont entre les temps anciens, prestigieux et le présent de la lecture permettant d'instaurer une continuité symbolique entre ces périodes. D'une manière plus générale, l'ensemble des récits hagiographiques de la violence peuvent être interprétés en termes de mémoire, de continuité et de transformation. Le rôle important de la *memoria* et de sa mise en œuvre explique en partie la construction des récits hagiographiques. Ils entretiennent la mémoire du conflit mais aussi celles des possessions du saint. Mais il s'agit également de conserver la mémoire des hauts du saint qui ont permis la conversion du transgresseur. L'ensemble du récit est alors tout entier tourné vers son dénouement, c'est-à-dire la réconciliation du transgresseur et le don qu'il offre en remerciement à la communauté du saint. Le récit hagiographique de la violence est ainsi focalisé sur le rétablissement de l'ordre social et le retour de la paix. Par l'entretien de la mémoire de la conversion du transgresseur, le discours hagiographique est un discours performatif dans le sens où il vise à influencer sur les relations sociales : il agit sur son public et le fait agir.

Mais la performativité du discours hagiographique passe également par la continuité qu'il instaure dans l'histoire universelle du Salut. Le transgresseur, par sa conversion, sauve son

¹¹⁶ Translation de saint Euverte (BHL 2801, IX^e ?).

¹¹⁷ Cela soulève la question de la « magie de l'écriture », posée en des termes clairs par J. Morsel, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », dans Memini. *Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43, ici p. 21-31. Pour autant cette notion de « magie de l'écriture » n'est pas entièrement satisfaisante, comme le souligne le rejet d'A. Guerreau-Jalabert qui lui préfère celle de « sacralisation de la forme écrite de la parole », dans « Parole/parabole. La parole dans les langues romanes : analyse d'un champ lexical et sémantique », dans R. M. Dessi, M. Lauwers (éd.), *La parole du prédicateur (V^e-XV^e siècle)*, Nice, 1997, p. 311-339. Dans le cas de l'hagiographie, la mise par écrit d'une tradition orale destinée à un usage liturgique entraîne la sacralisation du contenu du texte avec tout ce que cela implique en termes de pouvoir symbolique pour la communauté qui en était l'émetteur.

¹¹⁸ Sur l'hagiographie comme un moyen de construire une identité communautaire, voir Cl. Garault, *Écriture, histoires et identité. La production écrite monastique et épiscopale à Saint-Sauveur de Redon, Saint-Magloire de Léhon, Dol et Alet/Saint-Malo (milieu du IX^e siècle-milieu du XII^e siècle)*, thèse dirigée par B. Merdrignac, soutenue en septembre 2011 à l'Université Rennes 2.

âme et retrouve sa place dans l'histoire universelle du Salut. Chaque lecture actualise ce miracle.

Nous le comprenons, le récit hagiographique de la violence a pour vocation d'agir au sein de la société. Sa valeur normative est indéniable, adaptant des normes existantes à une vision chrétienne d'une société forgée par l'Église. Il véhicule ainsi des préceptes chrétiens comme modèles à suivre pour tendre vers le Salut. L'hagiographie est donc un moyen de contrôle social : le texte met en scène des relations qui deviennent exemplaires dans le but de se prémunir contre des contestations et susciter des dons.¹¹⁹ Mais il ne faut pas nier la charge symbolique que ces textes recèlent. Ainsi, le pouvoir des mots dans un contexte liturgique devient puissant et fait agir. Les mots se chargent d'une autorité supérieure, celle de Dieu et de ses saints, qui donne une autre dimension au texte. Passant par l'oralité, en latin mais aussi très certainement en langue vernaculaire, les hauts faits du saint se diffusent également hors du contexte liturgique. Par le bouche à oreille, la rumeur de sainteté et d'efficacité du saint se diffuse rapidement participant ainsi au développement du culte du saint et de son établissement par les dons qu'il peut susciter en retour. La mise par écrit permet d'inscrire de ces traditions orales et des hauts faits du saint dans la mémoire qui représente un enjeu primordial de l'écriture hagiographique.

¹¹⁹ M. Lauwers, « Postface : sainteté seigneuriale et ordre social », dans M. Lauwers (éd.), *Guerriers et moines. Conversions et sainteté aristocratiques dans l'occident médiéval*, Antibes, 2002, p. 637-651, p. 642.

Conclusion

Cette étude s'ouvrait sur la remarque de W. I. Miller : « La violence n'est peut-être qu'une finesse de rhétorique dans le jeu d'autolégitimation ou de délégitimation de l'Autre ».¹ De fait, dans le discours hagiographique de la violence, cette rhétorique repose sur les mots et les stratégies narratives mises en place par les hagiographes. Chacun des choix opérés par les hagiographes n'étaient évidemment en rien anodins et répondaient à la fois aux « lois du genre » et à des besoins spécifiques de leur communauté religieuse respective. Une déconstruction systématique des récits a fait apparaître un canevas narratif commun sur lequel chaque auteur est venu broder son propre récit. Mais sous une simplicité apparente se dissimule un discours bien plus complexe en lien avec les problématiques sociales de l'époque où il fut rédigé. Le discours hagiographique de la violence se révèle conforme aux normes discursives de son temps. Il est un moyen de légitimer et de délégitimer certaines pratiques dénoncées comme « violentes ». Dans cette étude, l'intérêt porté aux mots a été primordial afin de prendre pleinement la mesure de l'importance des choix lexicaux opérés par les hagiographes. Ils témoignent le plus souvent d'une volonté affirmée de la part des auteurs d'inscrire leur texte dans des registres particuliers comme celui du droit ou des péchés mais aussi de l'influence de nombreux écrits patristiques, théologiques et scripturaires.

Par le discours hagiographique, la dénonciation d'une action comme « violence » devient un moyen d'en exprimer l'illégitimité du point de vue de l'auteur et de sa communauté. Elle entre ainsi dans des stratégies plus larges d'autolégitimation mise en place par l'Église. Cependant, le récit n'offre qu'une vision unilatérale dans laquelle les motivations de la partie adverse sont déformées ou tout simplement ignorées. Pourtant, il apparaît que les pratiques dénoncées comme illégitimes et violentes par les hagiographes sont parfois justifiées et correspondent à une norme comportementale admise voire attendue par la société médiévale, comme c'est par exemple le cas dans les conflits fonciers opposant l'aristocratie et les établissements religieux dès le IX^e siècle.

La typologie des formes de violences a bien montré les liens importants qui existaient entre le récit hagiographique, les pratiques et les normes sociales médiévales. Toutefois, la dimension mémorielle des sources étudiées rend nécessaire la prise de recul face aux pratiques de la violence rapportées dans les textes hagiographiques. Si les récits

¹ W. I. Miller, « Getting a Fix on violence », dans *Id.*, *Humiliation and other essays on honor, social discomfort and violence*, Ithaca, New York, 1990, p. 53-92, ici p. 77.

hagiographiques apparaissent très largement connectés aux réalités sociales, les liens entre hagiographie et normes n'en sont pas moins complexes. Les nombreux emprunts aux sources normatives montrent que l'hagiographie pourrait certes être interprétée comme un prolongement, voire même comme une illustration de la norme. Mais par certains aspects, elle peut également être créatrice de normes. Ainsi, les hagiographes utiliseraient leurs récits de la violence comme des *media* de propagande afin de dénoncer certaines pratiques, notamment aristocratiques tout en diffusant d'autres modèles de comportement, comme celui de l'aristocrate qui met son épée au service du saint et de sa communauté religieuse. Par ce biais, les hagiographes promeuvent leur propre vision du monde, une vision d'abord ecclésiastique : une société chrétienne hiérarchisée tout entière soumise à l'Église. La mise en place de cette société idéale vers laquelle doit tendre la société médiévale passe notamment par le respect des biens ecclésiastiques mais aussi des normes et des préceptes chrétiens.

Mais étudier les récits de violence impliquait également de ne pas négliger la dernière partie du récit consacrée au retour à l'ordre et à la pénitence. Sa position finale révèle ici les enjeux de l'écriture du récit de la violence : rappeler l'omnipotence de Dieu et surtout la réintégration du transgresseur, devenu pécheur, au sein de l'*ecclesia*. C'est dans ces quelques lignes qui viennent clore le récit que réside l'élément clé qui anime l'ensemble de la société médiévale : le Salut. Les hagiographes, dans leurs récits, savants mélanges entre réalité et idéal, proposent et exposent aux fidèles les moyens d'obtenir le salut de leur âme tout en plaçant le saint, mais aussi l'Église, en intermédiaires exclusifs entre les Hommes et Dieu. Le Salut de l'âme apporte, dans le récit, une justification au don, souvent monétaire ou foncier et devient en même temps un moyen de pression sur l'aristocratie turbulente. Mais ces dernières phrases du texte permettent également une lecture nuancée du récit qui serait alors moins une plainte qu'un hommage à celui qui fait amende honorable et qui parfois se met au service de la communauté religieuse. Ainsi, la violence ne serait plus seulement un acte déstructurant de la société. Elle permettrait aussi, dans une certaine mesure, de créer du lien social en réaffirmant des relations entre les deux parties engagées. Dans ce contexte relationnel fondé sur l'échange, le récit hagiographique de la violence peut jouer un rôle dans la mesure où, comme le don qui matérialise la nouvelle relation et la paix retrouvée, le texte en garde la mémoire. À l'exception de quelques cas, les hagiographes n'avaient, par conséquent, aucun intérêt à façonner à un récit trop sombre qui aurait pu mettre en péril le compromis trouvé et les nouvelles relations d'*amicitia* conclues avec des voisins turbulents.

Les évolutions observées dans cette étude grâce à une approche sur le temps long confirment les grandes inflexions de la société observées par ailleurs pour le premier Moyen Âge. Le IX^e siècle apparaît en effet, dans cette étude, comme une période charnière à plus d'un titre. C'est d'abord à ce moment qu'on peut observer une première inflation documentaire notamment sous l'influence de la *renovatio* carolingienne. Le nombre de textes hagiographiques, en particulier des réécritures de récits plus anciens s'accroît, sans compter le développement fulgurant des recueils de Miracles en réponse aux nouveaux besoins culturels et à la multiplication des sanctuaires. Mais une évolution s'opère également dans les choix opérés par les hagiographes concernant les formes de violence. En effet, ceux-ci laissent une place plus importante à la question des biens ecclésiastiques dans toute leur diversité. Cet intérêt qui s'intensifie dans l'hagiographie carolingienne est le témoignage d'un plus grand soin porté à la gestion patrimoniale de la part des établissements religieux. C'est ce que montre également, à la même époque, le développement des polyptyques. Le bien d'Église, et surtout sa préservation, deviennent centraux dans les relations entre les laïcs et les établissements religieux, ce qui justifie sa place au cœur du discours hagiographique de la violence.

Cette importance ne se dément pas et s'amplifie même au XI^e siècle. Cette période est marquée par une seconde inflation documentaire, notamment sous l'influence de plusieurs courants de réformes, qui se traduit également par une nouvelle vague d'écriture hagiographique. Ces réformes – d'abord monastiques puis « grégorienne » – défendent alors une séparation plus marquée entre le monde des laïcs et celui des religieux (moines et clercs). De ce fait, la question des biens de l'Église et de leur gestion se retrouve à nouveau au cœur des préoccupations des réformateurs et, par capillarité, dans le discours hagiographique de la violence. Mais, cette étude a aussi permis de mettre en évidence la place toute relative qu'occupent les récits de violences dans l'ensemble de la production hagiographique dont le nombre peut rivaliser avec celui des récits de guérisons miraculeuses bien supérieur. Cependant, il faut souligner que la part des récits de violence dans l'hagiographie reste stable sur l'ensemble de la période, ce qui mène à penser que la société de l'an mil n'est pas plus violente que celle du V^e siècle. Cette remarque vient corroborer celles déjà faites par D. Barthélemy quant à la question de la « mutation de l'an mil ». Loin de proposer une vision mutationniste de la société médiévale, ce corpus d'étude livre plutôt l'image d'une société qui évolue plutôt sur le temps long, sans profonde rupture entre les IX^e et XI^e siècles. La violence n'est pas plus présente, ni même différente entre ces deux périodes, seule la caractérisation de certains acteurs évolue.

Conclusion

Enfin, l'intérêt porté au discours et à son élaboration, mais aussi à ses formes et aux thématiques abordées, a permis de mener une réflexion plus large sur les enjeux de l'écriture hagiographique. En effet, pourquoi livrer à la mémoire des récits de conflit, d'actes violents, transgressifs et subversifs ? Répondre à cette question a impliqué de réfléchir également sur le public et les fonctions de l'hagiographie en prenant en considération aussi bien les formes, le fond et le style de l'écriture hagiographique que les vecteurs de sa diffusion. L'hagiographie s'adresse à un public très large, en divers lieux et à différents moments, empruntant des voies communicationnelles variées. La lecture mais aussi l'écoute dans un contexte souvent liturgique permettent une large et efficace diffusion du message hagiographique. De par ce caractère quasi universel, l'hagiographie devient aussi multifonctionnelle. Si le récit de la violence a une portée mémorielle indéniable, d'abord parce qu'il est la mise par écrit d'une tradition orale et en permet la conservation, il permet également de transmettre la mémoire des hauts faits du saint et d'en promouvoir le culte. Mais en conservant la mémoire d'un conflit, le récit hagiographique entretient dans le même temps le souvenir de la nouvelle relation établie entre le transgresseur et le saint et sa communauté.

Références bibliographiques

ABRÉVIATIONS

AASS	<i>Acta Sanctorum</i> , Paris-Bruxelles, 1863-1864
Acta I	<i>Acta sanctorum Ordinis S. Benedicti...</i> , tome I, ab anno D ad annum DC, éd. J. Mabillon, Mâcon, 1935
Acta II	<i>Acta sanctorum Ordinis S. Benedicti...</i> , tome II, ab anno DC ad annum DCC, éd. J. Mabillon, Mâcon, 1936-1938
Acta III	<i>Acta sanctorum Ordinis S. Benedicti...</i> , tome III, ab anno DCC ad annum DCCLIII, éd. J. Mabillon, Mâcon, 1950.
Cat. Brux.	<i>Catalogus codicum hagiographicorum Bibliotheca regiae Bruxellensis. Codices latini membranei</i>
Cat. Par.	<i>Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca nationali Parisiensi</i>
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
MGH, Auct. Ant.	<i>Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi</i>
MGH, Capit.	<i>Monumenta Germaniae Historica, Capitularia regum Francorum</i>
MGH, DD Kar.	<i>Monumenta Germaniae Historica, Die Urkunden der Karolinger</i>
MGH, DD Mer.	<i>Monumenta Germaniae Historica, Diplomata Merowinger</i>
MGH, SS. Rer. Merov.	<i>Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum</i>
MGH, LL nat. Germ	<i>Monumenta Germaniae Historica, Leges, Leges nationum Germanicarum</i>
MGH, SS	<i>Monumenta Germaniae Historica, Scriptores</i>
PL	<i>Patrologie latine</i> , éd. Migne.
RHEF	<i>Revue d'histoire de l'Église de France</i>

SOURCES ÉDITÉES

ÉCRITS PATRISTIQUES, THÉOLOGIQUES ET SCRIPTURAIRES

- ALCUIN, *De virtutibus et vitiis liber ad Widonem comitem*, PL 101, col. 613-638.
- SAINT AUGUSTIN, *In Johannis evangelium tractatus*, Turnhout, 1954.
- SAINT AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, éd. et trad. de BERROUARD M. FR., Paris, 1993.
- SAINT AUGUSTIN, *Contra mendacium*, dans *Œuvres de saint Augustin, tome 2, Problèmes moraux*, éd. de G. COMBÈS, Paris, 1948.
- Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, éd. FISCHER B. et GRIBOMONT I., Stuttgart, 1975.
- Bible de Jérusalem*, Paris, 1986.
- JEAN CASSIEN, *Conférences*, tome 1, I-VII, éd. E. Pichery, Paris, 1955.
- JEAN CASSIEN, *Conférences*, tome 2, VIII-XVII, éd. E. Pichery, Paris, 2009.
- JEAN CASSIEN, *Conférences*, tome 3, XVIII-XXIV, éd. E. Pichery, Paris, 1971.
- CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, trad. et notes de DELAGE M.-J., Paris, 1971, 1978 et 1986.
- JONAS DE BOBBIO, *Vie de saint Colomban et de ses disciples*, intr., trad. et notes par de VOGÜÉ A., Abbaye de Bellefontaine, 1988.
- JONAS D'ORLÉANS, *Instruction des laïcs*, éd., trad. et comm. par O. DUBREUCQ, Paris, 2013.
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, 6 tomes, Paris, 1951-2010.
- HINCMAR DE REIMS, *De Cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, PL 125, col. 857-930.
- SAINT JÉRÔME, *Sancti Hieronymi Presbyteri Opera, pars I, Opera exegetica*, 6, *Commentarii in prophetas minores*, éd. ADRIAEN M., Turnhout, 1969-1970

LACTANCE, *De ira Dei liber*, éd. INGREMEAU CH., Paris, 1982.
PRUDENCE, *Peristephanon*, éd. LAVARENNE M., Paris, 1951.

SOURCES HISTORIOGRAPHIQUES ET HAGIOGRAPHIQUES

Afin d'éviter toute redondance, les références bibliographiques concernant les saints du corpus ont été reportées en annexes.

ADÉMAR DE CHABANNES, *Chroniques*, trad. CHAUVIN Y. et PONS G., Turnhout, 2003.
Adsonis Dervensis opera hagiographica, éd. et comm. GOULLET M., Turnhout, 2003.
BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 3 tomes, éd. LAPIDGE M., Paris, 2005.
Chronique de Saint-Pierre-le-Vif, éd. et trad. par R.-H. BAUTIER, Paris, 1979.
FRÉDÉGAIRE, *Chronique des temps mérovingiens*, éd. et trad. DEVILLERS O., MEYER J. et WALLACE-HADRILL J.M., Turnhout, 2001.
GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri historiarum*, MGH, *SS Rer. Merov.* 1.1, trad. fr. dans *Histoire des Francs*, trad. LATOUCHE R., Paris, 1963-1965.
La geste des rois des Francs (Liber historiae Francorum), éd. KRUSCH BR. et trad. LEBECQ ST., Paris, 2015.
Les gestes des évêques d'Auxerre, 2 tomes, SOT M. (dir.), Paris, 2002-2006.
Liber Miraculorum sanctae Fidis, éd. et trad. ital. ROBERTINI L., Spolète, 1994.
SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, , intr., trad. et com. de FONTAINE J., 3 vol., Paris, 1967-1969.

SOURCES NORMATIVES ET DIPLOMATIQUES

Cartulaire du prieuré de Saint-Flour, éd. BOUDET M., Monaco, 1910.
Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres, 2 tomes, éd. B. GUÉRARD, Paris, 1840.
Cartulaire de l'abbaye de Saint-Loup de Troyes, dans *Collection des principaux cartulaires du diocèse de Troyes*, tome 1, éd. LALORE CH., Paris, 1875.
Cartulaire de Saint-Pierre de Troyes. Chartes de la collégiale de Saint-Urbain de Troyes, dans *Collection des principaux cartulaires du diocèse de Troyes*, tome 5, éd. LALORE CH., Paris, 1880.
Cartulaire général de l'Yonne, tome 1 et 2, éd. QUANTIN M., Auxerre, 1854-1860.
Cartulaire général de Paris, tome 1 (de 528-1180), éd. LASTEYRIE R.-Ch., Paris, 1887.
Cartulaire du chapitre de Saint-Avit d'Orléans, éd. VIGNAT G., Orléans, 1886.
Chartae galliae, <http://www.cn-telma.fr/chartae-galliae>.
Digeste de Justinien, éd. HULOT H., Metz, 1803.
Le pontifical romano-germanique du X^e siècle, vol. 2, éd. VOGEL C., Vatican, 1963.
Les canons de conciles mérovingiens (VI^e-VII^e), éd. et trad. GAUDEMET J. et BASDEVANT B., Paris, 1989.
Polyptyque de l'abbaye de Saint-Germain des Prés, rédigé au temps de l'abbé Irminon, éd. A. LONGNON, 2 vol., Paris, 1886-1895.
Pouillés de la province de Sens, éd. LONGNON A., Paris, 1904.
Recueil des actes de Charles le Chauve, éd. G. TESSIER, Paris, vol. I, 1943.
Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés des origines au début du XIII^e siècle, tome 1, éd. POUPARDIN R., Paris, 1909.
Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés des origines au début du XIII^e siècle, tome 2, (1183-1216), éd. POUPARDIN R., Paris, 1932.
Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, des origines au début du XIII^e siècle, tome 1, 558-1182, éd. et comm. par POUPARDIN R., Paris, 1909.
STEIN H., *Bibliographie générale des cartulaires français ou relatifs à l'histoire de France*, 1^{ère} édition, Paris, 1907, rééd. 1967.

ÉTUDES

A

- ALGAZI G., GROEBNER V., JUSSEN B. (éd.), *Negotiating the Gift. Pre-modern Figurations of Exchange*, Göttingen, 2003.
- ALGAZI G., « Pruning peasants : private war and maintaining the lord's peace in late medieval Germany », dans COHEN E. et DE JONG M. (éd.), *Medieval transformations : texts, power and context*, Leyde, 2001, p. 245-274.
- ALLMAN D. D., « Sin and construction of carolingian kingship », dans NEWHAUSER R. (éd.), *The seven deadly sins. From communities to individuals*, Leyde-Boston, 2007, p. 21-40.
- ALTHOFF G., « Questions and perspectives. Medieval studies in Germany and the "Performative turn" », dans HATTORI Y. (éd.), *Political order and forms of communication in medieval and early modern Europe*, Rome, 2014, p. 33-51.
- ALTHOFF G., FRIED J. et GEARY P. (dir.), *Medieval concepts of the past. Ritual, memory, historiographie*, Washington, 2002.
- ALTHOFF G., « *Ira regis* : prolegomena to a history of royal anger », dans ROSENWEIN B. (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 59-74.
- ALTHOFF G., *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt, 1997.
- ANCIAUX P., *La Théologie du Sacrement de la Pénitence au XII^e siècle*, Louvain, 1949.
- ANDRAULT-SCHMITT CL., « Édifier. Les enjeux de la création architecturale dans les stratégies de promotion de la sainteté (XI^e-XIII^e siècles) », dans BOZOKY É. (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, 2012, p. 315-346.
- ANDRIEU M., *Le Pontifical romano-germanique du X^e siècle*, tome II, Vatican, 1963.
- ANGENENDT A., « *Donationes pro anima* : Gift and Countergift in the Early Medieval Liturgy », dans DAVIS J. R. et MCCORMICK M. (éd.), *The Long Morning of Medieval Europe*, Aldershot-Burlington, 2008, p. 131-154.
- ANGENOT M., « L'intertextualité : enquête sur l'émergence et la diffusion d'un champ notionnel », *Revue des sciences humaines*, n°189, t. 60, 1983, p. 121-135.
- ANTON H. H., *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968.
- ARIÈS PH., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1975.
- ARIÈS PH. et ALII (dir.), *L'histoire de la Vie privée. De l'Empire romain à l'an mil*, Paris, 1999.
- ARMOGATHE J.-R., « Manuscrits et bibliothécaires de l'abbaye Saint-Germain-des-Près », dans ZINK M. et RECHT R. (éd.), *Saint-Germain-des-Près : Mille ans d'une abbaye à Paris. Actes du colloque international des 4-5 décembre 2014*, Paris, 2015, p. 213-228.
- ARNOLD J. H., *Belief and unbelief in medieval Europe*, Londres, 2005.
- ASHLEY K. et SHEINGORN P., *Writing faith : text, sign and history in the miracles of Sainte Foy*, Chicago, 1999.
- AUERNHEIMER B., « Étude de cas : proposition d'une méthode de datation de la *Vita Aviti* fondée sur l'analyse syntaxique », dans GOULLET M., HEINZELMANN M. et VEYRARD-COSME CH. (dir.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, p. 287-321.
- AURELL M. (éd.), *Les stratégies matrimoniales (IX^e-XIII^e siècles)*, Turnhout, 2013.
- AURELL M., « Rompre la concorde familiale : typologie, imaginaire, questionnements », dans ID. (éd.), *La famille déchirée. Lutttes intestines dans la parenté médiévale*, Turnhout, 2010, p. 9-59.
- AURELL M. et DESWARTE TH. (éd.), *Famille, violence et christianisation au Moyen Âge. Mélanges offerts à Michel Rouche*, Paris, 2005.
- AURELL M., « Stratégies matrimoniales de l'aristocratie (IX^e-XIII^e siècles) », dans SOT M. (dir.), *Mariage et sexualité au Moyen Âge : accord ou crise ?*, Paris, 2000, p. 185-202.
- AURELL M., « Baudouin Van den Abeele. *La fauconnerie au Moyen Âge. Connaissance, affaitage et médecine des oiseaux de chasse d'après les traités latins*, Paris, 1994 », *Cahiers de civilisation médiévale*, 39, 155, Juillet-septembre 1996, p. 295-297.

AVIGNON C., « Les stratégies matrimoniales des premiers Capétiens à l'épreuve des prohibitions canoniques en matière de parenté (IX^e-XII^e siècles), dans AURELL M., *Les stratégies matrimoniales (IX^e-XIII^e siècles)*, Turnhout, 2013, p. 237-256.

B

BADEL P.-Y., *Introduction à la vie littéraire du Moyen Âge*, Paris, 1969.

BAILEY L., « “These are not men” : Sex and drink in the Sermons of Caesarius of Arles », *Journal of Early christian studies*, 15, 1, 2007, p. 23-43.

BAKHTIN M., *The Dialogic Imagination. Four Essays*, Austin-Londres, 1986.

BALINT B. K., « Envy in the intellectual discourse of the high middle ages », dans NEWHAUSER R. (éd.), *The seven deadly sins. From communities to individuals*, Leyde-Boston, 2007, p. 41-55.

BANNIARD M., *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, 1992.

BARBIER J., « Rois et moines en Perthois durant le haut Moyen Âge », dans CORBET P. (éd.), *Les moines du Der (673-1790)*, Langres, 2000, p. 45-81.

BARBIER J., « Le système palatial franc », *Bibliothèque de l'École des chartes*, vol. 148/2, 1990, p. 245-299.

BARONE G., « Dieu comme garant : le serment », dans GENET J.-PH. (éd.), *La légitimité implicite*, Rome, 2015, p. 61-66.

BARONE G., « Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du X^e siècle », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e – XII^e siècles)*, Rome, 1991, p. 435-446.

BARTHÉLEMY D., « Le relèvement de Saint-Germain-des-Près autour de l'an mil », dans ZINK M. et RECHT R. (éd.), *Saint-Germain-des-Près : Mille ans d'une abbaye à Paris. Actes du colloque international des 4-5 décembre 2014*, Paris, 2015, p. 17-40.

BARTHÉLEMY D., « Serments et parjures dans les *Histoires* de Richer de Reims », dans AUZÉPY M.-FR. et SAINT-GUILLAIN G. (éd.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, Paris, 2008, p. 103-116.

BARTHÉLEMY D., *La chevalerie. De la Germanie antique à la France du XII^e siècle*, Paris, 2007.

BARTHÉLEMY D., BOUGARD FR. et LE JAN R. (dir.), *La vengeance. 400-1200*, Rome, 2006.

BARTHÉLEMY D. et BRUAND O. (éd.), *Les pouvoirs locaux dans la France du centre et de l'Ouest (VIII^e-XI^e siècles) : implantation et moyens d'action*, Rennes, 2005.

BARTHÉLEMY D., *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, 2004.

BARTHÉLEMY D., « La vengeance, le jugement et le compromis », *Le règlement des conflits au Moyen Âge, 31^e Congrès de la SHMESP, Angers, 2000*, Paris, 2001, p. 11-20.

BARTHÉLEMY D., « Exorciser les démons de la vengeance en Flandre autour de 1100 », dans LECLERCQ J., HENRIET P., LEGRAS A. M. (dir.), *Au cloître et dans le monde... Mélanges Paulette L'Hermitte*, Paris, 2000, p. 269-280.

BARTHÉLEMY D., « Une seigneurie en l'an mil », dans *Blois, un château en l'an mil*, Catalogue de l'exposition, Paris-Blois, 2000, p. 46-50.

BARTHÉLEMY D., *L'an mil et la Paix de Dieu. La France chrétienne et féodale (980-1060)*, Paris, 1999.

BARTHÉLEMY D., « Antichrist et blasphémateur », *Médiévales*, 37, 1999, p. 57-70.

BARTHÉLEMY D., *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des X^e et XI^e siècles*, Paris, 1997.

BARTHÉLEMY D., « Debate : the “feudal revolution”, I », *Past and Present*, 152, 1996, p. 196-205.

BARTHÉLEMY D., « Encore le débat sur l'an mil ! », *Revue historique de droit français et étranger*, 73, 1995, p. 349-362.

BARTHÉLEMY D., *La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*, Paris, 1993.

BARTHÉLEMY D., « Diversité des ordalies médiévales », *Revue historique*, 280, 1988, p. 3-26.

BARTHES R., « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, 1966, vol. 8/1, p. 1-27.

BARTLETT R., *Trial by fire and water. The medieval judicial ordeal*, Oxford, 1986.

- BARTON R. E., « Making a *clamor* to the Lord : noise, justice and power in Eleventh- and Twelfth century France », dans TUTEN B. S. et BILLADO Tr. L. (éd.), *Feud, violence and practice. Essays in medieval studies in honor of Stephen D. White*, Farnham-Burlington, 2010, p. 213-235.
- BARTON R. E., « Gendering anger. *Ira, furor*, and discourses of power and masculinity in the eleventh and twelfth centuries », dans NEWHAUSER R. (éd.), *In the garden of Evil. The vices and culture in the Middle Ages*, Toronto, 2005, p. 371-392.
- BARTON R. E., « “ Zealous Anger ” and aristocratic relationships in eleventh- and twelfth-century France », dans ROSENWEIN B. (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 152-170.
- BASCHET J., « Images en acte et agir social », dans DIERKENS A., BARTHOLEYNS G. et GOLSENNE TH. (éd.), *La performance des images*, Bruxelles, 2009, p. 9- 14.
- BASCHET J. et SCHMITT J.-CL. (éd.), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval. Actes du 6^e International Workshop on Medieval Societies*, 1992, Paris, 1996.
- BASCHET J., *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, Rome, 1993.
- BAUDOT M., *Histoire de l'abbaye des Fossés des origines à l'année 925. Examen critique des sources narratives et historiques*, thèse, Paris, 1925, Ecole des Chartes, Position des Thèses, XI (1924-1929).
- BAUDUIN P., *Le monde franc et les Vikings (VIII^e-X^e siècle)*, Paris, 2009.
- BAUTIER A.-M., « Typologie des ex-voto mentionnés dans des textes antérieurs à 1200 », dans *Actes du Congrès des Sociétés Savantes (Besançon, 1977), Section de Philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, Paris, 1977, t. I, p. 237-282.
- BEAUJARD BR., « Les violences et les saints dans les villes de l'Antiquité tardive », *Histoire urbaine*, 10, 2004/2, p. 113-121.
- BEAUJARD BR., *Le culte des saints en Gaule : les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle*, Paris, 2000.
- BEAUJARD BR., « L'évêque dans la cité en Gaule aux V^e-VI^e siècles », dans LEPALLEY CL. (dir.), *La fin de la cité antique*, 1996, p. 127-145.
- BEAULANDE-BARRAUD V., CLAUSTRE J. et MARMURSZTEJN E. (éd.), *La fabrique de la norme : lieux et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Rennes, 2012.
- BEAULANDE V., *Le malheur d'être exclu ? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2006.
- BECKER A., « Les évêques et la diplomatie romano-barbare en Gaule au V^e siècle », dans GAILLARD M. (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècles*, Turnhout, 2014, p. 45-59.
- BEN REDJEB T., « Abbeville », *Revue archéologique de Picardie*, 16, 1999/1, p. 187-197.
- BÉRIOU N., BOUDET J.-P., ROSIER-CATACH I. (éd.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014.
- BÉRIOU N., B. CAZEAU et D. RIGAUX (éd.), *Pratiques de l'eucharistie dans les églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, tome I, *L'institution*, Paris, 2009.
- BÉRIOU N., « Autour de Latran IV (1215) : la naissance de la confession moderne et sa diffusion », dans *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II*, Paris, 1983, p. 73-92.
- BERLIOZ J. et ALII (dir.), *Le tonnerre des exemples : exempla et médiation culturelle dans l'occident médiéval*, Rennes, 2010.
- BERTRAND P. et JOYE S., « Les testaments de saints en chrétienté occidentale », dans ISAÏA M.-C. et GRANIER TH. (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (V^e-XVI^e siècles)*, Turnhout, 2014, p. 293-308.
- BERTRAND-DAGENBACH C., CHAUVOT A., MATTER M. et SALAMITO J.-M. (dir.), *Carcer. Prison et privation de liberté dans l'Antiquité classique*, Paris, 1999.
- BERTRAND-DAGENBACH C., CHAUVOT A., SALAMITO J.-M. et VAILLANCOURT D. (dir.), *Prison et privation de liberté dans l'Empire romain et l'Occident médiéval*, Paris, 2004.
- BEUMANN H., « Gregor von Tours und der *Sermo Rusticus* », dans REPGEN K. et SKALWEIT S. (éd.), *Spiegel des Geschichte. Festgabe für Max Braubach*, Münster, 1964, p. 69-98.

- BIJSTERVELD A.-J., « The medieval gift as Agent of social bonding and power. A comparativ approach », dans DE JONG M. et COHEN E. (éd.), *Medieval transformations. Texts, power and gifts in context*, Leyde, 2001, p. 124-156.
- BIJSTERVELD A.-J., « Afterword : the study of gift giving since the 1990's », dans *ID.*, *Do ut des. Gift giving, memoria and conflict management in the medieval low countries*, Hilversum, 2007, p. 40-50.
- BISSON TH. N., « The “feudal revolution” », *Past and Present*, 142, 1994, p. 5-42.
- BLENNEMANN G. et HERBERS KL. (éd.), *Vom Blutzegen zum Glaubenszeugen ? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, Stuttgart, 2014.
- BLOCH M., « Une mise au point : les invasions », *Annales d'histoire sociale*, 8/1, 1945, p. 33-46.
- BLOCH M., *La société féodale : la formation des liens de dépendance*, Paris, 1939.
- BONNASSIE P., « Hagiographie et Paix de Dieu dans le Sud-Ouest de la France (X^e-début XII^e siècle) », dans *ID.*, *Les sociétés de l'an mil*, Bruxelles, 2001, p. 317-336.
- BONNASSIE P., « Les *sagreres* catalanes : la concentration de l'habitat dans le « cercle de paix » des églises (XI^e siècle) », dans FIXOT M. et ZADORA-RIO E. (dir.), *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*, Paris, 1994, p. 68-79.
- BONNASSIE P., *La Catalogne du milieu du X^e à la fin du XI^e siècle : croissance et mutations d'une société*, Toulouse, 1976.
- BONNET C., « Atrium, portique et circulation en Gaule », dans SAPIN CH. (éd.), *Avant-nefs et espaces d'accueil dans l'église entre le IV^e et le XII^e siècle*, Paris, 2002, p. 24-29.
- BORGOLTE M., « Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge » dans SCHMITT J. CL. et OEXLE O.G. (éd.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 53-69.
- BOSL K., « *Potens und Pauper*. Begriffsgeschichtliche Studien zur Gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum « Pauperismus » des Hochmittelalters », dans *Alteuropa und die moderne Gesellschaft. Festschrift Otto Brunner*, Göttingen, 1963, p. 60-87.
- BOUCHERON P., *Conjurer la peur. Siègne 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris, 2013.
- BOUGARD FR., « Jugement divin, excommunication, anathème et malédiction : la sanction spirituelle dans les sources diplomatiques », dans BÜHRER-THIERRY G. et GIOANNI ST. (éd.), *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2015, p. 215-238.
- BOUGARD FR., « Genèse et réception du *Mâconnais* de Georges Duby », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [en ligne], Hors-série n° 1 | 2008, en ligne depuis le 28 janvier 2008, consulté le 21 juillet 2016, <http://cem.revues.org/4183>.
- BOUGARD FR., « Les mots de la vengeance », dans BOUGARD FR., BARTHÉLEMY D. et LE JAN R. (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 1-6.
- BOUGARD FR., « La relique au procès : autour des miracles de saint Colomban », *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Actes des congrès de SHMESP, 31^e congrès, Angers, 2000, p. 35-66.
- BOUGARD FR., *Le christianisme en Occident du début du VII^e au milieu du XI^e*, Paris, 1997.
- BOULC'H S., « Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 75, 1997, p. 287-328.
- BOULHOL P., *Le complexe de Melchisedech : famille et sainteté dans l'hagiographie antique, des origines au VI^e siècle*, sous la direction de J. FONTAINE, soutenue en 1991, à Paris IV (thèse inédite).
- BOURDIEU P., « Le sens de l'honneur », dans *ID.*, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, 1972.
- BOUREAU A., « Le vœu, une parole à l'efficacité disputée », dans BÉRIOU N., BOUDET J.-P. et ROSIER-CATACH I. (éd.), *Le pouvoir des mots*, Turnhout, 2014, p. 189-208.
- BOUREAU A., *L'événement sans fin. Récit et christianisme*, Paris, 1993.
- BOUREAU A., *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, 1984.
- BOURGAÏN P. ET HUBERT M.-C., *Le latin médiéval*, Turnhout, 2005.
- BOURGÈS A.-Y., « Propagande ducale, réforme grégorienne et renouveau monastique : la production hagiographique en Bretagne sous les ducs de la maison de Cornouaille », dans MERDRIGNAC B., QUAGHEBEUR J., SOLEIL S. et CALARNOU A. (éd.), *Le pouvoir et la foi au Moyen Âge en Bretagne et dans l'Europe de l'Ouest : Mélanges Hubert Guillotel*, 2010, p. 145-166.

- BOUSSAC A., « Ses gans es mains cousuz a or : Le gant, support de l'identité noble dans quelques textes des XII^e et XIII^e siècles », dans GIRBEA C., HABLLOT L. et RADULESCU R. (éd.), *Marqueurs d'identité dans la littérature médiévale : mettre en signe l'individu et la famille (XII^e-XV^e siècles)*, Turnhout, 2014, p. 53-62.
- BOUSSARD J., « Actes royaux et pontificaux des X^e et XI^e siècles, du chartier de Saint-Maur-des-Fossés », *Journal des savants*, 1972, p. 81-109.
- BOUSQUET-LABOUÉRIE CH. et MAUREY Y. (éd.), *Espace sacré, mémoire sacrée. Le culte des évêque dans leurs villes (IV^e-XX^e siècle)*, Turnhout, 2015.
- BOUTET D., *Formes littéraires et conscience historique. Aux origines de la littérature française (1100-1250)*, Paris, 1999.
- BOUTOULLE FR., « Homicides et violences dans les conflits familiaux de la Gascogne occidentale (XI^e-XII^e siècle) », dans AURELL M. (éd.), *La famille déchirée. Luttres intestines dans la parenté médiévale*, Turnhout, 2010, p. 203-212.
- BOYER J.-FR., *Pouvoirs et territoires en Aquitaine du VII^e au X^e siècle : enquête sur l'administration locale*, thèse sous la direction de DEPREUX PH. et soutenue en Juin 2015 à Limoges (thèse inédite).
- BOZOKY É., « La rumeur de sainteté dans l'hagiographie des « martyrs de faits divers » », dans BILLORÉ M. et SORIA M. (éd.), *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation (V^e-XV^e siècle)*, Rennes, 2011, p. 291-299.
- BOZOKY É., *Le Moyen Âge miraculeux*, Paris, 2010.
- BOZOKY É., « Martyrs de faits divers au haut Moyen Âge », *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 14, 2009, p. 5-26.
- BOZOKY E., *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis : protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, 2007.
- BOZOKY É., « Les miracles de châtement au haut Moyen Âge et à l'époque féodale », dans CAZIER P. et DELMAIRE J.M. (dir.), *Violence et Religion*, Lille, 1998, p. 151-168.
- BOZOKY É., « Voyages de reliques et démonstration du pouvoir aux temps féodaux », dans *Voyages et voyageurs au Moyen Âge. XXVI^e Congrès de la SHMESP*, Paris, 1996, p. 267-280.
- BRAUNSTEIN PH., « Forêts d'Europe au Moyen-Âge », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 6 | 1990, mis en ligne le 20 mars 2009, consulté le 18 avril 2016, <http://ccrh.revues.org/2859>.
- BRÉMONT CL., *Les logiques du récit*, Paris, 1973.
- BRILLORE et SORIA M. (dir.), *La trahison au Moyen Âge*, Rennes, 2010.
- BRITAIN BOUCHARD C., *Rewriting saints and Ancestors. Memory and Forgetting in France (500-1200)*, Philadelphie, 2015.
- BRITAIN BOUCHARD C., *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca-Londres, 1987.
- BROWN E., JASPART M., « La place de l'enfant dans les conflits et les violences conjugales », *Recherches et prévisions*, 78, 2004/1, p. 5-19.
- BROWN P., « Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 52^e année, n^o6, 1997, p. 1247-1261.
- BROWN P., « Reliques et statut social au temps de Grégoire de Tours », dans *Id.*, *La société et la sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1982, p. 171-198.
- BROWN P., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984.
- BROWN P., *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2002 (1^{ère} édition 1982).
- BROWN W. C., *Violence in medieval Europe*, Harlow, 2011.
- BROWN W. C., « Charters as weapons. On the role played by early medieval disputes they record », *Journal of Medieval History*, 28, 2002, p. 227-248.
- BROWN W. C., *Unjust seizure. Conflict, interest and authority in an early medieval society*, Ithaca, 2001.
- BRUAND O., « Entre temps mérovingiens et post carolingiens : l'hagiographe avocat, défense des temporels et protection des réseaux de pouvoirs », dans LAURENT FR., MATHEY-MAILLE L. et SZKILNIK M. (éd.), *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, 2014, p.61-79.

- BRUAND O., « Introduction », dans BARTHÉLEMY D. et BRUAND O. (éd.), *Les pouvoirs locaux dans la France du centre et de l'Ouest (VIII^e-XI^e siècle). Implantation et moyens d'action*, Rennes, 2004, p. 7-21.
- BRUAND O., « Accusation d'impiété et miracles de punition dans l'hagiographie carolingienne », dans MARY L. et SOT M. (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 155-173.
- BRUNHÖLZL FR., *Histoire de la littérature latine du haut Moyen Âge*, t. I/2, *L'époque carolingienne*, trad. de l'allemand par H. Rochais, Turnhout, 1991.
- BRUNTERC'H J.-P., « Un monde lié aux archives : les juristes et les praticiens aux IX^e et X^e siècles », *Plaisir d'archives. Mélanges D. Neirinck*, Mayenne, 1997, p. 409-427.
- BRUNTERC'H J.-P., « Le duché du Maine et la marche de Bretagne », dans AT SMA H. (éd.), *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850*, 2 vol., Sigmaringen, 1989, tome I, p. 29-129.
- BUC PH., *Dangereux rituels. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, 2001.
- BUC PH., « Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge », *Revue historique*, 2001/4, n°620, p. 843-883.
- BUC PH., « Ritual and interpretation : the early medieval case », *Early Medieval Europe*, 2000/9, 2, p. 183-210.
- BÜHRER-THIERRY G., « Les femmes et la terre. Transmission des patrimoines et stratégies sociales des familles dans l'aristocratie du monde carolingien (VII^e-X^e siècles) », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, 8, 2004, mis en ligne le 14 mars 2007, consulté le 25 juin 2016, <http://cem.revues.org/858>.
- BÜHRER-THIERRY G., « Introduction », dans BÜHRER-THIERRY G. et GIOANNI ST. (éd.), *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2015, p. 7-18.
- BÜHRER-THIERRY G. et JÉGOU L., « Construction des pouvoirs et formation des espaces sacrés : le paradoxe de l'immunité. Autour de Negotiating space », dans ROSENWEIN B. (éd.), *De Cluny à Auxerre, par la voie des « émotions ». Un parcours d'historienne du Moyen Âge*, Auxerre, 2013 [BUCEMA [En ligne], Hors-série n° 5 | 2013, mis en ligne le 07 janvier 2013, consulté le 10 juin 2016. URL : <http://cem.revues.org/12537>].
- BÜHRER-THIERRY G., « Épiscopat et royauté dans le monde carolingien », dans FALKOWSKI W. et SASSIER Y. (éd.), *Le monde carolingien : bilan, perspectives champ de recherche*, Turnhout, 2009, p. 143-156.
- BÜHRER-THIERRY G., « De saint Germain de Paris à saint Ulrich d'Augsbourg. L'évêque du haut Moyen Âge, garant de l'intégrité de sa cité », dans P. BOUCHERON et J. CHIFFOLEAU (éd.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, 2000, p. 27-41.
- BÜHRER-THIERRY G., *Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et de Souabe (876-973)*, Paris, 1997.

C

- CAILLET J.-P., « Atrium, péristyle et cloître : des réalités si diverses ? », dans KLEIN P. K. (éd.), *Der Mittelalterliche Kreuzgang. Architektur, Funktion und Programm*, Regensburg, 2004, p. 57-65.
- CAILLET J.-P., « Les trésors ecclésiastiques, de l'Antiquité tardive à l'époque romane : permanences de l'esprit des origines », dans *Trésors et routes de pèlerinages*, Conques, 1994, p. 33-44.
- CAITUCOLI CH., « Nobles et chevaliers dans le Livre des Miracles de sainte Foy », *Annales du Midi. Revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, vol. 107, 212, 1995, p. 401-416.
- CALVET G., « *Cupiditas, avaritia, turpe lucrum* : discours économique et morale chrétienne chez Hincmar de Reims (845-882) », dans DEVROEY J.-P., FELLER L. et LE JAN R. (dir.), *Les élites et la richesse au Haut Moyen Âge*, Turnhout, 2010, p. 97-112.

- CALVET G., *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IX^e siècle)*, thèse de Doctorat d'histoire soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2012, sous la direction de R. LE JAN et H. RÖCKELEIN (thèse inédite).
- CARDELLE DE HARTMANN C., *Lateinische Dialoge 1200-1400 : literaturhistorische Studie une Repertorium*, Leyde, 2007.
- CAROZZI CL., « Grégoire de Tours historien ? », dans ID. et TAVIANI-CAROZZI H. (éd.), *Faire l'événement au Moyen Âge*, 2007, p. 201-218.
- CAROZZI CL., « De l'enfance à la maturité : étude d'après les vies de Géraud d'Aurillac et d'Odon de Cluny », dans *Études sur la sensibilité, Congrès national des sociétés savantes (Limoges, 1977)*, Paris, 1979, p. 103-116.
- CARRIER N., *Les usages de la servitude. Seigneurs et paysans dans le royaume de Bourgogne (VI^e-XV^e siècle)*, Paris, 2012.
- CARTRON I., *Les pérégrinations de Saint-Philibert : genèse d'un réseau monastique dans la société carolingienne*, Rennes, 2009.
- CASAGRANDE C. et VECCHIO S., *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Turin, 2000, trad. française de DAUZAT P.-E., Paris, 2003.
- CASAGRANDE C. et VECCHIO S., *Les péchés de la langue*, trad. de l'italien de BAILLET PH., Paris, 1991.
- CASEAU B., « Stratégies parentales concernant les enfants au sein de la famille : le choix de la virginité consacrée », dans Ch. Badel et Ch. Settiani (éd.), *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2012, p. 247-264.
- CAVILLE J.-P., « Pour en finir avec l'histoire des mentalités », *Critiques*, 2005/4 (n°695), p. 285-300.
- CAZAL Y., *Les voix du peuple/verbum Dei : le bilinguisme Latin/langue vulgaire au Moyen Âge*, Genève, 1998.
- CESALLI L., « Faut-il prendre les mots au mot ? Quelques réflexions logico-sémantiques sur le pouvoir des mots », dans BÉRIOU N., BOUDET J.-P., ROSIER-CATACH I. (éd.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014, p. 23-48.
- CHARAGEAT M., « la peur dans les relations conjugales en Aragon (XII^e-XVI^e siècles) », dans SABATÉ CURULL FL. (éd.), *Por politica, terror social*, Lérida, 2013, p. 285-301.
- CHARAGEAT M., *La délinquance matrimoniale : couples en conflit et justice en Aragon au Moyen Âge (XV^e-XVI^e siècle)*, Paris, 2011.
- CHARAGEAT M., « Décrire la violence maritale au Moyen Âge. Exemples aragonais et anglais (XIV^e-XVI^e siècles) », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 19 | 2010, mis en ligne le 30 novembre 2012, consulté le 23 juin 2016. URL : <http://traces.revues.org/4891>.
- CHARBONNIER P., « Des nuits mouvementées : la nuit dans les lettres de rémission de la fin du XV^e siècle », dans *Ombres et lumières de la Renaissance*, Le Puy-en-Velay, 1998, p. 131-142.
- CHARTIER R., *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, 1988.
- CHARUTY G., « Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles », *La fabrication des saints, Revue Terrain*, 24, mars 1995, p. 5-14.
- CHASTANG P., « Réforme grégorienne et administration par l'écrit des patrimoines ecclésiastiques dans le Midi de la France (X^e-XIII^e siècle) », *La réforme « grégorienne » dans le Midi, Les Cahiers de Fanjeaux*, 48, 2013, p. 495-522.
- CHASTANG P., « L'archéologie du texte médiéval. Autour de travaux récents sur l'écrit au Moyen Âge », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2008/2, 63^e année, p. 245-269.
- CHASTANG P., « Cartulaires, cartularisation et scripturalité médiévale : la structuration d'un nouveau champ de recherche », *Cahiers de civilisation médiévale*, 49, 2006, p. 21-31.
- CHASTANG P., « Mémoire des moines et mémoire des chanoines. Réforme, production textuelle et référence au passé carolingien en Bas-Languedoc (XI^e-XII^e siècles) », dans SANSTERRE J.-M. (éd.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004, p. 177-202.
- CHASTANG P., *Lire, écrire, transcrire. Le travail des rédacteurs des cartulaires en Bas-Languedoc (XI^e-XIII^e siècles)*, Paris, 2001.
- CHÂTILLON J., « Les écoles de Chartres et de Saint-Victor », dans *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo*, Spolète, tome 2, 1971, p. 795-858.
- CHAUVAUD FR. (dir.), *La dynamique de la violence, approche pluridisciplinaire*, Rennes, 2010.

- CHÉDOZEAU B., *Choeur clos, chœur ouvert. De l'église médiévale à l'église tridentine (France, XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 1998.
- CHEIRÉZY C., « Hagiographie et société : l'exemple de saint Léonard de Noblat », *Annales du Midi*, vol. 107, n°212, 1995, p. 417-435.
- CHEYETTE FR., « Some reflections on violence, reconciliation and the « feudal revolution » », dans GORECKI P. et BROWN W. (éd.), *Conflict in medieval Europe. Changing perspective on society and culture*, Aldershot-Burlington, 2003, p. 243-264.
- CHEYETTE FR., « *Suum cuique tribuere* », *French historical studies*, 6, n°3, 1976, p. 287-299.
- CHIBNALL M., *Charter and chronicle : the use of archive sources by Norman historians*, dans ID., *Piety, power and history in medieval England and Normandy*, Aldershot, 2000, p. 1-17.
- CHIFFOLEAU J., *La comptabilité de l'au-delà : les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Paris, 2011.
- CHIFFOLEAU J. et LEMESLE BR., « Normes et anthropologie. Approches historiographiques et champs actuels de la recherche », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 14, 2010, p. 277-281.
- CHIFFOLEAU J., « "Ecclesia de occultis non iudicat ?" L'Église, le secret, l'occulte du XII^e au XV^e siècle », *Micrologus*, XIV, *Il Segreto – The Secret*, 2006, p. 359-481.
- CIVEL N., *La fleur de France. Les seigneurs d'Île-de-France au XII^e siècle*, Turnhout, 2006.
- CLAUSTRE J., *Dans les geôles du Roi : l'emprisonnement pour dette à Paris à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2007.
- CODOU Y. et LAUWERS M. (éd.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 2009.
- COLLIOT-THÉLÈNE C., « La fin du monopole de la violence légitime ? », *Revue d'études comparatives Est-Ouest, À la recherche d'une légitimité politique. Crise de la santé publique à l'Est*, 34, 1, 2003, p. 5-31
- CONGAR Y.-M., « Les biens temporels de l'Église d'après sa tradition théologique et canonique », dans ID., *Église et pauvreté*, Paris, 1965, p. 233-258.
- CONSTABLE G., « The Interpretation of Mary and Martha », dans *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, 1995, p. 1-142.
- CONTE E., « Droit médiéval. Un débat historiographique italien », *Annales HSS*, 6, 2002, p. 1593-1613.
- CORBET P., *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil*, Sigmaringen, 1986.
- COUDERC-BARRAUD H., *La violence, l'ordre et la paix. Résoudre les conflits en Gascogne du XI^e au début du XIII^e siècle*, Toulouse, 2008.
- COUÉ ST., *Hagiographie im Kontext. Schreibanlass und Funktion von Bichofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts*, Berlin, 1997.
- CRAUN E. D., « *Inordinata locutio* : blasphemy in pastoral literature », *Traditio* 39, 1983, p. 135-162.
- CREMASCOLI G., « Das hagiographische Werk des Letald von Micy », *Mittellateinisches Jahrbuch*, 24/25, 1989-1990, p. 87-9.
- CRÉTÉ-PROTIN I., *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002.
- CROSNIER A. J., *Hagiologie nivernaise, ou Vies des saints et autres pieux personnages qui ont édifié le diocèse de Nevers par leurs vertus*, Nevers, 1858.

D

- DALCHÉ P. G., « La représentation de l'espace dans les *Libri miraculorum* de Grégoire de Tours », dans DALCHÉ P. G., *L'espace géographique au Moyen Âge*, Florence, 2013, p. 183-202.
- DALARUN J., BOHLER D. et KLAPISCH-ZUBER CH., « Pour une histoire des femmes », dans SCHMITT J.-CL. et OEXLE O. G., *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 561-582
- DAVIES W., « Anger and Celtic Saint », dans Rosenwein B. (éd.), *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 191-202.

- DAVIES W., « Adding insult to injury : power, property and immunities in early medieval Wales », dans DAVIES W. et FOURACRE P. (dir.), *Property and Power in the early middle ages*, Cambridge, 1995, p. 137-164.
- DEBAX H., « Médiations et arbitrages dans l'aristocratie languedocienne aux XI^e et XII^e siècle » dans *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Rome, 2001, p. 135-147.
- DEFLOU-LECA N., *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances (V^e-XIII^e siècle)*, Saint-Étienne, 2010.
- DE GAIFFIER B., « Les thèmes hagiographiques. Est-il possible d'établir pour chacun d'eux une filiation ? », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 77, 1982, p. 18-25.
- DE GAIFFIER B., *Recueil d'hagiographie publié à l'occasion du 80^e anniversaire de l'auteur, Subsidia hagiographica* 61, Bruxelles, 1977.
- DE GAIFFIER B., « Hagiographie et historiographie. Examen de quelques problèmes », dans *La storiografia altomedievale*, Spolète, 1970, p. 139-166.
- DE GAIFFIER B., « Mentalité de l'hagiographie médiévale d'après quelques travaux récents », *Analecta Bollandiana*, 86, 1968, p. 391-399.
- DE GAIFFIER B., « L'hagiographie et son public au XI^e siècle », *Subsidia hagiographica*, 43, 1967, p. 475-507.
- DE GAIFFIER B., *Études critiques d'hagiographie et d'iconographie*, Bruxelles, 1967.
- DE GAIFFIER B., « Miracles bibliques et Vies de saints », *Nouvelle revue théologique*, n°88, 1966, p. 376-385.
- DE GAIFFIER B., « La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident », *Analecta Bollandiana*, 72, 1954, p. 134-166.
- DE GAIFFIER B. et BARDY G., « Constance de Lyon, biographe de saint Germain d'Auxerre », dans *Saint Germain d'Auxerre et son temps*, Auxerre, 1950, p. 89-110.
- DE GAIFFIER B., « Un thème hagiographique. Le pendu miraculeusement sauvé », *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art*, 13, 1943, p. 123-148.
- DE GAIFFIER B., « Les revendications des biens dans quelques documents hagiographiques du XI^e siècle », *Analecta Bollandiana*, 50, 1932, p. 123-139.
- DEHOUX E. et UELTSCHI K., « La main du parjure », dans BILLORÉ M. et SORIA M. (éd.), *La trahison au Moyen Âge. De la monstruosité au crime politique (V^e-XV^e siècle)*, Rennes, 2009, p. 319-329.
- DEJARDIN-BAZAILLE C., « La relation de dépendance entre saint Benoît et ses serfs : contrainte ou protection ? », *Le Moyen Âge*, 113, 2007/2, p. 383-392.
- DEJARDIN-BAZAILLE C., *Les miracles de saint Benoît par André de Fleury : transcription, traduction et commentaire historique*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Provence en 2003, sous la direction de TAVIANI-CAROZZI H. (thèse inédite).
- DEJARDIN-BAZAILLE C., « La relation de dépendance entre saint Benoît et ses serfs : contrainte ou protection ? », *Le Moyen Âge*, 2007/2, t. 113, p. 383-392.
- DE JONG M., *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis The Pious, 814-840*, Cambridge, 2009.
- DE JONG M., « *Sacrum palatium et ecclesia*. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840) », *Annales. HSS*, 58^e année, 2003/6, p. 1243-1269.
- DE JONG M., « Transformations of penance », dans NELSON J. et THEUWS FR. (dir.), *Rituals of Power*, Leyde, 2000, p. 185-224.
- DE JONG M., « What was public about Public Penance ? *Paenitentia publica* and Justice in the Carolingian world », dans *La Giustizia nell'alto medioevo II (saeculi IX-XI)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo 44, Spolète, 1997, p. 863-904.
- DE JONG M., « Power and Humility in Carolingian society : the public penance of Louis le Pious », *Early Medieval Europe*, 1992, 1, p. 29-52.
- DE LA MOTTE-COLLAS M., « Les possessions territoriales de Saint-Germain-des-Prés du début du IX^e au début du XII^e siècle », *RHEF*, 43, 140, 1957, p. 49-80.
- DELARUELLE E., « En relisant le *De institutione regia* de Jonas d'Orléans. L'entrée en scène de l'épiscopat carolingien », dans PERRIN C.-E. et BAUTIER R.-H. (éd.), *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 185-192.
- DELEHAYE H., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905.

- DELMAIRE R., « *Invasor, invasio*. Réflexions sur quelques textes de l'Antiquité tardive », dans MAGNOU-NORTIER E. (éd.), *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 77-88.
- DELUMEAU J., *Le péché et le pardon*, Fayard, Paris, 1983.
- DELUMEAU J., *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession (XIII^e-XVIII^e)*, Paris, 1990, (1^{ère} édition 1964).
- DENOËL CH., « Le *scriptorium* de Saint-Germain-des-Près au temps de l'abbé Adelard (v. 1030-1060) : les manuscrits enluminés par Ingelard, *scriptor honestus* », dans ZINK M. et RECHT R. (éd.), *Saint-Germain-des-Près : Mille ans d'une abbaye à Paris. Actes du colloque international des 4-5 décembre 2014*, Paris, 2015, p. 159-212.
- DENOYELLE C., « *Placides et timeo* : le dialogue exemplaire comme propédeutique à l'exercice du pouvoir », dans POLO DE BEAULIEU M.A (dir.), *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, Paris, 2012, p. 289-307.
- DENOYELLE C., *Poétique du dialogue médiéval*, Rennes, 2010.
- DEPREUX PH., « The penance of Attigny (822) and the leadership of the bishops in amending carolingian society », dans MEENS R., RAAIJMAKERS J. et ALII (éd.), *Religious Franks. Religion and power in the frankish kingdoms. Studies in honour of Mayke de Jong*, Manchester, 2016, p. 370-385.
- DEPREUX PH., BOUGARD FR. et LE JAN R. (dir.), *Compétition et sacré au haut Moyen Âge : entre médiation et exclusion*, Turnhout, 2015.
- DEPREUX PH., « "Qu'il soit frappé de la sanction d'anathème et réprimé par le pouvoir du comte". Excommunication, exil et confiscation des biens : l'exclusion comme mode de correction et comme châtement dans les capitulaires carolingiens », dans BÜHRER-THIERRY G. et GIOANNI ST. (éd.), *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2015, p. 39-58.
- DEPREUX PH., « Les carolingiens et le serment », dans AUZÉPY M.-Fr. et SAINT-GUILLAIN G. (éd.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, Paris, 2008, p. 63-80.
- DEPREUX PH., « La prestation de serment dans le monde franc : formes et fonctions (VI^e-IX^e siècles) », dans Laurent Fr. (éd.), *Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge*, Montpellier, 2008, p. 517-532.
- DEPREUX PH., « Une faide exemplaire ? à propos des aventures de Sichaire », dans BARTHÉLEMY D., BOUGARD FR. et LE JAN R. (dir.), *La vengeance. 400-1200*, Rome, 2006, p. 65-85.
- DEPREUX PH., « Une faide exemplaire ? À propos des aventures de Sichaire. Vengeance et pacification aux temps mérovingiens », dans BOUGARD FR., BARTHÉLEMY D. et LE JAN R. (éd.), *La vengeance, 400-1200*, Rome, 2006, p. 63-85.
- DEPREUX PH., « Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne », *Revue historique*, 623, 2002/3, p. 721-753.
- DEPREUX PH., « La loi et le droit : la part des échanges culturels dans la référence à la norme et les pratiques juridiques durant le haut Moyen Âge », dans *Les échanges culturels au Moyen Âge*, XXXII^e congrès de la SHMESP, Dunkerque, 2001, p. 41-70.
- DEPREUX PH., *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781-840)*, Thorbecke, 1997
- DEPREUX PH., « Le comte Matfrid d'Orléans (av. 815-836) », *Bibliothèque de l'école des Chartes*, 152, 1994/2, p. 331-374.
- DEPREUX Ph., « Louis le Pieux reconsidéré ? À propos des travaux récents consacrés à l'héritier de Charlemagne et son règne », *Francia*, 20, 1994/1, p. 181-201.
- DERENS J., « Gislemar, historien de Saint-Germain-des-Près », *Journal des savants*, 3, 1972/1, p. 228-232.
- DEROUET J.-L., « Les possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1976, vol. 62, n°168, p. 153-162.
- DEVEZE M., « L'artisanat et l'industrie en forêt », dans *La vie de la forêt française au XVI^e siècle*, Paris, 1961, I, p. 129-161.
- DEVISSÉ J., « *Pauperes et paupertas* dans le monde carolingien. Ce qu'en dit Hincmar de Reims », *Revue du Nord*, 48, 1966, p. 273-287.
- DEVISSÉ J., *Hincmar, archevêque de Reims (845-882)*, Paris, 1976.

- DEVROEY J.-P., « Du grand domaine carolingien à la seigneurie monastique, Saint-Remi de Reims, Gorze, Saint-Vanne de Verdun, (880-1050) », dans IOGNA-PRAT D., LAUWERS M., MAZEL FL. et ROSÉ I. (éd.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2013, p. 279-298.
- DEVROEY J.-P., « L'introduction de la dîme en occident : entre espaces ecclésiastiques et territoires seigneuriaux à l'époque carolingienne », dans LAUWERS M. (dir.), *La dîme, l'Église et la société féodale*, Turnhout, 2012, p. 87-106.
- DEVROEY J.-P., « Dîme et économie des campagnes à l'époque carolingienne », dans VIADER R. (dir.), *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, 2010, p. 37-62.
- DEVROEY J.-P. et LAUWERS M., « L' "espace" des historiens médiévistes : quelques remarques en guise de conclusion », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations*, XXXVII^e Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006), 2007, p. 435-453.
- DEVROEY J.-P., « Gérer et exploiter la distance. Pratiques de gestion et perception du monde dans les livres fonciers carolingiens », dans DEPREUX Ph., BOUGARD Fr. et LE JAN R. (éd.), *Les élites et leurs espaces : mobilité, rayonnement, domination (du VI^e au XI^e siècle)*, Turnhout, 2007, p. 49-67.
- DEVROEY J.-P., « Femmes au miroir des polyptyques : une approche des rapports du couple dans l'exploitation rurale dépendante entre Seine et Rhin au IX^e siècle », dans LEBECQ St., DIERKENS A., LE JAN R. et SANSTERRE J.-M., *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècles)*, Lille, 1999, p. 227-249.
- DEVROEY J.-P., « Un monastère dans l'économie d'échanges : les services de transport à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés au IX^e siècle », *Annales E.S.C.*, 1984, p. 570-589.
- DIEM A., *Keusch und rein : Eine Untersuchung zu den Ursprüngen des frühmittelalterlichen Klosterwesens und seinen Quellen*, Amsterdam, 2000.
- DIERKENS A., « Martial, Sernin, Trophime et les autres : à propos des évangélistes et des apôtres en Gaule », dans CL. ANDRAULT-SCHMITT (dir.), *Saint-Martial de Limoges. Ambition politique et production culturelle (X^e-XIII^e siècles)*, Limoges, 2006, p. 25-37.
- DIERKENS A., « Une abbaye médiévale face à son passé : Saint-Pierre de Mozac, du IX^e au XII^e siècle », dans BOUTET N. (éd.), *Écrire son histoire. Les communautés religieuses régulières face à leur passé*, 2006, p. 71-105.
- DIERKENS A., « Réflexions sur le miracle au haut Moyen Âge », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 9-30.
- DOLBEAU FR., « Critique d'attribution, critique d'authenticité. Réflexions préliminaires », dans *Id.*, *Sanctorum societates. Récits latins de sainteté (III^e-XII^e siècles)*, tome 1, Bruxelles, 2005, p. 33-62.
- DOLBEAU FR., « Transformations des prologues hagiographiques dues aux réécritures », dans HEINZELMANN M., GOULLET M. et VEYRARD-COSME Ch. (éd.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, 2010, p. 103-124.
- DOLBEAU FR., « Les prologues des légendiers hagiographiques », dans HAMESSE J. (éd.), *Les prologues médiévaux*, Turnhout, 2000, p. 345-393.
- DOLBEAU FR., « Les hagiographes au travail : collecte et traitement des documents écrits (IX^e-XII^e siècles) », dans HEINZELMANN M. (éd.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen, 1992, p. 49-76.
- DRISCOLL M.C., *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*, Münster, 1999.
- DUBOIS J., *Un sanctuaire monastique au Moyen Âge : Saint-Fiacre-en-Brie*, Genève, 1976.
- DUBOIS J., « Les évêques de Paris des origines à l'avènement de Hugues Capet », *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île de France*, 1969, p. 33-97.
- DUBREUCQ A., « Autour du *De virtutibus et vitiis d'Alcuin* », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome 111/3, 2004, p. 269-288.
- DUBREUCQ A., « Le pouvoir de l'évêque au IX^e siècle : étude sur le vocabulaire du pouvoir », dans MAGNOU-NORTIER E. (dir.), *Aux sources de la gestion publique. Tome 3. Hommes de pouvoir, Ressources et lieux de pouvoirs, V^e-XIII^e siècle*, Lille, 1992, p. 87-110.
- DUBY G., *Mâle Moyen Âge : de l'amour et autres essais*, Paris, 1988.
- DUBY G., *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1988.

- DUBY G., *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, 1981.
- DUBY G., *Guerriers et paysans (VII^e-XII^e siècle). Premier essor de l'économie européenne*, Paris, 1973.
- DUBY G., « Recherches sur l'évolution des institutions judiciaires pendant le X^e et le XI^e siècle dans le sud de la Bourgogne », dans *ID.*, *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris, 1973, p. 7-60.
- DUBY G., *Le dimanche de Bouvines, 27 juillet 1214*, Paris, 1973.
- DUBY G., « Au XII^e siècle : les « jeunes » dans la société aristocratique », *Annales ESC*, 19/2, 1964, p. 835-846.
- DUCHESNE L., *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, volume 3, *Les provinces du nord et de l'est*, Paris, 1915.
- DUCLoux A., *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV^e-milieu du V^e s.)*, Paris, 1994.
- DUFournET J. et DUBOST FR., « Pour entrer dans la nuit médiévale », *Revue des langues romanes*, t. 106, 2002/2, *L'imaginaire de la nuit au Moyen Âge*, p. 221-226.
- DUMÉZIL BR., « Le modèle royal à l'époque mérovingienne », dans GAILLARD M. (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, 2014, p. 131-147.
- DUMÉZIL BR., *Servir l'État barbare dans la Gaule franque : du fonctionariat antique à la noblesse médiévale (IV^e-IX^e)*, Paris, 2013.
- DUMÉZIL BR., « Le crime de parjure dans l'Espagne wisigothique du VII^e siècle », dans AUZÉPY M.-FR. et SAINT-GUILLAIN G. (éd.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, Paris, 2008, p. 27-42.
- DUMONT B., « Alcuin et les missions », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111/3, 2004, p. 416-429.
- DU PLESSIS T., *Histoire de l'Église de Meaux*, 2 volumes, Paris, 1731.
- DURLIAT J., « Évêque et administration municipale au VII^e siècle », dans LEPALLEY CL. (éd.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du III^e siècle à l'avènement de Charlemagne*, Bari, 1996, p. 273-286.
- DURLIAT J., « Les attributions civiles des évêques mérovingiens : l'exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655) », *Annales du Midi : revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, vol. 91, 143, 1979, p. 237-254.
- DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.
- DURU L., *Bibliothèque historique de l'Yonne ou collection de légendes, chroniques et documents divers pour servir à l'histoire des différentes contrées qui forment aujourd'hui ce département*, 2 tomes, Auxerre, 1850-1863.

E

- ECKERT R., « Peine judiciaire, pénitence et salut entre droit canonique et théologie », *Revue de l'histoire des religions*, 228, 4/2011, p. 483-508.
- ELIAS N., *La civilisation des mœurs*, traduit de l'Allemand par KAMNITZER P., Paris, 1991.
- ESTIENNE S. et DE CAZANOVE O., « Offrandes et amendes dans les sanctuaires du monde romain à l'époque républicaine » ?, *Archiv für Religionsgeschichte*, 11, 2009, p. 5-35.
- EVANS-PRITCHARD E.E., *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politique d'un peuple nilote*, trad. de l'anglais par EVRARD L., Paris, 1968.
- EWIG E., « Chrodegang et la réforme », dans *Saint Chrodegang*, Metz, 1967, p. 238-252.

F

- FAGGION L. et RÉGINA CH. (éd.), *La violence. Regards croisés sur une réalité plurielle*, Paris, 2010.
- FALKOWSKY W. et SASSIER Y., *Le monde carolingien : bilan, perspectives, champs de recherche*, Turnhout, 2010.
- FARMER SH., « Persuasive wives. Clerical images of medieval wives », *Speculum*, 61, 1986, p. 517-543.
- FÉVRIER P.-A., « Martyre et sainteté », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Rome, 1991, p. 51-80

- FLACH J., « Le droit romain dans les chartes du IX^e au XI^e siècle en France », dans *Mélanges Fitting*, t. 1, Montpellier, 1907, p. 385-421.
- FOLLAIN A., LEMESLE BR., NASSIET M., PIERRE E. et QUINCY-LEFEBVRE P. (dir.), *La violence et le judiciaire du Moyen Âge à nos jours. Discours, perceptions, pratiques*, Rennes, 2008.
- FONTAINE J., « Sulpice Sévère témoin de la communication orale en latin à la fin du IV^e siècle gallo-romain », *Médiévales*, 25, 1993, p. 17-32.
- FOREVILLE R., *Latran I, II, III et IV, Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, 1965.
- FORONDA FR., BARALIS CH. et SÈRE B., *Violences souveraines au Moyen Âge : travaux d'une école historique*, Paris, 2010.
- FOSSIER A., « Crime et péché. Examen de deux qualifications canoniques dans la documentation de la Pénitencerie Apostolique (XIII^e-XIV^e siècles) », dans WENZEL E. (éd.), *Justice et Religion. Regards croisés, histoire et droit*, Actes du colloque international d'Avignon (1^{er}-3 octobre 2008), Avignon, 2010, p. 23-39.
- FOUCAULT M., « Le combat de la chasteté », *Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité, Communications*, 1982, 35/1, p. 15-25.
- FOULON J.-H., « Réflexion autour de l'application de la réforme pontificale en France. Le cas du Val de Loire », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 96, 2010, p. 107-134.
- FOULON J.-H., *Église et réforme au Moyen Âge. Papauté, milieux réformateurs et ecclésiologie dans les Pays de la Loire au tournant des XI^e-XII^e siècles*, Bruxelles, 2008.
- FOURACRE P., « Carolingian justice : the rhetoric of improvement and contexts of abuse », dans *La Giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII), Settimane di Studio*, Spolète, 1995, p. 771-805.
- FOURACRE P., « Eternal light and earthly needs : practical aspects of the development of Frankish immunities », dans DAVIES W. et FOURACRE P. (dir.), *Property and Power in the early middle ages*, Cambridge, 1995, p. 53-81.
- FOURACRE P., « Merovingian history and Merovingian Hagiography », *Past and Present*, 127, 1990, p. 3-38.
- FOURACRE P. et DAVIES W. (dir.), *The settlement of disputes in early medieval Europe*, Cambridge, 1986.
- FOURNIER P. et LE BRAS G., *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, t. 1, *De la réforme carolingienne à la réforme grégorienne*, Paris, 1931.
- FRAY S., « Un cas de norme laïque transmise par une source hagiographique : relecture des chapitres 7 et 8 du livre I de la *Vita Geraldi* », dans ISAÏA M.-C. et GRANIER TH. (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident (VI^e-XVI^e siècle)*, Actes du colloque international de Lyon (4-6 octobre 2010), Turnhout, 2014, p. 379-389.
- FRAY S., *L'aristocratie laïque au miroir des récits hagiographiques des pays d'Olt et de Dordogne (X^e-XI^e siècles)*, thèse sous la direction de D. BARTHÉLEMY, soutenue à Paris IV en novembre 2011 (thèse inédite).
- FÜHRER J., « Hugues de Fleury : l'histoire et la typologie », dans KRETSCHMER M. T. (éd.), *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Turnhout, 2014, p. 97-118.

G

- GAILLARD M., « Le saint, le comte et le roi : les pouvoirs laïques dans l'hagiographie lotharingienne (milieu X^e-milieu XI^e siècle) », dans BOZOKY E. (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Brepols, Turnhout, 2012, p. 213-232.
- GAILLARD M., *D'une réforme à l'autre (816-934) : les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne*, Paris, 2006.
- GAILLARD M., « La présence épiscopale dans la ville du haut Moyen Âge : sanctuaires et processions », *Histoire urbaine*, 10, 2004/2, p. 123-140.
- GAILLARD M., « Les fondations féminines dans le nord et l'est de la Gaule, de la fin du VI^e siècle à la fin du X^e siècle », *RHEF*, 76, 196, 1990.

- GAIN B., « La continence des clercs : ascétisme, pureté rituelle ou tradition apostolique ? », dans DELAGE P.-GR. (dir.), *Les Pères de l'Église et les ministères : évolutions, idéal et réalités* (Actes du III^e colloque de La Rochelle, septembre 2007), Jonzac, 2008, p. 225-258.
- GARAUD M., *Le droit romain dans les chartes poitevines du IX^e au XI^e siècle*, 1926.
- GARAULT CL., « Les rapports entre récits hagiographiques et matériel diplomatique à travers le dossier hagiographique de saint Malo (IX^e-XII^e siècle) », dans ISAÏA M.-C. et GRANIER TH. (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle)*, Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010, Turnhout, 2014, p. 309-327.
- GARAULT CL., *Écriture, histoires et identité. La production écrite monastique et épiscopale à Saint-Sauveur de Redon, Saint-Magloire de Léhon, Dol et Alet/Saint-Malo (milieu du IX^e siècle-milieu du XII^e siècle)*, thèse dirigée par MERDRIGNAC B., soutenue en septembre 2011 à l'Université Rennes 2.
- GAUDEMET J., « L'apport du droit romain aux institutions ecclésiastiques (XI^e-XII^e s.) », dans GAUDEMET J., *Droit de l'Église et vie sociale au Moyen Âge*, Northampton, 1989, p. 174-198.
- GAUDEMET J., « Les collections canoniques, miroir de la vie sociale », dans GAUDEMET J., *Église et société en occident au Moyen Âge*, Londres, 1984, p. 243-253.
- GAUDEMET J., « Le droit romain dans la pratique et chez les docteurs aux XI^e et XII^e siècle », dans *Id.*, *Église et société en occident au Moyen Âge*, Londres, 1984, p. 365-380.
- GAUDEMET Jean, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III^e au V^e siècle*, 1978.
- GAUVARD CL. et ASENJO GONZALEZ M. (éd.), *La vengeance en Europe : XII^e-XVIII^e siècle*, Paris, 2015.
- GAUVARD CL., *Violence et ordre public au Moyen Âge*, Paris, 2005.
- GAUVARD CL., BOUREAU A., JACOB R. et DE MIRAMON Ch., « Normes, droit, rituels et pouvoir », dans SCHMITT J.-CL. et OEXLE O. G. (éd.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 461-482.
- GAUVARD CL., « Paroles de femmes : le témoignage de la grande criminalité en France pendant le règne de Charles VI », dans ROUCHE M. et HEUCLIN J. (éd.), *La femme au Moyen Âge. Actes du colloque de Maubeuge, 6-9 octobre 1988*, Maubeuge, 1990, p. 327-342.
- GAUVARD CL., « *De grâce especial* ». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, 2 volumes, Paris, 1991.
- GAUVARD CL., « L'honneur blessé dans la société médiévale », dans VERDIER R. (dir.), *La vengeance : étude d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris, 1980-1984, p. 160-169.
- GAZEAU V., « Introduction », dans V. Gazeau, P. Bauduin et Y. Modéran (éd.), *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples (III^e-XII^e siècle)*, Caen, 2008, p. 1-6.
- GEARY P., « Chronicles, annals, and other forms of *memoria* », dans J. M. Bak et Jurkovic I. (éd.), *Chronicon. Medieval narrative sources. A chronological guide*, 2013, Turnhout, p. 13-24.
- GEARY P., « Judicial Violence and Torture in the Carolingian Empire », dans GEARY P., CURTA FL. et SPINEI CR. (dir.), *Writing history. Identity, conflict and memory in the Middle Ages*, Bucuresti, 2012, p. 161-174.
- GEARY P., « Extra-Judicial Means of Conflict Resolution », dans GEARY P., CURTA FL. et SPINEI CR. (dir.) *Writing history. Identity, conflict and memory in the Middle Ages*, Bucuresti, 2012, p. 113-134.
- GEARY P., « *Auctor* et *Auctoritas* dans les cartulaires du haut Moyen Âge », dans ZIMMERMANN M. (dir.), *Auctor & Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Actes du colloque tenu en Juin 1999, Paris, 2001, p. 61-71.
- GEARY P., « Saints, scholars and society : the elusive goal », dans STICCA S. (éd.), *Saints. Studies in hagiography*, Binghamton, New York, 1996, p. 1-22.
- GEARY P., « Extra-judicial means of conflict resolution », dans *La giustizia nell'alto medioevo, secoli V-VIII*, Spolète, 1995, p. 569-605.
- GEARY P., *Phantoms of remembrance : memory and oblivion at the end of the first millennium*, Princeton, 1994.
- GEARY P., *Le vol des reliques au Moyen Âge : Furta sacra*, traduit de l'anglais, Aubier histoires, Paris, 1993.

- GEARY P., *Before France and Germany. The creation and transformation of the merovingian world*, New York, 1988.
- GEARY P., « Vivre en conflit dans une France sans État », *Annales ESC*, 1986, n°41, p. 1107-1133.
- GEARY P., « Échanges et relations entre les vivants et les morts dans la société du haut Moyen Âge », *Droit et Culture*, 12, 1986, p. 3-17.
- GEARY P., « L'humiliation des saints », *Annales ESC*, 64, 1979, p. 27-42.
- GEARY P., « La coercition des saints dans la pratique religieuse médiévale », dans BOGLIONI P. (dir.), *La culture populaire au Moyen Âge*, Montréal, 1977, p. 145-161.
- GECKELER H., *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie*, Munich, 1982.
- GECKELER H., *Zur Wortfelddiskussion*, Munich, 1971.
- GENET J.-PH., « Cartulaires, registres et histoires : l'exemple anglais », dans GUENÉE B. (éd.), *Le métier d'historien au Moyen Âge : études sur l'historiographie médiévale*, Paris, 1977, p. 95-198.
- GENETTE G., *Nouveau discours du récit*, Paris, 1983.
- GENETTE G., *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, 1982.
- GERTSMAN E., « Introduction : the spectrum of performances », dans Ead. (éd.), *Visualizing medieval performance : perspectives, histories, contexts*, Aldershot-Burlington, 2008, p. 1-16.
- GILLES H., « *Lex peregrinorum* », *Le pèlerinage, Cahiers de Fanjeaux*, 15, 1980, p. 161-189.
- GILLES, H., « Les clercs et l'enseignement du droit romain », *Église et culture en France méridionale, Cahiers de Fanjeaux*, 35, 2000, p. 375-387.
- GILLON P., « Le dossier de saint Babolein, premier abbé des Fossés (641-après 658), et la formation de son culte liturgique (26 juin et 7 décembre) », *Le vieux Saint-Maur. Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Saint-Maur-des-Fossés*, n° 69-70, 1996-1997, p. 3-52
- GILLON P., *Nouvelle histoire de saint-Maur, I, Des origines aux Bagaudes*, Le Vieux Saint-Maur, 1987.
- GIOANNI ST. et MÉRIAUX CH., « Avant propos », *Médiévales* 62, *Hagiographie et réforme dans l'Occident latin*, 2012, p. 5-11.
- GIORDANENGO G., « *Auctoritates et auctores* dans les collections canoniques (1050-1140) », dans ZIMMERMANN M. (éd.), *Auctor & auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris, 2001, p. 99-129.
- GIRAULT P.-G., « "En un chemin trouva mort un paumier". La mort et le pèlerin dans l'épopée médiévale », dans KOSTA-THÉFAINE J.-FR. (dir.), *La mort dans la littérature française du Moyen Âge*, Villers-Cotterets, 2013, p. 62-76.
- GLUCKMAN M., « The Peace in the Feud », *Past and Present*, 8, 1955, p. 1-14.
- GODMAN P. et COLLIN R. (éd.), *Charlemagne's Heir. New perspectives on the reign of Louis the Pious*, Oxford, 1990.
- GONTHIER N., *Le châtement du crime au Moyen Âge*, Rennes, 1998.
- GONTHIER N., *Délinquance, justice et société dans le Lyonnais médiéval (fin XIII^e-début XVI^e siècle)*, Paris, 1993.
- GONTHIER N., *Cris de haine et rites d'unité. La violence dans les villes, XIII^e-XVI^e siècle*, Turnhout, 1992.
- GOODY J., *Myth, ritual and the oral*, Cambridge, 2010.
- GOODY J., *La logique de l'écriture*, Paris, 1986.
- GOODY J., « The consequences of literacy », *Comparative studies in society and history*, 5, 1962/63, p. 304-345.
- GOULLET M., HEINZELMANN M. et VEYRARD-COSME CH. (dir.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, 2010.
- GOULLET M., PARISSÉ M. et WAGNER A., *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze (X^e) : Vie de saint Chrodegang, Panégyrique, et miracles de saint Gorgon*, Picard, 2010.
- GOULLET M., *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Turnhout, 2005.
- GOULLET M. et HEINZELMANN M. (dir.), *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, Stuttgart, 2003.
- GOUT M.-L. et IOGNAT-PRAT D., « Les lieux du sacré dans les *Miracula sancti Germani* d'Heiric d'Auxerre et les *Gesta pontificum Autissiodorensium* », *Bulletin du centre d'études médiévales*

- d'Auxerre* (BUCEMA, en ligne), 2004/8, mis en ligne le 03 septembre 2007, <http://cem.revues.org/982>.
- GRADOWICZ PANCER Nira, « Femmes royales et violences anti-épiscopales à l'époque mérovingienne », dans FRYDE N. M. et REITZ D. (éd.), *Murder of Bishops*, Göttingen, 2003, p. 37-50.
- GRADOWICZ PANCER N., *Sans peur et sans vergogne. De l'honneur et de des femmes aux premiers temps mérovingiens (VI^e-VII^e siècle)*, Paris, 2001.
- GRADOWICZ PANCER N., « L'honneur oblige. Esquisse d'une cartographie des conduites et des stratégies de l'honneur au V^e et VI^e siècle », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 74, 1996, p. 273-293.
- GRAUS FR., « Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die « Gefängenenbefreiungen » der merovingischen Hagiographie », *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, 1, 1996, p. 61-156.
- GRAUS FR., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger : Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Pragues, 1965.
- GREIMAS A. J., *Sémantique structurale : recherche de méthode*, Paris, 1966.
- GRIFFITHS Q., « Les gens du roi de la collégiale de Saint-Aignan d'Orléans », *Revue Mabillon*, 61 (1998), p. 447-470.
- GROSSEL M.-G., « Sur les traces de saint Colomban. Remarques sur les *Vitae* des saints des pays briards », *Bulletin de la Société historique de Meaux et sa région*, 5, 2008, p. 67-94.
- GRUNDMANN H., « Litteratus/illitteratus, der Wandel einer Bildungsnorm von Altertum zum Mittelalter », *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1958, p. 1-65.
- GAUTHIER N., « Atria et portiques dans les églises de Gaule d'après les sources textuelles », dans SAPIN CH. (éd.), *Avant-nefs et espaces d'accueil dans l'église entre le IV^e et le XII^e siècle*, Paris, 2002, p. 30-36.
- GUENÉE B., *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1991
- GUÉROUT J., « Le testament de sainte Fare, matériau pour l'étude et l'édition critique de ce document », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 60, 1965, p. 761-821
- GUERREAU A., « Espace social, espace symbolique : à Cluny au XI^e siècle », dans REVEL J. et SCHMITT J.-CL., *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Paris, 1999, p. 167-191.
- GUERREAU A., « Le champ sémantique de l'espace dans la *Vita* de saint Maieul (Cluny, début X^e) », *Journal des Savants*, juillet-décembre 1997, p. 363-419.
- GUERREAU A., « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans BULST N., DESCIMON R. et GUERREAU A. (éd.), *L'État ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, Paris, 1996, p. 85-101.
- GUERREAU A., « Pourquoi (et comment) l'historien doit-il compter les mots ? », *Histoire et mesure*, vol. 4/1-2, 1989, p. 81-105.
- GUERREAU-JALABERT A., « Amour et amitié dans la société médiévale : jalons pour une analyse lexicale et sémantique », dans JOYE S., LIENHARD TH., JÉGOU L. et SCHNEIDER J. (éd.), *Splendor Reginae. Passions, genre et famille. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Turnhout, 2015, p. 281-290.
- GUERREAU-JALABERT A., « Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes méthodologiques », dans MAGNANI É. (dir.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, 2007, p. 193-208.
- GUERREAU-JALABERT A., « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale », dans SCHMITT J.-CL. et OEXLE O. G. (éd.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 219-226.
- GUERREAU-JALABERT A. et BON BR., « *Pietas*. Réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », *Médiévales*, 42, 2002, p. 73-88.
- GUERREAU-JALABERT A., « Caritas y don en la sociedad medieval occidental », *Hispania. Revista Española de Historia*, 60/1/204, 2000, p. 27-62.
- GUERREAU-JALABERT A., « Parole/parabole. La parole dans les langues romanes : analyse d'un champ lexical et sémantique », dans DESSI R. M. et LAUWERS M. (éd.), *La parole du prédicateur (V^e-XV^e siècle)*, Nice, 1997, p. 311-339.

- GUERREAU-JALABERT A., « *Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale* », dans HÉRITIER FR. et COPET-ROUGIER E. (éd.), *La parenté spirituelle*, Paris-Bâle, 1995, p. 133-203.
- GUILHIERMOZ P., *Essai sur l'origine de la noblesse en France au Moyen Âge*, Paris, 1902.
- GUILLAUMONT A., « La conception du désert chez les moines d'Égypte », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 188/1, 1975, p. 3-21.
- GUILLOT O., « L'exhortation au partage des responsabilités entre l'empereur, l'épiscopat et les autres sujets vers le milieu du règne de Louis le Pieux », dans MAKDISI G., SOURDEL D. ET SOURDEL-THOMINE J. (éd.), *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Paris, 1983, p. 87-110.
- GUILLOT O., « La justice dans le royaume franc à l'époque mérovingienne », dans *La giustizia nell'alto medioevo, secoli V-VIII*, Spolète, 1995, p. 653-736
- GUIRAUD P., *La sémantique*, Paris, 1972.
- GUIRAUD P. et WHATMOUGH J., *Bibliographie de la statistique linguistique*, Utrecht/Anvers, 1954.
- GUIZARD F., « Les accidents de chasse dans les récits du premier Moyen Âge : leçon de moral ou leçon politique », dans JÉGOU L., JOYE S., LIENHARD TH. et SCHNEIDER J. (éd.), *Faire lien. Aristocratie, réseaux et échanges compétitifs. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Paris, 2015, p. 289-298.
- GUYOTJEANNIN O., « *Antiqua et authentica praedecessorum nostrorum nos ammonent. Appel et rejet du passé chez les rédacteurs d'actes occidentaux (VII^e-XIV^e siècle)* », dans SANSTERRE J.-M. (éd.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004, p. 8-24.

H

- HALSALL G., *Barbarians migrations and the Roman West (376-568)*, Cambridge, 2007.
- HALSALL G. (éd.), *Violence and Society in the early medieval west*, Woodbridge, 1998.
- HAMILTON S., *The practice of Penance, 900-1050*, Londres, 2001.
- HAMILTON S., « Doing Penance », dans RUBIN M. (éd.), *Medieval Christianity in practice*, Princeton, 2009, p. 135-143.
- HAMMERICH L. L., *Clamor : Eine rechtsgeschichtliche Studie*, Copenhague, 1941.
- HANNIG J., « *Ars donandi. Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter* », *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. Zeitschrift des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands*, 37, 3, 1986, p. 149-162.
- HEAD TH., « Letaldus of Micy and the hagiographic traditions of the abbey of Nouaillé. The context of the *delatio corporis s. Juniani* », *Analecta Bollandiana*, 115, 1997, p. 253-267.
- HEAD TH., « The diocese of Orléans (950-1150) », dans PHILIPPART G. (éd.) *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. 1, 1994, p. 345-357.
- HEAD TH., *Hagiography and the cult of saints (800-1200)*, Cambridge Studies in medieval thought and life, Cambridge, 1990.
- HEATHER P. J., « The Huns and Barbarian Europe », dans MAAS M. (éd.), *The Cambridge companion to the Age of Attila*, New York, 2015, p. 209-229.
- HEINZELMANN M., « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie mérovingienne », dans BOZOKY É. (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, 2012, p. 37-58.
- HEINZELMANN M., « L'hagiographie mérovingienne : Panorama des documents potentiels », dans GOULLET M. et HEINZELMANN M. (éd.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures. Transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, 2010, p. 27-82.
- HEINZELMANN M., « Grégoire de Tours et l'hagiographie mérovingienne », dans DEGL'INNOCENTI A., DE PRISCO A. et PAOLI E. (éd.), *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*, Florence, 2007, p. 155-192.
- HEINZELMANN M., « L'hagiographie de Grégoire de Tours : le fondement théologique de l'hagiographie médiévale », dans WAGNER A. (dir.), *Les saints et l'Histoire. Sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, 2004, p. 43-50.

- HEINZELMANN M., « *Sicut antiquitus sancitum est...* Tutelle des anciens ou protection de l'innovation ? L'invocation du droit et la terminologie politique dans les représentations médiévales en Catalogne », dans SANSTERRE J.-M. (éd.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004, p. 27-56.
- HEINZELMANN M., « Structures typologiques de l'histoire d'après les « histoires » de Grégoire de Tours. Prophéties – accomplissement – renouvellement », *Recherches de science religieuse*, vol. 92, 2004, p. 569-596.
- HEINZELMANN M., « Sainteté, hagiographie et reliques en Gaule dans leur contexte ecclésiologique et social », *Lalies*, 24, 2004, p. 37-62.
- HEINZELMANN M., « La réécriture hagiographique dans l'œuvre de Grégoire de Tours », dans HEINZELMANN M. et GOULLET M. (éd.), *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval : transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, 2003, p. 15-70.
- HEINZELMANN M. (dir.), *L'hagiographie du haut Moyen Âge en Gaule du Nord. Manuscrits, textes et centres de production*, Stuttgart, 2001.
- HEINZELMANN M., « Clovis dans le discours hagiographique du VI^e siècle au IX^e siècle », *Clovis chez les historiens, Bibliothèque de l'École des Chartes*, 154, 1996, p. 87-112.
- HEINZELMANN M., « Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes : l'exemple de la tradition manuscrite des vies anciennes de sainte Geneviève de Paris », dans HEINZELMANN M. (éd.), *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen, 1992, p. 9-16.
- HEINZELMANN M., « *Studia sanctorum*. Éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne », dans SOT M. (éd.), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société*, Paris, 1990, p. 105-138.
- HEINZELMANN M. et POULIN J.-Cl., *Les vies anciennes de sainte Geneviève de Paris : études critiques*, Paris, 1986.
- HELVETIUS A.-M., « L'idée du martyr dans l'hagiographie monastique franque (VIII^e-IX^e siècles), BLENNEMANN G. et KLAUS H, *Vom Blutzegen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel*, Stuttgart, 2014, p. 83-99.
- HELVETIUS A.-M., « Hagiographie et formation politique des aristocrates dans le monde franc (VII^e-VIII^e) », dans BOZOKY É. (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, 2012, p. 59-80.
- HELVETIUS A.-M., « Hagiographie et réformes monastiques dans le monde franc du VII^e siècle », *Médiévales, Réforme(s) et hagiographie*, 62, 2012/1, p. 33-47.
- HELVETIUS A.-M., « Le récit de vengeance des saints dans l'hagiographie franque (VI^e-IX^e) », dans BARTHÉLEMY D., BOUGARD FR. et LE JAN R. (dir.), *La vengeance. 400-1200*, Rome, 2006, p. 421-450.
- HELVETIUS A.-M., « Le saint et la sacralisation de l'espace en Gaule du Nord d'après les sources hagiographiques (VII^e-XI^e) », dans KAPLAN M. (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, 2001, p. 137-161.
- HELVETIUS A.-M., « Les saints et l'histoire : l'apport de l'hagiologie à la médiévistique d'aujourd'hui », dans GOETZ H.-W. (éd.), *Die Aktualität des Mittelalters*, Bochum, 2000, p. 135-163.
- HELVETIUS A.-M., *Abbayes, évêques et laïques : une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Âge (VII^e-XI^e siècle)*, Bruxelles, 1994.
- HELVETIUS A.-M., « Les modèles de sainteté dans les monastères de l'espace belge du VIII^e au X^e siècle », *Revue bénédictine*, 103, 1993, p. 51-67.
- HEN Y., « Knowledge of canon law among rural priests : the evidence of two carolingian manuscripts from around 800 », *Journal of theological studies*, n. s., 50-51, 1999, p. 117-134.
- HEENE K., « Merovingian and carolingian hagiography. Continuity and change in public and aims », *Analecta Bollandiana*, 107, fasc. 3-4, 1989, p. 415-428.
- HENNEBICQUE R., « Espaces sauvages et chasses royales dans le Nord de la France (VII^e-IX^e siècles) », dans *Le paysage rural : réalités et représentations* (Actes du X^e congrès des historiens médiévistes), *Revue du Nord*, 57, 1980, p. 35-60.
- HENRIET P., « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la Réforme grégorienne ? », *RHEF*, t. 96, 2010, p. 71-91.

- HENRIET P., « Texte et contexte. Tendances récentes de la recherche en hagiologie », dans ROUSSELOT L., CASSAGNE-BROUQUET S., CHAUOU A. et PICHOT D., *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, 2003, p. 75-86.
- HENRIET P., « Les clercs, l'espace et la mémoire », dans HENRIET P. (dir.), *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IX^e-XIII^e siècle)*, Lyon, 2003, p. 11-28.
- HENRIET P., *La parole et la prière au Moyen Âge : le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Bruxelles, 2000.
- HENRIET P., « Mort sainte et mort des blasphémateurs à Fleury-sur-Loire (XI^e-XII^e siècle). Quelques jalons pour une anthropologie de la parole au Moyen Âge », dans DERWICH M. (éd.), *La mort en Europe médiévale et moderne*, Wrocław, 1997, p. 135-148.
- HERBIN J.-CH., « Quelques exemples d'intertextualité médiévale », *Lecture et altérités*, Reims, 2008, p. 103-122.
- HEUCLIN J., *Hommes de Dieu et fonctionnaires du Roi en Gaule du Nord du V^e siècle au IX^e siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1998.
- HEUCLIN J., « Violence et meurtres dans le clergé gaulois pendant le haut Moyen Âge », dans P. CAZIER et J.-M. DELMAIRE (éd.), *Violence et Religion*, Lille, 1998, p. 131-150.
- HEUCLIN J., « Biens ecclésiastiques et invasions au VI^e siècle », dans MAGNOU-NORTIER E., *Aux sources de la gestion publique, tome 2, L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 135-148.
- HEUCLIN J., « *Potestas episcopi. Dominium ecclesiae* », dans MAGNOU-NORTIER E., *Aux sources de la gestion publique. Tome 3. Hommes de pouvoir, Ressources et lieux de pouvoirs, V^e-XIII^e siècle*, Lille, 1992, p. 71-86.
- HEULLANT-DONAT I., « *Odium fidei* et définition du martyr chrétien », dans DELEPLACE M. (éd.), *Les discours de la haine. Récits et figures de la passion dans la Cité. Regards croisés*, Villeneuve d'Ascq, 2009, p. 113-124.
- HILL S. E., « The ooze of gluttony : attitudes towards food, eating, and excess in the Middle Ages », dans NEWHAUSER R., *The seven deadly sins : from communities to individuals*, Leyde, 2007, p. 57-70.
- HOFFMANN G. et GAILLIOT A. (dir.), *Rituels et transgressions de l'Antiquité à nos jours* (Actes du colloque, Amiens, 23-25 janvier 2008), Amiens, 2009.
- HÖLKESKAMP K.-J., « "Performative turn" meets "spatial turn". Prozessionen und andere Rituale in der neueren Forschung », dans BOSCHUNG D., HÖLKESKAMP K.-J. et SODE CL. (éd.), *Raum und Performanz. Rituale in Residenzen von der Antike bis 1815*, Stuttgart, 2015, p. 15-74.
- HOULOU A., « Le droit pénal chez saint Augustin », *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 52, 1974, p. 5-79.
- HOWE J., « art. Letald of Micy », dans STRAYER J. R. (éd.), *Dictionary of the Middle Ages*, New York, 1982-1989.
- HUBERT J., *Antiquitez historiques de l'église royale Saint-Aignan d'Orléans*, Orléans, 1661.
- HUG M., « La structure numérique des vocabulaires. Historique de quelques formules », *Le français moderne*, 46, numéro spécial sur *La statistique lexicale*, 1978, p. 12-24.
- HUIZINGA J., *L'Automne du Moyen Âge*, trad. de BASTIN J., Paris, 1989.
- HYAMS P., *Rancor and reconciliation in medieval England*, Ithaca, 2003.
- HYAMS P., « Feud and State in late Anglo-Saxon England », *Journal of British studies*, 40, 2001, p. 1-43.
- HYAMS P., « Feud in medieval England », *Haskins society journal*, 3, 1991, p. 1-21.

I

- IMBART P., *Les paroisses rurales du IV^e au XI^e siècle*, Paris, 1979.
- IMBERT J., « Le sacrilège à l'époque carolingienne », dans HOAREAU-DODINAU J. et TEXIER P. (éd.), *Anthropologies juridiques. Mélanges Pierre Braun*, Limoges, 1998, p. 425-435.
- IOGNA-PRAT D., « Topographies of Penance in the latin West (c. 800-c. 1200) », dans FIREY A. (éd.), *A New History of Penance*, Leyde-Boston, 2008, p. 148-172.
- IOGNA-PRAT D., *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, 2006.

- IOGNA-PRAT D., « Le lieu de culte dans l'Occident médiéval entre sainteté et sacralité (IX^e-XIII^e siècles) », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4, 2005, mis en ligne le 15 janvier 2010, consulté le 18 août 2016, <http://rhr.revues.org/4224>.
- IOGNA-PRAT D., « Les moines et la “blanche robe d'églises” à l'âge roman », dans *Ante el milenarío del reinado de Sancho el Mayor : un rey para España y Europa, XXX semana de Estudios Medievales, Estella, 14 a 18 de julio de 2003*, Pampelune, 2004, p. 319-347.
- IOGNAT-PRAT D., « Évrard de Breteuil et son double. Morphologie de la conversion en milieu aristocratique (v. 1070-v. 1120) », dans LAUWERS M. (éd.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, Antibes, 2002, p. 537-557.
- IOGNAT-PRAT D., « Constructions chrétiennes d'un espace politique », *Le Moyen Âge*, 107, 2001/1, p. 49-69.
- IOGNA-PRAT D., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, Paris, 1998.
- IOGNAT-PRAT D. et ORTIGUES E., « Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne », *Studi Medievali*, 3^e série, 26, 1995, p. 537-572.
- IOGNA-PRAT D., JEUDY C. et LOBRICHON G. (éd.), *L'école carolingienne d'Auxerre : de Murethach à Remi (830-908)*, Paris, 1991.
- IOGNAT-PRAT D., « Continence et virginité dans la conception clunisienne de l'ordre du monde autour de l'an mil », *Compte-rendus. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1, 1985, p. 127-146.
- ISAÏA M.-C., « Le modèle dans l'hagiographie : histoire et fonctions d'un lieu commun (IV^e-IX^es.) », dans *Apprendre, produire, se conduire. Actes du congrès de SHMESP de Nancy*, Paris, 2015, p. 49-62.
- ISAÏA M.-C., « L'hagiographie, source des normes médiévales. Pistes de recherche », dans M.-C. ISAÏA et Th. GRANIER (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident (VI^e-XVI^e siècle)*, Actes du colloque international de Lyon (4-6 octobre 2010), Turnhout, 2014, p. 17-42.
- ISAÏA M.-C., « Le saint évêque dans l'hagiographie lyonnaise (IV^e-VII^e siècle) », dans GAILLARD M. (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, 2014, p. 111-129.
- ISAÏA M.-C., « Hagiographie et pastorale : la collection canonique d'Hervé archevêque de Reims (m. 922) », *Hagiographie et prédication. Mélanges de sciences religieuses*, 67, 2010, p. 27-48.
- J**
- JACOB R., « Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger dans l'histoire européenne », *Archives de Philosophie du Droit*, XXXIX, 1994, p. 87-104.
- JAHN J., « Virgil, Arbeo and Cozroh : Verfassungsgeschichtliche Beobachtungen an bairischen Quellen des 8. Und 9. Jahrhunderts' », *Mitteilungen des Gesellschaft für Salzburger Landeskunde*, 130, 1990, p. 61-92.
- JAILLETTE P., « Les atteintes aux biens fonciers : analyse des termes *invasio* et *invasor* dans le code théodosien et les Nouvelles Postthéodosiennes », dans MAGNOU-NORTIER É., *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 15-75.
- JAMES E., « Childéric, Syagrius et la disparition du royaume de Soissons », *Revue archéologique de Picardie*, 3, 1, 1988, p. 9-12.
- JAMES E., « *Beati pacifici* : bishops and the law in the 6th century Gaul », dans BOSSI J. (éd.), *Disputes and Settlements. Law and human relations in the West*, Cambridge, 1983, p. 25-46.
- JAROSSAY E., *Histoire de l'abbaye de Micy-Saint-Mesmin-lez-Orléans, 502-1790*, Orléans, 1902.
- JAUSS H. R., *Pour une esthétique de la réception*, traduit de l'allemand, Gallimard, 1990.
- JEANNE C., « La France : une délicate appropriation du genre », *Genre & Histoire* [En ligne], 3 | Automne 2008, mis en ligne le 14 décembre 2008, consulté le 21 juin 2016, <http://genrehistoire.revues.org/349>.
- JEAUNEAU É., « Les écoles de Laon et d'Auxerre au IX^e siècle », dans *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo*, Spolète, tome 2, 1971, p. 495-554.

- JÉGOU L., *L'évêque, juge de Paix. L'autorité épiscopale et le règlement des conflits entre Loire et Elbe (milieu VIII^e-milieu XI^e)*, Turnhout, 2011.
- JÉGOU L. et MÉRIAUX CH., « Culture et usages dans l'entourage des évêques de Cambrai », dans BOUGARD FR., LE JAN R. et MCKITTERICK R. (éd.), *La culture du haut Moyen Âge. Une question d'élites ?*, Turnhout, 2009, p. 393-417.
- JONIN P., « L'espace et le temps de la nuit dans les romans de Chrétien de Troyes », *Annales de la Faculté de Lettres et Sciences humaines de Nice*, 48, 1, 1984, p. 235-246.
- JOYE S., « Le rapt de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge. Crime privé, crime public, sacrilège », dans VICKERMANN-RIBEMONT G. et WHITE-LE GOFF M. (dir.), *Rapts : réalités et imaginaires du Moyen Âge aux lumières*, Paris, 2014, p. 19-34.
- JOYE S., *La femme ravie : le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge*, Turnhout, 2012.
- JOYE S., « Filles et pères à la fin de l'Antiquité et au haut Moyen Âge. Des rapports familiaux à l'épreuve des stratégies », dans BADEL CH. et SETTIPANI CH. (éd.), *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2012, p. 221-246.
- JOYE S., « Grégoire de Tours et les femmes. Jugements portés sur les couples laïcs et ecclésiastiques », dans LA ROCCA CR. (éd.), *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*, Turnhout, 2007, p. 75-94.
- JUDIC BR., « Les modèles martinien dans le christianisme des V^e-VII^e siècles », dans GAILLARD M. (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, 2014, p. 91-109.
- JUDIC BR., « Pénitence publique, pénitence privée et aveu chez Grégoire le Grand (590-604) », dans Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, 1983, p. 41-51.
- JUNGMANN J. A., *The Mass of the Roman Rite : Its Origins and Development*, trad. en anglais de BRUNNER FR. A., 2 vol., Westminster, 1986.
- JUNIOR H. F., « Entre la figue et la pomme : l'iconographie romane du fruit défendu », *Revue de l'histoire des religions*, 223 - 1/2006, p. 29-70.

K

- KAISER R., « Royauté et pouvoir épiscopal au nord de la Gaule (VII^e-IX^e) », dans *La Neustrie : les pays au nord de la Loire de 650 à 850*, Colloque historique international, Sigmaringen, 1989, p. 143-160.
- KARRAS R. M., KAYE J. B. et MATTER E. A. (dir.), *Law and illicit in medieval Europe*, Philadelphie, 2008.
- KLAPISCH-ZUBER CH., *Le voleur de paradis. Le Bon larron dans l'art et la société (XIV^e-XVI^e siècles)*, Paris, 2015.
- KLAPISCH-ZUBER CH. (dir.), *L'histoire des femmes en Occident*, Paris, 1990.
- KOTTJE R., « Busse oder Strafe ? Zur Iustitia in den Libri Paenitentialis », dans *La Giustizia nell'alto medioevo (saeculi V-VIII)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo 42, Spolète, 1995, p. 443-474.
- KOTTJE R., « Busspraxis und Bussritus », dans *Segni e riti nella altomedievale occidentale*, Spolète, p. 369-395.
- KOZIOL G., « The early history of rites of supplication », dans MILLET H. (dir.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XII^e-XV^e)*, Collection de l'École française de Rome, 310, Rome, 2013, p. 21-36.
- KOZZIOL G., *Begging Pardon and Favor. Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Cornell University Press, Ithaca and Londres, 1992.
- KRETSCHMER M. T., « Y a-t-il une « typologie historiographique » ? », dans KRETSCHMER M. T. (éd.), *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Turnhout, 2014.
- KRÖNERT KL., « Production hagiographique et enjeux politiques à Trèves (X^e-XI^e siècles) », dans BOZOKY É. (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, 2012, p. 185-192.

- KRÖNERT KL., *L'exaltation de Trèves. Écriture hagiographique et passé historique de la métropole mosellane (VIII^e-XI^e)*, Ostfildern, 2010.
- KUCHENBUCH L., « *Opus feminile*. Das Geschlechtverhältnis in Spiegel von Frauenarbeit in früheren Mittelalter », dans GOETZ H. W. (éd.), *Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien, 1991, p. 139-175.
- KUNTZMANN R., *Typologie biblique. De quelques figures vives*, Paris, 2002.
- KUZMICS H., « Violence and pacification in Norbert Elias theory of civilization », dans CHAMBERS H. (éd.), *Violence, culture and Identity. Essays on german and austrian literature, politics and society*, Oxford, 2006, p. 27-46.

L

- LA CAPRA D. et KAPLAN ST., *Modern european intellectual history. Reappraisals and new perspectives*, Ithaca-Londres, 1982.
- LAMY CL., « Un aspect de la seigneurie châtelaine : le droit de *vicaria* de la seigneurie de Rochecorbon en Touraine au XI^e siècle », dans BARTHÉLEMY D. et BRUAND O. (éd.), *Les pouvoirs locaux dans la France du centre et de l'Ouest (VIII^e-XI^e siècle). Implantation et moyens d'action*, Rennes, 2004, p. 193-214.
- LAURANSON-ROZAS CH., « Le débat sur la « mutation féodale » : état de la question », dans URBANCZYK PR. (éd.), *Europe around the year 1000*, Varsovie, 2001, p. 11-40.
- LAURENT FR., MATHEY-MAILLE L. et SZKILNIK M., « L'hagiographie au service de l'histoire : enjeux et problématique », dans EID. (éd.), *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, 2014, p. 9-21.
- LAURENT FR. (éd.), *Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge*, Montpellier, 2008.
- LAURENT FR., *Plaire et édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1998.
- LAUWERS M., « Des vases et des lieux. Res ecclesiae, hiérarchie et spatialisation du sacré dans l'Occident médiéval », dans DE SOUZA M., PETERS-CUSTOT A. et ROMANACCE FR.-X. (éd.), *Le sacré dans tous ses états : catégories du vocabulaire religieux et société, de l'Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne, 2012, p. 259-280.
- LAUWERS M., « Des lieux sacrés aux territoires ecclésiaux dans la France du Midi : quelques remarques préliminaires sur une dynamique sociale », dans Théry J. (éd.), *Lieux sacrés et espace ecclésial (IX^e-XV^e siècle)*, Toulouse, 2011, p. 13-36.
- LAUWERS M., *Monachisme et espace social. Topographie, circulation et hiérarchie dans les ensembles monastiques de l'Occident médiéval*, Turnhout, 2010.
- LAUWERS M., *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005.
- LAUWERS M., « De l'église primitive aux lieux de culte. Autorité, lectures et usages du passé de l'Église dans l'Occident médiéval (IX^e-XIII^e siècle) », dans SANSTERRE J.-M. (éd.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004, p. 297-323.
- LAUWERS M., « Le glaive et la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du *rex praedicator* : notes d'ecclésiologie carolingienne », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111/3 (2004), p. 221-244.
- LAUWERS M., « La « vie du seigneur Bouchard, comte vénérable » : conflits d'avouerie, traditions carolingiennes et modèles de sainteté à l'abbaye des Fossés au XI^e siècle », dans ID. (éd.), *Guerriers et moines, Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval*, Antibes, 2003, p. 371-418.
- LAUWERS M., « Postface. Sainteté seigneuriale et ordre social », dans ID. (éd.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval*, Antibes, 2003, p. 637-651.
- LAUWERS M., « *Memoria*. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne », dans SCHMITT J.-CL. et OEXLE O. G. (éd.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 105-126.
- LAUWERS M., *La mémoire des ancêtres, le souci des morts : morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècle)*, Paris, 1997.

- LAUWERS M., « *Noli me tangere*. Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitente du XIII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge. Temps modernes*, t. 104, n°1, 1992, p. 209-268.
- LAVOIE R., « Justice, criminalité et peine de mort en France au Moyen Âge : essai de typologie et de régionalisation », dans SUTTO CL. (éd.), *Le sentiment de la mort au Moyen Âge*, Montréal, 1979, p. 31-75.
- LEA H. CH., *History of auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Londres, 1896.
- LEBART L. et SALEM A., *Statistique textuelle*, Paris, 1994.
- LEBECQ ST. (éd.), *Bède le Vénérable entre tradition et postérité*, Villeneuve d'Ascq, 2005.
- LECLERCQ J. (dom), « Rôle et pouvoir des épouses au Moyen Âge », dans ROUCHE M. et HEUCLIN J. (éd.), *La femme au Moyen Âge*, Maubeuge, 1990, p. 87-97.
- LECLERC J. (dom), « Usage et abus de la Bible au temps de la réforme grégorienne », dans LOURDAUX W. et VERHELST D. (éd.), *The Bible and the medieval culture*, Leuven, 1979, p. 89-108.
- LECLERCQ J. (dom), « Violence et dévotion à Saint-Benoît-sur-Loire au Moyen Âge », dans *Études ligériennes d'histoire et d'archéologie médiévales*, 1975, p. 247-256.
- LECLERCQ J. (dom) « L'écriture sainte dans l'hagiographie monastique du haut Moyen Âge », dans *La Bibbia nell'alto medioevo*, Spolète, 1963, p. 103-128.
- LECLERCQ J. (dom), *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, 1957.
- LECOUTEUX C., *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Âge*, Paris, 1999.
- LÉGER FR., *Les églises, les terres, les lois : conflits juridiques et statuts des biens ecclésiastiques en Italie et sur ses marges (V^e-VI^e siècles)*, thèse inédite sous la direction de MODÉLAN Y., BAUDUIN P. et de PERRIN M.-Y., soutenue à l'université de Caen en 2012.
- LE GOFF J., « Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois », dans LE GOFF J., *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1991, p. 151-187.
- LE GOFF J., *La naissance du purgatoire*, Paris, 1981.
- LE JAN R., « Le couple aristocratique au haut Moyen Âge », *Médiévales*, 65, 2013, p. 33-4.
- LE JAN R., « Texte et intertextualité : le Manuel de Duoda », dans SATO S. (éd.), *Herméneutique du texte d'histoire. Orientation, interprétation et questions nouvelles*, Tokyo, 2010, p. 101-108.
- LE JAN R., « Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir en Francie au VII^e siècle », dans EAD., *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 89-107.
- LE JAN R., « Justice royale et pratiques sociales dans le royaume franc au IX^e siècle », dans EAD., *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 149-171.
- LE JAN R., « *Malo ordine tenent*. Transferts patrimoniaux et conflits dans le monde franc (VII^e-X^e siècle) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge. Temps modernes*, t. 111, n°2, 1999, p. 951-972.
- LE JAN R., « L'épouse du comte du IX^e au XI^e siècle : transformation d'un modèle et idéologie du pouvoir » dans LEBECQ ST., DIERKENS A., LE JAN R. et SANSTERRE J.-M. (éd.), *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^e-XI^e siècles)*, Villeneuve d'Ascq, 1999, p. 65-73.
- LE JAN R., « Justice royale et pratiques sociales dans le royaume franc au IX^e », dans *La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX-XI)*, Spolète, 1997, p. 47-85.
- LE JAN R., *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995.
- LE JAN R., « *Pauperes et paupertas* dans l'Occident carolingien au IX^e et X^e siècle », *Revue du Nord*, 1968, n°50, p. 169-185.
- L'HERMITE-LECLERCQ P., « L'ordre féodal (XI^e-XII^e siècles) », dans KLAPISCH-ZUBER CH., *Histoire des femmes. Le Moyen Âge*, Paris, 1990, p. 217-260.
- LEMARIGNIER J.-FR., « Le monachisme et encadrement religieux des campagnes du royaume de France situées au nord de la Loire, de la fin du X^e à la fin du XI^e siècle », dans ID., *Structures politiques et religieuses dans la France du haut Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 387-427.
- LEMESLE BR., *Le gouvernement des évêques. La charge pastorale au milieu du Moyen Âge*, Rennes, 2015.

- LEMESLE BR., « Dénoncer le crime aux XII^e-XIII^e siècles », dans CHARAGEAT M. et SOULA M. (dir.), *Dénoncer le crime du Moyen Âge au XIX^e siècle*, Pessac, 2014, p. 41-55.
- LEMESLE BR., « Normes et anthropologie au Moyen Âge. Approches historiographiques et champs actuels de la recherche », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre / BUCEMA* [En ligne], 16 | 2012, mis en ligne le 07 décembre 2012, consulté le 21 juillet 2016, <http://cem.revues.org/12499>.
- LEMESLE BR., « Des discours de la haine. Récits comparés de haine et de vengeances aux XI^e et XII^e siècles », dans DELEPLACE M. (éd.), *Les discours de la haine : récits et figures de la passion dans la cité*, 2009, p. 75-88.
- LEMESLE BR., « Les querelles avaient-elles une vocation sociale ? Le cas des transferts fonciers en Anjou au XI^e siècle », *Le Moyen Âge*, 115, 2009/2, p. 337-364.
- LEMESLE BR., *Conflits et justice au Moyen Âge : normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XI^e et XII^e siècles*, Paris, 2008.
- LEMESLE BR., *La société aristocratique dans le Haut-Maine, XI^e-XII^e siècles*, Rennes, 1999.
- LEMESLE BR., « La raison des moines. Règlement en justice des conflits ruraux dans le Haut-Maine au XI^e siècle », *Études rurales*, n°149/50, 1999, p. 15-38.
- Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Actes du colloque de la SHMESP, Paris, 2001.
- LE ROY LADURIE E., *Montaillou village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975.
- LESIEUR TH., « Modèle clunisien de la justice divine et mode de rationalité », *Cahier de civilisation médiévale*, vol. 46, n°181, 2003, p. 3-21.
- LETT D., *Hommes et femmes au Moyen Âge. Histoire du genre, XII^e-XV^e siècle*, Paris, 2013
- LETT D., « Deux hagiographes, un saint et un roi. Conformisme et créativité dans les deux recueils de *miracula* de Thomas Becket », dans ZIMMERMANN M. (éd.), *Auctor & auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris, 2001, p. 201-216.
- LETT D., « Les lieux périlleux de l'enfance d'après quelques récits de miracles des XII^e-XIII^e siècles », *Médiévales*, 34, printemps 1998, p. 113-125.
- LEVELEUX-TEIXEIRA C., « Prêter serment au Moyen Âge. La *virtus verborum* au risque du droit », dans BÉRIOU N, BOUDET J.-P., ROSIER-CATACH I. (éd.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014, p. 171-188.
- LEVELEUX-TEIXEIRA C., « Le droit canonique médiéval et l'horreur du scandale », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 25, 2013, 193-211.
- LEVELEUX-TEIXEIRA C., « Construire le crime de blasphème. Les juges entre inapplication et dépassement de la norme (XIV^e-XVI^e) », dans NASSIET M. et LEMESLE BR., *Valeurs et justice : écarts et proximités entre société et monde judiciaire du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Rennes, 2011, p. 85-102.
- LEVELEUX-TEIXEIRA C., *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XII^e-XVI^e siècles). Du péché au crime*, Paris, 2002.
- LÉVY C., « Note sur la révolution sémantique de *silva* de l'époque républicaine à saint Augustin », dans GALAND P. et LAIGNEAU S. (éd.), *La silve : histoire d'une écriture libérée en Europe de l'Antiquité au XVIII^e siècle*, Turnhout, 2013, p. 45-56.
- LEVY L. W., *Treason against God. A history of the offense of blasphemy*, New York, 1981.
- LEYSER C., « Divine power flowed from this book. Ascetic language and episcopal authority in Gregory of Tours' life of the fathers », dans MITCHELL K. et WOOD I. (éd.), *The world of Gregory of Tours*, Leyde-Boston-Cologne, 2002, p. 281-294.
- LICCIARDELLO P., « La fonction normative dans l'hagiographie monastique de l'Italie centrale (X^e-XII^e siècle) », dans ISAÏA M.-C. et GRANIER TH. (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle)*, Turnhout, 2014, p. 197-214.
- LIENHARD TH., « Ordalies et duels judiciaires au haut Moyen Âge (V^e-XII^e siècle) : en quoi croyait-on ? », *Bulletin d'information de la Mission Historique Française en Allemagne*, 44, 2008, p. 211-231.
- LIFSHITZ F., « Beyond positivism and genre : « hagiographical » texts as historical narrative », *Viator*, 25, 1994, p. 95-113.
- LINHARDT D., MOREAU DE BELLAING C., « Légitime violence ? Enquêtes sur la réalité de l'État démocratique », *Revue Française de science politique*, 55, 2002/2, p. 269-298.

- L'invective au Moyen Âge. France, Espagne, Italie, Atalaya*, Actes du colloque *L'invective au Moyen Âge*, Paris, 4-6 février 1993, 5, 1994.
- LITTLE L. K., « Anger in Monastic curses », dans ROSENWEIN B. H., *Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1998, p. 9-35.
- LITTLE L. K., *Benedictine maledictions : liturgical cursing in Romanesque France*, Ithaca-Londres, 1993.
- LITTLE L. K., « La morphologie des malédictions monastiques », *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, 34, 1979, p. 43-60.
- LITTLE L.K., « Formules monastiques de malédiction aux IX^e et X^e siècles », *Revue Mabillon*, 58, 1975, p. 377-399.
- LITTLE L. K., « Pride goes before Avarice : Social Change and the Vices in Latin Christendom », *The American Historical Review*, 76, n°1, 1971, p. 16-49.
- LOT F., « À quelle époque a-t-on cessé de parler latin ? », dans LOT F., *Recueil des travaux historiques*, vol. 1, Genève, 1968, p. 415-477.
- LOT F., *Études critiques sur l'abbaye de Saint-Wandrille*, Paris, 1913.
- LOT F., « La grande invasion normande de 856-862 », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 69, 1, 1908, p. 5-62.
- LOYEN A., « Le rôle de saint Aignan dans la défense d'Orléans », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1/113, 1969, p. 64-74.
- LUND N., « L'an 845 et les relations franco-danoises », dans BAUDUIN P. (éd.), *Les fondations scandinaves en Occident et les débuts du duché de Normandie*, Caen, 2005, p. 25-36.

M

- MAFFESOLI M., *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, 2009 (1^{ère} édition 1978)..
- MAGNANI E., « Hagiographie et diplomatique dans le monachisme réformé en Bourgogne au miroir du manuscrit 1 de Semur-en-Auxois », dans ISAÏA M.-C. et GRANIER TH. (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle)*, Turnhout, 2014, p. 183-194.
- MAGNANI E., « Les médévistes et le don. Avant et après la théorie Maussienne », dans EAD. (dir.), *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, 2007.
- MAGNANI E., « Don aux églises et don d'églises dans le sud-est de la Gaule : du testament d'Abbon aux chartes du début du XI^e siècle », dans BOUGARD FR., LA ROCCA C., LE JAN R. (éd.), *Sauver son âme et se perpétuer : Transmission du patrimoine et mémoire au Haut Moyen Âge*, Rome, 2005, p. 379-400.
- MAGNANI E., « Transforming Things and Persons. The Gift pro anima in the 11th and 12th Century », dans ALGAZI G., GROEBNER V. et JUSSEN B. (éd.), *Negotiating the Gift*, Göttingen, 2003, p. 269-284.
- MAGNANI E., *Monastères et aristocratie en Provence (milieu X^e-début XII^e siècle)*, Münster, 1999.
- MAGNOU-NORTIER É., « Capitulaire *De villis et curtis imperialibus* (vers 810-813). Texte, traduction et commentaire », *Revue historique*, 299, 1998, p. 643-689.
- MAGNOU-NORTIER É., « L'enjeu des biens ecclésiastiques dans la crise du IX^e siècle », dans É. Magnou-Nortier, *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p. 227-259.
- MAGNOU-NORTIER É., « The enemies of the Peace : Reflections on a vocabulary (500-1000) », dans HEAD TH. et LANDES R. (dir.), *The peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000*, Ithaca, 1992, p. 58-79.
- MAGNOU-NORTIER É., « Note sur l'expression *iustitiam facere* dans les capitulaires carolingiens », dans SOT M. (éd.), *Haut Moyen Âge : culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, La Garenne-Colombes, 1990, p. 249-264.
- MANSFIELD M. C., *The humiliation of Sinners. Public Penance in thirteenth-Century France*, Ithaca-Londres, 1995.
- MÁR JÓNSSON E., « Les “ miroirs aux princes ” sont-ils un genre littéraire ? », *Médiévales* [En ligne], 51, automne 2006, mis en ligne le 27 mars 2009, consulté le 25 août 2016, <http://medievales.revues.org/1461>.

- MARC S., « Létald de Micy, histoire ou fantaisie ? », dans CONSO D., FICK N. et POULLE B. (éd.), *Mélanges François Kerlouégan*, Paris, 1994, p. 569-578.
- MARIAUX P.-A., « Mettre en scène le souvenir du fondateur laïc. Note sur les chapiteaux du chœur de Saint-Priest de Volvic », dans MÉHU D. (dir.), *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout, 2008, p. 327-343.
- MARTIMORT A. G., *L'Église en prière*, 4 vol., Paris, 1983.
- MARTIN J.-CL., « art. Violence et révolution », dans DELACROIX CH., FOSSE FR., GARCIA P., OFFENSTADT N. (éd.), *Historiographies, II. Concepts et débats*, Paris, 2010, p. 1276-1283.
- MARTIN P., *Les premiers chevets à déambulatoire et chapelles rayonnantes de la Loire moyenne (X^e-XI^e siècles)*, thèse soutenue en décembre 2010, sous la direction de ANDRAULT-SCHMITT CL.
- MARTINDALE J., « "His special friend?" The settlement of disputes and political power in the kingdom of the French (tenth to mid-twelfth century) », *Transaction of the Royal Historical Society*, V, 1995, p. 21-57.
- MATZ J.-M., « Contrôle et discipline du culte des saints au Moyen Âge », dans LE GUERN PH. (éd.), *Les cultes médiatiques. Culture fan et œuvres cultes*, Rennes, 2002, p. 39-52.
- MAUSS M., « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Année sociologique*, 1 (1923-1924, nouv. Série), p. 30-186.
- MAZEL FL., *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2016.
- MAZEL FL., « De Montfaucon-en-Argonne au Mont-Saint-Michel : fondations épiscopales, marquage des confins et appropriation de l'espace diocésain », dans JÉGOUT L., JOYE S., LIENHARD TH. et SCHNEIDER J. (éd.), *Faire lien. Aristocratie, réseaux et échanges compétitifs. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Paris, 2015, p. 443-452.
- MAZEL FL., « Pour une redéfinition de la réforme grégorienne. Éléments d'introduction », dans FOURNIÉ M. (éd.), *La réforme « Grégorienne » dans le Midi, milieu XI^e-début XIII^e siècle*, *Cahiers de Fangeaux*, 2013, p. 9-40.
- MAZEL FL., « Monachisme et aristocratie aux X^e-XI^e siècles : un regard sur l'historiographie récente », dans VANDERPUTTEN ST. et MEIJNS BR., *Ecclesia in medio nationis. Reflections on study of monasticism in the central Middle Ages*, Leuven, 2011, p. 47-75.
- MAZEL FL. et LAUWERS M., « Le premier âge féodal, l'Église et l'historiographie française », dans RUSSO D., SAPIN CH., IOGNA-PRAT D., LAUWERS M. et MAZEL FL. (éd.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2010, p. 11-18.
- MAZEL FL., « Pouvoir aristocratique et Eglise aux X^e-XI^e siècles. Retour sur la « Révolution féodale » dans l'œuvre de Georges Duby », *Médiévales*, 2008, n°54, p. 137-152.
- MAZEL FL., « Amitié et rupture de l'amitié : moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XI^e-milieu XII^e siècle) », *Revue historique*, 307, 2005, p. 53-96.
- MAZEL FL., *La noblesse et l'Église en Provence, fin X^e-début XIV^e siècle. L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, 2002.
- McKITTERICK R., *History and memory in the Carolingian world*, Cambridge, 2004.
- McKITTERICK R., *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*, Londres, 1977.
- MCLAUGHLIN R. E., « Truth, Tradition and History : The historiography of high/late medieval and early modern penance », dans FIREY A. (éd.), *A New History of Penance*, Leyde-Boston, 2008, p. 19-71.
- MCNAMARA J.A., « Burgundofara, abbess of Faremoutiers (603-645) », dans MCNAMARA J.A., HALBORG J. E. et WHATLEY E. G. (éd.), *Sainted women of the Dark Ages*, Durham, 1992, p. 155-175.
- MEENS R., *Penance in medieval Europe, 600-1200*, Cambridge, 2014.
- MEENS R., « The Historiography of early medieval Penance », dans Firey A. (éd.), *A new History of Penance*, Brill, Leyde-Boston, 2008, p. 73-95.
- MEIJNS BR., « Les chanoines séculiers : histoire et fonctions dans la société (IX^e-XII^e siècle) », dans ANDRAULT-SCHMITT CL. et DEPREUX PH. (éd.), *Les chapitres séculiers et leur culture : vie canoniale, art et musique à Saint-Yrieix (VI^e-XIII^e siècle)*, Limoges, 2014, p. 15-30.
- MÉHU D., *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (X^e-XI^e siècle)*, Lyon, 2001.
- MÉRIAUX CH., « La compétition autour des églises locales dans le monde franc », dans DEPREUX PH., BOUGARD FR. et LE JAN R. (ÉD.), *Compétition et sacré au haut Moyen Âge. Entre médiation et exclusion*, Turnhout, 2015, p. 85-102.

- MÉRIAUX CH. « *Vitae presbyterorum*. Remarques sur quelques Vies de prêtres ruraux du haut Moyen Âge », dans dans ISAÏA M.-C. et GRANIER TH. (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle)*, Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010, Turnhout, 2014, p. 363-378.
- MÉRIAUX CH., « Hagiographie et réforme à Cambrai au début du XI^e siècle : *La Vita Autberti et son auteur* », dans CORRADINI R. (éd.), *Zwischen Niederschrift und Wiederschrift : Hagiographie und Historiographie im Spannungsfeld von Kompendienüberlieferung und Editionstechnik*, Vienne, 2010, p. 335-352.
- MÉRIAUX CH. et JÉGOUT L., « Culture et usages dans l'entourage des évêques de Cambrai », dans BOUGARD FR., LE JAN R. et MCKITTERICK R., *La culture du haut Moyen Âge. Une question d'élites ?*, Turnhout, 2009, p. 393-417.
- MÉRIAUX CH., *Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, 2006.
- MERLE R., *La pénitence et la peine, théologie, droit canonique, droit pénal*, Paris, 1985
- MESQUI J., « L'église de Saint-Liphard et la tour Manassès de Garlande à Meung-sur-Loire », *Bulletin monumentale*, 172/1, 2014, p. 3-46.
- MEWS C. J., « Celebrating a holy theft : the translation of the relics of saint Thomas Aquinas from Italy to France and the Poissy Antiphonal », dans KRATZMANN GR., *Imagination, books and community in medieval Europe*, Victoria, 2009, p. 241-245.
- MEWS C. J., *Listen daughter : the Speculum virginum and the formation of religious women in the Middle Ages*, Basingstoke, 2001.
- MEYER BR., « Das Testament der Burgundofara », dans *Hans Hirsch dargebracht als Festgabe zu seinem 60. Geburtstag von seinen Kollegen, Mitarbeitern und Schülern*, Vienne, 1939, p. 1-12.
- MILLER W. I., *Humiliation and Other Essays on Honor Social Discomfort and Violence*, New York, 1993.
- MILLER W. I., *Bloodtaking and peacemaking : feud, law and society in saga Iceland*, Chicago, 1990
- MOEGLIN J.-M., « Le Christ la corde au cou », dans CROUZET-PAVAN É., VERGER J. (éd.), *La dérision au Moyen Âge : de la pratique sociale au rituel politique*, Paris, 2007, p. 275-289.
- MOEGLIN J.-M., « "Performative turn", "communication politique" et rituels au Moyen Âge. À propos de deux ouvrages récents », *Le Moyen Âge*, 113, 2007/2, p. 393-406.
- MOEGLIN J.-M. (éd.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, 2004.
- MOEGLIN J.-M., « Pandolf la corde au cou (Ottoboni lat. 74, F. 193 v.). Quelques réflexions au sujet d'un rituel de supplication (XI^e-XV^e siècles), dans MILLET H. (dir.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XII^e-XV^e siècle)*, Rome, 2003, p. 37-76.
- MOEGLIN J.-M., « Rituels et Verfassungsgeschichte au Moyen Âge. A propos du livre de Gerd Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter* », *Francia*, 1999, n°25, p. 245-250.
- MOEGLIN J.-M., « Pénitence publique et amende honorable », *Revue Historique*, 298/2, 1997, p. 225-269.
- MOEGLIN J.-M., « Harmiscara – harmschar – hachée. Le dossier des rituels d'humiliation et de soumission au Myen Âge », *Archivum latinitatis medii aevi*, 54, 1996, p. 71-102.
- MOEGLIN J.-M., « Édouard III et les six bourgeois de Calais », *Revue historique*, 292, 1994, p. 229-267.
- MOLITOR S., « Das Traditionsbuch : zur Forschungsgeschichte einer Quellengattung und einem Beispiel aus Südwestdeutschland », *Archiv für Diplomatik*, 36, 1990, p. 61-92.
- MOLLAT M., *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, 1978.
- MORELLE L., « La mise en œuvre des actes diplomatiques. L'*auctoritas* des chartes chez quelques historiographes monastiques (IX^e-XI^e siècle) », dans ZIMMERMANN M. (éd.), *Auctor & auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris, 2001, p. 73-96.
- MORELLE L., « Les chartes dans la gestion des conflits (France du Nord, XI^e-début XII^e siècle) », dans GUILLOTJEANNIN O., MORELLE L. et PARISSÉ M. (éd.), *Pratiques de l'écrit documentaire au XI^e siècle*, *Bibliothèque de l'École des chartes*, 155, 1997, p. 267-298.
- MONROE W., « *Via Iustitiae* : the biblical sources of justice in Gregory of Tours », dans MITCHELL K. et WOOD I., *The world of Gregory of Tours*, Leyde, 2002, p. 99-112.

- MOOS (VON) P., « Le dialogue latin au Moyen Âge : l'exemple d'Évrard d'Ypres », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1989, vol. 44, 4, p. 993-1028.
- MORSEL J., « Les sources sont-elles « le pain de l'historien » ? », *Hypothèses*, 2004/1, p. 271-286.
- MORSEL J., *L'aristocratie médiévale (V^e-XV^e siècle)*, Paris, 2004.
- MORSEL J., « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », dans Memini. *Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43.
- MORSEL J., « Le cartulaire de Sigmund I von Thüngen (Franconie, 1148/49) », dans GUYOTJEANNIN O., PARISSÉ M. (éd.), *Les cartulaires. Actes de la table ronde de Paris (décembre 1991)*, Paris, 1993, p. 411-422.
- MOTTE-COLLAS (DE LA) M., « Les possessions territoriales de Saint-Germain-des-Prés du début du IX^e au début du XII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 43, 140, 1957, p. 49-80.
- MUCHEMBLED R., *Culture populaire et culture d'élite*, Paris, 1978.
- MUCHEMBLED R., *Une histoire de la violence de la fin du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 2008.
- MUCHEMBLED R., *La violence au village. Sociabilité et comportements populaires en Artois du 15^e au 17^e siècle*, Turnhout, 1989.
- MULLER CH., « La statistique lexicale », *Langue française*, numéro thématique *Le lexique*, 2/1, 1969, p. 30-43.
- MURRAY A., « Confession before 1215 », dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 1993, (repris dans MURRAY A., *Conscience and authority in the medieval church*, Oxford, 2015, p. 17-48) p. 51-82.
- MUSSET L., *Les invasions normandes, une catastrophe ?*, Paris, 1970.
- N**
- NAGY P., *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument en quête d'institution (V^e – XIII^e)*, Paris, 2000.
- NAGY P., « Les larmes du Christ dans l'exégèse médiévale », *Médiévales*, 27, automne 1994, p. 37-49.
- NÈGRE E., *Toponymie générale de la France*, Paris, 1990.
- NELSON J. L., « Monks, secular men and masculinity » dans EAD., *Courts, elites and gendered power in the early Middle Ages : Charlemagne and others*, Aldershot, 2007, p. 121-142.
- NELSON J. L., « Translating images of authority. The christian roman emperors in the carolingian world », dans MCKENZIE M. M. et ROUECHÉ C. (éd.), *Images and authority. Papers presented to Joyce Reynolds on the occasion of her 70th birthday*, Cambridge, 1996, p. 194-205.
- NELSON J. L., « Dispute settlement in Carolingian West Francia », dans DAVIES W. et FOURACRE P. (éd.), *The settlement of disputes in early medieval Europe*, Cambridge, 1986, p. 45-64.
- NEUHAUSER R. et RIDYARD S. J., *Sin in Medieval and Early Modern culture. The Tradition of the Seven Deadly Sins*, Woodbridge, 2012.
- NEUHAUSER R., « On ambiguity in moral theology : when the vices masquerade as virtues », dans NEUHAUSER R., *Sin : Essays on the moral tradition in the Western Middle Ages*, Aldershot-Burlington, 2007, p. 1-26.
- NEUHAUSER R., « Introduction : cultural construction and the vices », dans NEUHAUSER R., (éd.), *The seven deadly sins. From communities to individuals*, Leyde, 2007, p. 1-17
- NEUHAUSER R. (éd.), *In the garden of Evil. The vices and culture in the Middle Ages*, Toronto, 2005.
- NEUHAUSER R., *The early history of greed. The sin of Avarice in early medieval thought and Literature*, Cambridge, 2000.
- NIRENBERG D., *Violence et minorité au Moyen Âge*, Paris, 2001.
- NISULA T., *Augustine and the functions of concupiscence*, Leyde, 2012.
- NISSEN-JAUBERT A., « Some aspects of Viking research in France », *Acta Archaeologica*, 71, 2001, p. 159-169.
- NOIZET H., *La fabrique de la ville. Espaces et sociétés à Tours (IX^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2007.
- NOIZET H., « Les chanoines de Saint-Martin de Tours et les Vikings », dans BAUDUIN P. (éd.), *Les fondations scandinaves en Occident et les débuts du duché de Normandie*, Caen, 2005, p. 53-66.

NUSSE M., « Notice historique sur Marzy-Sainte-Genève », *Annales de la Société historique et archéologique de Château-Thierry*, 1874, p. 81-111.

O

OFFENSTADT N., « Les femmes et la paix à la fin du Moyen Âge : Genre, discours et rites », dans *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, Rome, 2000, p. 317-333.

ORTENBERG V. et IOGNA-PRAT D., « Genèse du culte de la Madeleine », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge. Temps modernes*, t. 104, n°1, 1992, p. 9-11.

ODART H., « L'évêque défenseur des pauvres, correcteur des injustices, libérateur des prisonniers dans les œuvres de Venance Fortunat », *Camenaes*, 11, avril 2012, p. 1-29.

P

PANCER N., « Les hontes mérovingiennes : essai de méthodologie et cas de figure », *Histoire de la vergogne, Rives méditerranéennes*, 31, 2008, p. 41-56.

PANCER N., « Crimes et châtements monastiques : aspects du système pénal cénobitique occidental (V^e-VI^e siècles) », *Le Moyen Âge*, 109, 2003/2, p. 261-275.

PANCER N., *Sans peur et sans vergogne. De l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens, VI^e-VII^e siècles*, Paris, 2001.

PANFILI D., « La dîme, enjeu majeur dans la compétition entre élites laïques et ecclésiastiques (Languedoc occidental, XI^e-XII^e siècles) », dans LAUWERS M. (dir.), *La dîme, l'Église et la société féodale*, Turnhout, 2012, p. 253-280.

PALAZZO É., *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris, 2014.

PALAZZO É., « art et liturgie au Moyen Âge. Nouvelles approches anthropologique et épistémologique », *Anales de historia del arte*, 20/1, 2010, p. 31-74.

PALAZZO É., « La liturgie de l'Occident médiéval autour de l'an mil. État de la question », *Cahiers de civilisation médiévale*, n°172, octobre-décembre 2000, p. 371-394.

PALAZZO É., *L'histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge (des origines au XIII^e siècle)*, Paris, 1993.

PALAZZO É., « Le rôle des *libelli* dans la pratique liturgique du haut Moyen Âge. Histoire et typologie », *Revue Mabillon*, n. s. 1, 62, 1990, p. 16-20.

PARISSE M., « Excommunier : exclusion de la communauté et de l'eucharistie. Recherche dans les actes diplomatiques des XI^e-XII^e siècles », dans BÉRIOU N., CAZEAU B. et RIGAUD D. (éd.), *Pratiques de l'eucharistie dans les églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, I, *L'institution*, Paris, 2009, p. 573-600.

PARISSE M., « Restaurer un monastère au X^e siècle. L'exemple de Gorze », dans FELTEN F. J. et JASPERT N. (éd.), *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1999, p. 55-78.

PASTOUREAU M., « Le gant médiéval. Jalons pour l'histoire d'un objet symbolique », dans *ID.*, *Les signes et les songes*, Florence, 2013, p. 327-342

PASTOUREAU M., *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris, 2011.

PATZOLD ST. et UBL K. (éd.), *Verwandtschaft, Name une soziale Ordnung (300-1000)*, Berlin, 2014.

PATZOLD ST. et MARTSCHUKAT J., « Geschichtswissenschaft und performative turn. Eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur », dans *EID.* (éd.), *Geschichtswissenschaft und performative turn. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Cologne-Weimar-Vienne, 2003, p. 1-31.

PATZOLD ST., « Bildung und Wissen einer lokalen Elite des Frühmittelalters : das Beispiel der Landpfarrer in Frankenreich des 9. Jahrhunderts », dans BOUGARD FR., LE JAN R. et MCKITTERICK R. (éd.), *La culture du haut Moyen Âge, une question d'élites ?*, Turnhout, 2009, p. 377-391.

PATZOLD ST., *Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankreich des späten 8. Bis frühen 10. Jahrhunderts*, Ostfildern, 2008

PATZOLD ST., « Redéfinir l'office épiscopal : les évêques francs face à la crise des années 820/830 », dans BOUGARD FR., FELLER L., LE JAN R. (éd.), *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, Turnhout, 2006, p. 337-359.

- PAWLIEZ M., « Une autre approche à la littérature : pour une utilisation de la théorie narratologique de Genette », *New Zealand Journal of French Studies*, 19/2 (1998), p. 5-17.
- PÉRICARD J., « L'excommunication dans le royaume franc. Quelques remarques sur la législation canonique et ses contournements (V^e-IX^e siècle) », dans BÜHRER-THIERRY G. et GIOANNI ST. (éd.), *Exclure de la communauté chrétienne. Sens et pratiques sociales de l'anathème et de l'excommunication (IV^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2015, p. 21-38.
- PÉRICARD J., *Ecclesia Bituricensis. Le diocèse de Bourges des origines à la réforme Gégorgienne*, Clermont-Ferrand, 2006.
- PERREAUX N., « Dynamique sociale et écriture documentaire. Observations statistiques sur le champ sémantique de l'eau (Cluny, X^e-XI^e siècles) », dans RUSSO D., SAPIN CH., IOGNA-PRAT D., LAUWERS M. et MAZEL FL. (éd.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2010, p. 111-128.
- PETITJEAN M., « Pour une sanction de l'acte juridique médiéval : malédictions et anathèmes dans les chartes de Cluny (X^e-XII^e siècle) », *Méditerranées*, 18-19, 1999, p. 123-132
- PETOT P., « L'hommage servile. Essai sur la nature juridique de l'hommage », *Revue historique de droit français et étranger*, 4^e série, 6, 1927, p. 68-107.
- PÉTRÉ H., *Caritas : étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948.
- PETRUSZEWYCZ M., « L'histoire de la loi d'Estoup-Zipf : documents », *Mathématiques et Sciences humaines*, 44, 1974, p. 41-56
- PEYROUX C., « Gertrude's furor. Reading anger in an early medieval saint's life », dans B. Rosenwein, *Anger's past : the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Cornell, 1998, p. 44-55.
- PHILIPPART G., *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, volumes 1-4, Turnhout, 1994-2006.
- PHILIPPART G., TRIGALET M., « Latin Hagiography before the Ninth Century : A synoptic View », DAVIS J. R. et MCCORMICK M. (éd.), *The Long Morning of Medieval Europe*, Aldershot-Burlington, 2008, p. 111-130.
- PHILIPPART G., « L'hagiographie latine du XI^e siècle dans la longue durée : données statistiques sur la production littéraire et sur l'édition médiévale », dans HERREN, CH. MACDONOUGH M. W. et ARTHUE R. G. (éd.), *Latin culture in the eleventh century. Proceedings of the third international conference on medieval latin studies*, Turnhout, 2002, p. 281-301.
- PHILIPPART G., « L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes ? », dans *Revue des Sciences Humaines*, Juillet-Septembre 1998, n°251, p. 11-39.
- PHILIPPART G., « Temps sacré, temps chôme. Jours chômés en Occident de Caton l'Ancien à Louis le Pieux », dans HAMESSE J. et MURAILLE-SAMARAN C. (éd.), *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, Louvain, 1990, p. 23-34.
- PHILIPPART G., *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, 1977.
- PICARD J.-CH., « L'atrium dans les églises paléochrétiennes d'Occident », *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire. Actes du XI^e Congrès international d'Archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Genève et Aoste, septembre 1986*, Rome, 1989, p. 505-553.
- PICARD J.-CH., *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du nord des origines au X^e siècle*, Rome, 1988.
- PIÉGAY-GROS N., *Introduction à l'intertextualité*, Paris, 1996.
- PIETRI L., « Grégoire de Tours et la justice dans le royaume des Francs », dans *La giustizia nell'alto medioevo, secoli V-VIII*, Spolète, 1995, p. 475-508.
- PIETRI L., « Grégoire de Tours et la géographie du sacré », dans GAUTHIER N. et GALINIÉ H. (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours, 1994, p. 111-114.
- PIETRI L., « Calendrier liturgique et temps vécu : l'exemple de Tours au VI^e siècle », dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (III^e-XIII^e siècles)*, Colloques internationaux du CNRS, 9-12 mars 1981, Paris, 1984, p. 129-141.
- PIETRI L., *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle : naissance d'une cité chrétienne*, Rome, 1983.
- PIRET A., NIZET J. et BOURGEOIS E. (éd.), *L'analyse structurale : une méthode d'analyse de contenu pour les sciences humaines*, Bruxelles, 1996.
- PIROSKA N., « La notion de *Christianitas* et la spatialisation du sacré au X^e siècle : un sermon d'Abbon de Saint-Germain », *Médiévales*, 49, 2005, p. 121-140.

- PLAGNIEUX PH., « L'abbatiale de Saint-Germain-des-Prés et les débuts de l'architecture gothique », dans *Bulletin monumental*, tome 158/1, 2000, p. 6-88.
- PLANAVERGNE D., « Les normands avant la Normandie : les invasions scandinaves en Neustrie au IX^e siècle dans l'hagiographie franque », dans BAUDUIN P. (éd.), *Les fondations scandinaves en Occident et les débuts du duché de Normandie*, Caen, 2005, p. 37-52.
- PLATELLE H., « La violence et ses remèdes en Flandre au XI^e siècle », dans *Sacris Erudiri*, 20, 1991, p. 101-173.
- PLATELLE H., « Crime et châtement à Marchiennes. Etude sur le fonctionnement de la justice d'après les miracles de sainte Rictrude (XII^e siècle) », *Sacris Erudiri*, 24, 1980, p. 155-202.
- POLH W., « Perceptions of Barbarian violence », dans ALBU E., ELM S., MAAS M. RAPP CL. Et SALZMAN M. R. et DRAKE H. A. (éd.), *Violence in late Antiquity : perceptions et practice*, Burlington, 2006, p. 15-26.
- POLO DE BEAULIEU M.A., « Introduction », dans POLO DE BEAULIEU M.A. (dir.), *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*, Paris, 2012, p. 9-19.
- POLY J.-P., « La corde au cou. Les Francs, la France et la loi salique », *Genèse de l'État moderne en Méditerranée, Mélanges de l'École française de Rome*, 168, 1993, p. 287-320.
- POLY J.-P. et BOURNAZEL É., *La mutation féodale, X^e-XII^e siècles*, Paris, 1980.
- POLY J.-P., *La Provence et la société féodale, 879-1166. Contribution à l'étude des structures dites féodales dans le Midi*, Paris, 1976.
- PONCELET A., « Les saints de Micy », *Analecta Bollandiana*, t. 24, 1905, p. 5-104.
- POULIN J.-CL., « L'intertextualité dans la vie longue de saint Guénolé de Landévennec », *Etudes celtiques*, vol. 40, 2014, p. 165-222.
- POULIN J.-CL., « Recherche et identification des sources de la littérature hagiographique du haut Moyen Âge. L'exemple breton », *RHEF*, 71, 1986, p. 119-129.
- POULIN J.-CL., *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec, 1974.
- PÖSSEL CH., « The magic of early medieval ritual », *Early Medieval Europe*, 17, 2009/2, p. 111-125.
- POSCHMANN B., *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau, 1930.
- PUCINELLI ORLANDI E., *Les formes du silence dans le mouvement du sens*, Paris, 1996.

Q

- QUAGHEBEUR J. et SOLEIL S., *Le pouvoir et la foi au Moyen Âge*, Rennes, 2010.
- QUELLIER FL., *Gourmandise : histoire d'un péché capital*, Paris, 2013.

R

- RASMUSSEN N. K., *Les pontificaux du haut Moyen Âge, genèse du livre de l'évêque*, Louvain, 1998.
- RAYNAUD CH., *La violence au Moyen Âge, XIII^e-XV^e siècles, d'après les livres d'histoire en Français, Le léopard d'or*, Paris, 1990.
- RÉAL I., « Discours multiples, pluralité des pratiques : séparations, divorces, répudiations, dans l'Europe chrétienne du Haut Moyen Âge (VI^e-IX^e siècles) d'après les sources narratives », dans SANTINELLI E. (éd.), *Répudiation, séparation, divorce dans l'Occident médiéval*, Valenciennes, 2007, p. 157-179.
- RÉAL I., *Vies de saints, vie de famille ; Représentation et système de la parenté dans le Royaume mérovingien (481-751) d'après les sources hagiographiques*, Turnhout, 2001.
- RENAUD G., « Les miracles de saint Aignan d'Orléans (XI^e siècle) », *Analecta Bollandiana*, 94, 1976, p. 245-274.
- RENAUD G., « Les traditions de l'église d'Orléans sur ses saints évêques Euverte et Aignan. Vie, miracles, culte », dans *Annuaire 1972-1973 de l'EPHE*, 1973, p. 745-756.
- RENAUD G., « Les traditions de l'Église d'Orléans sur ses saints évêques Euverte et Aignan », *École pratique des hautes études. 4^e section, Sciences historiques et philologiques*, 105, 1, 1973, p. 745-752.
- REYDELLET M., « La Bible miroir des princes du IV^e au VII^e siècle », dans FONTAINE J. et PIETRI CH. (dir.), *Bible de tous les temps*, Paris, 1985, p. 431-453.

- RIBARD J., *Le Moyen Âge. Littérature et symbolisme*, Paris, 1984.
- RIBÉMONT B., « Introduction », dans RIBÉMONT B. (éd.), *Crimes et châtements dans la chanson de geste*, Millau, 2008.
- RICHE P., « Réflexions sur l'histoire de l'éducation dans le Haut Moyen Âge (V^e-XI^e siècles) », numéro thématique *Éducatons médiévales. L'enfance, l'École, l'Église en Occident. V^e-XV^e siècles, Histoire de l'éducation*, 50, 1991/1, p. 17-38.
- RICHE P., « La Bible et la vie, politique carolingienne », dans RICHE P. et LOBRICHON G. (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 388-400.
- RICHE P., *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge*, Paris, 1979.
- RICHE P., « L'enfant dans le haut Moyen Âge », *Annales de démographie historique*, 1/1973, p. 95-98.
- RIFFATERRE M., « L'intertexte inconnu », *Littérature*, 1, 1981, p. 4-7.
- RIGAUX D., *Le Christ du dimanche. Histoire d'une image médiévale*, Paris, 2005.
- RIVIÈRE Y., *Le cachot et les fers. Détention et coercition à Rome*, Paris, 2004.
- ROBERTS S., « The study of dispute : anthropological perspectives », dans BOSSY J. (éd.), *Disputes et settlements : law et human relations in the West*, Cambridge, 1983, p. 1-24.
- ROBERTS S., *Order and dispute : an introduction to legal anthropology*, Londres, 1979 .
- RÖCKELEIN H., « L'hagiographie, élément d'une culture d'élite ? », dans BOUGARD FR., LE JAN R. et MCKITTERICK R. (dir.), *La culture du haut Moyen Âge, une question d'élite ?*, Brepols, 2009, p. 187-200.
- RÖCKELEIN H., « Commentaire. Entre société et religion : l'histoire des genres au Moyen Âge en Allemagne », dans SCHMITT J.-CL. et OEXLE O. G., *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 583-594.
- RORDORF W., « Le dimanche – source et plénitude du temps liturgique chrétien », *Cristianesimo nella storia*, vol. 5, 1984/1, p. 1-9.
- ROSÉ I., « L'écriture hagiographique en Gallia méridionale à l'époque grégorienne (XI^e-XII^e siècle), La réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu XI^e-début XIII^e siècle), *Cahiers de Fangeaux*, 48, 2013, p. 41-79.
- ROSÉ I., *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*, Turnhout, 2008.
- ROSENWEIN B., « Les émotions de la vengeance », dans BARTHÉLEMY D., BOUGARD FR. et LE JAN R. (dir.), *La vengeance. 400-1200*, 2006, p. 237-257.
- ROSENWEIN B., « L'histoire de l'émotion : méthodes et approches », *Cahiers de civilisation médiévale*, 49, 2006, p. 33-48.
- ROSENWEIN B., *Negotiating space : power, restraint and privileges of immunity in early medieval Europe*, Manchester, 1999.
- ROSENWEIN B. (éd.), *Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1998.
- ROSENWEIN B., « L'espace clos : Grégoire et l'exemption épiscopale », dans GAUTHIER N. et GALINIÉ H. (éd.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours, 1997, p. 251-262.
- ROSENWEIN B., HEAD TH., FARMER SH., « Monks and their enemies : a comparative approach », *Speculum*, 66, 1991, p. 764-796.
- ROSENWEIN B., *To be the Neighbor of Saint Peter. The Socila Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca/Londres, 1989.
- ROUCHE M., « Berchaire et Adson, ou le refus eschatologique du pouvoir », dans CORBET P. (éd.), *Les moines du Der (673-1790)*, Langres, 2000, p. 17-26
- ROUCHE M., « La notion d'invasion dans les conciles mérovingiens », dans MAGNOU-NORTIER É. (éd.), *Aux sources de la gestion publique*, tome II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, Lille, 1995, p.125-134.
- ROUSSEAU X., « Violence et judiciaire en Occident : des traces aux interprétations (discours, perceptions, pratiques) », dans FOLLAIN A. (éd.), *La violence et le judiciaire du Moyen Âge à nos jours : discours, perceptions, pratiques*, Rennes, 2008, p. 345-362.
- ROUSSET P., « La croyance en la justice immanente à l'époque féodale », *Le Moyen Âge*, 54, 1948, p. 225-248.

- ROUX C., « Entre sacré et profane. Essai sur la symbolique et les fonctions du portail d'église en France entre le XI^e et le XIII^e siècle », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 82, 2004/4, p. 839-854.
- RUBELLIN M., *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon, 2003.
- RUBELLIN M., « Biens et revenus ecclésiastiques : la doctrine des évêques carolingiens (mi VIII^e- mi IX^e siècle), dans *L'hostie et le denier. Les finances ecclésiastiques du haut Moyen Âge à l'époque moderne*, Colloque de la Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée, Genève, 1991, p. 25-36
- RUBELLIN M., « Vision de la société chrétienne à travers la confession et la pénitence au IX^e siècle », dans Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession*, Paris, 1983, p. 53-70
- RUSSO FR., « Pénitence et Excommunication. Étude historique sur les rapports entre la théologie et le droit canon dans le domaine pénitentiel du IX^e au XIII^e siècle », *Recherches de science religieuse*, 1946, 33, p. 431-461.
- RUSSO L., « Continuité et transformations de la typologie des Maccabées jusqu'aux origines du mouvement des croisades », dans KRETSCHMER M. T. (éd.), *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Turnhout, 2014, p. 53-75.
- RYAN J. D., « Missionary saints of the high Middle Ages : martyrdom, Popular veneration and canonization », *The Catholic Historical Review*, 90, 2004, p. 1-28.

S

- SANSTERRE J.-M. (éd.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004.
- SANTINELLI E., « Le couple dans les stratégies compétitives de la Francie occidentale du XI^e siècle », *Médiévales*, 65, 2013, p. 77-92.
- SANTINELLI E., *Des femmes éplorées ? les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, 2003.
- SAPIN M. (éd.), *Saint-Germain d'Auxerre. Intellectuels et artistes dans l'Europe carolingienne (IX^e-XI^e siècle)*, Auxerre, 1990.
- SARAZIN J.-Y., « Marginality and Justice in 1500 : The theft of sacred objects in Chalons en Champagne », *Viator*, 34, 2003, p. 308-327.
- SASSIER Y., « La succession au comté de Nevers, XI^e-XIII^e siècle », dans LACHAUD Fr. et PENMAN M. A. (éd.), *Making and breaking the rules. Succession in medieval Europe, c. 1000- c. 1600*, Turnhout, 2008, p. 221-232.
- SASSIER Y., « Patrimoines d'église et pouvoirs locaux en Auxerrois (début X^e-fin XI^e siècle) », dans BARTHÉLEMY D. et BRUAND O. (éd.), *Les pouvoirs locaux dans la France du centre et de l'Ouest (VIII^e-XI^e siècles) : implantation et moyens d'action*, Rennes, 2005, p. 189-202.
- SASSIER Y., « Quelques remarques sur les diplômes d'immunité octroyés par les carolingiens à l'abbaye de Saint-Germain d'Auxerre », *Bibliothèques de l'École des chartes*, 139, 1, 1981, p. 37-54.
- SASSIER Y., *Recherches sur le pouvoir comtal en Auxerrois du X^e au début du XIII^e siècle*, Auxerre, 1980.
- SAVOYE S., « Clotaire II, prince idéal des hagiographes mérovingiens et carolingiens (VII^e-IX^e siècles) », *Revue bénédictine*, vol. 116, 2006/2, p. 316-351.
- SAXER V., « Aspects de la typologie martyriale. Récits, portraits et personnages », dans *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Rome, 1991, p. 321-331.
- SAXER V., « Les origines du culte de sainte Marie-Madeleine en Occident », dans DUPERRAY E. (éd.), *Marie-Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres. Actes du colloque international (Avignon, 20-22 juillet 1988)*, Paris, 1989, p. 33-47.
- SAXER V., *Bible et hagiographie : textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne-Francfort-New-York, 1986.
- SAXER V., *Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Âge*, 2 vol., Paris, 1959.
- SAWYER P., « The bloodfeud in fact and fiction », dans HASTRUP K. et MEULENGRACHT Pr. (éd.), *Tradition og historieskrivning*, Aarhus, 1987, p. 27-38.

- SCHAEFER U., *Vokalität. Altenglische Dichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Tübingen, 1992.
- SCHARF R., « Germanus von Auxerre – Chronologie seiner Vita », *Francia* 18, 1, 1991, p. 1-20.
- SCHIEFFER R., « Zum Umgang der Karolingerzeit mit Simonie », dans MÜNSCH O. (éd.), *Scientia veritatis : Festschrift für Hubert Mordek zum 65. Geburtstag*, Ostfildern, 2004, p. 117-126.
- SCHMIDT L. (éd.), *Wortfeldforschung. Zur Geschichte und Théorie des sprachlichen Feldes*, Darmstadt, 1973.
- SCHMITT J. CL., « Les images typologiques au Moyen Âge. À propos du *Speculum humanae salvationis* », dans KRETSCHMER M. T. (éd.), *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Turnhout, 2014, p. 219-243.
- SCHMITT J. CL., « Temps liturgique et temps des *exempla* », BÉRIOU N. et MORENZONI F., *Prédication et liturgie au Moyen Âge*, Turnhout, 2008, p. 223-236.
- SCHMITT J. CL., « La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 9, 1992, p. 19-21.
- SCHMITT J. CL., « Façons de sentir et de penser : un tableau de la civilisation ou une histoire-problème », dans AT SMA H. et BURGÜÏÈRE A. (éd.), *Marc Bloch aujourd'hui : Histoire comparée et sciences sociales*, Paris, 1990, p. 407-419.
- SCHMITZ PH., « Les lectures de table de l'abbaye de Saint-Denis », *Revue bénédictine*, t. 42, 1930, p. 163-167.
- SCORZA FR., « La sainteté : les études hagiographiques au XX^e siècle : bilan et perspectives », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 95, 2000, p. 17-33.
- SENSÉBY CH., « Écrire l'histoire à Saint-Aubin d'Angers au XII^e siècle. Métamorphoses et fonctions des documents d'archives dans la production historiographique », communication au Colloque international *L'écriture de l'histoire au Moyen Âge (XI^e-XV^e)*, entre contraintes génériques et contraintes documentaires, les 20, 21 et 22 novembre 2013, Université de Saint-Quentin en Yvelines.
- SENSÉBY CH., « Des hommes, des écrits et des conflits aux XI^e et XII^e siècles dans l'espace ligérien », dans *L'autorité des écrits au Moyen Âge*, XXXIX^e congrès de la SHMESP (30 avril-5 mai 2008), Paris, 2009, p. 175-187.
- SENSÉBY CH., « Pratiques judiciaires et rhétorique monastique à la lumière de notices ligériennes (fin XI^e siècle) », *Revue historique*, vol. 306, 2004, p. 3-47.
- SENSÉBY CH., « Récits de meurtres, de haine et de vengeance. De l'art de présenter les conflits et leur règlement aux XI^e et XII^e siècles », dans BARTHÉLEMY D. et ALII (dir.), *Liber Largitorius, Études d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, Genève, 2003, p. 375-392.
- SÈRE B., « Ami et alié envers et contre tous. Étude lexicale et sémantique de l'amitié dans les contrats d'alliance », dans FORONDA FR. (éd.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris, 2011, p. 245-268.
- SETTIMANI CH., *Les ancêtres de Charlemagne*, Paris, 1989.
- SHIMAHARA S., *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, Turnhout, 2013.
- SHIMAHARA S., « L'exégèse biblique et les élites : qui sont les recteurs de l'Église à l'époque carolingienne ? », dans BOUGARD FR., LE JAN R. et MCKITTERICK R. (éd.), *La culture du haut Moyen Âge, une question d'élites ?*, Turnhout, 2009, p. 201-218.
- SIGAL P.-A., « Le travail des hagiographes aux XI^e et XII^e siècles. Sources d'information et méthodes de rédaction », *Francia*, 15, 1987, p. 149-182.
- SIGAL P.-A., *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e)*, Paris, 1985.
- SIGAL P.-A., « L'ex-voto au Moyen Âge dans les régions du Nord-Ouest de la Méditerranée (XII^e-XV^e siècles) », *Provence historique*, vol. 33, n°131, 1983, p. 13-31.
- SIGAL P.-A., *Le miracle aux XI^e et XII^e siècle dans le cadre de l'ancienne Gaule d'après les sources hagiographiques*, Paris, 1981.
- SIGAL P.-A., « Un aspect du culte des saints : le châtement divin aux XI^e-XII^e siècle d'après la littérature hagiographique du midi de la France », *La religion populaire en Languedoc, Les Cahiers de Fanjeaux*, 11, 1976, p. 39-59.
- SIGAL P.-A., *Les marcheurs de Dieu, pèlerinages et pèlerins au Moyen Âge*, Paris, 1974.

- SILBER I. F., « Gift-Giving in the Great Traditions : the Case of Donations to Monasteries in the Medieval West », *Archives Européennes de Sociologie*, 36, 1995, p. 209-243.
- SILVA (da) M. C., « Le vol et la compétition autour des biens des églises à l'époque mérovingienne », dans JÉGOUT L., JOYE S., LIENHARD TH. et SCHNEIDER J. (éd.), *Faire lien. Aristocratie, réseaux et échanges compétitifs. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan*, Paris, 2015, p. 371-380.
- SMALLEY B., « L'exégèse biblique dans la littérature latine », dans *La Bibbia nell'alto medioevo*, Spolète, 1963, p. 631-655.
- SORIA-AUDEBERT M., *La crosse brisée. Des évêques agressés dans une Église en conflits (royaume de France, fin X^e-début XIII^e siècle)*, Turnhout, 2005.
- SOT M., « La première Renaissance carolingienne : échanges d'hommes, d'ouvrages et de savoirs », dans *Les échanges culturels au Moyen Âge, Actes du XXXII^e congrès de la SHMESP*, juin 2001, Paris, 2002, p. 23-40.
- SOT M., « Les Dix livres d'histoire chez les auteurs carolingiens », dans GAUTHIER N. et GALINIÉ H. (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours, 1994, p. 319-329.
- SPARHUBERT É., « Les chanoines, le saint et la collégiale : construire une identité collective autour d'une ambition monumentale. L'exemple de la collégiale limousine de Saint-Junien », dans CARTRON I., BARRAUD D., HENRIET P. et Michel A. (éd.), *Autour de Saint-Seurin : lieu, mémoire, pouvoir. Des premiers temps chrétiens à la fin du Moyen Âge*, Bordeaux, 2009, p. 235-248.
- SPARHUBERT É., *Les commandes artistiques des chapitres de chanoines séculiers et leurs enjeux. Édifier et célébrer à Saint-Junien (XI^e-XIII^e siècle)*, sous la direction de ANDRAULT-SCHMITT CL., soutenue à Poitiers en mai 2008 (thèse inédite).
- SPIJKER (VAN'T) I., « Gallia du Nord et de l'Ouest. Les provinces ecclésiastiques de Tours, Rouen et Reims (950-1130), dans PHILIPPART G. (éd.) *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. 2, 1996, p. 239-290.
- STANCLIFFE E. CL., « Jonas's life of Colombanus and his disciples », dans CAREY J., HERBERT M. et RIAIN P. O (éd.), *Studies in Irish Hagiography. Saints and Scholars*, Dublin, 2001, p. 189-220.
- STAUFFER M., *Der Wald. Zur Darstellung und Deutung der Natur im Mittelalter*, Zurich, 1958.
- STELLA FR., « L'historiographie en vers de l'époque carolingienne : la typologie politique des peintures d'Ingelheim », dans KRETSCHMER M. T. (éd.), *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*, Turnhout, 2014, p. 25-52.
- STONES A. M., KROCHALIS J. E., LIEBER P. et SHAVER-CRANDELL A. (éd.), *The pilgrim's Guide to Santiago de Compostella : critical edition*, Londres, 1998.
- STRAW C., « Gregory, Cassian and the cardinal vices », dans NEWHAUSER R. (éd.), *In the garden of Evil. The vices and culture in the Middle Ages*, Toronto, 2005, p. 35-58.
- STRUBEL A., « Littérature et pensée symbolique au Moyen Âge. Peut-on échapper au « symbolisme médiéval ? », dans BOUTET D. et HARF-LANCIER L. (éd.), *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 27-45.

T

- THEIS L., *Nouvelle histoire de la France médiévale*, t. 2, *L'héritage de Charles*, Paris, 1990.
- THIELLET CL., *Sainteté féminine, sainteté royale dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2000.
- THOMAS K., *Religion and the decline of magic*, New York, 1971.
- TIGNOLET C., "Exsul et exsul erat", *Théodulfe (vers 760-820/821) : parcours biographique*, soutenue à Paris I en 2013, sous la direction de Régine LE JAN (thèse inédite).
- TILLIETTE J.-Y., « Les modèles de sainteté du IX^e au XI^e siècle, d'après le témoignage des récits hagiographiques en vers métriques », dans *Santi e Demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, tome 1, Spolète, 1989, p. 381-409.
- TOMASI M., « Des trésors au Moyen Âge : enjeux et pratiques entre réalités et imaginaire », *Perspective : actualités de la recherche en histoire de l'art. La Revue de l'INHA*, 2009/1 (Antiquité et Moyen Âge), p. 137-41.

- TOUBERT P., « La part du grand domaine dans le décollage économique de l'Occident (VIII^e-X^e siècles) », dans *La croissance agricole du haut Moyen Âge. Chronologie, modalités, géographie*, Auch, 1990, p. 53-86.
- TOUREILLE V., *Crime et châtement*, Paris, 2013.
- TOUREILLE V., *Vol et brigandage au Moyen Âge*, Paris, 2006.
- TURNER W., « Mental health as a foundation for suit or an excuse for theft in medieval english legal disputes », dans TURNER W. et BUTLER S. (éd.), *Medicine and the law in the Middle Ages*, Leyde, 2014, p. 157-174.
- TUTEN B. S. et BILLADO TR. L. (éd.), *Feud, Violence and Practice. Essays in Medieval Studies in Honor of Stephen D. White*, Farnham-Burlington, 2010.
- TRAN-DUC L., « Enjeux de pouvoir dans le Livre Noir de l'abbaye Saint-Ouen de Rouen », dans BOZOKY É. (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Turnhout, 2012, p. 199-210.
- TRAN-DUC L., « Une entreprise hagiographique au XI^e siècle dans l'abbaye de Fontenelle : le renouveau du culte de saint Vulfran », *Tabularia « Études »*, 8, mars 2008, p. 1-24.
- TREFFORT C., *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, 1996
- TRIER J., *Zur Wortfeldtheorie*, Berlin, 1973.
- TRIER J., *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, Heidelberg, 1931.
- TRUMBORE-JONES A., *Noble lord, good shepherd : episcopal power and piety in Aquitaine (877-1050)*, Leyde, 2009.
- TUGÈNE G., « L'histoire ecclésiastique de Bède le Vénérable », dans POUDERON B. et DUVAL Y.-M. (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris, 2001, p. 259-270.

U

- UHALDE K., « Juridical administration in the Church and pastoral care in the late Antiquity », dans FIREY A. (éd.), *A New History of Penance*, Leyde-Boston, 2008, p. 97-120.
- UYTFANGHE (VAN) M., « Propos liminaires », dans Isaïa M.-C. et Granier Th. (éd.), *Normes et hagiographie dans l'Occident (VI^e-XVI^e siècle)*, Actes du colloque international de Lyon (4-6 octobre 2010), Turnhout, 2014, p. 9-16.
- UYTFANGHE (VAN) M., « Les voies communicationnelles du message hagiographique au haut Moyen Âge », dans *Communicare e significare nell'alto medioevo*, Spolète, 2005, p. 685-732.
- UYTFANGHE (VAN) M., « le latin et les langues vernaculaires au Moyen Âge : un aperçu panoramique », dans GOYENS M. et VERBEKE W. (éd.), *The dawn of the written vernacular in Western Europe*, Leuven, 2003, p. 1-38.
- UYTFANGHE (VAN) M., « Pertinence et statut du miracle dans l'hagiographie mérovingienne (600-750) », dans AIGLE D. (dir.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, 2000, p. 67-144.
- UYTFANGHE (VAN) M., « la formation du langage hagiographique en Occident latin », *Cassiodorus*, 5, 1999, p. 143-169.
- UYTFANGHE (VAN) M., « Le remploi dans l'hagiographie : une « loi du genre » qui étouffe l'originalité ? », dans *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo*, Spolète, 1999, p. 359-412.
- UYTFANGHE (VAN) M., « L'hagiographie : un « genre » chrétien ou antique tardif ? », *Analecta Bollandiana*, t. 111, 1993, p. 135-188.
- UYTFANGHE (VAN) M., « Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture : les avatars d'une relation ambiguë », dans *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*, Spolète, 1989, p. 155-202.
- UYTFANGHE (VAN) M., *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)*, Bruxelles, 1987.
- UYTFANGHE (VAN) M., « L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne », *Studia Patristica*, 1985, 16, p. 54-62.
- UYTFANGHE (VAN) M., « Modèles bibliques dans l'hagiographie », dans RICHÉ P. et LOBRICHON G. (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Bible de tous les temps, 4, 1984, p. 449-488.

UYTFANGHE (VAN) M., « La controverse biblique et patristique autour du miracle et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e*, Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris en mai 1979, Paris, 1981, p. 205-233.

UYTFANGHE (VAN) M., « La Bible dans les Vies de saints mérovingiennes. Quelques pistes de recherche », dans RICHÉ P. (éd.), *La christianisation des pays entre Loire et Rhin*, Paris, 1976, p. 103-111.

V

VAN ACKER M., *Ut quique rustici et inlitterati hec audierint intellegant. Hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens*, Turnhout, 2007.

VAN EGMOND W. S., *Conversing with the saints : communication in pre-carolingian hagiography from Auxerre*, Turnhout, 2006.

VAN EGMOND W. S., « Converting monks. Missionary activity in early medieval Frisia and Saxony », dans ARMSTRONG G. et WOOD I. (éd.), *Christianizing peoples and converting individuals*, Turnhout, 2000, p. 37-45.

VAN EGMOND W.S., « The audience of early medieval hagiographical texts : Some questions revisited », dans MOSTERT M. (dir.), *New approaches to medieval communications*, Brepols, 1999, p. 41-67.

VAUCHEZ A., « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge », dans *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XII^e siècles)*, Rome, 1991, p. 161-172.

VAUCHEZ A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, 1988.

VECCHIO S., « La bonne épouse », dans KLAPISCH-ZUBER CH., *Histoire des femmes en occident. Le Moyen Âge*, p. 116-145.

VERBAAL W., « Le saint et moi. Le « narrateur » : une donnée structurelle dans l'hagiographie bernardine ? », *Hagiographica*, 9, 2002, p. 19-44.

VERDIER FR., *La légende de saint Serein. Chantemerle et la Celle-sous-Chantemerle au Moyen Âge*, Langres, 2004.

VERDIER R. (dir.), *La vengeance : étude d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 1980-1984.

VEYRARD-COSME CH., GOULLET M. et HEINZELMANN M., *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Thorbecke, 2010.

VEYRARD-COSME CH., *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Edition, traduction, études narratologiques*, Florence, 2003.

VEYRARD-COSME CH., « Hagiographie du haut Moyen Âge », *Lalies*, 15, 1995, p. 193-225.

VEYRARD-COSME CH., « Typologie et hagiographie en prose carolingienne : mode de pensée et réécriture. Étude de la *Vita Willibrordi*, de la *Vita Vedasti* et de la *Vita Richarii* d'Alcuin », dans BOUTET D. et HARF-LANCIER L. (éd.), *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 157-186.

VIDIER A., *L'historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les miracles de saint Benoît*, Paris, 1965 (Thèse de l'École de Chartres, 1898).

VINCENT C. (éd.), *Cathédrale et pèlerinages aux époques médiévale et moderne : reliques, processions et dévotions à l'église-mère du diocèse*, Louvain, 2010

VINCENT C., *Fiat lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XVI^e siècle*, Paris, 2004.

VINCENT C., « Rites et pratiques de la pénitence publique à la fin du Moyen Âge : essai sur la place de la lumière dans la résolution de certains conflits », dans *Le règlement des conflits, XXXI^e congrès de la SHMESP*, Angers, 2000, p. 351-367.

VOGEL C., « Le pèlerinage pénitentiel », dans VOGEL C., *En rémission des péchés : recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Église latine*, Aldershot, 1994, p. 113-153.

VOGEL C., « Les rites de la pénitence publique aux X^e et XI^e siècles », dans VOGEL C., *En rémission des péchés : recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Église latine*, Aldershot, 1994, p. 137-144.

VOGEL C., *Les libri paenitentiales, Typologie des sources du Moyen Âge*, 27, Turnhout, 1978.

- VOGEL C. et ELZE R. (éd.), *Le Pontifical romano-germanique du X^e siècle*, 3 vol., Vatican, 1963-1972.
- VOGEL C., *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969.
- VOGEL C., *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1965.
- VOGEL C., « La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IX^e siècle. Le dossier hagiographique », *Revue des sciences religieuses*, 30, 1956, p. 158-186.
- VOIGT K., « Die Vita S. Baboleni und die Urkunden für St-Maur-des-Fossé », *Neues Archiv* 31, 1906, p. 289-334.
- VOVELLE M., « Les intermédiaires culturels : une problématique », dans *Les intermédiaires culturels. Actes du colloque du Centre méridional d'histoire sociale, des mentalités et des cultures*, Aix-en-Provence, 1981, p.7-21.
- VOYER C., « Le geste efficace », dans AURELL M. et GIRBEA C. (éd.), *Chevalerie et christianisme aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes, 2011, p. 101-117.
- VULLIEZ CH., « Les *Miracula sancti Maximini* de Létald de Micy : prolégomènes à une nouvelle édition », dans COUMERT M., ISAÏA M.-C., KRÖNERT Kl. et SHIMAHARA S. (éd.), *Rerum gestarum scriptor. Histoire et historiographie au Moyen Âge. Hommage à Michel Sot*, Paris, 2012, p. 623-636.
- VULLIEZ CH., « Des concurrents sérieux aux hagiographes fleurisiens : culte des saints et productions hagiographiques à l'abbaye de Saint-Mesmin de Micy », dans DUFOUR-MALBEZIN A. (éd.), *Abbon, un abbé de l'an mil*, Turnhout, 2008, p. 369-388.
- VULLIEZ CH., « L'abbaye de Saint-Mesmin de Micy aux IX^e-X^e siècles », dans BOSCH-LAUBY A. (dir.), *Lumières de l'an mil en Orléanais. Autour du millénaire d'Abbon de Fleury*, Turnhout, 2004, p. 129-130.
- VULLIEZ CH., « Le miracle et son approche dans les recueils de « *miracula* » orléanais du IX^e au XII^e siècle », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Actes des congrès de la SHMESP, Orléans, 1994, p. 89-113.

W

- WAGNER A., « Calomnier les saints : la rumeur médisante dans l'hagiographie », dans BILLORÉ M. et SORIA M. (éd.), *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation (V^e-XV^e siècle)*, Rennes, 2011, p. 301-310.
- WAGNER K., « *Cum aliquis venerit ad sacerdotem* : penitential experience in the central Middle Ages », dans FIREY A. (éd.), *A New History of Penance*, Leyde-Boston, 2008, p. 201-218.
- WAGNER K., « Penitential experience in the central Middle Ages », dans FIREY A. (éd.), *A New History of Penance*, Leyde-Boston, 2008, p. 201-218.
- WALLACE-HADRILL J. M., *The long-haired kings*, Londres, 1962.
- WALLACE-HADRILL J. M., « The bloodfeud of the Franks », dans *Id.*, *The long-haired kings*, Toronto-Buffalo-Londres, 1962, p. 121-147.
- WASELYNCK R., « Les compilations des *Moralia in Job* du VII^e au XII^e siècle », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29, 1962, p. 5-32.
- WASELYNCK R., « Les *Moralia in Job* dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21, 1964, p. 5-31.
- WATKINS O. D., *A history of penance*, Londres, 1920.
- WATTENBACH W., LEVISON W. et LOWE H., *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*, 2 vol., Weimar, 1952-1990.
- WEINBERGER ST., « Les conflits entre clercs et laïcs dans la Provence du XI^e siècle », *Annales du Midi*, 92, 148, 1980, p. 269-279.
- WERNER K.-F., « De Chilpéric à Clovis : antécédents et conséquences de la bataille de Soissons en 486 », *Revue archéologique de Picardie*, 3, 1, 1988, p. 3-7.
- WHITE ST. D., « Un imaginaire faidal. La représentation de la guerre dans quelques chansons de geste », dans BARTHÉLEMY D., BOUGARD FR. et LE JAN R. (dir.), *La vengeance. 400-1200*, Rome, 2006, p. 175-198.
- WHITE ST. D., « Proposing the ordeal and avoiding it : strategy and power in wertern french litigation, 1050-1110 », dans *Id.*, *Feuding and peace-making in Eleventh-Century France*, Aldershot-Burlington, 2005, p. 89-123.

- WHITE ST. D., « *Pactum... legem vincit et amor iudicium*. The settlement of disputes by compromise in Eleventh-Century Western France », dans *ID.*, *Feuding and Peace-Making in Eleventh-Century France*, Aldershot-Burlington, 2005, p. 281-308.
- WHITE ST. D., « Feuding and Peace-Making in the Touraine around the year 1100 », dans *ID.*, *Feuding and Peace-Making in Eleventh-Century France*, Aldershot-Burlington, 2005, p. 195-263.
- WHITE ST. D., « Tenth-Century courts at Mâcon and the perils of structuralist History : re-reading burgundian judicial institutions », dans BROWN W. C. et GORECKI P. (éd.), *Conflict in medieval Europe. Changing perspectives on Society and Culture*, Aldershot-Burlington, 2003, p. 37-68.
- WHITE ST. D., « Repenser la violence : de 2000 à 1000 », *Médiévales*, 37, automne 1999, p. 99-113.
- WHITE ST. D., « The politics of Anger », dans ROSENWEIN B. H. (éd.), *Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, 1998, p. 127-152.
- WHITE ST. D., « Debate : the "feudal revolution", II », *Past and Present*, 152, 1996, p. 205-223.
- WHITE ST. D., « Clotild's revenge : politics, kinship and ideology in the Merovingian blood feud », dans COHN S. K. et EPSTEIN ST. A. (éd.), *Portraits of medieval and renaissance living. Essays in memory of David Herlihy*, Ann Arbor, 1996, p. 107-130.
- WHITE ST. D., « Inheritances and legal arguments in western France, 1050-1150 », *Traditio* 43, 1987, p. 55-103.
- WHITE ST. D., *Customs, Kinship and Gifts to Saints. The « Laudatio Parentum » in Western France (1050-1150)*, Chapel Hill/Londres, 1988.
- WOOD I., « The bloodfeud of the franks : a historiographical legend », *Early medieval Europe*, 4/14, 2006, p. 489-504.
- WOOD I., *The missionary life : saints and the evangelisation of Europe*, Harlow-Paris-New York, 2001.
- WOOD I., « Teutsind, Witlaic and the history of Merovingian *precaria* », dans DAVIES W. et FOURACRE P. (dir.), *Property and Power in the early middle ages*, Cambridge, 1995, p. 31-52.
- WOOD I., « Disputes in late 5th and 6th century Gaul : some problems », dans DAVIES W. et FOURACRE P. (éd.), *The settlement of disputes in Early medieval Europe*, Cambridge, 1983, p. 7-22.
- WRIGHT R., « Speaking, reading and writing Latin and early Romance », *Neophilologus*, 60, 1976, p. 178-189.

Z

- ZEMON DAVIS N., « Les conteurs de Montailou (Note critique) », *Annales. ESC*, 34/1, 1979, p. 63-64.
- ZIMMERMANN M., « Les actes de consécration d'églises. Construction d'un espace et d'un temps chrétiens dans la Catalogne médiévale (IX^e-XII^e siècle) », dans HENRIET P. (dir.), *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IX^e-XIII^e siècle)*, Lyon, 2003, p. 29-52.
- ZIMMERMANN M., « L'histoire médiévale coule-t-elle de source ? » dans *La langue des actes. Actes du XI^e Congrès international de diplomatique (Troyes, 11-13 septembre 2003)*, [en ligne], <http://elec.enc.sorbonne.fr/CID2003/>, consulté le 27 juillet 2016.
- ZIMMERMANN M., « Les actes de consécration d'églises du diocèse d'Urgell (IX^e-XII^e siècles). La mise en ordre d'un espace chrétien », dans KAPLAN M. (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris, 2001, p. 301-318.
- ZIMMERMANN M., « À propos de la « mutation » du XI^e siècle : transgression de l'ordre ou ordre de la transgression ? », *Atalaya*, 6, 1995, p. 9-20.
- ZIMMERMANN M., « Le vocabulaire latin de la malédiction du IX^e au XII^e siècle. Construction d'un discours eschatologique », *Atalaya, Revue Française d'Études Médiévales Hispaniques*, 5, 1994, p. 37-55.
- ZIMMERMANN M., « Protocoles et préambules dans les documents catalans du X^e au XII^e siècle : évolution diplomatique et signification spirituelle », *Mélanges de la Casa Velasquez*, 10, 1974, p. 41-76.

Références bibliographiques

- ZINK M., « La prédication en langue vernaculaire », dans LOBRICHON G. et RICHÉ P. (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 489-516.
- ZMORA H., « The struggle over the feud in Early Modern Germany », dans EAD., *The feud in early modern Germany*, Cambridge, 2011.
- ZUMTHOR P., *La lettre et la voix. De la « littérature » médiévale*, Paris, 1987.

Index

- Adson (abbé, auteur d'une V. de saint Berchaire et saint Frodobert), 33, 70, 233, 234, 236, 305, 432, 474, 522
- Agile
Vie de saint Agile (BHL 147), 54, 56, 96, 135, 288, 290, 328, 340, 353, 418, 420, 428, 448, 471
- Aignan d'Orléans
Miracles de saint Aignan (BHL 476d), 54, 57, 68, 71-72, 75, 89, 132, 133, 150-153, 258, 262, 266, 274, 278, 313, 331, 337, 365, 370, 381, 390, 401, 413-414, 435, 441, 444, 470
Vie I de saint Aignan (BHL 473), 60, 64, 96, 118, 124, 126, 131, 132, 150, 161, 169, 183, 217, 225, 251-252, 255, 336-337, 352, 354-355, 369, 373, 376, 381-382, 409, 419, 420, 473
Vie II de saint Aignan (BHL 474), 96, 150, 169, 225-226, 313, 336, 355, 376, 382
Vie III de saint Aignan, 169
- Aile
Miracles de saint Aile (BHL 149), 85, 89, 258, 275, 421-423, 428, 446-447
Vie de saint Aile (BHL 148), 127, 296, 317, 336, 413-414, 417
- Aimoin (auteur d'une V. et d'un recueil de M. de saint Germain de Paris), 33, 93, 121, 280, 282, 478
- Amâtre
Vie de saint Amâtre (BHL 356), 33, 54-55, 60, 68, 90, 132, 300, 303
- Aunaire
Vie de saint Aunaire (BHL 805), 35
- Auxerre (diocèse), 11, 14-15, 24-25, 27-30, 33, 53, 55, 57, 60, 65, 71, 82, 85-86, 89, 95, 108, 119, 121-123, 144, 150, 156, 164, 167, 195, 201, 205, 216-217, 221, 224, 227, 229-230, 245, 247, 262-264, 284, 300, 310, 317, 322, 331, 340, 345, 353, 357, 359, 362, 391, 397, 399, 402, 426-428, 436, 446, 451-452, 464, 469, 490, 494, 496, 498-499, 502, 506, 510, 514, 523-524, 527
- Aventin
Grégoire de Tours (BHL 877), 159, 209, 288, 319, 328, 373, 377
Vie de saint Aventin (BHL 878), 288
- Avit
Grégoire de Tours, 292, 317, 380-381, 435
Vie I de saint Avit (BHL 879), 126, 164-165, 251, 385
Vie II de saint Avit (BHL 882), 86, 148, 156-157, 164, 166, 251, 292, 317, 370, 380-382, 385
- Babolein
Miracles de saint Babolein (BHL 887), 58, 295, 337, 373-375, 378, 383, 460
- Balsème
Vie de saint Balsème (BHL 904), 118, 178, 237
- Berchaire
Vie de saint Berchaire (BHL 1178), 178, 233-236, 305, 337, 432, 474
- Béthaire
Vie de saint Béthaire (BHL 1318-1319), 126, 141-142, 228, 373, 377-378, 409
- Bond
Vie de saint Bond (BHL 903), 61, 420-421, 433
- Chantemerle (monastère), 194, 527
- Chartres (diocèse), 24, 29, 33, 63, 71, 72, 98, 108, 142, 154, 156, 200, 217, 228-231, 247, 251-252, 268-269, 273, 298, 473, 490, 497
- Chelles (monastère), 221, 318
- Constance de Lyon (auteur d'une V. de saint Germain d'Auxerre), 33, 301, 499
- Corbion (monastère), 250-252, 255
- Ebbon
Vie de saint Ebbon (BHL 2360), 118
- Eman
Vie de saint Eman (BHL 2525), 35, 64, 89, 103, 107, 132, 232, 253, 255, 304, 305, 320, 353, 381, 409, 416, 419, 427-428
- Étienne l'Africain (auteur d'une V. de saint Amâtre), 33, 300

- Euspice
 Vie de saint Euspice (BHL 2757), 85, 147, 172
- Euverte
 Translation de saint Euverte (BHL 2801), 74, 478-479, 483
 Vie I de saint Euverte (BHL 2799), 479
 Vie II de saint Euverte (BHL 2800), 479
- Fare
 Vie de sainte Fare (BHL 1487-1488), 30, 295, 296, 317, 336, 413-414
- Faremoutiers (monastère), 220, 221, 318, 516
- Faron
 Miracles de saint Faron (BHL 2826), 60, 88, 131, 133, 174-175, 183, 258, 265, 320, 328-329, 330, 363, 381, 404-405, 412, 416, 444, 448-449
 Vie de saint Faron (BHL 2825), 33, 90, 93-94, 97, 126, 129, 143, 146-147, 168, 183, 215-216, 220, 280, 287, 306, 319-320, 352, 356, 386, 413, 416, 444
 Vie II de saint Faron (BHL 2825), 167-168
 Vie II de saint Faron (BHL 2826), 94, 126, 168, 356
- Fiacre
 Vie et miracles de saint Fiacre (BHL 2916), 35, 54-55, 93, 102, 127-128, 132, 136, 179, 201-203, 291, 325, 328-329, 370, 389, 404-405, 412-413, 418-421, 429, 432, 475
- Fidole
 Vie I de saint Fidole (BHL 2974), 97, 107, 162-163, 211, 288-289, 328, 353, 365, 373, 377, 382, 402, 440
 Vie II de saint Fidole (BHL 2975), 96, 97, 107, 162, 288, 328, 353, 364, 382, 402, 440
 Vie III de saint Fidole (BHL 2976), 107, 145, 148, 162-163, 166, 211, 253, 256, 288, 328, 353, 364, 381-382, 387, 402, 404-405, 440
- Fontenelle, 302, 384, 526
- Frodoberth
 Vie de saint Frodoberth (BHL 3178), 70, 131, 305, 319-320, 413, 432-433
- Geneviève de Paris
 Miracles de sainte Geneviève (BHL 3342), 81, 93, 122, 201, 204, 236, 248, 249, 279, 280, 282, 288, 290, 292-293, 314, 317, 320, 328, 374, 380, 428, 435
 Vie de sainte Geneviève (BHL 3335), 30, 85, 132, 179, 218, 221-222, 224, 248, 292, 314, 316, 318, 328, 339-341, 380-382, 420
- Germain d'Auxerre
 Grégoire de Tours (BHL 3460), 287, 369
 Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462), 33, 35, 54, 56-57, 60, 66, 68, 89-90, 104, 119, 121-122, 130, 132, 156, 160, 201, 205-206, 208, 211, 245, 247, 258-260, 262-265, 271-272, 285-287, 292-293, 317-318, 321-322, 325, 328, 330-331, 334, 336, 340-341, 353, 359-360, 365, 369, 371, 379-381, 388, 391, 397, 399, 402, 405, 412-413, 416, 418, 426-427, 429-430, 435-436, 444-447, 464
 Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453), 33, 60, 90, 127, 132, 227, 300-301, 383, 386, 419, 428-429, 436
- Germain de Paris
 Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476), 35, 93, 95, 97, 119-120, 132-133, 179, 205-207, 258, 261, 268, 273, 280-283, 287-288, 290, 319, 325, 328, 330, 352-353, 360-361, 370, 373, 377-379, 381, 383, 387, 402-403, 476, 478
 Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3480), 35, 93, 95, 97, 119-120, 132, 133, 179, 205, 207, 258, 261, 268, 273, 280-283, 287-290, 319, 325, 328, 330, 352-353, 360-361, 370, 373, 377-379, 381, 383, 387, 402-403, 476, 478
 Translations de saint Germain de Paris (BHL 3475), 73, 132-133, 258, 275, 361, 477-478
 Vie de saint Germain de Paris (BHL 3468), 97, 107, 128, 130, 132-133, 183, 213-214, 218-219, 248, 258, 271, 288, 292, 314, 316-318, 327, 328, 336, 339, 341-352, 353, 355-357, 380-381, 398, 416, 428, 435, 449-450, 478
- Gislemar (auteur d'une V. de saint Droctovée), 66, 500
- Grégoire de Tours, 30, 35, 95, 123, 130, 134, 140-141, 143, 145-146, 149-159, 186, 201, 205, 209, 214, 224, 290, 292, 317, 319, 353,

- 374, 377, 380-381, 394, 396, 399, 400, 435, 456, 490, 495, 497-498, 507, 508, 511, 520, 522, 525
- Heiric d'Auxerre (auteur des M. de saint Germain d'Auxerre), 33, 60, 66, 90, 104, 121-123, 156, 208, 211, 249, 259-264, 272, 285-286, 464, 477, 505
- Hidegaire, évêque de Meaux (auteur d'une V. de saint Faron), 33, 142-143, 168, 297, 306
- Jonas de Bobbio, 30, 125, 143, 146-147, 414, 489
- Laumer
- Translation de saint Laumer (BHL 4737-4738), 251-252, 473
- Vie I de saint Laumer (BHL 4733), 118, 132, 161, 255, 381, 419-420, 473
- Vie II de saint Laumer (BHL 4734), 60, 64, 124, 126, 131-132, 161, 217, 255, 298-299, 337, 381, 409, 419
- Létald (moine de Micy, auteur des M. de saint Mesmin), 33, 66, 271, 294, 297-298, 336, 475, 516, 528
- Liphard
- Miracles de saint Liphard (BHL 4932), 54, 56, 68, 85, 89, 130-131, 174, 183, 206-207, 210, 245, 253-255, 258, 261, 266-267, 269, 322, 328, 370, 374, 377, 387, 389, 402, 413, 418, 422, 428, 435, 449, 463, 473, 476
- Vie de saint Liphard (BHL 4931), 35
- Loup de Sens
- Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083), 86-88, 174-176, 178, 180, 184, 194-198, 229, 370, 373, 375, 420, 426, 447
- Loup de Troyes
- Grégoire de Tours (BHL 5090), 134, 159, 201, 205, 328
- Vie I de saint Loup de Troyes (BHL 5087), 159, 164, 226
- Vie II de saint Loup de Troyes (BHL 5089), 95, 148, 153, 159, 164, 177, 201, 226-227
- Lubin
- Vie de saint Lubin (BHL 4847), 148
- Marcel de Paris
- Vie I de saint Marcel de Paris (BHL 5248), 87-88
- Vie II de saint Marcel de Paris (BHL 5249), 87, 118
- Marien
- Vie de saint Marien (BHL 5523), 107, 181-182, 217, 353, 357, 416, 419
- Meaux (diocèse), 24, 29, 33, 147, 168, 174, 202, 215, 243, 276, 423, 502, 506
- Mesmin
- Miracles de saint mesmin (BHL 5820), 33, 66, 258, 271, 275, 294-298, 328, 336-337, 384-385, 402, 460, 475
- Vie I de saint Mesmin (BHL 5817), 54, 57, 85-87, 94-95, 147-148, 183, 288, 290, 328, 340
- Vie II de saint Mesmin (BHL 5814-5815), 57, 87, 147, 340
- Micy (monastère), 27, 33, 66, 147, 148, 165, 166, 223, 258, 259, 271, 294, 296, 336, 401, 448, 451, 471, 475, 498, 507, 509-510, 516, 521, 528
- Montier-en-Der (monastère), 33, 231, 233-236, 305, 432, 474
- Montier-la-Celle (monastère), 235-236, 434
- Nevers (diocèse), 24-25, 29, 523
- Orléans (diocèse), 25, 27-30, 52, 65, 71, 74, 80-81, 84, 91, 105, 148, 150, 152, 156, 157, 158, 164, 166, 169, 195, 209, 223-225, 230, 244-245, 250, 258-260, 269, 271, 274, 276-277, 289, 292, 296-298, 336, 341, 352-353, 355, 359, 364, 376, 385, 403, 415-416, 430, 448, 471, 473, 478-479, 489-490, 499-500, 506-507, 509-510, 515, 521, 528
- Paris (diocèse), 6-33, 39-41, 48, 52, 59, 61-62, 64-75, 78-84, 86, 89, 91, 93, 96-100, 102-103, 105, 108, 111-113, 117, 123-125, 128, 130-132, 134, 136, 138-139, 142, 144, -145, 147, 149, 161, 169-173, 180, 181, 182, 184-185, 191-193, 195-196, 198-201, 203, 208, 212-215, 217-221, 223-224, 226, 228, 230, 232, 234, 241-244, 246, 248-250, 252, 254, 256-262, 265, 267-268, 273-277, 279-281, 283, 285-288, 290, 292-294, 298, 301-302, 307-311, 313, 315-316, 318-322, 324-326, 328-330, 332-334, 336, 338-341, 345, 350-353, 355, 356-359, 361-362, 366-367, 372, 375-376, 379, 384, 386-387, 391, 393-395, 398, 402-403, 407, 409-411, 414-416, 421, 423, 426-428, 430, 437-438, 441, 443-445,

- 446, 449, 451-453, 456-457, 460, 463, 465, 467, 468-469, 475-476, 478-482, 489-530
- Paterne
Vie de saint Paterne (BHL 6479), 126, 135-136, 232, 381, 413
- Rebais (monastère), 30, 259, 422-423, 448
- Romain d'Auxerre
Vie de saint Romain (BHL 7305), 43-44, 81, 93, 144-145, 177, 280, 313
- Saint-Aignan (collégiale), 27, 57, 68, 71, 259, 262, 274, 277-278, 359, 390, 441, 506, 509
- Sainte-Geneviève (monastère), 236, 249, 279-280, 282, 519
- Saint-Euverte (collégiale), 33, 479, 483
- Saint-Faron (monastère Sainte-Croix-Saint-Faron), 88, 175, 216, 259
- Saint-Fiacre (monastère), 202-203, 326, 475, 501
- Saint-Germain d'Auxerre (monastère), 27, 65, 122, 156, 259, 262, 272, 277, 286, 359, 397, 401, 446, 453, 477, 499, 523
- Saint-Germain-des-Prés, 27, 30, 33, 66, 71-73, 95, 241, 268, 273, 277, 280-281, 330, 359, 377, 401, 477, 490-492, 499-501, 518, 521
- Saint-Liphard (collégiale), 259, 269, 277, 359, 388, 473, 476, 517
- Saint-Loup (monastère), 53, 71, 197, 490
- Saint-Loup de Troyes (monastère), 53, 71, 197, 490
- Saint-Solenne (collégiale, Blois), 358, 464
- Saint-Vulfran d'Abbeville (collégiale), 301-302, 493
- Sens (diocèse), 23, 24, 26, 28-29, 34, 53, 68, 86-87, 142, 144-145, 174, 184, 194-197, 214, 221, 223, 229-232, 245, 272, 280, 366, 367, 373, 375, 421, 426, 432, 434, 447, 451, 490, 494, 496, 500, 520, 542
- Serein
Vie de saint Serein (BHL 7592), 176, 193-194, 249-250, 447-448, 451, 527
- Solenne
Miracles de saint Solenne (BHL 7819-7821), 60, 125-126, 247, 328, 353, 358, 391, 401, 403, 409, 416, 419, 420, 424, 462, 463
- Vie I de saint Solenne (BHL 7816), 118, 133
- Vie II de saint Solenne (BHL 7818), 154-155
- Troyes (diocèse), 20, 24-25, 29-30, 53, 71, 132, 134, 148-149, 153, 159, 164, 177, 181, 193, 194, 197, 205, 223, 225-226, 227, 229, 230, 231, 237, 238, 305, 439, 490, 498, 511, 529
- Vareilles (monastère), 145, 281
- Venance Fortunat, 33, 213, 271, 355-357, 449, 450, 478, 519
- Victor
Vie de saint Victor (BHL 8564), 60, 133, 287, 402
- Vulfran
Miracle de saint Vulfran (BHL 8742), 301, 328-329, 369, 384
- Miracles de saint Vulfran (BHL 8741), 35, 118, 130-131, 300-304, 313, 328-329, 369, 384, 391, 444-445, 465
- Vie de saint Vulfran (BHL 8738), 35
- Widbert (abbé, auteur d'une V. de saint Eman), 33
- Winebaud
Vie de saint Winebaud (BHL 8949), 68, 90, 118, 197, 210, 303, 418-419

Table des matières

Introduction	6
Chapitre I. Désigner la violence : le champ sémantique de la violence d’après l’étude de la lexicologie	39
I.1. Méthode et statistique lexicale	40
I.1.1. Méthode d’analyse	41
I.1.2. Statistique lexicale et remarques générales	42
I.1.2.1. À chaque violence, son lexique :	43
L’exemple des champs lexicaux de la destruction et du vol	43
Des champs lexicaux spécifiques	44
I.2. Des violences et des mots	47
I.2.1. <i>Violentia, violenter</i>	47
I.2.2. <i>Crimen, peccatus</i> ou <i>culpa</i> ?	59
I.3. L’utilisation d’un vocabulaire juridique	62
I.3.1. Le droit romain et la production normative	63
I.3.2. Les chartes et cartulaires	67
I.3.3. Champ juridique et stratégies d’écriture.	75
Chapitre II. Aux origines de la violence : les péchés	78
II.1. Les vices : un discours mouvant	79
II.2. Les péchés spirituels : un problème d’élite ?	82
II.2.1. L’avarice et la cupidité	88
II.3. Les péchés charnels : la place particulière de la gourmandise et de la luxure	100
II.3.1. La luxure	100
II.3.2. La gourmandise	104
II.4. Péchés, stratégies discursives et enjeux	106
II.4.1. Un discours moralisateur et édifiant	107
II.4.2. En lien avec les grands courants ecclésiastiques.	108
Chapitre III. Études narratologiques : raconter ou construire la violence ?	111
III.1. Structures narratives	112
III.1.1. Un schéma général et récurrent	113
III.1.2. Un schéma actantiel en quatre temps	114
III.1.3. Les protagonistes :	116
III.2. Temps et espaces de la violence	120
III.2.1. Espaces sacrés, espaces symboliques	120
III.2.1.1. Définir une géographie du sacré	120
III.2.1.2. Des lieux symboliques	123
III.2.2. Temps de la violence	129
III.3. Analyse d’un outil de la narration : les modalités rhétoriques du dialogue	134
Chapitre IV. Hagiographie et intertextualité : les récits de la violence sous influences	138
IV.1. L’intertextualité, une pratique courante de l’hagiographie	140
IV.1.1. Des intertextes historiographiques et hagiographiques	140
IV.1.2. L’exemple des œuvres de Grégoire de Tours	149
IV.2. La réécriture, une forme particulière d’intertextualité	160
IV.2.1. Les amplifications	161
IV.2.2. Les amputations et élagages	167

IV.3. L'univers biblique	170
IV.3.1. L'explicite biblique	171
IV.3.2. Citations bibliques et récits hagiographiques	179
IV.3.3. L'implicite biblique.....	180
IV.3.4. Bible et enjeux narratifs	184
Chapitre V. Faire violence aux saints	190
V.1. Le saint invectivé : péchés et délits de la langue	191
V.1.1. De la médisance à la calomnie : le saint insulté	192
V.1.2. Le saint injurié.....	199
V.1.3. Mensonge et parjure	208
V.2. Le saint négligé : les formes d'une violence symbolique.....	212
V.3. Le saint violenté : de l'acte de brigandage au martyre	217
V.3.1. Des brigands et des saints.....	217
V.3.2. Pris pour cible parce que saints	218
V.3.3. Le saint assiégé : le <i>defensor civitatis</i> face aux agresseurs.....	222
V.3.4. Le saint martyrisé	230
V.3.5. Bilan : Violence et sainteté.....	238
Chapitre VI. Les atteintes aux personnes et aux biens	240
VI.1. Vols, usurpations et exactions : les biens de l'Église en danger	240
VI.1.1. Biens d'Église et sacrilège	241
VI.1.2. <i>Furtum</i> : entre vol et brigandage.....	246
VI.1.2.1. Les vols d'objets sacrés	247
VI.1.2.2. Les vols des reliques.....	249
VI.1.2.3. Les vols de bétails.....	252
VI.1.3. Rapines et usurpations.....	257
VI.1.3.1. Répartition des cas	257
VI.1.3.2. Nommer l'usurpation.....	259
VI.1.3.3. Les cas d'usurpations et de rapines	263
VI.1.3.4. Exactions et juridictions	272
VI.1.4. Les attaques menées contre les sanctuaires : le prétexte normand.....	278
VI.2. Les violations du sacré	284
VI.2.1. Les profanations de l'espace sacré.....	285
VI.2.1.1. L'église-bâtiment.....	285
VI.2.1.2. La violation du droit d'asile	288
VI.2.2. Les violations des préceptes chrétiens.....	291
VI.3. Les affaires de droit commun.....	299
VI.3.1. Les vols	300
VI.3.1.1. Les vols d'argent	300
VI.3.1.2. Vols de vêtements précieux et de bétail	302
VI.3.2. Les conflits entre <i>milites</i>	304
VI.3.3. Les homicides.....	305
VI.4. Conclusions	306
Chapitre VII. Violence et société : les acteurs et les victimes des violences hagiographiques	309
VII.1. La violence : une question de genre ?.....	310
VII.1.1. L'homme et la violence	311
VII.1.1.1. Les formes de la violence masculine	311
VII.1.1.2. Quelques figures hagiographiques du « mâle » violent	313

VII.1.2. La place de la femme dans la violence	315
VII.1.2.1. Une violence féminine ?	315
VII.1.2.2. Une femme-victime	319
VII.1.2.3. Femme pacificatrice.....	321
VII.2. La violence : une question de groupe social ?	323
VII.2.1. Des puissants et des humbles.....	324
VII.2.2. Les transgressions de l'aristocratie laïque.	326
VII.2.2.1. Composition du groupe aristocratique	327
VII.2.2.2. Un traitement particulier et des caractéristiques communes.....	331
VII.2.2.3. L'aristocratie : groupe turbulent ou construction hagiographique ?	333
VII.2.3. Les élites ecclésiastiques et monastiques.....	335
VII.2.4. Les humbles et la violence.....	338
VII.2.4.1. Composition du groupe des humbles	338
VII.2.4.2. Transgressions et oppressions.....	342
VII.3. Conclusion : Violence et société.....	344
Chapitre VIII. Le châtement du crime : entre justice des hommes et vengeance divine.....	350
VIII.1. Des traces de la justice des Hommes.....	351
VIII.1.1. Une justice temporelle en retrait.....	352
VIII.1.1.1. Un personnel judiciaire varié.....	352
VIII.1.1.2. L'exercice de la justice dans les circonscriptions administratives.....	354
VIII.1.1.3. Dans les juridictions domaniales	359
VIII.1.2. Une justice temporelle tenue en échec ?.....	361
VIII.1.3. La faible part de la justice spirituelle.....	365
VIII.2. Le châtement comme l'expression de la violence divine.....	368
VIII.2.1. Une question de vocabulaire.....	368
VIII.2.2. La violence de Dieu : une action correctrice	371
VIII.2.3. Morphologie des châtements.....	372
VIII.2.3.1. Un châtement définitif : la mort du coupable.....	372
VIII.2.3.2. Un châtement pour corriger.....	379
VIII.2.3.3. Les modalités d'action.....	381
VIII.2.4. L'appel à la justice divine : l'arsenal monastique	383
VIII.2.4.1. L'utilisation des reliques.....	384
VIII.2.4.2. La clameur : une arme efficace ?.....	386
VIII.2.5. Une complémentarité entre la justice divine et la justice humaine.....	390
VIII.3. Dieu, le saint et les autres : logiques faidales et féodales.....	392
VIII.3.1. Le saint acteur de la faide	394
VIII.3.1.1. Les mots.....	394
VIII.3.1.2. La « faide » mise en récit.....	395
VIII.3.2. Dans la seigneurie du saint	401
VIII.3.2.1. Le saint : un seigneur temporel ?.....	401
VIII.3.2.2. Les hommes du saint seigneur.....	404
VIII.4. Bilan : récit hagiographique, justice et sainteté	407
Chapitre IX. La réconciliation : le pécheur en quête de salut.....	411
IX.1. Satisfaire à Dieu et au saint : une ou des pratiques pénitentielles ?	412
IX.1.1. Approche lexicologique de la pénitence	413
IX.1.2. Des « règles du jeu » communes	418
IX.1.2.1. La prise de conscience du pécheur	418

IX.1.2.2. L’humiliation du pécheur	420
IX.1.2.3. La corde au cou : un rituel particulier d’humiliation.....	422
IX.1.2.4. Les larmes du pécheur.....	426
IX.1.2.5. Des paroles prononcées : l’aveu.....	427
IX.1.3. Des dissonances entre la norme et les récits hagiographiques en matière de pénitence .	431
IX.1.3.1. Une pénitence sans peine ?.....	432
IX.1.3.2. Une pénitence publique ou privée ?	436
IX.2. <i>Votum fecit</i> : la réparation matérielle de la transgression.....	442
IX.2.1. Le vœu, la promesse : un don verbal.....	443
IX.2.2. Typologie du don	445
IX.2.2.1. Les dons en cire.....	445
IX.2.2.2. Le don-restitution	446
IX.2.2.3. Dons en richesses et en nature.....	447
IX.2.2.4. Le don comme « objet-symbole ».....	448
IX.2.3. Les enjeux du don : <i>caritas</i> et <i>amicitia</i>	451
Chapitre X. Violences hagiographiques : instrumentaliser et diffuser le discours de la violence	455
X.1. Hagiographie et communication.....	455
X.1.1. La barrière de la langue	455
X.1.2. Le style et la forme	458
X.1.3. Miracles et scepticisme : les indices d’une large diffusion des récits hagiographiques ...	460
X.2. Diffusion et réception des récits hagiographiques.....	461
X.2.1. Les modalités de la diffusion.....	461
X.2.2. Acteurs/récepteurs des récits hagiographiques de la violence : une corrélation volontaire ?	466
X.3. Légitimer, défendre, contraindre : quelques enjeux de l’écriture hagiographique de la violence	468
X.3.1. Une écriture édifiante et normative.	469
X.3.2. Une arme hagiographique ?.....	472
X.3.2.1. Développer et promouvoir un culte	473
X.3.2.2. Légitimer la réforme	474
X.3.2.3. Revendiquer une aire d’influence et développer un pèlerinage.....	475
X.3.2.4. Défendre le patrimoine	476
X.3.3. L’hagiographie : une écriture performative ?	481
Conclusion.....	485
Références bibliographiques	489

Hagiographische Gewalt. Diskurse und Darstellungen der Gewalt in den hagiographischen Quellen aus der Kirchgemeinde Sens (V-XII Jhd)

Könnte die Gewalt im Mittelalter nur eine Frage der Perspektive sein? Diese Frage ist der Anfangspunkt dieser Studie über Erzählungen der hagiographischen Gewalt. Die Diskursanalyse, auf einer systematischen Infragestellung der Berichte beruhend, hat ein gemeinsames narratives Schema gezeigt, dem jeder Autor seine eigene Geschichte hinzufügt. Dennoch verbirgt das scheinbar Einfache einen viel komplexeren Diskurs, der mit der sozialen Problematik der Epoche zusammenhängt. Die lexikalische Analyse hat nachgewiesen, daß die Stigmatisierung einer Tat als „Gewalt“ dem Autor und dessen Gemeinde als Mittel dient, die Ungesetzlichkeit der Tat hervorzuheben. So wird diese Darstellung zu einem der von der Kirche etablierten Selbstlegitimationsverfahren. In diesen Verfahren, wird die Gewaltthematik nicht nur dazu genutzt, um die Gläubigen zu beeinflussen, sondern auch um ihr Erbe zu schützen und diverse Reformen zu rechtfertigen. Selbstverständlich gibt die hagiographische Erzählung der Gewalt nur eine einseitige Sicht wieder, in der die Beweggründe der Gegner verdreht, bzw. verheimlicht werden. Schlussendlich hat die Analyse des Diskurses und seines Aufbaus eine allgemeinere Betrachtung der Ziele der hagiographischen Schriften ermöglicht. Die Hagiographie richtet sich an ein sehr breites Publikum, an verschiedenen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten. Dazu werden verschiedene Kommunikationswege genutzt. Das Lesen sowie das Hören, in einem oft liturgischem Umfeld, verbreiten auf eine schnelle und wirksame Weise die hagiographische Botschaften. Dadurch wird die Hagiographie übergreifend und spielt eine wichtige Rolle in der Gesellschaft.

Stichwörter: Hagiographie, Mittelalter, Gewalt, Diskurs, Kirchgemeinde Sens, Darstellung.

Violences hagiographiques. Discours et représentations de la violence dans les sources hagiographiques de la province ecclésiastique de Sens (V^e-XII^e siècle)

La violence au Moyen Âge ne serait-elle qu'une question de perspective ? Cette question marque le point de départ de cette étude consacrée aux récits de la violence dans les sources hagiographiques. L'analyse du discours, reposant sur une déconstruction systématique des récits, a fait apparaître un canevas narratif commun sur lequel chaque auteur est venu broder son propre récit. Mais sous une simplicité apparente se dissimule un discours bien plus complexe en lien avec les problématiques sociales de leur époque. L'approche lexicale a permis de montrer que la dénonciation d'une action comme « violence » devient un moyen d'en exprimer l'illégitimité du point de vue de l'auteur et de sa communauté. Elle entre ainsi dans des stratégies plus larges d'autolégitimation mises en place par l'Église, dans lesquelles le discours de la violence est instrumentalisé dans le but de « normer » la communauté des fidèles, mais aussi de défendre son patrimoine ou de légitimer certaines réformes. Évidemment, le récit hagiographique de la violence n'offre qu'une vision unilatérale dans laquelle les motivations de la partie adverse sont déformées ou tout simplement ignorées. Enfin, l'intérêt porté au discours et à son élaboration, mais aussi à ses formes et aux thématiques abordées a permis de mener une réflexion plus générale sur les enjeux de l'écriture hagiographique. L'hagiographie s'adresse à un public très large en divers lieux et à différents moments, empruntant alors des voies communicationnelles variées. La lecture mais aussi l'écoute le plus souvent dans un cadre liturgique permettent une large diffusion du message hagiographique et lui confère toute son efficacité. De par ce caractère quasi universel, l'hagiographie devient aussi multifonctionnelle et joue un rôle social important.

Mots-clés : Hagiographie, Moyen Âge, Violence, Conflit, Discours, Intertextualité, Province ecclésiastique de Sens, Pratiques, Représentations, aristocratie

Hagiographical violences : Discourses and representations of violence in hagiographical texts in the ecclesiastical province of Sens(5th-12th century)

Would the violence in the Middle Ages be only a question of perspective? This question is the basis for this study on hagiographical stories of violence. The analysis of discursive strategies showed a common narrative structure on what each author came to embroider his own story. But this visible simplicity hides a more complex discourse linked to social issues of their times. The lexical study has showed that the denunciation of an action as "violence" becomes a means to express illegitimacy from the point of view of the author and his community. It belongs to strategies of autolegitimization set up by the Church, in which violence is instrumentalized with the intention not only to influence behaviours of the community of faithful, but also to defend its property or to justify some reforms ongoing. Of course, the hagiographical story of violence gives us only an unilateral vision in which the motivations of the opposite camp are simply distorted or hidden. Finally, the interest on discursive strategies and on the various forms of violence reported lead us to consider writing motives of the hagiographers. Hagiography touch a very large public in various places and at various times, using several ways of communication. Reading but also listening often in a liturgical context make the hagiographical message efficient. All over this quasi universal character, hagiography becomes multi-functional as well and plays an important social role. In this way, we can say that hagiography can be seen as a weapon in hands of religious men. It allows the glorification of a past through the holyness of the community founder or members. But it's also a support of the instrumentalisation of conflicts between the lay aristocracy and religious communities.

Keywords : Hagiography, conflicts, violence, church, performance, aristocracy, monasteries



Université de Limoges

École Doctorale Lettres, Pensée, Arts et Histoire (ED 525)

Centre de recherche interdisciplinaire Histoire Art et Musicologie (CRIHAM-EA 4270)

Thèse pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Limoges
Histoire médiévale

Présentée et soutenue par
Hélène CAILLAUD

Le 10 décembre 2016

VIOLENCES HAGIOGRAPHIQUES

Discours et représentations de la violence dans les sources hagiographiques de la
province ecclésiastique de Sens (V^e-XII^e siècle)

(Volume II – Annexes)

Thèse dirigée par **les Professeurs Philippe DEPREUX (Université de Hambourg) et
Steffen PATZOLD (Université de Tübingen)**

JURY :

M. **Philippe DEPREUX**, Professeur à l'Université de Hambourg, directeur
M. **Bertrand LANÇON**, Professeur émérite à l'Université de Limoges (CRIHAM)
M. **Michel LAUWERS**, Professeur à l'Université de Nice-Sophia Antipolis (CEPAM),
rapporteur
M. **Bruno LEMESLE**, Professeur à l'Université de Bourgogne (ARTeHIS), rapporteur
M. **Steffen PATZOLD**, Professeur à l'Université de Tübingen, directeur
M. **Jacques PÉRICARD**, Professeur à l'Université de Limoges (OMIJ)
Mme **Ellen WIDDER**, Professeure à l'Université de Tübingen



Annexes

Annexe 1. Production hagiographique de la province ecclésiastique de Sens concernant les saints mérovingiens (450-751)	534
Annexe 2. Le diocèse d'Auxerre	540
Annexe 3. Le diocèse d'Orléans.....	567
Annexe 4. Le diocèse de Troyes.....	628
Annexe 5. Le diocèse de Chartres	674
Annexe 6. Le diocèse de Meaux.....	706
Annexe 7. Le diocèse de Sens	741
Annexe 8. Le diocèse de Paris.....	761
Annexe 9. Le diocèse de Nevers	802
Annexe 10. Cartes des établissements religieux de la province ecclésiastique de Sens	804
Annexe 11. Champ sémantique de la violence dans l'hagiographie sénonaise.....	807
Annexe 12. Sous-ensemble lexical relatif aux massacres et aux destructions dans l'hagiographie sénonaise	813
Annexe 13. Tableau récapitulatif des emplois de <i>crimen</i> , <i>peccatus</i> et <i>culpa</i> dans l'hagiographie sénonaise	816
Annexe 14. Tableau récapitulatif des emplois du terme <i>ira</i> dans l'hagiographie sénonaise	819
Annexe 15. Tableau récapitulatif des emplois de <i>furor</i> et <i>iracundia</i> dans l'hagiographie sénonaise.....	821
Annexe 16. Termes désignant les protagonistes dans l'hagiographie sénonaise	824
Annexe 17. Tableau récapitulatif du recours au style direct dans l'hagiographie sénonaise	829
Annexe 18. Tableau récapitulatif des citations textuelles bibliques.....	831
Annexe 19. Tableau récapitulatif des références bibliques implicites	833
Annexe 20. Typologie de la violence dans les sources hagiographiques de la province ecclésiastique de Sens.....	835
Annexe 21. Les cas d'usurpation dans l'hagiographie sénonaise	836
Annexe 22. Les cas de vols dans l'hagiographie sénonaise	840
Annexe 23. Tableau récapitulatif des vols d'argent, de vêtement ou non précisés dans l'hagiographie sénonaise	844
Annexe 24. Tableau récapitulatif des vols de bétails dans l'hagiographie sénonaise	845

Annexe 1. Production hagiographique de la province ecclésiastique de Sens concernant les saints mérovingiens (450-751)

Texte	N° BHL	Date de rédaction	Auteur	Lieu de rédaction
Diocèse de Meaux				
Saint Aile, premier abbé de Rebais				
Vie de saint Aile	148	VII ^e - VIII ^e	Anonyme	Abbaye de Rebais
Miracles de saint Aile	149	XI ^e - XII ^e	Anonyme	Abbaye de Rebais
Saint Blandin, ermite				
Vie métrique de saint Blandin	1369	XII ^e	Fulcois de Beauvais, archidiacre de Meaux	Église de Meaux
Sainte Fare, abbesse de Faremoutier				
Vie de sainte Fare	1487-1488	VII ^e	Jonas de Bobbio	Monastère de Faremoutier
Saint Faron, évêque de Meaux				
Vie de saint Faron	2825	IX ^e	Hildegare, évêque de Meaux	Cathédrale de Meaux
Vie II de saint Faron	2826	XI ^e	Anonyme	Cathédrale de Meaux
Vie métrique de saint Faron	2827-2828	XII ^e	Fulcois de Beauvais, archidiacre de Meaux	à la demande de Geoffroi, abbé de Sainte-Croix-saint-Faron
Miracles de saint Faron	2830	XII ^e	Anonyme	Abbaye Sainte-Croix-Saint-Faron
Saint Fiacre, ermite				
Vie et miracles de saint Fiacre	2917	?	?	?
Vie et miracles de saint Fiacre	2916	fin XII ^e	Moine de Saint-Fiacre	Saint-Fiacre
Miracles de saint Fiacre	2919	XIII ^e	Moine de Saint-Fiacre	Saint-Fiacre
Saint Hildebert, évêque				
Vie de saint Hildebert	3943		Anonyme	Église de Meaux
Miracles de saint Hildebert	3944		Anonyme	Église de Meaux
Diocèse de Paris				
Sainte Aure, abbesse de Saint-Martial de Paris				
Vie de sainte Aure	814-817	Avant 1107 ?	Anonyme	Saint-Martial de Paris, église Saint-Eloi-Sainte-Aure
Saint Babolein, abbé de Saint-Maur				
Vie de saint Babolein	886	XI ^e	Anonyme	Saint-Maur-des-Fossés
Translation de saint		XI ^e	Anonyme	Saint-Maur-des-Fossés

Babolein				
Miracles de saint Babolein	887	XI ^e	Anonyme	Saint-Maur-des-Fossés
Sainte Bertille, abbesse de Chelles				
Vie de sainte Bertille	1287	VIII ^e	Anonyme	Abbaye de Chelles
Saint Cloud, prêtre				
Vie de saint Cloud	1732	IX ^e -X ^e	Anonyme	Monastère Saint-Cloud
Saint Droctovée, abbé de Saint-Germain-des-Prés				
Vie de saint Droctovée	2336	XI ^e	Gislemar	Abbaye de Saint-Germain -des-Prés
Saint Eloque, abbé de Lagny				
Vie de saint Eloque	2515	XI ^e (au plus tôt)	Anonyme	
Sainte Geneviève				
Vie de sainte Geneviève (A)	3335	VI ^e	Anonyme	Paris
Miracle de sainte Geneviève (Grégoire de Tours)	3340	VI ^e	Grégoire de Tours	
Miracles de sainte Geneviève	3342	Après 857	Anonyme	Sainte-Geneviève
Miracle des Ardents de sainte Geneviève	3344	XII ^e	Chanoine de Sainte-Geneviève	Sainte-Geneviève
Miracle des Ardents de sainte Geneviève	3345	XII ^e ?	Chanoine de Notre-Dame de Paris	Notre-Dame de Paris
Révélation de sainte Geneviève	3346	XIII ^e	Chanoine de Sainte-Geneviève	Sainte-Geneviève
Saint Germain, évêque de Paris				
Vie de saint Germain	3468	VI ^e	Venance Fortunat	
Translation et miracles de saint Germain (755)	3472, 3474, 3475	IX ^e	Abbé Irminon de Saint-Germain-des-Prés	Monastère de Saint-Germain-des-Prés
Miracles de saint Germain	3476	IX ^e - X ^e	Moine de Saint-Germain-des-Prés	Monastère de Saint-Germain-des-Prés
Translation et miracles de saint Germain (845)	3479	IX ^e	Moine de Saint-Germain-des-Prés	Monastère de Saint-Germain-des-Prés
Translation et Miracles de saint Germain (845, 857, 863)	3480	avant 885	Aimoin (moine de Saint-Germain) sur la demande de l'abbé Gozlin	Monastère de Saint-Germain-des-Prés
Saint Marcel, évêque de Paris				
Vie de saint Marcel	5248	VI ^e	Venance Fortunat	
Miracle de saint Marcel (Grégoire de Tours)	5250	VI ^e	Grégoire de Tours	
Vie II de saint Marcel	5249	entre 876 et 900 ?	Anonyme	
Diocèse de Troyes				
Saint Aventin, abbé de l'Isle-Aumont				

Vie de saint Aventin	878	XI ^e	Anonyme	Isle-Aumont ? / Saint-Aventin de Troyes ?
Miracle de saint Aventin	877	VI ^e	Grégoire de Tours	
Saint Balsème				
Vie de saint Balsème	904	XI ^e	Anonyme	Église Notre-Dame au castrum de Ramerupt ?
Saint Berchaire, abbé de Montier-en-Der				
Vie de saint Berchaire	1178	X ^e	Adson	Montier-en-Der
Saint Blitaire, confesseur				
Vie de saint Blitaire	1381	?	Anonyme	
Saint Fidole, abbé de l'Ilse-Aumont				
Vie I de saint Fidole	2974	VIII ^e	Anonyme	Isle-Aumont ?
Vie II de saint Fidole	2975	avant XII ^e	Anonyme	Isle-Aumont ?
Vie III de saint Fidole	2976	XIII ^e	Anonyme	Isle-Aumont ?
Saint Frodobert, abbé de Montier-la-Celle				
Vie de saint Frodobert	3178	X ^e	Adson	Montier-en-Der
Saint Loup, évêque de Troyes				
Miracle de saint Loup (Grégoire de Tours)	5090	VI ^e	Grégoire de Tours	
Vie I de saint Loup	5087	VI ^e	Anonyme	
Vie II de saint Loup	5089	IX ^e ?	Anonyme	Abbaye de Saint-Loup de Troyes ?
Saint Memorius, martyr				
Vie de saint Memorius	5915	VIII ^e - IX ^e	Anonyme	
Saint Serein				
Vie I de saint Serein	7592	XII ^e (lors de la fondation de l'abbaye) ?	Anonyme	abbaye Saint-Serein
Vie II de saint Serein	7593			
Vie III de saint Serein	7594			
Saint Victor, confesseur				
Vie de saint Victor	8564	XI ^e	Anonyme	
Saint Winebaud, abbé de Saint-Loup				
Vie de saint Winebaud	8949	XI ^e	Anonyme	Abbaye Saint-Loup de Troyes
Diocèse de Sens				
Saint Bond, ermite				
Vie de saint Bond	903		Anonyme	Cathédrale de Sens ?
Saint Ebbon, archevêque de Sens				
Vie de saint Ebbon	2360	X ^e	Anonyme	Saint-Pierre-le-Vif ?
Saint Loup, archevêque de Sens				

Vie de saint Loup	5082-5083	VIII ^e	Anonyme	Sainte-Colombe de Sens ?
Saint Paterne, moine de Saint-Pierre-le-Vif				
Vie de saint Paterne	6479	X ^e	Anonyme	Saint-Pierre-le-Vif
Saint Vulfran, archevêque de Sens				
Vie de saint Vulfran	8738	Avant 811 (788-811)	Anonyme	Abbaye de Fontenelle
Invention de Fontenelle (1027)	8740	XI ^e (1074 - 1087)	Anonyme	Abbaye de Fontenelle
Miracles de saint Vulfran	8741	XI ^e	Anonyme	Abbaye de Fontenelle
Miracle de saint Vulfran à Abbeville	8742	1046 - 1145	Anonyme	Collégiale Saint-Vulfran d'Abbeville
Diocèse de Chartres				
Saint Béthaire, évêque				
Vie de saint Béthaire	1318 - 1319	X ^e	Anonyme	Cathédrale de Chartres
Saint Chéron, martyr				
Vie de saint Chéron	1565	Fin IX ^e	Anonyme	Monastère Saint-Chéron de Chartres
Miracles de saint Chéron	1567		Anonyme	Monastère Saint-Chéron de Chartres
Saint Eman, martyr				
Vie de saint Eman	2525	X ^e	Abbé Widbert	Monastère Saint-Père de Chartres
Saint Laumer, abbé de Corbion				
Vie I de saint Laumer	4733	IX ^e		Corbion (ou Saint-Martin de Chartres)
Vie II de saint Laumer	4734	IX ^e		Corbion
Translation de saint Laumer	4737 - 4738	X ^e		Corbion
Translation de saint Laumer	4739-4740	X ^e -XI ^e		Corbion
Saint Lubin, évêque de Chartres				
Vie de saint Lubin	4847	IX ^e		Micy
Saint Solenne, évêque de Chartres				
Invention (Grégoire de Tours)		VI ^e	Grégoire de Tours	
Vie de saint Solenne	7816	Fin VIII ^e		Chartres
Vie II de saint Solenne	7818	Milieu IX ^e		Blois ?
Vie, translation et miracles de saint Solenne	7819-7821	XI ^e		Blois
Diocèse d'Auxerre				
Saint Amâtre, évêque d'Auxerre				
Vie de saint Amâtre	356	VI ^e	Étienne l'Africain, demande de l'évêque Aunaire	
Saint Aunaire, évêque d'Auxerre				

Vie de saint Aunaire	805	avant 900		
Vie II de saint Aunaire	806	?		
Saint Marien				
Vie de saint Marien	5523	X ^e		Abbaye Saint-Marien d'Auxerre
Saint Romain, évêque d'Auxerre				
Vie de saint Romain	7305	XI ^e	Gilbert d'Auxerre	Abbaye de Vareilles
Saint Germain, évêque d'Auxerre				
Vie de saint Germain	3453	V ^e	Constance de Lyon sur commande de l'évêque de Lyon Patient et l'évêque d'Auxerre Censurius	
Miracles de saint Germain	3460	VI ^e	Grégoire de Tours	
Miracles de saint Germain	3461	IX ^e	Histoire des Bretons	
Miracles de saint Germain	3462	seconde moitié du IX ^e	Heiric d'Auxerre	Saint-Germain d'Auxerre
Diocèse d'Orléans				
Saint Aignan, évêque d'Orléans				
Vie I de saint Aignan	473	V ^e -VI ^e		Saint-Aignan
Vie II de saint Aignan	474	Seconde moitié du IX ^e		Saint-Aignan
Vie III de saint Aignan				
Vie de saint Aignan	475	VI ^e	Grégoire de Tours	
Miracles de saint Aignan	476d	XI ^e		Saint-Aignan
Saint Agile, vicomte d'Orléans				
Vie de saint Agile	147	X ^e		Abbaye de Micy ?
Saint Eucher, évêque d'Auxerre				
Vie de saint Eucher	2660	vers 750		
Saint Euspicius, abbé de Micy				
Vie de saint Euspice	2757	XI ^e		Abbaye de Micy ?
Miracles de saint Euspice	2759	XI ^e ?		Abbaye de Micy ?
Translation de saint Euspice	2758	1029-1100		Abbaye de Micy ?
Saint Avit, abbé de Micy				
Vie I de saint Avit	879	IX ^e	Moine de Micy	Abbaye de Micy
Vie II de saint Avit	882	XI ^e	Moine de Micy ?	Abbaye de Micy ?
Miracle de saint Avit	883	VI ^e	Grégoire de Tours	
Saint Mesmin, abbé de Micy				
Vie I de saint Mesmin	5817	après 843	Bertoldus, moine de Micy	Abbaye de Micy
Vie II de saint Mesmin	5814-5815	après 843		Abbaye de Micy
Miracles de saint Mesmin	5820	X ^e	Letald, moine de Micy	Abbaye de Micy
Saint Euverte, évêque d'Orléans				

Vie I de saint Euverte	2799	avant le milieu du IX ^e	Lucifer, sous-diacre de l'Église d'Orléans	Église d'Orléans
Vie II de saint Euverte	2800	avant XI ^e		
Translation de saint Euverte	2801	?		
Invention de saint Euverte	2802	?		
Saint Liphard, ermite				
Vie de saint Liphard	4931	IX ^e ?		Meung-Sur-Loire ?
Miracles de saint Liphard	4932	XII ^e ?		Meung-Sur-Loire ?
Translation de saint Liphard	4933	XII ^e ?		Meung-Sur-Loire ?
Diocèse de Nevers				
Saint Dié, évêque de Nevers				
Vie de saint Dié	2131	XI ^e ?	?	?

Annexe 2. Le diocèse d'Auxerre

1) Saint Amâtre :

- *Vita sancti Amatori* (BHL 356), Étienne l'Africain, 573-589, dans AA SS Mai I, p. 50-51.

2) Saint Aunaire :

- *Vita sancti Aunarii* (BHL 805), Anonyme, 887 ?, dans AA SS Sept. VII, p.97-98.
- *Vita sancti Aunarii* (BHL 806), Anonyme, dans AA SS Sept. VII, p. 99-100.

3) Saint Germain :

- *Vita sancti Germani* (BHL 3453), Constance de Lyon, vers 480, éd. et trad. R. Borius, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, Paris, 1965.
- *Miracula sancti Germani* (BHL 3460), Grégoire de Tours, 538-594, *Gloire des confesseurs 40 (41)*.
- *Miracula sancti Germani* (BHL 3462), Heiric d'Auxerre, IX^e siècle, PL 124, col. 1207-1270.

4) Saint Marien :

- *Vita sancti Marianii* (BHL 5523), X^e siècle, AASS April. II, p. 760.

5) Saint Romain :

- *Vita sancti Romani* (BHL 7305), Gilbert d'Auxerre, XI^e siècle, Mabillon, *Acta* I, p. 81-97.

AMATOR

Évêque d'Auxerre
† entre 388 et 418

Il est le prédécesseur de saint Germain. Selon *Les gestes des évêques d'Auxerre*, il aurait siégé 30 ans et serait mort entre 388 et 418¹.

Dossier

- *Vita sancti Amatori* (BHL 356-357), Étienne l'Africain, Vie composée à la demande d'Aunarius (573-589), dans AA SS Mai I, p. 50-51 et dans L. Duru, *Bibliothèque historique de l'Yonne*, tome I, p. 134 et suivantes.

Étienne l'Africain a été engagé par l'évêque Aunarius afin d'écrire la vie de saint Amâtre et de mettre en vers celle de saint Germain.

Manuscrits

Sept manuscrits pour BHL 356, dont trois avant le XIII^e siècle.

- Montpellier, FM 154, 001v-015r (IX^e), comporte sept textes dont la Vie de saint Germain d'Auxerre (BHL 3453) et celle de saint Mamertin (BHL 5201).
- Paris, BNF, lat. 12606, 024v-027r (XII^e) contient un grand nombre de textes hagiographiques, mais aucun concernant un saint d'Auxerre.
- Paris, BNF, lat. 11757, 034r-039r (XIII^e), contient de nombreuses Vies de saint.

Extraits retenus

c. 27 : Vol

Illo autem proficiscente, Suffronius quidam, generoso sanguine creatus, ex oppido Alisensi, moerore confectus curisque acrioribus sauciatus, iter carpebat : qui elevatis oculis prospexit Amatorem sanctissimum recto tramite gradientem ; et equo dissiliens citius, licet tristis ac lacrymans, Pontificis est amplexatus vestigia. Cui pontifex : cui tristis est insolito facies tua, et genae tuae lacrymarum rivulis irrigantur ? Cui Suffronius : furtum, vir beatissime, violentiamque pertuli sic atrocem, ut argenti mei totius quantitatis vascula amiserim. Sed, ô bene ! Quia beatitudinem tuam mihi Deus in lugubri itinere concessit, jam credo me tuis orationibus, quae amisi, sine labe aliqua rursus recipete. Cui Amator sanctissimus : Deus secundum fidem tuam operetur, et non te sinat diu lamentationis affici. Verum quia ita nobis ita nobis Dei providentia concessum est, ut mutuis nos aspectibus speculemur : comitare nobiscum paululum, et postea regredieris. Pergentibus autem illis pariter transmeati sunt spatium pene trium millium passuum ; et ecce accurrit visibus eorum noctivagus fur, adhuc furti sui sarcinulam vehens humeris, humillimo vultu. Quem aspiciens atque cognoscens Suffronius, hilari vultu, pectore securo, celsiori voce intonuit dicens : speciale mihi hodie Dominus solatii gaudium praebuit, ut te, beatissime Amator, inter angustias meas invenissem : en prospicio mei metalli, quam dudum amisi, splendidissimam quantitatem, quam mihi exaudibilis oratio tua restituit, et sanctitas conservavit. Haec audiens beatissimus Amator ita exortus est : ecce iam quae amiseras receptisti, damnum rerum tuarum vel jacturam nullam es perpessus, filiule : ob quam rerum obsecro te ut hi nullius deinceps culpae teneantur obnoxii, qui sunt reperti factis propriis criminosi sed pergentes simul ad beatissimorum Martyrum Andochii et Thyrsi tabernaculum properate, ibique eos sacramentorum vinculis irretire non differas, ut se polliceantur ulterius facinus hoc non attentare : sed hoc adimplere clam curabis , propter avarorum iudicum rapacitatem atque calumnias. Clare intueri, quia claret suis fructibus arbor, caelestis agricolae, culturis spiritalibus instituta, quae

¹ M. Sot (éd.), *Les gestes des évêques d'Auxerre*, Paris, 2006, p. 22-29.

et tempore suo largitatis suae copia inopiam amissae facultatis implebit, solictosque indebitis pomis exonerans securos satiari efficiet. His ergo et talibus beneficiis lugentem exhilarans, reos damnationis culpa absolvens, pernix ad urbem Augustudunensium venit.

Le saint quitta l'*oppidum* d'Alise. Un certain Soffronius, de bonne naissance, rongé par le chagrin et blessé par des soucis plus âpres, se trouvait sur le chemin et tandis qu'il levait les yeux, il aperçut le très saint Amâtre qui s'avavançait. Descendant rapidement de cheval, triste et pleurant, il embrassa les pieds du pontife. Le pontife dit alors : « ton air est d'un chagrin inaccoutumé et tes joues sont irriguées par des ruisseaux de larmes » Soffronius répondit : « bienheureux saint, j'ai été volé et enduré une violence atroce ; j'ai perdu mes bourses contenant tout mon argent. Mais heureusement, Dieu m'accorda ta béatitude sur ce lugubre chemin, et déjà j'ai confiance en tes prières ; reprend sans quelque fléau ce que j'ai perdu. » Le très saint Amâtre lui répondit : « Dieu agit selon ta foi, et ne te laissera pas affecté par des lamentations. Et parce que la providence de Dieu nous est à ce point accordée nous nous observons par des regards réciproques. Accompagne nous un peu, et ensuite reviens. Aussi, s'éloignant un peu ensemble, ils parcoururent une distance de près de trois milles ; et alors, le voleur qui avait erré la nuit, accourut juste devant leurs yeux, transportant sur son épaule le baluchon contenant l'objet de son vol, avec un air très abattu. L'apercevant et le reconnaissant, Soffronius, l'air joyeux, la poitrine calme, dit d'une voix plus haute : « Aujourd'hui le Seigneur m'offrit une heureuse consolation en te trouvant, bienheureux Amâtre, au milieu de cette situation difficile. Ta prière digne d'être exaucée me restitua la plus éclatante quantité de mon métal que j'avais naguère perdu et que ta sainteté protégea ». Entendant cela, le bienheureux Amâtre commença : « Voilà, tu as retrouvé ce que tu avais perdu et tu n'as souffert d'aucune perte ou dommage de tes affaires, aussi, fils, je te supplie de ne tenir aucune culpabilité contre celui [qui est] soumis et qui, criminel, est découvert par ses propres actions, mais, hâte toi vers le tombeau des très saints martyrs Andochius et Thyrsus, et là, tu ne diffèreras pas de l'attacher par de très saints liens afin qu'il promette de ne plus entreprendre d'acte criminel. Tu auras soin de remplir [cela] en cachette par crainte de la rapacité des juges avides et des tromperies. Regarde clairement parce que respandit par ses fruits l'arbre qui a été institué par la culture spirituelle de l'agriculture céleste. L'abondance de sa largesse a rempli en son temps le manque des richesses perdues, et a soulagé les calmes et les tranquilles par des fruits indus afin qu'ils soient rassasiés. Le saint qui réjouit grâce à de tels bienfaits celui qui se lamente et absout les coupables du péché de la damnation, se rendit léger à Autun.

c. 32 : libération de prisonniers

Bajulabant igitur corpus ipsius, ut eum juxta tumulum reverentissimae memoriae Marthae deponerent. Erat autem in itinere, per quod corpus fuerat transitorium, teterrimus carcer, ubi vincti non pauci pro suo admissio scelere tenebantur. Ante quod ergastulum cum feretrum, in quo corpus bajulabatur, veniret, illico arctamenta claustrorum franguntur, catenae a corporibus obnoxiorum dissiliunt, et vinculorum omnium genera relaxantur. Tunc hi qui carceris pectoribus ac vinculis coercebantur, prodeuntes, feretro se quo corpus vehebatur subjiciunt. Ex ea scilicet hora nullus est jam ausus custodem vel Judicum reis manus injicere ; sed libertatem, quam vivi corporis sui facinore amiserant, Amatoris viri sanctissimi defuncto corpore receperunt. Facta est autem exultatio magna in populis, viventisque dudum gesta miracula, corporis mortui transitu multimoda laude firmantur. Crescunt deducuntium corpus gaudia, dilatatur vox psallentium. [...]

Ils portèrent le corps du saint sur leur dos pour le déposer sur le tombeau de Marthe de très sainte mémoire. Sur le chemin par lequel le corps était transporté, il y avait la plus horrible prison où de nombreux prisonniers étaient retenus en raison de leur crime. Au moment où le brancard arrivait devant la prison, aussitôt, les verrous se brisèrent, les chaînes se relâchèrent et tous les liens se desserrèrent. Alors ceux qui étaient enfermés, retenus par les liens de la prison, s'avancèrent et se jetèrent devant le brancard sur lequel le corps reposait. À partir de cette heure, ni les gardes ou ni les juges n'osèrent mettre la main sur les accusés ; grâce au corps mort du très saint Amâtre, ils retrouvèrent la liberté qu'ils avaient perdu à cause d'un crime. Aussi, une

grande joie envahit la foule et les actions miraculeuses de l'homme autrefois vivant furent confirmées de différentes manières par la gloire lors du passage du corps mort. Les joies de ceux qui accompagnaient le corps augmentaient et la voix des psaumes se fit entendre.

AUNARIUS

Évêque d'Auxerre
† 605

Conseiller du roi Gontran, il est consacré évêque d'Auxerre en 561. Vers 580, il publie un règlement ordonnant les prières publiques et établissant une première liste des 37 paroisses que comptait alors le diocèse d'Auxerre. Il assiste à plusieurs conciles : en 573, celui de Paris, et en 581 et 585, ceux de Mâcon. Il est le commanditaire de la vie de saint Amâtre en prose et de celle de saint Germain en vers, toutes deux réalisées par Étienne l'Africain.² Il meurt en 605.³

Dossier

- *Vita sancti Aunarii* (BHL 805), Anonyme, 887 ?, dans AA SS Sept. VII, p.97-98.

Cette vie est antérieure aux *Gestes des évêques d'Auxerre*, puisqu'elle sert de source à l'auteur⁴.

Manuscrits

Chartres, BM, 063 (115 1/G), 089v-093v (876-900)

Orléans, BM, 346 (295), 021-026.

- *Vita sancti Aunarii* (BHL 806), Anonyme, dans AA SS Sept. VII, p. 99-100.

Manuscrits

Aucun témoin de ce texte n'est repéré dans les catalogues publiés par les Bollandistes.

Extraits retenus

Ces deux textes ne contiennent pas de cas de violence.

² L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome 2, p. 442.

³ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome 2, p. 436.

⁴ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome 2, p. 429.

GERMANUS

Évêque d'Auxerre
418-448⁵

Dossier

- *Vita sancti Germani* (BHL 3453), Constance de Lyon, vers 475-480, éd. et trad. de R. Borius, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, Paris, 1965⁶.

Rédigée une trentaine d'années après la mort de Germain, cette Vie est l'œuvre d'un prêtre de Lyon nommé Constance (V^es.). Moins connu que certains de ses contemporains comme Sulpice Sévère, il est cependant représentatif de ces hommes cultivés gallo-romains. Pénétré d'une culture latine traditionnelle, il est aussi soucieux d'édification chrétienne. Nous le connaissons, outre la *Vita*, par deux autres lettres qu'il adressa à Censurius, évêque d'Auxerre, et à Paterne, évêque de Lyon ainsi que par quatre lettres que lui adressa Sidoine Apollinaire⁷. Cette Vie a été commandée par l'évêque Patient de Lyon⁸ et très certainement Censurius, évêque d'Auxerre. Constance semble s'inspirer très largement de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère et de la *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan. Ce sont les pionnières d'un nouveau style de vie chrétienne : après les modèles du martyr et de l'ascète, c'est celui de l'évêque qui tend à s'affirmer⁹.

Manuscrits

Pour cette Vie, W. Levison a relevé plus d'une centaine de témoins¹⁰. La BHLms relève 25 manuscrits contenant ce texte. Ils sont datés de la fin du VIII^e siècle au XIII^e siècle.

- *Miracula sancti Germani* (BHL 3460), dans Grégoire de Tours (538-594), *Gloire des confesseurs* 40 (41).
- *Miracula sancti Germani* (BHL 3462), Heiric d'Auxerre (seconde moitié du IX^es.), dans PL 124, col. 1207-1270.

Vers la seconde moitié du IX^e siècle, c'est Heiric qui entreprend la rédaction d'une *Vita Germani* en hexamètres, sur la demande de Lothaire, fils de Charles le Chauve et abbé de Saint-Germain d'Auxerre. Lothaire meurt prématurément en 865, ce qui pousse Heiric à dédicacer son œuvre à Charles le Chauve en 873. Il compose également, en prose cette fois, un recueil de miracles. Le premier livre est achevé vers le 1^{er} octobre 873 et le second peu après le 25 septembre 875 ; la conclusion est, quant à elle, écrite avant le 24 juin 876, date de la mort d'Heiric.

Manuscrits

La BHL recense treize manuscrits datés du IX^e au XIII^e siècle. Le plus ancien (Paris, BNF, lat. 13757, 088r-151v) contient uniquement la Vie métrique de saint Germain (BHL 3458) et le recueil de Miracles (BHL 3462).

Extraits retenus

- **BHL 3453**

⁵ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome 2, p. 440.

⁶ R. Scharf, « Germanus von Auxerre – Chronologie seiner *Vita* », *Francia* 18, 1, 1991, p. 1-20.

⁷ Constance de Lyon, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, trad. et comm. Par R. Borius, Paris, 1965, p. 13.

⁸ Constance de Lyon, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, trad. et comm. Par R. Borius, Paris, 1965, p. 13.

⁹ Constance de Lyon, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, trad. et comm. Par R. Borius, Paris, 1965, p. 13.

¹⁰ W. Levison, *MGH, SS Rer. Merov.* 7, p. 233, note 3.

c. 7

Erat in illo tempore vir bonis moribus Ianuarius nomine. Qui cum princeps praesidialis militaret officii, exactos a provincialibus solidos ad iudicem deferebat. Is cum visendi episcopum causa ex itinere divertisset, sacculum perdidit quem ferebat, nulloque de circumstantibus intuenste, casu is repperit qui vexari inimica infestatione consueverat. Tandemque in se reversus damnus viator agnovit ; inplet questibus civitatem et a beatissimo sacerdote, non aliter quam si ipsi tradidisset, pecuniam repetebat. Quam ille in Dei nomine reformandam quasi verus debitor repromisit. Ea tum dies sabbati fuit qua per totam urbem sollicita indagazione percurrit. Et cum nihil indicii fuisset inventum, postero die si qui solidos requirebat lacrimans genua sacerdotis amplectitur, contestans adpetiturum se supremae mortis occasum, nisi pecunia publica fuisset inventa. Indicit episcopus patientiam, pollicetur securitatem, nec multo post, prius quam prodiretur ad missam, exhiberi secreta ad se unum ex his, qui pati consueverant, praecepit. Fortuitu, is qui furti auctor fuerat praesentatur. Quem cum districta examinatione discuteret, dicens fieri non posse ut admissum facinus lateret, inimico, per quem fieri prava consueverant, imperat ut veri fidem celeriter fateatur. Sed nequam spiritus crimen a malitia, quod commiserat, denegavit. Tum vero pia commotio sacerdotis produci infitiantem praecepit in populo. Nec mora, missam celebraturus egreditur, praemissaque in plebem salutatione sollemni, in oratione tota corporis sterge prosternitur. Statimque infelix inimici et captivus pariter et minister in sublime suspenditur, ecclesia eius clamore conpletur, plebs universa turbatur, et quasi flammis circumdatus, cum voce maxima nomen invocat sacerdotis, crimen quod commiserat confitetur. Tandemque vir beatissimus, ex oratione consurgens, accedit ad podium ; evocat aestuantem, omnia discutit, universa cognoscit. Solidi de latebris proferuntur, clamor popularis adtollitur, et uno ore Germani meritum et divinitatis potentia praedicatur, eodemque miraculo et deceptus pecuniam et obsessus recepit sospitatem. Plures quidem iam ante curaverat, sed semper notitiam secreti obumbratione subpresit. Hoc vero factum ideo memorabile, quia publicum fuit.

Il y avait en ce temps-là un homme de bien nommé Janvier. Comme il était à la tête des bureaux du gouverneur, il lui rapportait l'argent perçu sur les habitants de la province. S'étant écarté de sa route pour rendre visite à l'évêque, il perdit le sac qu'il portait et, sans que personne le remarquât, celui-ci fut trouvé par un homme habituellement tourmenté par les attaques de l'esprit mauvais. Enfin rentré chez lui, le voyageur s'aperçut de sa perte ; il remplit la ville de ses plaintes et se mit à réclamer son argent au très bienheureux évêque tout comme s'il le lui avait confié. En réponse, comme s'il était le vrai débiteur, celui-ci promit, au nom de Dieu, que la somme serait restituée. Ce jour-là était un samedi, que l'autre passa à courir dans toute la ville dans une recherche inquiète. N'ayant découvert aucun indice, celui qui cherchait l'argent se jette le lendemain en larmes aux genoux du pontife affirmant qu'il n'avait plus qu'à mourir si l'argent du fisc n'était pas retrouvé. L'évêque lui prescrit la patience, promet qu'il n'a rien à craindre, et peu après, avant d'aller dire sa messe, ordonna qu'on lui amène secrètement un de ceux qui étaient habituellement possédés. Par hasard, celui qui avait commis le vol lui est présenté.

Germain le sonde en l'interrogeant sévèrement, disant qu'il n'était pas possible que la mauvaise action commise restât cachée, et il ordonne à l'ennemi, instigateur habituel des mauvaises actions d'avouer rapidement la stricte vérité. Mais l'esprit mauvais refusa par méchanceté, de reconnaître le crime qu'il avait commis. Alors l'évêque saisi d'une sainte indignation fit comparaître le coupable qui niait au milieu du peuple et, sans retard il sort pour célébrer la messe, et, après avoir envoyé sa salutation solennelle à la foule, il se prosterne de tout son long en prière. Aussitôt le malheureux, à la fois prisonnier et serviteur de l'ennemi, reste suspendu dans les airs : l'église est remplie de ses cris, toute la foule s'émeut, et, comme s'il était environné de flammes, il appelle à grands cris l'évêque à son secours, avoue le crime qu'il avait commis. Enfin le très bienheureux se relevant de sa prière s'avance vers le podium ; il fait venir le possédé, examine et éclaircit toute l'affaire. Les pièces de monnaie sont tirées de leur cachette, la clameur de la foule s'élève, proclamant d'une seule voix le mérite de Germain et la puissance divine, et par le même miracle le volé recouvra son argent, le possédé obtint la délivrance. Germain en avait déjà, d'ailleurs, guéri plusieurs auparavant, mais l'avait toujours caché sous le voile du secret. Mais ce dernier miracle fut mémorable parce que public.

c. 17

Interea Saxones Pictique bellum adversus Britones, iunctis viribus susceperunt, quos eadem necessitas in castra contraxerat. Et cum trepidi partes suas pene impares iudicarent, sanctorum Antistitum auxilium petiverunt. Qui, promissum maturantes adventum, tantum securitatis ac fiduciae contulerunt, ut accessisse maximus crederetur exercitus, itaque apostolicis Ducibus Christus militabat in castris. Aderant etiam quadragesimae venerabiles dies, quos religiosiores reddebat praesentia Sacerdotum in tantum, ut quotidianis praedicationibus instituti, certatim ad gratiam baptismatis convolarent ; nam maxima devoti exercitus multitudo undam lavacri salutaris expetiit. Ecclesia ad diem Resurrectionis dominicae frondibus contexta componitur, et in expeditione campestri instar civitatis aptatur. Madidus baptismate procedit exercitus, fides fervet in populo et contempto armorum praesidio divinitatis expectatur auxilium. Interea haec institutio vel forma castrorum hostibus nuntiatur qui victoriam quasi de inermi exercitu praesumentes, assumpta alacritate festinant ; quorum tamen adventus exploratione cognoscitur. Cumque emensa sollemnitate Paschali, recens de lavacro pars major exercitus arma capere, et bellum parare tentaret, Germanus ducem se proelii profitetur. Eligit expeditos, circumiecta percurrit et e regione, qua hostium sperabatur adventus, vallem circumdatam editis montibus intuetur. Quo in loco novum componit exercitum, ipse dux agminis.

c. 18

Et jam aderat ferox hostium multitudo, quam appropinquare intuebantur in insidiis constituti : cum subito Germanus signifer universos admonet, et praedicat, ut voci suae uno clamore respondeant, securisque hostibus, qui se insperatos adesse confiderent, Alleluia tertio repetitum Sacerdotes exclamant. Sequitur una vox omnium et elatum clamorem, repercusso aere, montium conclusa multiplicant. Hostile agmen terrore prosternitur et ruisse super se non solum rupes circumdatas verum etiam ipsam caeli machinam contremiscunt, trepidationique injectae vix sufficere pedum pernecitas credebatur. Passim fugiunt, arma projiciunt, gaudentes vel nuda corpora eripuisse discrimini. Plures etiam timore praecipites flumen, quod sensim venientes transierant, devoravit. Ultionem suam innocens intuetur exercitus, et victoriae praestitae otiosus spectator efficitur ; spolia colliguntur exposita et praedam caelestis victoriae miles religiosus adipiscitur. Triumphant Pontifices, hostibus fuis sine sanguine; triumphant victoria, fide obtenta, non viribus. Composita itaque opulentissima insula securitate multiplici, superatisque hostibus vel spiritalibus vel carne conspicuis, quippe qui vicissent Pelagianistas et Saxones, cum totius merore regionis reditum moliuntur. Tranquillam navigationem merita propria, et intercessio Albani martyris paraverunt quietosque Antistites suorum desideriis felix carina restituit.

c. 17

Sur ces entrefaites, les Saxons et les Pictes, ayant réuni leurs forces, entreprirent une guerre contre les Bretons qu'une commune nécessité avait rassemblés en un seul camp. Ceux-ci, jugeant avec effroi que leur parti était sensiblement inférieur à l'ennemi, réclamèrent le secours des saints prélats. Hâtant leur arrivée promise, ces derniers leur inspirèrent tant de sécurité et d'assurance qu'on aurait pu croire l'arrivée de renforts considérables : tant il vrai que le Christ servait dans leur camp par ces *duces* apostoliques. De plus c'était justement les jours vénérables du carême que la présence des évêques rendait plus saints encore à tel point qu'instruits par des prédications quotidiennes, les soldats accouraient à l'envi vers la grâce du baptême : la grande majorité de cette pieuse armée réclama l'eau de la purification salutaire. Pour le jour de la résurrection du Seigneur, on installe une église faite de branchage entrelacés, et disposée à la manière de celle d'une ville bien qu'on fût à la campagne. L'armée s'avance tout humide encore de l'eau du baptême, la foi est fervente dans le peuple, on méprise la protection des armes et c'est de Dieu que le secours est attendu. Pendant ce temps, l'ennemi a été informé de la disposition et de l'allure du camp, et présumant de sa victoire sur ces troupes pour ainsi dire désarmées, il se hâte avec une ardeur redoublée ; cependant, on apprend leur approche par une reconnaissance. La solennité pascale terminée, comme la plus grande partie de l'armée, qui venait tout juste d'être baptisée, entreprenait de s'armer et de se préparer au combat, Germain se proclame chef de guerre. Il choisit des troupes légères, parcourt les environs, observe la vallée, resserrée entre de hautes montagnes, par où l'on attendait l'arrivée de l'ennemi : c'est là qu'il dispose une seconde armée, et prend lui-même le commandement de la colonne.

c. 18

Déjà la multitude féroce des ennemis était là, et ceux qui étaient postés en embuscade observaient leur approche : soudain Germain, leur chef, s'adresse à tous ses hommes, leur recommande de répondre à sa voix d'une seule clameur, et tandis que les ennemis étaient sans inquiétude puisqu'ils comptaient fermement qu'on n'attendait pas leur arrivée, les évêques lancent un Alléluia trois fois répété. Tous reprennent d'une seule voix, et l'écho des gorges montagneuses multiplie la clameur poussée en la répercutant dans les airs. La colonne ennemie est terrassée par la panique ; ils tremblent à la pensée que c'était non seulement les roches qui les environnaient, mais encore la machine céleste elle-même qui s'écroulaient sur eux, et ils croyaient la rapidité de leurs pieds à peine suffisante tant ils étaient frappés de panique. Ils s'enfuient en désordre, jettent leurs armes, heureux encore d'avoir arraché au péril leurs corps, même désarmés. Le fleuve qu'ils avaient lentement traversé en venant engloutit beaucoup d'entre eux qui s'y précipitèrent par peur. L'armée innocente considère sa vengeance et devient spectatrice inactive de la victoire ainsi offerte. On ramasse les dépouilles abandonnées et le pieux soldat recueille le butin d'une victoire due au ciel. Les évêques triomphent d'avoir dispersé leurs ennemis sans effusion de sang ; ils triomphent d'avoir obtenu cette victoire par la foi, et non par les forces humaines. C'est ainsi que cette île si plantureuse fut pacifiée à tous les points de vue, tous ses ennemis visibles et invisibles ayant été battus, puisque les évêques avaient vaincu les Pélagiens et les Saxons. Ils se mettent alors en route pour rentrer, à la grande tristesse de tout le pays. Leurs propres mérites et l'intercession du martyr Alban leur procurèrent une traversée paisible et l'heureux navire rendit les évêques sains et saufs à leurs peuples qui regrettaient leur absence.

c. 20 : vol d'une bête de somme

Operae pretium puto mandare memoriae, etiam eius iter clarum fuisse virtutibus. Necdum territorium suae civitatis excesserat, uiam leniter carpens eratque, imminente ias uespera, dies pluuius : cum subito comitatu suo nudus pede, cucullo vacuus, nimis expeditus viator adscrescit cuius etiam nuditatem condoluit. Qui dolose inhaerens contubernio irungitur mansione et inert innocents occupatosque custodies qui Deo, non animalibus, vigilabant, iumentum, quo senior vehebatur, praedo nocturnes abripuit. Die reddito amissio euectionis agnoscitur et, ut sacerdoti et, ut sacerdoti animal non deesset, unus ex clericis in peditem mutatur ex equite. Dumque iter agitur, circumiecti comites intuentur beatum uirum extra morem conceptam laetitiam uultus obumbratione uelantem. Quod cum ab omnibus uideretur, unus ex reliquis, auctoritate concepta, causam laetitiae percunctatur. A tulle inquires : « Paulolum commoremur quia infelicis illius labor et inridendus est et, dolendus quem mox uidebitis aestuantem. » Cumque delapsi animalibus substitissent, paulo post eminus intuentur peditem post se manu captum animal deducentem. Qui breui adiungitur ; du mille accelerat, hi morantur, statimque uestigiis prouolutus, crimen quod commiserat confitetur et ita totius noctis spatium inretitum esse se retulit ut longius prodire non posset nec euadendi uiam aliam repperisset, nisi ut abdunctum animal reformaret. Ad haec uir beatissimus : « Si hesterna, inquit, die nudo tibi tegimen dedissemus, furandi necessitas non fuisset. Quod deest accipe ; reforma quod nostrum est. » Itaque confessor criminis pro poena commissi non solum ueniam uerum etiam praemium cum benedictione suscepi.

Je pense qu'il vaut la peine de confier à la mémoire que même son voyage fut illustré de miracles. Germain n'était pas encore sorti du territoire de sa cité, faisant route paisiblement ; le soir tombait déjà ; c'était un jour pluvieux. Soudain vint se joindre à son escorte un voyageur pieds-nus, sans capuchon, dépourvu de tout et dont le dénuement lui fit pitié. S'attachant à leur compagnie avec fourberie, l'homme se joint à eux à l'étape et au milieu des gardiens inoffensifs et absorbés qui veillaient pour Dieu, et non pour les animaux, le voleur s'empara pendant la nuit de la bête de somme qui transportait le vieillard. Le jour revenu, on s'aperçoit de la perte de la monture et pour que la bête ne manquât pas à l'évêque, un des clercs, de cavalier se fait piéton. Tandis que l'on fait route, les compagnons qui l'entourent observent le bienheureux cachant d'un voile la joie qui paraissait sur son visage, contrairement à son habitude. Comme tous s'en apercevaient, l'un deux, s'enhardissant, s'informe de la cause de cette joie. Alors Germain lui répond : « Arrêtons-nous un peu car la peine de ce malheureux que vous verrez bientôt dans l'embarras est à la fois risible et affligeante. » Comme ils avaient fait halte après être descendus de leurs bêtes, peu après ils aperçoivent au loin derrière eux l'homme à

pied conduisant à la main l'animal volé. Il se rapproche rapidement ; tandis qu'il accélère, eux s'arrêtent, et aussitôt, prosterné à leurs pieds, il avoue le délit qu'il avait commis et il raconta qu'il avait été pendant toute la durée de la nuit comme pris dans un filet de telle sorte qu'il ne pouvait plus avancer et qu'il n'avait pas trouvé d'autre moyen de se tirer d'affaire que de rendre l'animal volé. A ces mots, le très bienheureux lui dit : « Si hier nous t'avions donné de quoi de te couvrir alors que tu étais nu, il ne t'aurait pas été nécessaire de voler. Prends ce qui te manque et rends-nous ce qui nous appartient. » Et c'est ainsi que l'homme, ayant avoué sa faute, reçut pour tout châtement de son méfait non seulement le pardon, mais même une récompense avec une bénédiction.

c. 28 : Germain négocie la paix

Vixdum domum de transmarina expeditione remeaverat et iam legatio Armorici tractus fatigationem beati Antistiti ambiebat. Offensus enim superbæ insolentia regionis vir magnificus Aetius, qui tum rem publicam gubernabat, Gochari ferocissimo Alanorum regi loca illa inclinanda pro rebellionis præsumptione permisit, quæ ille aviditate barbaricæ cupiditatis inhiaverat. Itaque genti bellicosissimæ regique idolorum ministro obicitur Senex unus, sed tamen omnibus Christi præsidio maior et fortior. Nec mora, festinus egreditur, quia imminebat bellicus apparatus. Iam progressa gens fuerat, totumque iter eques ferratus impleverat et tamen sacerdos noster obvius ferebatur, donec ad ipsum regem, qui subsequeretur accederet. Occurrit in itinere iam progresso, et armato duci inter suorum catervas opponitur medioque interprete, primum precem supplicem fundit, deinde increpat differentem, ad extremum, manu iniecta, freni habenas invadit, atque in eo universum sistit exercitum. Ad hæc rex ferocissimus admirationem pro iracundia, Deo imperante, concepit ; stupet constantiam, veneratur reverentiam, auctoritatis pertinacia permovetur. Apparatus bellicus armorumque commotio ad consilii civilitatem, deposito tumore, descendit, tractaturque, qualiter non quod rex voluerat, sed quod Sacerdos petierat, compleretur. Ad stationis quietem rex exercitusque se recipit ; pacis securitatem fidelissimam pollicetur, ea conditione, ut venia, quam ipse præstiterat, ab imperatore, vel ab Aetio peteretur. Interea per intercessionem, et meritum Sacerdotis rex compressus est, exercitus revocatus, provinciae a vastationibus absolutæ.

À peine était-il rentré chez lui de son voyage outre mer que déjà une délégation, venue du Territoire de l'Armorique, sollicitait la fatigue du bienheureux prélat. En effet, irrité par l'insolence de cette orgueilleuse contrée, Sa Magnificence Aetius, qui gouvernait alors l'Etat, avait abandonné au très cruel Goar, roi des Alains, pour qu'il les châtiât en raison de l'audace de leur rébellion, ces pays qu'il avait avidement convoités dans sa cupidité barbare. C'est ainsi qu'à ce peuple si belliqueux et à ce roi serviteur des idoles le vieillard s'oppose seul, mais plus grand cependant et plus courageux que tous grâce à la protection du Christ. Sans retard, il part en hâte, car les préparatifs de guerre étaient menaçants. Déjà la peuplade s'était mise en marche et les cavaliers bardés de fer encombraient toute la route ; mais pourtant notre évêque se porte à leur rencontre jusqu'à ce qu'il put approcher du roi lui-même, qui suivait. Il marche au-devant d'eux sur la route et barre le passage au chef, qui déjà s'avançait en armes au milieu de ses bandes. Au moyen d'un interprète, il lui dresse d'abord une prière suppliante, puis il apostrophe celui qui le repousse, enfin, de sa main tendue, il saisit la bride du mors et arrête là toute l'armée. Devant cette attitude, Dieu voulut que le très féroce roi, au lieu de s'en irriter, en éprouvât de l'admiration : il considère avec stupéfaction cette intrépidité, il rend hommage à son attitude respectueuse, il est troublé par son inébranlable résolution. Les préparatifs de la guerre et le mouvement des armes font place à l'affabilité d'un entretien, toute fierté abandonnée. On discute de telle sorte que ce n'est pas ce que le roi avait voulu mais ce que l'évêque avait demandé qui s'accomplit. Le roi et son armée se retirent vers leurs paisibles cantonnements ; Goar promet une très loyale garantie de paix, à la condition que la grâce qu'il avait accordée lui-même fût demandée à l'empereur ou à Aetius. En attendant, par l'intermédiaire et le mérite de l'évêque, le roi fut arrêté, son armée rappelée, les provinces préservées de la dévastation.

c. 36 : libération de prisonniers

Quadam die, dum plateam latissimam turbis angustatus ingreditur, carcerem refertum uinctis supplicia et mortem expectantibus præteribat. Qui, agnito transitu sacerdotis, unum clamorem conlatis uocibus sustulerunt. Causam requirit, agnoscit ; custodes euocat, subtrahuntur. Diuersae enim palatii potestates

miserorum turbam in ergastuli illius nocte damnauerant. Quo se uerteret, misericordia non habebat. Tandem ad notum recurrit auxilium et quod difficile erat ab hominibus impetrari, a maiestate deposcit. Gressum diuertit ad carcerem, cernuus in orationem membra prosternit. Tum uero Dominus noster adstantibus populis gratiam quam famulo suo tribuerat, ostendit. Clusura uinculis et sera constricta dissoluitur, repagula ferrata dissiliunt ; divina pietas reserat quod meditation humanae crudelitatis artauerat. Procedit ad libertatem turba de uinculis exhibens uacua onera catenarum, tenens nexus quibus antea tenebatur. Relinquitur carcer innocens aliquando quia uacuus, et praecedente pietatis triumph turba miserorum gremio ecclesiae gaudentis infertur.

Certain jour, pénétrant sur une très vaste place, et serré de près par les foules, il passait devant une prison remplie d'hommes enchaînés dans l'attente des supplices et de la mort. Ceux-ci, ayant appris le passage de l'évêque, poussèrent de toutes leurs voix réunies une seule clameur. Germain en demande la cause, l'apprend, fait appeler les gardiens qui se dérobent. En effet divers dignitaires du palais avaient fait condamner une foule de malheureux à l'obscurité de cet ergastule. Sa pitié ne savait où s'adresser. Enfin il a recours à une aide qu'il connaissait bien et ce qui était difficile à obtenir des hommes, il l'implore de la majesté divine. Germain détourne sa marche vers la prison, se prosterne en prières face contre terre. Alors, Notre Seigneur montra à la foule des assistants la puissance qu'il avait accordée à son serviteur. La fermeture que maintenaient les chaînes et verrou se défait, les barres de fer se brisent ; la bonté divine rouvre ce que la cruauté humaine avait délibérément fermé. La foule s'avance hors des liens vers la liberté, brandissant le vain poids des chaînes, tenant les liens qui la tenaient auparavant. La prison est abandonnée, enfin innocente puisque vide, et la foule des malheureux, précédée d'un triomphal et pieux cortège, est introduite au sein de l'église en liesse.

- **BHL 3462**

c. 24-25

Causa praeterea profectionis ejus Ravennam quam non incerta vel fortuita fuerit, vitae ejus textus declarat : quodque hic recapitulatum, erit fortasse non inofficiosum. Vir magnificus Aetius ea tempestate reipublicae patricius ac rector datus, Armorici provocatus insolentia populi (cujus leues et indisciplinati animi raro unquam erga principes fidei servavere constantiam) Eochari Alanorum regi ferocissimo regionem illam pro rebellionis ultione invadendam, subjugandam, vastandamque permiserat. Quam cum barbarus crudelissime invasisset, non tam praedae congerie, quam caede allectus et sanguine ; beatissimus Germanus, jam ei progresso armatoque inter hostiles impetus occurrens, mirabili auctoritatis constantia (quodque universis ab eo patris miraculis aestimo praeferendum) animum compulit ferocem deponere, exercitum revocare, a provinciae vastatione desistere; ea conditione tamen, ut venia, quam barbarus praestiterat, ab imperatore, vel ab Aetio peteretur. Ut ergo coeptum misericordiae compleret officium, decursis Gallicanis, vel Italicis civitatibus, multisque ipso in itinere declaratus miraculis, Ravennam, quo tunc imperator cum matre augusta agebat, diu licet expectatus, pervenit ; ibique ad arbitrium suum, pro quibus petebat, pacem et securitatem obtinuit.

Verum, quia mobilis animi perfidia indisciplinatum populum ad rebellionem pristinam revocavit, non multo post ejus excessum, tyrannica, quam ipse in vita sua compresserat, gravius in infelices emersit immanitas, Alanis, Gothis et Wandalis ab Hispaniis in Africam, hinc in Gallias progressis, universaque ferro, flammis et vastitate proterentibus ; necdum supra memoratus sanctissimus Anianus excesserat ; adhuc reverentissimus collega ejus Lupas, Trecassinorum antistes, caelestem in terris agebat vitam; quique plebem suam a barbarica ferocitate precibus protegens, sicut in hymno festivitatis ejus, Beda teste, canitur, Dum bella cuncta perderent, orando Trecas muniit. Quae cum ita se habeant, divina profecto gratia beatissimo Germano provisum hoc quoque nemo dubitaverit ; ut qui divinae legis insuperabilis existens causidicus, pro Christo legatione functus in mundo fuerat, in sanctae pacis confirmatione temporalis vitae finem caperet, pro qua inter Deum et homines reparanda mortem voluntariam Auctor vitae pertulisset. Quo enim decentius ordine agonis sui cursum consummare potuit, quam ut in eo animam poneret, cui et pro quo consequendo in tam longo hujus vitae stadio cucurrisset?

Le texte de sa vie proclame la raison de son départ pour Ravenne, ce qui était ni incertain ni fortuit et ce qui sera peut-être ici reconsidéré avec égards. Le grand homme Aetius, donné en ce temps comme recteur et patrice de la *res publica*, défié par l'insolence du peuple d'Armorique, dont les princes légers et indisciplinés ne gardaient que rarement la continuité de la foi, permit à Eochar, le très féroce roi des Alains, d'envahir, de dévaster et d'assujettir cette région pour venger cette rébellion. Alors que le très cruel barbare, attiré moins par le butin que par le sang et le massacre, menait l'invasion, le très saint Germain, se rendant déjà au devant des ennemis poussa, par une admirable autorité, l'âme féroce à déposer les armes, à rappeler l'armée et à renoncer au pillage de la province. Cependant ce fut sur l'ordre de l'empereur, ou celui d'Aetius que le barbare avait entrepris cette expédition. Alors que le saint avait rempli son office de miséricorde, parcourant les cités gauloises et italiennes et exécutant des miracles tout au long du chemin, il parvint à Ravenne où l'empereur et sa mère vivaient. Ici, il obtint par son ordre la paix et la sécurité pour ceux pour qui le demandaient.

Mais parce que la perfidie de l'esprit avait ramené le peuple indiscipliné à la révolte, peu de temps après le départ de Germain, la férocité tyrannique qu'il avait arrêtée, émergea plus gravement encore chez les malheureux. Les Alains, les Goths et les Vandales progressaient vers l'Afrique en passant par l'Espagne, écrasant tout par le fer, les flammes et la dévastation. Le très saint Aignan n'était pas encore mort et le très révérent Loup, son collègue et évêque de Troyes menait alors une vie céleste sur terre, protégeant par les prières son peuple de la férocité barbare, comme on le chante dans son hymne. Selon le témoin Bède, alors qu'ils détruisaient tout, il protégea Troyes par les prières.

c. 41 *Denique et Gregorius, Turonum antistes, miraculorum curiosus indagator ac studiosissimus editor, nonnulla ad hujus et per hujus beatissimi Patris memoriam patrata commemorat ; quae suis, quam nostris, verbis intimanda maluimus, ne rei absque pretio operae permutatae quiddam fidei detrahamus. Germanus, inquit, gloriosus confessor in urbe Ravenna obiit, inde vero levatus, post dies sexaginta ad civitatem Antissiodorum delatus, sepulturae mandatus est. Tempore autem Teudechildae reginae Nonninus quidam tribunus ex Arverno, de Francia, post reddita reginae tributa, revertens, Antissiodorensem urbem adiit, causa tantum religionis ; provolutusque ad beatissimi Germani sepulcrum, cum diutissime orasset, extracto de vagina tigre, lapidem, qui super venerabile sepulcrum habebatur, nemine vidente, percussit ; de quo excussa particula modica, tanquam aeneus dirigit ; ita ut nullum membrum posset ullatenus vindicare, aut vocem emittere. Videntes autem eum pueri sic humi jacere, nesciebant quid ei evenisset : accedens vero unus eorum responsum accepit. Tum ille, ut erat rigidus, in corde suo intelligens se damnatum, votum vovit, dicens : Scio me praesumptuosum exstitisse, beatissime confessor ; sed devotio exegit ut praesumerem ; et ideo, si me dignaris absolvere, et ad propria cum tua gratia redire permiseris, in basilica has reliquias condens, festivitatem tuam devotissime annis singulis celebrare curabo. Cujus clausum murmur vir sanctus intelligens, eum absolvit et abire permisit incolumen. Qui veniens, reliquias illas in ecclesia posuit, et sancti festa per singulos annos fideliter celebravit.*

c. 44

Immoderata gulae appetentia, ob quam omnes peccato mortique succumbimus, leve putatur ludicrum ; sed quo cavetur minus, eo atrocius perimit. Hanc Vir sanctus cum in semetipso extingueret, tum quod in aliis quoque sibi displiceat, studuit commendare. Ut fidelibus mos est devotionem suam, quibus possunt, modulis declarare ; ante sacri sepulcrum corporis strata jacebant poma autumnali viriditate vernantia ; quae ut diversa genere, odore quoque gratissima, geminam accedentibus aspectus olfactusque sui gratiam ministrarent : interea, populis ad beati festum Praesulis ex more fluentibus, quibusque permittebatur accedere, sacri pavementum lecti religiosa veneratione deosculantibus, e rure, cui Nantilla vocabulum est, distatque ab urbe non plurimum, rusticorum quemdam contigit interesse. Is oculorum gulaeque captus illecebra, manu sacris injecta, pomum clanculo rapuit, ac tamquam eo voluptati morem gesturus, abscessit. Hujus temeritatem e vestigio comes ultio castigavit : nam, ut esu pomi illicito satisfecit desiderio, interdicto loquendi usu, mutus effectus, reum se criminis miser agnovit. Huic calamitati finem annus imposuit ; cum solemnitatis ejusdem annuo remeante spectaculo, Sancti sepulcrum repetens, fletu reatum diluit, votisque addictus quamplurimis, loquelam pariter et veniam reportavit. Hoc prius compertum non est, donec is, in quo peractum fuerat, rei gestae seriem indicaret. Id

actum est ea, quæ Kalendis Octobribus evenit, festivitate, quamque ob sacri ejus depositionem corporis splendidiorem ceteris prisca veterum commendavit auctoritas.

La glotonnerie immodérée est ce qui nous fait tous succomber au péché et à la mort ; c'est ce qu'on estime léger et divertissant mais qui nous anéantit atrocement lorsqu'on y prend moins garde. Ce que l'homme saint avait fait disparaître de lui-même, il s'appliqua à faire valoir ce qui lui déplait chez les autres. Selon la tradition, les fidèles exprimaient leur dévotion par de la musique devant le tombeau du saint tandis que les fruits d'automne gisaient sur la verdure printanière. Aussi, une odeur des plus agréables se mêla au regard pendant qu'ils faisaient l'office. Dans le même temps, on permit aux peuples qui étaient regroupés, selon la coutume, de se rapprocher et d'embrasser le sol du saint lit dans une vénération religieuse pour la fête du saint prélat. Parmi eux, un certain campagnard venant de la campagne de Nantelle située à proximité de la ville fut saisi par les charmes des yeux et de la gourmandise. Il jeta la main sur les choses sacrées, vola furtivement un fruit puis s'éloigna. La vengeance réprimanda sur le champ sa témérité. En effet, parce qu'il avait satisfait tout de suite à son désir de manger le fruit, privé de l'usage de la parole, le misérable se reconnut coupable du crime. Cette calamité dura toute une année. Lors du spectacle annuel de sa solennité, revenant au tombeau, il effaça sa faute de ses larmes, et, approuvé par plusieurs vœux, il ramena à la fois la parole et la bénédiction. Cela ne fut pas connu jusqu'à ce qu'on révèle une série de choses qu'il avait accomplies. Ce miracle eut lieu lors de la festivité qui se déroula aux calendes d'octobre, selon les recommandations de l'autorité très ancienne des anciens concernant la déposition resplendissante du saint corps.

c. 48

Rem et omnino cavendam et plurimis incunctanter expertam præterire injuriam duxerim ; cum constet, in rebus quoque minimis maximam interdum eminere divinæ virtutis evidentiam. Cum enim sacrosancti memoriam Confessoris continuis intro extroque palam sit radiare miraculis, in perjuros quoque non segnis probatur ultor existere; ut liquido emineat, Sanctorum pignora humanis interdum ausibus non impune lacessiri : nam si quis aut cupiditatis illectu, aut animi pertinacis impulsu, mendacio patrocinari definiens, saltem in armilla januæ jusjurandum explere præsumserit, hunc quod sit reus perjurii, tum rei familiaris dispendio, tum corporæ damno valetudinis, absque dilatione, pedissequa corripit ultio, durisque implexum nexibus, aut cita satisfactione liberum, aut proximo interitu efficit condemnatum. Id non integri solum corporis præsentia meruit; verumetiam ubicumque locorum sanctitatis ejus memoria colitur, reverentiæ tantum obtinuit ; ut in basilica, Germani consecrata nomine, nemo fere, tametsi immanissimus, audeat pejerare.

Il est reconnu que l'extrême évidence de la *virtus* divine l'emporte parfois aussi dans de très petites affaires. Alors que la mémoire du sacrosaint confesseur rayonne ouvertement par des miracles continuels tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, on reconnaît que le vengeur non paresseux se dresse contre les parjures. Bien qu'il l'emporte clairement, les reliques des saints sont parfois assaillies non impunément par les audaces humaines. Ainsi, si quelqu'un, déterminé à défendre par le mensonge ou tenté par cupidité ou par l'instigation de l'esprit opiniâtre, présume de prêter serment sur le vase de l'entrée, qu'il soit coupable sans aucun délai de parjure et que la vengeance qui l'accompagne le corrige tantôt par la perte d'une chose de sa maison, tantôt par le préjudice de sa santé corporelle. Qu'elle le rende lié par de durs liens ou libre grâce à une excuse rapide, ou encore condamné à une mort très proche. La présence du corps intact non seulement mérita cela, mais aussi la mémoire de sa sainteté fut honorée en quelques lieux. Elle tint par une telle révérence que dans la basilique, consacrée au nom de Germain, presque personne - cependant extrêmement monstrueuse - n'osa se parjurer.

c. 56

Loco sane illi, rebusque ad eum pertinentibus, violentiam non inferendam, temerarii quique experti sunt. Quodam namque cum suis iter continuante comitibus, unus eorum, cui id genus officii incumberebat, equos, quibus in ipso utebantur itinere, prato ecclesiæ inducere nitebatur: cui cum a quodam rusticorum dictum fuisset, beati Germani esse pratum, tantique nominis respectu ab ejus invasione parcendum ; ille verba sibi tantum dari existimans, equos nihilominus introduxit. Primus qui ingressus est, mox ut herbam dentibus carpsit, damnabili deformitate mulctatus est, in effigiem X litteræ faucibus per transversum distortis. Equorum custos, inspecto negotio, reliquos quam celerrime abigens, proventum rei Domino nuntiat. Is offensæ pœnitens, candelam ad

modum equinae longitudinis pro piaculo detulit; sanctoque satisfaciens Germano, vehiculi reparationem obtinuit. E multis pauca perstrinximus, ne locum tantis insignem privilegiis præterisse videremur.

Dans ce lieu, des irréfléchis tentèrent une violence qui n'est pas à commettre. En effet, alors que des hommes étaient en chemin, l'un des compagnons, qui remplit ce genre d'office, voulut introduire son cheval dans le pré de l'église. Ils avaient pourtant été prévenus par un paysan que ce pré appartenait à saint Germain et que, par égard à un tel nom, il devait être préservé de leur usurpation. Mais celui-ci considéra qu'une telle chose lui avait été signifiée seulement par des mots et introduit tout de même les chevaux dans ce pré. Le premier cheval qui y pénétra fut puni par une difformité honteuse. Au moment où il déchira l'herbe de ses dents, sa gorge fut tordue en travers à l'image d'un X. Le gardien des chevaux s'en aperçut et chassa les autres chevaux, puis il annonça la nouvelle à son maître. Celui-ci se repentit de l'offense et présenta une chandelle de la longueur d'un cheval pour son crime. Donnant satisfaction à saint Germain, il obtint le rétablissement du cheval.

c. 59

Si universos apud hunc locum nostra tempestate hujusmodi ereptos incommodo memorare velim, parabit, credo, tedium numerositas occurrentium personarum. Parcendum itaque talibus, atque ad reliqua ædificationi proficua concedendum. Ejusdem loci mulier, Doda nomine, sacras ferias negligentius tractans, ipsam quoque diei Dominicæ majestatem, Christianis omnibus propensius observabilem, ausa est lanificio usuali violare. Temeritatem operis excepit continuo severitas ultionis : manus ad illicita consuetæ, necessariis mox destituuntur officiis ; actumque est, ut nec naturæ possent satisfacere, quæ Auctorem naturæ in profanatione suæ diei non timuerant provocare. Tandem misera reatum agnoscens, ad beati Germani se suffragia contulit; ne talia deinceps iteraret, voto se interposito obligavit; clementissimi Patris facilitate misericordiam consecuta, sub multorum conspectu et sanitatem manuum et criminis veniam reportavit.

Ejusdem impiatione diei Nonnula mulier manibus itidem contrahi meruit. Criminis conscia ecclesiam adiit; vota multiplicavit ; beati Patris interventu incolumitatem cum emendatione vitii domum revexit.

Item alia, Fredegardis nomine, simili pro crimine eodem mulctata est supplicio; et facti pœnitens, et de misericordia non desperans, ad præfatum locum se contulit ; faciem lacrymis, cælum gemitu oneravit ; sacerdos loci pro recuperatione infelicis publicam orationem adhibuit ; beato interveniente Germano, et facinori veniam et manibus promeruit sospitatem.

Si je voulais raconter tout ce qui avait été arraché par préjudice à notre époque et de cette manière, dans ce lieu, le grand nombre procurerait, je crois, la lassitude des gens. C'est pourquoi on doit s'épargner de telles choses et s'abandonner au reste pour l'édification. Une femme de ce même lieu (Pouilly), du nom de Doda, se comporta avec une grande négligence lors des fêtes sacrées et osa porter atteinte à l'honneur du jour dominical, admirable par tous les Chrétiens, en remplissant son travail ordinaire de la laine. La sévérité de la vengeance prit aussitôt la suite de la témérité de l'œuvre. Les mains habituelles pour les choses interdites furent placées pour les offices nécessaires. Il fut fait qu'elles ne purent satisfaire à l'ordre naturel, elles qui ne craignèrent pas de provoquer l'Auteur de la nature par une profanation de son jour. Enfin, la malheureuse, reconnaissant la faute, se tourna vers les jugements du bienheureux Germain et ne répéta pas une telle chose. Elle se lia alors par un vœu interposé : elle obtint la miséricorde par la bonté du très clément père et rapporta le pardon du crime et ainsi que la santé de la main sous les yeux de la foule.

Une femme, par un sacrilège de son jour, mérita de la même manière d'être contrainte par les mains. Consciente du crime, elle se rendit à l'église et multiplia les vœux. Par l'intervention du saint Père, elle retrouva la santé par la correction de son défaut.

De même, une autre femme, du nom de Fredegarde fut punie par le même supplice pour le même crime. Faisant pénitence et ne désespérant pas de la miséricorde, elle se rendit au lieu susdit. Elle couvrit son visage de larmes, le ciel de gémissements. Le prêtre du lieu s'appliqua à une prière publique pour la guérison de la malheureuse. Par l'intervention du bienheureux Germain, il la poussa vers le salut par les mains et la santé.

c. 60

Quæ vero ad locum hunc pertinent, sacra esse, nec in usus ceteros perperam transferenda, frequenti præsumptorum castigatione patefactum est. Loci ejus sacerdos ex fune ; quo signum ecclesiæ dudum pulsari consueverat, capistrum equo imposuit. Mox liquido claruit, rem semel sacram, domesticis usibus non decuisse conduci : ut enim equino capiti inductum est, cuncta, quæ funis complexus fuerat, ita derepente absumpta sunt, ut universa caro cum pilis et cute ossium tenuis ferro putaretur decisa. Sic equus ille innoxius, temeritatis alienæ de cetero servavit indicia ; quippe qui nec carnis plenæ, nec cutis solidæ, nec pilorum deinceps recipere meruit recrementa.

Ex rure, cui Villaris nomen est, mulier, Maria nomine, ad locum hunc sub prætextu orationis accessit, nactaque opportunitatem sacrilegii, linteum de ambone subduxit, domumque cum furto regressa, profanos renes sacro tegumento præcinxit. Illico totis artibus dissoluta, cum detrimento corporis sensit præsentiam ultionis. Mox facti pœnitens, reatum agnovit, seque ad locum, quo male prius accesserat, reportari petiit ; publice confessa delictum, sacrilegii nefas lacrymis expiavit. Sic sacerdotis & populi interventu clementiam meruit; ac deinceps, beato miserante Germano, cum incolumis, tum etiam castigata recessit. His et similibus locus ille frequens privilegiis, facile sibi famosum reverentiæ titulum vindicavit.

Il est montré par la réprimande des audacieux ici rassemblée que les choses sacrées de ce lieu ne doivent pas être utilisées pour un autre usage. Le prêtre de ce lieu utilisa comme licol pour un cheval une corde avec laquelle il avait pris l'habitude depuis quelques temps de sonner les cloches de l'église. Aussitôt il apparut clairement qu'il était nécessaire que la chose une fois sacrée ne serve pas aux usages domestiques : la tête du cheval entourée entièrement par la corde fut soudainement détruite jusqu'à ce que la chair soit taillée comme par des javelots et que la peau soit tranchée jusqu'à l'os. Ainsi ce cheval innocent de la témérité d'un autre servit de preuve. Il ne méritait certes pas de recevoir successivement les coups des javelots.

Originaire de la campagne du nom de Villaris, une femme du nom de Marie se dirigea vers ce même lieu sous le prétexte de prier et trouva l'opportunité de commettre un sacrilège. Elle subtilisa le voile d'une toge et rentra chez elle avec son butin. Puis elle entoura ses reins profanes du vêtement sacré. Aussitôt, toutes les articulations de son corps se rompirent ; elle ressentit alors par le dommage de son corps la présence de la vengeance. Faisant pénitence, elle reconnut son péché et chercha à atteindre le lieu où elle avait mal agi auparavant. Confessant publiquement le délit, elle expia dans des larmes son acte sacrilège. Ainsi, par l'intervention du peuple et du prêtre, elle mérita la clémence. Par la compassion du bienheureux Germain, elle s'éloigna certes réprimandée mais avec la santé. Ce lieu, par des privilèges similaires, remporta facilement le titre fameux de révérence.

c. 64

In suburbio Suessionico B. Germani ecclesia eminet, quam opinio conscia vetustatis a duodecim famosissimis negotiatoribus orbis olim perhibet esse constructam; qui quoniam de regnis ad regna sedule permeantes, prope ripam Axonæ crebrius fixere tentoria, id suæ frequentiae decreverunt eo loco statuere monumentum; ut collatis expensis beato Germano ædificarent basilicam, cujus merito ac precibus inter terrarum marisque discrimina se præcipue posse protegi, confidebant. De sanctitate ejus loci sunt nobis comperta quamplurima, quæ opusculi brevitatis explicare non patitur: pauca perstringere animus suggerit, quæ per sacerdotem ejus basilicæ fideliter comperta tenemus.

Hic ipse ad revisendos agros ecclesiæ die quadam se ferebat esse profectum: dolo vicini cujusdam agrorum terminos immutatos, ac non absque suæ partis detrimento reperit esse confusos; adhibitaque denuo legitima cum testibus mentione, lapidem in terminis composuit; atque pro causa sollicitus; Sancte, ait, Germane, siqua tui sacerdotis te detinet cura, hos agri tui terminos a pervadentium tuero calumnia. His dictis, domum repetit.

Une église s'élevait dans le faubourg soissonnais dont la réputation, consciente de sa vieillesse, rapporte qu'elle fut construite autrefois par douze des plus fameux marchands de la région. Comme ceux-là allaient avec empressement de royaumes en royaumes, ils plantèrent leurs tentes près de la rive de l'Aisne et décidèrent d'y élever ce monument. Les dépenses ayant été mises en commun, ils édifièrent une basilique à saint Germain et mirent leur confiance et leurs prières dans ses mérites afin qu'il puisse les protéger entre terre et mer. Un grand nombre de choses nous ont été rapportées au sujet de la sainteté de ce lieu, que la brièveté de ce petit ouvrage ne

permet pas de développer. L'esprit suggéra d'en raconter quelques unes qui nous ont été rapportées fidèlement par le prêtre de cette basilique.

Un certain jour, le prêtre se déplaça vers des champs de l'église qui devaient être revisités. Par la fourberie d'un certain voisin, il découvrit que les limites de ces champs avaient été changées et mélangées, non sans dommage pour sa part. Il plaça une nouvelle fois la pierre aux limites et rappela la mention légale devant témoins. Agité par cette affaire, le prêtre dit : « Ô saint Germain, si le soin de ton prêtre te retient, veille aux limites de ton champ qui sont menacées par la *calumnia* des usurpateurs ». Puis il rentra.

c. 65

Vicinus interea, cupiditatis acrimonia perurgente, noctu ad campum accedens, convulsum a terminis lapidem longe semovit, sua amplificans, aliena perperam coangustans. Die reddito, presbyter revertitur; violatos terminos aspicit; atque iteratae temeritatis impatiens, felle commoto; Nonne, ait, sancte Germane, tuæ fidei ista commiseram? Vix iste in campo verba compleverat, et jam sacrilegum intra domesticos parietes ultrix pœna plectebat; subitis doloribus corripitur; et totis contractus membris, virium adminiculo destituitur. Mox temeritatis reminiscens, amicos advocat; consilium salutare implorat; ad presbyterum per amicos causa defertur; ut misero pie consulat, humiliter flagitatur. Ille nullum præsentius remedium se scire asserit, quam ut, votis sumptis, ad ejus se ecclesiam conferat, cujus offensa eum talia pertulisse constabat. Gestatorio delatus, accessit; perque dies aliquot peracta ibi pœnitentia, clementiam meruit; sospitati deinde reformatus abscessit; non magis ipse correctus, quam ceteris, ne tale quidpiam deinceps admittere audeant, exemplo futurus.

Pendant ce temps, le voisin, harcelé par l'énergie de la cupidité, accéda, une nuit, au champ et éloigna au loin la pierre, rétrécissant faussement les autres champs. Au lever du jour, le prêtre revint et vit les limites profanées. Ne supportant pas la témérité réitérée, dans une vive colère, il dit : « N'ai-je pas confié cela à ta foi ? » À peine avait-il prononcé ces paroles dans le champ, que déjà la peine vengeresse punit le sacrilège dans l'enceinte de sa propre maison. Il fut saisi par des douleurs subites, contracté par tous ses membres et abandonné de toutes ses forces. Bientôt, se rappelant sa témérité, il convoqua ses amis et implora un conseil salutaire. L'affaire fut présentée au prêtre par ses amis qui l'implorèrent de consulter religieusement le misérable. Celui-là affirma ne connaître aucun remède. Cependant, les vœux ayant été échangés, l'homme fut transporté à l'église et y demeura pour avoir porté une telle offense. Transporté sur un brancard, il pénétra [dans le lieu] et après un certain nombre de jours de repentir, il obtint la clémence et, à la fin, la guérison. Non pas tant corrigé qu'un exemple pour le futur, ils n'osèrent pas permettre quelque chose de ce genre par la suite.

c. 66

Idem ipse presbyter, dum quadam nocte dominica in ecclesia solemne celebraret Officium, levi sopore subductus, sensit, se superventu cujusdam personæ impulsus, atque, ut festinus domum suam ingrederetur, admonitum. Illico surrexit et raptò cereo, domum ingressus, latrones intra cubiculum reperit, stramenta lecti, et si quid vestimentorum repererant, sarcinantes. Quos custodiæ mancipans, in ecclesiam rediit, et residuum Officii diligenter explevit. Liquet, beatum Germanum basilicæ suæ consuluisse ministro; ne, dum divinæ laudi insisteret, rei familiaris damna subiret.

De même, au moment où ce prêtre célébrait l'office dans l'église une certaine nuit dominicale, soulevé par un léger sommeil, l'arrivée imprévue d'une certaine personne fut pour lui comme un avertissement afin qu'il rentre rapidement dans sa maison. Immédiatement, il se leva, la bougie ayant été volée, et pénétra dans la maison où il découvrit les voleurs dans la chambre raccommodant des couvertures à défaut de vêtements. Il les remit à la garde et retourna à l'église où il accomplit diligemment le reste de l'office. Il est évident que saint Germain avait veillé sur le ministre de son église afin qu'il ne subisse pas les dommages des choses familiales alors qu'il s'applique à la louange divine.

c. 68

Pagus Cinomannicus a beatissimi Germani meritis devotus specialiter, [De temeritate Viviani principis apud Cadriacum in Falconibus punita.] infinita apud se diversis locis ejus miracula prædicat, quæ si litteris mandarentur omnia, maximi per se possent corpus implere voluminis. Est in ipso pago Cadriacus villa, habens ecclesiam ejus virtutibus gloriosam : is locus quoniam ex longo signorum claret affluentia, ardentissimo populorum indefesse confluentium studio frequentatur. Testantur, qui videre sæpissime totius basilicæ parietes intra extraque pallis ac linteis coopertos, quæ fidelium devotio, ob percepta sanitatum dona cælestium, sacro suspendit loco. Ea, quod arcto constructa ambitu, concurrentium impar erat conventui populorum, loci incolis hinc inde ligneis est ambita porticibus. Huc vice quadam Vivianus princeps deveniens, qui tum eidem dominabatur fundo, instructum sessurus ad prandium, capos, quos vulgo falcones nuncupant, qui secum delati fuerant, per basilicæ porticus componi præcepit. Hoc facto, convivio sese indulxit : a quo cum surrexisset, falcones universos mortuos reperit, iisdem, quibus implexi fuerant, pedicis dependentes. Temeritas principis punita damno gratissimæ voluptatis, ipsi quidem tristitiam, reliquis intulit admirationem. Germanus sanctissimus suo reverentiam vindicans loco, quam sibi displicuerit sæva rapacitas, evidenter admonuit, cujus vitium etiam in avibus raptu victitantibus tam districte persecutus est.

Le *pagus* du Maine, particulièrement dévoué aux mérites de saint Germain, proclama les miracles infinis de ce lieu, si bien que si tous étaient consignés par écrit, cela remplirait des volumes. Dans ce *pagus*, il y avait une *villa* Cherré qui avait une église glorieuse par ses vertus. Ce lieu brillait depuis longtemps par l'abondance des signes et était fréquenté continuellement par le zèle des plus ardents des peuples qui affluent. Ceux-là témoignèrent qu'ils avaient très souvent vu la basilique être entièrement couverte, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur, de tentures et de toiles que la dévotion des fidèles avait suspendues dans le lieu saint en échange des dons reçus par les soins célestes. Cette église construite dans le détour nord était trop petite par rapport à l'assemblée des fidèles. Donc, de part et d'autres, elle avait été entourée de portiques de bois par les habitants du lieu. Vivien, qui à cette époque commandait à ce domaine, arriva dans ce lieu en tant que prince et alla s'asseoir pour déjeuner. Il commanda qu'on installe les chapons, qu'on appelle vulgairement faucons qui furent alors transportés par le portique de la basilique. Au moment où il se leva, il découvrit que tous les faucons étaient morts, suspendus par leurs pieds entrelacés. La témérité du prince fut punie par la perte d'une très agréable satisfaction ce qui suscita des autres l'admiration mais aussi une certaine tristesse. Le très saint Germain revendiqua la révérence pour son lieu et rappela clairement que la cruelle rapacité [du prince] lui avait déplu mais que le vice de celui-ci avait été vengé par [la perte] des oiseaux qui se nourrissent du vol.

c. 69

In perjuros quoque tantus existit ultor ; ut in altari ejus basilicæ nemo audeat, ne verum quidem, juramento peragere. At si qui saltem in ecclesiæ janua jurare tentarunt, inevitabili mox ultione percussi expiraverunt alii ; alii imbecilles effecti, perpetuo profanis ausibus pœnas dedere præcipites.

Il existe aussi une telle vengeance contre les parjures, que personne n'osa, sur l'autel de sa basilique, accomplir par serment quelque chose de faux. Mais si quelqu'un tente de jurer à la porte de l'église, aussitôt les uns expireraient, frappés par la vengeance inévitable ; les autres faibles seraient achevés, précipités, livrés à perpétuité aux châtiments à cause de leurs audaces sacrilèges.

c. 72

Nam et luminaria si aut tardius accendi contigerit, aut accensa extingui, sæpenumero deprehensa sunt illic cælitus inflammari; signa quoque ecclesiæ interdum, nullo pulsante, sonantia periculosam custodum negligentiam erga divinas Horas spontaneo officio increpare. Ut palam emineat, cessante diligentia hominum, non abesse loco custodiam angelorum. Nec vero aspernandum est, si magnis Dei beneficiis etiam minima inserantur: tanta etenim auctoritate beatus Germanus res ad se pertinentes etiam a bestiis protegit; ut, si forte vulpes (ut se habent silvestria) gallinam sacerdotis invaserit, raptu potiri nulla ratione sinatur; quin potius loco defixa, nec fugiendi copiam, nec lædendi habeat facultatem; donec superventu hominum cum prædone pariter

præda capiatur. Agit hoc dignanter in minimis, qui maxima quæque potenter operatur in magnis, quique universalis naturæ et conditor & moderator, ne unum quidem passerem casso perire permittit.

S'il arrive que les luminaires s'embrasent assez lentement, ou, une fois embrasés, qu'ils s'éteignent, ils sont ici souvent saisis et enflammés par le ciel. De même, quelquefois, lorsque les cloches de l'église ne sont pas sonnées, elles retentissent quand même spontanément pour les heures divines, faisant ainsi retentir la négligence périlleuse du garde. Comme il est évident que la diligence des hommes a cessée, la garde des anges dans ce lieu n'est pas absente. Et il ne doit pas être oublié que si les plus infimes choses sont reçoivent les plus grands bienfaits de Dieu. De fait, saint Germain agit avec bonté dans les plus petites choses ; il se consacre le plus efficacement possible aux grandes et celui qui est le fondateur et le garant ne permet pas qu'un seul moineau ne périsse.

c. 73

Illud non reticendum, quanta in pervasores loci vindicta desæviat ; quibus in loco temere perpetrasse aliquid, mortem sibi conscivisse fuit: nam si quis inibi aut dominari per tyrannidem, aut cum cænobii familia sævius agere, aut rerum ecclesiasticarum pervasor esse tentaverit, huic non in longum differtur ultio; verum quam citissimo raptatus interitu, sacrilegæ temeritatis e vestigio pœnas luit. Id apud cunctos loci incolas certissimum, expertumque est ; tamquam naturale versatur in ore proverbium, eum, qui sancto non timuerit violentus esse Germano, aut trucibus luporum dentibus conteri, aut Mosæ fluminis rapido gurgite incunctanter absumi. Hac justis Judicis dispensatione mirabili, et piis in Sanctum Domini amoris affectio, et improbis quibusque in reseccandis ausibus timoris ingeritur magnitudo. Audiant talia seculi potestates ; discantque, damnum ecclesiis non inferendum, scientes certissime, Deum in suorum injuriis vindicem esse servorum.

Il ne doit pas non plus être tû qu'il exerça une grande vengeance contre les persécuteurs de ce lieu : quelque chose fut accomplie ici par eux et de manière irréflechie, si bien qu'ils se donnèrent la mort. Ainsi, si quelqu'un tentait d'être un destructeur des biens ecclésiastiques, d'agir cruellement contre la *familia* du monastère ou de commander par tyrannie dans ce lieu, la vengeance ne serait pas longtemps différée et, dévasté rapidement par la mort, il subirait les châtements par le pied sacrilège de la témérité. Cela fut incontestable et tenté sur les habitants de ce lieu. Et comme dit le proverbe qui se trouve au bord des lèvres : que celui qui n'a pas craint d'être violent contre saint Germain soit broyé par les dents sauvages des loups ou englouti sans hésitation par les tourbillons de la Meuse. Par cette dispensation miraculeuse du juste Juge, l'affection de l'amour du Seigneur envers le saint s'élança sur les pieux et la grandeur de la crainte fond sur les mauvais en raison de leurs audaces qui doivent être supprimées. Que les grands du siècle entendent de telles choses et apprennent qu'aucun préjudice ne doit être commis contre les églises, sachant pour sûr que Dieu est le vengeur des injures [subies] par ses serviteurs.

c. 74

Quidam præterea fur ecclesiarum effractionibus assuetus, præfatam beati Patris basilicam, fraudis opportunitate captata, subintrans, coronam argenteam ante altare pendentem demisso fune deposuit; quam ut profanis manibus comprehendit, ita divinitus loco defixus est, ut nec pedem subducere, nec manus temerarias ad se posset ullo modo revocare; donec sacri loci remeante custode, sacrilegus cum furto pariter teneretur.

Castellum quoddam Adriani dicitur ad supradicti cænobii pertinens potestatem. Id arduo situ in prærupti montis fastigio collocatum, beati nihilominus Germani ecclesiam præfert, cui frequens virtutum copia et reverentiæ & honoris plurimum acquisivit.

Après cela, un certain voleur d'église qui avait l'habitude d'entrer par effraction, pénétra discrètement dans la basilique susdite du saint Père et saisit l'opportunité du crime : il déposa la couronne argentée suspendue au dessus de l'autel par une corde et la saisit de ses mains profanes. Au même moment, le profanateur fut divinement planté dans ce lieu si bien qu'il ne put en aucune manière soulever le pied, ni dégager ses mains téméraires jusqu'à ce que la garde du lieu sacré le saisisse ainsi que l'objet volé.

Un certain *castellum* d'Adrien fut dit appartenir à la *potestas* du monastère susdit. Celui-ci fut établi sur un site élevé, sur une pente escarpée de la montagne. Ce lieu offre une église de saint Germain, à laquelle il procura de manière assidue un grand nombre de miracles ainsi que des honneurs et du respect.

c.75

Ejusdem loci vice-dominus quadam die discutiendis negotiis data singulari opera, ecclesiasticam familiam iniquis imperiis opprimebat. Reclamantibus cunctis, et apertam violentiam tumultuosa vociferatione testantibus, unum eorum, qui inter ceteros honoratior videbatur, ligatum stipiti, virgis mulctandum præcepit. Hac omnes crudelitate permoti, pedibus provolvuntur, atque ut facultatis oppositione indignitatem verberum removeret, obnixius supplicant: quæ res sævitiam hominis non solum non leniit, verum acerbius provocavit. Cumque jam miserum ad supplicia violenta raptarent, beati Germani præsidium anxii cœpit vocibus inclamare. Judex felle commoto ; Etsi sanctus, ait, Germanus hac tibi vice mox subvenerit, quid possint verbera tuo ipsius experire supplicio. Vix ista compleverat; et in partem conversus, gravissime cortuit, ac temeritatem verborum crurifragio compensavit. Ita beatus Germanus, se fuisse præsentissimum declaravit ; dum et miserum absolute donavit, et contumacem merita contritione perdomuit.

Un certain jour, le *vicedominus* de ce même lieu avait pris soin de régler quelques affaires et avait accablé la famille ecclésiastique par des ordres injustes. Tous les membres de la *familia* protestèrent et témoignèrent dans des clameurs tumultueuses de la violence manifeste. [Le *vicedominus*] se saisit de celui qui était considéré comme le plus honorable d'entre eux. Il le fit ligoté sur un tronc et décida de le punir par la baguette. Tous ébranlés par cette cruauté, ils se jetèrent à ses pieds et le supplièrent inébranlablement de détourner l'outrage de la baguette. Cela n'adoucit pas la cruauté [du *vicedominus*], mais au contraire la rendit plus impitoyable encore. Et alors qu'ils emportaient déjà le misérable vers le violent supplice, ceui-ci commença, d'une voix inquiète, à invoquer l'aide du bienheureux Germain. Excité par la colère, le juge dit : « Si Germain vient aussitôt à toi, la baguette peut te mettre à l'épreuve par ton supplice ! ». À peine eut-il achevé ces paroles, que, retourné en partie, il s'éroula lourdement, et contrebalança ainsi par ses jambes brisées la témérité de ses paroles. Par cela, saint Germain se déclara très présent, soumit l'obstiné par un accablement mérité et accorda l'absolution au misérable.

c. 75 (suite)

Cumque rem gestam celer ubique fama dispergeret, matrona quædam ex illustribus, hujusmodi negotio relatione comperto, in tumorem crigitur ; ac frivolum animum incendens levitate verborum, in hujusmodi querelam effertur : Non, inquit, docuerat sanctum Germanum in hac parte ita facilem exitisse, ut hominem sua quætentem tanta crudelitate conficeret. Blasphemos sermones ultio repentina corripuit ; nam ut ista furens protulit, & in verbo vestigia torsit; ita pedem ejus dextrum vindex pœna contrivit; ut pene exanimis ancillarum manibus in cubiculum referretur. Igitur quæ paulo ante de alterius causabatur incommodo, jam nunc propriæ calamitatis remedium anxia quæritabat; quemque injustum in superbi hominis punitione notaverat, justum jam per omnia in suam potius contritionem prædicabat : amicis et parentibus adscitis negotium profitetur ; animi in se levitatem increpat ; oris facilitatem objurgate ; et votis tandem et muneribus onerata, ecclesiam expetit ; scelus lacrymis expiat; a beatissimo Germano veniam cum sanitate reposcit ; nec multo interjectu temporis misericordem sensit, quem dudum fuerat experta severum. Sospitati reddita, in domum suam castigata recessit, parcendumque sermonibus immodestis modernæ ultionis exemplo perdocuit.

Alors que la rumeur de cette affaire se propageait rapidement, une certaine matrone d'origine illustre, l'histoire ayant été découverte par une affaire similaire, se dressa par orgueil, et embrasant l'esprit frivole par la légèreté des paroles, elle s'éleva dans une plainte de cette sorte : « il n'est pas convenable à saint Germain de se tenir dans cette affaire ainsi favorable en accablant d'une telle cruauté l'homme qui enquête ». La vengeance soudaine corrigea les paroles blasphématoires. Ainsi, comme le juge avait accablé de son châtiment le pied droit

[du *vicedominus*], tournant son pied à cause de ses paroles, il fit de même dans la chambre sur les mains presque inanimées des servantes. Alors qu'un peu avant elle avait protesté au sujet du préjudice d'un autre, déjà, elle demandait, anxieuse, un remède à son propre mal, qu'elle avait jugé injuste dans le châtement de l'homme orgueilleux, mais que déjà elle proclamait juste en tout point envers sa propre ruine. L'affaire fut rendue publique par ses amis et ses parents qui avaient été convoqués. Elle réprimanda la légèreté de l'esprit et blâma la souplesse de la langue. Chargée de dons et de richesses, elle chercha à atteindre l'église. Elle expia son crime par des larmes. Elle demanda à saint Germain sa miséricorde avec la santé. En peu de temps, elle ressentit la miséricorde qui l'avait éprouvée sévèrement. Ayant retrouvé la santé, elle retourna chez elle corrigée et enseigna par l'exemple la vengeance des paroles excessives.

c. 76

Consimile quiddam in villa Altissiodorensis pagi, cui Abundiacus nomen est, patratum meminimus; in qua vir quidam illuster et pene toti notissimus regioni, quemdam ex loci incolis sævis verberibus profligari præceperat; illoque pretiosi Patris suffragium inclamante, non modo flexus non est, verum etiam maturari crudele negotium imperans, equum festinato conscendit: ac prius, quam portam excederet, equus in sublime tollitur; sessorem dorso excutit; coxaque transversum fracta, misera allisione prosternit. Nec prius sospitatem meruit, quam beato Germano, cujus nomen spreverat, debita pœnitundine satisfacit. Hoc propter facti similitudinem ita inserto, ad locum, quem omisimus, seriem referamus.

Pareillement, nous nous rappelons un certain cas dans la *villa* nommée *Abundiacus*, dans le *pagus* d'Auxerre. Ici, un certain homme illustre et très connu dans presque toute la région avait recommandé qu'un homme, habitant ce lieu soit battu à coups de cruelles verges. L'habitant réclama l'aide du précieux Père mais l'homme ne fléchit pas, et bien au contraire il ordonna cruellement que l'affaire soit hâtée. Il monta rapidement à cheval, et avant qu'il n'ait passé la porte, le cheval se souleva dans les airs. Il fit tomber le cavalier qui se brisa la hanche et se prosterna dans un misérable heurt. Il ne mérita pas le salut avant d'avoir satisfait le repentir dû à saint Germain, dont il avait méprisé le nom. Nous laissons de côté une série de faits similaires survenus auprès de ce lieu.

c. 77

Supradicti castelli dominus cupiditati nefariæ morem gerens, [dicitur.] res ad ecclesiam pertinentes ausu temerario abdicavit. Quo comperto, Remensis episcopus, ad cujus diœcesim locus ille pertinere cognoscitur, evocato presbytero, ne sacrilego homini Missæ officium impenderet, interdixit. Nec multo post ille superveniens, consueti officii celebritatem a presbytero exigebat ; quod postquam a pontifice comperit interdictum, ejusdem loci villico advocato, quod ecclesiæ abstractum fuerat, datis vadibus reddi jussit. Ita Missæ potitus officio, sinistrae voluntatis stimulo perurgente, quod paulo ante reddi jusserat, violata fidei interpositione, denuo præcipit abdicari. Nec longum lætatus est, quin sacrilegum pœna corripere: vix namque domum remeaverat ; et maligno pervasus spiritu, infeliciter torquebatur. Uxor temeritatis conscia, pro salute viri ad ecclesiam cereos et vota direxit ; e quibus ne unus quidem accendi potuit, perseverante erga infelicem divinæ indignationis indicio, quam semel in se provocare non timuerat sacrilegæ cupiditatis exemplo. Cui immanissimæ calamitati tum demum superna miseratio finem dedit, cum conjugis et parentum consilio persuasus, et quod prius abstulerat ecclesiæ reddidit, et ex legitimo patrimonio tantundem aliud condonavit.

Le seigneur du château susdit agissant par des coutumes d'une cupidité cruelle priva, dans un acte téméraire l'église de ses biens. Cela ayant été découvert, l'évêque de Reims, dont dépendait le lieu, convoqua le prêtre et interdit que l'office de la messe soit menacé par un homme sacrilège. Peu après, comme l'homme arrivait, il exigea du prêtre la célébration habituelle de la messe. Il apprit alors l'excommunication de l'évêque. L'intendant de ce même lieu fut convoqué et [le seigneur] décida par un engagement de restituer ce qui avait été détourné de l'Église. Il s'empara ainsi de l'office de la messe mais, harcelé par la pulsion d'une volonté sinistre, il décida, en violant sa foi, de renoncer une seconde fois à faire ce qu'il avait juré auparavant. [Le seigneur] ne se réjouit pas longtemps car le châtement saisit le sacrilège. En effet, à peine retourna-t-il chez lui que, dévasté par l'esprit malin, il fut malheureusement tourmenté. Sa femme, consciente de la témérité [de son mari], envoya des

dons et des cierges à l'église pour son salut. Cependant, l'un d'entre eux ne put s'embraser et ce fut encore la démonstration de l'indignation divine qui continuait à l'égard du malheureux qu'il n'avait pas craint de provoquer par sa cupidité sacrilège. La miséricorde supérieure donna alors une fin à la très prodigieuse calamité : persuadé par le conseil de sa femme et de ses parents, il rendit ce qu'il avait auparavant dérobé et en fit la remise hors de son patrimoine légitime.

c. 77 (suite)

Eandem basilicam fur nocturnus ingrediens universa ad altaris ornatum pertinentia sacrilegis manibus exportavit. Cumque se in pedes solito coniecisset, ita eum vis divina implicuit ; ut ab atrio ecclesiae nullo pacto digredi potuerit : itaque totam noctem ambulans, sequentis aurorae diluculo in porticu basilicae repertus est et conscientia trepidus, et furto onustus. Ita praedo confunditur ; praeda recipitur ; beatus Germanus suo in loco liberaliter agere argumentis evidentibus declaratur.

Un voleur nocturne pénétra dans cette même basilique et emporta de ses mains sacrilèges tous les ornements de l'autel. Alors qu'il se dirigeait à pied comme d'habitude, la force divine l'embrouilla si bien qu'il ne put en aucune manière s'éloigner de l'*atrium* de l'église. C'est alors que déambulant toute la nuit, il fut retrouvé au portique de la basilique à la pointe de l'aurore suivante, agité par sa conscience et chargé de son butin. Alors, le pilleur fut confondu et le butin récupéré. Saint Germain fut clairement montré agissant généreusement dans ce lieu.

MARIANUS

Ermite († 466-467)

Disciple de saint Mamertin après avoir quitté le pays des Bituriges, alors occupé par les Goths ariens.

Dossier

- *Vita sancti Mariani* (BHL 5523), anonyme, X^e siècle ?, dans AASS April. II, p. 760.

Cette Vie est utilisée par le chanoine Robert dans sa chronique. Robert d'Auxerre († 1212) est chanoine de la collégiale Saint-Marien d'Auxerre. Commencée vers 1190, elle s'interrompt en 1211.

Extraits retenus

c. 4 : Vol

Una autem dierum, cum idem vir, beatissimus Confessor, non procul a pecoribus spatiaretur ecce vis depopulantium inopinate irruit, eumque strictis gladiis circumsepsit. Qui injicientes manus in eum, expoliaverunt, ut nihil vestimentorum reliquerint præter pallium. Cumque expoliato eo abirent, clamavit: Revertimini, ferocissimi viri, adhuc superest in meo corpore, quod rapinis vestris proficiat. Et denarium pallio meo colligatum, oportet etiam ipsum auferre in marsupii vestris. Qui protinus reversi, cum pallium cum denario rapuissent, eum nudum penitus dimiserunt. Latrunculi vero abscedentes, nitebantur in suas latebras se recipere, ferebanturque per spatium totius diei fatigati ; sed Christo procurante, circa solis occasum prope cellulam sunt reverendissimi viri reperti. Quos cum inspexisset, ad cellulam suam eos evocavit, benigne suscepit, detractisque caligis pedes eorum lymphis abluit, cibosque pastorales alimentaue elegantissima paravit, et hospitalitatem quantum potuit ministravit. Unde cunctis facti sui pœnitentibus unus eorum ad fidem conversus fuit, ab eodemque baptizatus in clarissimum evasit prædicatorem.

Un jour, comme ce même homme, le très saint confesseur, marchait non loin d'un troupeau, la violence de ceux qui ravagent s'abattit par surprise sur lui et l'assiégea armée de glaives tranchants. Ceux qui mirent la main sur lui le dépouillèrent et ne lui laissèrent rien de ses vêtements, à l'exception du *pallium*. Alors qu'ils s'éloignaient après avoir dépouillé [le saint], ce dernier s'écria : « Revenez, hommes très féroces, il reste encore sur mon corps quelque chose à voler. Il faut aussi emporter dans vos sacs les deniers qui sont attachés à mon *pallium*. » Revenant directement sur leurs pas, ils emportèrent le *pallium* avec les deniers et le laissèrent entièrement nu. Les brigands s'éloignèrent et s'efforcèrent de revenir dans leur repères. Mais épuisés, ils se déplacèrent durant tout le jour. Avec l'aide du Christ, au crépuscule, ils se retrouvèrent près de la cellule du très vénérable homme. Il les regarda et les convoqua à sa cellule. Les recevant avec bienveillance, il leur lava les pieds avec de l'eau chaude, prépara des aliments de très bon goût et de la nourriture pastorale. Il leur fournit autant que possible l'hospitalité. Enfin, tous étant punis, l'un d'eux se convertit à la foi et baptisé par celui-là même, il quitta le plus illustre des prédicateurs.

c. 7 : Libération de prisonniers

Erat autem in eodem vico vir facinorosus. Cumque urgeret turba, misit ad Canomenum, qui tunc temporis centenariam habebat potestatem, dicens : Absolve eum qui tenetur in vinculis : qui noluit. Adhuc eo loquente de pedibus rei vincula dissolvuntur, scindunturque manuum ligamenta, et coram sacro corpore quod penitus inde movere nequiverant, undique liber, qui fuerat reus, statuitur. Cum vero appropinquassent civitati, Episcopus qui tunc præerat Ecclesiæ, coadunato Clero et populo, conjunctisque ; agminibus, corpus sacratissimum, cum processione solenni exceptum, in loco a Præsule præparato, in ecclesia Sancti Germani, collocatur : ubi quotidianis momentis innumerabilia curationum miracula demonstrantur, regnante Domino nostro Jesu Christo cui honor et gloria in secula seculorum. Amen.

Il y avait dans ce même *vicus* un homme chargé de crimes. Alors que la foule se pressait, il apparut à Canomemus, c'est-à-dire celui qui avait l'autorité temporelle de la centaine, disant : « Acquitte celui qui est retenu par des chaînes. » Celui-ci refuse. Parlant ainsi, les liens des pieds du coupable disparurent, les cordes de ses mains qui l'empêchaient de bouger jusque là, se déchirèrent. En présence du corps sacré, celui qui était coupable se retrouva entièrement libre. Alors qu'ils s'approchaient de la cité avec l'évêque, qui présidait l'Église et élu par le clergé et le peuple, le corps très saint fut recueilli par une procession solennelle et placé dans l'église Saint-Germain, dans un lieu préparé par l'évêque. Et ici, quotidiennement, il y eut un nombre incalculable de miracles de guérison, notre Seigneur Jésus Christ régnant, à qui appartient honneur et gloire dans les siècles des siècles. Amen.

ROMANUS

Évêque d'Auxerre
(† 564)¹¹

Dossier

- *Vita sancti Romani* (BHL 7305), Gilbert d'Auxerre, XI^e siècle, dans Mabillon, *Acta I*, p. 81-97.

Gilbert d'Auxerre est un moine de Saint-Rémi de Vareilles, abbaye du diocèse de Sens. L'ouvrage est divisé en deux parties : le livre I contient la Vie de saint Romain et le récit de la translation de ses reliques. Le livre II est un recueil de miracles. L'auteur insiste davantage sur ceux ayant un lien après la dernière translation et qui concernent directement son monastère. L'auteur avoue que l'ancienne vie du saint a péri avec les malheurs de la guerre et qu'il n'avait rien trouvé sur la vie du saint¹². Il tire ce qu'il écrit de Grégoire le Grand et de la *Vie de saint Maur* par Fauste.¹³ Le fait qu'il utilise Grégoire le Grand implique la confusion postérieure entre les deux saints. Dans la seconde partie, c'est différent. Il semble que les faits rapportés soient attestés dans d'autres sources. Certains pensent alors à deux auteurs pour la fin du texte.

Toutefois certains événements rapportés par l'hagiographe se déroulent dans la deuxième moitié du IX^e siècle ce qui exclut une datation antérieure. Ainsi, le transfert des moines de Saint-Remi de Sens à Vareille a lieu en 833 lors d'un concile tenu à Sens sous la présidence de l'archevêque de Sens, Aldric. Celui-ci obtient de Louis le Pieux un diplôme donné le 16 novembre 835 à Aix-la-Chapelle garantissant les possessions du monastère.¹⁴ Les reliques de saint Romain sont déposées à Saint-Remi de Vareille entre 871 et 883. En 886, les Normands détruisent le monastère Saint-Remi de Vareille et les moines se réfugient à Sens. La réinstallation des moines à Vareille se déroule entre 886 et 959. La rédaction d'une Vie aurait alors permis de réactiver le culte du saint à Vareille.

Manuscrits

La BHL recense quatre témoins datés du XI^e au XIII^e siècles :

- Bénévent, BC, codex IV, 044v-055v (XI^e)
- Vatican, Vat. Lat. 01197, 173v-177v (1050-1100).
- Paris, BNF, lat. 12606, 034v-039v (XII^e).
- Rome, BN, Sessor, codex 049 (alias XXI), 024v-028 (XIII^e).

Extraits retenus

Livre I, c. 4

Ea tempestate gravissimæ persecutionis procella per totam Italiam, ac pene per omnem Romani Imperii terram detonabat, Gothis, Alanis et Wandalis omnia flammis et ferro proterentibus. Quo tempore destructæ ecclesiæ, subversa monasteria, captæ urbes, desolatæ domus, diruta castra, strages hominum innumeræ factæ, et multus ubique humani generis sanguis effusus est. Quod cernens vir Domini Romanus, non cessabat Dominum deprecari, ut suam respiceret Ecclesiam, quam sibi suo sanguine acquisierat ; nec sineret eam insanis subjici nationibus, sed eam in fide nominis sui conservaret illæsam. Cum hoc indesinenter ageret, noctes diesque in oratione continuans ; quadam nocte per divinam revelationem audivit, permissione Dei ista fieri ; omnemque terram, justo sed occulto ejus judicio, sævis gentibus traditam ; inde mutabilem fore cælitus prolatam sententiam ; atque ideo non eum debere sic in immensum tristari, sed glorificare potius Dominum, juste salubriterque omnia disponentem ; qui percutit et sanat, vulnerat et medetur ; quique idcirco temporaliter peccantibus flagella

¹¹ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome II, p. 441.

¹² Vie de saint Romain (BHL 7305, XI^e), c. 2.

¹³ Vie de saint Romain (BHL 7305, XI^e), c. 2.

¹⁴ Ph. Depreux, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781-840)*, Thorbecke, 1997, p. 96

irrogat, ne in æternum pereant : præterea juberi sibi a Deo, ut relicta Italia ad Gallias tenderet, et verbi divini semina longe lateque spargeret, ac sanctæ conversationis exempla cunctis præberet.

Livre I, c. 5

Hoc responso Spiritus sancti accepto, convocatis Fratribus sic eos allocutus est : Fratres et Domini mei, dulce lumen oculorum meorum, maximum ; pignus amoris mei et gaudii, audite me servum Christi, sanctæ fraternitatis vestræ commilitonem ac socium. Cernitis quibus malis mundus premitur, quibus cladibus perurgetur. Ubique luctus, ubique pavor, et plurima mortis imago. Non hæc casu, verum manifestissima ira Dei contingunt. Peccatis enim hominum Dei patientia exacerbata, versa est in furorem ; mansuetudo mutata est in severitatem ; adeo ut mirum sit, quod adhuc tolerat, leviora peccatoribus inferens quam merentur ; non sicut quondam Sodomitas et Gomorritas, ita nunc sceleribus plenam terram nubibus exurat fulmineis. Cum hæc ita sint, Fratres, non debemus de mundi percussione dolere, quem scimus ipsis suis percussione interire. Vita enim nobis alia a Christo est promissa, cujus promissio inconcussa atque immobilis permanet, finis ignara, doloris nescia : in qua gaudium est, epulatio et pax imperterrita, ubi beata immortalitas et immortalis beatitudo, ubi æterna securitas et segura regnat æternitas. Hanc expectantes adversa seculi non debemus pavescere ; sed magis appropinquantem nostram redemptionem, levatis sursum capitibus, hoc est exhilaratis cordibus, expectare. Me si Deus meo voto res agere, et secundum meum velle vivere sineret, optaveram, sanctissimi Fratres, vobiscum omnia seculi discrimina perferre : quæcumque prospera, quæcumque adversa contigissent, collato vobiscum robore sustinere, simulque patienter vivere, simul delectabiliter mori. Sed quia non est in hominis potestate via ejus, sed in illius qui cum magna tranquillitate disponit omnia ; quæso ne me retinere velitis. Deus præcipit ut pergamus ad Gallias ; parere debemus, eundem est : vos oro ut mei benigne memores sitis ; quia et ego, dum spiritus hoc luteum vasculum inhabitando vegetaverit, vos in corde et in visceribus meis, ut fas est et decet, semper habebo. Deus autem omnipotens vos sancta custodia circumvallet ; atque a præsentis seculo nequam ereptos, salvos faciat in regnum suum cæleste ; et concedat mihi exiguo et humili in illa vita vos sine confusione videre. Hæc dicens et valediciens eis, parvo sumptu profectus est ; ignotus mundo, ascriptus civis in coelo. Transmissa Italia, Gallias ingressus, pervenit tandem in pagum Autissiodorensem, in locum qui Fons Rogi appellatur : ubi aliquanto tempore demoratus, Monasterium statuit, ibique plurimos a vanitate sæculi conversos, ad quietam et sobriam conversationem, monitis simul et exemplis provocatos adduxit. Quo in loco habetur Basilica eius nomine et miraculorum, quæ per eum Deus operatur, privilegio nobiliter insignis.

À cette époque, une bourrasque d'une grave et importante persécution tonnait à travers toute l'Italie, dans le royaume de l'empereur romain. Les Goths, les Alamans et les Wandalas écrasaient toutes choses par les flammes et le glaive. En ce temps, des églises furent détruites, des monastères anéantis, des villes prises, des maisons abandonnées, des *castra* démolis. De nombreux carnages furent commis et beaucoup de sang humain coula en tout lieu. C'est ainsi que l'homme du Seigneur Romain ne tarda pas à supplier le Seigneur qu'il prenne en considération son église qu'il avait acquise par son sang et qu'il ne permette pas qu'elle soit soumise aux peuples monstrueux, mais au contraire qu'il la garde dans la foi de son nom. Alors qu'il pria sans relâche, jour et nuit, une nuit, dans une divine révélation, il entendit que tout arrivait par la permission de Dieu, que la terre toute entière a été abandonnée aux peuples cruels et que son juste jugement avait été occulté. La sentence céleste s'accomplira, mais il ne devait pas s'attrister immensément et plutôt glorifier le Seigneur qui a ordonné cela et de manière salutaire. Lui qui frappe et qui guérit, lui qui blesse et qui soigne, et lui qui, pour cette raison, pour un temps, condamne au fouet ceux qui fauent afin qu'ils ne soient pas perdus pour l'éternité.

Ensuite, il lui fut ordonné par Dieu de quitter l'Italie et de se diriger vers les Gaules afin de répandre la semence de la parole divine et de montrer tous les modèles de la sainte conversion. Ayant accepté, il convoqua tous ses frères et leur dit ceci : « mes frères dans le Seigneur, douce est la lumière de mes yeux, extrême le gage de mon amour et de ma joie ; écoutez moi, serviteur du Christ, membre de votre sainte fraternité et compagnon. Le monde est pressé par le mal, harcelé par les destructions. Partout est la douleur, partout est l'effroi et l'image des nombreuses morts. Mais pas dans ce cas où ils furent touchés par la très manifeste colère divine. La patience de Dieu a été affectée par les péchés des hommes et celle-ci s'est changée en fureur ; sa mansuétude s'est tournée en sévérité à tel point qu'il fut étonnant qu'il supporte cela jusqu'ici, mettant en avant que les pécheurs

méritaient des choses plus horribles. Et comme il brûla par les foudres autrefois Sodome et Gomor¹⁵, il fera de même de la terre remplie d'une multitude de scélérats. Alors qu'il en soit ainsi, frères, nous ne devons pas nous affliger des persécutions du monde ; nous savons qu'elles seront broyées par ses coups. En effet, notre autre vie est promise par le Christ dont la promesse reste inébranlable et fidèle et ne connaît pas ni limite ni tourment. En cela réside la joie, le festin, la paix sans effroi, là où règne la bienheureuse immortalité et la béatitude immortelle, là où règne la tranquillité et l'éternité paisible. Espérant cela, nous ne devons pas craindre les malheurs du siècle ; mais les têtes ayant été élevées vers le haut, notre rédemption approchant, voilà ce qui peut être attendu pour des cœurs égayés. Si Dieu me permet d'accomplir des choses selon mon souhait et de vivre comme je le veux, je choiserais, très saints frères, de supporter avec vous toutes les choses qui séparent du siècle, n'importe quelles circonstances heureuses, n'importe quelles adversités qui arriveraient, de soutenir avec vous par la force amassée, en même temps de vivre avec patience et de mourir agréablement. Mais parce que ce chemin n'est pas dans la possibilité de l'homme mais en celle de celui qui, avec une grande sérénité, dispose toute chose ; je demande que vous ne me reteniez pas. Dieu recommande que nous allions droit en Gaule ; nous devons obéir et nous en aller. Je vous demande d'être ceux qui me rappellent, parce que, moi, pendant que l'esprit avait animé ce vase vil devant être habité, je vous aurai dans mon cœur et dans mes tripes comme il convient et comme il permis par Dieu. Aussi Dieu tout puissant vous entoure par la sainte garde, vous tire hors du siècle présent de débauche et vous garde saufs dans son royaume céleste ; et il m'accorde à moi, petit et humble, de vous voir sans trouble dans cette vie. » Disant cela et leur disant adieu, il se mit en marche avec peu de choses. Ignoré du monde, inscrit citoyen dans le ciel. Ayant traversé l'Italie, il pénétra dans les Gaules et parvint dans le pagus d'Auxerre, dans un lieu qu'on appelle Font-Rouge, où après y avoir demeuré quelques temps, il fonda un monastère où il amena plusieurs à se détourner de la vanité du siècle, d'autres, provoqués par des exemples et des conseils vers la paisible et sobre conversion. Il y avait en ce lieu une basilique en son nom où à travers lui Dieu exerce par le privilège des miracles.

Livre I, c. 11-12

Hoc itaque ad Christum migrante, et post diutinos labores ad laborum præmia transeunte, successit in Sede Pontificali Ebrardus, venerandus Archiepiscopus, non minus doctrina quam vita virtutibus plena et miraculis : cujus tempore gens incredula Northmannorum per Gallias se se diffudit, cædibus, incendiis, atque omni crudelitatis genere debacchata. Siquidem peccatis nostris exigentibus, atque vires adversariis suggerentibus, subversa sunt castra, desolatae urbes, destructæ ecclesiæ, succensa monasteria, ut ad nos vel maxime illud pertinere videatur, quod Esaias Propheta, prævidens sanctæ illius civitatis et augustissimi templi ruinam, lugubri ad Deum voce querebatur dicens : Ubi laudaverunt te patres nostri, facta est combustio ignis¹⁶. Tunc quoque præfatum Sancti Remigii cænobium incensum et ad solum usque dirutum est, Suavo strenuissimo loci ipsius Abbate cum Fratribus ad Senonicam urbem confugientibus, atque ut Deus afflictum populum placatus respiceret interdiu et noctibus deprecantibus. Interea hostilis exercitus Senonum oppugnabat civitatem, eamque infestis viribus, et omni arte quæsitis machinis capere nitebatur ; cum repente venerandus Antistes, optato languore corripitur. Quo ad Christum migrante, Gualterius, generosi stemmatis nobilitate et totius scientiæ eruditione clarissimus, Pontificalem Senonicæ urbis sortitur dignitatem. Tandem Sanctorum precibus, ira Dei, juste peccatoribus superducta, in misericordiam versa est. Franguntur vires hostium, retunditur impetus, confidentia debilitatur ; sicque intelligentes, frustra se niti contra eos quos divina pietas tuebatur, ab urbis obsidione recedunt.

[11] Ainsi, migrant vers le Christ et après une longue maladie, allant vers les récompenses des labeurs, Évrard, vénérable archevêque, succéda sur le siège épiscopal, non moins grâce à sa doctrine que par sa vie remplie de vertus et de miracles. De son temps, le peuple incrédule des Normands se répandait à travers les Gaules, en commettant des massacres, des incendies et tout un genre frénétique de cruauté. Et ainsi, expulsant par des crimes et attisant les forces impies, des *castra* sont détruits, des villes abandonnées, des églises détruites,

¹⁵ Gn. 18-19.

¹⁶ Is. 64, 11.

des monastères incendiés, on les vit fondre vers nous comme le prophète Isaïe, apercevant d'avance la ruine de cette sainte cité et du très saint temple, se plaignit à Dieu d'une voix plaintive : « où nos pères célébraient tes louanges, est devenue la proie des flammes. » Aussi, le monastère susdit du très saint Romain fut incendié et détruit jusqu'à la base. Le très diligent abbé de ce lieu et les frères se réfugièrent dans la cité de Sens et prièrent jour et nuit pour que Dieu bienveillant tourne son attention par le peuple terrassé.

[12] Pendant que la troupe ennemie attaquait la ville de Sens, elle s'efforça de la prendre par des forces hostiles et des machines sophistiquées. Quand tout à coup le vénérable serviteur fut saisi d'une langueur désirée. Celui-ci migrant vers le Christ, Gauthier, très illustre par ses nobles origines et par son érudition, fut choisi à la dignité épiscopale de la cité de Sens. Finalement, par les prières des saints, la colère de Dieu qui s'abat justement sur les pécheurs, se transforma en miséricorde ; les forces ennemies furent anéanties, l'assaut fut brisé et leur confiance affaiblie. Ainsi, comprenant que la piété divine les protégeait, les [ennemis] abandonnèrent le siège de la ville et s'éloignèrent.

Annexe 3. Le diocèse d'Orléans

1) Saint Aignan :

- *Vita sancti Aniani* (BHL 473), Anonyme, V^e-VI^e, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 108-117.
- *Vita sancti Aniani* (BHL 474), Anonyme, seconde moitié du IX^e, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 107.
- *Vita sancti Aniani* (BHL 475), Grégoire de Tours, 538-594, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 1, p. 68-71.
- *Vita III sancti Aniani* (BHL 476), Anonyme, X^e, dans R. Hubert, *Antiquitez historiques pour l'histoire de l'Église de Saint-Aignan d'Orléans*, Hotot, 1661, p. 4-5.
- *Miracula sancti Aniani* (BHL 476d), Anonyme, XI^e siècle (autour de 1070), dans *Analecta Bollandiana* 94, 1976, éd. G. Renaud, p. 245-274.

2) Saint Agile :

- *Vita sancti Agili vicecomitis et confessoris* (BHL 147), Anonyme, X^e siècle, AASS Aug. VI, p. 566-568.

3) Saint Avit :

- *Vita I sancti Aviti* (BHL 879), Moine de Micy, IX^e siècle, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 380-385.
- *Vita II sancti Aviti* (BHL 882), Anonyme, XI^e siècle, dans AASS Iun. III, p. 351-359.
- *Miraculum sancti Aviti* (BHL 883), Grégoire de Tours, 538-594, Gloire des Confesseurs 97.

4) Saint Eucher :

- *Vita sancti Eucherii* (BHL 2660), Anonyme, vers 750, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 7, p. 41-53.

5) Saint Euspice :

- *Vita sancti Euspicii* (BHL 2757), Anonyme, XI^e siècle, dans AASS Iul. V, p. 74-77.
- *Miracula sancti Euspicii* (BHL 2759), Anonyme, dans AASS Iul. V, p. 78-79.
- *Translatio sancti Euspicii* (BHL 2758), 1029-1100, dans AASS Iul. V, p. 78.

6) Saint Euverte :

- *Vita I Evurcii* (BHL 2800), éd. dans A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae nationalis Parisiensis*, II, 1890, p. 312-319.
- *Vita II Evurcii* (BHL 2799), Lucifer, rédigée avant le milieu du IX^e siècle, AASS Sept. III, p. 52-58.
- *Translatio sancti Evurtii* (BHL 2801), IX^e, dans AASS Sept. III, p. 59-60.
- *Inventio sancti Evurtii* (BHL 2802), dans PL. CXCIX, col. 1125-1128.

7) Saint Liphard :

- *Vita sancti Liphardi* (BHL 4931), fin IX^e, dans Mabillon, *Acta* I, p. 154-157.
- *Miracula sancti Liphardi* (BHL 4932), XI^e, dans Mabillon, *Acta* I, p. 157-159.
- *Translatio sancti Liphardi* (BHL 4933), XII^e (vers 1105), dans Mabillon, *Acta* I, p. 159-164.

8) Saint Mesmin :

- *Vita I sancti Maximini abbatis* (BHL 5817), Bertoldus (IX^e), dans Mabillon, *Acta* I, p. 591-597.
- *Vita II sancti Maximini abbatis* (BHL 5814-5815), anonyme, postérieure à la mort de l'évêque Jonas d'Orléans, dans Mabillon, *Acta* I, p. 581-591.
- *Miracula sancti Maximini* (BHL 5820), Létald de Micy (fin X^e), dans Mabillon, *Acta* I, p. 598-613.

ANIANUS

Évêque d'Orléans (V^es.)

Successeur de saint Euverte en 391.

Dossier

- ***Vita I sancti Aniani* (BHL 473), Anonyme, fin V^e-début VI^e siècle, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 105-117.**

Elle est attribuée à Sidoine Apollinaire par Ch. Cuissard¹⁷ mais cette attribution est fortement discutée. Elle daterait probablement de la fin V^e-début VI^e siècle et serait par là-même l'un des textes les plus anciens de la production hagiographique de l'Orléanais¹⁸. Cette Vie n'existait pas vers 379 puisque Prosper cherchait alors à recueillir des témoignages sur l'invasion des Huns, mais c'est probablement à elle que Grégoire de Tours fait allusion quand il dit, un siècle plus tard, à propos de saint Aignan : *cuius virtutum gesta nobiscum fideliter retinentur*¹⁹. Il est aussi possible que l'auteur de la Vie de sainte Geneviève, qui écrivait en 530, ait connu ce récit puisqu'il fait allusion au siège d'Orléans et aux prières de saint Aignan.

Manuscrits

On recense 23 témoins de ce texte datés entre le X^e au XVI^e siècle.

- ***Vita II sancti Aniani* (BHL 474), Anonyme, fin IX^e siècle au plus tard, dans Hubert, *Antiquitez historiques pour l'histoire de l'église de Saint-Aignan d'Orléans*, Hotot, 1661, preuves, p. 1-4.**

Cette Vie emprunte aux Vies de saint Euverte, datées de la fin du IX^e siècle au plus tard²⁰, ainsi qu'à la Vie I de saint Aignan. La seule partie originale de l'œuvre est l'épilogue qui rapporte que saint Aignan fut d'abord enterré à Saint-Laurent, puis transporté, de nombreuses années après dans un temple prestigieux mais ce ne peut être celle construite par Robert le Pieux puisque deux manuscrits comportant cette seconde vie seraient datés l'un du IX^e²¹ siècle et l'autre du X^e²² siècle. Étant donné que l'auteur a connu les Vies de saint Euverte, il a certainement écrit dans la seconde moitié du IX^e siècle. La copie conservée dans le ms. Vat. Reg. Lat. 585 est contemporaine de la rédaction.

Manuscrits

Nous avons conservé 30 manuscrits de ce texte, allant du IX^e au XV^e siècle²³ dont :

- Ms. Vat. Reg. Lat. 585, fol. 53-54 (IX^es.).
- Ms. Paris, Bibl. Sainte-Geneviève 3013, fol. 27-29 (X^es.).
- ***Vita III sancti Aniani* (BHL 476), Anonyme, X^e, dans R. Hubert, *Antiquitez historiques pour l'histoire de l'Église de Saint-Aignan d'Orléans*, Hotot, 1661, p. 4-5.**

¹⁷ Ch. Cuissard, « Les premiers évêques d'Orléans », *Mémoires de la Société Archéologique et Historique de l'Orléanais*, 21, 1886, p. 1-298, ici p. 201-202.

¹⁸ Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans (800-1200)*, Cambridge, 1990, p. 20.

¹⁹ Grégoire de Tours, *Historiae Francorum*, Livre II, 7, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 1, 1, p. 46.

²⁰ Vie de saint Euverte, BHL 2800. Nous n'avons pas de datation précise pour cette Vie, mais dans la Vie II (BHL 2799), l'auteur, un sous diacre du nom de Lucifer, reconnaît qu'il se contente de reprendre les éléments de la vie précédente sans rien y ajouter. Celle-ci est reprise par Raban Maur vers 850 dans son martyrologe et par Usuard en 865, ainsi que par Hincmar de Reims dans sa *Vita Remigii*. Voir G. Renaud, « Les miracles de saint Aignan », p. 251.

²¹ Vat. Reg. Lat. 585 (fol. 53-54).

²² Paris, Bibl. Sainte-Geneviève 3013 (fol. 27-29).

²³ G. Renaud, « Les miracles de saint Aignan », *Analecta Bollandiana*, 94, 1976, p. 245-274, p. 252.

Cette vie comble les lacunes des *Vitae* précédentes concernant la jeunesse du saint jusqu'à la mort de saint Euverte. Cependant, elle ne fait aucune allusion au siège d'Orléans, ce qui a conduit au XVIII^e siècle, l'érudit orléanais D. Polluche à proposer l'hypothèse selon laquelle cette *Vita* concernerait un autre saint Aignan, différent du libérateur de la ville.

Un des témoins de cette Vie, le manuscrit Orléans, BM,197 daterait du X^e siècle, selon l'étude de E. Pellegrin qui établit que ce manuscrit serait formé de parties diverses, toutes du X^e siècle, et qui ont probablement été écrites à Saint-Benoît-sur-Loire. Ainsi, utilisant la Vie II de saint Euverte, il ne peut être antérieur à la seconde moitié du IX^e siècle et postérieur au X^e siècle²⁴.

Manuscrits

G. Renaud signale douze témoins de ce texte datés entre le X^e et le XIV^e siècle dont le plus ancien :

- Orléans, Bibl. mun. 197 (X^e).
- *Miracula sancti Aniani* (BHL 476b et 476d), anonyme, XI^e siècle, dans G. Renaud, « Les miracles de saint Aignan », *Analecta Bollandiana*, 94, 1976, p. 245-274.

Les *Miracula* ont été écrits au plus tard au XII^e siècle puisque le manuscrit le plus ancien que nous connaissons, le Vat. Rag. Lat. 585, remonte à cette époque, mais ils ne peuvent avoir été écrits avant la première moitié du XI^e siècle, car il fait une allusion très précise à la Vie de saint Odilon de Cluny²⁵. Or Odilon meurt le 1^{er} janvier 1049 et sa Vie est composée par Josaut de Cluny avant 1053, année de la mort de l'évêque du Puy, Étienne de Mercoeur, à qui elle est dédiée. L'auteur ne se donne jamais comme témoin oculaire mais dit qu'il a recueilli des témoignages de personnes âgées. On peut donner l'exemple du cinquième miracle qui commence ainsi : *Solent dicere qui adfuerunt venerabiles viri quod temporibus Rotberti FRancorum regis* et se termine par *usque ad memoriam nostri temporis superfuerunt*. Si l'auteur a rencontré des vieillards qui avaient vécu au temps du roi Robert († 1031), il a pu rédiger vers les années 1070.

Manuscrits

Le recueil de miracles, composé de 16 miracles se situant à des époques différentes, ne semble pas avoir été connu en dehors d'Orléans. Les deux seuls manuscrits aujourd'hui conservés au Vatican, en proviennent.

- Vat. Reg. Lat. 585 (XII^e).
- Vat. Reg. Lat. 623.

Extraits retenus

- BHL 473.

c. 1 : mention de l'armée des Huns

In temporae illo cum Chunorum exercitus a partibus Orientis a populandam omnem provintiam exisset, et cum sceleris eorum adversus Galliam dire procella detonaret, eodem tempore sanctus ac beatissimus Anianus episcopus Aurelianensium civitatis ut bonus pastor ovium amore tenebatur.

²⁴ Pour l'analyse complète de la Vie III de saint Aignan, voir G. Renaud « Les miracles de saint Aignan », *Analecta Bollandiana*, 94, 1976, p. 245-274, p. 252.

²⁵ Miracles de saint Aignan, c. 9 : *Inter quos fuit sanctae memoriae Odilo Cluniacensis monasterii abbas, qui quanti meriti sit quantumque apud Deum valeat, liber vitae eius et miraculorum declarat.*

En ce temps, l'armée des Huns originaires des régions orientales parcourait et dévastait toute la province et une redoutable tempête ennemie tonnait contre la Gaule. Le saint et très bienheureux évêque Aignan de la cité d'Orléans se tenait dans l'amour de ses brebis comme un bon pasteur.

c. 3 : libération de prisonniers

Secutum est non multo post, vir inlustris Agripinus, qui tunc tempore magistri militum fungebatur officium, ad principibus fuerat depotatus, ut per omnes civitates Galliarum pro salute et districtione publica habere deberet excursos. Cui beatissimus vir sanctus Anianus accurrens, salutato et, ut mos est, data oratione, suggestit, ut propter adventus sui gaudium, qui lautumniis aut ergastulis tenebantur inclusi, absolute suae suggestioni praestaret. Praedictus Agripinus propter districtione et metu principum, quod vir sanctus petierat a se, hoc ipsud dixit non posset prestari. Veniens vero antedictus Agripinus maturius, causa orationis ad ecclesiam expetivit. De summo fastigio loci ipsius per venti insolentia in capud eius lapis magni ponderis ita cecidit, ut nulla eum omnes putarent posse condicione evadere, adeo ut tam profluus sanguis a suo capite bulliret, ut, si amplius unae hore espatium defluxisset, vitae terminum fuerat consecutus. Memoratus vero antedictus Agripinus, idcirco adversi casus pondere premeretur, cur non prestiterit, quod a sancto episcopo fuerat deprecates, misitque protinus ad eum, ait, quamtutius, antequam exalaret spiritum, ad eum sanctus episcopus adveniret. Quam rem beatissimus non solum non renuit, quod fuerat deprecates, sed ut ostenderetur in eum solita diina clementia pietatem, in domum eius festinus inreptis. Inpositio vulnere eius manu sua vixillum cruces, sanguis ille profluus illico ac sine ulla mora abstenuit. Sentiens Agripinus meritis sancti antestitis sibimet vitam quemadmodum condonatum, iussit omnes qui in carcere tenebantur absque aliqua tarditate dimitti. Hoc etenim praestitum est beatissimo antestiti, ut factus fuerit ab infelicibus carcer vacuus et custos carceris absolutus.

Peu de temps après, Agrippinus, homme illustre était chargé de l'office de maître des soldats, par les princes afin qu'il tienne les *excursos* à travers toutes les cités des Gaules pour le salut et la justice publique. Le très bienheureux saint Aignan accourut et donna le salut et la prière comme à l'accoutumé et suggéra qu'en raison de la joie de sa venue, qu'on réponde à sa demande concernant l'absolution de ceux qui sont retenus, enfermés dans les prisons et les carrières [servant de prison]. Le susdit Agrippinus, en raison du jugement et de la crainte des princes, lui dit qu'il ne pouvait procurer ce que le saint homme lui demandait. Alors qu'Agrippinus désirait promptement se rendre à l'église pour la prière, une lourde pierre, sous l'insolence du vent, tomba du sommet de l'édifice sur sa tête, si bien que tous avaient pensé qu'il ne pourrait en échapper tant le sang abondant bouillait de sa tête et que si l'intervalle de temps avait été plus vaste qu'une heure, il aurait atteint la fin de sa vie. Agrippinus, accablé par le poids du fâcheux accident parce qu'il n'avait pas exécuté ce que le saint évêque avait demandé, il envoya aussitôt vers lui et demanda que le saint vienne à lui au plus vite avant qu'il ne rende l'âme. Le très bienheureux, non seulement ne refusa pas la chose qui lui était demandée, mais aussi se glissa promptement dans sa maison afin qu'il soit montré en lui la bonté de la clémence divine habituelle. Posant sa main sur la blessure en signe de croix, tout de suite et sans aucun délai, le sang abondant diminua. Agrippinus, ressentant la vie, qui était comme abandonnée, grâce aux mérites du saint évêque, jugea que tous ceux qui étaient retenus en prison étaient graciés sans aucun autre délai. Ainsi, il est prouvé par le très bienheureux évêque que la prison gardée par des misérables est vide et que le gardien de la prison est absous.

c. 4 : Mention de l'armée des Huns

Accedit enim non post multo tempore per Attila rege persecutio Galliarum. Tunc denique ad exploranda auxilia armatus Christo, proficiscitur in partes Arelatensium civitatis ad Aetio Patricio, cuius sub imperio Maioriani, apud omnem vulgum tenens iustitiam, res publica agebatur. Et in itineribus, ut manifesta sunt, quantasque virtutes per servum suum Deus ostendit, ita ut omnes sibi suorum recuperari ab eo animam postularent.

La persécution des Gaules par le roi Attila arriva peu de temps après. Alors armé des soutiens du Christ, il se dirigea vers le patrice Aetius qui se trouvait dans la cité d'Arles. Celui-ci tenait la justice pour le commun des mortels, sous l'empereur Majorien, et gérait la chose publique. Sur le chemin, Dieu montra tant de vertus à travers son serviteur, que tous lui demandèrent de protéger leur âme.

c. 7 : Aignan se rend à Arles pour rencontrer Aetius

Igitur sanctus Anianus episcopus, quod difinierat ambulandum, plebi suae obtinendam salutem, specialibus persistebat. Et cum multa spatia itinerum pertransisset, venit ad inlustrem Agetium patricium virum dignitatis suae perspicuum, virtute egregia invictum. Quem tali tantamque veneratione excepit, non solum ut prestitit, quod petebat, sed et multorum episcoporum, qui pro necessitatibus eorum illuc iam multis diebus resedebant, quorum nec presentia neque responsum dabatur. Sed tamen servus Dei bonis actionibus, ubique gerebat se manifestandum, celare non poterat. Salutato namque Agetio patricio, et eo honorem exceptum quo erat predictus sanctitatis, tum in confabulando, cum sermo prolongaret, interrogans sancto Aniano, qua mob causam tante regionis ad eum venisset, saltim, quid dicere vellit, expremere. Ad ille quendam iocularem sermonem emisit pius sanctum, - presertim ab Egitio patricio est admiratum, - ut aliorum episcoporum, qui extrinsecus stabant, prius causam suggereret, quam suam necessitatem, quam suam necessitatem imploraret. Tunc Egitius patricius sua presentia episcopus venire precepit, quos ei sanctus Anianus ibidem esse innotuerat, et quodcumque petierunt ab eo, statim sunt consecuti. Tum deinceps beatissimus Anianus episcopus Egitio patricio lacrimans indicat quod petebat. Ait : « Innumerabilem Chunorum exercitum omnem provinciam a partibus Orientis crudeli caede vastatam et multas excellentes urbes eorum virtute conperimus conlitas. Et iam ipsius Galliae capud multarum urbium obsidione detinentur, quas omnipotentis Dei misericordia prohibeat eversuras. Id metuens, ne in hanc saevam tempestatem plebs mea cadat, potentiam gloriae vestrae exposco, ut ad defensandam Galliam post Deum cum omnem vestrorum falanges ad repellendas Chunorum insidias properetis, auxiliante Deo. Quod haec a me, quae vobis oro, fuerit impetratum, vestra erit evo in omnibus memoranda Victoria. » Haec cum dixisset, lacrimis subito obortis, diffuse vultum umectabat et cum suspiria precibus fundebat in tantum, quod poposcerat, obtinebat. Pius ac salubribus Agetius patricius beatissimi preces permotus, dandum solatium repromisit et se dixit ubique suis suggestionibus, seu viri seu mori, in utrumque prestum esse. Tum interrogans beatissimo Aniano episcopo, quo tempore vel in qua die ei occurreret, sanctus Anianus dixit : « Quia, Deo imperante, meis suggestionibus te video permotus, si adnuere dignaris, ut promissa custodias, octavo decimo kal. Iulias oportunitum de nobis venire convenit ; quod si tum occurrendum tardaveris nec ingressum te illa in parte movere coneris, - quia sic est decretum apud crudelissimum Attilanem, quod caelestis misericordia avertat, - ea tempestate Galliarum conventum disperdat ». Qui respondit : « Domne sanctae episcopo, quod paciscor iuxta orationibus vestris, ne metuas defuturum ; sin aliter non possum, tamen me illa in die, ut puterim, vestrim obtutibus presentabo. » Haec ut audiens sanctus Anianus, gratias agit Deo, quod reppererat quid mente obtabat ; et continuo, data oratione, vale dixit Egitio patricio et ad propria caelerans ire properabat, quem populus Aurelianensis, sua absentia turbatus, plurimum spectabat.

Ainsi, le saint évêque Aignan qui devait obtenir le salut de son peuple, persistait entouré de compagnons. Et comme il avait parcouru un long chemin, il se présenta vaincu grâce à une remarquable vertu, à l'illustre patrice Aetius. On l'accueillit avec une telle vénération que non seulement on lui procura ce qu'il demandait mais on donna aussi selon leurs besoins aux autres évêques qui demeuraient là pendant quelques jours. Cependant le serviteur de Dieu n'avait pu se cacher car il s'était rendu manifeste par de bonnes actions. Ainsi, il salua le patrice Aetius et reçut l'honneur dû à sa sainteté, puis ils s'entretenirent un long moment. Le patrice interrogea saint Aignan sur la raison de sa venue dans cette région, mais le saint traduit difficilement ce qu'il voulait dire. Alors le patrice prononça une parole plaisante pour le pieux saint – surtout étonné par le Patrice Aetius – afin qu'il expose ce dont il avait besoin pour les autres évêques. Alors le Patrice Aetius recommanda que viennent en sa présence les autres évêques qui comme saint Aignan s'étaient pressés ici ; ils s'avancèrent alors et le suivirent aussitôt. Le très saint évêque Aignan pleura et implora le Patrice Aetius : « Nous savons avec certitude qu'une immense armée dévaste toute la province dans ses parties orientales causant d'horribles ravages et que de nombreuses cités éminentes sont tombées sous leur courage. Désormais, ils ont obtenu par le siège la tête de nombreuses villes de Gaule que la miséricorde de Dieu tout puissant avait préservées. Craignant que mon peuple ne tombe sous cette cruelle tempête, je sollicite vivement la puissance de votre gloire pour que vous pressiez toutes vos troupes vers les Gaules qui doivent être secourues face aux pièges des Huns qui, avec l'aide de Dieu, doivent être repoussés. Ce que je vous demande sera interprété et gardé à la

mémoire de tous comme étant votre victoire. » Alors qu'il disait cela, les larmes coulèrent et mouillèrent son visage. Il se répandit en prières à tel point qu'il obtint ce qu'il demandait. Le patrice Aetius ému par les pieuses et salutaires prières du bienheureux promit des troupes de secours et se dit dévoué, à la vie à la mort, à ses suggestions. Interrogeant alors le saint évêque Aignan sur le jour de départ, celui-ci dit : « Sous le commandement de Dieu, je te vois touché par mes suggestions, si tu le juges digne, il conviendrait que les soldats viennent à nous le 18 des calendes de Juillet ; si alors tu retardais ton départ ou n'entreprendrais pas de te mettre en marche – car la miséricorde divine se détourne près du très cruel Attila – l'assemblée des Gaules disparaîtrait sous cette tempête. » Celui-ci répondit : « Saint seigneur évêque, ne crains rien car je respecterai vos prières ; et au contraire, il ne peut en être autrement. Je me présenterai à votre regard à cet endroit et en ce jour. » Entendant cela, saint Aignan, rendit grâce à Dieu d'avoir obtenu ce qu'il avait imaginé dans son esprit ; et aussitôt une prière faite, il salua le patrice Aetius et se mit en route vers chez lui, où le peuple orléanais troublé par son absence l'attendait.

c. 8 : retour d'Aignan à Orléans

At beatissimus Anianus nostrae salutis viator rediens post multis diebus et sanctum cum urbi pedem intulisset, omnis turba civium congaudebat, quod defensorem suum, per quem salvi esse consueverant, incolumen recepissent. Interea sevissimus Attila et inmanior omnium regum scelere, multas urbes erutas, Galliae capud exercitum suum captivas detinetur. Tunc sanctus Anianus portarum repagula iussit offimari et cetera, quaeque oportebat, ad repellendas versutias diaboli sollicitate parare monebat, illud omnino praedicans, ut spem orando in Deum ponerent, qui poterat ipsos liberare a manu tyranni.

Alors que le très bienheureux Aignan, notre messager du salut, revenait après plusieurs jours et que le saint pied pénétrait dans la ville, la foule de tous les citoyens se réjouit d'avoir retrouvé son défenseur intact, celui par qui elle s'assurerait d'être sauve. Pendant ce temps, le très cruel et le plus monstrueux criminel de tout le royaume brisait de nombreuses villes et détenait captive de son armée la tête des Gaules. Alors, saint Aignan ordonna de consolider les barres de fermeture des portes et les autres choses nécessaires et prévint de se préparer à repousser les fourberies diaboliques. Il prêcha cela afin que tous prennent espoir en priant Dieu qui avait pu les libérer de la main tyrannique.

c. 9 : Attaque d'Attila

Nec inter diu spatium fuit Chunorum exercitus, rabiae saevientes, erga Aurelianes. Fossata percutiunt, omnem argumentum ingenia disponunt, quemadmodum civitatem neci traderent funditus. Continuo arietibus aptant et crebrum impulsu certatim moenia feriunt. Alii civitatem intrinsectus cum flammis tela iactabant ; at vero sanctus Anianus non iaculantium tela verebatur, sed per amblatorium muri cum choris psallentium placetis canoribus Deo modulabat. Tunc quidam episcopus, qui captus a barbaris tenebatur, clamitans sancto Aniano dixit : « Haec, quae facere te videmus, nullius nostrorum factum profuit ». Neque adhuc, quod ceperat, medio sermone fuisset elocutus, letali est plaga percussus, ita ut in locum quo stabat continuo spirasset. Interdum Chunorum exercitus, impellentibus cuneis, saxa murorum convellebant, uti iam civitas nullam salute habere desperasset. Domibus derelictis, omnes ecclesiae congruent ; at beatissimus Anianus episcopus plebem suam orationibus verbisque specialius confortabat. Tunc e civitatem cum paucis egreditur et ad tentoria crudelissimi Attilanis se ferri iussit, rogans, ut ne ovium suarum sanguis esset effusio. Tum impius Attila dixit : « Ut te senectuti tuae aspicio, potes adhuc nostrae provinciae custos esse ovium. » Beatissimus Anianus respondit : « Omnes cogitationes hominum in omnipotentis Dei virtute consistunt, et qui hunc ovilem mihi tradidit custodiendum, ipse mecum ovibus meis a foveis Chunorum eripere potest. » Tunc dolore animi repletus amariter flevit. Illico reversus est civitati, commonebat populum, ne metuerent, sed confidenter Dominum deprecarent, qui eos liberaret de potestate Attilanis. Itaque beatissimus episcopus cellula seclusus, in orationem dies noctesque pervigilans incumbabat, divinam misericordiam exorans, ut a rapacibus feris, cauli suo circumeuntibus, gregem suum custodire dignaretur inlesum. Tum caelitus inspiratus in sputum sanctus Anianus,

imbrem valedissimum emisit, tridui quadriduique ingentem diluvium cum ventis procatibus miscuit, ut nullus se Chunorum ulla in parte auderet movere, donec et angelum suum in placitum Deus exhiberet.

L'armée des Huns était dans les environs et sévissait enragée contre Orléans. Ils traversèrent les fossés et disposèrent des machines de siège comme une preuve de la manière dont ils livreraient la cité à la mort. Aussitôt, ils mirent en place des béliers et portèrent à l'envi des chocs fréquents contre les remparts. D'autres jetèrent des armes enflammées à l'intérieur de la cité ; saint Aignan ne craignait pas ces armes là et sur le chemin de ronde situé sur les remparts, il ordonnait à Dieu avec les canons du chœur de ceux qui psalmodient. Alors, un certain évêque, qui était captif des barbares, clama à saint Aignan : « Ce que nous te voyons faire ne profite à aucun de nous ». Il ne parlait pas d'une parole modérée et fut frappé d'une fièvre létale puis, dans ce lieu, il expira aussitôt. Pendant ce temps, l'armée des Huns, arrachait les pierres du mur d'enceinte si bien que la cité allait être détruite sans aucun salut. Des maisons furent détruites, et tous se rassemblèrent dans l'église. Le très bienheureux évêque Aignan réconforta son peuple par des prières et des paroles apaisantes. Il sortit de la cité avec quelques uns et ordonna qu'on le conduise à la tente du très cruel Attila et demanda qu'il n'y ait pas d'effusion de sang. Alors l'impie Attila dit : « Je vois par ta vieillesse que tu peux être le prix des brebis de notre province. » Le très bienheureux Aignan répondit : « Toutes les pensées des hommes existent en la *virtus* de Dieu tout puissant, celui qui m'a remis la garde de ce troupeau, et celui-ci peut arracher mes brebis et moi aux pièges des Huns. » Alors rempli par la douleur de l'âme, il pleura amèrement. Aussitôt, il retourna vers sa cité, convoqua le peuple sans crainte et confiants, ils prièrent le Seigneur qu'il les libère de la puissance d'Attila. C'est pourquoi, le très bienheureux évêque, reclus dans sa cellule, veillant nuit et jour dans la prière, se coucha, priant pour la miséricorde divine afin qu'il soit digne de préserver son troupeau des ravisseurs sauvages qui encerclent la bergerie. Alors inspiré d'une manière céleste dans un crachat, saint Aignan lança une pluie très forte, pendant trois ou quatre jours, mêlant déluge et vents violents, pour que les Huns n'entendent pas bouger dans quelque endroit et que Dieu exhibe son souhait angélique.

c. 10 : arrivée des troupes d'Aetius

Neque multo post, quod bonus praedixerat vatis, aut procol ex urbi adfuit Agetius patritius cum Thursomodo rege Gothorum. In qua die, portis reseratis, Chunorum proceris civitatem introissent, omnem plebem Aurelianensium cum opibus eorum exules ducendos ; iam plaustra sarcinulis honerata, familia iam parracis septus, vicissem barbari sortiebantur. Nam et haec intuens sanctus Anianus, intrepidus summa stabilitate, sedula voce populum suum commonebat, ne desperantes timerent, sed sursum Deum deprecantes corda suspenderent, qui eos eriperet de ore diaboli. Scilicet sanctus Anianus uni se ex auleis EGitio patricio manifestavit, in quo locum una cum Thursomodo apud exercitum eorum merediae resederant, et dixit ad eum : « Perge nunc et ae filio meo Agecio, quod si hodierna die civitati venire distulerit, crastina die se autemet frustra venturum. » Ad ille sollicite interrogans, quis esset, sed subito ex oculis quam cita est proditus, tam cito in sermone recessit. Haec ut vidit, amentia perturbatus, paulolum substetit. Deinde ad Agetio patricio percurrit et ex ordine enarravit illi, ut viderat : secum patritius pertractans, prorsus alium non fuisse nisi beatissimo episcopo Anianum. Tunc eum in locum, quo se videndum prodiderat, sagaci inquisitione precepit requirendum ; sed quis eorum poterat caelesti miraculo repperire ? Statimque satellites suos simili dignitate consulta petit, simulque ostium suum, signum datum, arma capere edificunt, et a civitatem nostram liberanda venire nullam intulit moram. Cumque Aurelianorum Ligericae portus tetigissent, multorum Chunorum dederunt interitum. Alii vero profugi se iectu pontem, quam vinime cratis contexerant, inundante Ligere, profundabant. Nec non sanctus Anianus episcopus cum caelestem munus palmam victoriae triumpharet, solita pietate indultus, se adversantibus coram interfecti non permisit, forsitan quos repentinus furor obpressit. Nam reliquam partem Chunorum iuxta omnipotentis Dei virtutem suis orationibus effugavit et ita eos dimersit, ut neque amplius nomem eorum auditus, forsitan ut nunc memoriter personet. A civitatem liberatam una cum patribus nostris, intercedente sancto Aniano, omnes incolumes reddidit divina potentia, nullum plebi suae discriminem captivitatis incubuit, nisi qui semet ipsos, suis orationibus desperantes, barbaris tradiderunt.

Peu de temps après, ce que le bon prophète avait prédit se passa. Au loin apparut le patrice Aetius avec le roi des Goths Thursomodus. Ce jour, les portes furent ouvertes et les dignitaires des Huns pénétrèrent dans la

cité. Ils rassemblèrent le peuple de la cité d'Orléans; et déjà, les chariots furent chargés de sacs et des familles emprisonnées, ce que les barbares avaient obtenu [en échange de la préservation de la cité]. En effet, saint Aignan considérant cela, était d'une extrême intransigeance, il exhorta son peuple afin que les désespérés ne craignent rien et que ceux qui prient Dieu, celui qui les arrache à la bouche du diable, se tournent vers le [ciel]. Évidemment, Saint Aignan se montra à l'un des hommes du patrice Aetius et lui indiqua un lieu où ils pourraient s'établir avec Thursomodus, et il dit : « Continue comme cela, si tu avais différé ta venue d'un jour, le jour suivant aurait été vain. » À cela, l'interrogeant sur ce qu'il en était, le saint subitement livra [sa réponse] autant par les yeux que par les mots et se retira. Voyant cela, bouleversé par la folie, il s'arrêta un peu. À la fin, il courut vers le patrice Aetius et dans l'ordre lui révéla ce qu'il avait vu. Seuls, dans ce lieu, Aetius lui demanda : « Qui d'entre eux a pu découvrir ce miracle céleste ? » et aussi, il demanda à ses serviteurs armés de renforcer son entrée et, le signal donné, ils prirent les armes. Il décida alors sans délai d'aller libérer notre cité. Tandis qu'ils arrivaient sur les ponts des Orléanais, ils massacrèrent une multitude de Huns. D'autres se sauvèrent par le pont qu'ils avaient construit en bois flexible, mais la Loire déborda et ils se noyèrent. Alors que le saint évêque ne triomphait pas de la palme de la victoire de l'œuvre céleste, il se montra indulgent, par une piété habituelle, et ne permit pas le meurtre de ces ennemis en sa présence car ils avaient peut-être été opprimés d'une fureur soudaine. Ainsi, il fit fuir de ses prières, selon la *virtus* de Dieu tout puissant, une partie des Huns et les avait engloutis. Par l'intercession de saint Aignan, avec nos pères, la puissance divine rendit une cité libre aux habitants, et aucun danger de captivité n'incomba à son peuple à l'exception de ceux qui n'avaient pas cru en ses prières.

- BHL 474

In illo tempore, quo fulgebat in rota saeculi novella plantatio fidei Gallica diffundebatur in tellure, quarto iam pontifice Aurelianensis Ecclesiae desiniano nomine, de praesenti saeculo decedente, dum de ordinando Antistite electio populi penderet in arbitrio Dei ; tempore illo quidam subdiaconus Romanae Ecclesiae Evurtius nomine cathedrae praedictae subrogatur basilicae, illius indicio praesignante, qui in Iordane flumine sub species columbae super caput descenderat Christi. Qui dum tantis virtutibus haberetur praeclarus, ut eius orationibus a flammis atrocibus civitas fuisset liberata vel populus : et in consecratione Templi fulgens magno lumine super caput illius fuisset visa a populo manus Dei : sentiens se iam ad coelestia regna vocandum, accersito conventu nobilium, indicat suum transitum mox futurum, dulci eos affatur eloquio, ut de successore subrogando agnosceret commune omnium votum. Cumque varia electio populi fieret, ille eos paterno affectu castigans, eisdem dixit ; si vere pastorem ultis electum a Domino, Fratrem et compresbyterum meum Anianum noveritis in meo constitui loco. Atque ut id ipsum divinae electionis claresceret, cum triduanum ieiunium more ecclesiastico indixisset, brevibus, et libris super altare positis, necdum loquentem paruulum afferrī praecepit, ut ipse brevia ab altari sublevaret. Tunc vero, Christi operante virtute, cum puer manum iniecisset altari, mox ut breve tetigit, vox inconsueta, novella verba prodidit, testeque populo proclamavit : Anianus, Anianus, Anianus istius civitatis a Deo Pontifex est institutus.

En ce temps où brillait une nouvelle année du siècle la plantation de la foi gallicane avait été semée dans la terre et pour la quatrième fois déjà, le pontife de l'Église d'Orléans quitta le siècle présent. L'élection de l'évêque par le peuple était alors suspendue au jugement de Dieu. Dans ce même temps, un sous diacre de l'Église romaine, un certain Evurtius fut élu en remplacement dans la basilique cathédrale susdite. La révélation qui était descendue sur la tête du Christ dans le Jourdan sous la forme d'une colombe préfigura la sienne. Comme il était glorieux par tant de vertus et que le peuple et la cité avaient été libérés des atroces flammes grâce à ses prières, une grande lumière brilla et la main de Dieu fut aperçue au-dessus de sa tête lors de la consécration du temple. Mais se sentant déjà appelé vers le royaume des Cieux, un conseil de nobles fut réuni et dans un discours apaisant, il annonça sa mort prochaine. Il leur dit qu'il connaissait le vote commun de tous concernant son successeur. Et alors que le choix du peuple était varié, Evurtius les réprimanda dans un discours paternel, disant : « Si vous voulez vraiment un pasteur choisi par Dieu, je place dans ce lieu mon frère et co-prêtre Aignan. » Et afin que la preuve d'un choix divin brille, il déclara selon la coutume ecclésiastique un jeûne de trois jours. On déposa des livres sur l'autel et il recommanda que le plus petit apporte la parole pour qu'il les soulève de l'autel. Le Christ agissant vraiment, comme l'enfant mettait sa main sur l'autel et qu'il le touchait brièvement, une voix inhabituelle prononça de nouvelles paroles et proclama au peuple témoin : Aignan, Aignan, Aignan est institué pontife de cette cité par Dieu.

Promotion à l'épiscopat d'Aignan

Mox ut verba complevit aetatis tempora lingua recognovit. Sed ut votis omnium fieret satisfactum, aperto psalterio, versum quem primum invenerunt legentes dixerunt : Beatus quem elegisti et assumpsisti Domine, inhabitabit in tabernaculis tuis²⁶. Prolato quoque Apostolico codice, in primo reppererunt sermone : fundamentum aliud nemo potest ponere prater id quod positum est²⁷. Sed et in Evangelii pagina, hanc primam reppererunt sententiam : super hanc petram edificabo ecclesiam meam, et porta inferi non prevalebunt adversus eam²⁸. His ergo virtutum insignibus declaratus, in cathedra Aurelianensis Ecclesiae, sanctus institutus est Anianus.

Aussitôt après ces mots, il rappela par la parole les temps anciens. Comme tous étaient d'accord, le psautier ouvert, des lecteurs lurent le premier verset trouvé et dirent : « *Heureux celui que tu choisis et que tu admets en ta présence* ». Prenant le livre apostolique, ils trouvèrent en premier cette parole : « *car personne ne peut poser un autre fondement que celui qui a été posé* ». Et dans les pages des Évangiles, ils trouvèrent celle-ci : « *et sur cette pierre je bâtirai mon église, et que les portes du séjour des morts ne prévaudront rien contre elle* ». Ainsi donc, saint Aignan, par les marques de ses vertus, fut proclamé et institué dans la cathédrale de l'Église d'Orléans.

Libération de prisonniers

Cum igitur solemniter civitatis illius esset moenia ingressurus, petiit ab Agripino qui principalibus praerat militibus, ut omnes quos variis criminibus poenalis carcer retinebat, inclusos ob sui introitus gratiam redderet absolutos. Quod cum ille omnimodis resistendo negaret, lapis magni ponderis ab alto desiliuit, eique in verticem dedit. Qua percussione prostratus, et famulorum manibus ad domum propriam deportatus, agnovit quantocius quod idcirco laetalis plaga super eum descenderat, quia praestare nolverat quod vir Domini postulaverat. Sed quum sanguis irrigus ex eius capite fluere non cessaret, et praedictus pontifex eum caritatis gratia visitasset, mox ut manu propria eius vulnere vexillum Crucis opposuit, riuum stringens sanguinis, a mortis eum interitu liberavit. Et dum unum correptum oratione salvavit, pro reliquis quos ante petierat imperravit. Sicque dies illa qua episcopatus regimen suscepit, more Evangelico, quadruplici virtute refulsit, per loquelam dum taxat paruuli : divinorum Librorum sententia concordante : salvato a morte principe ; soluto reorum agmine carcere vacuo remanente. Beato igitur Evurtio felicibus meritis anlam Paradisi iam ingresso, sancto visum est Aniano, ut fabricam ecclesiae quam eius praedecessor fundaverat, altiori culmine proveheret ut decabat. Ad declarandum igitur viri sanctissimi meritum, quidam mellius nomine, qui turbae praerat artificum , de recto corruens pede lapsa, ita vicinae mortis incurrit periculum, ut omni cassato corpusculo vix ultimo palpitaret spiritu. Ad quem dum vir sanctus a longe veniens, signum Crucis porrigeret sagaciter ad eum cucurrit, apprehensaque eius dextera, eum saluti pristinae sub momento restituit, atque ad perficiendum opus quod coeperat ire mandavit.

Alors qu'il s'avancait solennellement sur les murailles de sa cité, il demanda à Agrippinus, qui commandait aux principaux *militēs*, qu'il accorde la grâce à tous ceux qui sont enfermés, retenus dans une prison pour des crimes variés. Comme celui-ci refusait par tous les moyens, une grosse pierre tomba d'en haut et le frappa à la tête. Terrassé par le choc et transporté par ses serviteurs vers sa propre maison, il reconnut qu'un tel coup mortel s'était abattu sur lui parce qu'il n'avait pas accédé à ce que l'homme du Seigneur demandait. Alors que le sang ne cessait de couler de sa tête, le pontife susdit le visita par charité et aussitôt, comme il apposa de sa propre main le signe de la croix sur la blessure, arrêtant la rivière de sang, il le libéra de la mort. En même temps qu'il sauvait celui qui avait été puni, il exigea devant les reliques ce qu'il avait auparavant demandé. Ainsi, le

²⁶ Ps. 64, 5.

²⁷ 1 Cor. 3, 11.

²⁸ Mt. 16, 18.

jour où l'évêque reçu le gouvernail selon les coutumes évangéliques, il resplendit quatre prodiges : l'accord de la sentence des livres saints, le prince sauvé de la mort, la troupe des accusés libérés et la prison qui demeure vide. Le bienheureux Evurtius progressant déjà vers la cour céleste grâce à ses nombreux mérites, il apparut à saint Aignan afin qu'il fasse, selon son devoir, progresser vers les plus hauts sommets la fabrique de l'Église que le prédécesseur de celui-ci avait fondé.

Le mérite du très saint homme devant être déclaré, un certain Mellius, qui présidait la foule des artisans, tombant de son pied droit pécheur, encourait alors le danger d'une mort si proche de telle sorte que, tout le petit corps ayant été brisé, il s'agitait à peine d'un souffle ténu. Et alors que le saint homme s'approchait de lui et tendait un signe de croix avec sagacité, il courut vers lui et saisissant sa main droite, il lui rendit à l'instant sa santé d'autrefois et le manda afin qu'il achève l'œuvre qu'il avait commencée.

Interea gens Hunnorum perfida, moenia suae habitationis egressa, crudelitate saevissima in plurimorum gentium frendebat pericula, cuius ad satiandam rabiem truculentus Attila tenebat regiam dignitatem. Cumque vulgatum esset in populo, quod per suae ferocitatis impetum, Gothis obviam properans, tenderet ad amnem Ligericum, ut subversis Aurelianensium moenibus satiaret suae malitiae incrementa. Tunc vir Domini Anianus non ut in defensione hominum speraret elegit; sed Apostolicae memor sententiae Arelatensem urbem expetere decrevit, et Agetium patricium, qui sub Valentiniani imperio in Galiis republicam gubernabat, videndum expetivit, ut ei furorem rebellium cum periculo suorum civium intimaret.

Pendant ce temps, le peuple des Huns dont le cruel Attila tenait la royauté surpassa les fortifications de sa demeure pour assouvir sa rage et broya par la plus cruelle des cruautés plusieurs peuples. Poussé par sa férocité – comme c'est souvent le cas dans le peuple Goth –, il se hâta sur le chemin et il tendit vers la Loire afin d'assouvir sa méchanceté qui ne cessait de croître sur les fortifications en ruine d'Orléans. Alors l'homme du Seigneur choisit de ne pas compter sur la protection des hommes, mais se rappelant la sentence apostolique²⁹, il décida d'atteindre la ville d'Arles et le patrice Aetius, qui sous l'empereur Valentinien, gouvernait la République des Gaules, afin de lui faire connaître la fureur des rebelles et le péril de ses citoyens.

- Arrivée d'Aignan à Arles

Arrivée d'Aignan à Arles

Sed cum sanctus advenisset ibidem Anianus, divina gratia inspirante commonitus protinus egressus est ei obviam supplex Agetius et quem pompa regia imperialibus fascibus reddebat inclytum, sacerdotalis gratia reddidit sibi conciliando subiectum. Quem cum ille benigniter inquisisset, cur vir sanctus laborem tam longinqui itineris assumpsisset; ille prudenti usus alloquio, velut egregii praedicatoris exemplo, prius pro aliorum utilitibus omnia petens obtinuit: et tunc demum causam adventus sui auribus principalibus intimavit: simulque plenus prophetiae spiritu, octavo decimo calendarum Iulii diem esse praedixit quo bestia crudelis gregem sibi creditum laniandum decerneret, petens ut tunc praedictus patricius veniendo succurreret. Videns Agetius florem torrentis eloquii acumen ingenii in viro Dei sanctitatis gratiam comitantem, omnia praestitit quaecumque sacerdos expetiit et benigne se venire, ut ille suggesserat, repromisit.

Alors que saint Aignan arrivait à Arles, Aetius, averti par la grâce divine, progressa vers lui sur le chemin. Aignan procura la reconnaissance sacerdotale qui devait rendre conciliant celui qui lui donna les honneurs impériaux par un cortège royal. Alors qu'il demandait avec bienveillance, pourquoi le saint homme avait entrepris un si long voyage, celui-ci, usant d'un langage sage comme celui de la prédication du troupeau, demanda auparavant toutes les choses profitables aux autres. Il arriva au bout et seulement, il exposa à ses oreilles les causes de sa venue. En même temps, rempli de l'esprit de la prophétie, il prédit que c'est le dix-huit

²⁹ 1 P. 2, 13-14.

des calendes de Juillet que la cruelle bête décidera de mettre en pièce le troupeau. Il demanda alors que le patrice vienne à son secours. Aetius, voyant la grâce de la sainteté de l'homme de Dieu dans ses brûlantes paroles, il accéda à tout et, alors que l'évêque espérait qu'il vienne, il promit de tenir sa promesse.

Retour d'Aignan à Orléans

Quo obtentu vir Domini vale dicens saeculi principi, ad propriam reversus est civitatem, et plebem suam quae de pastoris moerebat absentia, spiritualia confortabat in gaudia, praeparante populo interim amnia quae ad repellenda hostium iacula, portis, muris, vel turribus fuerant oportuna.

Ayant tout obtenu, l'homme du Seigneur salua le prince du siècle et rentra dans sa propre cité. Il reconforta par une joie spirituelle son peuple attristé par l'absence de son pasteur. Pendant ce temps, le peuple avait préparé toutes les choses convenables pour repousser les lances des ennemis, c'est-à-dire les murs, les tours et les portes.

Mort d'un évêque indigne, orage miraculeux et rencontre d'Aignan et Attila

Nec longo interim intervallo cruentus Attila murorum vallans ambitum, omne suae malitiae in iam dictae civitatis converrit interim. Sed pontifex fesus in Domino per muri ambulatorium sanctorum gestans pignota, suavi vocis organo more cantabat catholico, cum interim quidam miser captos a barbaris indignus portans officium Sacerdotis, virum Dei his alloquitur verbis : Haec, inquit, quae modo tu agis unusquisque nostrum in civitatibus suis maximis peregit studiis ; sed nulli profuit in augmentis. Haec loquutus, statim cecidit mortuus et quoniam amicum Dei contristaverat, testis sibi extitit poena perpetua condemnatus. Interim hostilis exercitus tela iactabat instantius, atque cum arietibus latera muri crebris quatibat impulsibus. Tunc fugiente ad ecclesiam populo, sanctus Anianus forti eos animo esse monebat in Christo ; numquam fuisse deceptum affirmans quicumque firmiter sperasset in Christo. Ipse vero festinanter murum ascendit, et tacitus coelum aspexit, ac pias aures Domini intima prece pulsavit. Cumque sibi divinum auxilium adesse sensisset, repente contra barbaros expuit, tantaque subito cum sputo eodem pluuiiae moles descendit, et impiorum impetum tridua in inundatione compressit, ut nequaquam se ullus pugnaturus ex hostibus transferre in locum alterum potuisset. Cessante ergo nimbo profluo, sanctus Anianus Attilae Pergit ad tentorium, pro sibi comisso rogaturus populo. Spretus a perfido, respondo contrario civitatis se contulit claustro. Sed quia divina virtus quos [iuuare] in tribulationibus assolet, prius igne tentationis purgari permittens, id sibi rancoris intulit dissidium. Postera autem die apertis portarum repagulis, Attilae proceres ingressi sunt Aurelianos ; sorteque ad dividendum populum missa onerabant plaustra innumera de plebis capta substantia. Iubet crudelis impietas ut immineret subditis dura captivitas.

Peu de temps après, le cruel Attila entoura l'enceinte des murs et rossa de toute sa méchanceté la cité. Mais le pontife confiant dans le Seigneur exhiba les reliques des saints sur l'enceinte et chanta selon la coutume catholique de sa voix suave. Un certain misérable, indigne de l'office sacerdotal et prisonnier des barbares s'adressa à l'homme de Dieu par ses paroles : « la manière avec laquelle tu agis si soigneusement pousse chacun d'entre nous vers leurs cités et ne profite à personne ». Cela dit, il tomba mort. Et parce qu'il avait bouleversé l'ami de Dieu, il fut condamné à la peine perpétuelle et mourut devant des témoins. Dans le même temps, l'armée ennemie, avec grande insistance lançait des armes et battait par à-coups les murs latéraux avec des béliers.

Alors que le peuple fuyait vers l'église, saint Aignan l'exhorta avec force de donner leurs âmes au Christ, affirmant qu'il n'est jamais déçu celui qui espère dans le Christ. Il monta alors rapidement sur la muraille et, silencieux, observa le ciel et heurta les oreilles pieuses du Seigneur d'une intime prière. Alors qu'il sentait que l'aide divine se présentait à lui, soudainement une telle pluie accompagnée de crachin s'abattit sur les ennemis qu'elle provoqua une inondation de trois jours ce qui arrêta l'élan des impies et permit de déplacer le

combat contre les ennemis vers un autre lieu. La pluie abondante s'arrêtant, saint Aignan se dirigea vers les tentes d'Attila afin de lui soumettre une requête pour son peuple. Repoussé par le perfide et recevant une réponse contraire, il se rapprocha des portes de la cité. Mais parce que la *virtus* dont on est accoutumé lors des troubles permettait autrefois d'être débarrassé des feux de la tentation, elle éloigna de lui la rancœur. Aussi, le jour suivant, les barrières des portes furent ouvertes et les grands d'Attila marchèrent sur Orléans. Le peuple fut divisé et un grand nombre de chariots furent chargés avec les prisonniers. L'impiété cruelle ordonna que la captivité sévère s'abatte sur les soumis.

Arrivée d'Aetius et de son armée

Cumque sanctus Anianus admoneret populum, ut ne sic quoque desperaret de Deo, nihilque esse Deo invalidum qui suos tueri praevaleret, etiam sub momento repente more prophetico sanctus Anianus translatus est a Domino : atque eodem loco ubi Aetius Patricius cum suo debebat exercitu una cum Thorismondo rege Gothorum ostensus militi aulico talia dedit mandata Patricio : Vade, inquit, et dic filio meo Agetio, quia si hodie ad civitatem venire distulerit, iam crastina nihil proderit. His dictis statim recessit, et quia virtute divina hoc opus factum fuerat, miles sapiens recognovit, statimque ad Agetium pergens rem per ordinem pandit. Tunc ille laetus redditus, et de victoria iam securus, ut pote divina revelatione communitus, una cum Theodoro et Thorismondo regibus, vel suo ac Gothorum exercitu equum ascendit, concitus pergit. Nec mora Aurelianos Aetius pervenit ; hostes imparato reperit ; tantamque caedis stragem super eos exercuit, ut nulli dubium fieret quin meritis Aniani Pontificis flexus ad misericordiam Dominus rex coelestis vindictam hanc exerceret per suos satellites , quos honore ditaverat regiae dignitatis. Itaque Hunni alii succubuerunt gladiis, alii coacti timore tradebant se gurgiti Ligeris, sortituri continuo finem mortis. Sanctus vero Anianus plures per suas preces eripuit, quos coram se trucidandos aspexit, reddens scilicet bona pro malis, multi ne morerentur obtinuit : nisi quos repentinus hostium furor oppressit. Reliqua vero pars Hunnorum quae ibidem prostrata non cecidit, fugae praesidium expetivit, donec indicante Domino, in loco qui dicitur Mauriacus trucidanda mortis sententiam expectaret. Peracta igitur victoria in triumpho sanctus Anianus laetabatur in Christo ; eo quod in tantae calamitatis periculo, nullus ex eius ovibus defuisset de numero, nisi qui contra eius praeceptum desperans de Domino, se populo tradidisset sponte barbarico, ut recte laudaret in laudibus illius : Dextera tua Domine glorificata est in virtute : dextera manus tua Domine confregit inimicos. Prostrata igitur acerba barbarie, largiente clementia Christi meritis antistitis Aniani, tanta ubertas frugum Aurelianensi surrexit in tellure, ut non solum de adventu hostium sentirent nullatenus detrimentum ; verum etiam multiplicata segene dupliciter exultaret in Domino, et de ereptione impiae ferocitatis et divinae gratia largitatis. Octavo decimo igitur Calend. Iulii die praefatus Attila Aurelianam suburrere voluit civitatem : subversus ille cum suis, ac turpiter victus aufugit.

Alors que saint Aignan exhortait son peuple à ne pas renoncer à Dieu et qu'aucun faible qui appartient à Dieu qui a les yeux sur les siens, ne prévaut. À un moment, selon la coutume prophétique, saint Aignan fut transporté par le Seigneur à l'endroit où le patrice Aetius, avec son armée et le roi Thorismond des Goths se trouvait, et apparut à un soldat de la cour et lui donna alors des recommandations pour Aetius : « Va et dit à mon fils Aetius que s'il n'arrive pas aujourd'hui à la cité, il ne sera plus utile à rien demain. » À ces mots, parce que le sage militaire reconnut l'œuvre de la *Virtus* divine, il s'éloigna et se dirigea vers le patrice Aetius à qui il révéla toute l'affaire. Celui-ci, tranquille au sujet de la victoire et averti par la puissante révélation divine, avec les rois Thorismon et Théodore, accompagnés de l'armée des Goths, il monta sur son cheval, et ensemble, ils se mirent en marche. Sans délai, Aetius arriva à Troyes, prit les ennemis par surprise et exerça sur eux de tels ravages qu'il ne fit aucun doute que, fléchi vers la miséricorde grâce aux mérites du pontife Aignan, le seigneur roi céleste exerça sa vengeance par ses vassaux qu'il enrichit grâce à l'honneur de la dignité royale.

C'est pourquoi certains des Huns succombèrent sous les glaives, tandis que d'autres, saisis par la crainte, se jetèrent dans la Loire et moururent. Aussi, saint Aignan arracha par ses prières ceux qu'il aperçut se trincer devant lui, et, rendant le bien pour le mal³⁰, il obtint que plusieurs ne meurent pas, exceptés ceux que la fureur des ennemis saisissait subitement. La part restante des Huns qui n'avait pas été terrassée désira vivement

³⁰ Rm. 12, 17-21.

une escorte pour fuir, jusqu'à ce qu'enfin, sur l'indication du Seigneur, elle attende la sentence de mort dans un lieu appelé Mauriacus.

Aussi, la victoire remportée, saint Aignan se réjouit en triomphe dans le Christ, grâce à qui, face au péril d'une telle calamité, aucune de ses brebis ne mourut exceptées celles qui, cessant de croire en le Seigneur, s'étaient rendues spontanément au peuple barbare. Comme il est écrit dans les louanges : ta droite, Seigneur, a été glorifiée par la *Virtus*, ta main droite, Seigneur, brisa les ennemis³¹. La barbarie acerbe fut soumise par la clémence généreuse du Christ et par les mérites de l'évêque Aignan. Une telle abondance des produits de la terre ressuscita Orléans, que non seulement [les habitants] ne sentaient plus aucun dommage lié à la venue des ennemis, mais aussi ils exaltaient doublement le Seigneur au sujet de la spoliation de la férocité ennemie et de la grâce de la largesse divine. Aussi, le 18 des calendes de Juillet, Attila voulut soumettre la cité de Troyes : anéanti avec les siens et vaincu, il fuit honteusement.

- **BHL 476**

Il n'y a pas de cas de violence dans ce texte.

- **BHL 476d**

c. 1

Accidit igitur eodem tempore ore, regnante Marciano imperatore, Hunorum gentem perfidam a finibus suae habitationis progressam, in plurimarum gentium pericula desaevisse et urbes innumeras evertisse. Cuius exercitus utpote innumerabilis, tam episcopi quam duces provinciarum timore perterriti complures Romam nimirum ad caput orbis proficiscuntur, cum ex legatione romani imperii adversus ferocias barbarorum ad copias comparandas, tum ad apostolorum flagitanda suffragia ut eorum meritis et intercessionibus laboranti plebi Deus omnipotens succurrere dignaretur. Inter quos legitur fuisse venerabilis et Deo dignus Mettensis ecclesiae episcopus nomine Arnulfus. Qui cum ad confessionem beati Petri apostoli orarent diutissime et, pro remedio plebium suarum, se non tantum precibus sed et lacrimis afficerent, ecce vox, cum multo terrore omnium, desuper allapsa est dicens: « Cessate orare quod non potestis exorare. Nam occiduae partes ad feriendum gentili gladio ultionem peccatorum divina praedestinatione sunt traditae, nullique occidentalium concessum est de internicione tantae cladis plebem suam eripere nisi quidam Aniano, sacerdoti Aurelianensis ecclesiae ». Quod ita factum est. Solus enim de quo loquimur, beatus Anianus, ab imminente Hunnorum persecutione plebem suam eripuit qui, prophetiae spiritu repletus, prophetico more raptus, Aetium patricium in ultionem persequentium armavit atque succurendum animavit.

En ce temps, il arriva sous le règne de l'empereur Marcien que le peuple perfide des Huns progressa au-delà des frontières. Il sévit avec violence sur de nombreux peuples et détruisit plusieurs villes. Vu que cette armée était innombrable, un groupe certainement assez nombreux composé tant d'évêques que de *duces* des provinces, [tous] glacés d'épouvante par la crainte, progressa vers Rome, la capitale du monde. À la suite de la légation de l'empereur romain, des troupes contre les férociétés barbares furent d'une part levées et d'autre part, l'aide des apôtres fut sollicitée afin que Dieu Tout-Puissant, par leurs mérites et leur intercession, juge digne de venir en aide au peuple en danger. Parmi eux se trouvait le vénérable et digne devant Dieu évêque de l'Église de Metz du nom d'Arnulf. Alors que les évêques priaient un long moment la confession du bienheureux apôtre Pierre et, pour le remède de leurs peuples, qu'ils s'adonnaient tant aux prières qu'aux pleurs, une voix s'éleva au dessus d'eux avec beaucoup de crainte et dit : « continuez de prier pour ce que vous ne pouvez obtenir. En effet, les régions en déclin ont été abandonnées aux glaives païens par la prédestination divine pour la vengeance des pécheurs et aucun des occidentaux n'est libre d'arracher son peuple au massacre d'un tel fléau si ce n'est Aignan, l'évêque de l'Église d'Orléans. Et c'est ce qui arriva. En effet, seul, le bienheureux Aignan arracha son peuple à la persécution imminente des Huns et, rempli de l'esprit de la prophétie, saisi par la volonté prophétique, il anima et arma le patrice Aetius afin qu'il porte secours contre la vengeance des persécuteurs.

³¹ Ex. 15, 6 : « Ta droite, ô Éternel! a signalé sa force; Ta droite, ô Éternel! a écrasé l'ennemi » (*dextera tua Domine magnifice in fortitudine dextera tua Domine percussit inimicum*).

c. 2 : Visite au tombeau de saint Pierre

Huius igitur Agetii uxor, matrona nobilis et bene memorata, Romae degens, pro viri absentia maesta et de eventu belli cuius fama iam Romae percubuerat anxia, limina Apostolorum frequentabat et, ad confessionem beati Petri apostoli assidue orans, Dominum precabatur ut vir suus a tanto discrimine belli et a phalangis hostium liberaretur et sospes ad ad eam reverteretur. Quae cum per dies et noctes haec ageret, quadam nocte orando defatigata, solo decubuit et sic obdormiuit. Interea vidit duas venerabiles personas sibi adstantes se invicem venerabiliter salutantes solliciteque de sua habitudine ad alterutrum requirentes. Qui autem senior erat sic coepit : « Uxoris Agetii lacrimas diutius ferre non possum. Petit assidue ut virum suum de Galliis reducam incolumem cum aliter de eo, divino iudicio, fuerit praefinitum. Sed tamen optinui apud immensam Domini pietatem de vita illius et tam precibus eius quam caritate fraternitatis tuae. Commonitus, propra illam viventem exinde reducere et ad gloriam laudis tuae custodire. » Unde manifestum est duas illas venerabiles personas beatum Petrum apostolum sanctumque fuisse Anianum, cuius meritis et intercessionibus Agetius patricius victoriam obtinuit hostesque delevit. Ob cuius amoris gratiam, vivus et incolumis, ab imminente mortis articulo evasit et ad patriam rediit. O quam venerandus, quam admirabilis est vir iste sanctus Anianus qui, inter homines adhuc corporaliter degens, spiritualiter iam apostolis loquitur ! O quanti meriti quantaque est dignitatis qui – quod nulli sanctorum concessum est – ab ingruenti Hunnorum persecutione plebem suam sanctis precibus eripuit, hostes multimode repressit eosque demum usque ad internicionem stravit.

La femme d'Aetius, noble matrone de bonne mémoire, passa à Rome. Affligée par l'absence de son mari et anxieuse au sujet d'une guerre, déjà sa renommée se répandait à Rome. Elle fréquentait le tombeau des apôtres et priaît assidûment à la confession de saint Pierre. Elle priaît le Seigneur afin que son mari sorte libre du danger de la guerre et des armes des ennemis et qu'il retourne avec ses compagnons vers elle. Alors qu'elle agissait ainsi nuit et jour et pendant des jours, une certaine nuit fatiguée de prier, elle s'allongea sur le sol et s'endormit. Aussitôt, elle vit deux vénérables personnes se tenant auprès d'elle et se saluant mutuellement puis qui l'interrogèrent l'un et l'autre avec sollicitude à son sujet. Aussi le plus vieux commença : « il m'est impossible de supporter pendant longtemps les larmes de la femme d'Aetius. Je demande continuellement de ramener son mari des Gaules sain et sauf, comme cela fut défini par avance à son sujet par le jugement divin. Et je l'obtins de l'immense piété du Seigneur, tant par ses prières que par la charité de ta fraternité. Il est fait souvenir qu'il sera ramener vivant chez lui et protéger par la gloire de tes prières. » Ici, il fut manifeste que ces deux personnes vénérables étaient le bienheureux Pierre, apôtre et saint, et Aignan, par les mérites et l'intercession de qui, le patrice Aetius obtint la victoire et détruisit les ennemis. Pour la grâce de son amour, vivant et sain et sauf, il échappa à une mort imminente et rentra dans sa patrie. Ô combien il est vénérable et admirable l'homme saint Aignan qui, allant parmi les hommes jusqu'à maintenant physiquement, déjà parle spirituellement aux apôtres. Ô par combien de mérites de cette dignité, il arracha par de saintes prières son peuple à la persécution des Huns, réprima par de multiples moyens les ennemis et le protégea du massacre.

c. 8 : le siège de Beaune³²

Post non multum temporis, Burgundionum gens rebellavit et ut cum maximo exercitu eos insequeretur regem compulit. Veniens autem rex cum exercitu paene innumerabili ad castrum cui nomen Belna, circumdedit illud obsidione, ubi multum temporis frustra consumensangebatur ; erat enim locus natura et arte munitissimus. Dies sollempnitatis transitus beati Aniani advenit, quod regem non latuit. Quam quia desiderabat colere – erat

³² Ce miracle se rattache à un épisode réel du règne de Robert le Pieux : la lutte qui opposa le roi au comte de Bourgogne Otte-Guillaume pour la succession du duché de Bourgogne après la mort du duc Henri, oncle du roi, en 1002. Cette lutte dura jusqu'en 1015 et se termina à l'avantage de Robert. Il ne semble pas toutefois qu'il ait assiégé Beaune. Par contre, la ville fut emportée par son fils cadet Robert au cours de la rébellion des fils du roi contre le père en 1030. Il est possible que l'auteur a fait quelques confusions. Voir J. Richard, *Les ducs de Bourgogne et la formation du duché du XI^e au XIV^e*, Paris, 1954, p. 4.

enim sibi praecipuus confessor –, obsidionem intermisit, Aeduam profectus est. Medio autem sollempnitatis die, oppidanis laetantibus de ereptione propria et de discessu regis, repente turris maxima pars, quae erat munimentum paene totius castris, corruit pluresque rebellium oppressit. Rex vero celebrata sollempnitate mox revertitur, et oppidum rursus obsidione circumdatur. Quod videntes oppidami, de salute sua desperantes, seque castrumque regi dederunt. Proinde rex, sollicitus et sciscitans causam tantae mutationis et tam citae deditionis, cognovit interventu sancti pontificis Aniani hoc sibi praestitum ut et turris caderet et ipse a labore et multi eriperentur a clade. Tunc quanto gestivit gaudio, quanto laetatus est tripudio, si quis nosse velit, ex abortis eius lacrimis discere potest. Aiebat ergo : « Iure te, egregie confessor, diligo ; iure te veneror qui, volente Deo, etiam in externis partibus me adiuvando prosequeris, in prosperis adiuvas, in adversis consolaris. » Tantam porro gratiam divina pietas illi contulit meritis antistitis Aniani ut et Linguonas sine aliquo suorum detrimento sibi subdueret et, infidorum protervia conculcata, superborum colla domaret. Cuius fretus auxilio pacato hinc inde potitus imperio, totam intentionem mentis convertit ad explendam fabricam ecclesiae quam coeperat supra sacratissimum corpus patris nostri, sancti videlicet Aniani, aedificare.

Peu de temps après, le peuple des Burgondes se souleva et força le roi à les poursuivre avec une très grande armée. Aussi, venant accompagné d'une armée presque innombrable, le roi mit le siège devant la ville fortifiée qu'on appelle Beaune, durant lequel elle fut étranglée et épuisée en vain pendant longtemps ; en effet, c'était un lieu très protégé de part sa nature et ses talents. Arriva le jour des solennités de la mort du bienheureux Aignan, qui n'était pas inconnu du roi. Et parce qu'il désirait l'honorer – en effet, le confesseur était particulier pour lui –, il suspendit le siège et se mit en marche vers Autun. Aussi, au milieu du jour de la fête du saint, les habitants de la ville se réjouirent de la libération de leurs biens et du départ du roi, quand, soudainement, la majeure partie de la tour qui représentait presque la protection de la ville fortifiée toute entière s'écroula et recouvrit plusieurs rebelles. Une fois la fête célébrée, le roi revint et assiégea pour la seconde fois l'*oppidum*. Les habitants voyant cela et désespérant de leur salut, se livrèrent ainsi que le château au roi. Celui-ci, inquiet, chercha à savoir la raison d'un tel revirement et d'une si prompte reddition. Il prit alors connaissance de l'intervention du saint pontife Aignan prévue à l'avance, qui fit tomber la tour pour que la multitude soit arrachée au désastre et pour que lui-même soit soustrait au labeur. Alors, il fut transporté par une si grande joie et rempli d'une telle allégresse, qu'une larme peut avoir coulé de ses yeux. Alors, il dit : « Je jure, remarquable confesseur, de t'honorer ; je jure de te vénérer, toi qui, par la volonté de Dieu, m'a accompagné pour me seconder dans ces régions étrangères, toi qui contribue à la prospérité et qui console face à l'adversité. » De plus, la bonté divine lui conféra, par les mérites de l'évêque Aignan, une telle faveur qu'il soumit les Lingons sans d'autres pertes parmi les siens et soumit le cou des orgueilleux et écrasa l'insolence des déloyaux. Confiant dans l'aide pacifique et s'emparant du pouvoir, il tourna toute son attention vers l'enrichissement de la fabrique de l'Église qu'il avait commencé à édifier au dessus du très sacré corps de notre père, évidemment saint Aignan.

c. 11 : Repentir et délivrance d'un voleur

Eodem quoque tempore, in ipsa parte civitatis in qua est ita sita ecclesia sancti Sansonis, habitabat quidam nobilis qui furem apprehenderat, quem artissime custodiae mancipatum diu in vinculis tenuerat. Hic quadam die, ira commotus, in eum censuit acrius puniendum. Iussit itaque eum artissimo cippo affigi, non ita ut solet fieri, sed ut cippo in collo, cippo in pedibus, cippo in utraque manu torqueretur. Ipsa denique die quae praecedit sollempnitatem translationis beati Aniani, dum sic cruciaretur et a tortoribus observaretur futurum ut mane facto suspenderetur, audivit signum sonare et cognovit de futura sollempnitate. Coepit ergo orare, cunctis audientibus, et dicere : Sancte Aniane, Christi confessor, qui civitatem hanc et populum tuum eruisti de persecutione Hunorum, quem omnes qui invocant experiuntur promptum in auxilio, pium in voto, sentiam quaeso tuum iuvamen ! Fac mecum misericordiam tuam, eripe me de his poenis, libera me ab inimicis meis et ego, pie Iesu, abrenuntio sceleribus universis. » His dictis, paries domus in qua, sicut diximus, tenebatur adstrictus, repente corruit. Et custodibus intuentibus, hora nona, domum egressus ad ecclesiam sancti Aniani venit nec quisquam hominum potuit venientem impedire vel retardare. Tunc custodes, ad se reversi, dixerunt : « Quid facimus ? Ubinam est quem custodiebamus ? Non vidimus eum abire. Nos intuiti sumus. Anianus eum

eripuit. Anianus eum nobis tulit. » Et surgentes eadem hora, insecuri sunt eum ad ecclesiam et invenerunt illum ante altare, Deo gratias agentem. Qui postea paenituit et a scelere cessavit.

Au même moment, dans cette même partie de la cité, là où se trouve l'église Saint-Samson, habitait un noble qui avait saisi un voleur. Ce dernier fut jeté aux fers et longtemps très étroitement détenu par la garde à laquelle il avait été remis. Un jour, emporté par la colère, [le noble] décida de le châtier. Il le fit attacher de manière très serrée à un cep et, contrairement à l'habitude, il le fit torturé avec un cep dans le cou, un dans chacun des deux pieds et aux mains. Enfin, durant le jour de la célébration de la translation de saint Aignan, attaché en croix et surveillé par ses bourreaux, il attendait d'être ensuite pendu par la main. C'est alors qu'il entendit une cloche sonnée et reconnut celle de la fête à venir. Aussi, tous à l'écoute, il commença à prier et dit : « Saint Aignan, confesseur du Christ, qui arracha ton peuple et cette ville à la persécution des Huns, toi qui a fait preuve de l'efficacité de ton secours envers tous ceux qui ont invoqué ton nom, dans un pieux vœu, je prie pour ton assistance. Exerce sur moi ta miséricorde, arrache moi à cette peine, libère moi de mes ennemis et moi, pieux Jésus, je renonce à tous les méfaits. » Cela étant dit, le mur de la prison dans laquelle il était détenu, s'écroula soudainement. Et devant le regard attentif des gardiens de la prison, à l'heure de none, il sortit de la prison et se dirigea vers l'église de saint Aignan sans qu'aucun homme ne puisse l'en empêcher. Alors les gardes se tournèrent et dirent : « Que faisons-nous ? Où donc est celui que nous gardions ? Nous ne le voyons pas s'éloigner. Nous nous regardons. Aignan nous l'a arraché. Aignan l'a mené loin de nous. » Et à cette même heure, se levant, ils le suivirent à l'église et le trouvèrent devant l'autel, rendant grâce à Dieu. Celui-ci se repentit et cessa d'être un criminel.

c. 13 : conversion de Gilbert

Fuit quidam praedo iniquissimus nomine Gislebertus qui Deum non timebat nec hominem verebatur. Qui terras sancti Aniani impetebat et devastabat, pauperes praedabatur. Ipsum canonici ecclesiae illius prius cohortati ut cessaret et a tam crudeli tirranide resipisceret, videntes hominem, in laqueum Satanae traditum, non paenitentem sed cotidie nequitas suas augmentantem, excommunicaverunt. Quo facto confestim famuli illius desipuerunt, equi furuerunt, canes pro latrantibus ululatus dederunt et ipse, amens effectus, omnes quos tenere poterat scindebat et caedebat, nimirum daemonis viribus nisus. Quem vincientes, uxor eius et amici adduxerunt illum ad ecclesiam sanctissimi Aniani. Sciebant enim quod ideo sibi istud contigerat quia pauperes illius depraedatus fuerat. Veniens autem ad ecclesiam sancti, altare venerandum morsibus atrectabat, sanctum Domini confessorum conviciis lacessibat et palam omnibus dicebat : « Quid me saevis, Aniane ? Cur torques ? Cur laceras ? ». Et haec dicens, tanquam in eum faciebat inpetum volens arripere illum. Sic per tres ebdomadas fecit et nullatenus a maledictis vel a conviciis cessavit. Igitur dum sic fureret, quadam nocte, visus est sibi beatus Anianus adstare et dicere : « Quiesce ». Statimque sanus factus est homo, ac de his que prius male egerat, faciens fructus dignos poenitentiae, plures postea vixit annos et factus est defensor ecclesiae quam prius inpunaverat. Sanctumque Domini Anianum semper prae oculis memoriae habens, praedonibus dicebat : « O quam acerrime se vindicat beatus Anianus, experto credite. Nullus erit impunitus, nullus diutius gaudebit qui ecclesiam illius persequatur. » Sic quamplures deterruit et a malo revocavit.

Il y avait un très hostile pillard du nom de Gislebert qui ne craignait pas Dieu et ne respectait pas l'homme³³. Il attaqua et dévasta les terres de saint Aignan et pillait les pauvres. Après que les chanoines de l'église l'eurent vivement exhorté de cesser et de se repentir d'une si cruelle tyrannie, voyant cet homme livré aux chaînes de Satan, refusant de faire pénitence et augmentant ses méfaits quotidiens, ils l'excommunièrent. Cela étant fait, ses serviteurs perdirent aussitôt la tête, les chevaux se déchaînèrent, les chiens poussèrent des hurlements et lui-même, devenu fou, déchira et brisa tout ce qu'il pouvait tenir, s'appuyant assurément sur des forces démoniaques. Sa femme et ses amis l'enchaînèrent et le conduisirent à l'église du très saint Aignan. Il savait que ce qui lui arrivait était à cause du pillage des pauvres. Aussi, arrivant à l'église du saint, devant le

³³ Lc. 18, 2.

vénérable autel, il essayait de mordre et exaspérait le saint seigneur confesseur par des injures et disait ouvertement à tous : « Pourquoi cette cruauté, Aignan ? Pourquoi me tortures-tu ? Pourquoi m'exaspères-tu ?³⁴ » Et disant cela, faisant une charge contre lui, il voulut le saisir. Pendant trois semaines, il en fut ainsi : il ne cessa ni les injures ni les cris. Alors qu'il était déchaîné, une nuit, le bienheureux saint Aignan lui apparut et dit : « Arrête ». Aussitôt, l'homme recouvrit la santé et fit de dignes usages de la pénitence pour toutes ses anciennes mauvaises actions³⁵. Il vécut ensuite plusieurs années et devint un défenseur de l'Église qu'il avait autrefois attaquée. Ayant toujours le saint seigneur Aignan en mémoire, il disait aux pillards « Le bienheureux Aignan m'a délivré, croyez le de l'expérience. Celui qui persécute son église ne se réjouit pas longtemps, et nul ne sera impuni. » Ainsi il détourna un grand nombre du mal.

c.18 : une querelle de propriété

Praedium quoddam antiquitus ecclesiae beati Aniani concessum prope litus Ligeris situm est. Quod a pervasoribus per multum tempus partim distractum fuerat et ususfructus illius in externa stipendia succrescebat. Quotannis reclamabant canonici et calumniabatur, sed nichil proficiebant. Dicebant enim adversarii : « Terra nostra est, hereditas nostra est, longe a patribus nostris possessa, demum nobis a patribus derelicta, sed pro continenti terra sancti nostra interceptur. Scribant clerici in cartis quod volunt, quarum sententiis nostra nobis tollere opinantur. Nos eorum cartas vel privilegia non curamus. Habeant ipsi sua, nobis autem liceat tenere nostra. » Econtra canonici respondebant : « Si de cartis vel privilegiis nostris volumus pertractare, ex ipsis poterit approbari, ea quae in controversiam inciderunt, ex ecclesiastico dominio esse et ea iniusta calumpnia quodamque praeiudicio nobis ablata. Hinc igitur est quod vos hortamur et caritative monemus ut iam ab incepta [vel] etiam perpetrata iniuria cessetis. Aut, quia humano non postest, divino saltim iudicio causa terminetur, constituatur inter nos ignitum iudicium quod cauterium dicitur, ut Deus noster, qui ignis consumens est, ostendat in medium cuius alterutro partis iusta sententia vel injusta. » Placuit utrisque et constituta est dies iudicii. Nocte autem quae praecedebat praestitutam diem, operante clementia Christi meritis antistitis Aniani, fluvius Ligeris praeterfluxit et, rivus emanans pervasorum terras a terris beati Aniani divisit, terraque illa de qua superius diximus controversialis, cum reliqua terra, quam beatus Anianus quietam habebat, continens facta admodum rivulo est accincta, ut et in perpetuum pareat divisio totius illius terrae et nunquam sit aliquis qui eam cum aliqua terra valeat admiscere. Quod videntes adversarii de tanta spe frustrati, cum magna confusione reliquerunt quod impetebant. Clerici vero psalmebant et dicebant : « Dexteram tuam, Domine, glorificata est in virtute, dextera tua, Domine, confregit inimicos³⁶. »

Un domaine situé près des rives de la Loire était depuis l'antiquité une concession de l'église du bienheureux Aignan. Celui-ci était partiellement arraché depuis longtemps par des envahisseurs qui s'en appropriaient les impôts de l'usufruit. Tous les ans, les chanoines protestaient et étaient accusés faussement, mais ils n'obtenaient rien. En effet, leurs adversaires disaient : « La terre est nôtre. Elle est notre héritage. Possédée par nos pères, elle nous fut léguée par eux. Mais elle nous fut soustraite pour que les terres du saint soient contigües. Les clerics écrivaient dans les chartes ce qu'ils veulent, et croyaient que par leurs phrases, ils nous enlèveraient notre terre. Nous ne nous occupons pas de leurs chartes et privilèges. Ils ont la leur, aussi il nous est permis d'avoir la nôtre. » Contre cela, les chanoines répondirent : « Si nous étudions profondément nos chartes et privilèges, il serait démontré que cette terre disputée était sous le *dominium* ecclésiastique et qu'elle nous fut enlevée par un préjudice et une injuste *calumpnia*. À partir de là, nous vous exhortons et vous avertissons par charité que vous cessiez les injures commencées et accomplies. Ou ce qui est impossible pour l'homme, l'affaire sera tout du moins terminée par un jugement ardent qu'on appelle le fer, afin que notre Dieu, qui est le feu consumant, montre à tous laquelle des parties à la juste opinion ou l'injuste. Cela parut bon aux deux parties et le jour du jugement fut fixé. Aussi, la nuit qui précédait le jour établi, par la clémence du Christ et les mérites du saint Aignan, la Loire déborda et le cours d'eau sépara les terres des usurpateurs de celles de saint Aignan, et cette terre, objet de controverse, avec la terre que saint Aignan possédait en toute quiétude, ne forma plus qu'un

³⁴ Mt. 5, 7 ; Lc. 8, 28.

³⁵ Mt. 3, 8.

³⁶ Ex. 15, 6.

et fut ceinte par le ruisseau afin que la partie de terre de celui-ci apparaisse à jamais et que jamais plus quelqu'un ne veuille la mêler avec une autre terre. Les adversaires voyant cela, déçus d'une telle perspective, grandement troublés, abandonnèrent ce qu'ils demandaient. Aussi, les clercs psalmodièrent et dirent : « Ta main droite, Seigneur, est glorifiée dans la *virtus*, ta main droite, Seigneur, brise les ennemis ».

AGILUS

Qualifié de Vicomte de l'Orléanais

† vers 588

Dossier

- *Vita sancti Agili vicecomitis et confessoris*, BHL 147, anonyme, X^e ou XI^e siècle, AA SS Aug. VI, p. 566-569.

L'auteur pourrait être un moine de Micy, puisqu'il fait de saint Agile le fondateur d'une église dédiée à saint Mesmin à Micy.

Extraits retenus

c. 1

Exitit quidam vir, nomine Agilus, nobilis prosapia ac praepotens gloria, qui in tantum sublimatus est in praesenti vita, ut pagi Aurelianensis fungeretur honore vicecomitis. Hic namque tam severus, tamque destrictus fuit in malefactoribus, ut vix eum posset evadere reorum ullus. Accidit autem quidam servulus illius contra eumdem beatum Agilum quoddam committeret delictum : quo perpetrato, desperans idem servus de adiutorio hominum viventium, coepit cogitare, si usquam Dei occurreret auxilium per alicuius sancti viri meritum. Inter varios autem animi cogitatus, in memoriam venit illi, quanta Deus, sancta Trinitas et simplex unitas, operari assidue illis diebus dignabatur ad tumulum egregii confessoris atque abbatis egregii Maximini.

Il y avait un certain homme, nommé Agilus, issu d'une famille noble et très puissant par la gloire à tel point qu'il exerça l'honneur de vicomte du *pagus* d'Orléans. En effet, il était tellement sévère et menaçant avec les malfaiteurs que quelques accusés purent difficilement lui échapper. Ainsi, il arriva qu'un de ses serviteurs se rende coupable d'une faute contre lui. À cause de cela et désespérant du secours des hommes vivants, ce même serviteur commença à se demander si quelque part l'aide de Dieu se présenterait par le mérite de quelques saints hommes. Aussi, pensant à plusieurs, il lui vint à la mémoire combien Dieu, la Sainte Trinité et la Simple Unité, ces jours-ci, avaient jugé digne d'opérer assidument au tombeau du remarquable confesseur et abbé Mesmin.

c. 2

Illuc ergo praedictus servus cum summa festinatione convolvavit, atque mox solo prostratus ad tumulum divi Maximini, suspirans cum gemitu profusis clamabat lachrymis, dicens : O praestantissime misericordia beate Maximine, qui beneficia tua poscentibus minime denegas, subveni mihi, ne violentia proprii domini possit me laedendum abstrahere ab isto loco sancto. Appareat, Sancte, super me virtus tua, quia ad te confugi, nullum sperans fortiolem invenisse defensorem. Haec dicens saepissime, non cessabat deosculari sanctum tumulum. Dominus vero iam dictus Agilus, barbaro utens animo, misit illico apparitores, qui certissime ab illo deducerent eum loco, sibi que praesentarent, quatenus ulcisceretur in eum.

Alors, le susdit serviteur accourut là-bas avec la plus grande rapidité, et bientôt, prosterné sur le sol devant le tombeau du divin Mesmin [i.e. abbaye de Micy], soupirant dans un gémissement, s'écria dans des larmes profuses : « Ô saint Mesmin, toi qui est le plus remarquable dans la miséricorde, toi qui refuses nullement tes faveurs à ceux qui les demandent, secours moi, afin que la violence de mon propre maître qui va me blesser puisse être détournée de ce lieu saint. Il est clair, saint, que j'espère ta *virtus* sur moi, parce qu'ayant accouru vers toi, je ne m'attendais pas à trouver aucun défenseur plus fort. » Et répétant cela très souvent, il n'avait pas cessé d'embrasser le saint tombeau. Déjà, le maître susnommé Agilus, pourvu d'un esprit barbare, envoya sur le

champ des appariteurs, qui très certainement allaient tirer [le serviteur] de ce lieu. Ces hommes lui démontrèrent à quel point ils voulaient se venger de lui.

c. 3

Illi ergo appropinquantes ad locum, ceperunt paulisper tremere in membris omnibus correpti Dei virtute, et merito sancti Maximini. Et ad se reversi agnoscunt Sancti virtutem, et suam praesumptionem : moxque humiliter accedentes ad tumulum reddunt sua vota Deo per intercessionem ejusdem beati viri, non attingentes profugum illum, quem suus defensabat protector : sicque ipsi sani nuntiant Domino suo, quod ipsis evenisset. Quod audiens minimeque credens, sed furore plenus, ascenso caballo inter suum ad tumulum praefatum dirigere coepit, ut servulum, quem virtus divina servabat, puniturus vi abstraheret.

Et alors qu'ils approchaient de ce lieu, ils furent rapidement saisi de tremblements dans tous leurs membres et corrigés par la *virtus* de Dieu et par le mérite de saint Mesmin. Ils vinrent et reconnurent la *virtus* du saint ainsi que leur présomption et, bientôt, s'approchant humblement du tombeau, ils rendirent à Dieu leurs prières par l'intercession de son saint homme, mais n'atteignirent pas ce fugitif que son protecteur défendait vigoureusement. Ainsi, sains et saufs, ils annoncèrent à leur seigneur ce qui leur était arrivé. Entendant cela mais ne le croyant nullement, il monta à cheval rempli de fureur et se dirigea vers le tombeau susdit afin de saisir de force le serviteur qui devait être puni et qui était sauvé par la *virtus* divine.

c. 4

Sed cum jam in medio positus fere itinere foret, sonipedem nequaquam valuit promovere, percutiens illius utraque latera calcaribus, ipse vero ita subito gravatus, ut caput non erigere posset ullo modo, (coepit namque incredibili totius corporis vexari cruciatu) nec regredi domum, nec ad locum sepulchri ire valens, in se reversus virtutem Domini, et meritum Sancti coactus est confiteri. Et tractis ab imo corde suspiriis, ad tumulum sancti confessoris servorum suorum manibus se jussit deferri, ibique commorans aliquantulum, cibi potusque inedia tabefactus, cum multis lachrymis et planctu confessus coram Deo et sancto Maximino peccasse, votum fecit, ut, in pristinum robur membris Deus et sanctus Maximinus ei restitueret, imminentemque mortem ab eo repelleret, et vitam adduceret, supra sepulchrum beati viri ecclesiam componeret, et famulum, quem B. Maximinus sibi vindicaverat, servitio illius manciparet perpetuo.

Mais alors qu'il se trouvait presque à mi-chemin, il ne put plus faire avancer d'aucune manière son cheval. Frappant les deux flans de ses éperons, [Agilus] fut subitement accablé à tel point qu'il ne pouvait plus lever la tête et n'était pas en état ni de retourner chez lui ni de se rendre au lieu de sépulture. Une fois chez lui, il fut contraint de louer la puissance du Seigneur et le mérite du saint. Et des soupirs ayant été tirés de son cœur, il commanda qu'il soit transporté par ses serviteurs au tombeau du saint confesseur et s'attardant là un petit peu, liquéfié par la privation de nourriture et de boisson, avec beaucoup de larmes et des lamentations, il confessa avoir péché en présence de Dieu et de saint Mesmin et fit un vœu pour que Dieu et saint Mesmin lui restituent la force d'auparavant pour ses membres et qu'ils repoussent de lui la mort imminente et qu'ils amènent la vie. En retour, il construirait une église sur le tombeau du saint homme et que saint Mesmin conserverait le serviteur qu'il avait revendiqué, à son service.

c. 5

Clementia ergo Domini omnipotentis Dei citissime voces illius suscepit lachrymales : nempe, confestim recepti robore, hilaris Deo benedixit, beato Maximino gratias egit, servulum illum a Deo liberatum et a beato Maximino, ipsi servitutum cum omni sua progenie sub testamenti attestatione tradidit perpetuo : qui etiam ecclesiam, quam voverat erexit. Peracto igitur ecclesiae aedificio in nomine Domini et beati Maximini, dotavit

eam hereditate sui patrimonii, nam curtem, quae dicitur villa B. Berarii, cum suis appendiciis ipis ecclesiae concessit sub testamenti scripto. Regebat tunc Miciacensem locum beatus Avitus.

Aussi, la clémence du Seigneur Dieu Tout-Puissant reçut très rapidement les tristes voix de celui-ci. Et immédiatement, ayant recouvré ses forces et joyeux, il rendit gloire à Dieu, et à saint Mesmin et confia ce même esclave libéré par Dieu et par saint Mesmin, avec toute sa progéniture, au service du saint, sous l'attestation d'un testament. Il érigea aussi l'église qu'il avait promise. L'édification de l'église ayant été terminée et dédiée au Seigneur et à saint Mesmin, il la dota par un héritage de son patrimoine. En effet, par testament écrit, il concéda à cette église une *curtem* qu'on appelait la *villa* de saint Berarius avec ses dépendances. Saint Avit régissait alors ce lieu de Micy.

AVITIUS

Deuxième abbé de Micy

† vers 530

Son existence est solidement attestée : il est enterré à Orléans³⁷ et les fidèles y ont élevé une église.³⁸ Il est aussi mentionné dans l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours³⁹ où il intervient auprès de Clodomir afin qu'il épargne la vie du roi des Burgondes (523). Cependant nulle part Grégoire en fait un abbé ou un moine de l'abbaye de Micy. Le nom de Micy apparaît pour la première fois dans la Vie du saint. Il apparaît aussi sous le nom de saint Aventin, premier évêque de Châteaudun puis quatorzième évêque de Chartres.

Dossier

- ***Vita I sancti Aviti* (BHL 879), Moine de Micy, IX^e siècle, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 380-385.**

Br. Krusch livre une édition comportant trois recensions différentes : BHL 879 (recension A), d'où découle BHL 881 (recension C), BHL 880 (recension B) pour finalement ne former plus que BHL 882. Les trois recensions 879, 880, 881, bien que différentes sur la forme ne diffèrent pas sur le fond.⁴⁰ Dans BHL 879, il n'y a aucune mention de la fondation de Micy. Dans BHL 881, elle est attribuée à l'évêque d'Orléans et on rappelle expressément les droits de l'évêché sur le monastère ce qui sous entend plus une rédaction à Orléans qu'à l'abbaye de Micy.⁴¹ Selon Br. Krusch, BHL 879 serait la vie la plus ancienne⁴². Elle daterait de l'époque carolingienne, écrite peu de temps après le couronnement impérial de Charlemagne. Plus encore, elle est utilisée dans le martyrologe de Raban Maur (840-856)⁴³.

Manuscripts

Les bollandistes ont recensé douze manuscrits comportant cette Vie, datés du XI^e siècle pour le plus ancien⁴⁴ et jusqu'au XV^e siècle⁴⁵ pour les plus récents avec une forte représentation pour le XIII^e siècle.

- ***Vita II sancti Aviti* (BHL 882), Anonyme, XI^e siècle, dans AA *SS Iun.* III, p. 351-359.**

Cette Vie de saint Avit fait écho à la vie de saint Calais (BHL 1569) qui est attribuée à l'abbé Siviard et qui date du IX^e siècle⁴⁶. Cette Vie serait de plus postérieure au X^e siècle et serait finalement la plus récente des Vies de

³⁷ P. Jouvellier, « La crypte de l'église Saint-Avit d'Orléans », dans L. René (éd.), *Études ligériennes d'histoire et d'archéologie médiévales*, Paris, 1975, p. 450-453.

³⁸ A. Poncelet, « Les saints de Micy », *Analecta Bollandiana*, 24, 1905, p. 5-104, ici p. 14 ; Grégoire de Tours, *Gloire des confesseurs*, c. 97 (98) : *Qui recedens a corpore, honorifice apus Aurelianensium urbem humatus est ; super quem fideles christiani ecclesiam construxerunt.*

³⁹ Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 1, livre III, c. 6, p. 102.

⁴⁰ Sur la datation des ces Vies, voir B. Auernheimer, « Étude de cas : proposition d'une méthode de datation de la Vie de saint Avit fondée sur l'analyse syntaxique », dans M. Heinzelmänn, Ch. Veyrard-Cosme et M. Goullet (éd.), *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, 2010, p. 287-321.

⁴¹ A. Poncelet, « Les saints de Micy », *Analecta Bollandiana*, 24, 1905, p. 5-104, ici p. 20.

⁴² Voir le commentaire de Br. Krusch, *MGH, SS Rer. Merov.* 3, p. 380-381.

⁴³ A. Poncelet, « Les saints de Micy », *Analecta Bollandiana*, 24, 1905, p. 5-104, ici p. 17 ; P.L., CX, col. 1151-1152.

⁴⁴ BNF, lat. 15436, 176r-177v et 186r-186v. Ce manuscrit présente également une Vie de saint Mesmin.

⁴⁵ Köln, Ha, W. 164, daté de 1463.

⁴⁶ A. Poncelet, « Les saints de Micy », *Analecta Bollandiana*, 24, 1905, p. 5-104, ici p. 16.

saint Avit⁴⁷. Elle serait une compilation de plusieurs sources notamment la seconde Vie de Calais (BHL 1569), la recension B de la Vie de saint Avit (BHL 880), la Vie anonyme de saint Mesmin (BHL 5814) et la Vie de saint Lubin (BHL 4847).

Manuscrits

Les Bollandistes ont recensé six témoins pour cette Vie, datés entre le XI^e siècle⁴⁸ et le XV^e siècle⁴⁹.

- **Miraculum sancti Aviti (BHL 883), Grégoire de Tours, 538-594, Gloire des Confesseurs 97.**

Extraits retenus

- **BHL 883**

c. 98 : De Avito confessore Aurelianensis.

Avitus abbas Carnoteni pagi, quem Pertensem vocant, saepius imminere dissolutionem sui corporis, honorifice apud Aurelianensem urbem humatus est : super quem fideles Christiani ecclesiam construxerunt. Post cujus obitum, cum anniversarius assumptionis ejus dies cum summo coleretur honore, unus e civibus, aliis ad missarum spectanda solemnibus euntibus, accepto rastro, vineam pastinare direxit : increpatusque a multis, cur huic festivitati deesset, redire noluit, dicens : « Et hic quem colitis operarius fuit. » Verum ubi ingressus vineam primo ictu terram aperuit, protinus, retorta cervice, facies ejus ad tergum conversa est. Tunc tremens, spectantibus populis, cum fletu magno basilicam sancti ingreditur. Post paucos vero dies, orans in eodem loco assidue, directa cervice, convaluit.

Au sujet du confesseur Avitus d'Orléans

Avitus, abbé dans la région chartraine qu'on appelle le Perche, a prédit plusieurs fois, la prochaine dissolution de son corps. Celle-ci fut ensevelie avec honneur dans la ville d'Orléans, et les fidèles chrétiens construisirent une église au-dessus. Après sa mort, comme on en fêtait le jour anniversaire avec honneur, il arriva qu'un des citoyens d'Orléans prit un râteau pendant que d'autre allaient assister à la solennité de la messe et se dirigea vers sa vigne pour la cultiver. Plusieurs personnes l'ayant appelé en lui demandant pourquoi il n'allait pas à la fête, il ne voulut pas revenir et dit : « C'était aussi un ouvrier celui que vous honorez. » Mais étant entré dans sa vigne, dès le premier coup qu'il donna dans la terre, son cou se tordit immédiatement de façon qu'il avait le visage tourné par derrière. Tremblant alors, il vint à la vue de tout le peuple, en versant des larmes abondantes, dans la basilique du saint. Au bout d'un petit nombre de jours, ayant assidûment prié en ce lieu, sa tête se redressa et il se rétablit.

- **BHL 879**

c. 9 : Lutte pour l'obtention de reliques (opposition entre Orléans et Châteaudun pour l'obtention du corps de saint Avit)⁵⁰

⁴⁷ A. Poncelet, « Les saints de Micy », *Analecta Bollandiana*, 24, 1905, p. 5-104, ici p. 17.

⁴⁸ Vat., Reg. Lat., 0621, 001r-012r. Au sujet de ce manuscrit, voir Th. HEAD, « Letaldus of Micy and the Hagiographic Traditions of Selles-Sur-Cher », *Analecta Bollandiana* 107, 1989, p. 398, 405, 412-415.

⁴⁹ Chartres, BM, 473 t. 1 (511 5/B), 209v-210v.

⁵⁰ Châteaudun possède une abbaye Saint-Avit. C'est un monastère d'hommes vers 521. Il est détruit par les Normands puis restauré en 1045. Voir <http://www.cn-telma.fr/cartulR/producteur469>, consulté le 14/09/2016.

Cumque eius transitum Aurelianorum ac Dunensium caterva sensisset, pro obtinendo corpus pariter in bella consurgunt. Plebs vero Dunensium abbatis sui corpus cupiebat suo privilegio vindicare. Deinde Aurelianorum assertio monachum sibi ex Miciacense monasterio intendebat ac sibi mortuum iustissime Aurelianorum finibus reformandum. Sed dum monasterium, ubi vir Dei recesserat, a Dunensibus vicinior habebatur, omnes illic gressu velociori concurrunt ac defunctum iniusto ordine Castrenses invadunt et sublatum ad constructam basilicam anticipant deponendum; sed nec segnes Aurelianorum phalanges, qui tardius illic arma commoverant, adfuerunt et ante fores templi clipeis loricisque contecti cum sanctum cadaver venientibus prelia parant aulamque sepulchri celeris posterga defensant. At ubi predonum ex silvis secreta coepit turba procedere, conspiciunt armatas a longe acies optata liminus velocius occupasse. Tunc mente turbati diffident votum a loco optinere se posse, hisque submotis, in mediis laribus onus sacrum inviti deponunt, telisque congestis, Castris castra constituunt. Statuitur thesaurum inter tela medium, preliorum fit intentio de caelis, de presidio.

Alors que la foule des Orléanais et de Châteaudun s'étaient rendu compte de la mort du saint, ils s'engagèrent immédiatement dans une guerre pour obtenir son corps. Le peuple de Châteaudun désirait revendiquer le corps de son abbé en vertu de son privilège. Les Orléanais envoyèrent justement leur revendication pour le corps qui devait être restitué, vers ses frères du monastère de Micy, aux frontières de l'Orléanais. Mais comme le monastère, où l'homme s'était retiré, se trouvait être proche de Châteaudun, tous les soldats accoururent rapidement là et envahirent sur un ordre injuste la basilique prenant de l'avance sur les phalanges apathiques des Orléanais, qui avaient été déplacées très lentement, les armes à la main. Les troupes de Châteaudun se placèrent devant les portes du temple, procurèrent une protection avec des barrières, des boucliers et le saint cadavre et défendirent rapidement l'aula de la sépulture contre ceux qui arrivaient. Et quand la foule tranquille des pilleurs [orléanais] sortit de la forêt, ils remarquèrent que les troupes armées de nombreuses pointes avaient occupé beaucoup plus rapidement le tombeau convoité. Alors doutant dans leur esprit troublé qu'ils puissent réussir, repoussés à contre cœur par leurs chefs, ils déposèrent la charge sacrée (les reliques), les armes ayant été rassemblées, ils établirent deux camps. On plaça alors le trésor au milieu des armes et l'issue du combat fut laissée à la protection des cieux.

c. 10

Et ne presens causa, qui cunctorum saepius vitam contulerat hominum, mortis periculum generaret, vir insignis ac summa ducis peditus potestate adfuit, Deo imperante, Eleusius et iurgantium lites rector deificus utrasque conspexit atque armigerorum seva consilia dissipavit. Post haec corpus salutiferum ad Aurelinensem urbem iubet publicum deferre per agerem. Tunc Dunensium amarum fletibus spargunt voces in auras, deprecantes, ut cuius membra, vi faciente, non fuerant consecuti, vel ipsius reliquias valeant adipisci. Nec potuerunt beneficia denegari, quod lacrimis dolentes cernebant salubria postulare. Tunc summi qui advenerant sacerdotes trementes audent contingere corpus et reliquiarum magnum poscentibus conferunt munus.

La présente affaire, qui avait rassemblé la vie de tous les hommes, ne devait pas engendrer de mort. Un homme remarquable, pourvu de la puissance du *dux*, Eleusius, chef choisi par Dieu, retint, sous l'action de Dieu, les différends des querelleurs et dissipa les cruelles résolutions des belligérants. Après ça, il décida de transporter, par la voie publique, le corps salutaire vers la ville des Orléanais. Alors la foule de Châteaudun répandit dans le vent des voix dans de pénibles larmes, suppliant de suivre les membres de celui-ci, et, la puissance agissant, qu'ils méritent d'obtenir les reliques de celui-ci. Les faveurs, que ceux qui souffrent par les larmes avaient décidé de demander, ne purent être refusées. Alors, les grands évêques qui étaient arrivés, tremblant, osèrent toucher le corps et accordèrent cette grande faveur aux demandeurs [i.e. les habitants de Châteaudun].

c. 21 : Lutte pour l'obtention de reliques (opposition entre Orléans et Châteaudun pour l'obtention du corps de saint Avit)

Postquam igitur fama obitus tanti viri tam Dunensium, quam etiam Aurelianensium auribus innotuit; pro venerabilis obtentu corporis utrobique [populus] accingitur bello. Erat enim utriusque partis sua talis ratio [ut videretur] debere promoveri. Plebs namque Dunensium, quoniam eum in supradicta eremo vicinum habuerat, suae parti pro merito vindicari asserebat. Cui rationi in his verbis Aurelianorum turba resistebat; eum rectius suis finibus esse tumulandum, quem prius Monachum ac deinde Abbatem in Miciacensis habuerunt cœnobio loci. Sed quia locus monasterii, quod beatus Avitus construxerat, ubi tunc etiam præsenti luci privatus jacebat, Dunensium incolis vicinus erat, illuc cito perveniunt. Sublato ergo sancti Aviti corpore, ad basilicæ quam construxerant locum recto itinere deferre cupiunt. Audito igitur hujus rei nuntio, quod Aurelianorum multitudo ad præfatum non in tempore poterat pervenire locum, ad quem perventuros sciunt Dunenses, Ecclesiam undique circumvallare disponunt. Astantes itaque præ foribus clypeati, penetrandi aditum venientibus interdicere parant. Ubi tandem Dunensium cohors ex obstruso silvarum egredi secunda cœpit, Aurelianorum acies quem petebant loci limina conspiciunt occupasse.

c. 22 *Ex hujuscemodi ergo perturbati casu, quoniam ad basilicæ optatæ habitationem pervenire nequibant, castris opponunt castra, atque beati corpus Aviti deponunt in in medio. Fit ergo intentio, cui partium cælestis nutus præberet subsidium, ne ejus causa inferretur [aliquid] damnationis, qui prius extiterat et adhuc est causa salutis. Vir quidam nobilitate pollens, ac maximi jure imperii præpotens Eleusius, qui ut jam diximus, de instructione supradictæ ecclesiæ a beato viro reverenter fuerat admonitus, jurgantium imperitiam dissipavit prudentia jussionis, et salutiferum corpus Aureliani deferendum esse decrevit. Subdita illico Dunensium pars tanti viri imperio flere cœpit, graviter supplicando deposcens et cujus integritatem corporis obtinere non poterant, saltem Reliquias mereretur. Ne autem pars negaretur beneficii quos pro integro cernebant intimi doloris luctu affici; Reliquiarum munus conferunt poscentibus. Accepto itaque sacratissimo corpore animis gaudentibus ad destinata Dei providentia deferunt illud ad locum sepulturæ. Ubi ergo supernæ pietatis placuerat consilio, venerabile tumulatur corpus. Tunc totius regni incolæ sancti Aviti memoriam cœperunt cum summa reverentia, ut dignum est, colere.*

Aussitôt après que la nouvelle de la mort d'un tel homme arriva aux oreilles tant des habitants de Châteaudun que ceux d'Orléans, chacun des deux peuples se mirent en guerre. Le motif de chacune des deux parties était défendable. Ainsi, le peuple de Châteaudun, parce qu'il l'avait en voisin dans sa solitude, revendiqua pour son parti la victoire. Face à cet argument, la foule orléanaise avait résisté de ces mots : « il devait être plus justement enterré dans leur territoire, dans le monastère de Micy où ils l'eurent comme moine et comme abbé. » Mais parce que le lieu du monastère que saint Avit avait construit et où il gisait alors privé de lumière, était proche, les habitants de Châteaudun y furent rapidement. Ainsi donc, le corps du saint ayant été enlevé, ils décidèrent de le transporter directement à la basilique qu'ils avaient construite ; ayant entendu la nouvelle que la multitude orléanaise ne pourrait être là à temps, ils encerclèrent l'église de toutes parts. Ainsi, se tenant près des portes et armée de boucliers, ils se préparèrent à interdire l'accès à ceux qui arrivaient. Enfin, tandis que la cohorte de Châteaudun attendait sereine à la sortie de la forêt, les troupes des Orléanais remarquèrent leur positions aux portes du lieu qu'ils cherchaient à atteindre.

Troublés par ce malheur, incapables de parvenir jusqu'aux portes de l'église, ils opposèrent des camps aux camps et déposèrent le corps du bienheureux Avit au milieu. La volonté fut donc de s'en remettre au signe céleste et de ne pas produire une cause de damnation de la part de celui qui avait été autrefois et jusqu'ici une cause de salut. Un homme très puissant par sa noblesse et aussi par le droit du très grand empereur, Eleusius, qui comme nous l'avons déjà dit, avait été conseillé au sujet de la disposition de la susdite église par le saint homme, dissipa l'ignorance des querelleurs par la sagesse de l'ordre, et décida que le corps salutaire devait être remis aux Orléanais. Aussitôt, le camp de Châteaudun, sous l'ordre d'un tel homme commença à pleurer, à supplier, qu'à défaut d'obtenir le corps en entier ils en obtiennent un morceau salutaire. On ne refusa pas une part du bénéfice à

ceux qui étaient remplis de chagrin et intimes de la douleur ; ils confièrent alors aux requérants un don de reliques. C'est pourquoi le très saint corps ayant été accepté, celui-ci fut transporté, sous la providence divine, par les esprits réjouis vers le lieu de la sépulture. Ici donc, une assemblée d'une extrême piété avait décidé d'enterrer le vénérable corps. Alors les habitants de tout le royaume commencèrent à honorer la mémoire de saint Avit avec une très grande révérence comme il en est digne.

c. 24 : reprise du miracle du miracle relaté par Grégoire de Tours

Inferatur paginae ejusdem patris factum memorabile, ut in hac celebri festivitate ad episcopi laudem cum tripudiali legatur exultatio. Post obitum etenim sanctissimi viri, cum depositionis ejus annua summo honore coleretur dies, aliis tantae solennitati venerationem devotissime exhibentibus, unus civium vineam pergebat excolere. Qui cum a pluribus, cum huic festo religionem praeberere renueret, vehementissime increparetur, voce respondebat tumida, quem venerabantur etiam labori operam dedisse. Non ergo veritus quod disposuerat irreverenter appetere, cum primo terram ictu sulcaret, retorta post tergum cervice, habuit experimentum inique se egisse : certo enim patebat indicio, quod ob meritum temeritatis et irreverentiae, hujusmodi damnaretur clade. Tandem apud se quid egerit recogitans, et quod jure acciderit revolvens ; beatissimi Aviti basilicam, tali affectus incommodo, quantocius adire festinabat : ubi orationi aliquandiu devotus insistens, solita conditoris omnium miseratione et ejusdem sanctissima patroni interventione, ad gloriam et laudem Dei pristinae salutis jucundo renovatur munere. O quam metuenda est districtio omnipotentis Dei : Quam potenter obstinatis resistit et superbis ! O quam laudanda est virtus et misericordia Dei, qua humilibus multiplicem gratiam suae clementer impendit largifluae benignitatis et pietatis ! Ex hoc denique facto perpenditur quam sit hominibus affectanda celsitudo verae humilitatis, qua sapienter intelligant declinare formidabile diffidium elationis, ne forte per insolentiam incurrant infortunium justae damnationis. Hoc quippe experimento claret liquido, quanta venerationedignus idem patronus habeatur. Ostendit quidem omnipotentia Divinitatis potenter in mirabilibus suis, cujus meriti sit quantaque virtutis. Ceterum experiatur prudentialis strenui lectoris sagacitas, quia in pernicie praelibari hominis, quam per superbiam promittit, debet quisque fidelis auditor verum Dei judicium pertimescere, in reparatioe vero, quam per humilitatem acquisivit, misericordiam praedicare ; ut in utroque salutariter aedificatus, altissimo Deo cum David Propheta veridico et Rege magnifico, pronuntiet cantando : Judicium et misericordiam cantabo Domine⁵¹.

Un fait mémorable de ce même père doit être inséré dans ces pages afin que de la joie soit transmise lors de ces festivités dédiées à la louange de l'évêque. Après la mort du très saint homme, tandis que le jour annuel de sa déposition était célébré avec un honneur extrême, exhibant tous une très grande solennité, un des citoyens décida d'aller cultiver la vigne. Tandis qu'il refusait de se présenter à la fête avec la plus grande impétuosité, il fut blâmé par plusieurs, à qui, d'une voix gonflée d'orgueil, il répondit que celui qu'ils honoraient était aussi un ouvrier. Ce qu'il avait disposé irrespectueusement approchait. Ainsi, au premier coup dans la terre, la tête retournée à l'envers, il eut la preuve qu'il avait agi à tort : il souffrait par la preuve qu'on le damnait par ce malheur à cause de sa témérité et de son irrévérence. Aussi, réfléchissant à la manière dont il avait agi et se rappelant que cela arrivait par le droit, il se hâta d'aller à la basilique du très bienheureux Avit, affecté d'un tel état gênant. S'appliquant pendant un temps et de manière dévouée à la prière, à la louange et à la gloire de Dieu, il fut rétabli par un don salutaire et agréable, grâce à la seule compassion du créateur de toute chose et l'intervention de ce même très saint père. Ô combien doit être crainte la sévérité du Dieu tout puissant ! Ô combien il résiste avec force aux obstinés et aux orgueilleux ! Ô combien doit être louée la *virtus* et la miséricorde de Dieu, lui qui répand avec clémence la grâce de sa bienveillance et de sa piété sur les humbles ! De ce fait, on comprend que la hauteur de la vraie humilité à atteindre par les hommes est de savoir décliner sagement la séparation de l'orgueil, afin qu'ils ne tombent pas dans le châtement de la juste damnation. Aussi, il apparaît clairement combien ce même patron est digne d'être vénéré. Il montra aussi la toute puissance divine par ces miracles réalisés grâce à ses mérites et ses vertus. La sagacité du lecteur actif est ici éprouvée puisque chaque auditeur fidèle doit craindre le vrai jugement de Dieu qui conduit à la destruction de l'homme qu'il provoqua par orgueil. Il doit proclamer sa miséricorde pour le véritable rétablissement remporté par humilité,

⁵¹ Ps. 101, 1.

afin que celui qui est édifié salutairement dans les deux sens par le très haut Dieu, avec le vrai prophète David, roi magnifique, proclame en chantant : je chanterai amour et jugement pour toi.

EUCHERIUS

Évêque d'Orléans

721-738

Il proteste alors contre la distribution des biens de l'Église opérée par Charles Martel. Ce dernier le force alors à l'exil, d'abord à Cologne, puis il le transfère dans le comté d'Hesbaye, au château d'Haspengaw sous la garde du duc Chrodebert. Enfin, Charles Martel le fait enfermer dans le monastère voisin de Liège, l'abbaye de saint Trond, où il meurt vers 743.

Dossier

- *Vita sancti Eucherii* (BHL 2660), Anonyme, vers 750, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 7, p. 41-53.

Manuscrits

Les Bollandistes recensent huit témoins de ce texte datés entre le XI^e siècle⁵² et le XV^e siècle⁵³.

Extraits retenus

c.7

Crescebat undique fama eius longe lateque per orbem. Erat nempe carus omnibus atque in cunctis actibus acceptus. Et cum opinio eius utrasque partes peragrata esset, inimicus humani generis, invidens eius gloriam atque sanctitatem⁵⁴, fefellit quosdam corda sui veneni mortiferum : invidia circumfusi suggerentes Carolo principe, ut beatum virum, cuius supra meminimus, cum omni propinquitate eius exilio deputaret honoresque eorum quasdam propriis usibus adnecteret, quasdam vero suis satellibus comularet. Carolus vero suggerentibus haec adfatur ita : « Nostis gentem hanc ferocissimam atque belligeram ac locupletatam vehementer ; perficere nequaquam absque ambiguitate valemus ».

Sa renommée de toute part s'accroissait à travers le monde. Il était estimé par tous et bien vu dans toutes ses actions. Et alors que sa réputation parcourait chacune des régions, un ennemi du genre humain qui ne voit ni sa gloire ni sa sainteté, fit giclé son venin mortel : entourés par la malveillance, certains suggérèrent au *princeps* Charles d'exiler le saint homme, dont nous faisons mention et tous ses proches, et d'annexer certains de ses honneurs pour son propre usage et pour accroître ceux de ses compagnons. Aussi, Charles s'adressa ainsi ses conseillers : « nous connaissons ce peuple le plus féroce et le plus belliqueux et s'étant enrichi fortement ; nous pouvons accomplir nullement hormis l'ambiguïté. »

c. 8

Interea nefanda Ismahelitarum gens ex propriis cubiculis egressa, ad depopulandam proviniam Aquitaniam ingressa, inmitentes periculum suis exercitus, cunctam vastantes suppellectilem, civitates vel castella nituntur expugnare. Audiens haec Carolus princeps, collectas gentes Burgundiones Franconesque coniunctos, obviam illis cum magno pergens exercito atque cum suo exercitu eorum vastans exercitum, victoriaque obtenta, cum magna ad propria est reversus spolia. Cum enim ad civitatem advenisset Aurelianis, Ligeris alveum transiens, prandia parata relinquens, ad urbem Parisius tendens, beatum Eucherium post se ire praecepit. A tille sciens

⁵² Bruxelles, KBR, II, 0973 (3286) Phillipps n°364, 025r-040r ; Bruxelles, KBR, 09636-09637 (3228), 128v-131r.

⁵³ Wien, ÖNB, Ser. N. 12707, 113v-115v.

⁵⁴ Grégoire le Grand, *Dialogues*, III, 16.

*adversum se insidias praeparatas, nequaquam rennuens, non principis tamen, sed Dei implens praecepta, praeceptis spontaneus ad lapsum periculi se ingerens, subiciens se, sicut beatus Petrus ait apostolus, humanae creaturae propter Deum sive regni velud imperanti sive praefectis tamquam ab eo positus ad ulciscendam pravitatem impiorum ; canatur laus bonorum*⁵⁵.

Pendant ce temps, le peuple impie des Ismaélites sortit de ses propres chambres, et marcha sur la province d'Aquitaine pour la dévaster. Lançant une offensive avec son armée, ravageant toute la vaisselle, ils s'efforcèrent de prendre d'assaut les cités et les châteaux. Entendant cela le *princeps* Charles rassembla les peuples burgondes et francs et se dirigea à leur rencontre à la tête d'une grande armée. Ravageant l'armée ennemie, il revint chez lui avec un grand butin. Et alors qu'il arrivait dans la cité d'Orléans, traversant le fleuve de la Loire, il délaissa les mets qui avaient été préparés et se dirigea vers Paris. Saint Euchère le devança et, devant lui, sachant les embûches qui avaient été préparées, il ne s'opposa nullement et remplissant les préceptes de Dieu, précipité et volontaire se livrant au péril et se soumettant comme le saint apôtre Paul : «Soyez donc soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur, soit au roi, comme souverain, soit aux gouverneurs, comme délégués par lui pour faire justice des malfaiteurs et approuver les gens de bien. »

⁵⁵ 1 P. 2, 13-14.

EUSPICIOUS

Fondateur de l'abbaye de Micy et oncle de saint Mesmin

† vers 511

Dossier

- *Vita sancti Euspicii* (BHL 2757), Anonyme, XI^e siècle, dans AA SS Iul. V, p. 74-77 :

Cette Vie daterait du XI^e siècle⁵⁶. Elle semble avoir été écrite à l'occasion de la translation de 1029. L'auteur, certainement un moine de Micy, y reprend et amplifie les données qu'il trouve à son sujet dans la Vie et les Miracles de saint Mesmin (BHL 5814).

- *Translatio sancti Euspicii* (BHL 2758), 1029-1100, dans AA SS Iul. V, p. 78.

C'est le récit de la translation de 1029. L'auteur semble être le même auteur que pour BHL 2757.

- *Miracula sancti Euspicii* (BHL 2759), Anonyme, dans AA SS Iul. V, p. 78-79.

Extraits retenus

- BHL 2757.

c. 1 : Siège de Verdun

Gentem Francorum fuisse bellicosissimam et regibus floruisse strenuis, et antiquis probatur historiis et ampliacione terminorum : quæ gens per divinum adiutorium se longe lateque porrigens et divinum beneficium eis impertitum, et ejus gentis manifeste testatur fortitudinem. Porro, ut dixi, cum regibus floruerit clarissimis, Chlodoveus inter ceteros eminuit nulli priorum secundus, utpote quem ornabat virtus invicta, sed ideo invicta, quia erat ei mens Deo devota : ideo ornabatur magis et firmabatur divinis viribus, quam victoriis carnalibus. Sed cum auspicia ejus regni multimodis urgerentur incursibus, sicut se habent multorum voluntates, quæ cupidæ sunt mutationum, et rebus novellis, antequam convalescant, inferre nituntur perniciem vel ditficultatem; plurimi tales in regno ejus reperti sunt talium cupidi rerum : inter ceteros vero cives Viridunensis oppidi defectionem atque perduellionem dicuntur meditati ; sed idem præfatus rex, ratus non esse in talibus rebus procrastinandum, viribus undequaque coactis, cum valida manu militari ad eandem urbem venit, injuriæ gratia ulciscendæ. Cujus muros corona militum obambit, aggeres struit, aspera complanat, et quæque essent urbi capiendæ commoda ordinat, portis custodias admovet et ne quis tute exeat, magno studioque conamine providet.

Il est prouvé par des histoires anciennes et par l'extension des frontières que le peuple des Francs était particulièrement belliqueux et brillait par ses rois turbulents. Ce peuple s'étendant en longueur et en largeur grâce à l'aide divine et la force de leur peuple fut le témoin du bénéfice divin qui leur avait été accordé. En outre, Clovis parmi d'autres se distingua. Second d'aucun premier, il est naturel que la puissance invaincue l'honora et puisque son esprit était dévoué à Dieu, il demeura invaincu. Il fut honoré et plus affermi par les forces divines que par les victoires charnelles. Mais les espoirs de son royaume furent accablés par des attaques de différentes sortes il se trouva face aux volontés de plusieurs motivés par la cupidité. Ils s'efforcèrent de jeter la ruine et des difficultés par des choses nouvelles. Plusieurs choses de ce genre furent découvertes dans son royaume. Parmi eux, les citoyens de Verdun furent accusés de préparer une défection et un crime de haute trahison. Mais ce même roi, ne remettant pas cette affaire au lendemain, réunit une armée et se dirigea vers la ville, afin que les injures soient vengées par la grâce.

⁵⁶ A. Poncelet, « Les saints de Micy », *Analecta Bollandiana*, 24, 1905, p. 82, p. 11, n. 2.

c. 2

Quo in tempore episcopus ejusdem civitatis diem clausit ultimum. Obsessi vero cum, ut dixi, clausi tenerentur, viribusque diffiderent, sed et murorum firmitas arietibus atque aliis machinis jam cedere videretur, et mortuo episcopo nullus putaretur aptus reperiri, qui preces populi convenienter allegaret coram principe ira fervente; omnes in unam coiere sententiam, ut sanctum virum, Euspicium nomine, qui in eadem urbe sub titulo presbyteratus degebat, clarissimisque virtutum titulis florebat, ad principem miserorum civium postulationem lacrimasque depositurum mitterent. Vir autem Deo ac misericordia plenus, suorum civium postulata non renuens, sed in eo confidens qui discipulis suis præcepit dicens: “Cum steteritis ante reges et præsides, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini, dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini: non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis⁵⁷” ad principem, ut petebatur, ire disposuit, et calamitatem, quæ jam jamque civibus suis imminebat, Domino propellendam commendavit, simulque ut ipse in ore ejus esset, suppliciter exoravit.

Dans le même temps, l'évêque de cette même cité mourut. Alors que les assiégés étaient retenus enfermés et ne comptaient pas sur leurs forces, la solidité des murs commença à céder sous les coups des béliers et des autres machines ; alors qu'aucun d'entre eux n'avait été estimé approprié pour remplacer l'évêque mort, aucun que la prière du peuple ne puisse envoyer devant le prince bouillonnant de colère. Tous d'une seule phrase se réunirent afin d'envoyer au prince le saint homme Euspicius, qui vivait dans cette même cité sous le titre de prêtre et qui brillait des titres des vertus les plus éclatantes, afin que, par des larmes, il présente la requête des misérables citoyens. Aussi, l'homme plein de Dieu et de miséricorde ne refusa pas la demande de ses citoyens, mais confiant en celui qui prescrit à ces disciples : « alors que vous vous tiendrez devant les gouverneurs et les rois, ne cherchez pas comment parler ou que dire, l'Esprit de votre Père parle en vous » au prince. Il se mit en route et recommanda au Seigneur de chasser le fléau qui était à cet instant même au-dessus de la tête de ses citoyens ; dans le même temps, il vainquit humblement par les prières afin que celui-ci soit à sa bouche.

c. 3

Nec spes eum fefellit : nam cum regem pro civibus precaturus adisset, seseque humilitatis studio coram principe terræ prostravisset, ab eo surgere reverenter et causam adventus sui dicere est jussus. Ille autem præcepto parens, talibus ad eum fertur usus verbis : Nobilissime, inquit, et omnium piissime regum, pene universo promulgata tua bonitas est seculo, per quam bonitatem tuam te obsecro, ut patienter me audias, meorum civium preces allegantem et tuam clementiam supplicantem. Emersit quidem inter nos quorumdam protervitas hominum, quæ improbitate sua multorum maculavit imperitiam, et juvenum sustulit stultam proterviam. Et quidem tua animadversione digni sumus, nec diffitemur : sed obsecro propter Dei misericordiam, ut interim subtrahantur culpæ debita supplicia, et porrigatur immeritis clementia. Nosti enim quia in principe plurimum valeat animi dulcedo et parcens liberalitas ad conciliandos civium animos. Etenim si mos est bonorum principum debellare superbos, par est tamen et parcere subjectis : nec abhorret a victoria tua nostra persuasio : quia cum victor sis hominum, passionis quoque pro priæ fortior eris triumphator, si malueris patientiæ vires exercere, quam sanguine civium tuum fœdare triumphum.

L'espoir ne le trompa pas. Ainsi, alors qu'il s'était avancé vers le roi, priant pour les citoyens, et qu'il s'était prosterné à terre devant le prince avec humilité, il fut invité à se dresser devant lui avec déférence et à dire la raison de sa venue. Aussi, à cette demande, il s'exprima par de telles paroles : « Plus noble et plus pieux de tous les rois, ta bonté est connue presque dans tout le monde, et par cette bonté, je te supplie de patiemment écouter les prières de mes citoyens suppliant ta clémence. Il apparut une certaine impudence chez certains hommes parmi nous, impudence qui marqua l'ignorance de plusieurs par sa perversité, et souleva une folle audace chez les jeunes gens. Et nous sommes dignes de ton châtement, nous ne le nions pas. Mais je supplie la miséricorde de Dieu, afin que pour l'instant les fautes soient soustraites au supplice dû et que la clémence soit

⁵⁷ Mt. 10, 17.

offerte à ceux qui ne le méritent pas. Apprends enfin que la douceur de l'âme s'établit par le prince dont la bonté préserve les âmes des citoyens qui doivent être rassemblés. Et de fait, si la coutume des bons princes est de réduire les peuples orgueilleux, il est aussi convenable de préserver ses sujets. Notre plaidoyer ne répugne en rien à ta victoire, alors que tu étais le vainqueur des hommes, tu seras aussi le plus grand triomphateur de tes propres passions si tu préfères exercer les forces de la patience à entacher ton triomphe du sang des citoyens ».

c. 4

His rex auditis et vi dictorum gravitateque Viri perspecta, cœpit ejus rigor animi mansuefieri, et amaritudo fellis dulcorari, divino utique nutu id agente, cujus fortitudini immania cedunt et dura fatiscunt. Denique tantus divino monitu rex adeo affectus est, ut postulationi ejus libentissime annueret et impunitatem quamvis nocentissimis contributorer, in tantum, ut specialiter de eo Scriptura divina olim dixisse visa sit per Salomonem : Hanc quoque, inquit, vidi sub sole sapientiam et probavi maximam: civitas parva et pauci in ea viri, venit contra eam rex magnus et vallavit eam, exstruxitque munitiones per gyrum et perfecta est obsidio, inventusque est in ea vir pauper et sapiens, liberavit urbem sapientia sua⁵⁸. Igitur viro Beatissimo ordinante et regis manum tenente, repagula portarum urbis reduci jussa sunt et portæ aperiri; sed et clerus procedere ordinatus est, regem cum laudibus et Deo dignis cantilenis suscepturus, per quæ et principi dignum sedulitatis suæ monstraret obsequium, et liberationis propriæ. Domino offerret tripudium.

Le roi, ayant entendu la gravité des dires de l'homme commença à apprivoiser la dureté de son âme et à adoucir l'amertume de sa colère, surtout, la volonté divine agissant, les monstruosité cessèrent par sa force et les peines succombèrent. Enfin, le roi fut à ce point affecté par le conseil divin, qu'il donna très joyeusement son approbation à sa requête et ajouta l'impunité aux criminels, à tel point qu'on vit spécialement à son sujet que les Écritures divines disaient par Salomon : « Voici encore quelle sorte de sagesse j'ai vue sous le soleil, et elle me paraît importante : il y avait une ville, petite, avec peu d'habitants. Un grand roi vint contre elle ; il l'assiégea et bâtit contre elle de grands ouvrages. Mais il trouva devant lui un homme pauvre et sage qui sauva la ville par sa sagesse. » Aussi, sur l'ordre du très saint homme qui tenait la main du roi, les barres de fermeture des portes de la ville furent levées et les portes s'ouvrirent. Le clergé se réunit et, soulevant le roi par des louanges et des chants dignes de Dieu, par lesquels on montra la soumission de son application digne d'un prince et on célébra leur propre libération. On offrit une danse au Seigneur.

c. 5

*Itaque rex postquam, ira refrigerata per Famulum ejus, se sentit ab immani ereptum piaculo, gratias in ecclesia Deo reddidit, et civibus principali indulgentia data ad curanda juxta morem epulis regalibus corpora sese convertit. Quibus biduo indulgens et recreatum exercitum post laborem itidem ad alia paria negotia curanda ducere volens, tertia demum die sanctum Euspicium suis aspectibus evocari voluit, et urbi, cujus **subventor fuerat**, quamque ab imminente periculo eripuerat, episcopali dignitate et honore præset admonuit et admonendo petivit. At vero Sanctus divinæ institutionis non immemor, qua præcipitur : *Quanto magnus es, humilia te in omnibus et coram Deo invenies gratiam*⁵⁹; oblatum honorem vel potius onus sacerdotii humiliter recusavit, et, ut credendum est, præsciens brevitatis suæ vitæ, quæ postmodum terminanda erat, ut alter succederet ei, cedere libuit. Nam actuum ejus posteritas hoc indicat: cum enim rex hoc ab eo obtinere non potuisset, ut pontifex scilicet crearetur, jussit, ut sibi comes fieret, quo usque ad Aurelianensem urbem deveniret. Nec tamen id præcepit tamquam simultate imperante, sed potius amore devoto suggerente ; quippe cui dulcissima Viri præsentia causa erat lætitiæ, et absentia itidem putabatur causa mæstitiæ.*

C'est pourquoi, après que le roi eut refroidi sa colère grâce à son serviteur, il se sentit comme arraché au crime monstrueux et, dans l'église, rendit grâce à Dieu. L'indulgence princière ayant été octroyée aux citoyens, et, selon la coutume, après des festins royaux, il s'en retourna vers les siens. Après deux jours, leur pardonnant et

⁵⁸ Ec. 9, 13-15.

⁵⁹ Si. 3, 20-21.

désirant mener son armée rétablie vers une autre affaire à administrer, il voulut, le troisième jour, convoquer saint Euspice et stipuler à la ville que celui qui avait été son sauveur, celui qui l'avait arrachée au péril menaçant, était à la tête de l'honneur et de la dignité épiscopale. Mais le saint de l'institution divine n'oublie pas ce qu'on recommande : Plus tu es grand, plus il faut t'abaisser pour trouver grâce devant le Seigneur. Il refusa humblement la charge sacerdotale et l'honneur offert, et comme on doit le croire, instruit de la brièveté de sa vie qui allait finir bientôt, il lui plut de s'en aller pour qu'un autre lui succède. Ainsi, la postérité de l'acte de celui-ci le montre que le roi ne put obtenir cela de lui et décida qu'il se rende à Orléans. Cependant, il ne le recommanda ou ne l'ordonna pas, mais plutôt l'exposa par un amour dévoué. Bien sûr, grâce à la présence de l'homme, il y avait de l'allégresse et on pensa que son absence entraînerait de la tristesse.

c. 14 : Libération de prisonniers

Causa quaeritur flationis, impossibilitas movendi sola tenetur : episcopi autem cogitatio dum in diversa distenditur, et quid facto opus esset, alta cogitatione rimatur, tandem ad id, quod utile erat, intelligentia ejus remittitur. Jussit enim, ut hi, qui in carcerali custodia nexibusque duris mancipati erant, solverentur ; aestimans quod apud Deum gratum foret, ut eos, quos iniquitas vinxerat propria, beatissimi viri praeclara solverent merita. Quod et verum probatum est ; Mox namque ut illi ab angustiis et ergastulis sunt liberati, eodem momento vectoribus sancti corporis facultas reddita est eundi. Sed quid in tali facto praeter hoc, quod dictum est, confiderandum visum fit edicamus. Novimus namque quia beati Aniani meritis et precibus, populi ab eadem Urbis obsidione liberati sunt, qui propriis muris ita adstringebantur, ut urbs carceris angustias imitaretur. Et idcirco forsitan placuit divinitatis consilio, ut ostenderet sanctos viros parvis apud se fuisse meriti, quos pares miraculo pari atque familiari jungebat sepultura. Quid multa ? perventum est ad locum, quo pontifex voluerat, impletur ex more funeris obsequium.

On chercha la raison de son immobilité. La pensée de l'évêque était torturée et se demandait la raison de cela. Dans une profonde réflexion, enfin sa compréhension revint vers ce qui est profitable. En effet, il ordonna que ceux qui étaient assujettis par la garde des prisons et menacés par de dures morts soient relâchés, estimant que ce serait agréable à Dieu que les mérites très glorieux du très bienheureux homme délivrent ceux que l'iniquité durable avait vaincus. Ce qui se vérifia aussitôt que furent libérés par les mérites et les prières de saint Aignan ceux qui étaient retenus par le peuple de cette même ville, attachés aux murs, et que la ville abandonna les étroitesse de la prison. Et il plut peut-être pour cela au conseil divin qu'afin de montrer que les saints hommes étaient collègues auprès de lui, il les unit par un même miracle et une même sépulture. Quoi de plus ? On parvint enfin au lieu, que l'évêque avait choisi, et le service funéraire fut accompli selon la coutume.

- **BHL 2758.**

Il n'y a pas de récit de violence dans ce texte.

- **BHL 2759.**

Il n'y a pas de récit de violence dans ce texte.

EVURTIUS

Évêque d'Orléans
† 388

Il est miraculeusement désigné évêque d'Orléans et fonde la cathédrale Sainte-Croix. Il désigne avant de mourir son successeur, Aignan. Aucun texte ancien provenant d'Orléans sur saint Euverte ne nous est parvenu. Seule une liste épiscopale, mais qui ne serait pas antérieure à la fin du XI^e siècle, mentionne Euverte et Aignan son successeur⁶⁰.

Dossier

- *Vita I Evurcii* (BHL 2800), début IX^e siècle, éd. dans A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae nationalis Parisiensis*, II, 1890, p. 312-319.

Pour G. Renaud, il s'agit de la plus ancienne Vie de saint Euverte. Elle note que certains détails architecturaux pourraient faire penser qu'elle a été écrite au début du IX^e siècle⁶¹. Elle est à mettre en lien avec la Vie I de saint Aignan à qui elle emprunte deux faits : Euverte bâtit la cathédrale et Aignan est son successeur.

Manuscrits

- Montpellier, Faculté de Médecine 68, XI^e siècle⁶²
- *Vita II Evurcii* (BHL 2799), *Lucifer*, rédigée avant le milieu du IX^e siècle par un sous diacre de l'Église d'Orléans, éd. dans AA SS Sept. III, p. 52-58.

L'auteur est un certain Lucifer, sous diacre de l'Église d'Orléans⁶³. Il aurait rédigé cette Vie avant le milieu du IX^e siècle. Contrairement à G. Renaud, J.-Ch. Picard pense qu'il s'agit de la plus ancienne Vie de saint Euverte, dont la seconde (BHL 2800) n'est pas le modèle, mais un abrégé enrichi de quelques données supplémentaires. Cette Vie est connue de Raban Maur et d'Usuard et l'auteur avoue se servir d'une vie plus ancienne dans laquelle G. Renaud reconnaît BHL 2800.

Manuscrits

- BNF, lat. 5299, IX^e siècle.
- *Translatio sancti Evurtii* (BHL 2801), Anonyme, IX^e siècle, dans AA SS Sept. III, p. 59-60.

Ce récit de translation semble être l'œuvre d'un chanoine du chapitre de Saint-Euverte. Il a certainement été rédigé lors de la fondation du chapitre dans la première moitié du IX^e siècle.⁶⁴

Manuscrits

⁶⁰ G. Renaud, « Les traditions de l'église d'Orléans sur ses saints évêques Euverte et Aignan. Vie, miracles, culte », *Annuaire 1972-1973 de l'EPHE*, 1973, p. 745-756, ici 745-746.

⁶¹ G. Renaud, « Les traditions de l'Église d'Orléans sur ses saints évêques Euverte et Aignan. Vie, miracles, culte », *Annuaire 1972-1973 de l'EPHE*, 1973, p. 745-756, ici p. 747.

⁶² G. Renaud, « Les traditions de l'Église d'Orléans sur ses saints évêques Euverte et Aignan. Vie, miracles, culte », *Annuaire 1972-1973 de l'EPHE*, 1973, p. 745-756, ici p. 748.

⁶³ G. Renaud, « Les traditions de l'Église d'Orléans sur ses saints évêques Euverte et Aignan. Vie, miracles, culte », *Annuaire 1972-1973 de l'EPHE*, 1973, p. 745-756, ici p. 747-748.

⁶⁴ Th. Head, *Hagiography and the culte of saints. The diocese of Orléans (800-1200)*, Cambridge, 1990, p.50-51.

- Vat., Reg. Lat. 623, XV^e siècle.
- *Inventio sancti Evurtii* (BHL 2802), dans PL. CXCIX, col. 1125-1128, autour des années 1150, de l'abbé Roger aux moines de l'abbaye de Saint-Ouen de Rouen.

Manuscrits

- Rouen, BP, U022, XIII^e siècle.

Extraits retenus

Pas de violence dans BHL 2799 et 2800

- BHL 2801

Lect. II. *Quievit itaque in eodem loco per aliquod tempus pretiosi confessoris Evurtii venerabile corpus, ubi per invocationem sancti nominis Christi, et ejusdem Confessoris intercessionem, plurima languorum genera, plurima diabolicæ fraudis incommoda, salutare remedium percipere merebantur. Verum cum exigentibus peccantium culpis, Vandalicæ persecutionis inhumana rabies ubique ferme, et præcipue in Galliarum partibus desæviret, et timoris inmodici sancta Dei Ecclesia pateretur incommodum, quicumque extra municipia, seu civitates, vel etiam murorum firmiorem ambitum, paulo ante morabantur, ad tutiora et firmiora loca confugium divertebant. Quos autem belluina persecutorum rabies in villis, agris, seu vicis firmitate aliqua sentiebat immunitos, inquiete perturbabat, et tam eos, quam eorum possessiones, crudeliter exterminans, ferocitatem suam humano sanguine satiare non cessabat.*

Lect. III. *In tantæ ergo persecutionis articulo Aurelianensis urbis habitatores, non mediocriter exterriti, dignum duxerunt, sanctum et venerabile corpus beati confessoris Evurtii infra murorum ambitum cum omni devotione transferre, ne, si extra urbem remaneret, protiosa illa margarita porcis conculcanda traderetur : et ut ipsa civitas ex ejusdem sanctissimi corporis reliquiis patrocinium sibi mereretur. Translatum ergo de proprio, in quo quiescebat, loco in quadam ecclesia beati prothomartyris Stephani infra urbem diligenter repositum est ; et donec illa persecutio cessaret, ab ejusdem civitatis incolis, prout dignum erat, fideli est ibidem cultu veneratum.*

[2] C'est pourquoi le corps vénérable du précieux confesseur Evurtius repose en paix dans ce même lieu pendant un certain temps. Ici, par l'invocation du saint nom du Christ et par l'intercession de son confesseur, plusieurs préjudices de la tromperie diabolique méritèrent de recevoir un remède salutaire. Alors que, les fautes des pécheurs ayant été expulsées, la rage inhumaine de la persécution vandale exerçait sa fureur presque partout et surtout en Gaule, la sainte Église de Dieu souffrit d'une crainte immense. Les vandales s'attardèrent un peu hors des municipes, des cités ou encore de l'enceinte plus solide des murs, puis ils s'en allèrent vers un refuge plus solide et plus protégé. Aussi la rage bestiale des persécuteurs fut ressentie dans les *villae*, les champs et les *vici*, et bouleversèrent avec force et sans relâche certains endroits, aussi bien l'église que ses possessions. Exterminant tout cruellement, elle ne cessa pas de rassasier sa férocité dans le sang humain.

[3] Face à une telle persécution, les habitants de la ville d'Orléans, extrêmement terrorisés, conduisirent le digne, saint et vénérable corps du bienheureux confesseur Evurtius dans l'enceinte des murs avec toute la vénération. Ne pouvant pas rester en dehors de la ville, cette précieuse perle fut transportée pour qu'elle ne soit pas piétinée par les porcs et pour que cette même cité mérite sa protection par les reliques de ce très saint corps. Il fut alors transféré de ses terres, où il reposait, dans l'église du bienheureux protomartyr Etienne, et repose diligemment à l'intérieur de la ville. Jusqu'à ce que cette persécution cesse, il fut vénéré ici-même par un culte fidèle rendu par les habitants de cette même cité, dans la mesure où il en était digne.

Lecture IV : Comme les assauts des barbares avaient cessé, le corps fut transféré de l'église de saint Étienne vers son propre lieu. Le Christ trouva digne de montrer l'honneur de son confesseur par la réalisation d'un grand nombre de miracles durant sa translation. Charles l'empereur très chrétien des Francs put le confirmer pour la postérité du sceau de son autorité et dota de nombreuses richesses royales l'église du bienheureux confesseur. Nous retranscrivons le digne privilège de l'empereur.

Lect. IV. *Qualiter autem, cessante barbarorum inquietudine, ex præfata beati Stephani ecclesia ad locum proprium translata fuerit, et quanta in ejusdem translatione miracula ad honorem confessoris sui Christus ostendere dignatus est, ex Christianissimi Francorum imperatoris Caroli sanctionibus potest perpendi ; quas etiam auctoritatis suæ sigillo ad posterorum notitiam confirmavit, et in ecclesia beati confessoris Evurtii datis regiae munificentiae prædiis conservandas reposuit. Ne autem videamur ambagibus deservire ; ejusdem imperatoris privilegium dignum duximus sottoscribere.*

Lect. V. *Carolus Dei gratia Francorum Rex et Romanorum patritius omnibus orthodoxis, in Christo Jesu Domino nostro baptisatus. Florente per Dei misericordiam statu regni nostri, pacato hinc inde imperio, cum gloriaremur in palatio nostro Aurelianis, et essent una nobiscum plures de optimatibus imperii nostri, multique alii diversi ordinis et ætatis viri religiosi, placuit majestati nostræ, ex dispensatione Divinæ sublimitatis, ut loca sancta ipsius urbis visitaremus, et Regi regum Christo pro concessis nobis beneficiorum suorum muneribus gratias ageremus.*

Lect. VI. *Accito itaque viro venerabili Agio ipsius urbis episcopo pluribusque aliis ex ordine ecclesiastico, canonicas ecclesias singulatim visitavimus urbem peragrantes, et de sanctuario uniuscujusque per singulas requirentes. Tandem cum pervenissemus ad quandam ecclesiam extra urbem, in honore et nomine sanctæ Dei Genitricis perpetuæ Virginis Mariæ consecratam, in qua pretiosus confessor Domini Evurtius in corpore requiescit, supradictus episcopus, verbum nobis omnibus ob ædificationem animarum faciens, intimabat, qualiter ipse sanctus Evurtius, Spiritu sancto demonstrante in forma columbæ episcopus designatus fuerit, et quod in dedicatione basilicæ sanctæ Crucis manus Domini super caput ipsius Sancti appatuerit.*

Lect. VII. *Adjecit denique miraculum non silendum, non multum temporis ante factum, cui etiam plures religiosi, qui ibi aderant, perhibebant testimonium; quod tempore Vandalicæ persecutionis, cum latuisset venerabile corpus beati Evurtii intra civitatem, in ecclesia sancti Stephani prothomartyris, cessanteque postmodum persecutione referretur a fidelibus personis ad præfatam ecclesiam sanctæ Dei Genitricis cum multo triumpho, comitante copiosa multitudine innumera plebis ; repente pluviali tempestate exorta, cum prius dies esset serena, præ inundantia pluviarum nullus iter agere valebat, exceptis illis, qui sancti corporis pretiosas comitabantur reliquias.*

Lect. VIII. *Sed ut gloriosi Confessoris meritum claresceret, et quem in caelesti palatio Rex regum immensa cumulavit gloria, dignus in terris honore incomparabili existeret, bajulos sacri corporis lux incomparabilis circumfulsit, et nec illos, neque pallium, quo tegebantur sanctæ reliquiae, aliqua gutta aquæ pluviæ madefecit. Cognoscentes igitur sanctissimi Confessoris et Deo digni gloriosum meritum, precantes denique, ut pro nobis intercessor existeret apud Deum, Deo prius gratias retulimus et postea ad tumulum sanctissimi pontificis, et Deo digni Evurtii, cum populorum multa frequentia accessimus.*

Lect. IX. *Donaria quoque regiae munificentiae super altare ipsius imposuimus, et ad usus canonicorum inibi Deo servientium quasdam terras de fisco nostro ad honorem Salvatoris Domini nostri Jesu Christi, et sanctissimi confessoris Evurtii contulimus, videlicet in pago, qui vocatur Sicalonia, quandam villam nomine Selimiacum cum ecclesia, et terris arabilibus, silvasque, quæ in circuitu ejus sunt, et prata, servos, et ancillas, vivarium piscium et omnia ad ipsam villam, et ad ipsam ecclesiam pertinentia. In Belsia quoque concessimus villam unam, quæ Baldricivilla dicitur, cum terris arabilibus, et omnibus ad eandem villam pertinentibus. Justitiam equidem ipsius potestatis, id est vicariam (sicut antecessores nostri tenuerunt et nos tenebamus) totam concessimus, ut Deo militantes canonici quiete teneant, pagenses villani sub quiete clericorum pacifice vivant, et nullius incursoris inquietudinem timeant. Et siquid aliud est, quod officiales regiae dignitatis capere soliti sint in supra taxatis terris, et in aliis terris gloriosi confessoris Evurtii, infra ditionem regni nostri, ubicumque sitae sint, totum perdonavimus, et perdonamus, dimisimus, condonamus, et concedimus.*

Si vero, quod minime credimus, contra hanc donationem nostram et contra regiae majestatis auctoritatem moliri et facere tentaverit aliquis, et aut ad dominum suum supra dictas terras revocare praesumpserit, aut aliquas consuetudines ad opus suum inferre, aut capere voluerit in illis; sciat se contra regiam majestatem

fecisse, et iram Domini Jesu et beati Evurtii incurrisse. Insuper et capitalis censuræ reus, quoniam reus majestatis, aut capite plectatur, aut fisco persolvat centum libras auri, atque demum præsumptuosa ipsius petitio irrita fiat et inanis. Et ut haec donatio nostra firmior esset, et contra omnium calumniatorum impetus inviolabilis et stabilis permaneret, eam subter firmavimus, et annulo nostri regni subter insigniri fecimus. Praecipimus etiam, ut ipse venerandus Agius episcopus, et caeteri, qui ad curiam nostram venerant episcopi, excommunicarent et anathematizarent omnes, qui contra hanc donationem nostram facerent et essent infesti, qui quietem sanctæ Dei ecclesiæ, et sanctorum Deo inibi militantium vexarent et turbarent; qui aliquam quandam super his, quæ superius inserta sunt, ministris suprascriptæ ecclesiæ molestiam inferre tentarent: quod et fecerunt, et anathema suum inferius subscripserunt, manibusque propriis nomina sua subterius conscripserunt: Excommunicavimus, et anathematizavimus, et a liminibus sanctæ Dei ecclesiæ sequestramus, quicumque contra hanc donationem facere tentaverint, et quicumque aliquid de his omnibus, quæ superius adnotata sunt, quassaverint, sint cum Juda proditore damnati, sint cum Dathan, et Abiron anathema maranatha. Et responderunt omnes: Fiat, fiat.

LIPHARDUS

Ermite
VI^e siècle.

Après avoir occupé un poste dans la magistrature d'Orléans, saint Liphard embrassa une carrière ecclésiastique qui le porta à la vie érémitique, se retirant à Meung où il se construisit une cellule. Marc, évêque d'Orléans, l'autorisa à fonder un monastère avec église à l'endroit où s'élevait sa cellule (VI^e siècle).

Dossier

- *Vita sancti Lifardi* (BHL 4931), anonyme, IX^e siècle⁶⁵, dans Mabillon, *Acta I*, p. 154-157.

Cette Vie de saint Liphard peut être mise en lien avec la fondation au IX^e siècle du monastère à Meung dont l'église est dédiée à saint Liphard.⁶⁶

Manuscrits

Les Bollandistes recensent pour ce texte onze manuscrits :

- Chartres, BM, 193 (507 5/B), 173v-175v, X^e siècle.
- Vat., Reg. Lat., 038, 195v-199r, X^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 03789, 080r-084v, XI^e siècle,
- Six manuscrits du XII^e, un du XIII^e, un du XV^e et le plus récent du XVI^e siècle.
- *Miracula sancti Lifardi* (BHL 4932), anonyme, XII^e siècle⁶⁷, dans Mabillon, *Acta I*, p. 159-164.

Selon Ch. Vulliez, ce recueil de *Miracula* est difficile à dater sauf pour le dernier miracle qui serait l'œuvre de Bernard de Meung, un contemporain de l'évêque d'Orléans Manassès de Garlande (1146-1185). Il semblerait alors que les précédents miracles ne soient pas tant éloignés dans le temps et pourraient avoir été composés au moment de la translation des reliques du saint et de la dédicace de l'église de Meung, datées au 14 octobre 1104⁶⁸.

Manuscrits

- Köln, HA, W. 261, 019v-020r.
- *Translatio sancti Lifardi* (BHL 4933), anonyme, 1104⁶⁹, dans Mabillon, *Acta I*, p. 157-159.

Ce récit de translation semble être rédigé à l'occasion de la translation des reliques du saint qui a eu lieu en 1104.⁷⁰

Extraits retenus

⁶⁵ Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990, p. 204.

⁶⁶ J. Mesqui, « L'église Saint-Liphard et la tour Manassès de Garlande à Meung-sur-Loire », *Bulletin monumental*, 172/1, 2014, p. 3-46, ici p. 3.

⁶⁷ Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990, p. 97.

⁶⁸ Cf. Ch. Vulliez, « Le miracle et son approche dans les recueils de « miracula » orléanais du IX^e au XII^e siècle », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Actes des congrès de la SHMESP, Orléans, 1994, p. 89-113, ici p. 93.

⁶⁹ Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990, p. 163.

⁷⁰ J. Mesqui, « L'église Saint-Liphard et la tour Manassès de Garlande à Meung-sur-Loire », *Bulletin monumental*, 172/1, 2014, p. 3-46, ici p. 4.

- **BHL 4932**

c. 3

Miles quidam, Gillardus nomine, quosdam innocentes ceperat et immodicum redemptionis ab eis pretium exigens, gravissimis eos macerabat suppliciis quos, quia domus ejus minus tuta videbatur, ad domum matris meae, quae in arce Magdunensium habetur, adduxit. Ibique eos in carcere munitissimo, vinculis et cippis arctatos reclusit, ubi vehementer afflicti, cum lacrymis et gemitu die nocteque auxilium piissimi Confessoris Christi Lifardi postulabant. Quadam autem die Dominica, illis unanimiter orantibus, egregius Confessor Liphardus hora diei prima visibiliter astitit ; et mox solutis omnibus vinculis reseratoque carcere, eos abire praecepit. Qui abeuntes, antequam exteriorem portam domus exirent, a custodibus deprehensi et capti, ac iterum gravioribus vinculis arctati, in eundem carcerem, ingenti cautela observatum, sunt retrusi. Quibus iterum rogantibus, et beatissimi Lifardi juvamen cum fletu postulantibus, idem iterum pius Confessor apparuit et, ut prius vinculis absolutos, ex aperto carcere discedere jussit. Qui rursus ante portam exterioris domus a custodibus retenti, mirantibus cunctis qualiter bis vincula dirupissent, et tam firmissimum carcerem tam subito evadere potuissent, ante matrem meam, ut quid de eis faciendum esset praecepit, sunt adducti. Quos cum sollicite exquisisset, quis eis vincula solvisset, quis etiam carcerem aperuisset, cum magna fiducia responderunt beatum Lifardum bis eis apparuisse, et solutis sola sua praesentia vinculis, carcerem reserasse ; nullaque carcerali custodia se posse detineri, quibus evidens auxilium tanti non deerat Patroni.

Un certain *miles* nommé Gillardus retenait des innocents, exigeant d'eux un prix démesuré pour leur rançon et les tourmentait par de violents supplices. Parce que la maison de celui-ci parut moins protégée, il les conduisit vers la demeure de sa mère, qui se tenait dans la citadelle de Meung. Là, il les enferma dans une prison fortifiée. Fermement entravés par des liens et affligés violemment par des cepts, avec des larmes et des gémissements, nuit et jour, ils demandèrent l'aide du très pieux confesseur Liphard. Aussi, le jour dominical, ceux-ci priant d'un cœur unanime, à la première heure du jour, le remarquable confesseur Liphard se dressa de manière visible et, bientôt, tous les liens ayant été relâchés et la prison ouverte, leur recommanda de partir. Ceux-là s'en allèrent et avant qu'ils sortent par la porte de la maison, ils sont interceptés par les gardes et arrêtés ; ils sont alors de nouveaux attachés par des liens plus serrés, enfermés dans la même prison mais gardée par une défense démesurée. Ceux-là demandèrent à nouveau avec des larmes l'aide du très saint Liphard, et derechef, le pieux confesseur apparut. Il jugea que ceux qui avaient été déliés quittent la prison ouverte. Pour la seconde fois, ils furent arrêtés par les gardes devant la porte. Tous s'étonnèrent de la manière dont les liens, par deux fois, s'étaient brisés en éclat et dont ils purent s'évader soudainement de l'inébranlable prison. Ils sont alors conduits devant sa mère pour qu'elle recommande ce qui devait être fait à leur sujet. Elle les interrogea avec sollicitude sur celui qui avait défait leurs liens, sur celui qui leur était apparu à la prison. Ils répondirent avec une grande confiance que saint Liphard leur été apparu à deux reprises et par sa seule présence avait dissout les liens et ouvert la prison et qu'aucun garde ne pouvait les retenir car ils bénéficiaient de l'aide manifeste d'un tel patron.

c.4

Tunc mater, ut nobilis et devota mulier, divinae voluntati et reverendo Confessori resistere amplius impium judicans, Gillardum accersitum blande precari coepit, quatenus tam evidenti miraculo non contradiceret; sed homines, a Sancto bis absolutos, liberos abire permetteret. Cumque vir obstinatus et pertinax nullatenus ei vellet acquiescere, nec divinae virtuti quod factum fuerat imputare; vim ei quia beneficiarius erat inferre noluit sed a domo sua captos ejiciens illos, cum ira et execratione profano illi reddi praecepit. Quos cum ille vinctis post terga manibus ante ecclesiam sancti Lifardi traheret, ira et superbia tyrannice efferatus jurare coepit, tam arctissimae se eos traditurum custodiae, quod neque Lifardus neque Lifardulus inde eos posset ullo modo eruere. O mira Dei patientia! O bonitas ineffabilis, quae et per se et in Sanctis suis contemptum ab impiis tam clementer

sustinet, irritari tam dissimulanter patitur, ulcisci tam longanimiter differt, ut perpauorum sit non moveri pedes, non effundi gressus, dum zelantes sermones indignos, tantam peccatorum pacem vident. Sed quia cur ita fiat ad plenum scire labor est ante nos, donec intremus in sanctuarium Dei, et intelligamus in novissimis eorum; dimittamus hæc dispositioni divinae, quae fortiter et suaviter disponens omnia, alios ad correctionem expectare, alios ut intereant in seculum seculi videtur sustinere. Exemplum tantum benignitatis ejusque patientiae, pro modulo nostrae fragilitatis, imitari studeamus ; qui cum minimo nutu possit omnes, quae sibi videntur inferri, injurias ulcisci, paterna tamen indulgens bonitate, spatium pœnitentiae dignatur praestolari.

Alors la mère, femme noble et dévouée, jugeant impie de résister à la divine volonté et au vénérable confesseur, commença à prier avec douceur Gillard de ne pas contredire un tel miracle manifeste, mais de permettre aux hommes par deux fois absous par le saint de partir libres. L'homme obstiné et entêté ne voulait en aucune manière lui obéir ni attribuer à la *virtus* divine ce qui s'était passé. Cependant, parce qu'il était le *beneficarius*, il ne voulait pas lui faire violence. Chassant les prisonniers de sa maison, il décida avec colère et par un serment impie de se rendre à cet endroit. Alors qu'il amenait les prisonniers les mains ligotées dans le dos à l'église de saint Liphard, emporté par la colère et l'orgueil tyrannique, il commença à jurer que ni Liphard, ni *Liphardulus* ne pourrait en aucune manière les tirer de là tant la garde qui les escortait était étroite. Ô miraculeuse patience de Dieu ! O bonté infailible qui supporte le mépris des impies envers lui et ses saints avec tant de clémence, d'être provoqué et de souffrir de manière si dissimulée, différa patiemment de se venger. Les pieds de la troupe ne purent plus bouger et les soldats durent renoncer à la marche le temps nécessaire pour qu'ils voient la réconciliation des pécheurs. Mais parce que nous savons pleinement que la peine est devant nous, lorsque nous entrons dans le sanctuaire de Dieu, nous discernions dans les plus jeunes d'entre eux ceux qui attendent la *correctio* de ceux qui périssent dans le siècle du siècle, ce que nous remettons à la disposition divine, qui dispose fermement et agréablement de toute chose. Nous mettons du zèle à imiter un tel exemple de sa bienveillance et de sa patience, dans la mesure de notre fragilité. Alors qu'il put venger toutes les injures, toutefois avec indulgence par bonté paternelle, il jugea digne d'attendre le temps du regret.

c.5

Igitur cum praefatus tyrannus miseris illos ad domum suam, quae longe a claustro erat, festinans pertraxisset ; crura eorum duabus magnis trabibus intercopulatis, et ad usum hujusmodi tormenti aptatis, arctissime constrinxit ; manibusque post terga vinctis, in obscuro inferioris domus ergastulo, cum magna diligentia clausit. Sic per totam diem illam Dominicam, fame ac siti, durissimaque vinculorum attritione cruciati, cum fletibus ejulatuque maximo sanctissimi non cessabant auxilium implorare Liphardi. Cumque jam advesperascente die, praedictus tyrannus in porticu, quae erat ante ostium. domus in qua illi clausi tenebantur, jam quasi securus et victor coenaret, Sanctoque tamquam impotenti insultaret ; tertio Confessor egregius miseris se vocantibus apparuit, omnibusque vinculis eorum confestim resolutis, sequi se illis festinanter imperavit. Qui protinus exurgentes, dum clausis omnibus exitum circumspiciunt, pars muri, quo claudebantur, maxima corruit ; eisque lumen reddens, liberum exeundi aditum patefecit. Cujus strepitu exterritus hostis tyrannus, re percepta induratus et contumax factus, Deo toties in Confessore suo mirabili reverentiam nullam exhibere voluit: sed abeuntes cum armata manu insequi cœpit. Quem illico Dominus, cum omnibus qui eum comitabantur, ad declaranda Confessoris sui merita, tali genere cæcitatatis percussit; ut cum cetera circa se posita more solito videret, illos tamen qui eum fugiebant, licet ante se prope etiam positos, nullatenus videre posset, neque quamvis fame et vinculorum attritione tardos consequi, quousque eos dux et protector eorum Liphardus, cum summo gaudio populi undique concurrentis, in ecclesiam suam introduceret.

Ainsi, après que le tyran susdit eut traîné à la hâte ces misérables jusqu'à sa maison, qui était grandement fermée, il enchaîna très étroitement leurs jambes à des grands troncs appropriés à cet usage de la torture. Liés les mains dans le dos, il les enferma avec grande diligence dans une prison obscure de la maison inférieure. Ainsi, pendant tout ce jour dominical, souffrant de la faim, de la soif, de la plus dure fermeté des liens, ils ne cessèrent pas d'implorer dans des larmes l'aide du très saint Liphard. Le soir tombé, le tyran se tenait sous le portique qui était devant l'entrée de la maison où ceux-là étaient enfermés, où il dînait sans inquiétude et

victorieux et insultait le saint comme étant faible. Alors, une troisième fois, le remarquable saint apparut aux misérables qui l'appelaient. Tous leurs liens ayant été dissouts sur l'instant, il leur ordonna de le suivre rapidement. Ceux-là sortirent promptement, et comme ils regardaient les sorties toutes fermées, la majeure partie du mur où ils étaient enfermés s'écroula leur rendant la lumière et ouvrit une sortie aux libres. Le tyran ennemi, épouvanté par leur vacarme, durci par l'affaire et fier ne voulut montrer aucun respect à Dieu tant de fois par son admirable confesseur et commença à poursuivre les armes à la main ceux qui s'éloignaient. Aussitôt, le Seigneur le frappa avec tous ceux qui le suivaient d'une cécité déclarant les mérites de son confesseur afin qu'il voit avec les autres sens par la seule volonté ceux qui le fuyaient. Bien que situés devant lui, il ne pouvait en aucune manière les voir, ni atteindre ceux qui étaient ralentis par la faim et les liens, jusqu'à ce que le guide et protecteur Liphard les conduise à son église, ayant été rejoints de toutes parts par une foule en liesse.

c. 7

Quam pius adjutor se humiliter invocantibus extiterit Confessor Christi Lifardus, dilectissimi Fratres, audistis; quam severus ultor in Ecclesiae suae persecutore sit, ex unius exemplo vindictae, nunc obsecro, perpendatis. Praeceptor quidam et Praepositus Magdunensis Ecclesiae, Ervinus nomine, terram sancti Lifardi, quae est in loco qui dicitur Alnetum, per aliquot annos Canonicorum licentia ad usus proprios excoluerat, ita ut annis singulis decimas ei redderet, aliosque redditus ex more persolveret. Quo defuncto filius ejus Eudo, Badinus cognomine, supradictam terram, quam pater ejus procuratoris Ecclesiastici more tenuerat, hereditario jure possidere cupiens, violenter invasit et canonicorum boves, quos illuc aratum miserant, fustigatos inde ejiciens, bubulcos caepit et crudeliter flagellatos vix tandem abire permisit. Quorum unus, scissis vestibibus et sanguine oblitus, tempore quo missa celebrabatur, ad ecclesiam venit, et rem ut facta fuerat canonicis nuntiavit. Qui non tantum sua, quantum innocentis hominis injuria permoti; non ponentes carnem brachium suum, sed super Dominum curam suam jactantes; mox ut Sacerdos Pax vobis dixit, de pacis suae perturbatore, ante Corpus Domini et sepulcrum venerabilis Lifardi, Ecclesiastico more clamorem facere caeperunt prostrati. Sicque illis clamantibus, accidit ut Eudo ille, equo insidens clypeatus rediret et superbo animo Canonicis adhuc multa comminans, ante ecclesiam per claustrum transiret arroganter. Cumque ad domum suam, quae claustro contigua erat, properans tenderet, percussus divinitus cum magno gemitu subito exclamavit, sed verbum ullum postea proferre non potuit. Et merito a Deo percussus obmutuit, qui impia facta verbis minacibus et superbis accumulare non timuit. Jamque non equum ducens, sed equo ducente domum advectus iniquus ascensor, descendere quidem non potuit; sed vix famulorum manibus exceptus, et ad lectulum deportatus, doloribus tamen afflictus et tormentis nimiis, quasi truncus inutilis jacuit et qui exheredare Sanctuarium Dei praesumpsit, tempestate Dei persecutus, et sicut stipula ante faciem venti raptus, post modicum temporis non comparuit.

« Très chers frères, écoutez combien le pieux confesseur qui apporte son aide à ceux qui l'invoquent humblement s'était manifesté ; mesurez avec l'exemple de sa vindicte combien sévère avait été le vengeur contre le persécuteur de son église. Un certain préchantre et prévôt de l'église de Meung, du nom d'Ervain, cultivait la terre de saint Liphard, dans un lieu appelé *Alnetum*, pour ses propres usages, avec la permission des chanoines, pendant un certain nombre d'années de telle façon qu'il lui rendait les dîmes et payait les autres revenus selon la coutume. À la mort de celui-ci, son fils Eudes, surnommé le Sot, désirant posséder cette terre que son père tenait selon la coutume du procureur ecclésiastique, sous prétexte du droit d'héritage, la saisit violemment. Il commença par les bœufs des chanoines qu'ils utilisaient pour labourer les terres, jetant de là les bouviers. À la fin, il permit à ceux qui avaient été cruellement fouettés de partir avec peine. L'un d'entre eux vint à l'église des chanoines où on célébrait la messe, les vêtements déchirés et oubliant le sang, il raconta ce qui s'était passé. Ceux-ci, ébranlés non pas tant pour leurs biens que pour l'injure faite à l'innocent homme, ne posant pas sa chair sur son bras mais remettant son soin au Seigneur. Aussitôt, comme la paix de l'évêque vous dit au sujet du perturbateur, devant le corps du Seigneur et la sépulture du vénérable Liphard, selon la coutume ecclésiastique, prostrés, ils commencèrent à faire la clameur. Et alors qu'ils clamaient à grands cris, il arriva que cet Eudes revienne à cheval et armé d'un bouclier pour menacer les chanoines. D'un esprit orgueilleux, il passa la clôture devant l'église avec arrogance. Alors qu'il se dirigeait à la hâte vers sa maison qui était contiguë au cloître, frappé par Dieu, il s'exclama subitement dans un grand gémissement, mais il ne put professer par la suite aucun mot. Frappé par Dieu, celui qui ne craignait pas d'amonceler des actes impies par des paroles orgueilleuses et

menaçantes devint muet. Et déjà, ne guidant plus le cheval, l'impie cavalier transporté et le cheval guidant, il ne pouvait plus descendre. Arraché par les mains de ses serviteurs et porté vers un petit lit, affligé par des douleurs et des tourments extrêmes, il gisait presque comme un tronc inutile. Et celui qui avait présumé d'exhérer le sanctuaire de Dieu, poursuivi par la tempête de Dieu, et arraché comme la paille en présence du vent, il ne se montra pas avant un peu de temps.

c. 8

Quo audito, Anna ejus uxor et noti, partim hominis compassione, maxime autem tam subitae ultionis divinae miraculo commoti, ad eum confluxerunt et instanter eum, quatenus et delicti pœnitentiam ageret, et piissimo Confessori Lifardo pro posse suo satisfaceret, admonere cœperunt. Quorum ille admonitione, magis quam devota cordis compunctione, compulsus, chirothecam suam amicis tradidit, et super altare incliti Confessoris, non verbis, sed quibus potuerat tantum indicis, in satisfactionis signum praecepit poni. Scrutans vero corda et renes Deus, qui Antiochi superbi preces et promissa ingentia, dirae aegritudinis metu extorta, contempsit ; Judaeque sero pœnitentis pœnitentiam non recepit ; coacti satisfactionem recipere noluit, ultricemque suam manum in quam horrendum est incidere, tabulis ab homine jam damnato, non relaxavit sicque tribus quibus supervixit diebus, potus et cibi expers, creberrimos gemitus et alta suspiria dentiumque formidabilem stridorem edens, cum maxima astantium admiratione et terrore, expiravit et qui modo viribus suis confisus, ecclesiam Dei ejusque clarissimi Confessoris Lifardi ministros infestare non timuit, in momento viribus destitutus, et tamquam olera herbarum cito decidens, exemplum correctionis manifestum detestabili morte sua ceteris dereliquit.

c.8 Ayant entendu cela, Anne, sa femme, et les personnes de connaissances, par compassion humaine mais surtout émus par le miracle d'une si soudaine vengeance divine, commencèrent avec insistance à l'avertir qu'il devait accomplir la réparation de la faute et satisfaire le très pieux confesseur Liphard pour son propre bien. Celui-ci poussé par leurs conseils plus que par une douleur dévote du cœur, il transmit à ses amis son gant et recommanda de le poser sur l'autel du célèbre confesseur en signe de réparation. Dieu scrutant le cœur et les reins, méprisa les prières de l'orgueilleux Antiochus et les immenses promesses, la crainte du sinistre chagrin ayant été arrachée et Judas, plus tard, ne reçut pas le repentir du pénitent. Il ne voulait pas recevoir la réparation des contraintes et ne relâchait pas sa main vengeresse dans laquelle il est effroyable de tomber pour l'homme déjà damné. Ainsi, il survécut pendant trois jours, privé de nourriture et de boisson, produisant de très nombreux gémissements et soupirs ainsi que des grincements de dents redoutables. Avec la plus grande administration et terreur de ceux qui se tenaient autour, il expira. Confiant dans ses forces, il ne craignit pas d'attaquer les serviteurs de l'église de Dieu et de son très illustre confesseur Liphard, et au moment où il perdit ses forces, succombant aisément à l'odeur de l'herbe, par sa mort, il reste l'exemple manifeste pour les autres de la *correctio*.

c. 9

Hoc etiam silendum non aestimo, quod pridem ejusdem Ervini tempore factum fuisse, honesti et religiosi viri, non solum Clerici, sed etiam laici, nobis non semel testati sunt. Cæcus quidam, nomine Petrus, ad ecclesiam beati Liphardi, miraculorum invitatus frequentia, a procul posita regione adductus est; ibique per aliquot dies rogando, et auxilium beati Liphardi humiliter implorando, amissum tandem oculorum lumen recepit. Qua de causa lætissimus redditus, omni reliquo vitæ suæ tempore in ecclesia illa se mansurum, et beato Liphardo, quibuscumque modis posset, famulaturum spondit. Tali sancto proposito ecclesiam mundare, tintinnabula sonare, in festivis diebus ornamenta disponere, ceteraque necessaria pro modulo suo diligentissime cœpit præparare. Hujus frequentiam et devotionem prædictus Ervinus Praeceptor conspiciens, in domum suam eum recepit, qui caritative ei plus etiam quam necessaria ministravit.

c. 10

Post aliquot vero annos, humani generis pertinax inimicus, et saluti hominis, et gloriae Confessoris Christi invidens quem prius permittente Deo propter peccata sua corporali privaverat visu, mentis etiam excæcare est aggressus lumine quatenus ablato prius interiori, exterius posset iterum facilius lumen extinguere.

Equum igitur, quem Ervinus habebat optimum, eidem Petro furari suggestit, et de facili, quia familiaris erat, et ob occasionem temporis (quia dies festus B. Liphardi, in quo minus a tanta solennitate occupatis caveretur, imminebat) facile callidus tentator persuasit. Itaque dum noctu more solito omnes vigiliis interessent, equum domini sui jam dictus Petrus ascendit, et latenter discedens oppidum exiit, [iterum cæcitate percutitur:] et usque ad locum Crucis publicae nullo animadvertente pervenit: ibique mox permissione divina iterum a diabolo exterioribus oculis excæcatus, tota nocte per campos et vineas vagabundus erravit nec tamen, quin equus semper ad prædictam Crucem reverteretur, Crucis contemptor cavere potuit. Mane autem facto, cum a vicinis locis undique fidelem populum, ad ecclesiam festivitatis gratia properantem, audiret; cœpit clamare: Capite me, fideles infidelem, videntes cæcum, et ad dominum meum, cui equum ausu sacrilego furari conatus sum, reducite, ut meritas fur et sacrilegus luam pœnas; qui et hospitem prodidi, et egregium Confessorem, cujus meritis illuminatus fueram, usque ad pristinam cæcitatem offendi.

J'estime qu'il ne doit pas être passé sous silence le fait que du temps d'Ervinus, les hommes honnêtes et religieux, non seulement les clercs mais aussi les laïcs ne sont pris à témoin une seule fois par nous. Un aveugle du nom de Pierre, invité par la fréquence des miracles, fut conduit d'une région lointaine à l'église de saint Liphard. Ici, priant pendant plusieurs jours, implorant humblement l'aide de saint Liphard, il retrouva la lumière perdue des yeux. Pour cette raison, rendu très joyeux, il jura de demeurer pour le reste de sa vie dans cette église et de servir saint Liphard de toutes les manières possibles. Il commença diligemment à nettoyer l'église, sonner les cloches, à disposer les ornements pour les jours de fête et à préparer toutes les choses nécessaires. Le préchantre susdit Ervinus, remarquant sa dévotion et son assiduité, le reçut dans sa maison et le mit à son service par affection plus que par nécessité.

Après quelques années, le persévérant ennemi du genre humain, du salut des hommes et de la gloire du confesseur Christ ne voyait pas qu'autrefois, avec la permission de Dieu, il avait été privé de la vue à cause de ses péchés corporels. C'est pourquoi l'habile tentateur le persuada facilement et suggéra à Pierre de voler le cheval d'Ervinus lors de la célébration de la fête de saint Liphard que ce serait facile car il était un familier. C'est alors que, pendant la nuit, lors des vigiles, il monta sur le cheval de son maître Ervinus et s'éloigna secrètement. Il sortit de l'oppidum et parvint jusqu'à la Croix publique sans châtiment. À cet endroit, frappé de nouveau de cécité par le diable avec la permission divine, il vagabonda à travers les plaines et les vignes toute la nuit et celui qui méprisait la croix ne pouvait pas voir que le cheval le ramenait toujours à la croix susdite. Au matin, alors qu'il entendit le peuple fidèle d'un lieu voisin se rendre à l'église pour les festivités, il commença à clamer : « prenez-moi ! Comme les fidèles l'infidèle, les voyants l'aveugle et reconduisez moi chez moi où j'ai entrepris par un acte sacrilège de voler un cheval, afin que, voleur et sacrilège, je reçoive les peines méritées. J'ai trahi mon hôte et offenser le confesseur des brebis, grâce aux mérites de qui j'avais été illuminé.

c. 11

Sic vociferans captus, et usque ad altare reverendi Confessoris coram omni congregato populo cum equo suo adductus, videntium manibus deponitur caecus ; ibique justum Dei judicium confitens ; et quia beatum Liphardum graviter offenderat, haec sibi merito evenisse recognoscens ; per mensis unius fere spatium, in caecitate sua permansit, et hoc se meruisse plusquam caecitatem ipsam flere non destitit. Cujus afflictioni Canonici loci istius compatiens, piissimas aures Domini precibus assiduis pulsare, et benignissimi Liphardi sæpe expertum auxilium unanimiter cœperunt implorare ; quatenus contrito et humiliato parceret; et in eo, cui jam semel salutem impetraverat, ad laudem et gloriam Dei et meritorum suorum evidentissimam declarationem, etiam nunc miraculum geminaret. Quorum petitionibus piissimus interventor Liphardus non defuit ; et non tantum exteriorum lumen oculorum caeco illi reddi a Deo impetravit, verum etiam mentis firmissimam postmodum illuminationem dari meritis suis apud Deum obtinuit. Sic nempe iterum illuminatus in ejusdem ecclesiae astitit servitio, ut prius a præsentī luce quam a lucis suæ recederet obsequio. O virum maxima admiratione et reverentia dignum, qui tam graviter ulciscitur læsus, et tam clementer parcit exoratus, nec solum corporum a Deo impetrat sanitatem, verum multo magis omnibus animae salutem.

Ainsi le prisonnier poussant des cris, et conduit avec son cheval jusqu'à l'autel du révérend confesseur en présence de tout le peuple rassemblé, aveugle il fut déposé par les mains des voyants. Et ici, il avoua le juste jugement de Dieu et reconnut qu'il avait mérité cela pour avoir gravement offensé saint Liphard. Il resta aveugle pendant presque un mois et n'abandonna pas de pleurer d'avoir mérité cette cécité. Compatissant à son affliction, les chanoines de ce lieu frappèrent assidument les oreilles très pieuses du Seigneur et implorèrent unanimement l'aide experte du très bienveillant Liphard. Et parce qu'il avait gardé intacte en lui par le repentir et l'humiliation, la plus évidente déclaration à la louange et à la gloire de Dieu et des mérites des siens, pour qui déjà une fois il avait obtenu le salut, le miracle redoubla maintenant. Par leurs pétitions, le très pieux médiateur Liphard ne fit pas défaut, et non seulement la lumière des yeux lui fut rendue par Dieu, mais aussi il obtint auprès de Dieu, par ses mérites, l'illumination inébranlable de l'esprit. Ainsi de nouveau illuminé, il se dressa en serviteur de cette même église. Ô il est digne de la révérence et de l'extrême admiration des hommes, celui qui fut si gravement blessé par la vengeance, et si miséricordieusement épargné, et qui reçut non seulement de Dieu la santé du corps mais aussi le salut de l'âme.

c. 14

Hoc etiam dignum videtur mandari memoriae, quod nostris temporibus per Confessorem suum Lifardum Dominus operari dignatus est. Apud Castrum, nimum Magdunensibus vicinum, quod Balgeneiacum vocant, Pontius quidam nomine, genere Allobrox, in uno ac horrendo firmissimae ac densissimae turre illius castris carcere tenebatur captus, gravibusque vinculis et jugi macerabatur inedia. Hic ergo omne humanum sibi deesse cernens solatium, ad divinum se convertit, quod nulli fideliter petenti denegatur auxilium. Plurimorum itaque Sanctorum patrocinia invocans, beati Lifardi utpote prope positi, et miraculis tunc temporis opinatissimi, memoriam frequentius caepit agere. Et specialius fuis lacrymis se ei commendare. Quadam ergo nocte, vigilantibus ei et oranti, toties vocatus Confessor apparuit, et a carcere eum confestim discedere jussit. Tunc ille, ingenti admiratione stupefactus, caepit requirere quis esset, qui tali tempore tam firmissimum carcerem intrare potuisset. Cui Sanctus, se Lifardum, quem toties invocavit, esse, respondit et eum liberandi causa venisse, subiecit. Cujus nomine audito, letissimus ille cui loquebatur redditus, caepit ab illo perquirere, qualiter vinculis compedibus omnibus clausis posset exire. Tunc Sanctus, parvulam ei fenestram ostendens per illam eum sequi se praecepit. Quod ille quasi impossibile reputans, dum fenestram illam permodicam, neque sine scala se posse illam conscendere, respondisset. Sanctus, quasi tacite illius pusillammitatem et inobedientiam exprobrans, recessit, nec ei ultra nocte illa apparuit.

Aussi, cela fut jugé digne d'être confié à la mémoire, que de notre temps, le Seigneur, par son confesseur Liphard jugea digne de travailler. Près du *castrum* qu'on appelle Balgeneiacum⁷¹, voisin de Meung, un certain Pontius, du peuple des Allobroges, était retenu prisonnier dans l'effroyable prison d'une très solide et très épaisse tour du château de celui-ci. Il était affaibli par des liens accablants et par la privation de nourriture. Comprenant que le soulagement lui ferait défaut de la part d'un quelconque humain, il se tourna vers le divin qui ne refusa pas le secours à ceux qui l'implorèrent. C'est pourquoi, invoquant la défense de plusieurs saints, il se rappela presque naturellement de saint Liphard, alors très célèbre en ce temps par ces miracles et se recommanda à lui très intimement par une profusion de larmes. Alors, une certaine nuit, attentif à lui et priant, le confesseur appelé de toutes parts apparut, et décida de le faire sortir aussitôt de sa prison. Saisi d'une immense stupéfaction, il demanda qui il était et s'il pouvait pénétrer une très solide prison à temps. Alors le saint répondit qu'il était Liphard, celui qu'il avait de toutes parts invoqué et ajouta qu'il était venu pour le libérer. Entendant son nom et rendu très joyeux, il commença à chercher avec soin de quelle manière il pouvait sortir, lié par tous ces liens. Alors le saint lui montra la petite fenêtre à travers laquelle il recommandait de le suivre. Celui-ci considérant que

⁷¹ Baugency. Voir à ce propos Ad. Duchalais, *Recherches historiques sur la ville et le canton de Baugency*, Orléans, 1845. Ce nom de lieu ne semble apparaître dans les sources qu'au début du XI^e siècle, vers 1022 (p. 1). Le seigneur de ce lieu n'aurait été qu'un pillard : voir la charte octroyée par Robert le Pieux aux moines de Micy. Dans celle-ci, il est interdit au seigneur de Baugency, à ses sergents et à tous les siens, de dévaster les terres que ces moines possédaient à Fontenelle, près de Cléry.

c'était quasi impossible, répondit qu'il ne pouvait pas monter sans échelle à cette si petite fenêtre. Le saint, blâmant presque tacitement sa désobéissance et sa pusillanimité, s'en alla et ne réapparut plus cette nuit-là.

15. Alia vero nocte, dum flenti ei et oranti iterum Sanctus apparuisset, et ut prius per eandem fenestram eum exire juberet. Idem a misero responsum dubitationis accepit, et ut prius dubitantem et inobedientem arguens discessit. Tertia quoque nocte graviter ejulanti, et beati Liphardi nomen sæpius in oratione iteranti, ad quod vocabatur misero illi Sanctus adfuit, et pigritiam vecordiamque ejus increpavit, et sequi se absque ulla dubitatione imperavit. Quem ille protinus usque ad praedictam fenestram sequens, dum de ascensu et exitu ejus haesitaret ante a compede solutum, fenestram ascendens, se sensit, quam se a terra recessisse. Cumque jam de ascensione securus exitum circumspiceret, ingentes densissimi muri lapides quasi terrefactos sibi vidit cedere, et amplissimum exitum cedendo praebere. Toto itaque corpore emisso, manibus tantum a fenestra dependens, dum gravem ex alto praecipitio casum, utpote jejunio debilis et gravis compedibus, extimisceret terram, quæ in praesentia Sancti quodam quasi gaudio intumuerat, pedibus sensit et ejus adminiculo fultus, illaesus descendit. Sic ereptum Sanctus usque ultra exteriorem oppidi portam duxit, ibique ne amplius timeret admonens, ab oculis ejus evanuit.

Une autre nuit, pendant qu'il le pleurait et le pria de nouveau, le saint apparut, et, comme auparavant, il lui commanda de sortir par la même fenêtre. Il reçut du misérable la même réponse de doute, et comme auparavant, l'accusant de douter et de désobéir, il s'en alla. Aussi, une troisième nuit, se lamentant lourdement, répétant très souvent dans une prière le nom de saint Liphard, le saint se présenta auprès du misérable qui l'appelait, blâma sa paresse et sa démence et lui ordonna de le suivre sans aucun doute. Celui-ci, le suivant aussitôt jusqu'à la fenêtre susdite, alors qu'il hésitait au sujet de l'escalade et de sa sortie, libéré de ses entraves aux pieds, accéda à la fenêtre et s'éloigna du sol. Alors que, déjà, aidé dans son ascension, il regardait avec attention la sortie, il vit céder devant lui des pierres énormes du mur très épais et se présenter une très grande ouverture. C'est pourquoi, tout son corps ayant été envoyé dehors, suspendu par les mains à la fenêtre, alors qu'il redoutait de tomber dans une grande chute, affaibli qu'il était par le jeûne et les entraves, il sentit la terre sous ses pieds, ce qui en présence du saint le gonfla de joie. Et soutenu par son secours, il descendit sain et sauf. Le saint le guida jusqu'à la porte extérieure de l'*oppidum* et là, lui recommandant de ne plus avoir peur, il s'évanouit devant ses yeux.

16. Tunc ille, qui prae nimia admiratione in extasi et quasi insomnio positus fuerat, ad se reversus, extra oppidi munitionem se eductum reperit, et uno compede se esse solutum recognovit. Immensas igitur Deo et ipsius piissimo Confessori Lifardo gratias referens, Magdunum, qua poterat festinatione, petere cœpit. Interea custodes, qui ante ostium carceris excubabant, discessu ejus ex hoc quod vocatus non responderet comperto, conservorum undique contractis auxiliis, canibus etiam ad investigandum eum secum assumptis, quem Sanctus eduxerat, quasi furem et effractorium cœperunt insequi. Ille vero, per strepitum hominum canumque latratum, custodes se insequi animadvertens, procul adhuc ab eis a via declinavit et tam bene expertum et adiutorem suum piissimum Lifardum toto mentis affectu sibi adesse deposcens, in quadam segete, quae illic densa excreverat, latitavit. Ad quem canes, dominorum suorum praevidii, sagaci olfactu pervenientes eo viso, protinus omni latratu intermisso, et divina virtute quæ eum comitabatur exterriti, recedendo fugiebant, et longe ab eo remoti aversique latrabant, sicque dominos suos deceptos in diversa ducebant. Picae quoque, quibus est mos garrulitate et importunitate sua latentes prodere, jam lucescente die super eum volitabant, visoque eo cum silentio confestim redeuntes, ut procul evolaverunt, tunc ac si ibidem aliquem invenissent, improbis vocibus perstrepebant. O perversorum hominum mens excaecata malitia! O brutis etiam animalibus confusior insipientia! Deum, quem canes reverebantur, homines, terrenum Dominum illi praeferentes, non timebant; et quem picæ reverebantur, picis ipsis improbiores non intelligebant. Nequitia etenim illorum, inter Deum et illos, ut dicit Propheta, texuerat, et miranda Dei opera sentire non permittebat; sicque canum latratibus, picarum garrulis clamoribus, persecutores illi decepti, et per avia discurrendo defessi, tristes et confusi, sole jam terris reddito, ad propria sunt reversi.

Alors, celui-ci, rempli d'une excessive admiration et presque endormi, se retrouva en dehors des murailles de l'*oppidum* et reconnu qu'il était détaché de son entrave. Ainsi, rendant d'immenses grâces à Dieu et à son très pieux confesseur Liphard, il se dirigea vers Meung. Pendant ce temps, les gardes qui surveillaient les portes de la prison découvrirent son évasion lorsqu'il ne répondit pas. Des aides furent réunies de toutes parts ainsi que des chiens pour le suivre à la trace et on décida de poursuivre comme un voleur celui que le saint avait relâché. Le fuyard fut averti par le bruit des hommes et les aboiements des chiens, se détourna de la voie et, réclamant de toute son affection que son aguerri sauveur, le très pieux Liphard, soit auprès de lui, demeura caché dans un champ dense à cet endroit. Les chiens, précédant leurs maîtres, arrivèrent grâce à leur subtil odorat tout droit sur celui qui avait été vu, mais épouvantés par la *virtus* divine qui l'accompagne, prirent la fuite. Éloignés de lui, ils aboyèrent et guidèrent leurs maîtres ainsi trompés dans le sens opposé. Aussi, le jour commençant à se lever, des pies, qui d'ordinaire révélaient par leurs caquetages et par leur entêtement voltigèrent au-dessus de lui. Voyant cela, revenant tout de suite en silence, pour qu'au loin, elles sortent précipitamment, car si elles trouvaient quelqu'un ici-même, elles feraient un vacarme démesuré. Ô esprit des hommes pervertis et aveuglé par la méchanceté ! Ô plus troublé encore est-il par la folie des animaux stupides ! Les hommes qui ne craignent pas Dieu que les chiens craignent, mais préférant un seigneur terrestre ; les plus mauvais ne comprirent pas ces mêmes pies. Et de fait, leur fourberie, comme le prophète a dit, avait tissé entre Dieu et ceux-là ne permit pas de sentir les œuvres admirables de Dieu, ainsi les persécuteurs surpris par cela, par les aboiements des chiens, par la clameur des pies qui gazouillaient, fatigués par la course à travers des lieux impraticables, tristes et confus, le soleil ayant été déjà rendu à la terre, rentrèrent chez eux.

c. 17

Tunc ille qui latebat, clamoribus prae longinquitate evanescentibus, hostes recedere sentiens, et de ducis sui protectione confidens, festinanter Magdunum pervenit; et dum adhuc, prima die Dominica post Pascha, nona Lectio in Matutinis legeretur ; adjutoris ducisque Lifardi ecclesiam laetissimus intravit : confestimque coram omni astantium multitudine, ante sepulcrum incliti Confessoris Liphardi prostratus, dum Deo ducique suo gratias ageret ; clavus ferreus, quo compes ille residuus tibiae hærebat, absque aliquo humano tactu resiluit, et cum magno sonitur super pavimentum cum compede cecidit. Ad quem strepitum omnibus qui aderant concurrentibus, et qualiter hoc contigisset requirentibus ; praedictus Pontius seriatim quæ facta fuerant retulit, et quasi quosdam verbi sui testes compedes suos super altare reposuit. Quo percepto Clerici, pro dominici diei solennitate, etiam pro tanta miraculi perpetracione, geminato gaudio, Te Deum laudamus, altissimis vocibus cecinerunt; et tota die illa cum eodem Pontio, in Dei laudibus et clarissimi Confessoris ejusdem Lifardi veneratione, exultantes astiterunt.

Les cris s'évanouissant dans la distance et les ennemis s'éloignant, celui qui était caché, confiant dans la protection de son guide, parvint rapidement à Meung. Pendant ce temps, comme c'était le premier dimanche après Pâques, on lisait la *lectio* des nones aux matines, très joyeux, il entra dans l'église du guide et sauveur Liphard. Et aussitôt, en présence de toute la multitude de ceux qui assistaient à l'office, prosterné devant le sépulcre du célèbre confesseur Liphard, il rendit grâces à Dieu et à son guide. Le clou de fer, par lequel il était encore attaché à la jambe, sans aucune action humaine, se retira et avec grand bruit tomba sur le sol avec l'entrave. Tous ceux qui étaient présents accoururent vers ce vacarme et demandèrent comment cela s'était produit. Le susdit Pontius s'intéressa sérieusement à ce qui s'était passé et posa sur l'autel ses entraves comme témoins de ses paroles. Cela ayant connu, les clercs, pour la solennité du jour dominical et pour l'accomplissement d'un tel miracle, la joie ayant été doublée, chantèrent un *Te Deum Laudamus* à très haute voix. Et tout ce jour, avec ce même Pontius, ceux qui étaient transportés par la joie, se tinrent debout en louant Dieu et vénérant son très illustre confesseur Liphard.

c. 18

Quod in nostris temporibus accidisse, relationis authenticæ testatur assertio, litterarum memoriae mandare proponimus ut in suo sanctissimo Confessore Liphardo laudemus Dominum, qui eum dignatus est in aetate nostra miraculis illustrare. Cum in gravi discrimine constituti, multoque luctamine maris et aeris duo fratres, cognomine les Potars, Guillelmus videlicet et Albertus, elementorum saevitia increbrescente, jam de mortis effugio desperarent; confitentes ministro Domini mala quæ gesserant, Dei subsidium et ipsius misericordiam

super cunctis excessibus implorare coeperunt. Ad contriti cordis angustiam accedit Dominus, et in eo potenter inhabitat, et sinceri pectoris accepta compunctio visionem Angelicam promeretur. Laborantes enim, sicut jam diximus, et in voto finem imponentes reatibus, beatissimum Confessorem Lifardum viderunt assistere, tenentem baculum in manu dextera, qui vulgari vocabulo nuncupari a potentia consuevit. Astabat igitur in stola candida, colore candido, viva facie, vultu flammeo, succinctis renibus, exertis humeris, pugnatori simillimus expedito. Requirebat insuper a jam dictis militibus sui juris decimam, invasores cujus extiterant, et a longo jam tempore detentores. Est enim villa in Belsia, vicina Puteolo, quam Dominici-villam vocant, cujus decima, violenter ac nequiter occupata, prætaxati fratres fraudaverant Confessorem. Unde factum est, ut de visu terribili Confessoris fratribus memoratis incussa formidine, temeritatis errorem et praesumptionis audaciam faterentur. Sed peccati confessio, non facit ad veniam, nisi pœnam excipiat pœnitendo. Non omnino rescidit arborem, qui radicem ejus deseruit irrecisam ; nec omnino peccatum evomuit, qui peccandi retinuit voluntatem : tunc enim integre culpa remittitur, cum pœnitentia rescidit affectum. Pœnitentes ergo, non corde, sed labiis, et voventes de cetero nil tale committere, quamvis erant indigni venia, quia tamen voto se firmiter astringebant, suffragante prece ac merito Confessoris, ab imminente periculo sunt erepti.

Nous exposons pour le confier à la mémoire des lettres par l'authenticité de la narration ce qui se passa de notre temps et nous louons le Seigneur comme son confesseur Liphard qui le jugea digne d'illuminer notre temps. Se trouvant dans une situation critique, au milieu d'une grande lutte entre la mer et les airs, deux frères, surnommés les Potars, Guillaume et Albert, désespéraient de pouvoir fuir face à la violence des éléments qui s'accroissait, et avouèrent au ministre du Seigneur le mal qu'ils avaient fait. Ils commencèrent à implorer l'aide de Dieu et sa miséricorde au sujet de leur mort. Le Seigneur se rallia à la concision du cœur broyé et la douleur sincère du cœur une fois accueillie mérita une vision angélique. En effet, comme nous l'avons déjà dit, ceux qui se tourmentent et posent en vœu leurs péchés verront se présenter le très saint confesseur Liphard, tenant le bâton de la main droite et habitué à être appelé par la puissance en langue ordinaire. Alors, il se tint debout dans une robe blanche, la silhouette animée, le visage couleur flamme, le dos droit, les épaules découvertes similaires à un combattant armé. Il exigea alors en outre des susdits *militēs* la dîme de son droit dont ils étaient depuis longtemps les usurpateurs et les détenteurs. En effet, il y a une *villa* en Beauce, voisin de Puiset, qu'ils appellent la *villa-dominici* dont la dîme avait été prise violemment et indignement par les frères déjà blâmés qui l'avaient détournée du confesseur. Il arriva que sous la crainte inspirée chez les frères mentionnés par la vision terrible du confesseur, ils avouèrent l'audace de la présomption et l'erreur de leur témérité. Mais la confession des péchés ne fait pas le pardon, et ne soustrait pas au rachat par la pénitence. Celui qui n'abandonne pas la racine, ni ne rejette absolument le péché ne détruit pas l'arbre, en revanche, pour celui qui retient la volonté de pécher, alors le péché est abandonné correctement, comme le repentir détruit l'affecté. Les repentis, non par le cœur mais par les lèvres, et ceux qui ont fait le vœu de ne commettre rien d'autre de tel qui les avait rendus indignes de la bienveillance, parce qu'ils s'attachèrent fermement à leur vœu, à la faveur de la prière et du mérite du confesseur, furent sauvés du péril imminent.

c. 19

Reversos igitur a sepulcri Dominici visitatione promissionis conditio compellebat, abjuratum facinus omnino dimittere: sed humanæ cupiditatis contagium eos eatenus inquinavit, quod votorum immemores et evasi periculi, consuetam manum ad Decimam extenderunt. [...] Nam qui voto se alligat, et a voto discredetur, patienter quidem a Domino supportatur ; sed quod voto contrarium admittitur, justitiam praeterire non vidimus impunitum. Ultionis enim dilatio delinquentem non liberat, sed cum voti transgressio delictum ingeminat, accendit judicem, et ad majus supplicium exacerbate : recidiva namque malitia priori deterior, facit, ut peccatum ejus dupliciter imputetur.

Aussi, le fondement de leur promesse força les revenants à la visite du sépulcre du Seigneur et absolument pas d'envoyer un faux serment. Mais l'influence de la cupidité humaine jusque là les corrompait, oublieux des vœux et sauvés du péril, ils augmentèrent la main habituelle sur la dîme. [...] En effet, celui qui se lie par un vœu et qui ne le remplit pas, est patiemment soutenu par Dieu, mais lorsqu'on va à l'opposé de son vœu, nous ne voyons pas l'impuni échapper à la justice. Le délai de la vengeance ne libère pas celui qui est en faute, surtout lorsque la transgression du vœu accroît le délit, embrase le juge, et exacerbe vers le plus grand

supplice. En effet, ils firent pire par une méchanceté récidive qu'auparavant, si bien que leur péché fut imputé doublement.

c. 20

Factum est igitur, ut adversus unum de fratribus, nomine Albertum, non multi temporis evoluto curriculo, post ejus reditum ab Hierosolymis, a strenuissimo juvene Willermo de Artheneyo super quodam fundo calumnia moveretur. Laborabat autem cautela plurium et conducta facundia sopire calumniam : sed quod Dei judicio provisum fuerat, propter humanæ cupiditatis insidias et venalem astutiam, non debebat nec poterat impediri. In hoc litis articulo secedunt causidici, campiones in area relinquuntur. Concurrunt communiter, et pugnant acriter ; nec de fundo jam agitur, sed de morte contenditur et salute. Confidebant ergo de viribus, et membrorum de spatio praesumebant ; et honorem certaminis expectantes, cum majori fiducia dimicabant. Sed eventus belli est semper dubius, et non bene certasse convincitur, quem in fine victoria non coronat. Evenit itaque, dum pugna fieret, ut beatus ille Confessor Domini, quem memoravimus, ad Alberti clypeum manus extenderet ; et ad terram ipsum humilians, per umbonem tenaciter apprehensum, persecutorem suum adversis ictibus feriendum liberius aperiret. Ad hunc visum infremuit Alberti spiritus et timore confusus, et suam cladem pariter imminere considerans, et agentem alacriter pro fundo juvenem, et offensum pro Decima Confessorem.

Il arriva, peu de temps après, qu'une fausse accusation fut lancée contre l'un des frères nommé Albert, par le très turbulent jeune Guillaume d'Arthenay après son retour de Jérusalem au sujet d'un certain finage. Aussi il s'inquiéta de la défiance de plusieurs et l'éloquence fut convoquée pour endormir la fausse accusation. Cependant, le jugement de Dieu avait prévu les pièges de la cupidité humaine et de la ruse vénale, et il ne devait ni ne pouvait être entravé. À ce moment de la querelle, les avocats se retirèrent et les champions restèrent dans l'arène. Ils se rencontrèrent et combattirent âprement ; déjà, on agissait dans le finage, mais on tendait vers la mort et le salut. Ils avaient confiance dans leurs forces et présumaient de la dimension de leurs membres, expectant l'honneur du combat, ils combattirent avec la plus grande hardiesse. Mais l'issue de la guerre est toujours incertaine et on ne peut être convaincu de bien combattre pour être couronné à la fin par la victoire. C'est pourquoi il arriva que, pendant le combat, le saint confesseur du Seigneur que nous commémorons étendit les mains vers le bouclier d'Albert et l'abaissant à terre, il offrit très franchement aux coups de fer des ennemis son persécuteur qui se trouva saisi avec ténacité par le bouclier. À cette vision, l'esprit d'Albert frémit et confus par la crainte, considéra sa défaite prochaine, le jeune qui agissait avec ardeur pour le finage et le confesseur offensé pour la doctrine.

c. 21

De fraterno metu Willermus inhorruit et jam fratre formidine colorato, jam ad ictus languidius accedente ; secessum pugilum et quietem brevissimam a campi custodibus obtinere promeruit ; et missis nuntiis Dominum Manassem Episcopum Aurelianensem advenire celeriter impetravit. Adventus autem Episcopi fratribus memoratis accrevit laetitiam : nam eo medio compositionem certissimam expectabant. Audierant enim et sæpe viderant, praetaxatum Episcopum graves discordias, et de pacis beatitudine desperantes, interventus sui peritia terminasse. Sevocantes igitur in partem Episcopum, visionem ei quam diximus explanarunt ; et peccato transgressionis exposito, Confessori Domini, sui juris Decimam per manum Episcopi reddiderunt : unde factum est, ut idem Episcopus supradictos Milites a reatu transgressionis absolveret, et praefatam de fundo calumniam utrique partium assignata justitia sopiret.

Guillaume trembla de crainte au sujet de son frère et déjà, coloré par l'effroi, il mérita d'obtenir par les gardes du camp la séparation des combattants et un repos très bref. Des messagers furent envoyés et il obtint que le seigneur évêque d'Orléans Manassès⁷² vienne rapidement. Aussi, l'arrivée de l'évêque ajouta de la joie pour

⁷² Manassès est évêque d'Orléans de 1146 à 1185.

les frères mentionnés, car ils attendaient de lui, placé au milieu, un arrangement des plus certains. Ils avaient assurément entendu et avaient souvent vu que l'évêque susnommé avait clos de graves discordes par l'habileté de son intervention, désespérant du bonheur de la paix. Ainsi, prenant à part l'évêque, ils lui exposèrent la vision dont nous avons parlé, et, le péché de transgression ayant été exposé, ils rendirent au confesseur du Seigneur, par la main de l'évêque, le droit de dîme si bien que les *militēs* susdits furent absous par ce même évêque pour ce péché de transgression, et il endormit la fausse rumeur au sujet du bien par une justice exercée pour l'une et l'autre partie.

c. 22

Non est tutum homini, Fratres carissimi, cum Deo contendere, neque Sanctos ejus ad iracundiam provocare. Nam adversus Deum moventi scandala, jucunditatis futurae solatium et fructus amittitur, et aeternae calamitatis incendia praeparantur. Non nos ergo deterreant adversi turbines, et irata tonitrua rerum fugacium, nec pompae seculi, nec inanis laetitiae blandimenta decipiant, cujus finis absinthium. Desistamus, Fratres, a vitiis, oremus jugiter, ut ab omni contagio nos emundet, et perennis vitae laetitiam nobis indulgeat Dominus noster Jesus Christus, cui honor et gloria per infinita seculorum secula. Amen.

Aucun homme n'est à l'abri, très chers frères, lorsqu'il lutte contre Dieu ou qu'il provoque la colère des saints. En effet, les péchés contre Dieu, le soulagement de joie, les fruits perdus, et les feux du malheur éternel ont été préparés. Aucun tourbillon ennemi ne nous détourne, ni les cortèges du siècle, ni le tonnerre en colère des choses éphémères, ni les flatteries du charme vain ne nous abusent. Renonçons, frères, aux outrages, prions sans interruption pour que nous soyons purifié de toutes souillures et pour que notre Seigneur Jésus-Christ, à qui est honneur et gloire dans les siècles infinis des siècles, nous accorde la douceur de la vie éternelle.

MAXIMINUS

Premier abbé de Micy
Début VI^e siècle

Dossier

- ***Vita II* (BHL 5814-5816), Anonyme, avant 876, dans Mabillon, Acta I, p. 581-591.**

Mabillon voyait cette pièce du VII^e siècle et en détachait les derniers chapitres comme une addition postérieure du IX^e siècle. On y trouve des références à Jonas d'Orléans et à son prédécesseur Théodulfe.

Manuscrits

- Chartres, BM, 063 (115 1/G), 876-900.
- Paris, BNF, lat. 03851, A, X^e siècle.
- Vat., Reg. Lat., 0585, X^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 15436, XI^e siècle.
- Vat., Reg. Lat., 0528, XI^e siècle.
- Rouen, BP, Y 080, XI^e siècle.
- Verdun, BP, 001, première moitié du XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 12606, XII^e siècle.
- Rouen, BP, U 024, XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 11756, XIV^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 5366, XV^e siècle.

- ***Vita I* (BHL 5817), Bertold, IX^e siècle, dans Mabillon, Acta I, p. 591-597 (IX^e siècle).**

Cette vie est écrite par le moine Bertold et est dédiée à l'évêque Jonas d'Orléans. C'est la plus ancienne des vies de saint Mesmin et Bertold s'inspire très largement des deux vies de saint Calais (BHL 1568 et 1569). L'ordre de dérivation serait alors : 1568, 1569, 5817, 5814, 5820. Il semblerait que Bertold ait aussi eu sous ses yeux la vie de saint Avit elle-même et probablement BHL 880.

Manuscrits

- Vat., Reg. Lat., 669, deuxième moitié du X^e siècle.

Ces deux premières vies rapportent les mêmes événements et dans le même ordre. Il se peut également que ces deux auteurs aient retravaillé une vie plus ancienne. Mais il semble plus vraisemblable que BHL 5814 dépende directement de BHL 5817.

- ***Miracula* (BHL 5820), Létald, 980-1050, dans Mabillon, Acta I, p. 598-613.**

Ce recueil de miracles est l'œuvre du moine Létald⁷³. Celui-ci a amplement eu recours à la seconde vie de saint Mesmin et a connaissance de l'œuvre de Bertold. Il a également utilisée une vie de saint Avit, BHL 879 ou 881. Ce recueil de miracles est pour lui l'occasion de faire l'histoire de son abbaye, en même temps qu'il rapporte les

⁷³ Ch. Vulliez, « Les *Miracula sancti Maximini* de Létald de Micy : prolégomènes à une nouvelle édition », dans M.-C. Isaïa, M. Coumert, Kl. Krönert, S. Shimahara, *Rerum gestarum scriptor. Histoire et historiographie au Moyen Âge. Hommage à M. Sot*, Paris, 2012, p. 623-636 ; Ch. Vulliez, « Le miracle et son approche dans les recueils de *miracula* orléanais du IX^e au XII^e », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Actes du 25^e congrès de la SHMESP, Paris, 1995, p. 89-113, ici p. 92.

miracles réalisés par l'intermédiaire de son saint patron. Son œuvre est divisée en deux parties : l'histoire de son abbaye et les récits de miracles.⁷⁴

Manuscrits

- Vat., Reg. Lat., 528, XI^e siècle.

Extraits retenus

- **BHL 5817**

Synopsis :

- Poème de l'auteur : dédicace à l'évêque Jonas d'Orléans (818-843).
- Prologue.
- Origines nobles du saint et lien avec Euspicius (c. 3)
- Révolte des habitants de Verdun et réconciliation (c. 4)
- Euspicius refuse l'épiscopat (c. 5)
- Fondation de Micy (c. 6-9)
- Mesmin diacre puis abbé (c. 10)
- Mort et funérailles d'Euspicius (c. 11)
- Développement de Micy autour de Mesmin (c. 12-13).
- Avit, Calais à Micy (c. 14-17)
- Naufrage (c. 18)
- Vengeance d'une injure (c. 19)
- Miracle de guérison d'un aveugle (c. 20)
- Combat avec un dragon (c. 21)
- Mort de saint Mesmin (c. 22)
- Miracle avec saint Agile (c. 23)
- Translation du corps de saint Mesmin (c. 24-25)

c. 11

Abhinc evoluta biennio sanctus Euspicius, ut optabat, moribundo corruptibilis carnis onere deposito migravit ad caelos. Cujus placidam in Christo absolutionem ut cognovit antistes praefatus, monachorum gregem, ut assolet, pro abstentia patris lugubriter hentem non modice consolatus, ad funus sancti viri totum sagax suum convertit studium. Exsequias vero funeris de more parans jubet sanctissimi viri corpus per mediam deportari urbem, quod ut ad portam civitatis orientalem delatum est, sancti funeris bajuli solo fixi steterunt, ita ut gradum movere nequirent : qua de re omnium praecedentium scilicet ac frequentium animos timor non modicus perculit. At vero novitatis hujus quae actrahens ab imo pectore consilium ait, nullo modo sancti hominis posse moveri corpus exanime, nisi prius carcerali poena solverentur damnati. Quod ut factum est, ilicet sanctum funus tollendi et abeundi quibus id prius negabatur habuere licentiam. Unde actum est, canebant, qui sicut olim per sanctum suum sacerdotem Anianum eandem ab irruptione Chunnorum defenderat urbem, ita per beatum Euspicium sub oculis redivivo miraculo ejusdem urbis reorum vincula solvebat. Ad votum igitur praefati Antistitis in basilica eximii Confessoris Christi Aniani egesta de more humo sanctissimi viri membra sepulta sunt.⁷⁵

c. 19

⁷⁴ Ch. Vulliez, « Le miracle et son approche dans les recueils de *miracula* orléanais du IX^e au XII^e », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Actes du 25^e congrès de la SHMESP Paris, 1995, p. 89-113, ici p. 99.

⁷⁵ Passage qu'on retrouve dans la Vie de saint Euspice (BHL 2757).

Eodem quoque tempore ab eo constat aliud patraturum miraculum. Etenim cum Litimiacensis fundus crebra viri gauderet praesentia, fertur in medio itinere, quo a monasterio ejus ad praedictum fundum tendebatur, arbor fuisse pulcra ramotum fronde, sed et stipitis a terra se suberigentis proceritate decorate, sub cujus umbra se contegere solitus erat vir Deo plenus frequenter iter agens, et paulisper remorando Deum orare. At vera praefati Eusebii antistitis villicus, agrique sediciaci colonus nomine Rodomaeus antiqui hostis nebula impetitus praedictam arborem paravit evertere, quae in fabrica illius ut ferebatur domus actis utrimque securibus concidit. Interea dum sanctus Maximinus de more idem repeteret iter, et orando solivagam usque ad praefatum arboris notae locum deferret hostiam, inventa est ut praelibavimus succisa. Attamen ne illi se nocuisse omnium bonorum invidus diabolus qui eius orationem impederit tripudiaret, vir piissimus eximiae orationi ibidem sese enixius dedit : succisor vero ejusdem arboris divinam non evasit praesumptae factionis ultionem, nom continuo utriusque oculi caecitate multatus est. Quem luminibus mutilatum ut episcopus competit, sanctum Domini virum per seipsum rogavit Maximinum, ut interventu suarum precum illi redderet, quod propria temeritas in illum interdixerat lumen.

c. 23

Post discessum igitur sancti viri ut claresceret quanta apud Deum anima est meriti, cujus cineres putris gleba tegebat ; fugam lapsus quidam servulorum cujusdam praedivitis hominis Agili cognomine tumulum viri Dei petivit, credes se non aliquam vi posse ab eodem loco impune divelli. Neque enim eum spes vana delutit. Qui evitare flagella dum satis confideret, jussu domini sui alii famulorum evestigio eum insequentes violenter a loco confugii rapuerunt. Quam temeritatem divinae circumspeditionis obtutus nequaquam impune tulit. Verum eumdem qui eos miserat per membra totius corporis miserabiliter vexans, appetentiam quoque omnium ciborum illi abrogavit, ac nimio corporis dolore excruciauit, quousque non cessantibus poenis ad tumulum beati viri venerandum manibus servorum suorum deportari sese faceret, quod pridem superbus contempserat. Quo dum veniam admissae temeritatis cernuus peteret, voto se obligavit quatenus Deo in memoria pii confessoris Maximini ibidem basilicam construeret, quam sanitate percepta opere complevit, cujusque operis fabrica hactenus se spectantibus devoti pectoris illius munus ostendit : servulum vero qui celeri fuga usus ad sepulcrum sancti viri confugerat, omnipotentis Dei ac famuli illius Maximini perpetuali servitio mancipavit.⁷⁶

- BHL 5814-5816

Synopsis :

- c. 1-3 : prologue.
- c. 4 : éloge de Clovis et des Francs.
- c. 5-8 : Rébellion de la cité de Verdun contre Clovis / Euspice négocie la paix.
- c. 9-10 : Euspice et Mesmin (son neveu) se rendent à Orléans avec le roi.
- c. 11-14 : ils obtiennent des terres et le droit de fonder un monastère.
- c. 15 : consécration de l'église à saint Etienne.
- c. 16 : mort d'Euspice.
- c. 17 : Mesmin devient prêtre.
- c. 18 : Euspice est enterré près de saint Aignan.
- c. 19 : libération de criminels.
- c. 20 : consolation de Mesmin.
- c. 21-22 : sauvetage d'un naufrage sur les rives de la Loire.
- c. 23 : arrivée de saint Avit et de Calais.
- c. 24-25 : famine à Orléans.
- c. 26-27 : rend la vue à un criminel.
- c. 28-29 : Theodemir retrouve la vue.

⁷⁶ Récit que l'on retrouve dans la Vie de saint Agile (BHL 147), c. 1-5.

- c. 30-32 : Combat un serpent.
- c. 33-34 : mort et translation de saint Mesmin.
- c. 35 : miracle de la conversion de saint Agile (voir vie de saint Agile).
- c. 36 : translation du corps de saint Mesmin dans l'église construite par Sigobert.
- c. 37 : réformation du monastère.
- c. 38 : translation du corps de saint Mesmin au monastère de Micy sous l'autorisation de Louis le Pieux.

c. 4

Gentem Francorum fuisse bellicosissimam et regibus floruisse strenuis, et antiquis probatur historiis et ampliacione terminorum, quae gens per divinum adjutorium se longe lateque porrigens et Divinum beneficium eis impertitum et ejus gentis manifeste testatur fortitudinem. Porro, ut dici, cum regibus floruerit clarissimis, Chlodoveus inter ceteros eminuit nulli priorum secundus, utpote quem ornabat virtus invicta, sed ideo invicta, quia erat ei mens Deo devota. Et ideo oranabatur magis et firmabatur divinis viribus quam victoriis carnalibus.

c. 5

Sed cum auspicia ejus regni multimodis urgerentur incursibus, sicut se habent multorum voluntates, quae cupidae sunt mutationum, et rebus novellis, antequam convalescant, inferre nituntur perniciem vel difficultatem; plurimi tales in regno ejus reperti sunt talium cupidi rerum : inter ceteros vero cives Viridunensis oppidi defectionem atque perduellionem dicuntur meditati ; sed idem praefatus rex, ratus non esse in talibus rebus procrastinandum, viribus undequaque coactis, cum valida manu militari ad eandem urbem venit, injuriae gratia ulciscendae. Cujus muros corona militum obambit, aggeres struit, aspera complanat, et quaeque essent urbi capiendae commoda ordinat, portis custodias admovet et ne quis tute exeat, magno studiosoque conamine providet.⁷⁷

Il est prouvé par des histoires anciennes et par l'extension des frontières que le peuple des Francs était particulièrement belliqueux et brillait par ses rois turbulents. Ce peuple s'étendant en longueur et en largeur grâce à l'aide divine et la force de leur peuple fut le témoin du bénéfice divin qui leur avait été accordé. En outre, Clovis parmi d'autres se distingua. Second d'aucun premier, il est naturel que la puissance invaincue l'honora et puisque son esprit était dévoué à Dieu, il demeura vaincu. Il fut honoré et plus affermi par les forces divines que par les victoires charnelles. Mais les espoirs de son royaume furent accablés par des attaques de différentes sortes il se trouva face aux volontés de plusieurs motivés par la cupidité. Ils s'efforcèrent de jeter la ruine et des difficultés par des choses nouvelles. Plusieurs choses de ce genre furent découvertes dans son royaume. Parmi eux, les citoyens de Verdun furent accusés de préparer une défection et un crime de haute trahison. Mais ce même roi, ne remettant pas cette affaire au lendemain, réunit une armée et se dirigea vers la ville, afin que les injures soient vengées par la grâce.

c. 5 (suite)

Quo in tempore episcopus ejusdem civitatis diem clausit ultimum. Obsessi vero cum, ut dixi, clausi tenerentur, viribusque diffident, sed et murorum firmitas arietibus atque aliis machinis jam cedere videretur, et mortuo episcopo nullus putaretur aptus reperiri, qui preces populi convenienter allegaret coram principe ira fervente; omnes in unam coiere sententiam, ut sanctum virum, Euspicium nomine, qui in eadem urbe sub titulo presbyteratus degebat, clarissimisque virtutum titulis florebat, ad principem miserorum civium postulationem lacrimasque depositurum mitterent. Vir autem Deo ac misericordia plenus, suorum civium postulata non renuens, sed in eo confidens qui discipulis suis praecepit dicens: "Cum steteritis ante reges et praesides, nolite cogitare quomodo aut quid loquamini, dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini: non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis"⁷⁸ ad principem, ut petebatur, ire disposuit, et

⁷⁷ Ce récit correspond au c. 1 de la Vie de saint Euspice (BHL 2757).

⁷⁸ Mt. 10, 17.

*calamitatem, quæ jam jamque civibus suis imminebat, Domino propellendam commendavit, simulque ut ipse in ore ejus esset, suppliciter exoravit*⁷⁹.

Dans le même temps, l'évêque de cette même cité mourut. Alors que les assiégés étaient retenus enfermés et ne comptaient pas sur leurs forces, la solidité des murs commença à céder sous les coups des béliers et des autres machines ; alors qu'aucun d'entre eux n'avait été estimé approprié pour remplacer l'évêque mort, aucun que la prière du peuple ne puisse envoyer devant le prince bouillonnant de colère. Tous d'une seule phrase se réunirent afin d'envoyer au prince le saint homme Euspicius, qui vivait dans cette même cité sous le titre de prêtre et qui brillait des titres des vertus les plus éclatantes, afin que, par des larmes, il présente la requête des misérables citoyens. Aussi, l'homme plein de Dieu et de miséricorde ne refusa pas la demande de ses citoyens, mais confiant en celui qui prescrit à ces disciples : « alors que vous vous tiendrez devant les gouverneurs et les rois, ne cherchez pas comment parler ou que dire, l'Esprit de votre Père parle en vous » au prince. Il se mit en route et recommanda au Seigneur de chasser le fléau qui était à cet instant même au-dessus de la tête de ses citoyens ; dans le même temps, il vainquit humblement par les prières afin que celui-ci soit à sa bouche.

c. 6

*Nec spes eum fefellit : nam cum regem pro civibus precaturus adisset, seseque humilitatis studio coram principe terræ prostravisset, ab eo surgere reverenter et causam adventus sui dicere est jussus. Ille autem præcepto parens, talibus ad eum fertur usus verbis : Nobilissime, inquit, et omnium piissime regum, pene universo promulgata tua bonitas est seculo, per quam bonitatem tuam te obsecro, ut patienter me audias, meorum civium preces allegantem et tuam clementiam supplicentem. Emersit quidem inter nos quorumdam protervitas hominum, quæ improbitate sua multorum maculavit imperitiam, et juvenum sustulit stultam proterviam. Et quidem tua animadversione digni sumus, nec diffitemur : sed obsecro propter Dei misericordiam, ut interim subtrahantur culpæ debita supplicia, et porrigatur immeritis clementia. Nosti enim quia in principe plurimum valeat animi dulcedo et parcens liberalitas ad conciliandos civium animos. Etenim si mos est bonorum principum debellare superbos, par est tamen et parcere subjectis : nec abhorret a victoria tua nostra persuasio : quia cum victor sis hominum, passionis quoque pro priæ fortior eris triumphator, si malueris patientiæ vires exercere, quam sanguine civium tuum fœdare triumphum*⁸⁰.

L'espoir ne le trompa pas. Ainsi, alors qu'il s'était avancé vers le roi, priant pour les citoyens, et qu'il s'était prosterné à terre devant le prince avec humilité, il fut invité à se dresser devant lui avec déférence et à dire la raison de sa venue. Aussi, à cette demande, il s'exprima par de telles paroles : « Plus noble et plus pieux de tous les rois, ta bonté est connue presque dans tout le monde, et par cette bonté, je te supplie de patiemment écouter les prières de mes citoyens suppliant ta clémence. Il apparut une certaine impudence chez certains hommes parmi nous, impudence qui marqua l'ignorance de plusieurs par sa perversité, et souleva une folle audace chez les jeunes gens. Et nous sommes dignes de ton châtement, nous ne le nions pas. Mais je supplie la miséricorde de Dieu, afin que pour l'instant les fautes soient soustraites au supplice dû et que la clémence soit offerte à ceux qui ne le méritent pas. Apprends enfin que la douceur de l'âme s'établit par le prince dont la bonté préserve les âmes des citoyens qui doivent être rassemblés. Et de fait, si la coutume des bons princes est de réduire les peuples orgueilleux, il est aussi convenable de préserver ses sujets. Notre plaidoyer ne répugne en rien à ta victoire, alors que tu étais le vainqueur des hommes, tu seras aussi le plus grand triomphateur de tes propres passions si tu préfères exercer les forces de la patience à entacher ton triomphe du sang des citoyens ».

c. 7

His rex auditis et vi dictorum gravitateque Viri perspecta, cœpit ejus rigor animi mansuefieri, et amaritudo fellis dulcorari, divino utique nutu id agente, cujus fortitudini immania cedunt et dura fatiscunt.

⁷⁹ Ce récit correspond au c. 2 de la Vie de saint Euspice (BHL 2757).

⁸⁰ Ce récit correspond au c. 3 de la Vie de saint Euspice (BHL 2757).

Denique tantus divino monitu rex adeo affectus est, ut postulationi ejus libentissime annueret et impunitatem quamvis nocentissimis contribueret, in tantum, ut specialiter de eo Scriptura divina olim dixisse visa sit per Salomonem : Hanc quoque, inquit, vidi sub sole sapientiam et probavi maximam: civitas parva et pauci in ea viri, venit contra eam rex magnus et vallavit eam, exstruxitque munitiones per gyrum et perfecta est obsidio, inventusque est in ea vir pauper et sapiens, liberavit urbem sapientia sua⁸¹. Igitur viro Beatissimo ordinante et regis manum tenente, repagula portarum urbis reduci jussa sunt et portæ aperiri; sed et clerus procedere ordinatus est, regem cum laudibus et Deo dignis cantilenis suscepturus, per quæ et principi dignum sedulitatis suæ monstraret obsequium, et liberationis propriæ. Domino offerret tripudium⁸².

Le roi, ayant entendu la gravité des dires de l'homme commença à apprivoiser la dureté de son âme et à adoucir l'amertume de sa colère, surtout, la volonté divine agissant, les monstruosité cessèrent par sa force et les peines succombèrent. Enfin, le roi fut à ce point affecté par le conseil divin, qu'il donna très joyeusement son approbation à sa requête et ajouta l'impunité aux criminels, à tel point qu'on vit spécialement à son sujet que les Écritures divines disaient par Salomon : « Voici encore quelle sorte de sagesse j'ai vue sous le soleil, et elle me paraît importante : il y avait une ville, petite, avec peu d'habitants. Un grand roi vint contre elle ; il l'assiégea et bâtit contre elle de grands ouvrages. Mais il trouva devant lui un homme pauvre et sage qui sauva la ville par sa sagesse. » Aussi, sur l'ordre du très saint homme qui tenait la main du roi, les barres de fermeture des portes de la ville furent levées et les portes s'ouvrirent. Le clergé se réunit et, soulevant le roi par des louanges et des chants dignes de Dieu, par lesquels on montra la soumission de son application digne d'un prince et on célébra leur propre libération. On offrit une danse au Seigneur.

c. 8

Itaque rex postquam, ira refrigerata per Famulum ejus, se sentit ab immani ereptum piaculo, gratias in ecclesia Deo reddidit, et civibus principali indulgentia data ad curanda juxta morem epulis regalibus corpora sese convertit. Quibus biduo indulgens et recreatum exercitum post laborem itidem ad alia paria negotia curanda ducere volens, tertia demum die sanctum Euspicium suis aspectibus evocari voluit, et urbi, cujus subventor fuerat, quamque ab imminente periculo eripuerat, episcopali dignitate et honore præesset admonuit et admonendo petivit. At vero Sanctus divinæ institutionis non immemor, qua præcipitur : Quanto magnus es, humilia te in omnibus et coram Deo invenies gratiam⁸³; oblatum honorem vel potius onus sacerdotii humiliter recusavit, et, ut credendum est, præsciis brevitatis suæ vitæ, quæ postmodum terminanda erat, ut alter succederet ei, cedere libuit. Nam actuum ejus posteritas hoc indicat: cum enim rex hoc ab eo obtinere non potuisset, ut pontifex scilicet crearetur, jussit, ut sibi comes fieret, quo usque ad Aurelianensem urbem deveniret. Nec tamen id præcepit tamquam simultate imperante, sed potius amore devoto suggerente ; quippe cui dulcissima Viri præsentia causa erat lætitiæ, et absentia itidem putabatur causa mæstitiæ⁸⁴.

C'est pourquoi, après que le roi eut refroidi sa colère grâce à son serviteur, il se sentit comme arraché au crime monstrueux et, dans l'église, rendit grâce à Dieu. L'indulgence princière ayant été octroyée aux citoyens, et, selon la coutume, après des festins royaux, il s'en retourna vers les siens. Après deux jours, leur pardonnant et désirant mener son armée rétablie vers une autre affaire à administrer, il voulut, le troisième jour, convoquer saint Euspice et stipuler à la ville que celui qui avait été son sauveur, celui qui l'avait arrachée au péril menaçant, était à la tête de l'honneur et de la dignité épiscopale. Mais le saint de l'institution divine n'oublie pas ce qu'on recommande : Plus tu es grand, plus il faut t'abaisser pour trouver grâce devant le Seigneur. Il refusa humblement la charge sacerdotale et l'honneur offert, et comme on doit le croire, instruit de la brièveté de sa vie qui allait finir bientôt, il lui plut de s'en aller pour qu'un autre lui succède. Ainsi, la postérité de l'acte de celui-ci le montre que le roi ne put obtenir cela de lui et décida qu'il se rende à Orléans. Cependant, il ne le recommanda ou ne l'ordonna pas, mais plutôt l'exposa par un amour dévoué. Bien sûr, grâce à la présence de l'homme, il y avait de l'allégresse et on pensa que son absence entraînerait de la tristesse.

⁸¹ Ec. 9, 13-15.

⁸² Ce récit correspond au c. 4 de la Vie de saint Euspice (BHL 2757).

⁸³ Si. 3, 20-21.

⁸⁴ Ce récit correspond au c. 5 de la Vie de saint Euspice (BHL 2757).

c. 19 (libération de prisonniers lors de la translation du saint)

Causa quaeritur flationis, impossibilitas movendi sola tenetur : episcopi autem cogitatio dum in diversa distenditur, et quid facto opus esset, alta cogitatione rimatur, tandem ad id, quod utile erat, intelligentia ejus remittitur. Jussit enim, ut hi, qui in carcerali custodia nexibusque duris mancipati erant, solverentur ; aestimans quod apud Deum gratum foret, ut eos, quos iniquitas vinxerat propria, beatissimi viri praeclara solverent merita. Quod et verum probatum est ; Mox namque ut illi ab angustiis et ergastulis sunt liberati, eodem momento vectoribus sancti corporis facultas reddita est eundi. Sed quid in tali facto praeter hoc, quod dictum est, confiderandum visum fit edicamus. Novimus namque quia beati Aniani meritis et precibus, populi ab eadem Urbis obsidione liberati sunt, qui propriis muris ita adstringebantur, ut urbs carceris angustias imitaretur. Et idcirco forsitan placuit divinitatis consilio, ut ostenderet sanctos viros parvis apud se fuisse meriti, quos pares miraculo pari atque familiari jungebat sepultura. Quid multa ? perventum est ad locum, quo pontifex voluerat, impletur ex more funeris obsequium⁸⁵.

On chercha la raison de son immobilité. La pensée de l'évêque était torturée et se demandait la raison de cela. Dans une profonde réflexion, enfin sa compréhension revint vers ce qui est profitable. En effet, il ordonna que ceux qui étaient assujettis par la garde des prisons et menacés par de dures morts soient relâchés, estimant que ce serait agréable à Dieu que les mérites très glorieux du très bienheureux homme délivrent ceux que l'iniquité durable avait vaincus. Ce qui se vérifia aussitôt que furent libérés par les mérites et les prières de saint Aignan ceux qui étaient retenus par le peuple de cette même ville, attachés aux murs, et que la ville abandonna les étroitesse de la prison. Et il plut peut-être pour cela au conseil divin qu'afin de montrer que les saints hommes étaient collègues auprès de lui, il les unit par un même miracle et une même sépulture. Quoi de plus ? On parvint enfin au lieu, que l'évêque avait choisi, et le service funéraire fut accompli selon la coutume.

c. 26

Perinde vir Domini cum necessaria fratrum utilitatibus etiam corporalia curaret, praedium quod regali munere ei, ut praefati sumus, datum fuerat Litimiacum vocabulo, crebro videndum et disponendum quotidiana sollicitudo admonebat. Sane occasione praesentium curarum nequaquam mens ejus vocabat a contemplatione aeternorum, sed licet itinere occuparetur, laus autem divina semper os ejus infatigabiliter obtinebat. Denique fuisse quamdam arborem in medio itinere fuerunt proceritate mirabili eminentem, frondosa opacitate gratam umbram sub se quiescentibus praebentem, sub qua sanctus et venerabilis vir vel a monasterio usque ad eam progrediens, vel a praedio ad monasterium rediens delectabiliter orationum munia solvere atque complere solitus erat. At vero omnis boni inimicus atque invidus diabolus non tulit hanc servi domini utilitatem. Erat namque haud procul villa, quae Sediciacus, ad dispositionem ecclesiae pertinens Aurelianensis et saepius nominati episcopi Eusebii, cujus procurator et villicus Rodomeus cognomine instinctu et agitatione humani generis inimici eadem arborem abscidi fecit, non veritus famulum domini contristari. Sed hoc ei impune non cessit. Nam Dominus qui in pauperibus pascitur, vestitur, et in membris sanctis suis honoratur, ipse etiam in eisdem se injurias pati conqueritur. Ipse enim per Prophetam clamat : Qui tangit vos, quasi qui tangit pupillam oculi mei. Idem ipse de caelo Paulum increpans dicit : Saule, Saule quid me persequeris ? Et certe ille caelo praesidens nequaquam Sauli persecutione vexabatur, sed, ut praefati sumus, in membris suis quodammodo laedi se reclamabat. Vir namque sanctus cum ad notam arborem venite disponeret, ut ibi more solito ejus fotu gauderet, et orationem terminaret, abscissam, ut praedictum est, reperit, nec tamen hac jacturam doluit, sed quid per haec agere diabolus vellet acerrime praevidit : scilicet ut serenitatem animi ejus vel in modico nubilaret. Sed ille tam sobriae, tranquillaeque mentis Deo volente permansit, ut ibidem juxta morem solitum orationi incumberet, quousque domino consuetum solveret pensum. Porro procuratorem illum mox digna pertulit poena : nam oculorum privatus lumine suam poenam didicit quantum in abscissione illius arboris Deum offenderit.

⁸⁵ Ce récit correspond au c. 14 de la Vie de saint Euspice (BHL 2757).

c. 27

Qua re episcopo venerabili Eusebio delata, mox Domini ad se accivit, multationem villici sui indicavit et summo studio precari coepit, ut ejus obliviscens injuriae, culpa parceret, et orationibus suis lumen quod propria temeritate perdidit, per Domini virtutem restitueret. Haec episcopus, eadem Clerus venerabilis a patre sancto exigebant.

c. 35

Fuit quidam dives ac praepotens homo Agilus cognomine fortitus, cujus servus (ut assolet) fugam iniit, et ne ad poenam deputaretur, singulare sustugium sibi prodesse credidit si ad tumulum sancti viri pergeret, eumque teneret : neque enim a quoquam se inde avelli posse credidit, nisi impunitas commissi praecederet. Sed isdem homo barbaro utens animo atque superbo sub interminatione maxima comminatus est se in alios servos saevituro, nisi quam primum is qui fugam lapsus fuerat, poena subjiciendus ab eodem tumulo abstraheretur. Et quidem alli ut jussum fuerat peregerunt. At vero in auctorem tantae temeritatis ultio divina debire supervenit. Coepit namque totius incredibili corporis vexari cruciatu, cibi potusque inedia tabefieri, usquedum in se reversus justitiam Domini coactus est confiteri, et tractis ab imo corde suspiriis ad tumulum sancti viri servulorum suorum manibus se fecit portari, ibique cum multis lacrymis et gemitu consessus coram Deo et famulo ejus Maximino se peccasse, votum fecit, ut si robus pristinum ei Deus et sanctus Maximinus restitueret, imminentemque mortem ab eo propelleret, et vitam ad quod proposuerat peragendum protelaret, supra sepulcrum beati viri ecclesiam constructurus esset, et famulum quem beatus Maximinus sibi vindicaverat, ejus servitio perpetuo manciparet. Cujus vocis Omnipotentis clementia, quae poenitentium voces ad se clamantes audire consuevit, et ut clament semper accendit, citissime suscepit. Nam subito recepto robore constitit, et laetus Deo benedixit, beato Maximino gratias egit, servum quem ipse sibi vindicaverat, perpetuo ei servituro cum agnatione successura sub testamenti attestazione tradidit, necnon et basilicam quam voverat opere perfecit.⁸⁶

- BHL 5820

c. 19

Cui Trohannus⁸⁷ succedens nihil efficax ostendit, verum crudeli exitu posteris sui memoriam dereliquit. Nam levitate animi multa urens, plurima temulentus dare vel promittere solitus erat, quae vino digesto penitus ignoraret. Hanc auspicatus occasionem Fredricus quidam nobilis clericus quosdam episcopi necessarios sibi adscivit cooperatores : accedensque post coenam ad episcopum quibusdam laudibus et urbanitate eloquis ejus animum sibi conciliare coepit, perlatoque vino inter bibendum de loco sancti Maximini motus est sermo. Quidam enim Vulmarus monachus, sed et ipse secundum saeculi dignitatem clarus eundem locum ambierat, et ad ipsum Fredricum se conferens effectum desiderii praestolabatur. Sed concilio Ermenthei fratris sui Fredricus id studium causam videlicet Vulmari derelinquens ut sibi consuleret aggressus est, habensque familiares episcopi fautores eum hora qua jam dictum est, adiit, et dationem praedicti loci quasi imaginariam sibi fieri extorsit. Ne forte etiam episcopus poenitentiam ductus id negare praesumeret, baculum ejus furto asportant, et donationis indicem in crastinum reservant. Altero autem die consurgenti episcopo officiosissimus adest Fredricus pro collatis grates rependens, donique testem baculum repraesentans. Confusus episcopus, et quid fecerit ignarus, sed factiosorum unanimitate convictus, volens nolens tamen consentit. Et quia rei familiaris eum inopia perurgeret, dapsili convivio donatus firma jam auctoritate Fredrico optata consensit. Quo ad monasterium veniente Vulmarus cum reliquis fratribus aditus monasterii claudunt, et venientem intrate non sinunt. Itaque cum indignatione ad episcopum revertens, eum ad monasterium usque conducit, et in expulsionem ovium lupum saevire cogit. Itaque cum Vulmaro quique potiores expelluntur ; quinque tantum personatus vilioris fratribus derelictis. Sicque Fredricus voto potitus nomen abbatis obtinuit, officium omnino declinans. Eos etenim quos inibri reliquerat ultimae habens dejectioni ut stipendiarios sigilo aiebat, ceteris bonis penitus abrais. Qui tantam erga se duritiam non serentes episcopum adeunt, et querelam suae calamitatis coram eo deponunt : quos ille omnino sprexit, et cum ingnti injuria a conspectu suo ejici jussit. Qui contempti monasterium repetunt, et beato maximino importunis questibus miseriae sum ingeminant casum, et

⁸⁶ Ce récit se trouve dans la Vie de saint Agile (BHL 147) , c. 1 à 5.

⁸⁷ Évêque d'Orléans. Il était avant chancelier du roi (R. H. Bautier, « La chancellerie carolingienne », p. 28).

sacris cineribus inhaerentes dici noctem continuant.

c. 20

Nocte itaque quadam quiescenti episcopo duo terribiles assistunt viri habitu preacleari, canitie reverendi, unus episcopali schemate, alter abbas videbatur, qui quali rationem cum eo ponere videbantur : cur is neglecta animarum salute sancti locis indignas praeponeret personas, qui luxuriae et voluptati operam darent, et oves dominicas morsibus luporum laniandas effugando contraderent. Cum ad haec episcopus reticens nihil respondere valeret, aggrediuntur eum flagris, et obscenissime derelicto abscedunt. Cujus clamoribus famuli excitati clamoris causas inquirunt, vixque ab eo aliquatenus cognoscere potuerunt : sed tantum inter singultus et anxii tremoris nutantia verba Evurtium et Maximinum inclamabat, et monachos diutius ingeminabat. Illi intelligentes ascensis equis monasterium eadem hora concito cursu expetunt. Sed antequam monachi peraccederent, episcopus carne solutus est. Sed et ipse Fredricus non in longum laetus est. Nam et ipse validissimo arreptus incommodo, de eo in quo incumbibat, exhibat stratu sanctum Maximum non sustinens insistentem. In his ergo clamoribus immatura praeventus morte cum multorum dolore spiritum exhalavit.

c. 22

[...] Procuratione vero Miciacensis loci quidam Rothardus administrabat, inter quem et Benedictum episcopi Ermenthaeri praepositum de loco eodem altercatio grandis exorta, isto invadere cupiente, altero resistente, eundem locum ad ultimam usque dejectionem prostravit. Cum etenim homines loci saeculariter viverent, insimulandi locum Benedicto dederunt. Verum Ermenthaeus episcopus immodicus animi et nimium eo tempore saeculi fautor, insimulationes contra fratres habitas libenter audiens, eorum contentiones dissimulavit, et certaminis eorum callidus contemplator accessit securus, quia hujus controversiae sibi concreceret lucrum. Qua de re actum est ut Rothardus non sustinens Benedicti calumnias cederet, et quibuscumque pretiosis rebus coactid ad abbatem quemdam pagi Bituricensis nomine Raimundum se conferret, damnum maximum loco isti rebus ablatis conferens, tum maxime quod praecepta regum antiquorum quae de rebus ejusdem loci munifica et pretiosissima habebantur, secum asportavit.

c. 23

Porro Benedictus eo recedente quasi in desolatum locum sese infudit, et habenas suae cupiditatis longe lateque porrexit, et cum omni familia eidem se loco ingerens suapte vivere coepit. Nam in domibus fratrum stabula constituit equorum, hinc sedes accipitrum, hinc pastiones canum, hinc cum scuto et virgula ludebant juvenes, hinc arguto pectine, personabant textrices, hinc conventus saecularium, hinc domina populo disprocedens stipata cuneis pedissequarum. Quis monachorum inter haec viveret ? quid hoc ignominiosum dedecus sustinere valeret ? Benedictus interea super Ligeriti (Loiret) fluminis oram domum constituit, quam casam Mirandem vocavit, ut nec ipsi redditus piscium liberam fratribus deservirent. Et quia episcopus cuncta ejus consilio peragebat, dat ei invisus Deo consilium, quo praedia resque beato patri Maximino a regibus vel etiam quibuscumque fidelibus pro remedio animarum suarum collata militibus suis partirerunt pro libito. Quod et factum est, primusque ipse quaeque poriora presumens, Litimiacum quem rex Chlodoveus patri Maximino indulserat, cum cunctis ad eum respicientibus sibi vindicat : dehinc per reliquos satellitum praediorum facta divisione de ipsis reliquiis, nihil reliqui monachis relictum est. Unicuique atem fratrum qui inibi remanserant, per ministrum Benedicti panis dabatur exiguus et pugillus leguminis, raro vinum, et quando id dabatur non luxuriosa dabatur mensura. Nihil enim officiorum monachis promittebatur : sed quaeque agenda forent, ministeriales benedicti omni procurabant.

c. 30

Fulconis quondam satellites hujus patris villam quae Bezillis dicitur intraverunt et in colonorum inquietudinem multas insanias grassabantur. Missum repente est et Fratribus nuntiatum : qui cum sanctorum pignoribus quosdam e suis transmiserunt rogaturos, ut ab hac molestia se temperare deberent. Cui ministerio praeiit venerabilis Simeon nomine a laico quidem tonsuratus, sed modestiae et gravitatis moribus non improbabilibus adornatus. Is ergo cum venerandis sanctorum memoriis appensis collo, dum curticulam, qua coacti praedones sese defendere parabant, intrare vellet, unus eorum lapide arrepto irreverenter reverendum nisus est percutere virum. Sed cum lapidem dimittit, ipse quoque retroactis vi divina brachiis et cruribus cum ingenti rugitu ad terram corruit et voces diversissimas edere coepit. Quod ceteri praevidentes ingenti terrore percussi sunt, omnes pariter terrae prosternuntur veniam pro commisso flagitantes, simul etiam omnia direpta restitunt, et se

maturius exituros profitentur, supplicanteque pro compare ut liberati mereretur ab hac daemonica infestatione. Porro fratres bona pro malis rependetes mox eum exorcizata contigerunt aqua, caputque totam perfundentes, corpus ilico pedes et manus suo reparantus officio. Et ipse surgens incolumis grandi voce Deum benedicere et famulum ejus Maximinum magnificare coepit, ociusque inde digressi nil temeritatis in eadem villula ulterius addere praesumpserunt.

c. 32

Vivianus beati Martini canonicus huic loco quondam familiarissimus fuit, qui secum quodam tempore ae divertens, conduxit quemdam suae fraternitatis canonicum nomine Constantinum, qui alacriter a fratribus suscepti, biduo cum omni officiositate detenti sunt. Eo autem dia quo reversuri et spiculis claustrum ingressus est, et cum quibusdam sodalium multo strepitu multaue levitate agi coepit, nunc spicula dirigendo, nunc cursu et clamore fratres inquietando. Cumque ut a tanta stultitia quiescere deberet admoneretur, non acquievit. Pro reverentia autem eorum qui eum adduxerunt, aequanimiter hoc interim fratres pertulerunt. Sed cum eo die a monasterio exissent, temerarius ille navme conscendit contra ecclesiam beati Hilarii, quo profundi currentes Ligeriti fluminis aliquando vadum negant. Cumque in medio fluvio pervenisset, contum quem tenebat in aquam mittens incaute, cadendo secutus est. Ibique ab hora nona usque ad ipsam paene noctem jacens multis eum investigantibus inveniri nequivit donec de eo desperantibus, umbris jam incumbentibus, quidam piscator Barbas nomine eum attraxit, navitque impositum ad litus devexit. Nihil in eo spiritus sentiri poterat, mortuus ab omnibus dicebatur. [...] sed per interventum magni patris Maximini ab ipsis Averni faucibus revocatus et vitae restitutus sum, clementique modo cui injuriam intuli, ipse auctor veniae et salutis fuit.

c. 34

Benedictus quidam dicebatur non contemnendae opis colonus, qui in villa nobis contigua, cui Godgiacus nomen est, habitabat. Hic ad fodiendam sibi partem agri quemdam adventicium mercede conduxit. Imminebat autem hujus patris dies festivus qui XVIII kalend. Ianuarii ejus transitu insignis habetur. Porro ille qui colendum susceperat agrum tanti festi ignarus, utpote novitiuus, desiderio accelerandi operis accensus die festivo illuscente fossorium, quo bessam dicunt sumit, et operaturus campum petit. Operante eo vox subito ad eum facta est, quae diceret : Teduine quare hoc agis ? Cumque ille huc et illuc versis oculis neminem vidisset, operi coepto institit ; sed nihilominus eadem vox eisdem verbis, cur hoc praesumeret, perquisivit. At ille respiciens et nullum omnino vovens, fossati aggerem quo campus ambiebatur conscendit, et diligenter contemplatus cum neminem videret, ad opus suum reversus est. Sed tertio verbis eisdem eadem vox eum compescuit, et mox rigentibus digitis tam valide manus ejus fossorio haeserunt, ut nulla ratione eas dimovere valeret, cursimque ad domum sui domini reversus, cum ingenti ejulatu quid pateretur, ostendit. Ille putans frigore manus ejus riguisse aquam calefieri imperat, rigentesque ea contrectari manus. Ille amplius ejulando se torqueri inclamat. Porro dominus ejus memor festi factus intellexit causam detinentis eum anxietatis, et mox eum ad monasterium direxit indicem sui reatus prae manibus gestantem.

c. 35

Missa canebatur Dominica, eoque ventum erat, quo Agnus dei qui pro nobis est immolatus et invocatur et sumitur, cum ille multo clamore ecclesiam ingressus ante altare projectus est. Primoque putatum est eum a daemone agitari : deinde vero quadam simulatione hoc eum finxisse suspicabantur. Unde et accedentes tentabant manus ejus evellere, sed nulla id ratione efficere potuerunt. Decretum igitur a senioribus processit pro eo letanias fieri, ut qui eum potentia vinxerat, clementia solvere dignaretur. Ubi vero ad convivium ventum est, constituti sunt qui ei cibos in ecclesiis deferrent, et ori ejus imponerent. Post mensae autem refectionem accessit ad eum quidam frater Wido nomine olim saeculo exspectabilis, et perquirat ab eo cujus esset conditionis. Quo respondente se liberum esse : surge ergo, ait, accedens ad altare sponte teipsum patri nostro contrade, et illico liberaberis. Quo consentiente dat ei manum ut surgeret. Conductus itaque ad altare, quia manibus nequibat, voce supplicii seipsum contradens ait : Sancte Maximine mei miserere, et me his vinculis absolutum ubicumque fuero servum tuum esse cognoscere. Quod dicens velut fortissime ictus fuisset, retrorsum cecidit, et fossorium longe in alteram partem desiliens ingenti sonitu admirari fecit, fratres quoque accurrentes cum ingenti jubilo correptis signis dominum magnificare coeperunt super omnibus virtutibus suis, quibus sanctos suos glorificare non desistit, quos apud se vere vivere demonstrat, dum apud eorum exanimatos cineres superbiam viventium tam pulchre et eleganter triumphat. Fossorium vero illud ad laquear ecclesiae diu pendit, et homo ille quotannis capitis sui censem die annuo super altare sui liberationis persolvit.

c. 48

Roberti ducis equorum custodes pratum quod monasterio sujacet intraverant, et multitudine equorum immissa id depasci moliebantur. Praepositus fratrum accedens ne id facerent rogare coepit. Hi qui saniori sensu vigeabant pro reverentia patris Maximini pratum deserunt, et Ligeri amne transmissio pratis Marogili sese infuderunt. Unus porro spiritu armatus superbiae qui Adelardus dicebatur, quique ceteris praesse videbatur, injuriis monachos aggressus est, et procacibus verbis nomen tanti patris blasphemare praesumens cum plurimis sodalium in eodem prato equos servare instituit. Sed ejus superbiam judicia divina subsecuta sunt. Nam eidem in eodem prato in eadem nocte quiescenti terribiler beatus Maximinus apparuit, et stultitiae eum arguens baculo incurvo quem gestare videbatur percussit. Qui surgens clamare sese moriturum coepit, et accurrentibus sociis a beato Maximino se letaliter ictum ejulando indicavit. Moxque equos ejici et se exportari jubet : sed ingravescente molestia inter manus efferentium spiritum exhalavit. Qua de re tantus terror socio ejus invasit, ut usque in hodiernum diem nemo inventus sit qui simile attentare praesumpserit. Ista sunt quae nos omisisse supradicti seniores fatebantur, et alia quamplura, quae fastidium declinantes reticenda putavimus. Nunc vero ad ea quae nostris diebus facta sunt accedamus.

THEODEMIRUS

Troisième abbé de l'abbaye de Micy
VI^e siècle

Dossier

- *Vita* (BHL 8049b), Anonyme, XI^e siècle, non éditée.

Elle est l'œuvre d'un moine de Micy du XI^e siècle et emprunte à la vie de saint Mesmin (BHL 5817) et au recueil de miracles.⁸⁸

Manuscrits

Elle est conservée dans un manuscrit 8949 de la Bibliothèque royale de Bruxelles qui recopiait un manuscrit de la collégiale de Saint-Liphard à Meung-sur-Loire. Une autre copie dans Paris, BNF lat. 11773⁸⁹.

⁸⁸ Th. Head, *Hagiography and the cult of saints. Diocese of Orléans (800-1200)*, Cambridge, 1990, p. 109-110.

⁸⁹ A. Poncelet, « Les saints de Micy », *Annalecta Bollandiana*, 24, 1905, p. 5-104, ici p.11-12, n. 2.

Annexe 4. Le diocèse de Troyes

1) Saint Aventin :

- *Vita sancti Aventini* (BHL 878), XI^e siècle, AASS, *Febr.* I, p. 476-477.
- *Vita sancti Aventini* (BHL 877), VI^e siècle, dans Grégoire de Tours, *De la gloire des Confesseurs*, c. LXVIII.

2) Saint Balsème :

- *Vita sancti Balsemii* (BHL 904), XI^e siècle, AASS, *Aug.* III, p. 293-294.

3) Saint Berchaire :

- *Vita sancti Bercharii auctore Adson*e (BHL 1178), X^e siècle, PL. CXXXVII, c. 669-686.
- *Liber de diversis Casibus monasterii Dervensis* (BHL 1179), XI^e siècle, AASS *Oct.* VII/2, p. 981-1010.

4) Saint Blithaire :

- *Vita sancti Blitharii* (BHL 1381), AASS *Iun.* II, p. 473-474.

5) Saint Fidole :

- *Vita sancti Fidoli* (BHL 2974), VIII^e siècle, dans MGH, *SS. Rer. Merov.* 3, p. 428-432.
- *Vita sancti Fidoli* (BHL 2975), IX^e siècle, AASS *Mai* III, p. 589-590.
- *Vita sancti Fidoli* (BHL 2976), XIII^e siècle, dans Mabillon, *Acta* I, p. 196-202.

6) Saint Frodobert :

- *Vita sancti Frodoberti* (BHL 3178), Adson de Montier-En-Der, X^e siècle, dans MGH, *SS. Rer. Merov.* 5, p. 67-88.
- *Vita sancti Frodoberti* (BHL 3179), *Analecta Bolandiana*, 5, p. 59-66.

7) Saint Loup :

- *Vita sancti Lupi* (BHL 5090), VI^e siècle, dans Grégoire de Tours, *De la gloire des Confesseurs*, c. LXVII.
- *Vita sancti Lupi* (BHL 5087), VIII^e-IX^e siècle, MGH, *SS. Rer. Merov.* 3, p. 120-124.
- *Vita sancti Lupi* (BHL 5089), X^e siècle, AA SS *Iul.* VII, p. 72-82.

8) saint Memorius :

- *Vita sancti Memorii* (BHL 5915), VIII^e siècle, MGH, *SS Rer. Merov.* 3I, p. 102-104.

9) Saint Victor :

- *Vita sancti Victoris* (BHL 8564), XI^e siècle, AASS *Febr.* II, p. 665-667.

10) Saint Winebaud :

- *Vita sancti Winebaudi* (BHL 8949), XI^e siècle, AASS *April.* I, p. 573-575.

AVENTINUS

Abbé

† vers 538

D'origine aquitaine, il est le serviteur de saint Loup⁹⁰ et économe de l'évêque Camélien⁹¹. Il serait mort aux alentours de 538⁹². Ermites, il se retire sur une île à une dizaine de kilomètres au sud-est de Troyes où il fonde probablement l'abbaye d'Isle-Aumont et en devient l'abbé. Finalement, après avoir racheté Fidole, également Aquitain, et l'avoir désigné comme son successeur à la tête de son monastère, il retourne au désert près de Verrières⁹³.

Dossier

- *Vita sancti Aventini*, BHL 878, dans AASS. Febr. I, p. 476-477.

Cette Vie ne se trouve que dans un seul manuscrit daté du XI^e siècle⁹⁴, ce qui donne une borne *ante quem* pour la date de la Vie.

Manuscrits

- Paris, BNF, lat. 5572 daté du XI^e siècle.
- *Miraculum sancti Aventini*, BHL 877, dans Grégoire de Tours, *De la gloire des Confesseurs*, c. LXVIII.

Extraits retenus

- BHL 877

Huic antistiti famulabatur Aventinus quidam religiosus, ad quem post hujus obitum captivi fecere confugium, quorum domino Aventinus pretium obtulit. Sed ille obligans se sacramenta ait : « Numquam haec nisi in pago meo sum accepturus. » Deditque dexteram suam, quod si illuc pecuniam transmitteret, iste confestim captivos a vinculo servitutis absolveret. Transmisso itaque pretio, oblitus dominus fidei suae dum captivos absolvere dissimulat, ipse ligatur. Nam statim summitas digiti de manu quae fidem fecerat dolere graviter coepit : deinde paulatim dolor accrescens, per manum brachiumque totum extenditur. Quid plura ? Truncatum ad ipsam juncturam cubiti brachium cum cecidit, et hic spiritum exhalavit. Uxor vero ejus post haec voluit eos iterum ad servitium revocare ; sed capiti dolore percussa, virum secuta est. Et sic hi in ingenuitate perpetua absque ullius scripturae munitione manserunt.

Ce pontife avait pour le servir un pieux homme, Aventinus, qui, après la mort de l'évêque, fut celui auprès duquel se réfugièrent certains captifs. Aventinus en offrit le prix à leur maître, qui s'obligea par serment, et dit : « Je ne prendrai certainement cet argent que dans mon pays ; » et il leva sa main droite pour jurer que, si Aventinus envoyait l'argent là, il délierait sur-le-champ les captifs du lien de la servitude. L'argent fut envoyé, et oubliant sa promesse, le maître négligea de mettre ses prisonniers en liberté ; mais pendant ce temps-là lui-même

⁹⁰ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome II, p. 453 : « L'avènement de Lupus se place entre 426-427 ; il siégea jusqu'en 478-479. »

⁹¹ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome II, p. 454 : « Mentionné comme successeur de saint Loup dans la vie de celui-ci. Il assiste en 511 au concile d'Orléans. »

⁹² Honoré le 4 février.

⁹³ I. Créte-Protin, *Eglise et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 255.

⁹⁴ C'est aussi la datation proposée par L. Pietri, *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle*, tome VIII, la Province ecclésiastique de Sens, p. 70.

se trouva lié. Aussitôt, en effet, l'extrémité d'un doigt de la main avec laquelle il avait juré, commença de lui faire beaucoup de mal ; puis, croissant peu à peu, la douleur s'étendit à la main et au bras tout entier. Que dire de plus ? Quand on fut obligé de lui couper le bras à la hauteur du coude, à ce moment il expira. À la suite de cela, son épouse voulut de nouveau retenir ces gens dans le servage ; mais atteinte d'une douleur à la tête, elle suivit son mari. Ceux-ci, alors, demeurèrent définitivement en liberté sans avoir besoin d'aucun acte d'affranchissement par écrit.

BALSEMIUS

Martyr
V^e siècle

Balsème est un diacre de la fin du IV^e siècle et du début du V^e siècle. Martyrisé par les Vandales, certainement lors des invasions de 406-407⁹⁵. Vers 950, la comtesse Hersende, mère du comte Hilduin, honorant profondément le saint, transféra ses reliques dans l'église Notre-Dame qu'elle avait fait édifier dans son *castrum* de Ramerupt, près d'Arcis-sur-Aube⁹⁶.

Dossier

- *Vita sancti Balsemii* (BHL 904), AASS, Aug. III, p. 293-294.

Sa vie n'est connue que par un seul texte fragmentaire composé au XI^e siècle.

Les Bollandistes ne recensent par ailleurs aucun témoin.

Extraits retenus

c. 1

Tandem vero attingens loca Campaniae, devenit ad quamdam civitatem Arceyas nomine, nam dicitur illo tempore civitas fuisse, nunc autem villam omnes non ignoramus esse. Contigit autem eo tempore, Wandalos impiissimam gentem a finibus suis dimotam loca quaedam invasisse Franciae et maxime fines ipsos, qui circumcirca contigui sunt Campaniae. Inclytus Domini athletae Balsemius, de quo serie hujus orationis agitur, id loci gratia divina se comitante attigit, quo palmam martyrii ipse, cui famulabatur indesinenter, Christus largiri delegit⁹⁷.

Atteignant enfin la Champagne, il arriva dans une cité du nom d'*Arceus*, qu'on disait en ce temps-là cité mais nous n'ignorions pas que c'était un village. Il arriva à cette époque que les Vandales, un peuple particulièrement impie, éloignés de ses confins, envahit la Francie et parcourut la Champagne. Le célèbre athlète du Seigneur Balsème, qu'on connaît par ses discours atteignit par la grâce divine ce lieu, où le Christ choisit de donner largement la palme du martyre à celui qui l'avait honoré sans relâche.

c. 2

Praeveniens namque ipsos Wandalos coepit monitis et verbis salutaribus exhortari eos, quatenus viam erroris sinerent et a diaboli laqueis, quibus captivi tenebantur resipiscerent. Exinde legitur in Salomone. Noli arguere derisorem, ne oderit te⁹⁸; feroces et saevi, frendentes in eum belluarum more, injuriantes et exacerbantes nimis acerbe; ad ultimum duxerunt super quoddam montis supercilium, et capite amputato, eoque interfecto,

⁹⁵ I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 254 ; Abbé L.M. Pétin, *Dictionnaire hagiographique, ou Vie des saints et bienheureux honorés en tout temps et en tout lieux depuis la naissance du christianisme jusqu'à nos jours*, tome 1, p. 346.

⁹⁶ I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 254.

⁹⁷ AASS. Aug., t. III, p. 292.

⁹⁸ Prov. 9, 8-9.

*comparaverunt sibi viam baratri et mortis : similes illis qui crucifixerunt Dominum clamabant : sit super nos ejus sanguis, et super filios nostrae posteritatis*⁹⁹.

Prenant les devants sur les Vandales, il commença à les exhorter par des paroles salutaires et des conseils, et leur dit à quel point ils erraient sur la voie de l'erreur, qu'ils devaient se repentir, se libérer des chaînes du diable qui les tenaient captifs. Comme on lit chez Salomon : « ne reprends pas le moqueur, de crainte qu'il ne te haïsse »; les impétueux et les cruels l'écrasèrent selon leurs coutumes belliqueuses, l'outrageant et l'affectant plus qu'il n'en faut et à la fin, de manière cruelle, ils le conduisirent au sommet d'une montagne, ils l'amputèrent de la tête, le massacrèrent et se procurèrent la voie de l'enfer et de la mort. Semblables à ceux qui crucifièrent le Seigneur, ils poussèrent des cris : « que soit sur nous son sang, et sur nos fils à venir ».

c. 3

Accidit tunc mirandum et insigne miraculum, et in Domino Jesu Christo, qui in suis nimis gloriosus est, oppido glorificandum. Nam beatus Miles Christi, mox ut decollatus est, caput proprium in manibus deprehendit, et ante interfectores suos gradiendo incedens, quasi milliario uno gestavit. O admirandum et a seculis inauditum miraculum, hominem decollatum gradiendo gestari per sese seipsum ! Quis non miretur operibus tuis, Domine Jesu, quis non obstupescat ad talia, et horum similia, quae fiunt tuo nutu.

Il arriva alors dans cette ville un signe miraculeux et étonnant devant être glorifié dans le Seigneur Jésus Christ qui est glorieux dans les siens. En effet, le bienheureux soldat du Christ, après avoir été décapité, saisit de ses propres mains sa tête, et s'avancant devant ses meurtriers, il parcourut un mille. Ô combien est admirable et inouï ce miracle qu'un homme décapité se déplace en marchant par ses propres moyens. Qu'on ne s'étonne pas de tes œuvres, Seigneur Jésus, qu'on ne soit pas frappé de stupeur par de telles choses qui arrivent par ta volonté.

c. 5

Impiissimi et sceleratissimi illi, postquam hunc Sanctum indiderunt neci, cernentes quod Beatissimus is, caput suum ferendo ante eos incederet more triumphali, repente iterum in eum bacchantes, et pariter insequentes comprehenderunt, et in puteum quemdam, projecerunt, et lapidibus globisque terrae ipsum puteum obstruxerunt. Ibidem margaritum Domini pretiosissimum, diu multumque temporis jacuit repositum, sed quia ipsa veritas per se, civitatem supra montem positam non posse abscondi est protestata, ad commune omnium utile et profectum placuit, ut hunc Sanctum cunctis innotesceret, ac divulgaret divina potentia, quem jam glorificaverat in caelo, apud homines magnificans mirificaret in mundo.

Ces très impies et cruels, après avoir tué ce saint homme, virent que ce bienheureux, portant sa tête marchait devant eux d'une manière triomphale. Alors soudainement, s'agitant contre lui de nouveau, ils le saisirent, le jetèrent dans un puits et rebouchèrent le trou de terre et de pierres. Ici même, la perle la plus précieuse du Seigneur repose depuis longtemps, mais parce que cette vérité est attestée par lui, la cité située sur cette colline ne pouvait le dissimuler. On décida pour le profit de tous et le progrès de faire connaître ce saint et de dévoiler le glorieux pouvoir divin qui est déjà glorifié dans les cieux et qui glorifie auprès des hommes sur terre.

⁹⁹ Mt. 27, 25.

BERCHAIRE

Fondateur et abbé de l'abbaye de Montier-en-Der
VII^e siècle

Berchaire est un saint « récent » et régional, absent des martyrologes du IX^e siècle, celui d'Adon et d'Usuard¹⁰⁰. Il n'est pas non plus dans l'exemplaire du martyrologe de Cîteaux, mais dans un bréviaire de Saint-Thierry de Reims (fin XII^es.), au 16 octobre. Son culte, dont la date est mal fixée, ne dépasse pas les limites des diocèses de Troyes et de Châlons. Le *De diversis casibus* fait état d'une Vie ancienne de piètre qualité et d'une circulation quasi nulle¹⁰¹. Adson se trouve donc, comme dans le cas de Frodobert, devant la mission de raviver la mémoire d'un saint obscur¹⁰².

Dossier

- *Vita sancti Berchari auctore Adson* (BHL 1178), dans M. Goulet, *Adsonis Dervensis Opera hagiographica*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 281-347.

Elle est l'œuvre d'Adson, un moine de Montier-en-Der, qui écrit au X^e siècle. L'œuvre est inachevée. La Vie devait se poursuivre par une seconde partie, qui comme dans toutes les autres œuvres hagiographiques d'Adson aurait relaté les *Miracula* accomplis par le saint après sa mort¹⁰³. Or l'hagiographe est mort à Jérusalem avant d'avoir pu le faire, et c'est l'auteur du *De casibus* qui prend la relève, en continuant l'œuvre de son lointain prédécesseur¹⁰⁴.

Manuscrits

- Châlons en Champagne, BM 217, XI^e siècle¹⁰⁵.
- Troyes, BM 7, XII^e siècle.
- Montpellier, FM, 030, XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 16733, XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 17006, XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05308, XII^e siècle.
- Montpellier, FM, 001 t.2, deuxième moitié du XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05353, XIV^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 11759, XIV^e siècle.

¹⁰⁰ M. GOULLET, *Adsonis Dervensis Opera hagiographica*, Turnhout, 2003, p. 281.

¹⁰¹ *De diversis casibus*, c. 11 (éd. Mabillon, p. 849) : « *Gesta... quae eatenus inculte exarata habebantur et abdita.* »

¹⁰² M. Goulet, *Adsonis Dervensis Opera hagiographica*, Turnhout, 2003, p. 282.

¹⁰³ M. Goulet, *Adsonis Dervensis Opera hagiographica*, Turnhout, 2003, p. 285.

¹⁰⁴ *De diversis casibus*, c. 1 : « *Huius anterioris executionem operis [...] prudentia sollertissimi Adsonis abbatis saepe denominatae ecclesiae Dervensis luculentissimo sermone nobilitavit ; [...] quae vero [...] minime explicuit, relinquens etiam intacta adnotatorum plurima.* »

¹⁰⁵ G. Philippart dans « Manuscrits hagiographiques de Châlons-sur-Marne », *Analecta Bollandiana*, 89, 1971, p. 67-102, spéc. p. 97-99 pour le n°217.

Extraits retenus

- BHL 1178.

c. 19

Inter ordinandum igitur plurima forte accidit, ut filiolum suum quem de sacro fonte susceptum monachum esse statuerat, Daguinum nomine, exigentibus culpis suis, verberare increpationis, ut moris est, feriendum decerneret. Nam hic, ut postea claruit, pessimus et flagitiosus, fronte polita sub ovina pelle, rapacis contegebat gestamina belluae. Itaque ex merito suae iniquitatis, diabolo cum Juda proditore traditus, indigne ferens doctrinalia patris objurgamina, inlumescente mascula sub pectore bili, contendit insanus sanctum virum injustae tradere neci. Denique cum beatus pater diurno anxietatis labore non modice fessus, una cum fratribus lectulo reclinatus membra sopori dedisset, quia odium incurrit qui arguit criminosos, idem filius Satanae armis impietatis armatus ; postquam eum fessum soporatum credidit, irruens in eum mortali vulnere attentavit. Nam cultello illum rabidus feriit, et patris sanguine manus proprias impudens filius maculavit. Arreptum vero Daguinus quo sanctum perusserat ferrum, reatus sui conscius in piscinam, quae intra claustra monasterii tunc temporis habebatur, quam citissime potuit veluit occultandum dejecit. Videres tunc laticem velut tanti sceleris cognitorem, ferrum in se receptare expavescere. Nam mox ut aquam tetigit, velut levissimae pluma materici super aquas mirabiliter natavit ; ipse autem homicida amens factus, ecclesiam petiit, cruentisque manibus signum pulsare coepit.

19. Tout en disposant d'un grand hasard, il arriva qu'il décida que son fils nommé Daguinus, qu'il avait établi comme moine par la sainte fontaine, devait être frappé pour ses fautes, selon l'usage par la baguette de la réprimande. Ainsi, comme cela devint clair par la suite, celui-ci, particulièrement mauvais et honteux, l'air poli sous une peau de brebis, dissimulait les gênes d'un monstrueux ravisseur. C'est pourquoi à cause de son iniquité, abandonné au traître diabolique comme Juda, supportant les reproches doctrinaux du père de manière indigne, la colère virile s'illuminant dans sa poitrine, fou, il chercha à infliger au saint homme une injuste mort. Enfin, alors que le saint père, épuisé par le travail quotidien de soin méticuleux, était allongé sur un petit lit avec les autres frères et donnait ses membres au sommeil ; parce que la haine qui dévoile les criminels fit son apparition, le même fils de Satan s'arma des armes de l'impiété. Après l'avoir cru épuisé et endormi, il fit irruption et chercha à le blesser mortellement. Ainsi, enragé il le poignarda avec un petit couteau et impudent, il macula ses propres mains du sang du père. Daguinus qui avait saisi le saint fer, conscient de sa faute, le jeta dans la piscine, que le monastère possédait dans le cloître en ce temps-là, pour le dissimuler. Pour que tu visses le liquide comme témoin d'un tel crime, redoute de retirer de lui le fer. Aussitôt qu'il toucha l'eau, il flotta à la surface comme la plume la plus légère ; aussi, ce crime insensé commis, il chercha à atteindre l'église et il commença à sonner les cloches de ses mains ensanglantées.

c. 20

Fratres vero ut audierunt, signum inconsueta hora, cum magna admiratione surgentes, et sanctum virum interfectum audientes, ad lectum illius cucurrerunt : sed adhuc anxietate nutandem in eo spiritum reppererunt. Comprehensum igitur praedictum Daguinum fratres sancto viro obtulerunt, scire cupientes quid de admissio tanto scelere severitas clementiae ejus judicaret. Denique sanctus pater verborum Domini non immemor, quibus patri pro persecutoribus supplicavit, dicens : Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt, clementer remisit illi, quam in se exercuerat culpam. Deum tibi, frater, inquiens, poenitentialiter placabilem fieri studeto : nam quantum ad e attinet omni te liberum impietate remitto. Romam ergo, fili, progredere, ut te hoc scelere immunem exhibeat, qui ligandi solvendique potestate suscepta, diversis morborum generibus subvenit corporis umbra. Egressus igitur Daguinus, ex praecepto beati viri Romam petiit, unde postea non est reversus.

20. Les frères qui entendirent les cloches à une heure inhabituelle se dressèrent avec grande surprise, et entendant le saint homme agonisant, se précipitèrent à son chevet. Avec angoisse, ils trouvèrent encore en lui un

souffle. Les frères présentèrent au saint homme le susdit Daguinus qui avait été saisi, désireux de savoir avec quelle sévérité de sa clémence il jugera un tel crime perpétré. Le saint père, n'oubliant pas les paroles du Seigneur dans lesquelles il se prosterna devant les persécuteurs du père, disant : Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font¹⁰⁶ ; il lui fit remise avec clémence de la faute qu'il avait commise sur lui. « Frère, Dieu, qui apaise, te le fit faire avec regret. Ainsi, autant que cela me concerne, je te relâche, libre de toute impiété. Ainsi, fils, progresse vers Rome, qui a le pouvoir de lier et de délier¹⁰⁷, afin qu'il soit exposé au grand jour que tu es libre de ce crime »; et l'ombre du corps se présenta par divers genres de malaises¹⁰⁸. Aussi Daguinus se mit en marche et, suivant les préceptes du saint homme, se dirigea vers Rome d'où il ne revint pas.

¹⁰⁶ Lc 23, 34.

¹⁰⁷ Mt. 16, 19.

¹⁰⁸ Act. 5, 15.

BLITHARIUS

Confesseur
VII^e siècle

Dossier

- *Vita sancti Blitharii* (BHL 1381), *AA. SS. Iun.* II, p. 473-474.

Manuscrit

- Paris, BNF, lat. 11755, XIII^e siècle.

Extraits retenus

Ce texte ne contient pas de récit de violence.

FIDOLUS

Abbé d'Isle-Aumont
† vers 540

Fidole est racheté par Aventin qui fait de lui son successeur à la tête du monastère de l'Isle-Aumont.

Dossier

- *Vita sancti Fidoli* (BHL 2974), dans MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 428-432.

Cette Vie est datée du VIII^e siècle par Br. Krusch et par I. Crété-Protin.¹⁰⁹

Manuscrits

- Troyes, Ms. *Trecensis*, 7, XII^e siècle.
- Reims, Ms. *Remensis* 1144, XIII^e siècle.

- *Vita sancti Fidoli* (BHL 2975), AASS *Mai III*, p. 589-590.

Cette seconde vie est une réécriture de BHL 2974 avec certaines interpolations.

Manuscrits

Elle est transmise par trois manuscrits :

- Paris, BNF, lat. 16737, deuxième moitié du XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 11757, XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 14650, XV^e siècle.

- *Vita sancti Fidoli* (BHL 2976), dans Mabillon, *Acta I*, p. 196-202.

Pour I. Crété-Protin, cette Vie serait datée du XIII^e siècle¹¹⁰.

Extraits retenus

- **BHL 2974.**

c. 12

Quidam sevissimus vir, in sublimitatis ordinatione promotus, humana elatione superbus, quendam iuvenem ob forte scelus culpa dampnabilem obnoxium detinebat in vinculis detrusum ; cuius genitor condolens, lamentando cursu celere percurrit, cum lacrimis et singultibus suggestionem intulit indefesso. Vir sanctus ut audivit, amiculum Emilianum nomine cum baculo, in quo orationem iugiter recumbebat, ad imminendum iudicem misericordia supplicationis direxit. Quapropter impius iracundiae furore succensus, contempsit baculum et monachorum consortium sprexit ; cui etiam et videndi aditum denegavit. Unde magis in reum magisque universa tormenta cruciatibus peragebat in aculeo permolesto : militibus iubet in patibulo suspendio interire ; etiam et usque in die tertia nec exanimis corpus ad humandum aliquis auderet deponere. Iuvenis ille, qui ad interponendum die tertia pendebat in ligno, videbatur ei, quasi, iuvante sanctum Fidolum, suis plantis scapulis stetisse suppositum, ut ne teneritas colli ipsius nec faucium qualitas internicione nec corpus ipsius per

¹⁰⁹ I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p.234-235.

¹¹⁰ I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 121. Elle ne donne cependant aucune indication sur l'origine de cette datation.

pendendum sentiret mortis dispendio. Proinde adepta prolis omnis licentia, doloreque animo pertacti lamentabiliter in corpusculum quasi orbatum, ut terre redderet funeratum, ille cum ligaminibus discussis exilit, homo mortiferus coepit gressibus gaudens perambulare tellurem vestigiis ; quel etiam mortuum sperabant, viventem repperiuntur in via. Ad ceteris ille testatus est interrogantibus, se adsistere liberum, quia consors apostolorum eius pedibus defixerat iuvamentum. Opus manifestum mirare iudex : cui denegaveras indulgere noxiam, misericordiam postulare tua infirmitas ruinoso ; et qui impietate incurrerat, persisteret resolutus ad veniam. O quam praeclarum ad eum celestis dextera Christi ostendit in munere preciosum, reticere non debemus silentium.

Un certain homme très cruel, promu à une haute charge et fier de l'élévation humaine, détenait en prison un jeune garçon coupable et condamnable pour un crime [commis] par hasard ; souffrant et se lamentant, son père se mit en route dans une course rapide, et s'exprima avec des larmes et des sanglots dans un discours ininterrompu. Le saint homme comme il écoutait le serviteur nommé Aemilianus tomba en prière. Avec le bâton, il se dirigea vers le juge qui devait être menacé par la miséricorde des prières. C'est pourquoi, l'impie, enflammé par la fureur de la colère, méprisa le bâton et rejeta l'assemblée des moines ; aussi, il lui refusa la possibilité de [le] voir. Il poursuivit autant son accusation que toutes les tortures sur le chevalet, entraînant de grandes souffrances : il ordonna aux hommes armés de le faire périr suspendu au gibet et que jusqu'au troisième jour personne n'ose déposer le corps sans vie. Ce jeune homme, qui devait être laissé pendu pendant trois jours sur le gibet, apparut soutenu par saint Fidole qui avait placé ses épaules sous ses pieds pour que ni la mollesse de son cou, ni la qualité de sa gorge ne sentent le massacre, ni même son corps ne ressente la mort à cause de la pendaison. Enfin, ayant acquis le droit de descendre son fils pour rendre à la terre tout en se lamentant le petit corps presque privé de douleur et d'âme, celui-ci sortit avec ses bandes et l'homme mort, se réjouissant, commença à traverser la terre en marchant ; ceux qui l'espéraient mort, le découvraient en vie sur le chemin : aux autres, il attesta à ceux qui l'interrogeaient qu'il demeurerait libre parce que le frère des Apôtres avait déclaré son aide par ses pieds. Ô juge ! Admire l'œuvre manifeste : tu lui as refusé le pardon pour ce préjudice, ta débilité ruineuse a demandé la miséricorde et celui qui tombe sur l'impiété, persiste sans retenue vers la bienveillance. Ô combien elle est remarquable et précieuse la main droite du Christ tendue vers lui dans le don, que nous ne devons pas garder le silence.

c. 13

Furius quidam servus, intercidente casu, injuriam suo domino intulit iracundus ; a se admissis scelus, dominum suum pertimescens, furibundus ad monasterium expetiit ; ut misericordiam inveniret, suppliciter postulavit. Alioquin vir sanctus humili et innixa postulatione compatre suo obsecravit, ut excusatus profugus ad pristini servitutis iugum rediret. Quem fallax ingenium praestigii et prava calliditas, serpentino ore famulante, ex omni re promittit se in nullo supplicio adhibere malignum. Quo reditus, acervissimis vinculis colligatum in castro Tornotiro mancipavit in carcerem obscurissimum. Deinde, cui nichil latuit caeleste donum, miles Christi beatis auribus meruit obaudire. Qua de re magnitudine mestus, propria cellula in oratione persistens devotus, ut pius Dominus sibi illatam injuriam vindicaret, exorator obtinuit. Ille persentiens patibulum patefactum, subito mente liber et corpore, omnium vinculum exuto ligamine, cellula viri sancti expetens, innuit se liberum, quem et rursus non credebat condemnatum. Et qui veniam vernaculum denegaverat, incidit in tribulatione maiora, ut magis, qui iam evaserat, extiterat criminosus, ardoribus circumpseptus. O virum nefarium ! Ubi erat imperfecta karitas, venit repentina supriora calamitas, ut nec panis, ut nec poculum esum accipere potuisset, caelesti pena damnatus. Nisi ad sanctum abbatem super plaustris convenerint cesi fallacem mentem, qui in modum karitatis excesserant, ille vire eos sanavit, qui semper firmus est in Domino, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.

Un certain serviteur dément et égaré, porta une injure à son maître lors d'une chute ; craignant celui-ci et s'enfuyant loin de lui, le scélérat délirant partit en direction du monastère où il demanda alors en suppliant qu'il lui obtienne miséricorde. Alors l'homme saint pria son compère dans une humble et ardente prière, que le fugitif excusé retourne sous le joug de la servitude d'autrefois. Asservi par la bouche du serpent, le génie trompeur de

l'imposture et la mauvaise habileté, il promet de n'appliquer aucun châtement au mauvais [serviteur]. À son retour dans le *castrum* de Tonnerre, il fut attaché par de très cruels liens et jeté dans une cellule très sombre. Et puisque rien ne peut être caché à la grâce céleste, le soldat du Christ a mérité d'entendre cela de ses saintes oreilles. Affligé par la grandeur de l'affaire, pieux et persistant dans la prière, le suppliant dans sa propre cellule, [le saint] obtint que le pieux Seigneur venge l'injure qu'on lui a portée. Sentant le gibet s'ouvrir, soudain libre par l'esprit et le corps dégagé de tout lien, tombant sur la cellule du saint, il indiqua qu'il était libre et qu'il ne croyait pas, en revanche, qu'il serait puni. Et celui qui avait nié la bienveillance due aux esclaves, tomba dans un si grand trouble que le criminel, qui déjà s'échappait, se dressait entouré par les flammes. Ô crime abominable des hommes ! Là où était la charité imparfaite vient un soudain fléau si grand que le condamné par le châtement divin ne pouvait plus recevoir ni le pain ni la coupe. Et même si les dépouilles, de ceux qui s'étaient égarés de la voie de la charité, viennent au saint abbé sur des chariots, cet homme ne les guérirait pas et reste toujours fort dans le Seigneur, à qui appartient honneur et gloire pour les siècles des siècles. Amen.

- **BHL 2975.**

c. 7

Quidam denique saevissimus vir, ordinatione procaccissimus, humana elatione superbus, quemdam iuvenem furti sceleris culpa damnabilem et obnoxium, retinebat in vinculis retrusum : cuius genitor condolens, lamentando cursu celeri ad Dei servum venit et cum lacrymis et singultibus suggestionem intulit in oratione indefessi. Vir sanctus ut audivit adminiculum supplicantem, Aemilianum nomine, cum baculo, cum quo in oratione iugiter decumbebat, ad praedictum iudicem cum summa supplication direxit. Quapropter impius iracundiae furore succensus, contempsit baculum et monachi consortium sprexit ; cui etiam videndi adytum denegabat. Unde magis in reum, magisque universa tormenta cruciatibus peragebat. In eculeo namque permolesto prius tortum, militibus iubet patibulo suspendere eum et interire ; etiam usque in diem tertium, ut nec exanime corpus ad humandum aliquis auderet deponere, praecepit. Ille autem, qui secundum praeceptum tyranni post diem tertium pendebat in ligno, videbatur quasi iuvante sancti Fidoli suis plantis eius scapulis stetisse suppositis sustentatus, ut nec teneritas colli ipsius, nec faucium qualitas molestiam internecionis, nec corpus ipsius pendendo sentiret mortis dispendium. Proinde genitor adepta deponendae prolis licentia, ut lamentabiliter corpusculum depositum quasi orbatus redderet terrae funeratum ; ille cum ligamina percussit, exilit homo mortifer, coepit gressibus gaudens perambulare tellurem et quem mortuum sperabant, viventem repererunt : ac ceteris ille testatus est interrogantibus, se assistere liberum, quia consors Apostolorum eius pedibus defixerat iuvamentum. O iudex, opus manifestum mirare. Cui denegaveras indulgere noxam, misericordiam potuit obtinere, quam ruinosa infimitas distulit exhibere ; et qui impietatem incurrit tuam, meruit esse resolutus ad veniam. Quam praeclarum quoque per eum caelestis dextera ostendit miraculum, quamque pretiosum occultare non debemus silentio.

Ensuite, un certain homme très cruel, très insolent et orgueilleux de l'orgueil humain retenait enfermé aux fers un certain jeune homme coupable et condamnable pour avoir commis un vol abominable. Son père souffrant se rendit auprès du serviteur de Dieu rapidement et en se lamentant. Avec des larmes et des sanglots, il raconta l'affaire dans un discours incessant. L'homme saint comme il entendit la supplique [de l'homme] nommé Aemilianus, avec qui il se laissa tomber en prière. Avec son bâton et en priant, il se mit en route vers le juge susdit. L'impie, enflammé par la fureur de la colère, méprisa le bâton et rejeta la participation du moine ; il lui refusa la possibilité de voir. Il poursuivit autant l'accusation que la torture entraînant d'affreuses souffrances. Il ordonna aux soldats de le suspendre au gibet et de le faire périr. Et jusqu'au troisième jour, il recommanda que personne n'ose déposer le corps sans vie. Celui-ci, qui était suspendu sur la potence depuis trois jours selon les ordres du tyran et qui se tenait immobile, apparut soutenu par saint Fidole qui avait placé ses épaules sous ses pieds afin que ni la mollesse de son cou, ni sa gorge ne sentent la pénibilité du massacre, et que son corps n'endure la mort à cause de la pendaison. De même, son père, privé de son enfant, ayant reçu le droit de déposer son fils, remit à la terre tout en se lamentant le petit corps mort. Celui-ci frappa avec ses bandes et l'homme mort bondit et, se réjouissant, il commença à traverser la terre. Ceux qui l'espéraient mort le découvraient vivant ; il attesta à ceux qui s'interrogeaient qu'il se tenait libre parce que le frère des Apôtres avait déclaré son aide par ses pieds. Ô juge malhonnête ! Admire l'œuvre manifeste. Tu lui as refusé le pardon de ce préjudice et il a pu

obtenir la miséricorde que ta faiblesse ruineuse a différée. Il rencontra ton impiété et il a mérité d’être délié par le pardon. Combien est remarquable et précieux le miracle que la main droite céleste exhiba par lui, que nous ne devons pas le passer sous silence.

c. 8

Furiosus quidam servus, intercedente casu iniuriam suo Domino intulit. Qui iracundum pro admissio scelere Dominum pertimescens, fugibundus sanctissimi monasterium expetiit, utque misericordiam inveniret suppliciter postulavit. Quapropter vir sanctus humili et enixa postulatione compatrem suum obsecravit, ut excusatus profugus ad pristinae servitutis iugum rediret. Cui fallax ingenii praestigium et prava calliditas serpentino ore famulatur, ex omni re promittitque se nullum maligno supplicium adhibere. Quem post reditum acerbissimis vinculis colligatum, in castro Tornotero, mancipavit in carcere obscurissimo. Deinde, quem nihil latuit caelesti dono, miles Christi beatis auribus factum rei meruit audire. Cuius rei agnitudine moestus, propria cellula in oratione persistens devotus, ut pius Dominus sibi illatam iniuriam vindicaret exorator obtinuit. At ille persentiens ostium patefactum ergastuli, subito mente liber et corpore omnium vinculorum exuto ligamine, cellulam viri sancti expetens, innuit se liberum, quem et rursus non credebat condemnandum. Et qui veniam vernaculo denegaverat, incidit in tribulationem maiorem, ut magis quam ille, qui jam evaserat, existeret criminis, ardoribus circumseptus. O virum nefarium ! Ubi erat imperfecta caritas, venit repentina et superior calamitas, ut nec panis nec poculi esum accipere potuisset caelesti poena damnatus, nisi ad sanctum abbatem super plastrum veniret caesus, qui fallaci mente modum caritatis excesserat. Longum est autem de singulis suis benevolis actibus disputare, sed nos praeparemus tales in hac vita, ut praeclarus abbas et pius praedictor, scilicet Fidorus, gaudentes nos atque laetantes de sua corona, piis meritis dignetur adiuuare apud Dominum, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.

Un certain serviteur dément et égaré porta une atteinte à son maître lors d’une chute accidentelle. Redoutant le maître furieux en raison de cet acte abominable, s’enfuyant, il chercha à atteindre le monastère du très saint et supplia qu’il lui obtienne miséricorde. C’est pourquoi, l’homme saint pria son compère dans une humble et ardente prière pour que le fugitif excusé revienne sous le joug de la servitude d’autrefois. Le trompeur de talent, l’imposture et la mauvaise habileté sont asservis par la bouche du serpent et il promet de n’appliquer aucun châtement au mauvais [serviteur]. Après son retour, dans le *castrum* de Tornoterum, il fut attaché par des liens très cruels et jeté dans une prison très sombre. Et puisque rien ne peut être caché à la grâce céleste, le soldat du Christ a mérité d’entendre l’affaire par ses saintes oreilles. Affligé par la grandeur de celle-ci, pieux et persistant dans la prière, le suppliant dans sa propre cellule, [le saint] réussit à faire que le pieux Seigneur se venge de l’injure qui lui a été portée. Sentant la porte de l’ergastule se dévoilait, soudain libre d’esprit et le corps dégagé de tout lien, il rechercha la cellule du saint homme; il indiqua qu’il était libre et une en revanche, il ne croyait pas que [le maître] devait être condamné. Et celui qui avait refusé la bienveillance due aux esclaves, tomba dans un si grand trouble que le criminel, qui déjà s’échappait, se dressait entouré par les flammes. O crime abominable des hommes ! Là où était la charité imparfaite vient un soudain fléau si haut que le condamné par le châtement céleste ne pouvait plus recevoir ni le pain ni la coupe, ni même, sa dépouille, qui s’était écarté de la voie de la charité à cause de l’esprit trompeur, sur un chariot, ne pouvait se rendre auprès du saint abbé. Aussi, il serait trop long d’examiner chacune de ses actions bienveillantes mais nous pouvons dire d’avance combien dans cette vie, le remarquable abbé et le pieux prédicateur, à savoir Fidorus, nous réjouissant de sa couronne et éprouvant une joie intérieure, était digne de siéger auprès du Seigneur à qui appartient honneur et gloire pour les siècles des siècles. Amen.

- BHL 2976.

c. 4

Contigit sub eodem tempore quorundam insolentia, sicut ex gestis Francorum comperimus, Arvernos atque Bituricos odium Regis Theoderici, qui tunc cum fratre Theodeberto, simulque avia Brunehilde Regnum

Francorum strenue gubernabat, incurrere, eademque gentem bellorum, incendiorum, simulque rapinarum discrimini subjacere. Praefatus enim Rex fratrem Theodebertum in auxilium evocans cum finitimis regni sui gentibus tanta calamitate eadem gentem attrivit, ut praeclaros quosque gentis illius, et omni prius rerum affluentia exuberantes, publice mendicare compelleret, plerosque etiam stipis quarendae gratia ad extraneas nationes transire perurgeret. Sed nec hoc quidem hostibus satis esse videbatur. Pueros enim quosque atque adolescentes venustioris formae, scitisque vultibus puellas exercitus advenientas vincitis post terga manibus fecum ducens, per diversa loca pretio accepto distrahebat, nulli compatiens nec remeare finens.

En ce même temps, comme nous l'apprenons des *gesta Francorum*, il arriva que par leur arrogance la haine du roi Théodéric, qui gouvernait de manière diligente alors avec son frère Théodebert et en même temps que leur grand-mère Brunehilde le *regnum Francorum*, se jeta sur les Arvernes et les Bituriges et ce même peuple fut soumis aux guerres, aux incendies ainsi qu'aux rapines. En effet, le roi susdit appelant son frère Théodebert à l'aide avec son peuple, voisin du royaume, écrasa ce même peuple par une si grande guerre, qu'il força les plus remarquables de ce peuple, ceux qui auparavant, regorgeaient en abondance de tous les biens, à mendier publiquement, et obligea la plus grande partie à passer dans les nations étrangères pour aller chercher l'obole. Mais cela ne paraissait pas suffisant pour ces ennemis. Aussi, conduisant à l'intérieur du royaume les enfants et les adolescents d'allure élégante, et les jeunes filles aux visages aussi élégants, qui étaient arrivées avec l'armée vaincue, il les vendit en divers lieux à un prix convenu, sans compassion ni retour.

c. 14

Alio itidem tempore latro quidam equum ejus, quem pro monasterii utilitatibus processurus insider consueverat, furto subducere non timuit. Cumque ascenso caballo huc illucque capi timens diffugeret, Arceias (Arcy) castrum (sic nominatum antiquitus ob moenium celsa fastigia ibidem constructa olim, nunc disrupta) vacabundus applicuit. Superna vero dispensione tanta eum mentis alienatio corripuit, ut eodem quo venerat itinere regressus ante viri Dei cellulam mane facto consisteret, omnibusque sese videntibus non modicae admirationis stuporem incuteret. Hinc ergo datur intelligi, quantam Deus curam obnixius sibi famulantium semper gerat, cum nec in rebus exterioribus eos supernis contristari permittat. Ecce enim fidelem famulum Deo inhaerere bonum reputantem excellentius, dum coelestia praefert transitoriis, non est passus rebus defraudari terrestribus. Infelix autem ille dum ex ejusdem equi dorso descendere voluisset, ita se se illi videbatur inhaesisse, ac si corpus unum facti essent caballus et ipse. Proinde tremore ac pavore grandi corripitur, ac intimis medullis ejus infusa febre mirabiliter castigatur. Ad beatum Fidolum concurrentes qui ad hujusmodi spectaculum convenerant, et furem cum caballo praesto esse nuntiant, et ut reo suo quantocius subveniat, servum Dei simul omnes exorant. Vir autem Domini plus latronis cruciatu, quam equi sui recuperatione motus ac festinus advenit, et oratione facta ut improbus ascensor descendere posset obtinuit, et a febris infestatione liberavit.

À une autre époque, de la même manière, un voleur ne craignit pas de soustraire furtivement un cheval qu'on avait l'habitude d'utiliser pour les tâches du monastère. Comme le cheval avait été monté et craignant ça et là d'être pris, il se mit en fuite et se dirigea vers le *castrum* d'Arcis¹¹¹. Par une administration supérieure, il fut saisi d'une telle aliénation mentale, qu'ayant rebroussé chemin, il se retrouva au matin devant la cellule de l'homme de Dieu et inspira une grande stupéfaction et une grande admiration. À partir de ce moment-là, il fut donné à la compréhension que Dieu procurait un inébranlable grand soin à ses serviteurs et ne permettait pas qu'ils soient attristés par des affaires matérielles. En effet, le serviteur fidèle considérant de manière remarquable qu'il était bon de rester attaché à Dieu, qui offre un passage vers les cieux, ne souffre pas d'être frustré par les affaires terrestres. Aussi, alors que cet infortuné voulait descendre du dos de son cheval, on le vit rester attaché de cette manière comme si le cheval et lui ne faisaient plus qu'un seul corps. Il fut alors saisi d'un grand effroi et d'une grande crainte et fut réprimandé admirablement d'une fièvre qui se répandit à l'intérieur de son corps. Ceux qui avaient assisté à ce spectacle se rassemblant et annonçant le voleur avec le cheval dévoué cherchèrent à obtenir du serviteur de Dieu qu'il vienne au secours du coupable. Aussi, l'homme de Dieu ému plus par le

¹¹¹ Arcis sur Aube, au Nord de Troyes.

supplice du voleur que par le retour de son cheval arriva rapidement et une prière ayant été faite, il obtint que le cavalier malhonnête puisse descendre et le libéra de l'attaque de la fièvre.

c. 18

Contigit aliquando ob multarum culparum perpetrationem servulum quemdam domini sui, qui iudicis fungebatur officio, animos commovisse, adeo ut obscurissimi carceris custodiae mancipatum corpori illius nullam dari alimoniam permetteret, ut famis tabefactum miseria, tormentis exquisitis postmodum multatum, morti ingnomiosae traderet. Cujus pater infelicis filii perturbatus infortunio, lacrymarum imbre perfusus virum Dei celeri cursu expetiit, ac singula verba interrumpente singultu, ut miserae proli inetrcessionis opem impendat, obnixius flagitare coepit. At ille per se quidem ire nolens, quod praedictum virum utpote plenum flagitiis minus diligeret, baculum quo feniles artus flustentare erat solitus uni discipulorum suorum Aemiliano nomine tradidit, cui etiam itineris comites eiusdem congregationis fratres quosdam sociatus, ut petitionem suam pro pueri liberatione Domino eius deferrent, quantocius imperavit. Monachi proinde senis functi legatione cum ad viri domum pervenissent, quid ipsi pius eorum pater mandaverit per ordinem suggesserunt, simul etiam baculum illius habentes prae manibus, ne viri Dei mandatum sperneret, immo in illo habitantis Dei sedulo hortabantur.

c. 19

Audita vero beati Fidoli per monachos illius supplicatione, vir ille iniquus illi per omnia comparandus, de quo veritas ait, quod nec Deum metueret nec hominem vereretur, iracundiae majoris furore succenditur, ac sprete servorum Dei postulatione reo mortem celerius se acceleraturum interminatur. Nec distulit crudelis qualem sibi furoris immanitas dictaverat, citius mortis dare sententiam. Accitis enim his quorum erat officium punire damnatos, ad instar aculei ligneam machinam fieri iussit, mandans ut retorta forti gutturis intercluso spiramine infelicem illum in eadem suspenderent, data simul lege ut si quis eam intra trium dierum spatium tollere niteretur, simili quoque poena comprehensus et ipse plecteretur. Tunc miserandus homo per fervos impietatis, e carcere secundum iudicis iussionem educitur, atque ad poenam sibi praeparatam a lictoribus sune supertrahitur manibus post terga ligatis. Dei autem miseratio fervi sui Fidoli preces pro illo benigne suscipiens, ita gutturis ejus ligamina relaxavit, ut nullam omnino suspensionis pateretur molestiam et haberet abundanter respirandi copiam. Videbatur autem illi per tres illos dies continuos quemdam in specie sancti viri sub se consistere, qui scapulas suas pedibus illius submittere, quibus ille forti velut innixus scalae suspendii periculum.

c. 20

Transacta demum die tertia deponendi corporis eius pater nactus licentiam, lugubres filio redditurus exequias ad locum properat; praecisaque retorta quae collo circumdata erat, depositum sepulturae parat tradere. Cumque solutis manuum nexibus pannum quoque abductum oculis abstulisset, qui putabatur ne momento quidem in suspensione vivere potuisse, repente super pedes constitit, tamque patrem quam ceteros qui intererant stuporis simul et admirationis immensitate replevit. Extemplo tanti miraculi fama cunctos per proxima quaeque morantes, ut veniant: virum imitantur ovantes. Audiens itaque iudex improbus gesta, plusquam dici possit confunditur, simul quia viro Dei denegarat quod petiisset, et quod salvus afferatur quem necari praecepisset: evidentissimeque compertum habuit, quia cum pro Deo in mundo hoc electi a reprobis habentur contemptui, Majestatis Dei nostri plus placent aspectui.

c. 18. Un jour, il arriva à cause de la perpétration d'un grand nombre de péchés, un jeune esclave dont le maître s'était acquitté de son devoir de juge, avait ébranlé les esprits, à tel point qu'il ne permit de donner aucune alimentation à ce corps remis à la garde de la prison la plus sombre, si bien qu'il l'abandonna à une mort honteuse, fondu par le malheur de la faim, puni par des souffrances recherchées. Le père de ce malchanceux fils, troublé par le malheur, versant une pluie de larmes, se rendit rapidement auprès de l'homme de Dieu afin qu'il donne son pouvoir d'intercession pour son enfant miséreux, et, un hoquet interrompant chaque mot, il commença avec effort à réclamer son assistance. Mais celui-ci ne voulant pas s'y rendre lui-même confia le bâton à l'un de ses disciples Aemilianus, accompagné des frères de sa congrégation, il commanda qu'ils présentent au plus vite au maître leur requête pour la libération de son enfant. Ainsi donc, la légation des moines ayant été envoyée, alors qu'ils parvenaient à la demeure de l'homme, ils présentèrent l'ordre que leur avait confié leur pieux père.

Aussitôt, alors qu'ils tenaient le bâton devant eux et l'exhortaient consciencieusement, il méprisa le mandat de l'homme de Dieu.

c. 19. La requête des moines du bienheureux Fidole ayant été entendue, cet homme impie (mauvais, injuste) se préparant par toutes sortes de choses, au sujet de quoi la Vérité dit que celui qui ne craint ni Dieu ni l'homme allume la fureur d'une grande colère, et ayant rejeté la demande des serviteurs, menace d'accélérer la mort du condamné. Il ne différa pas de ce qu'une telle férocité d'une fureur cruelle lui avait dicté de donner la sentence de mort plutôt. Ses hommes dont l'office était de punir les condamnés ayant été convoqués, il jugea de le faire à la façon d'une aiguille sur une machine en bois, demandant qu'ils suspendent le malheureux sur celle-ci et qu'on lui bouche les narines. Aussitôt une loi fut donnée interdisant à quiconque de le détacher durant un espace de trois jours sous peine d'encourir la même sanction. Alors l'homme, s'apitoyant sur les serviteurs de l'impiété, fut conduit hors de la prison selon le jugement du juge, et les mains liées dans le dos il fut mené vers la sentence préparée pour lui par les licteurs. Aussi, la compassion de Dieu et les prières de son serviteur Fidole le supportant avec bienveillance, les cordons autour de sa gorge se relâchèrent afin qu'il ne souffre d'absolument aucune peine d'être suspendu et qu'il puisse respirer. Ainsi, il fut pendant trois jours, appuyé fortement sur les épaules de l'homme saint.

c.20. Après le troisième jour, le père obtint le droit de décrocher son corps. Il se hâta alors vers le lieu où les restes lugubres de son fils devaient être rendus et se prépara à remettre le défunt à sa sépulture une fois les liens autour de son cou coupés. Alors qu'il fixait des yeux les haillons et qu'on ne pensait pas qu'il puisse vivre un instant en suspension, il se mit soudainement sur ses pieds et remplit d'une immense stupeur tant son père que ceux qui passaient par là. Aussitôt la rumeur d'un tel miracle se propagea dans les lieux alentours afin qu'on vienne : ceux qui triomphent imitèrent l'homme. C'est pourquoi le mauvais juge entendant ces exploits, fut confondu plus qu'on ne peut le dire parce qu'il refusa à l'homme de Dieu ce qu'il avait demandé et que celui-ci avait sauvé celui qu'il avait ordonné de faire périr. De manière évidente, il fut reconnu que, parce que les élus pour Dieu dans ce monde encourent le mépris par les réprouvés, ils plaisent davantage aux regards de la Majesté de notre Dieu.

c. 21

Sed dissimile fuit illud, quod cum illustris quidam secundum saeculum compatriisque sancti viri fervus pro quibusdam insolentiis monasterium ejus fuga lapsus irruisset, pedibus illius provolutus cum lacrymis precabatur, ut ipsius intercessione accensam contra se Domini sui deliniret iracundiam. Tunc Beatus ille etiam potiora praestari sibi ab eo posse utpote suo compatri nihil haesitans, ut fugitivo veniam dare deberet, virum commonuit ; adjungens quod in vanum peccatis suis Deum fieri propitium exoraret, nisi ipse quoque in se peccantibus indulgere quantocius festinaret. Qui virum dolosa circumveniens Domini sponsione quaecumque petebantur se praebiturum libentissime repromittit, fine mora tantum puer ad solita revertebatur officia vel obsequia. Hac fretus pollicitatione de monasterio sanctus producus puerum illi commendat, utque in illo clementius ageret saepius idem repetens ammonere curat.

c. 22

Ille vero postquam ab eo digressus domum venit, eundem servulum assumens Tornodorensis oppidum petiit, utque res itineris longinquitate viro Dei minus posset innotescere, ibidem conjectum in vincula teterrimo carcere clausit. Quod beatus vir spiritu revelante cognoscens, ab intimo corde longa trahens sulpiria admodum utrisque condoluit, tam colligati pueri miseratus afflictionem, quam compatri sui dolosam reperiens pollicitationem. Ad familiaria ergo sibi orationum arma recurrens, Deum, in cujus manu sunt consilia hominum sive bona sint sive mala, magna cordis contritione coepit deposcere, ut et fraudulentam viri contumaciam in melius sicut nosset dignaretur convertere, at priusquam moreretur salubriter castigates huius facti iudicium vel sic posset evader. Quod quidem sicut petierat contigisse manifestum est. Nam illius in quo miser trusus est argastuli a fundamentis subito parietes quatiantur, quique diligentius muniti fuerant, Divina virtute disjectis pessulis aditus referantur. Subsequitur catenarum, quibus ille vinculus erat, sine mora disruptio ; ac oblata sibi fugiendi copia retrogradum iter arripiens, sancti viri laetabundus se recipit monasterio.

c. 23

Nec distulit omnipotens iuxta servi sui petitionem fallaciae poenas a viro superius memorato quantocius expetere, ut et cui intulisset injuriam castigatus cogeretur agnoscere, et postmodum tale quidquam formidaret incurrere. Nam cum casu enter eius domum ignis quodam modo excitatus ventorum flabris majores vires, sicut et illi proprium, percepisset, ac sublimius volantibus flammaram globis iam nec aquis nec aliquorum posset virtute sopiri, ita quae illius erant universa consumpsit, ut omnium rerum factus inops, illis quoque qui eius prius poterant invidere successibus miserabilis appareret, ac propriae calamitatis ad virum Dei non iam falsus, imo verus nuncius existeret. Evidentissimum ergo in seipso cunctis mortalibus praebuit documentum, quia cum ad iram iustus quisque a quantum sanctitatis cumulum sanctus iste excreverit illis palam sit, qui in signorum tantum exhibitione meritorum summam perpendere noverunt, de pluribus pauca sufficiant. Quod vero plura his gesserit non ambigimus, ut et e aille, ut est proprium electorum, non est passus diffamari propter iactantiam, ac per temporis illius scriptorum sunt praetermissa negligentiam.

c. 21. Mais il était différent lorsqu'un serviteur de l'illustre compère et homme saint, qui était tombé dans le péché, se précipita vers le monastère de celui-ci en raison de son orgueil. Se jetant à ces pieds et pleurant, il supplia que par son intercession, il adoucit la fureur enflammée de son maître dirigée contre lui. Alors le bienheureux, embarrassé de ne rien pouvoir lui garantir, avertit l'homme qu'il devait donner le pardon au fugitif. Ajoutant qu'il était vain de chercher que Dieu soit bienveillant pour ses péchés, s'il ne se hâtait pas au plus vite d'être bienveillant avec les pécheurs. Le maître, entourant l'homme par une promesse fourbe, promit d'accéder avec grand plaisir à ce qui avait été demandé. Le serviteur retourna sans délai à ses offices habituels et à l'obéissance. Confiant dans cette promesse, le saint le conduisit hors du monastère et le lui confia, prenant soin de l'avertir qu'il agisse plus fréquemment avec plus de clémence.

c. 22. Après quoi, s'éloignant de lui et arrivant chez lui, il prit le même esclave et chercha à atteindre l'*oppidum* de Tonnerre¹¹² afin que l'affaire puisse être rendue claire par l'homme saint, ici-même où, jeté aux fers, il fut enfermé dans une prison particulièrement horrible. Dans une révélation de l'esprit, le saint fut blessé tant par l'affliction de l'esclave attaché que par la découverte de la promesse fourbe de son compère. Revenant vers les armes familières du discours, blessé au cœur, il commença à réclamer de Dieu, dans les mains de qui se trouvent toutes les décisions des hommes, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, qu'il juge digne de convertir l'obstination fourbe de l'homme, ou du moins que l'esclave puisse échapper, avant qu'il ne meurt, à son jugement. Il arriva alors ce qui avait été demandé. En effet, les murs de la prison qui étaient fortement fortifiés et où le misérable était retenu s'ébranlèrent subitement et les verrous furent brisés par la puissance divine, des sorties s'ouvrirent sans délai et les chaînes qui le retenaient volèrent en éclat. Saisissant l'opportunité de fuir et se précipitant sur le chemin inverse, joyeux, il retourna vers le monastère du saint homme.

c. 23. Et le tout-puissant ne différa pas de répondre à la demande de son serviteur qui réclamait une peine au plus vite pour la tromperie, afin que, puni, il reconnaisse l'injure qu'il a faite et qu'il redoute alors une telle chose. Ainsi, alors qu'un feu attisé par le souffle du vent s'emparait aussi bien de ses meilleurs hommes que de sa propre maison, déjà, les boules de feu volaient d'une manière sublime dans les airs. Il ne pouvait être assoupi ni par l'eau ni par d'autres liquides, si bien que tout ce qu'il possédait fut consumé. Alors, ayant perdu tous ses biens, il apparut misérable à ceux qui autrefois le jalouaient et se dressa face à l'homme de Dieu, non pas faux, mais bien au contraire, en messager de son propre malheur. Il le présenta en modèle le plus manifeste pour tous les mortels, parce que, alors qu'il est juste face à la colère, ce saint qui s'accroît par une telle quantité de sainteté ; ceux-là réévaluèrent, face à l'exhibition de tant de signes, la somme de ses mérites, et en choisirent quelques uns parmi de nombreux. Nous ne doutons pas qu'il en eut réalisé de nombreux parmi eux, comme c'est le propre des élus, qu'il ne peut souffrir d'être diffamé à cause de la jactance et qui par la négligence des auteurs de son temps furent oubliés.

¹¹² Tonnerre se situe au sud de Troyes, dans l'Yonne.

FRODOBERTUS

Fondateur de Montier-la-Celle.

† un peu avant 673.

Dossier

- *Vita sancti Frodobertus auctore Adson* (BHL 3178), Adson, X^e siècle, éd. dans M. Goulet, *Adsonis dervensis opera hagiographica*, Turnhout, 2003, p. 3-61.

Cette Vie est attribuée par la *Chronique* de Montier-en-Der à Adson et daterait du X^e siècle. Adson aurait eu à sa disposition des sources de natures diverses comme des sources diplomatiques, des sources littéraires ou encore des sources orales. Adson mentionne une *vita Frodoberti perantiqua*, qui aurait été écrite par Lupelmus¹¹³. L'existence d'un tel texte, contemporain du saint, est en tout cas affirmée par Adson, qui fait aussi allusion, de façon moins précise, à une *Vita* et à des *Miracula* existant déjà du temps de l'évêque Prudence¹¹⁴. Ce sont là des propos difficiles à juger. Cependant une autre source, le *Carmen de elevatione s. Frodoberti*, affirme de son côté qu'à la date du 18 février 872 l'abbé Bodon lit une Vie de Frodobert¹¹⁵. La structure du récit n'est rien d'autre que l'illustration de ses *virtutes*, dans les deux sens de qualités innées et de puissance miraculeuse¹¹⁶.

Manuscrits

- Troyes, BM 7, XII^e siècle.
- Vat., Reg. Lat. 0542, XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 11759, XIV^e siècle.

Extraits retenus

- **BHL 3178**

¹¹³ Vie de saint Frodobert, c. 21 : « ... ut ipsius [Lupelmi] scripto declaratum est » ; c. 22 : « ut ipse [Lupelmus] postmodum retulit ».

¹¹⁴ Vie de saint Frodobert, c. 26 : « Ignorabat enim adhuc praenominatus pontifex beatissimi Frodoberti meritorum exirniam claritatem, temporum negligentia obscuratam, quippe qui vitam illius fide et miraculis plenam nec lectione perceperat nec uspiam eatenus haberi compererat » ; c. 27 : « ... cum in urbem reversus miracula per sanctissimum confessorem patrata ex revolutione gestorum eius curiosius cognovisset. » ; c. 29 : « Talibus tamque conspicuis prodigiis animati, venerabilem Otulfum pontificem adeuntes tantique patris prae manibus gesta ferentes. ».

¹¹⁵ *Carmen de elevatione s. Frodoberti*, v. 17, p. 61 : « cum quodam fratre vitam coepit recitare abbatum summi, signis claram Frodoberti », dans *Analecta Bollandiana*, tome V, 1886.

¹¹⁶ M. Goulet, *Adsonis dervensis opera hagiographica*, Turnhout, 2003, p. 7.

c. 31

Exinde pervigili instantia sacri compositio ornatusque sepulchri accuratius parabatur, in cuius dilatione temporis quid miraculi per praecipuum confessorem superna dispensatio dignata fuerit declarare, nulla ratione credimus omitendum. Ratbertus quidam nomine, pagi Mildenumensis indigena, adversus matrem suam pro dividendis forte alimentis in segete iurgabatur, cumque suae parti maiores secernens manipulos, minores quoque matri relinqueret, illa fraudis impatiens filium, ne talia faciendo Deum in se provocaret, sedulo commonebat. Tum miser, furiali pectore inflammatus, effertur in matrem, crinibusque eius sinistro brachio circumplexis, ante pedes suos miseram impudenter elisit. Quem mox divina ultio comes excepit ; nam sequenti nocte sinistri oculi caecitate multatus, eiusdem quoque brachii tali afficitur detrimento, ut retro et ante semper illud motu agitans inquieto, conscientiam sceleris exterioris quoque membri impatientia testaretur ; quin etiam in augmentum vindictae sensu subducto, amentia plectitur infelici. At mater, huiusmodi acerbitate confecta, die tertia vitam miserabili morte finivit. Pro hoc nefandissimo crimine a sacerdote loci ad Igilem Senonicae urbis archiepiscopum perductus est ; cuius praecepto carceri mancipatus, squalores ergastuli triennio pertulit. Fame deinceps invalescente, dimittitur, ne inopia deficiens moreretur.

Alors que la veille sacrée et l'ornement de la sépulture avaient été préparés avec le plus grand soin, durant ce temps, un grand nombre de miracles furent jugés digne d'être réalisés par l'intermédiaire du principal confesseur, et nous croyons qu'il n'est pas raisonnable d'en oublier. Un certain Ratbert, originaire du *pagus* de Melun, se querella contre sa mère pour des grains qui devaient être semés dans les champs ; ainsi, il en mettait de son côté des poignées plus grandes et il ne restait à sa mère que des plus petites. Ne pouvant plus supporter la fraude, elle avertit franchement le fils de ne pas provoquer Dieu par de telles actions. Alors, enflammé dans son terrible cœur, le misérable s'emporta contre sa mère, la frappa de son bras gauche tout en lui tenant les cheveux, et jeta la misérable à ses pieds. Aussitôt, la vengeance divine le prit par surprise comme compagnon ; en effet, la nuit suivante, puni de la cécité de son œil gauche, il fut accablé par une telle perte de son bras gauche, que, l'agitant devant lui dans un mouvement troublé, l'inaptitude de ses membres attesta de la connaissance de l'évident crime. Aussi, accablé par l'accroissement de la vindicte, il fut puni d'une sinistre démence. Mais sa mère accablée d'une telle dureté termina sa vie trois jours plus tard par une triste mort. Pour un crime si abominable, il fut conduit par l'évêque du lieu auprès de l'archevêque de Sens ; suivant son précepte, il fut conduit en prison, passa trois ans dans l'âpreté d'une cellule. Cependant la famine s'aggravant, il fut renvoyé voulant éviter qu'il ne meure de faim.

c. 32

Hinc ad sancti Michaelis ecclesiam properat, eo loci, qui ad Duas Tombas ex antiquo vocatur. Unde regressus, Romam expetiit, quo tunc Adrianus papa sedem apostolicam gubernabat. Qui cum eum pergentem ad ecclesiam sancti Iohannis, quae Lateranis dicitur, inspexisset, mirabili portento, quod miser ob scelus circumferebat attonitus, ad se eum praecipit evocari, causaque eius sollicitius perquisita, benigne eum ad paenitentiam exhortatus, denuo eum ad sancti Michaelis ecclesiam pergere itemque ad se imperat remeare. A quo dimissus, cum in pagum Trecassinum fortuiti devenisset, una noctium somnio commonetur, ut ad basilicam sanctae Dei genitricis et virginis Mariae sitam in villa, cui Felcarias (Falcarias villa = Fouchères) vocabulum est, candela suae longitudinis deportaret ; qua quia labore pariter et egritudine fessus ire non poterat, per internuntiam personam dirigere curavit. Hinc ad sancti Petri ceonobium, quo beati Frodoberti pretiosa pignora venerantur, forte devenit ; cumque die dominica, quae Domini Ascensionem secuta est (8 mai 872), sacerdos ex more publicis sacris operam daret, illeque ad ostium ecclesiae orationi incumberet, vidit, ut ipse postmodum retulit, clericum quendam iuvenili decorum habitudine ad se accedere, lumbisque eius acerrime coartatis, toto se corpore validissime concussisse. Quo impulsu in terram elisus, diu immobilis iacuit, ut paene exanimis putaretur ; cuius spatio intervalli et quietem brachii et sensus capitisque integritatem recepit, indeque consurgens, haustu aquae percepto, prae ingenti lassitudine cum iterum obdormisset, eundem clericum quem supra conspexit, haec sibi verba familiariter inculcantem : « Hoc, inquit, indumentum, quo amictus es, suspende ad limina Frodoberti ». Erat autem paenitentum more cilicio tantum indutus. Cumque de hoc sermone sollicitus et domum Frodoberti se nescire fateretur et non habere indumentum aliud causaretur, inter haec ab uno de custodibus excitatur. Tum ille anxius, enarrans quid viderat, Frodoberti domus quam in parte esset, sedulus exquirebat ; cumque ipsam ecclesiam comperisset, ante cuius procumbens fores sospitati fuerat reformatus, inexplicabili alacritate perfusus, templum insilivit, magnificans eum gratesque persolvens, cuius beneficio et salutem receperat et gravissimi levamem sceleris se adeptum esse gaudebat, depositoque illic cilicio, ad sancti archangeli Michaelis ecclesiam ex praecepto apostolici properavit. Res vere mirabilis et ad divinae pietatis praeconium solito referenda , quod eius interventu salvatus est, cuius ne nomen quidem ante perceperat ; cuius vocabulum mox ut divinitus didicit, animae corporisque salutem eius merito se recuperasse persentit ! Multa praeterea per eosdem dies, quibus sacri corporis dispositio parabatur, eius merito beneficia provenere languentibus, his quam maxime, qui, diversa febrium validudine profligati, ad beatissimi Frodoberti opem se submissius contulerunt.

c. 32. Il se hâta alors vers l'église de Saint-Michel, ce lieu qu'on appelait anciennement les Deux Tombes ; une fois rentré, il chercha à atteindre Rome, où Hadrien gouvernait le siège apostolique¹¹⁷. Celui-ci, alors qu'il l'observait attentivement se hâtant vers l'église Saint-Jean, qu'on appelle Latran, dans un présage miraculeux, il recommanda qu'on lui amène le misérable étourdi. L'affaire de celui-ci ayant été examinée avec grand soin, il l'exhorta avec bienveillance à la pénitence et lui ordonna de s'en retourner et de se diriger de nouveau vers l'église Saint-Michel. Renvoyé, comme il arrivait par chance dans le *pagus* de Troyes, il était averti dans son sommeil, qu'il devait déposer un cierge de sa taille à la basilique de la sainte vierge et mère de Dieu, située dans une *villa* qu'on appelle Fouchères. Parce qu'épuisé à la fois par sa maladie et par la tâche il ne pouvait y aller, il prit soin d'envoyer quelqu'un. À partir de là, il se rendit au monastère de Saint-Pierre, où sont vénérés les précieux dons de saint Frodobert. Alors que le prêtre accordait son attention aux choses sacrées pour la foule lors du jour dominical qui suivait l'Ascension du Seigneur et qu'il était étendu en prière à l'entrée de l'église, il vit, comme il le rapporta par la suite, un clerc paré de son habit s'approcher de lui, et, son dos ayant été très durement frappé, il tomba lourdement de tout son corps. Gisant à terre sous le choc, il resta immobile pendant si longtemps qu'on le crut mort ; dans le même temps, il recouvrit l'intégrité de son esprit, de son bras et de ses sens, se levant de là, prenant une gorgée d'eau, et face à une fatigue si grande, alors qu'il s'endormait à nouveau, le même moine qu'il avait aperçu, lui dit ces mots : « suspend les vêtements que tu portes au tombeau de Frodobert ». Il était alors vêtu des vêtements du pénitent. Agité par de telles paroles, il reconnut ne pas savoir où

¹¹⁷ Hadrien II (867-872).

se trouver la demeure de Frodobert et prétexta qu'il n'avait pas d'autre vêtement. Il fut levé par des gardiens. Aussi, inquiet, expliquant ce qu'il avait vu, empressé, il chercha à savoir où se trouvait la demeure de Frodobert. Il découvrit cette église devant les portes de laquelle il se trouvait. Il était pardonné. Parcouru d'une ardeur inexplicable, il se jeta à l'intérieur du temple, lui rendant grâces. Il avait reçu son salut et se réjouissait d'avoir obtenu le soulagement de son abominable crime. Déposant son cilice, il se hâta, selon le précepte apostolique, vers l'église de l'archange saint Michel. Et la chose miraculeuse devant être portée d'ordinaire à la divine piété est qu'il fut sauvé par l'intervention de celui dont il ne connaissait pas le nom avant. Il s'aperçut qu'il avait recouvré la santé de son âme et de son corps après l'avoir oublié sous l'action divine. Pendant ces jours durant lesquels on préparait la déposition du sacré corps, de nombreux autres bienfaits, grâce à ses mérites, se produisirent notamment sur des fiévreux.

LUPUS

Évêque de Troyes
† 478/479¹¹⁸

Dossier

- *Vita sancti Lupi* (BHL 5090), VI^e siècle, dans Grégoire de Tours, *De la Gloire des confesseurs*, c. LXVII.
- *Vita sancti Lupi* (BHL 5087), VI^e siècle, dans MGH, SS. Rer. Merov. 3, p. 120-124.

Cette Vie est datée par Krusch du VIII^e siècle. Pour lui, il ne fait aucun doute « que la *Vita Lupi* est une falsification carolingienne ». Cependant, plusieurs éléments semblent indiqués qu'elle fut écrite au début du VI^e siècle, après 511¹¹⁹.

Manuscrits

On conserve une quinzaine de manuscrits. Le plus ancien est celui conservé à Vienne et date de la seconde moitié du VIII^e siècle ou du premier quart du IX^e siècle (Vienne, ÖNB 420).

- *Vita II sancti Lupi*¹²⁰ (BHL 5089), X^e siècle, AASS Iul. VII, p. 72-82.

Cette Vie est datée par les Bollandistes du X^e siècle.

Manuscrits

On n'en conserve que deux manuscrits l'un du XIII^e siècle (Paris, BNF, lat. 05323) et l'autre du XV^e (Bruxelles, MB, 347).

Extraits retenus

- **BHL 5090**

Lupum antistem apud Tricassinorum Campaniae urbem sepultum, nulli habetur incognitum : ad cujus basilicam Mauri cujusdam servus, negligentia admissa, confugit ; frendens vero dominus ejus, de vestigio persecutus, ingressus basilicam, nec oratione prostratus, blasphemias in sanctum evomere coepit, ac dicere : « En tu, Lupe, servum meum auferes, et propter te non licebit mihi in eum ultionem debitam exercere ? » Et injecta manu servum trahere coepit dicens : « Non mittet hodie hic Lupus manum suam sepulcro, ut eruat te de manibus meis. » Haec dicente misero, extemplo lingua quae in sanctum blasphemias effudit, divinitus obligatur : atque mutatus homo debacchare coepit per totam aedem, dans mugitum ut peces, sermonem ut homo non proferens. Cumque haec suis nuntiata fuissent, apprehensum duxerunt ad domum suam. Uxor vero ejus multa munera in basilicam posuit ; sed hic tertia die cum gravi cruciatu vitam finivit. Quo defuncto, mulier quae dederat recepit ; servus tamen permansit ingenuus.

Personne n'ignore que l'évêque Loup est enterré dans la ville de Troyes en Champagne. Dans sa basilique s'était réfugié l'esclave d'un certain Maurus, qui avait commis quelques négligences. Son maître furieux arrive sur ses pas, entre dans l'église sans s'agenouiller en prière et se met à vomir des blasphèmes contre le saint en disant : « Est-ce toi, Loup, qui m'enlèveras mon esclave, et à cause de toi me sera-t-il défendu d'exercer contre lui ma juste vengeance ? » Et mettant la main sur l'esclave il commençait à l'entraîner en disant : « Ce Loup ne sortira pas aujourd'hui la main de son sépulcre pour t'arracher de mes mains à moi. »

¹¹⁸ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome 2, p. 448 ; I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 126-183.

¹¹⁹ I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 135-155.

¹²⁰ AASS. Iul. VII, p. 72-82.

Comme il parlait ainsi, le malheureux, sa langue qui se répandait en blasphèmes contre le saint se trouva subitement liée par la puissance divine. Cet homme, entièrement changé, commence à errer comme un insensé par tout l'édifice en poussant le mugissement d'un animal au lieu de parler le langage d'un homme. Instruits de cela, les siens le prirent et le conduisirent dans sa maison. Son épouse déposa dans la basilique un grand nombre de présents ; mais il termina sa vie le troisième jour dans de douloureux tourments. Lorsqu'il fut mort, sa femme reprit ce qu'elle avait donné ; mais l'esclave resta libre.

- **BHL 5087**

c. 5

Inter haec non longa post tempora, imminentibus Hunis, quorum per Gallias ubique diffuses premebat exercitus : quipped cum diversa urbium loca simulatae pacis arte temptaret, alia excidio eruenda urgeret, Tricassinum urbem patentibus campis expositam nec armis munitam nec muris cum infensaret sui agiminis densitate, sollicitus piae mentis antistes, recurrens ad nota praesidia, sola ad Deum intercessionem et prece deposita, supernae opis defendit auxilio, in cuius absolutione totius discriminis compressit incendium. Ad ille feralis Attila et immitis fidem eius altiori sensu suspiciens, pro incolumitatis suae statu vel exercitus sui salute secum indicit iturum, Reni etiam fluentia visurum, ibique dimittendum pariter pollicetur. Cui de loco confestim ut revertatur offertur, reditus non negatur, iter ostenditur ; nec minus pro se orandum supplicavit enixe, interprete Hunigasio.

Peu de temps après, les Huns menaçants accablaient toute la Gaule : alors qu'on s'essayait à l'art de la paix simulée en divers lieux, une autre destruction survint. La ville de Troyes, située au milieu de champs étendus et démunie d'armes et de remparts, était exposée à la dense armée ennemie. L'évêque d'esprit pieux étant inquiet, revint en courant vers les lieux de défense connus et par son unique intercession et les prières faites à Dieu, il défendit [la cité] grâce au secours des puissances supérieures et éteignit l'incendie. À cela, le cruel et sauvage Attila, respectant la foi du saint, et pour son salut et celui de son armée, ordonna à Loup de l'accompagner jusqu'au Rhin et là on promit de se séparer. Immédiatement, on lui offrit de quitter ce lieu et lui montra le chemin du retour. Attila supplia [Loup] de prier pour lui de toutes ses forces, ce que l'interprète Hunigasius traduisit.

c. 6

Regressus ut vidit se suorum desperatione turbatum, ad montis perfugium Laticone experto sollertior mox credidit festinandum, ut illic transferret plebem, quam orationum suffragiis discrimini subiacentem inter excidia publica et hostilia arma defenderat ; quod perfugium distans XLV milibus ab urbe. Ubi bienni temporis spatio commanens, offensus venientium raritate suorum, Maticone se censuit transferendum.

Revenant pour voir l'agitation causée par le désespoir des siens, éprouvé, il crut plus habile de se hâter bientôt vers le refuge de la montagne Laticus, pour qu'à cet endroit, il déplace la foule qu'il avait défendue à l'aide de paroles mais soumise au danger de la destruction publiques et de l'armée hostile ; ce refuge étant distant de quinze mille de la ville. Restant là durant deux années, il décida de se déplacer vers Mâcon.

- **BHL 5089**

c. 24

Ad augmentandam etiam voluntatem fidei percipiendae, Domino permittente, qui omnes vult ad se trahere, nec respicit, qua quisque ad ipsum trahitur occasione, talia contigerunt genti Britannicæ. Nam Saxones Pictique septentrionales junctis viribus bellum sumpserunt adversus Britones : sed Britones viribus impares, nec acies audentes struere, nec campis se credere, ut castra tantummodo et muros servarent, tutos aggere, turribus inclausos abdunt se propere. Sed et adhuc timor pallidus corda eorum acuit, salsusque sudor per ossa cucurrit ut municipia undique cuncta munitionibus diffiderent non posse contrastare tot et tantis exercitibus

occurrentibus. Solatiis igitur destituti agminum, et virtutibus incitati mirandorum operum, provolvuntur genibus Episcoporum ut humanitus destituti, divinitus impetrarent auxilium.

[...] En effet, les Saxons et les Pictes, joignant leurs forces, entreprirent une guerre contre les Bretons ; mais ces derniers, inférieurs en nombre, n'osant pas former une ligne de bataille, ni se confier aux plaines, ils s'enfoncèrent, enfermés par des tours et des tas de terre afin qu'ils puissent préserver les murs et les *castra*. Mais la crainte effroyable leur saisissait le cœur et la sueur salée suintait par leurs os jusqu'à ce qu'ils aient perdu l'espoir que toutes les villes puissent se tenir grâce à ces fortifications contre de telles armées arrivant. Dans ces circonstances, abandonnant l'idée d'un soulagement par des troupes, excités par la puissance des actions remarquables, ils s'humilièrent aux genoux des évêques, afin que, abandonnés par les hommes, ils obtiennent le secours de Dieu.

c. 25

Tunc Sacerdotes Dei armis inexpugnabilis fidei praecincti, soliusque Omnipotentis munimine fisi, corda trepidantium lenibus leniunt verbis, moestosque dulcibus solantur dictis : « Ne trepidetis, ajunt, fratres, neque timor anxius vestras laceret mentes quia in proximo est salus vestra, si non longe absit voluntas vestra ; potens est enim Dominus liberare vos de inimicorum vestrorum manibus, liberatosque his et hujusmodi tribulationibus perducere ad aethereos coetus. Unde si adhaerentes ei, baptismate ejus fueritis loti, hac, et a cunctis hostium infestationibus liberabimini. » Talibus et horum similibus dulcioribus verbis trahitur ad Christum populus innumerabilis, sicque roboratur Sanctorum institutionibus, ut maximus crederetur accessisse exercitus. Apostolicis ducibus militabat in castris Christus. Ad complendam etiam populi religionem, revolverat caeli ambitus Quadragesimae observationem, quae religiosus suspirantibus ad resurrectionem exaggerabat plenissimam religionem, in tantum ut assiduis praedicationibus eorum, populi instigati ad gratiam baptismatis convolarent celerrimi. Tandem Paschali ingruente solennitate, catechumenorum multitudo sacratur baptismate.

Alors les évêques de Dieu, ceints des armes invincibles de la foi, confiants dans les remparts du Tout-Puissant, pacifièrent les cœurs de ceux qui s'agitaient par de calmes paroles et réconfortèrent les affligés par de doux mots : « Ne tremblez pas, frères, la crainte pénible ne peut atteindre votre âme puisque votre salut est proche, tant que votre volonté est là. En effet, le Seigneur a le pouvoir de vous libérer de la main de vos ennemis, et, de cette manière, libérés d'eux et des tribulations, de vous conduire vers l'assemblée céleste. S'attachant à lui, vous aurait été purifiés par le baptême, et vous serez délivrés de toutes les attaques des ennemis. » Le peuple innombrable fut porté vers le Christ par tant de douces paroles similaires que, fortifié par l'enseignement des saints, il crut que leur armée s'était agrandie. Le Christ [les] dirigea sur le champ de bataille par les chefs apostoliques. Pendant le Carême, il revint vers la religion à achever du peuple, qui s'accroissait vers la Résurrection par les religieux exhalant la plus pleine religiosité, à tel point que le peuple excité par leur prédication incessante accourut très rapidement vers la grâce du baptême. Et pendant que la solennité pascale s'élançait, la multitude des catéchumènes était sacrée par le baptême.

c. 26

Qua solennitate emensa, dum jam hostis civitatum obsideret propugnacula, Lupo cum Germano praeaeuntibus, sequitur madidus baptismate exercitus ; fides tuta fervet in populo, ut, abjecto armorum subsidio, salus speretur solum a Domino. Institutio vel forma castitatis nuntiatur hostibus truculentis, qui sperantes, facile posse vinci inermes, ac opprimi metu exanimes, pernicious plantis addunt alas et moerentes recolligunt, insperati belli timore fugatos ; quorum tamen adventum celerem, fama euro velocior trepidam divulgat in gentem. Quae vox dum inermium aures percutit, timor pallidus sensum decutit, et armorum munimina antea abjecta unusquisque recipere quaerit. Sed Viri Apostolici auxilio caelitus venturo fisi, profitentur se duces belli,

armorumque fiduciam monent a se longe fieri. Nec minus hoc jussi faciunt, omnibusque postpositis, Sanctos sequuntur, quocumque incedunt.

La solennité dispensant, pendant que les ennemis des cités occupaient déjà les fortifications, précédés par Loup et Germain, l'armée encore mouillée par le baptême suivit. La foi protégée bouillonnait dans le peuple si bien que, le soutien des armes ayant été abandonné, le salut était espéré uniquement par Dieu. L'institution et la forme de la chasteté sont annoncées aux cruels ennemis, qui espérant pouvoir vaincre facilement les faibles, épouvantés par la crainte, avancèrent d'un pas léger et affligés. Ils se rassemblèrent, mis en fuite par la crainte d'une guerre inattendue, et aussi par leur rapide arrivée. La nouvelle se propagea très rapidement par le vent à travers le peuple. Et pendant que cette voix percutait les oreilles des faibles, la crainte terrifiante abattit leur sens, le peuple chercha à reprendre les fortifications des armes auparavant abaissées. Mais les hommes apostoliques, confiants dans l'aide à venir du ciel se donnèrent comme chefs de guerre, et annoncèrent que la confiance dans les armes a été longuement faite. Tous placés à la suite des saints, partout ils s'avancèrent.

c. 27

Tunc illi cum expeditis circumcirca percurrentes e regione, qua hostium sperabatur adventus, adeunt vallem celeres, quam cingunt undique nemorosi colles ; quam intrantes, divinitus instituti, componunt exercitum timore suspensum sermone tali : una, inquiunt, vox voci respondeat nostrae quae tamen ad summam unico innitatur sermone. Jamque est hostium cuneus properans, ut nil velocius, spe victoriae festinantissimus, repentino impetu suffundere sperans se inerme vulgus. Quibus irruentibus undique caeperunt Sancti Alleluiaticum melos devota voce ter repetere. Hinc populus omnis pectora tundens pugnis eandem laudem frequentat vocibus altisonis. Adspirante Domino, mirabilis adsonat echo, silvarumque colles elatum clamorem multiplicant, aere repercusso.

Alors qu'avec leur armée ils parcourraient la région où on espérait l'arrivée des ennemis, ils se dirigèrent rapidement vers la vallée, qu'ils entourèrent de toutes parts sur les collines boisées. Pénétrant dans celle-ci, disposés divinement, ils déposèrent par la crainte l'armée retenue par un tel discours qu'ils dirent qu'ensemble leur voix répondit à la notre qui pourtant ne s'appuyait que sur un seul mot. Déjà, l'armée des ennemis se hâtait rapidement comme jamais, grâce à l'espoir de la victoire, espérant soudainement pénétrer par un assaut la masse sans défense. Alors que les ennemis faisaient irruption de toute part, les saints commencèrent dans un chant à répéter trois fois *Alléluia* par une pieuse voix. Alors le peuple tout entier frappé dans leur cœur, par les poings, honora cette même louange d'une voix résonnante. Sous l'inspiration du Seigneur, un miraculeux écho résonna, et les collines boisées multiplièrent la clameur qui s'élevait, l'airain renvoyant l'image.

c. 28

Intonat omne nemus terribiliter, mentesque hostium attonitas timor anxius dissolvit atrociter. Non solum scopulos et nemus circumdatum, sed ipsum timent super se ruere caelum. Solvuntur membra omnium timore, gelidusque coit sanguis formidine salsusque etiam sudor e toto corpore. Sternuntur caelitus inclito terrore ; trepidationique injectae pernicitas pedum creditur vix sufficere. arma sunt oneri fugientibus, et celeribus plantis testudineus creditur adesse gressus. Projiciunt omnia, gaudentes eripuisse discrimini vel nuda corpora. Fugiunt per praecepta et invia ; teneris plantis tribulorum terunt fructeta: plures etiam tota formidine praecipites flumen absorbit, quos antea super se incedentes sustinuit.

Toute la forêt raisonna terriblement et l'effroyable crainte détruisit atrocement les esprits étourdis des ennemis. Ils craignaient que non seulement la forêt alentours et la roche, mais aussi le ciel ne s'abattent sur eux. Leurs membres furent rompus par la peur ; leur sang se gela et la sueur se retira de leurs cœurs sous l'effet de la peur. Ils furent atterrés par la fameuse terreur du ciel. Ils crurent que la vitesse de leurs pieds suffirait à peine à cause du trouble insufflé. Les armes devinrent une charge pour les fuyards et les pas de tortue [qu'ils faisaient] leur

semblaient être des pas rapides. Ils jetèrent tout à terre se réjouissant de pouvoir fuir même le corps nu et par des précipices impraticables ; ils foulèrent de leurs pieds frêles les taillis et le fleuve qu'ils avaient auparavant traversé enflammés, engloutit plusieurs d'entre eux saisis par la peur.

c. 29

Ultionem suam innocens exercitus intuetur et victoriae concessae otiosus spectator efficitur. Spolia colliguntur exposita ; milites religiosi amplectuntur caelestis palmae gaudia. Triumphant victoria, fide obtenta, non viribus composita. Tandem omnibus rite compositis, et hostibus visibilibus et invisibilibus fortiter expulsis, redire moliuntur pontifices cum benedictione devote. Adest praesto clypeus dominicae protectionis, qui eos protectos ab omnium hostium insidiis tranquillo gressu reddidit sedibus suis.

L'armée innocente considéra sa vengeance et devint le spectateur oisif de la victoire concédée. Les dépouilles furent réunies et exposées. Les soldats religieux accueillirent la joie de la palme céleste. Ils célébrèrent la victoire obtenue par la foi et non par la force. Enfin, tout ayant été accompli selon les rites, les ennemis visibles et invisibles ayant été vaillamment expulsés, les pontifes se mirent en route avec une bénédiction zélée. Le voici présent le bouclier de la protection divine qui les protégea de tous les ennemis insidieux. D'un pas calme, il retourna vers leurs sièges.

c. 30

Nec longi temporis interveniente interstitio, reviviscere coepit Pelagiana haeresis per Britanniam iterato, sed auctorum innitens subsidio. Rursus Britanniae coloni per praetitulatos viros lacte Catholicae fidei perlucidi et imbuti, ad eosdem mittunt et adhuc rudes et tantae rabiei vento impares ab eis succursum petunt, ne pereant germina, quae noviter plantaverunt. Ad Domini athleta Lupus jam corporis molestia fractus et ecclesiae sibi commissae regimine praecipue intentus, socium suum Germanum fidens sufficere adversus incredulorum insultus, ipse remanens, diversorum episcopatum populum consolatus et consolaturus, discipulum suum, nomine Severum, cum Germano episcopo jubet accelerare [ad] maria gressus. Hunc enim magister facundissimus litterarum imbuerat dogmatibus, divini operis informaverat legibus. Qui totius sanctitatis archae innixus, et magister Lupi aemulator sagacissimus Trevirorum ecclesiae ordinatus erat episcopus, verbique divini semina primas Germaniae propagabat gentibus. Hunc igitur sapientiae lampade clarum Germano trans maria Lupus mittit socium. Sed de his plus justo, ut timeo, dictum, scire volentibus in medio sit historia actuum Anglicorum unde ad alia jam vertamus manum.

Peu de temps après, il arriva que l'hérésie de Pélage ressurgit de nouveau en Bretagne, mais elle ne trouva que peu d'auditeurs. Revenant en arrière, les habitants de la Bretagne, brillants et abreuvés du lait de la foi catholique par les hommes susdits, mais jusqu'à maintenant nouveaux et inférieurs à de tels vents de rage, leur demandèrent secours afin que les germes nouvellement semés ne périssent pas. Loup, Athlète du Seigneur, déjà brisé par la peine de son corps et tourné avant tout vers le gouvernement de l'église qui lui a été confiée, compta sur son compagnon Germain pour assouvir les adversaires insipides et incrédules. Il resta pour reconforter le peuple épiscopal et décida de presser son disciple Sévère avec l'évêque Germain vers la mer. Aussi, le maître, particulièrement brillant dans les lettres, abreuva par les dogmes et façonna par les lois de l'œuvre divine. S'appuyant sur l'arche de la pleine sainteté, le maître à imiter de Loup, [Sévère] était ordonné évêque de l'Église de Trèves et propagea la semence de la parole divine au peuple de Germanie. C'est pourquoi Loup envoya par un flambeau de sagesse cet illustre compagnon avec Germain. Mais comme je crains d'en avoir dit plus qu'il ne convient à leur sujet, pour ceux qui veulent savoir, l'histoire des actes des Anglais se trouve au milieu et de là, nous tournons déjà notre main vers d'autres choses.

c. 31

Quodam tempore irruentes Huni cum Attila, suo rege, per quæque loca Galliae sive Germaniae populabantur omnia ferro et igne ad vindictam namque scelerum, quae commiserant incolae Gallicani, in tantum,

Domino permittente, persecuta est ira ejusdem Attilæ sævissimi Tyranni ut, interemptis multis millibus plebis, nec civitatibus munitissimis, nec Sanctorum parceret ecclesiis. Sed omnia consummando vastaret incendiis. Nam multos Sanctorum, qui tunc præerant civitatibus per regnum, legimus quam maxime insudasse, quo possent sibi commissa aperte furenti, sed a Domino minime obtinuisse.

Pendant ce temps, les Huns avec Attila, leur roi, firent irruption dans divers endroits aussi bien de Gaule que de Germanie et détruisirent tout par le fer et le feu comme une cruelle punition contre les habitants gaulois. La colère du très cruel Attila fut accomplie à tel point qu'avec la permission du Seigneur, des milliers de personnes furent tuées. Il n'épargnait ni les églises des saints, ni les cités les plus fortifiées. Il dévastait et incendiait tout. Ainsi nous lisons que nombre de saints, qui protégeaient les cités à travers le royaume, ont transpiré autant que possible, mais qu'ils maintenaient au moins grâce au Seigneur ce qu'ils pouvaient.

c. 32

Beatus Servatius, Tungrensis episcopus, filius Emmui, filii Eliud, qui fuit consobrinus beatæ Mariæ Virginis, non modo privatarum rerum, sed et publicarum quoque curis ac solitudine anhelus, revelationum suarum unam de mille revelare discipulis suis dignatus est, prædicens, typicos Johanni in visu scorpiones ostensos, locustasque galeatas, scilicet barbaricas Hunorum phalanges, de puteo abyssi suæ progressuras fore, orbemque florentis Ecclesiæ præcipue per Gallias, et specialiter urbem Octaviam, quæ Tungris vocata est, depastum ire. It rumor et pavor per populos et provincias : rogatur Sanctus in Burgundiam ire ad urbem Trecassinam. Assensit benignitas Sancti. Contendit illi obviam omnis sacerdotalis dignitas, totaque regni sublimitas: instantia precum compellitur exponere, quæ noverit : exoratus exponit. Omnibus metu concussis, inicitur consilium, quatenus a diversis regionibus evocatis episcopis et spiritalibus viris, apud Agrippinam Coloniam concilium celebretur, in quo, quid agendum sit, communi decreto statuatur. Inter ceteros affuit huic concilio Trecensis episcopus Obtatianus. Multis inibi multa deliberantibus, tandem sedit et complacuit omnibus, ut beatus Servatius, cui Deus secreta sua revelaverat, ad Apostolorum Petri et Pauli limina Romam dirigeretur; si quo modo posset intercessionem precum suarum obtinere, ut imminens ultio Dei ad misericordiam flecteretur. Acquievit Sanctus, Romam venit, ad tumulum Apostolorum votorum suorum preces effudit.

Saint Servais, évêque de Tongres, fils d'Emmuus, fille d'Eliud, qui fut cousine germaine de la sainte Vierge, essoufflé par la sollicitude et les soins non pas des choses privées mais celui des choses publiques jugea digne de révéler l'une de ses visions à ses disciples. Il prédit, dans une apparition de saint Jean, que des scorpions coiffés d'un casque – à savoir les armées barbares des Huns – progresseront hors de la fosse de leur abysse et iront sur la terre de l'Église florissante principalement à travers les Gaules et spécialement sur la cité d'Octave, qu'on appelle Tongres. La rumeur et le trouble se diffuse à travers les peuples et les provinces : le saint est prié d'aller en Bourgogne, dans la cité de Troyes. La bienveillance du saint l'accorda. Toute la dignité sacerdotale et la grandeur du royaume le soutenaient sur la route. Il fut poussé par l'instance des prières à exposer ce qu'il avait trouvé : vaincu par les prières, il fit son exposé. Tous bouleversés par la crainte, le concile apprit à quel point un autre conseil était célébré par des évêques et des hommes spirituels de diverses régions près de Cologne dans lequel on statua par décret commun. Parmi eux, dans ce concile de Troyes, se trouvait l'évêque Obtatianus. La multitude réunies délibéra dans ce lieu au sujet de nombreuses choses et enfin, il plut en même temps à tous, que saint Servais, à qui Dieu avait révélé ses secrets, se dirigerait vers les tombeaux des apôtres Pierre et Paul à Rome et tenterait d'obtenir de quelque manière que ce soit, l'intercession de leur prières afin que la vengeance de Dieu fléchisse vers la miséricorde. Le saint acquiesça, alla à Rome et se répandit en prière aux tombeaux des apôtres.

c. 33

Tandem post multas lacrymas, post multa suspiria, post multas vigiliis obdormivit. Post hæc quiescenti et tamquam in excessu mentis constituto Dominus Jesus Christus cum magna multitudine Sanctorum gloriosus apparuit. Inter quos se ei præ ceteris beatus Petrus Apostolus offerens, sic allocutus est, dicens : Servati, quod semel prædestinatum est et fixum apud summum Judicem mutari non poterit. Sed indultum est tibi, quod plaga

superveniens tempore tuo non erit, nec eam videbis. Revertere quantocyus in terram tuam, et prædica populo tuo pœnitentiam, quia, si pœnituerunt et conversi fuerunt, corpora quidem dabuntur in direptionem sed animæ tibi datæ sunt, ut salvæ fiant. Beatus Servatius respondit : Pater, non credent mihi; quia gens exasperans est. Cui beatus Petrus, Vade, inquit, securus et ego clavem hanc committo tibi, cum qua tibi trado potestatem ligandi atque solvendi ; per hoc signum ne timeas quia credent tibi. Proficiscere Trajectum ubi, paucis diebus evolutis, quiesces in pace et ad curiam nostram pertransibis. Auditis hujuscemodi responsis, sanctus Servatius reversus est, sicut ei beatus Petrus ordinaverat, et apud Trajectum requievit, et appositus est ad patres suos.

À la fin, après beaucoup de larmes, de soupirs, de veilles, il s'endormit. Le glorieux Seigneur Jésus Christ apparut dans un rêve, accompagné d'une multitude de saints à celui qui se reposait. Parmi eux, le saint apôtre Pierre se présenta et dit : « Prends garde à ce qui, une fois, prédestiné et arrêté auprès du juge suprême, ne peut être changé. Mais il est bienveillant pour toi puisque la peste s'abattant ne sera pas de ton temps, tu ne la verras pas non plus. Retourne au plus vite chez toi et prêche à ton peuple le repentir, parce que s'ils ont été convertis et se repentent, aussi leurs corps seront donnés aux pillages mais leur âme te sera confiée afin que tu les sauves. » Saint Servais répondit : « Père, ils ne croient pas en moi parce que le peuple est exaspéré. » À quoi répondit saint Pierre : « Va en paix, et moi, je te confie cette clé, avec laquelle je te transmets le pouvoir de lier et de délier ; par ce signe, ne crains rien car ils te croiront. Progresse vers Utrecht, reste en paix, et dans peu de jours, tu rejoindras notre cour. » Entendant ces réponses, saint Servais s'en retourna comme saint Pierre le lui avait ordonné et demeura à Utrecht et il fut placé auprès de ses pères

c. 34

Paucis post transitum illius elabentibus annis, omnis caro Europæ in flagitio et scelere corruerat viam suam, more Judæorum Prophetis insultantium. Pertransibunt dies, et peribit omnis visio; cum, ecce, Attila Hunorum rex, Walameris Ostrogothorum regis, et Ardarici Gepidarum regis, multarum aquilonarium gentium sibi subjectarum auxilio fultus, a Pannoniis egressus, occidentale imperium invadit cum quingentis armatorum millibus. Et primo per totas Gallias tanta Dei per eos efferbuît indignatio, ut nullam omnino civitatem, castellum, vel oppidum aliqua a furore eorum potuerit tutari munitio.

Peu d'années après sa mort, toute la charogne d'Europe anéantit sa route dans la turpitude et le crime, à la façon de ceux qui avaient insulté le prophète des Juifs. Les jours passèrent et toute la vision disparut. Attila le roi des Huns, soutenu par une multitude d'autres peuples qui lui sont soumis comme Walameric (Alaric) le roi des Ostrogoth et Ardaric le roi des Gépidarum, progressant par la Pannonie, envahissait le royaume occidental avec cinq cent mille hommes. À travers toutes les Gaules, ils provoquèrent une telle indignation de Dieu qu'aucune cité, château ou *oppidum* ne pouvait se défendre face à leur fureur.

c. 35

Postremo Aurelianis urbem eis obsidentibus, ad subsidium Galliarum advolavit patricius Romanorum Etius, fultus et ipse Theoderici Wisigothorum, et Merovei Francorum regis, aliarumque gentium copiis militaribus. Conserto prælio in campis Catalaunicis, pugnatum est usque ad diremptionem noctis. Etius quidem superior recessit et Attilam tamen non usque ad interencionem delevit. Caesa sunt ibi centum octoginta millia pugnatorum inter quos etiam cecidit Theodericus rex Wisigothorum. Attila, resumpta spe et pro discessu, repatriavit, mature rediturus, suppleto exercitu. Quis memoret, quantas in reditu nunc hic, nunc illic irruens per Gallias dederit strages et vineae Domini sabaoth ferus aper subverterit urbes et moenia. Dant praeteritae cladis indicium civitates Lingonis et Treveris ; sed maxime (proh dolor!) Tungris, quondam gloriosa in regnis, indita in superbia; quam subito subvertit Deus, sicut Sodomam et Gomorram. Divisit autem Dominus Trajectum et Tungrim, sicut olim inter Hebraeos et Aegyptios, ut longo licet tempore Tungri obsessa, ne unus quidem hostium proximam Trajectum devenerit, aut saltem viderit.

Enfin, assiégeant la ville d'Orléans, le patrice des Romains Aetius arrivait en soutien des Gaules, soutenu par un grand nombre d'hommes armés de Théodoric le roi des Wisigoths et Mérovée le roi des Francs. Le combat est livré sur les champs catalauniques jusqu'à la fin de la nuit. Aetius s'en alla alors victorieux et anéantit Attila mais cependant pas jusqu'à le tuer. Ici, quatre-vingts mille soldats furent massacrés et parmi eux le roi des Wisigoths, Théodoric, tomba. Attila, reprenant espoir, battit en retraite pensant revenir promptement une fois l'armée remplacée. On doit rappeler combien de ravages il provoqua à travers les Gaules sur le chemin du retour et combien de villes et de fortifications, comme un sanglier sauvage dans les vignes des armées célestes du Seigneur, il ruina. Les cités des Lingons et des Trévires révélèrent des ravages omis. Tongres, à un certain moment glorieuse dans les royaumes, tomba dans l'orgueil et fut détruite subitement par Dieu, comme Sodome et Gomorrhe. Aussi, le Seigneur la divisa en deux, Utrecht et Tongres, comme autrefois les Hébreux et les Égyptiens, pour que, Tongres ayant été assiégée pendant un long moment, aucun ennemi n'arrive à proximité d'Utrecht.

c. 36

Captis demum et occisis in ore gladii omnibus, subsedit Tungris instar Babylonis desertae. Ibi habitavere corvi et hericius, et ortae sunt in domibus ejus spinae et urticae, et paliurus in munitioibus, et redacta est ad nihilum, et desolata est in finem. Huni vero dispari rabie in sacra vigilia Paschae urbem Metis circumdederunt sed dum contra firmitatem murorum nil proficerent et fatigati demum inanes rejecti, nefariae plebis clamor ascendit in caelum, sicut Sodomae et Gomorrae et (proh dolor!) muri solidissimi ultro corruerunt. Hostes, assumpta spe, intraverunt et cives in ore gladii perierunt. Solum Protomartyris oratorium a periculis remansit illaesum ; cui quidam desuper in armis splendidus adstans, tela procul hostium et flammam repuli. Auctor, Metensis episcopus, captivatur ; sed, Hunis caecitate percussis, cum captivis suae urbis relaxatur. In portis Remensium ipse sathan sese ostendit ductorem barbarorum, prostrato ibi etiam sanctissimo Nicasio praesule cum sorore Eutropia virgine et universa plebe.

Tous ayant été pris et passés au fer, Tongres tomba déserte comme Babylone. Où les corbeaux et les chevaux habitaient, les épines et les orties ont envahi leurs maisons, le paliure leurs fortifications, elle fut réduite à néant et abandonnée. Les Huns, dans un autres accès de rage, assiégèrent la ville de Metz pendant les vigiles sacrées de Pâques, mais alors qu'ils avançaient contre la solidité des murs, épuisés et rejetés par des choses vaines, la clameur du peuple impie monta dans le ciel, comme celle de Sodome et Gomorrhe, et les murs les plus solides s'écroulèrent d'eux-mêmes. Les ennemis ayant retrouvé l'espoir, entrèrent et les citoyens furent passés au glaive. Seul un oratoire du protomartyr échappa au péril, se dressant resplendissant devant les armes, il repoussa au loin les armes des ennemis et les flammes. *Auctor*, l'évêque de Metz fut capturé, mais, frappés de cécité, les Huns durent relâcher les prisonniers de sa cité. Satan lui-même se présenta en guide des barbares aux portes de Reims, où le très saint *Nicasius* avec sa sœur Eutropia et le peuple tout entier furent jetés à terre.

c. 37

Haec barbaries gravis dum causas caelestis Regis destrueret parcens nullis, Attila rex ejus, quo non sceleratior ullus, legatos ad urbem Trecassim misit, Lupoque antistiti, ut ejus servituti ipse manciparetur, et urbem Trecorum suo dominio traderet, mandavit. At Lupus, ut erat humilitatis praecipuae, deputans sub corde humili, se minus reliquis episcopis apud Deum valere, qui precibus sua nequibant tutare, mandat, sub ejus potestate humiliandum esse. Nuntiis redeuntibus, Pontifex instat precibus profusioribus, acuunt suspiria pervigiles questus, oraque ejus natant fletibus, nec in pace sopor ullus, semperque pernox perseverat in orationibus : poscit divinitus auxilium, quo grex sibi commissus tyranni possit effugere gladium. Post longos ergo gemitus ductos a pectoris imo, quadam nocte declinat sompno. Panditur interea domus Omnipotentis, angelusque ejus jussu adlabitur terris : pervenit ad Lupum, talibusque dictis alloquitur mœstum : Ne trepides, inquit, Miles Dei, neve laceret timor intima cordis tui ; quoniam audivit Dominus preces fletus tui : solve metum

; quia magni meriti [es] apud Deum. Ecce, lacrymae, quae diu toto labuntur ab ore, peccata laverunt plebis tuae, et incendia extinxerunt civitatis tibi commissae.

Alors que cette grave barbarie détruisait les affaires du roi céleste et que rien n'était épargné, son roi Attila, pour qui rien n'est trop cruel, envoya des légats à la ville de Troyes et fit une proposition à l'évêque Loup afin qu'il s'aliène à sa servitude et qu'il soumette la ville de Troyes à son commandement. Mais Loup, comme il avait une grande humilité, évaluant au fond de son humble cœur qu'il ne valait pas les évêques auprès de Dieu qui ne pouvaient pas la protéger par les prières, recommanda de s'humilier devant son pouvoir. Les messagers ayant été renvoyés, l'évêque s'appliqua s'en relâche à de très importantes prières, les soupirs de plainte étaient aigres, et sa voix flottait dans des gémissements. Il ne s'abandonna pas à la paix du sommeil mais persévéra toute la nuit dans ses prières ; il réclamait l'aide divine grâce à laquelle le troupeau qui lui a été confié pourrait échapper au glaive du tyran. Aussi, après de longs gémissements, il sombra dans le sommeil pendant la nuit. Durant ce temps, la demeure du Tout-puissant s'ouvrit et un ange se glissa sur terre sur son ordre. Il parvint à Loup et s'adressa à celui qui est abattu par de telles paroles : « Ne tremble pas homme de Dieu, dit-il, et que la crainte au fond de ton cœur ne te déchire pas car le Seigneur a entendu les prières de tes larmes. Délivres toi de la crainte car tu as de grands mérites auprès de Dieu. Tes larmes lavent les péchés de ton peuple et éteindront les incendies.

c. 38

Nec solum urbem a concremantibus flammis eruit Dominus sed etiam excedens vota tua, quosdam tuorum per coronam martyrii vocat ad aethereos caetus : nam in ecclesia tibi credita quosdam educasti fratres, pasqua divini verbi, quibus eos pavisti, memoriter ruminantes, et aemula manu te in omnibus bonis sectantes, quos per martyrium Dominus vocat ad caetus caelestes ; quos nominatim et personaliter tibi designabo, ne devius error adsit tibi in tot fratrum collegio. Primus eorum frater est Memorius, Diaconi arce sublimatus, et septem pueruli bonae indolis, quos adhuc arcet magistratus in scholis. Cum ergo ferox ille hostis appropinquaverit sedibus tuis, humilians te in hoc sicut in omnibus aliis, praetitulatos fratres obviam mittas illis, ferentes signa dominicae Crucis, cum Euangeliorum textibus; quia sic eos ad aetherea vocat Christus.

Non seulement le Seigneur arracha la ville aux flammes mais aussi dépassant tes souhaits, il appelle aux cieus certains des tiens par la couronne du martyr. En effet, dans l'église qui se fie à toi, tu as éduqué certains frères dans les pâturages de la parole divine, où tu les as fait paître, ruminant de mémoire et te suivant d'une main émule dans toutes les bonnes choses. Ceux-là le Seigneur les appelle par le martyr dans les cieus éternels. Ceux-là, je te les désignerai personnellement et par leur nom, pour qu'il n'y ait pas d'erreur dans une aussi grande assemblée de frères. Le premier de leurs frères est Memorius, ayant été élevé à la charge de diacre, et sept autres enfants de bonnes vertus que le maître retenait à l'école. Alors que ce féroce ennemi approche des habitations, humilie toi en cela comme en toutes les autres choses. Envoie à sa rencontre les frères susnommés. Qu'ils portent les signes de la croix du Seigneur et qu'ils soient accompagnés des textes évangéliques parce que le Christ les appelle aux cieus ».

c. 39

His dictis, angelus se immiscuit auris : at Praesul membra corripit a sompno, et in sublime erectus, gratias reddit Deo ; pernoctat in orationibus usque dum supera revisit sol aethereus : mane vero facto, fratribus supradictis denuntiat sibi dicta ab angelo: attamen humanitatis causa tristatur de morte sibi subditorum acerba. At illi amore caelestis regni flagrant, et ad centesimam martyrii coronam suspirantes, Dominum, qui eos non propriis exigentibus meritis, sed gratia suae largitatis ad hanc gloriam vocabat, laudant unanimes. Jamque hostis territorium Trecassinum appetit cum concrepitanibus flammis, urbemque tendit Trecassim, sperans se possessurum eam sine offenculo contradictionis. Fugantur populi timore percussi a sedibus nativis, matres cum puerulis crinibus sparsis, senes cum juvenculis tusi pectora pugnibus, properant omnes ad maenia urbis. Sicque fugiunt a facie hostis, ut aves ab incursu maris, et oves a facie leonis. Quorum adventum mortiferum ut

agnovit Praesul jam urbi vicinum, designatos fratres ammonet, etsi flens, perficere jussum. At illi albis induti pretiosis, et insigniti crucibus cum Euangeliorum textibus aureis, sumpta benedictione Pontificis, et dato osculo, cunctis obviam tendunt hostibus ferreis.

Cela étant dit, l'ange se mêla à l'or. Mais l'évêque rassembla ses membres dans son sommeil, et élevé dans les airs, il rendit grâces à Dieu. Il passa la nuit en prière jusqu'à ce que le soleil se lève et au matin, il porta sa vision à la connaissance des frères susnommés par l'ange. Mais cependant, il s'attrista en raison de son humanité de la mort cruelle de ses subordonnés. Mais, eux, brûlant d'amour pour le royaume céleste et aspirant à la couronne centésimale du martyr, louèrent unanimement le Seigneur qui les appelait vers la gloire, non pas pour leur propres mérites mais grâce à sa largesse. Et déjà, l'ennemi du territoire de Troyes approchait incendiant tout sur son passage. Se dirigeant vers la ville de Troyes, il espérait en prendre possession sans obstacle. Le peuple, saisi par la peur, prit la fuite quittant leurs maisons ; les mères avec les enfants, les anciens avec les jeunes assommés par des coups dans leur poitrine, tous se hâtèrent vers les remparts de la ville : ainsi, ils furent face à l'ennemi comme les oiseaux face à l'attaque de la mer ou les brebis face au lion. À leur arrivée fatale, comme l'évêque l'avait déjà appris de la ville voisine, il avertit les frères désignés et bien que le déplorant, il leur ordonna de se mettre en route. Revêtis du précieux blanc et remarquables par les croix accompagnées des textes des Évangiles en lettres d'or, la bénédiction du pontife ayant été reçue et un baiser donné, tous se mirent en route vers les ennemis sans pitié.

c. 40

Praeveniunt ad villam, sermone franciloquo Vrolium dictam, super ripam Sequanae sitam, civitati Trecassinae vicinam ; ubi hostium expectant vesaniam. Adest Attila rabidus, sedens super equum rabidiorem Getulis leonibus, septusque truculentis comitibus. Cui occurrit Memorius obviam cum suis, obviamque pergunt ei incedentes cum reverentia summi honoris. Jamque instat hora divinae praedestinationis, qua et ille ferox sentiat mulctam divinae animadversionis, et Deo dilecti reddant animas caelorum astris. Ventus enim vehemens divinitus exortus pulvere campi fœdat omnium conspectus et omnium penetrat sinus. Quin etiam Memorii sociorumque ejus, scilicet regi proximorum, vestes amplas intendit præ omnibus, murmurque terribile reddit intus conclusus: quarum albedine inedibili repercussus equus Attilæ, et attonitus tanti sonitus murmure, hac et illac cœpit volitare, nec poterat retardari freni distractione: fugit per praeupta et invia, datque saltus incompositos per scopulorum ardua: donec sessorem impium tergo detrudat. Tunc ille supinus cadens ab alto, pœnas luit corpore toto. Frustatim dissolvitur corpus, nec ex toto corpore integer vel unus remanet artus; patiturque mortem dignam propriis actibus, ejusque anima gehennæ demergitur ignibus.

Ils parvinrent à la villa qu'on appelait en langage franc Brolium, sur la rive de la Seine, voisine de la cité de Troyes, et attendirent l'arrivée des ennemis. L'enragé Attila alla à la rencontre des sept compagnons, siégeant sur un cheval aussi enragé et accompagné de lions de Gétulie. Memorius se présenta à lui sur le chemin et ils s'avancèrent marchant avec le respect d'un extrême honneur. Déjà, l'heure de la divine prédestinée était imminente et le féroce perçut la condamnation du châtement divin. Chéris par Dieu, ils rendirent leurs âmes aux cieux. En effet, un vent impétueux d'inspiration divine souleva la poussière sur les plaines, contemplé par tous, il souffla et tendit les vêtements de tous, ceux de Memorius et de ses compagnons mais aussi ceux des proches du roi. Un terrible grondement résonna de l'intérieur. Le cheval d'Attila, repoussé par la blancheur indicible et assommé par le grondement d'un tel son commença à se cabrer ça et là sans qu'on ne puisse l'arrêter par les rênes. Il fuit à travers la rive et par des endroits impraticables, fit des bonds par-dessus des rochers élevés, jusqu'à ce qu'il chasse violemment le cavalier impie. Alors tombant en arrière, il subit un châtement sur tout son corps. Son corps fut relâché en vain puisqu'il ne demeurait pas une seule partie de son corps intacte. Il souffrit d'une mort digne de ses propres actes et son âme fut plongée dans les feux de la Géhenne.

c. 41

Comitatus autem ille leonis videns regis sui exitium, clamat, viros sanctos usos arte magorum, rabiemque totam vertit in corpora ipsorum. Caeduntur gladiis more bidentium, et particulatim discerpuntur corpora Christi tironum : saeviunt lupi in agnos, mactantque dentibus teneros. Erat manus tortorum in Christi milites, phalanxque torva in roseos flores. Nec pudor ullus mulctare non repugnantes et opprimere innocentes. Omnes trucidat acies ferri, uno tantum excepto, quem Dominus disponebat superstitem esse socio gregi : nam Domini gratia disponente, unus ex septem elapsus est luporum faucibus, qui delitescens sub cujusdam salicis densis viminibus, praeviderat omnia formidolosus. Quin etiam postquam plebs scelerata, sancti Memoriae viscera plus omnium rimata est ferro, caput venerandum rescindit a corporis trunco, et Sequanae demergit profundo. Sicque corporum relictis glebis, Martyres sancti junguntur caelestibus choreis, et a Domino decorantur fulgidis laureis.

La suite du lion voyant la chute de son roi clama que les saints hommes avaient utilisé l'art des mages et versa toute leur rage sur leurs corps. Aussi, les corps des soldats du Christ furent frappés par les glaives comme des brebis et mis en pièces. Les loups étaient en furie contre les agneaux mordant à coups de dents dans [la chair] tendre. La main du bourreau était contre les soldats du Christ et leurs phalanges menaçaient les fleurs de rose. Aucune honte ne punit les opposants d'accabler les innocents ; la pointe de fer les trucidait tous à une exception près que le Seigneur avait choisi pour être le témoin pour le troupeau tout entier. En effet, par la grâce du Seigneur, l'un des sept échappa aux crocs des loups, se cacha sous des branches de saule, et, craintif, vit toutes les choses. Après que les viscères de saint Memorius et des autres furent ouvertes par le fer, le peuple meurtrier sépara les vénérables têtes des corps et les jetèrent dans la Seine avec les morceaux des corps qui restaient. Les saints martyrs furent alors unis à l'assemblée céleste et parés de lumineux lauriers par le Seigneur.

c. 42

Nec mora continuo instat divina ultio, a qua vindictam speraverat Martyrum concio. Nam omnes nimia cupidine capiuntur auri et ornamentis, quae detulerant in vestibus et libris Martyres sancti; cupit quisque habere totum, non partes unde oritur inter eos execranda caedes. Daemonis instinctu mutuo caeduntur in ictu, et intestino pereunt interitu: non haesitat genitus ensem exerere in canum genitorem, nec genitor in genitam sobolem; nec parit germanus germano, nec avunculus nepoti suo. Quid multa? cunctorum cum nulla foret par poena malorum illis, qui profanaverant aras Dei ejusque Sanctorum; hoc tamen ipsi sibi compensaverunt exitium; nullusque superfuit ex tanto agmine; sed una omnes uniti conspiratione, una pereunt morte.

Immédiatement, la colère divine par laquelle l'assemblée des martyrs espérait la vengeance, s'abattit. En effet, tous furent pris d'une cupidité excessive pour l'or et les ornements qui se trouvaient sur les vêtements et les livres des saints martyrs, et chacun voulut tout avoir ce qui entraîna un carnage exécrationnel. Ils se frappèrent de coups empruntés aux démons et périrent par une mort intérieure. Le fils ne fut pas embarrassé de lever son épée contre le père, ni le père contre le fils, ou bien le cousin contre le cousin, l'oncle contre son propre neveu. Que dire de plus ? Le châtement de leurs mauvaises actions fut approprié pour ceux qui avaient profané les autels de Dieu et de ses saints : aucun ne subsista d'une telle marche, tous ensemble, unis dans la conspiration, ensemble ils trouvèrent la mort.

c. 43

Is ergo, qui latitabat sub salice, videns stragem deseruisse, et cadaveribus interemptorum campum horrere, nec unum ex tantis superesse, de latibulo studuit proserpere, et quae facta erant, sancto Pontifici celeriter nuntiare. Illum congestae portarum ad limina matres ut solum viderunt, clamorem in aetherea tollunt qualis bello supremus apertis urbibus, aut pelago carinis jam descendentes: quae dum Pontificis percusserunt aures, humanitatis causa lacrymis implevit oculorum orbis ; et tamen interiori mente gaudet, terram caelis commutasse fratres. Fratribus accersitis, festinat ad funera fratrum, volens ad urbem honorifice deferre corpora eorum. Innuptae exanimes, puerique, aegrique parentes manibus effusi, per plana, per invia passim, quisque suas ad lacrymas currunt avidi; ipsosque euntes comitabantur millia populi: studio solandi fervent : gemitu itinera, et plangoribus reclamant arva. Ut vero perventum est ad campum, tunc fragor miserrimus exoritur ore omnium;

ceu prius nulli manassent imbres lamentorum. Requirunt inter porcos et margaritas, id est inter homines tyrannos, Dei Athletas latebant enim inter tribulos asperos lilia lenissima, id est, Martyres sancti inter persecutorum nequissimorum cadavera.

c. 45

Ventum est Treca pugnatur ad portas. Desuper beatus Lupus pontifex ultro hostem compellans. Quisnam tu es, inquit, qui terras nostras emoliris, gentemque perturbas ? Cui rex furiis scelerum agitatus, Ego sum, ait, Attila, flagellum Dei. Quo contra humilis Antistes graviter ingemiscens, Et Ego sum Lupus, inquit, heu! vastator gregis Dei, et dignus nimium flagello Dei. Mox beatus Lupus jussit portas patefieri, ut ingrederetur hostis Attila. Miro miraculo inimici divinitus cæcitate percussi, transierunt a porta ad portam per mediam civitatem, tum neminem videntes, tum neminem lædentes. Quid Vesontionum, quid urbis Leucorum, singulorum immorer pressuris locorum? Rursum Attila validiorem jungens exercitum, Italiam ingreditur, omnes pene civitates aut diruit, aut diripuit, aut incendit. Ad eum Leo Papa venit; et non solum salutem sed et ut rediret, obtinuit. Rex Attila rogatus a suis, cur ei tam fuisset placabilis, respondit, se non eum esse veritum, sed senem quemdam venerabilem, evaginato gladio sibi mortem minitantem, nisi ejus in omnibus expleret voluntatem. Post hæc Marciano imperatori apparens Dominus in somnis, arcum Attilæ fractum ostendit. Nec id vanum fuit. Eadem quippe nocte Attila in nuptiis suis crapulatus, erumpente per apoplexiam sanguine de naribus, in lecto est offocatus; respiravitque mundus tanta liberatus peste.

Il arriva ensuite qu'on frappe aux portes de Troyes. D'en haut, le saint évêque Loup s'adressant à l'ennemi de l'autre côté : « qui es tu, toi qui moud nos terres et qui bouleverse le peuple ? » à cela, le roi agité par les fureurs des crimes répondit : « Moi je suis Attila, dit-il, le fouet de Dieu ». L'humble serviteur se lamentant gravement [répondit] : « et moi je suis Loup, hélas ! Destructeur du troupeau de Dieu et digne du fouet de Dieu ». Aussitôt, saint Loup décida de faire ouvrir les portes afin de faire pénétrer l'ennemi Attila. Par miracle, les ennemis de Dieu furent frappés de cécité alors qu'ils franchissaient les portes de la cité, tantôt ne voyant personne, tantôt ne blessant personne. Pourquoi s'appesantir un à un sur les malheurs des lieux, qu'en est-il de la ville de Besançon ou de Toul ? En retour, Attila unissant une armée plus vigoureuse, marcha vers l'Italie, détruisit et pillait presque toutes les cités. Le pape Léon vint à lui et non seulement le salua mais aussi obtint de lui qu'il se retire. Le roi Attila interrogé par les siens sur la raison d'une telle clémence, répondit qu'il ne le craignait pas mais il satisfait la volonté d'un vieux vénérable, la mort le menaçant par le glaive dégainé. Après ça, le Seigneur apparut à l'empereur Marcianus dans son sommeil et lui montra les autels brisés par Attila. Cela ne fut pas vain. Cette même nuit, Attila ivre dans son sommeil, fut saisi d'apoplexie et du sang s'écoula par ses narines ; il étouffa dans son lit et le monde respira, libéré d'une si grande peste.

MEMORIUS

Martyr
VI^e siècle

Dossier

- *Vita sancti Memorii* (BHL 5915), VIII^e siècle, dans MGH, SS *Rer. Merov.* 3, p. 102-104.¹²¹

Cette Vie, selon Krusch, daterait du VIII^e siècle¹²² et est transmise par un seul manuscrit, celui de Montpellier, FM 55 daté de la fin du VIII^e ou du début du IX^e siècle. Le récit du martyr de Memorius est également relaté dans la *Vita altera Lupi* (BHL 5089, X^es.) aux chapitres c. 37 à 44.

Extraits retenus

c. 2

Cumquae sanctus Lupus episcopus ad quae apostolicus sacerdotium fungeretur, tunc tempore adveniens rex iniquos nomen Athela cum gentem nequisinam, ubiquae per totam Galleam fortis exercetus dommenaret, tunc sanctus Lupus orationibus et vigiliis instantissimi deprecabat ad Dominum caelestem, ut populus christianus, qui urbem Tricasium morabantur, magis non inritarintur. Post vigiliam noctis suporem deprehensus, ecce ! angelus Domini per visum adparuit ei dicens : « Surge, fidelissime sacerdos Christi, iube perquirere duodecem innocentes et eos baptiza. Transmiste una cum Memorio presbitero similiter Filicem et Sinsatum diaconibus vel Maximiano subdiacono. Erant crucis, verbo dei psallentes, obviam inimicorum, ut DEu misereatur super hanc civitatem ».

Alors que le saint évêque apostolique accomplissait son sacerdoce en ces temps troublés, un roi nommé Attila arriva accompagné d'un peuple mauvais. La vigoureuse armée dominait partout à travers la Gaule. Alors saint Loup, par des prières et des veilles très assidues, pria le Seigneur céleste pour que le peuple chrétien qui séjourne à Troyes ne soit pas trop touché. Sombtant dans un sommeil après les vigiles de la nuit, un ange du Seigneur lui apparut en vision et dit : « lève-toi, évêque le plus fidèle du Christ, demande qu'on cherche douze innocents et baptise-les. Envoie-les ensemble avec le prêtre Memorius, les diacres Filicus et Sinsatus et le sous-diacre Maximianus. Qu'ils aillent avec la croix, psalmodiant la parole de Dieu, sur le chemin des ennemis afin que Dieu aie pitié de cette cité.»

c. 3

Factum est autem, iam solem orientem, baptizati sunt puaeri, sicut sancto Lupo episcopo ostensum fuerat. Et egressus cum multitudinem populi una cum psallentis, eduxit eos extra civitatem, et aelevatis minibus suis, benedixit quae eos, horans, lacrimis fundens, ait : Angelus Domini commitetur vobiscum. Spiritus sanctus sit in viscaeribus vestris. Vias tuas, Domine, notas fac mihi et semitas tuas aedocae me. Et iterum oravit : Perfide gressus meus in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea. Et ambulavit sanctus Memorius cum fratribus suis una cum innocentes ; pervenit ad locum, cuius vocabulum est Brolium. Cum audisset silentium sanctorum ipsorum, expavit rex, et aequos suos contremuit ; caecidit in terra et dixit ad praefectum suum : « Quis sunt isti, qui talem iniuriam praeparaverunt ? » et ait sanctus Memorius ad regem : « Nos sumus misi ad te, eam non permittas captivare nequae incendium concremare. » Praefectus ait ad regem : « Ecce quidem te grave iniuriam praeparaverunt cum magias eorum ! Iubeas eos gladio ferire. »

¹²¹ M. Van Acker, *Hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens*, Turnhout, 2007, p. 166-183.

¹²² MGH, SS *Rer. Merov.* 3, p. 101.

Aussi, le soleil se levant déjà, les enfants furent baptisés, comme il fut montré à l'évêque saint Loup. Allant ensemble, accompagné par le peuple et des psaumes, il les conduit hors de la cité, élevant ses mains, il les bénit, puis, pleurant et les exhortant, il dit : « que l'ange du Seigneur soit avec vous¹²³. Que le Saint Esprit soit dans vos cœurs¹²⁴, Seigneur, fais-moi connaître tes voies, enseigne moi tes sentiers et de nouveau : Mes pas sont fermes dans tes sentiers. Mes pieds ne chancellent pas¹²⁵. » Saint Memorius s'en alla avec ses frères et les innocents, puis parvint au lieu qu'on appelle Brolium¹²⁶. Alors qu'il entendait le silence des saints psalmodiant, le roi trembla et tomba à terre ; il dit à celui qui le suivait : « qui sont ceux qui ont préparé une telle injure ? » Et saint Memorius dit au roi : « Nous sommes envoyés par l'évêque saint Loup. Qu'il te soit connu qu'il ne t'est pas permis de capturer ou d'incendier la cité d'où nous venons. » Le suivant dit au roi : « Ceux qui ont préparé cette grave injure l'ont fait avec leur magie ! Ordonne de les passer au fer ! »

c. 4

Ad eum rex respondens : « Optime iudicasti », et extractis gladiis suis, amputaverunt capita diaconorum vel innocentum. Et ait rex : « Senece, nolite eum gladium ferire ; sed eat, nunciet civitatem vel hominibus, qui morantur in eam, scaelera, quod factum fuit, quia prior sum ego quam Deus eorum, quem ipse adhorant ». Praefectus ait ad sanctum Memorium : « Ecce ! vidis eos infectus ; tu autem eis adiuvaré non potaeris ». Et ait rex ad ministros suos : « Magias eorum, quas in manus ferebant ante se, confrangite eas, et incaendum coneraementur ». Ad ubi incendius de crucis sanctas fervebat, egressa est scentilla, percuciens in oculo pincerne regis, et caecedit vocaeferant. Et ait sanctus Memorius ad regem : « Si credis Deum meum, potens est hunc puerum sanum facere ». Rex ei respondens : « fiat ». Tunc sanctus Memorius inpoens signum crucis super oculum puaeri, et statim oculus suos restauratus est, sicut antea fuerat.

À celui-ci, le roi répondit : « La question est réglée » et les glaives se levèrent et coupèrent les têtes des diacres et des innocents. Le roi dit alors : « Ne passez pas l'ancien au fer. Mais qu'il aille plutôt faire savoir dans cette cité et aux hommes qui y vivent, les crimes qui ont été commis, et que je suis plus remarquable que leur Dieu qu'ils adorent. ». Le préfet dit à saint Memorius : « tu les vois anéantis ; toi non plus tu n'aurais pas pu les aider ». Le roi dit à ses ministres : « Brisez leur magie qu'ils portent dans leurs mains et incendiez-là ». Des étincelles provenaient de l'endroit où il fit brûler les saintes croix et l'une pénétra dans l'œil de l'échanson du roi qui tomba en vociférant. Saint Memorius dit alors au roi : « Si tu crois en mon Dieu, il est possible de rendre la santé de cet enfant ». Le roi lui répondit : « Fait ». Aussi, saint Memorius apposa un signe de croix sur l'œil du jeune homme et aussitôt ses yeux retrouvèrent leur état d'avant.

c. 5

Et ait rex ad sancto Memorio : « Quod est nomen tuum » Respondens autem sanctus Memorius : « Si credis in Deum meum, quem ego adhoré, dico tibi nomen meum. » Respondens rex : « Credo ». Et ego tibi dico : « Memorius vocor. Dic ergo tu, rex, nomen tuum, si credis in Deum meum, vel praefectus tuus dicat nomen suum. » Et ait rex : « Ego Athelam nomen habeo, et praefectus meus Selenus vocatur ». Praefectus ait ad regem : « Ecce ! omnes magias suas tibi iniuriam praeparaverunt ; adhuc nomen tuum vel meum interrogare praesumet. Propterea iube ei caput amputare ». Et ait sanctus Memorius ad regem : « Antequam mihi martyrium tradas, licentiam habeam in orationibus meis Dominum confiteri peccatis meis. » Ad ubi sanctus Memorius presbiter in oratione discumbens : « Domine Deus Omnipotens, qui fecisti caelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt te deprecor, ut civitatem Tricassium non captivitatem perferent, neque incendium concrementur, sed libera eos de manibus istius inimicorum. Ribi enim, Domine, conemdo spiritum meum ». Et impleta oratione sua, elevans oculus suos ad caelos, dixit : « Gratias tibi ago, domine Iesus Christe, filius Dei ;

¹²³ Tob. 5, 21.

¹²⁴ Ps. 24, 4.

¹²⁵ Ps. 16, 5.

¹²⁶ Aujourd'hui Saint-Mesmin (Aube).

miserere mei. » Et ait ad regem : « Perficiae, quod cepisti ». Ad ille, extracto gladio, amputavit caput eius ad exemplum caeterorum, qui orbem Tricassium morabantur. Ad ille sacer sanguinis suis unda perfusus est.

Et le roi dit à Memorius : « Quel est ton nom ? Saint Memorius répondit : « Si tu crois en mon Dieu que j'honore, je te dis mon nom » Le roi dit : « je crois ». Et moi je te dis : « on m'appelle Memorius. Et toi, roi, dit ton nom et celui de ton préfet si tu crois en mon Dieu. » Et le roi dit : « j'ai pour nom Attila et mon préfet est appelé Selenus ». Le préfet dit : « Ils avaient préparé leur magie pour te porter injure ; cesse de donner ton nom ou le mien et ordonne qu'on lui coupe la tête. » Et saint Memorius dit au roi : « Avant que tu me confies au martyr, j'ai la permission, dans mes prières de confier à Dieu mes péchés ». Se couchant en prière, le saint prêtre dit : « Seigneur Dieu tout puissant, qui a fait le ciel et la terre, la mer et toutes les choses qui sont en elle¹²⁷, je te supplie de ne pas faire supporter la captivité ou des incendies à la cité de Troyes mais libère-la des mains des ennemis. À toi Seigneur, je recommande mon esprit¹²⁸. Sa prière achevée, levant les yeux au ciel, il dit : « Je rends grâce à toi, Seigneur Jésus Christ, fils de Dieu ; Aie pitié de moi ». Et il dit au roi : « Achève ce que tu as commencé ! » Et, le glaive sorti, il lui coupa la tête à l'exemple des autres qui avaient habité la cité de Troyes, et son sang se répandit.

c. 6

Maximianus vero subdiaconus oculis suis lacrimis suis fundens, in corde suo omnia scelera vel conlucutionem ipsorum, iuxta quod factum fuerat, tractabat. Et ait rex ad ministros suos : « Capete hunc magnum accipitae et in fluvium istum proicite ». Quae ministri fecerunt, sicut eis rege iussum fuerat. Deinde redeuntes et intendentes inter se de spolia sanctorum martyrum, gladiis eorum inaestuantes alter alterius mortem dedit. Unus quidem ex ipsis missus nunciavit regem, quae factum fuerat. Maximianus vero subdiaconus collegens de arboribus ramis et stravit super corpora martyrum. Cumquae Maximianus subdiaconus pavore repletus ad fluvium pergeret, invenit vestimenta sanctorum martirum cum corporibus interfectis et accepit vestimentum sancti Memorii et habiit ad Siquane fluvium, abscondit se sub folia auseriae. Media autem noctae tremuit caelus et terra, et inimici ipsi repleti sunt pavore magno, et perterriti nimis, egressi fugierunt ab urbe Tricassium.

Le sous-diacre Maxiamus, répandant ces larmes, garda dans son cœur tous les crimes et les discussions qui ont eu lieu. Et le roi dit à ses ministres : « Prenez ce mage et jetez le dans ce fleuve ». Les ministres firent ce qui a été ordonné par le roi. Retournant chez eux, s'éloignant des dépouilles des saints martyres, s'échauffant les uns les autres, ils se donnèrent la mort de leurs glaives. L'un d'eux annonça au roi ce qu'il s'était passé. Le sous-diacre Maxiamus, plein d'effroi, se dirigea vers le fleuve et trouva les vêtements des saints martyrs avec les corps ; il sortit de la Seine le vêtement de saint Memorius et se cacha sous des branches d'Oseraie. Au milieu de la nuit, le ciel et la terre tremblèrent et les ennemis furent pris d'un grand effroi et, épouvantés plus qu'il n'en faut, ils fuirent vers Troyes.

¹²⁷ Act. 14, 15.

¹²⁸ Lc. 23, 46.

SERENUS

Ermite, honoré à Chantemerle
VII^e siècle

Dossier

- *Vita sancti Sereni* (BHL 7592), X^e siècle, AASS oct. I, p. 345-353.

Les Bollandistes se fondent sur le transfert des reliques de saint Sébastien qui a eu lieu en 826, et montrent que de nombreuses erreurs historiques ont été commises à propos de ce transfert. Ils concluent que le rédacteur de la vie vivait à une époque assez éloignée de ce transfert, et que la légende pouvait être du X^e siècle.

Manuscrits

- Paris, BNF, lat. 11759, XIV^e siècle.

Extraits retenus

- **BHL 7592**

c. 2

Eodem vero tempore orta est non parva seditio illis in partibus, ab exercitu incltyti regis Dagoberti, ob rebellionem terræ illius adversus eum. Quibus victis, captus est Vir Deo plenus atque in captivitate ductus, quem, disponente Deo, emit dux ac comes nobilissimus nomine Boso quinque solidis, qui tunc præerat cuidam parti Galliarum, quem diligenter ac tenere fovit.

À la même époque, dans ces régions, une révolte assez importante s'était levée contre Dagobert qui envoya son armée pour la réprimer. Parmi les vaincus, l'homme plein de Dieu fut fait prisonnier et mené en captivité. Il fut acheté cinq sous, Dieu disposant bien les choses, par un chef et comte d'une grande noblesse, Boson, qui commandait alors une partie des Gaules et qui le choya avec soin et tendresse.

c. 7

Interea omnium inventor malorum, adversarius scilicet humani generis diabolus, non ferens talem ac tantam sacri Viri conversationem, instigavit acerbe letifero ore quosdam nefarios homines contra eum, volens eum a suo remove re proposito. Qui in tantam illico conversi sunt amentiam, ut veluti canes rabidi insurgentes, eum convitiis ac male nominatis verbis ante dominum suum lacerassent, illumque accusaverint, dicentes : Optime dux noster, ille maleficus, quem dicebas sperabasque tibi esse fidelem, cui nuper pecoris tui gregis curam commisisti, per tres annos ac menses sex nil aliud egit, quam cum puerulo tuo ad scholas pergere, ibique cum tanta mentis aviditate, ipso plus filio tuo ceterisque coævis, profiteri cernitur, ut omnes minores majoresque natu ejus prudentiam ac peritiam excessisse, mirentur. Ob id volumus te certiore facere, quod ex iis, quæ ei quondam commiseras, armentis quædam a latronibus, quædam vero a feris ita penitus deleta sunt, ut nihil ultra ad usum tuæ domus familiæque exinde percipias.

Cependant, l'inventeur de tous les maux, l'adversaire du genre humain, le diable ne supporta pas une telle et aussi grande conversation de cet homme sacré avec Dieu et par sa bouche cruelle et meurtrière, poussa contre lui quelques hommes impies pour le faire renoncer à son mode de vie. Ils devinrent fous sur le champ, et se dressant comme des chiens enragés, l'attaquèrent devant le comte de leurs invectives et de leurs insultes et l'accusèrent par ces mots : « Très excellent chef, cet homme malfaisant que tu croyais fidèle, lui à qui tu as confié le soin de ton troupeau, n'a rien fait d'autre, depuis trois ans et demi que d'aller aux écoles avec ton fils et là, son désir d'apprendre est si grand, qu'il fait l'admiration de tous, dépassant en prudence et en expérience ton fils lui-même

et tous ceux de son âge . Nous voulons que tu comprennes bien que les troupeaux qu'autrefois tu lui avais confiés, certains ont été volés, d'autres entièrement détruits par des bêtes sauvages, et que tu n'en tireras aucun profit pour ta maison et famille.

c. 8

Inde nimium ipse comes ira commotus, cupiens per se veraciter scire, an ita se res haberent, constituit certum terminum, quo ad Virum Dei properaret. Quadam nempe die profectus est una cum accusatoribus fallacibus, volens experiri hujusce rei veritatem, vocatoque beato Sereno ante se iis eum duriter increpavit verbis : Cur, inquit, ob hoc recepisti armentorum meorum providentiæ curam, ut ea in deserto dimitteres, otioque vacares? Cui beatissimus Vir constanti animo, confusis undique suis æmulis, sic ait : Noli, domine mi, super me in aliquo contristari, quoniam veluti superius tibi sponendi, recipies cum omni augmentatione absque mora cuncta, quæ mihi commendaveras armenta. Ad hoc ipse respondit: Si dictis facta compenses, gratiam, quam semper penes me habuisti, nullis viventibus linguis amittere poteris. Alias male te disperdam. Cui sanctus Serenus ait : Sicut locutus es, ita fiat. Iis ita gestis, convenere nonnulli ad beati Viri spectaculum, ut viderent, an impleret, quæ sponderat.

Le comte se mit en colère et désira savoir par lui-même si les choses s'étaient passées ainsi. Il décida d'un certain terme pour se rendre en hâte auprès de l'homme de Dieu. Le jour dit, il se mit en marche avec les accusateurs mensongers car il voulait juger par lui-même de la vérité de ce qu'ils avaient dit. Il fit appeler le bienheureux Serein devant lui et lui fit ces durs reproches : Pourquoi, lui dit-il, accepter de prendre soin de mes troupeaux, si c'est pour les abandonner dans les lieux déserts et vaquer à l'étude ? Le bienheureux homme répondit sans aucun trouble et confondit ainsi ses adversaires : Mon seigneur, ne te fâche pas contre cela. Comme je te le promis autrefois, tu recevras sans délai les troupeaux que tu m'avais confiés, avec toute leur augmentation. Boson lui répondit : Si tu peux le prouver, tu conserveras la faveur que je t'ai toujours accordée, et tu feras taire les langues perfides. Sinon mal t'en coûtera. Saint Serein lui dit : Qu'il en soit fait comme tu viens de le dire. Sur ce, de nombreuses personnes affluèrent au spectacle du bienheureux homme, pour voir s'il tiendrait sa promesse.

c. 9

Qui dum resonaret de more suum pastoralem lituum, protinus delitescens quique greges in profunditate lucorum, audita voce sui custodis, ante eum simul majores cum parvulis more solito omnino confluxere. Quibus visis, induratum est cor domini sui, non secus ac olim novimus obtusum esse cor perfidi Pharaonis contra Moysen prophetam magni Dei. Quem sic compescere Vir Domini blando cœpit eloquio. Ecce, sicut promiseram superius, Domino faciente, cuncta, quæ mihi commiseras, armenta omni cum multiplicatione et augmentatione restituo tibi. Quo audito, dominus ejus præmissæ promissionis oblitus jussit sibi verbera dari, quibus posset eum acriter cædere. Sed Dominus, cui semper devoto pectore puraque mente beatissimus famulabatur Serenus, volens depromere, quanti esset ipse meriti ; cum arripere voluisset dominus suus omni conamine scopas ad eum verberandum, confestim manus ejus cum lacerto ita arida exsanguisque effecta est, ut nullo modo eam valeret extendere. Quem eadem hora talis invasit sitis, ut diceret, se, nisi foret quis, qui ei poculum præberet aquæ, spiritum ocys amittere vitæ.

Il sonna alors de sa trompe de berger, selon son habitude, et à la voix de leur gardien, immédiatement, venant des profondeurs des bois, comme à l'accoutumée, les troupeaux de bêtes et leurs petits sortirent de leur cachette et affluèrent devant lui. A leur vue, le cœur du comte se durcit, à peu près comme nous savons qu'autrefois le cœur du perfide pharaon se ferma contre Moïse, le prophète du grand Dieu. L'homme du Seigneur commença de le contenir par ce discours enchanteur : Voilà ! Comme je te l'avais promis, Dieu aidant, tous les troupeaux que tu m'avais confiés, je te les rends augmentés et multipliés. L'ayant entendu, le comte oublia ses promesses et ordonna qu'on lui donna des verges pour le frapper durement. Mais le Seigneur, que le bienheureux Serein servait toujours d'un cœur dévoué et d'un esprit pur, voulut montrer la grandeur de son mérite. Au moment où le comte voulut se saisir des verges pour le frapper de toute sa force, sa main et son bras, en un instant, devinrent

secs et exsangues, à tel point qu'il ne pouvait plus les étendre. Au même moment, il fut pris d'une telle soif qu'il disait qu'il disait qu'il perdrait vite le souffle de la vie si personne ne lui donnait une coupe d'eau.

c. 10

Cumque ministri ejus hac illacque discurrerent, potumque, unde sitis sua extingui posset, perquirerent ac nullatenus alicujus fontis vel putei venam valuissent reperire, tristes inde nimium effecti sunt. Quippe quia omnes laticum decursus procul ab eis essent præter unum fonticulum, qui nuncupatur Fons Danilus, ad quem ob longitudinem spatii in tam brevi spatio temporis nemo illorum pervenire poterat. Dum hæc sanctissimus Dei Serenus cerneret, invocare hoc modo cœpit Domini majestatem, volens ei pro malo bonum reddere; expandit manus suas ad cælum et dixit.

Ses ministres coururent çà et là, cherchant une boisson qui pourrait éteindre sa soif, mais ils ne purent trouver nulle part une fontaine ou la veine d'un puits et en furent fort attristés. Toutes les sources étaient certes fort éloignées sauf une toute petite fontaine nommée fontaine Danil, à laquelle, vu son éloignement, aucun d'eux n'aurait pu parvenir en aussi peu de temps. Voyant cela, le très saint Serein commença de prier la majesté du Seigneur, avec l'intention de rendre au comte un bien pour un mal. Il leva les mains au ciel et dit :

c. 11

Tu Domine, conditor cæli et terræ, qui nullam habes indigentiam, et cui omne suum famulatur opus, imperium sequens jubentis, quem tartara contremiscunt, qui de sicca rupe quondam habundanter manare laticem fecisti, tuus ne deficeret populus, ne reminiscaris, quæso, iniquitatum nostrarum antiquarum, sed jube nunc nobis prodire hic ad laudem et gloriam nominis tui venam aquæ vivæ, qua possit reviviscere hoc aridum tui plasmatis corpus. Hæc dicens præcepit uni taurorum cornu terram fodere, qui mox acsi rationale animal voci obedivit jubentis, atque cum omni impetu terram cornu percussit, cujus hyatum percussione tanta aquarum largitas secuta est, ut in amnem maximum derivari videretur, sed paulatim decrescens, cursumque suum retrahens in ingentem versus est fontem, qui hodie usque permanet.

« Ô toi Seigneur, créateur du ciel et de la terre, qui ne connais aucun besoin, à qui son œuvre suffit, en vertu de ton pouvoir de commander, toi que les enfers redoutent, toi qui autrefois fis couler en abondance l'eau d'une roche sèche pour que ton peuple n'en manque pas, oublie, je t'en prie, nos injustices passées mais commande qu'ici, en signe de la louange et de la gloire de ton nom, se montre une veine d'eau vive qui puisse ramener à la vie le corps desséché de ta créature. » En disant ces mots, il ordonna à un des taureaux de frapper la terre de sa corne ; celui-ci, comme s'il était un animal raisonnable, obéit au commandement et de toute sa force il frappa le sol de sa corne et de la fente qu'elle fit, il sortit tellement d'eau qu'on aurait pu croire qu'il s'agissait d'un fleuve. Mais peu à peu, son cours se retirant, elle s'amenuisa pour devenir une belle fontaine, qui existe encore aujourd'hui.

c. 12

Igitur beatissimus athleta Christi Serenus gratias inde agens largitori omnium bonorum Deo, sumpsit vasculum aquæ hujus, hylari vultu porrigens comiti sitibundo ac semivivo. Qua hausta, totum corpus ejus in propriam reversum est valitudinem, moxque pedibus Beati provolutus sic eum alloqui cœpit: Serene serve Dei altissimi, amodo sis liber et absolutus ab omni servitio terreni imperii nostrique juris, et servito Domino Jesu Christo, qui me per te a morte debita revocare dignatus est. Qua libertate percepta, præcepit ei, ut, quantumcumque sibi placeret ex parte sylvarum loci illius, aliarumque terrarum acciperet, ut cellulam ad serviendum Deo construere posset, et quæque necessaria essent humano usui, inibi percipere quivisset.

Alors, le très bienheureux athlète du Christ Serein, rendit grâce à Dieu de la libéralité de ses dons, emplit d'un plein vase de cette eau, et le visage rayonnant de joie, il le tendit au comte à moitié mort de soif. A peine l'eut-il bu, que son corps retrouva sa force et se jetant aux pieds du saint, il lui tint ce propos : « Serein, toi le serviteur

du Dieu très haut, sois libre sur le champ ; tu es délié de tout service terrestre qui relève de mon pouvoir et de mon droit. Sois au service du Seigneur Jésus-Christ qui, grâce à toi, m'a jugé digne de me rappeler de la mort. » En plus de la liberté, il lui demanda de recevoir autant de bois et d'autres terres de ce lieu qu'il le souhaiterait, afin de pouvoir y construire une cellule au service de Dieu et de percevoir ici tout ce qui est nécessaire à son usage.

c. 22

Quadam vero die, antequam Alpes deveniret, pertransiens quemdam fluvium, nomine Padum ; cui obviavit beatus antistes Eligius, vir Deo carus, Romam pergens, qui vi abstulit sacras reliquias sanctorum Fabiani et Sebastiani, quas a beato Joanne Papa acceperat. Unde nimium tristis coram omnibus testari Deum cœpit, non hinc se recessurum, quo usque ei redderentur prædictæ reliquiæ ; quas quo ordine vel qualiter recuperare meruerit, cerneret, si illic esses, sicuti in sequentibus declarabitur. Interea athleta Christi Serenus lacrymosis precibus cœpit exorare peregrinorum consolatorem Dominum, ut eum in eadem angustia et tribulatione constitutum sublevare dignaretur, quatinus cœptum iter lætus explere quantocyus posset. Mira res et nostris temporibus mirabiliter stupenda. Nondum enim ab oratione cessaverat, navicula, qua fretum prædicti fluminis transire vellet jam dictus præsul Eligius, adeo undæ inhæsit æquoris, ut nec remige impingente, nec flatibus ventorum carbasa exagitantibus, a loco, quo stabat, omnino nec in antea, nec in retro moveri nullo modo potuit.

Un jour, au pied des Alpes, il traversa un certain fleuve de nom de Pô. Le saint prêtre Eloi, cet homme cher à Dieu, allant à Rome, croisa son chemin et lui arracha les reliques de Fabien et Sébastien qu'il avait reçues du pape Jean. Très triste, Serein prit les personnes présentes à témoin qu'il ne s'éloignerait pas tant que les reliques ne lui seraient pas rendues. De quelle manière il mérita de les récupérer, on le verra plus loin. Sur ce, l'athlète du Christ Serein dans des prières éplorées, commença de prier le Seigneur, consolateur des pèlerins, pour le sortir de cette embûche et lui donner la joie de reprendre au plus vite son voyage interrompu. Quelle chose admirable, quelle chose admirable, quelle chose stupéfiante pour nous ! À peine eut-il fini son oraison que le petit bateau avec lequel Eloi voulait traverser le bras du fleuve resta attaché à l'eau ; ni les coups de rame ni le souffle du vent ne parvinrent à l'arracher à l'arracher de sa place, en avant comme en arrière.

c. 23

Quod cernens sanctus Dei pontifex ingenti pavore percussus, illico sanctum Dei advocans Serenum, sciens eum magni esse meriti, spondit ei reddere capsulam cum reliquiis sanctorum, martyrum Fabiani & Sebastiani. Ipse vero hæc audiens, magno repletus gaudio, veloci cursu ad eum usque cucurrit. Cujus sub pedibus ita se calcabile flumen supradictum præbuit, quemadmodum quondam altum mare beati Petri gloriosis gressibus obedivit. Quem mox beatus Eligius humiliter amplexans, diuque osculans, reddidit ei libenter ablata pignora, atque deinceps vinculo caritatis ambo simul sociati omnipotentem glorificaverunt Dominum, qui gressus hominum dirigit in salutem, ac semper pie protegit sperantes in se. Beatus vero Eligius Romam pergens, sanctus quoque Serenus cœptam exequens viam; tantummodo deprecatus est eum, ut per eum dignaretur reverti.

À ce spectacle, le saint pontife de Dieu fut frappé d'épouvante et sur le champ il en appela au saint de Dieu Serein dont il connaissait le grand mérite et lui promit de lui rendre la châsse avec les reliques des saints Fabien et Sébastien. Entendant ces mots et rempli de joie, Serein courut jusqu'à lui d'une course rapide. Sous ses pieds, le fleuve était une chaussée comme la mer autrefois s'était soumise aux pas glorieux de saint Pierre. Alors Eloi le serra dans ses bras, l'embrassa longuement et lui rendit volontiers ce qu'il lui avait dérobé. Tous les deux ensemble, enchaînés par les liens de la charité, ils rendirent gloire au Seigneur qui dirige les pas des hommes vers le salut et protège ceux qui mettent leur foi en lui. Mais saint Eloi partit vers Rome et Serein, lui aussi, poursuivit sa route ininterrompue ; il le supplia cependant de le juger digne de la revoir à son retour de Rome.

VICTORUS

Ermite et confesseur vers Arcis-sur-Aube, près de Troyes¹²⁹

† vers 640

Dossier

- *Vita sancti Victori* (BHL 8564), anonyme, XI^e siècle, AASS *Febr. II*, p. 665-667.

Cette Vie n'est transmise que par l'édition qu'en donne N. Camuzat.¹³⁰

Extraits retenus

- BHL 8564

c. 9

Accidit tunc illo tempore, ut homo quidam, facto peccato furti, comprehensus in Arceiacensi castro, in ergastulorum custodia retrusus, per diuturnam custodiam detineretur. Qui in visu videre promeruit, Victorem, et quasi suo baculo compaginem catenarum tetigisset, quibus vincitus fuerat. At ille expergefactus, sentiens in se virtutem ostensam quod de manibus vel collo ipsius vincula, quibus constrictus fuerat, dissoluta fuissent et tantum in pedibus remansissent; quid ageret vel quid facere deberet anxius, venit in sensum eius, ut ad basilicam sancti viri peteret auxilium defensionis et forsitan de pedibus eius vincula dissoluerentur. Custos carceris iacebat exanimis, quia sopor Domini irruerat super eum. Surgens namque is, qui vincitus fuerat, tentabat si posset incedere. Titubabant membra dum gressum porrigeret. Patefacto ostio ergastuli, telo arrepto in manibus, primum vix curuus incedens, magis ac magis roborabatur animus ad salutem, ut quem Divina virtus eripuit, nullum poterat habere impedimentum. Quamobrem ita cursu celeri per opacae noctis silentium, sex millia passuum percurrit, quasi ne unum quidem stadium ambulasset et videbatur illi ut quasi angelicae manus unus fuisset officio. Nam cum intrasset infra atrium, vel valvas ipsius basilicae contigisset, continuo ferri compagno crepuit, atque in frustra comminutum est: ut quod in pedibus innexerat, in manibus confractum populo teste monstraret. Multa quidem signa et prodigia per eundem benignitas saluatoris nostri prodere apud eius dignatur tumulum usque in praesentem diem, regnante domino nostro Iesu Christo, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.

En ce temps-là, il arriva que, un péché de vol ayant été commis, un homme avait été saisi dans le *castrum* de Arcis-sur-Aube, jeté dans la prison des esclaves et était détenu depuis longtemps. Celui-ci mérita, dans une vision, de voir Victor frappait avec son bâton les chaînes qui le retenaient prisonnier. Celui-ci, éveillé, sentant en lui la *virtus* par laquelle les liens qui l'entraient furent dissous aux mains et au cou, seuls ceux des pieds subsistaient. Anxieux, il devait agir et se dirigea vers la basilique du saint homme où il demanda le secours de la protection et les liens disparurent. Le gardien de la prison tomba inanimé parce que la torpeur du Seigneur se jeta sur lui. Ressuscitant, celui qui était prisonnier tentait de marcher. Alors qu'il faisait un pas, ses membres chancelèrent. La prison ayant été ouverte, l'arme ayant été saisi des mains, en premier lieu par la force puis arrachée par la *virtus* divine, il ne fut pas possible de l'en empêcher. C'est pourquoi, dans une course rapide à travers le silence de la nuit noire, il parcourut six mille pas, comme s'il avait parcouru un seul stade et il lui sembla que le secours provenait d'une main angélique. Ainsi, alors qu'il arrivait devant l'*atrium* ou devant les portes de cette basilique, soudainement les fers qu'il portait se mirent à résonner et se brisèrent en tout petits morceaux: puisqu'il était attaché par les pieds et par les mains, les liens brisés furent montrés au peuple en témoignage. Ainsi, la bienveillance de notre Sauveur produisit de nombreux miracles et prodiges par son

¹²⁹ I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 261-262.

¹³⁰ N. Camuzat, *Promptuarium sacrarum antiquitatum Tricassinae diocesis*, Troyes, 1610, p. 358b-362.

intermédiaire près de son tombeau jusqu'à aujourd'hui, Jésus Christ notre Seigneur régnant, à qui appartient honneur et gloire dans les siècles des siècles. Amen.

WINEBAUDUS

Abbé de l'abbaye Saint-Loup de Troyes
VII^e siècle

Originaire de Nogent-sur-Seine, ce moine, selon son hagiographe, fut choisi par l'évêque de Troyes Gallomagnus pour devenir abbé de l'abbaye Saint-Loup¹³¹. Il aurait succédé à Audericus. La tradition situe cette nomination vers l'année 580. Il est abbé au début du VII^e d'après le témoignage de la *Vita sancti Lupi episcopi Senonici*¹³² datée des VIII^e-IX^e siècles.

Dossier

- *Vita sancti Winebaudi* (BHL 8949), XI^e siècle, AASS. April. I, p. 573-575.

Cette *Vita* est datée du XI^e siècle.¹³³

Extraits retenus

c. 2

Cum jam solutae pecudes in pascua sua degerent, et herbarum pecora victualia depascere; quidam fur in agello vicino, nomine Honorius, matris suae vitulum sollicitat ad furandum. Tunc ille anxius quid ageret, veluti fera terribilis exiliit, collum vituli strinxit brachiis, et os ejus velocius effraenavit, ut non audiretur mugitus vituli: ligatum ferro animal, quin et verberibus coarctatum, secernit a matre ejus, et ad suam domum ubi latebat collocavit. Illico apprehensa securi, dextra flexa in capite, voluit interficere, cogitans miserrimus quod sibi non posset eripi: cui post tergum Angelica manus retinuit manubrium. Nihil profuit virium augmentum, cum nequaquam ulla vi poterat ei facere detrimentum. Saepius per triduum functus est hoc officio facinorosus latro, ac demum arreptus est a daemone. Vox humana mutata est in pecudis vocem, pariterque currebant, sed mugitus ejus ad astra penetrabant. Vitulus exesis et dissipatis nexibus, ad matrem festinavit illaesus; et praedo diris constipatus ardoribus, ad Sacerdotem properavit cruentus: et cum prope cellulam sancti viri assisteret, caput exagitans crebrius, informes personabat balatus. Audiens haec vir beatissimus Winebaudus, ostium cellulae patefecit, signumque Crucis ori ejus imposuit; complexaque cervice perstringens ulnas, ori insufflat, et ex mugitu vox tranquilla regressa est. Ad quem vir exorabilis ait. Miti castigatione redarguo te, ut nequaquam ulterius audacter noxius ulli existas; sin autem non vis, et hic et in futuro gravia poenae supplicia sustinebis atque tormenta. Quae tua sunt, tibi justa sufficiant: abutere illis, si vis opes tuas vitali beneficio cursimque agere; castigatumque ac mitigatum, illum ad propria abire permisit.

Alors que le bétail passait du temps libre dans les pâturages et broutait l'herbe, un voleur, nommé Honorius, décida de voler un veau à sa mère dans un petit champ voisin. Alors inquiet que quelque chose n'arrive, celui-ci bondit comme une bête sauvage et serra le cou du veau dans ses bras et passa rapidement la bride dans sa gueule pour qu'on n'entende pas ses mugissements. Une fois attaché par des fers, il sépara l'animal de sa mère, le pressa avec des baguettes et l'installa chez lui où il le cacha. Sur le champ, il saisit une hache,

¹³¹ *Vita sancti Winebaudi* (BHL 8949), c. 3: *Petiit vir sanctus Pontifex* (i.e. Gallomagnus), *ut ad basilicam sancti Lupi, ad serviendum sanctimoniae suae continuis orationibus, dignaretur promoveri.*

¹³² *Vita sancti Lupi episcopi Senonici*, c. 14, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 4, p. 188: *Pollebat eo tempore in Tricasina urbe sanctus Winebaudus ad basilicam antiqui praesulis Lupi, qui quiescit corpore iuxta eandem civitatem, abbatis fungens officium mirabili sanctitate.*

¹³³ I. Crété-Protin, *Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes de IV^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 260-261.

fléchit sa main droite au-dessus de sa tête et voulut le tuer, songeant qu'il ne pouvait pas être arrêté. Par derrière, une main angélique retint son poignée. L'augmentation de la force ne fut en rien utile : il ne put en aucune manière lui infliger quelque dommage. Pendant trois jours, le voleur chargé de crimes s'acquittait de son office et seulement après il fut arrêté par le démon. La voix humaine se changea en voix animale et de même, ses mugissements traversèrent et pénétrèrent les astres. Le veau détaché et indemne se précipita auprès de sa mère. Le cruel voleur, pressé par de funestes ardeurs, se hâta auprès de l'évêque. Près de la cellule du saint homme, il agitait fréquemment la tête et fit retentir des bêlements informes. Entendant cela, le très saint Winebaud apparut à l'entrée de la cellule et apposa sur sa bouche un signe de croix. Enlaçant sa nuque et resserrant ses bras, il souffla sur sa bouche et sa voix retrouva la tranquillité sans aucun mugissement. Et l'homme lui dit : « je te convaincs d'une douce réprimande pour qu'en aucune manière tu ne te rendes coupable de quelque chose plus tard, mais si au contraire tu ne veux pas, aujourd'hui et dans le futur, tu endureras de durs châtements et des tourments. Ils te soumettront justement. Ils te consumeront. Si tu veux conserver tes forces vitales, agis rapidement. » Ainsi réprimandé et adouci, il lui permit de rentrer chez lui.

c. 6

Mulier quaedam de villa Arceacensi, cum sacro die Dominico compater suus ad eam visitandam venisset, qui filium suum spiritaliter ex lavacro sacro regeneraverat : obnixius eum ipsa et vir suus deprecari sunt, ut suam domum ingrederetur ; cui cursim praepraeantes sedilia, sederunt pariter. Sed cum feminam garrulam, scintilla propriae avaritiae inflammasset, praesumptiva anticipavit viri sui colloquium, ut quae mente conceperat, ore nefanda proferret. Indissolubili fidei vinculo me apud te constringo, si haberem siceram aut falernum, poculum tibi traderem ; quae tamen lagunculas plenas in conclavi suo recluserat. Ille fide plenus credidit : et remeavit. Statim falsiloquax nutu Dei, serpentino percussa est jaculo. Igitur cum sacro jam dicto die post haec filii sui caput ablueret ac comeret, manu constricta cohaeserunt articuli, et mordicus palmam foravit, ita ut extrema ejus dentium summitas appareret quia cui tota hebdomada non suffecerat, diem alium incauta polluit. Et cum jam mortem garrulam, scintilla propriae avaritiae inflammasset, praesumptiva anticipavit viri sui colloquium, ut quae mente conceperat, ore nefanda proferret. Et cum jam mortem subitanam ante oculos praevideret, voce magna cum ejulatu exclamavit : Vae mihi! quis subveniet ad auxilium meum, cum Dei judicio condemnata appareo ? Dehinc percussa maestitia, reminiscens de virtutibus sancti viri Winebaudi, quod fama ejus peragraret provincias, reverentissime cum summa festinatione ad eum veniens, quasi ad proprium medicum adjutorium postulabat. Cum autem promptissime se beatissimus Abbas ad orationem prostravisset, et limina sancti Lupi propriis oscularetur labiis, et lacrymae ex oculis ejus profluerent ; miseratio divina ab eo longinqua non fuit : cui ad serviendum jugiter, praesens esse non destitit oratione.

Alors que son compère, lors du saint jour dominical, venait visiter une femme de la villa d'Arcy, il soigna spirituellement son fils par une sainte purification. Elle et son mari lui demandèrent qu'il entre dans leur maison ; fournissant rapidement un siège, ils s'assirent également. Mais alors qu'une étincelle de sa propre cupidité enflamma la femme bavarde, elle prit les devants de la conversation de son mari et professa de sa bouche impie ce qu'elle avait conçu dans son esprit. « Je suis liée à toi par le lien indissoluble de la foi et si j'avais une boisson enivrante ou du vin de Falerne, je t-en donnerais une coupe ». Cependant, elle avait des bouteilles pleines dans une pièce. Celui-ci, rempli de foi, la crut et s'en retourna. Aussitôt, par un signe de Dieu, la menteuse fut frappée du bâton du diable. Ainsi, le saint jour susdit, après que la tête de son fils avait été purifiée et remise en ordre, ses articulations furent attachées par une main enchaînée et, parce qu'imprudente, elle avait souillé le jour bienfaisant, elle trouva la paume de sa main en se mordant si bien que ses dents étaient visibles à travers en moins d'une semaine. Et alors qu'elle apercevait déjà devant ses yeux une mort soudaine, elle s'exclama à haute voix en se lamentant : « Ô pauvre de moi ! J'apparais clairement à celui qui vient à mon secours comme condamnée par le jugement de Dieu ». Ensuite, frappée par l'abattement et se souvenant des *virtutes* du saint homme Winebaud dont la renommée avait traversé la province, avec un immense respect, elle vint à lui très rapidement, comme si elle demandait l'aide de son propre médecin. Alors que le bienheureux se prosternait promptement en prière, qu'il embrassait de ses propres lèvres le tombeau de saint Loup et que des

larmes coulaient de ses yeux, la grande compassion divine ne manqua pas d'être présente pour celui qui sert sans interruption par la prière.

c. 8

Post hanc rem gestam, Domini Clotharii Regis beatus Lupus Senonica civitatis Episcopus dignoscitur incurrisse calumniam, et extra ritum canonicæ sententiæ adeptus exilium. Pro cuius rei causa, Archidiaconus suus ad venerandissimum Abbatem pervenit, genibusque innixus est, ut prædictum Regem suggerendum sanctitas sua non renueret deprecari, ut non amplius Pastoris præsidio sacrosancta Ecclesia destituta consisteret, nec extorris haberetur nec extraneus. Quamobrem nec fit roganti dilatio, ubi misericordia voces prævenit supplicantis. Cæpto itinere cum divina gratia aggreditur viam propere. Cum vir sanctus ad oppidum Rothomagense eminus appropinquaret, et jam phæbus curriculum, die peracta, ad vesperam declinaret ; ait ad comites suos, Figite, fratres, tentoriolum nostrum, quoniam confecti sumus ab itinere : et cum se beatissimus ad quiescendum parumper prostrasset, divina admonitio ægrotis subvenit. Vulgatum est de adventu ipsius, quod in loco vicino Sancti mansio haberetur. Gavisæ sunt interim mulierculæ cujusdam parentes, et concurrentes ad eam quæ lumine privata erat, apprehensam illam manu propria tenentes, perduxerunt ad Christi inclytum militem, et aiunt ad eum : Domine, nostram prolem respice. Inspiciens beatissimus servus Domini, mulierem casu tali esse damnatam, benedictionem capiti vel oculis sanctæque Crucis signaculum imposuit. Confestim amotis tenebris clarescunt lumina: et quæ extraneo officio ad eum perducta fuerat, recepit integrum visum, et pedibus suis absque dubio ad propria remeavit.

Après cela, saint Loup, évêque du seigneur roi Clotaire en la cité de Sens fut calomnié, et selon la coutume de la sentence canonique, fut exilé. Pour cette affaire, son archidiacre se déplaça auprès du vénérable abbé, et agenouillé, il supplia que sa sainteté ne refuse pas de se présenter au roi afin que la sacrosainte église ne soit pas plus longtemps privée de la protection du pasteur, qu'il ne soit ni banni ni étranger. C'est pourquoi il n'y a pas de délai pour celui qui demande, la miséricorde devance les voix du suppliant. Il se mit en chemin accompagné de la grâce divine. Alors que le saint homme approchait de l'*oppidum* de Rouen, et que déjà le soleil décliné, il dit à ses compagnons : « plantez nos tentes, frères, car nous sommes épuisés par la route ! » Et avec eux, le très saint se reposa un moment et un avertissement divin survient aux malades. Il fut connu au sujet de sa venue qu'il séjournait dans ce lieu voisin.

c. 10

Tunc beatissimus pervenit ad Regem in villam nomine Alentum, non longe ab oppido Rothomagensi. Qui cum eum vidisset, gavisus est, et quasi Angelum Domini ac uti munus cæleste exceptit. Petiit igitur vir Dei Winebaudus, secundum precem Archidiaconi, ut reos qui a Ducibus vel Comitibus suis in lacunis aut in carceribus tenebantur, Celsitas sua sine ulla dilatione, pro religione Sanctorum vel pro stabilitate regia, dignaretur absolvere. Proinde quod petiit habuit obtentum : absolutis captivis cum beato Lupo Pontifice Senonicorum.

Puis le très saint parvint à la *villa* du nom d'Alentum, non loin de l'*oppidum* de Rouen. Alors que celui-ci le voyait, il se réjouit comme s'il accueillait un don céleste, un ange du Seigneur. Aussi, l'homme de Dieu Winebaud, selon la prière de l'archidiacre, demanda que sa grandeur juge digne de relâcher sans délai les coupables qui étaient retenus par ses comtes ou ducs dans des fosses ou des prisons, pour le culte des saints et pour la stabilité du royaume. Ainsi il obtint ce qu'il avait demandé : tous les captifs dont saint Loup, l'évêque de Sens furent relâchés.

c. 11

Vale dicto, iter repetit, Parisius civitatem advenit, et duos tantum Presbyteros et unum Diaconum secum retinens ; in ante expectandus, ceteros abire permisit. Posthæc, ait Fratribus qui secum remanserunt, Oremus, et non faciamus moram, sed secretius gradiamur viam nostram : et cum prius ecclesias Sanctorum venerabiliter circuisset, fons et origo misericordiæ Deus ei pietatis intuitu intimavit, ut carcerali in loco damnatis, custodiæ nexibus exutis, misericordiæ jubar impartiret. Qua de re accitum Presbyterum comitem viæ, eum allocutus est dicens ; Accelera, ne moreris : inquire diligenter si custos carceris adest. Qui pergens velocius, fores propulsans, obseratas reperit, et agnita renuntiavit dicens : Olim, Domine, adventum tuum divina annuntiatione plerisque locis manifeste prænuñtiavit : milites quidem qui custodiebant fugerunt, et omnia claustra vinculatorum obserata tenentur silentio. Tunc Sanctus ait : Silete, carissimi, orandi locus advenit. Et cum orasset, post paululum carcer ille corruit, et intrinsecus damnatorum neminem elisit, imo et membra eorum omnia a compedibus et repagulis omnibus divino mysterio relaxata sunt. Post hæc dixit ad consodales suos, eamus jam, quia nobis Deus patefecit ostia ergastuli. Et cum iissent pariter, ingressi sunt ad illos qui incarcerati erant inter saxa : et vix quemquam de ruina manibus suis eruere potuerunt, quia semineces præ fame et siti membris omnibus titubabant, et gressum regere non poterant. Exinde dedit eis vir sanctus panem et potum, et refocillato spiritu et animo, manu sua per singulos capita abluït, et cæsariem capillorum qui per tempus increverant totundit, et dato pretio vestimenta mercatus, sordes pannosque quibus erant amicti jubens rejicere, novis vestibus omnes reinduit, dicens ; Videte, filioli mei ; absolutionem divinam meruistis, sine metu redite ad propria.

Se disant adieu, il reprit son chemin et parvint à la cité de Paris. Il retint avec lui deux prêtres et un diacre et permit aux autres de s'en aller. Après cela, il dit aux frères qui restaient : « Il faut que nous prions, et nous ne devons pas faire attendre, mais très secrètement nous devons avancer sur notre chemin. Alors qu'il avait vénérablement parcouru autrefois les églises des saints, Dieu, fontaine et origine de la miséricorde lui annonça par bonté qu'il accordait la lumière de la miséricorde aux condamnés dans les prisons, dégagés des chaînes de la garde. Il s'adressa au prêtre à ce sujet disant : « Accélère, ne te retarde pas. Cherche à savoir si un garde de la prison est présent. » Celui-ci arrivant très rapidement, écartant les portes, il les trouva fermées et rapporta cela disant : « Depuis longtemps, Seigneur, la bonne nouvelle divine a annoncé ta venue dans la plupart des lieux. Certains *milites* qui gardaient les prisons ont fui, et tous les verrous sont tenus fermés en silence. » Alors le saint dit : « Silence, très chers, c'est le moment de prier. » Et alors qu'il priait, cette prison s'écroula, et à l'intérieur aucun des condamnés n'avaient été blessés, bien au contraire tous leurs membres avaient été libérés de leurs liens par le mystère divin. Après cela, il dit à ses *consodales* : « Nous devons déjà y aller, parce que Dieu ouvre pour nous les portes de la prison. » Et à leur arrivée, ils progressèrent entre les pierres vers ceux qui étaient détenus, et ils purent à peine le sortir des ruines de leurs propres mains, car à demi-morts, tous leurs membres étaient affaiblis par la faim et la soif et ils ne pouvaient pas marcher. Par la suite, le saint homme leur donna du pain et de l'eau, réconforta l'âme et l'esprit, purifia de sa main chacune des têtes et leur tondit les cheveux qui avaient poussés pendant ce temps. Il leur retira leurs haillons et donna à tous de nouveaux vêtements, disant : « Voyez mes enfants ! Vous méritez l'absolution divine ! Sans crainte rentrez chez vous ! ».

Annexe 5. Le diocèse de Chartres

1) Saint Aignan (ou Agnan) :

- *Translationes Sancti Aniani, carnotensis episcopi, annis 1136 et 1264 factae* (BHL 478-480), dans A. Clerval, « *Translationes Sancti Aniani, carnotensis episcopi, annis 1136 et 1264 factae* », dans *Analecta Bollandiana*, VII, 1888, p. 321-335.

2) Saint Aventin :

Saint aussi connu sous le nom de saint Avit dans le diocèse d'Orléans. Sa vie légendaire ne nous est connue que par celle de saint Solenne. Il l'aurait remplacé sur le siège de Chartres puis aurait reçu la charge du Dunois.

3) Saint Béthaire :

- *Vita sancti Betharii* (BHL 1318-1319), écrite à Chartres, X^e siècle, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 613-619.

4) Saint Calétric (Caltry) :

Ce saint nous est connu seulement grâce à un passage de la *Vita Leobini*, où saint Lubin guérit Calétric qui était condamné.

5) Saint Chéron :

- *Vita et Passio* (BHL 1565), dans AASS *Mai* VI, p. 749-752.
- *Vita et Passio* (BHL 1566), à ce sujet voir *Analecta Bollandiana*, 17, p. 62-63.
- *Miracula* (BHL 1567), dans AASS *Mai* VI, p. 752-754.

6) Saint Eman :

- *Vita sancti Emami* (BHL 2525), deuxième moitié du X^e siècle, abbé Widbert, dans AASS *Mai* III, p. 596-599.

7) Saint Laumer :

- *Vita sancti Launomari* (BHL 4733), dans Mabillon, *Acta* I, p. 335-338.
- *Vita sancti Launomari* (BHL 4734), dans Mabillon, *Acta* I, p. 339-345.
- *Translatio sancti Launomari* (BHL 4737-4738), dans Mabillon, *Acta* I, p. 345.

8) Saint Lubin.

- *Vita sancti Leobini* (BHL 4847), IX^e siècle, peut être à Micy, dans AASS *Mart.* II, p. 350-354.

9) Saint Solenne (Sollemnis) :

- *Inventio apud Malliacum*, dans Grégoire de Tours, *Gloria Confessorum*, 21.
- *Vita sancti Sollemnis* (BHL 7816), dans AASS *Sept.* VII, p. 68-70, ou MGH, *SS Rer. Merov.* 7, p. 303-321.
- *Vita sancti Sollemnis* (BHL 7818), dans AASS *Sept.* VII, p. 72-75.
- *Vita, translatio et miracula sancti Sollemnis* (BHL 7819, 7820, 7821), dans AASS *Sept.* VII, p. 64-80.

BETHARIUS

Évêque de Chartres (595-623)¹³⁴

† vers 623

Dans une Vie du IX^e siècle, Béthaire, alors chapelain de Clotaire II, aurait été promu évêque de Chartres. Mais lorsque Clotaire II est vaincu par les fils de Childebert, Thierry prend Chartres et Béthaire est emmené à la cour de Bourgogne. Son épiscopat est alors marqué par le désastre annoncé par saint Laumer quelques années plus tôt¹³⁵. Prisonniers de Thierry, celui-ci le surprend par son courage et sa foi et il est libéré avec tous les citoyens de Chartres.

Dossier

- *Vita sancti Betharii episcopi carnotensi*, (BHL 1318), anonyme, XI^e siècle, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 612-619.

Cette *Vita* est datée par *L'Index Scriptorum* du XI^e siècle¹³⁶. Il existe deux recensions très légèrement différentes identifiées sous BHL 1318 et 1319¹³⁷ : c'est en fait le même texte, dont seul le dernier paragraphe change. Dans BHL 1319, l'inhumation du saint est faite à Chartres¹³⁸ ; dans BHL 1318, l'auteur relate son inhumation à Blois¹³⁹.

L'origine chartreuse de ce texte ne fait aucun doute, même si dans la version BHL 1318, le dernier paragraphe aurait été ajouté dans la région Blésoise faisant ainsi de la publicité au village de Saint-Bohaire qui se situe entre deux lieux de pèlerinage importants : Fleury et Saint-Martin de Tours.

En ce qui concerne la datation du texte plusieurs indices semblent indiquer une rédaction après le X^e siècle. L'auteur offre une image de l'évêque en chef militaire de la cité, abandonné par le roi : cet épisode n'est pas sans rappeler le siège de Paris par les Normands. Il semble donc que l'auteur écrive dans un contexte d'affaiblissement du pouvoir carolingien. Il transpose donc dans un lointain passé ses réalités contemporaines : Chartres est en effet envahie à plusieurs reprises par les Normands dont la dernière attaque aurait eu lieu en 911¹⁴⁰. L'ultime victoire aurait eu lieu à Villemeux, lieu du miracle de saint Béthaire qui obtient ainsi la libération des citoyens.

Manuscrits

BHL 1318 :

- Rouen, BP, U 003, XI^e siècle.
- Copenhague, KB. Thott, 133 fol., XIII^e siècle.

BHL 1319 :

- Paris, BNF, lat. 05296, XIII^e siècle.

¹³⁴ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome 2, p. 428.

¹³⁵ Voir Vie de saint Laumer (BHL 4733).

¹³⁶ *Index Scriptorum novus mediae latinatatis ab anno DCCC...*, Copenhague, 1973, art. *Vita Betharii*.

¹³⁷ BHL 1319 est éditée dans AASS, *Aug.* I, p. 169-171.

¹³⁸ BHL 1319, c. 13-14, AASS, p. 171.

¹³⁹ BHL 1318, c. 16, MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 619.

¹⁴⁰ A. Chédeville, *Chartres et ses campagnes (XI^e-XII^e siècle)*, Paris, 1973, p. 407-410.

Extraits retenus

c. 8

Eo namque tempore Lotharius, ut supra taxavimus, monarchiam regni Francorum regebat¹⁴¹. Theodoricus vero rex in Burgundia tyrannicam exercebat potestatem adversus eum, qui consilio aviae suae Brunichildae impulsus, cum esset acerrimus ingenioque facilis, hostile exercitum valde innumerabilem ex Burgundia et Alemannia atque Gothia ceterisque gentibus contraxit et contra Lotharium, patruelem suum, perrexit. Lotharius econtra commovit exercitum ; qui convenerunt in unum. Sed Lotharius fuga lapsus, usque Perticam silvam venit. Theodoricus vero Burgundionum rex acriter eum insequabatur, sed Lotharius Francorum rex fugam, ut diximus, iniit. Tandem Theodoricus eum non valens comprehendere, cuncta quae in regno eius errant vastans et incendio tradens, Carnotum urbem usque pervenit. Audiens autem, quod Carnotum civitas valde munitissima esset, thesaurique regis Lotarii innumerabiles illic repositi essent atque viro Domini commendati, direxit contra illam maximam exercitus ac barbara multitudo Carnotis, cupiebant comprehendere beatissimum Betharium anno ordinationis suae sexto. Tunc praedictus sacerdos una cum clero et populo infra muros civitatis conclusus, fortiter se defendere est conatus. Sed beatissimus vir, accepto ab eis sacramento, ut nec ipse nec sui aliquid mali paterentur, credens fidem illorum, aperuit portas civitatis. Illico autem ut patefecit aditum, invaserunt more barbarico totam civitatem, devastantes omnia ; de populo vero maxima multitudo corruit gladio.

En ce temps, Clotaire, dont nous avons parlé ci-dessus, dirigeait la monarchie du royaume des Francs¹⁴². Le roi Théodéric exerçait un pouvoir tyrannique en Bourgondie contre lui. Heurté par le conseil de sa grand-mère Brunehaut et acharné dans le génie, il rassembla une immense armée ennemie composée de Burgondes, d'Alamans, de Goths et d'autres peuples, et progressa contre Clotaire, son cousin. Clotaire, en réponse déplaça aussi une armée ; celles-ci se rencontrèrent en un lieu mais Clotaire prit la fuite et parvint jusqu'à la forêt du Perche. Théodéric, le roi des Burgondes, le poursuivit avec acharnement, mais Clotaire, roi des Francs, fuit encore comme nous l'avons dit. Enfin, comme Théodéric ne pouvait le saisir, il ravagea et incendia tout ce qui était dans son royaume avant de parvenir dans la cité de Chartres. Aussi, entendant que cette cité était la plus fortifiée et que de nombreux trésors du roi Clotaire y reposaient confiés à un homme du Seigneur, il dirigea contre elle une grande partie de son armée. À son arrivée à Chartres, les soldats voulurent saisir le très saint Béthaire, la sixième année de son épiscopat. Cependant, le ministre susdit s'était enfermé avec le clergé et le peuple à l'intérieur des murs de la cité, se préparant à se défendre avec force. Mais le très saint homme se sacrifia afin que personne n'ait à se souffrir. Confiant en leur foi, il apparut aux portes de la cité. Aussitôt ils envahirent toute la cité d'une manière barbare, dévastant tout et passant une grande partie du peuple au glaive.

c. 9

Cernens autem beatus Betharius interitum suae civitatis, dedit se periculo, mediis scilicet hostibus se inferens : ut se solum perimerent, postulans, et populum innocentem ab incursionis nece dimitterent. Hostes ira commoti, loris manus eius sanctissimi aussu sunt alligare, secumque usque perduxerunt canes rabidi ad vicum qui vocatur Velimildis cum omni iniuria super fluvium Audure. Habebant lupi itineris suis socium, cuius indigni erant sentire suffragium. Sed cum esset vir Domini plenus caritate, firmissimus fide, et nullatenus valeret mitigare furorem crudelissimae gentis, elegit consilium, ut pretium daret pro redemptione captivorum ; sed unde daret, omnimodis non habebat, maxime cum ligatus loris fortissimis teneretur a perfidis nullaque sui corporis parte in terra cerneretur habere potestatem. Mira dispositio affuit Dei omnipotentis : nam prece effusa ad Dominum pontifex, affuerunt sibi inpraesentiarum solidi quingenti. Quos videntes canini hostes abstulerunt et aliquantulum partem captivorum reddiderunt ; ipsum vero sanctum virum usque ad praesentiam Theoderici regis perduxerunt. Interea unus e barbaris gentis ipsius conatus est abstrahere a sanctis manibus ipsius

¹⁴¹ *Liber Historiae Francorum*, c. 37, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 2, p. 306-307.

¹⁴² Année 613 *Liber Historiae Francorum* c. 40, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 2, p. 310-311.

manicas, quod vulgo wantos vocant, et suas tegere indignas. Sed subito divina affuit ultio : nam arreptus a daemonio, propriis dentibus semet ipsum coepit lacerare manusque suas rodendo truncare ; et qui quondam praedo alterius extitit, crudeli nece semet ipsum interfecit. Videntes talia inimici, coeperunt lapidea corda emolliri sua et famulo Domini devotione servire.

Voyant la destruction de sa cité, saint Béthaire se livra au péril et se jeta au milieu des ennemis demandant qu'ils le fassent périr seul et qu'ils laissent le peuple innocent. Les ennemis agités par la colère, osèrent lier les mains du très saint et les chiens enragés se dirigèrent avec lui vers le vicus appelé Villemeux causant de nombreux ravages. Les loups avaient un compagnon de chemin, dont ils étaient indignes de ressentir l'intercession. Mais bien que l'homme du Seigneur fût plein de charité et inébranlable dans sa foi, il ne put adoucir la fureur du très cruel peuple. Cependant, il prit la résolution de payer le prix pour la libération des prisonniers ; cependant, il n'avait pas ce qu'il proposait. Attaché par de solides liens et retenu par des perfides, aucune partie de son corps ne pouvait bouger. La disposition miraculeuse de Dieu Tout Puissant était présente : en effet, le pontife, une prière ayant été déversée vers le Seigneur, trouva cinq cents *solidi* à côté de lui. Voyant cela, les ennemis libérèrent une partie des captifs et conduisirent l'homme saint au roi Théodéric. Pendant ce temps, un de ces barbares voulut tirer les manches des saintes mains qu'on appelle vulgairement des gants, mais tout à coup, la vengeance divine apparut : saisit par le démon, il commença à se lacérer avec ses propres dents et à s'amputer en se rongant les mains. À un moment, le pillard sortit et se suicida cruellement. Les autres ennemis voyant cela décidèrent de défaire les cordes et de servir avec toute dévotion le serviteur du Seigneur.

c. 10

Interea beatus Betharius pro plebe sua captus atque ligatus, usque ad regem Theodoricum et Brunichildem est deductus, a quibus tam crudelis exercitus fuerat destinatus. Videns autem rex et obtimates illius humilitatem seu sanctitatem sanctissimi viri, comperto, quod esset Dei electus, coeperunt illum venerari cum tremore divino ; insuper etiam provoluti genibus eius, rogabant, ut dignaretur eos recipere suis in orationibus, qui etiam consensit et mox quod petebatur explevit. Credimus etiam, quod ideo Dominus servum suum cum tanta contumelia ante regem ire permisit, ut perfidi videntes humilitatem ipsius et cognoscentes sanctitatem eius a ferocitate se nimia mitigarent et captam praedam, quam iniuste tulerant, redderent. Quod ita factum fuit. Imperante namque Theoderico rege, redditur omnis captivitas praedaque magna thesaurique aecclesiae ; insuper etiam aliis multis muneribus a rege cunctisque optimatibus honoratus, revertitur ad propria, Christo propitiante, Carnotinae civitatis. Unum vero silendum non est, quia iste vir sanctus in suis operibus non dissimilis fuit Paulino episcopo, qui semet ipsum pro redemptione suae plebis delegavit in servitium pauperculae mulieris.

Pendant ce temps, saint Béthaire, capturé et attaché pour son peuple fut conduit jusqu'au roi Théodéric et Brunehaut qui avaient envoyé une si cruelle armée. Le roi et ses grands voyant l'humilité et la sainteté du très saint homme, découvrant son élection par Dieu, ils décidèrent de l'honorer avec la crainte divine. Se jetant à ses genoux, ils demandèrent qu'il les juge dignes d'être accueillis dans ses prières. Il consentit et satisfait à cette demande. Nous croyons aussi que le Seigneur, pour cette raison, face à une telle injure, permit à son serviteur de s'avancer devant le roi pour que les perfides, voyant son humilité et reconnaissant sa sainteté, adoucissent leur excessive férocité et qu'ils relâchent leur proie captive qu'ils détiennent injustement. C'est ce qui arriva. Le roi Théodéric régnant, toute captivité fut rendue et la grande proie du trésor ecclésiastique fut libérée ; de plus, honoré par d'autres présents du roi et de tous les grands et grâce à l'aide du Christ, il rentra chez lui dans la cité de Chartres. Une chose qui ne doit pas être passée sous silence : ce saint homme n'est pas différent dans ses œuvres de l'évêque Paul qui, pour la rédemption de sa cité se donna lui-même au service des pauvres femmes.

CARAUNUS

Martyr de Chartres
V^e siècle.

Il est envoyé en Gaule pour évangéliser les païens et aboutit à Chartres. Revenant vers Paris, il est attaqué par des brigands qui le décapitent. Avec saint Laumer, il est l'un des saints chartrains qui reçut un culte important, et rivalise même avec saint Lubin. Son culte est clairement établi dès le IX^e siècle à Chartres ce qui entraîne une importante production hagiographique.

Dossier

- ***Vita Carauni* (BHL 1565), anonyme, fin du IX^e siècle, dans AA SS Mai VI, p. 749-752.**

Il existe deux recensions de la *Vita Carauni*. La première, BHL 1565, est sans doute rédigée vers la fin du IX^e siècle au monastère de Saint-Chéron à Chartres et apparaît pour la première fois dans un légendier chartrain au X^e siècle. La rédaction d'une *Vita* du saint à cette période correspondrait à la volonté de développer le monastère de Saint-Chéron qui est alors en pleine croissance¹⁴³.

Manuscrits

- Chartres, BM, 193 (507 5/B), X^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 03789, XI^e siècle.
- Chartres, BM, 190 (500 5/A), XII^e siècle.
- Chartres, BM, 192 (501 5/A), XII^e siècle.
- Le Mans, BM, 217, XII^e siècle
- Namur, BV 053, XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 16737, deuxième moitié du XII^e siècle.
- Avranches, BM, 167, XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05296, XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 11757, XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 14651, XV^e siècle.
- Chartres, BM, 473, t. I (511 5/B), XV^e siècle.

- ***Vita Carauni* (BHL 1566), XII^e siècle, voir *Analecta Bollandiana*, 17, p. 62-63.**

La seconde recension, BHL 1566, se retrouve uniquement dans la grande collection autrichienne du *Magnum Legendarium Austriacum* dès le XII^e siècle.

Au X^e siècle, on trouve une troisième recension, BHL 1567b, qui ne reprend que le martyr du saint et quelques miracles. Elle n'est présente que dans un seul manuscrit produit à Fleury¹⁴⁴.

- ***Miracula* (BHL 1567), anonyme, fin du IX^e-X^e siècle, dans AASS Mai VI, p. 752-754.**

Ces trois miracles relatent l'*inventio* du corps du saint, la punition de l'évêque Pappolus et la guérison du fils de Clotaire. Ils auraient été écrits au monastère Saint-Chéron afin d'en promouvoir le pèlerinage¹⁴⁵.

¹⁴³ A. Chédeville, *Chartres et ses campagnes (XI^e-XIII^e siècle)*, Paris, 1973, p. 405-407.

¹⁴⁴ Vat., Reg. Lat. 318, fol. 219r-222r.

¹⁴⁵ Sur le rôle des textes hagiographiques dans la formation des pèlerins voir P. Maraval, « Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage », dans *Hagiographie, Culture et Société (IV^e-XII^e siècles)*, Paris, 1981, p. 383-397.

Manuscrits

- Chartres, BM, 193 (507 5/B), X^e siècle.
- Le Mans, BM, 217, XII^e siècle
- Chartres, BM, 190 (500 5/A), XII^e siècle.
- Chartres, BM, 473, t. I (511 5/B), XV^e siècle.
- Avranches, BM, 167, XIII^e siècle.

Extraits retenus

Et oratione dicta, cœperunt dispositum sibi carpere iter. Siquidem ab urbe lapidum sexto milliaro occurrerunt filii Belial, armati subito, putantes Sanctum plurimam ferre pecuniam, aciem injicientes : statimque omnibus suis fugientibus per latebras, et per opaca silvarum loca persequentibus inimicis, solus sanctus Caraunus remansit intrepidus. Sed beatissimus vir Dei Caraunus, malens mori, quam suos perire Fratres, voce altiori clamare cœpit ; Nolite homines, nolite persequi innocentes : pecunia, quam quæritis, en habetur mecum. At illi hoc audientes, omnes ad Sanctum reversi, rogabant ut proderet. Tunc vir Dei non amplius quam unum solidum, quem sibi pro viatico reservaverat, eis ostendit. Reliqua autem omnia quæ habuerat, præter hæc, pauperibus erogaverat. Nolebat enim aggravare animam pecuniali pondere, dicente Domino; Non sacculus, non pera vobis portanda est ; et, Nolite cogitare de crastino. Tunc infelicissimi illi, putantes se illusos fuisse a sene, evaginato gladio cervice ultro dedita caput sancti Carauni amputaverunt. Gaudens itaque vir Dei suscepit martyrium, sicut insuperabilis miles pro triumpho desiderat præmium. Spoliantes vero corpus ejus, nihil amplius pecuniæ inventum est, nisi quod ab ipso fuerat præsentatum.

EMANUS

Martyr chartrain

VI^e siècle.

Il est connu grâce à sa Vie du X^e siècle, rédigée par Widbert, abbé de Sain-Père-en-vallée, monastère de Chartres. Eman est un Cappadocien envoyé pour évangéliser la Gaule. Ordonné prêtre à Orléans, il est assassiné par des brigands, au village qui porte son nom. Vers la fin du X^e siècle, son corps est transféré à Chartres. Le récit de cette translation a été ajouté en conclusion de sa Vie.

Dossier

- *Vita sancti Emani*, BHL 2525, X^e siècle, dans AA SS Mai III, p. 595-599.

Cette Vie semble avoir été rédigée au X^e siècle au monastère Saint-Père de Chartres. C'est une mention dans le *Cartulaire de Saint-Père de Chartres* qui présente un certain Widbert comme étant l'auteur d'une vie de saint Eman¹⁴⁶. Il meurt en 981 ce qui marque la borne *ante quem*. Cette Vie montre de très nombreuses similitudes avec la *Vita Balderici* (BHL 897) datée du IX^e siècle, un confesseur bourguignon.

Pendant, il y a quelques problèmes de concordances temporelles qui pourraient faire penser que la Vie est plus récente. Par exemple, l'auteur fixe la date de venue du saint en France sous le règne de Théodebert (534-548) et dit que lorsqu'il passa par Rome Léon était sur le trône de saint Pierre : c'est une erreur d'environ un siècle (Léon I : 440-461 ; Léon II : 682-683 ; Léon III : 795-816)¹⁴⁷.

Manuscrits

- Paris, BNF, lat. 05354, XI^e siècle.
- Chartres, BM, 150 (137 2/A), XII^e siècle.
- Chartres, BM, 190 (500 5/A), XII^e siècle.
- Chartres, BM, 473, t. I (511 5/B), XV^e siècle.
- Le Mans, BM, 217, XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05280, Première moitié du XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05296, XIII^e siècle.
- Avranches, BM, 167, XIII^e siècle.
- Chartres, BM, 192 (501 5/A), XII^e siècle.

Extraits retenus

c. 9

Cum vero adhuc ipsius loci incola haberetur vir beatissimus, contigit ut euntes pastores illustris viri Bladisti ad greges suos signandos, furta circummanentibus hominibus intenderent : qui capti et in ligaminibus positi, verberibusque diu affecti, tandem ducebantur ad mortem. Audiens autem beatus Emanus ocius ad ipsos liberandos affuit, volens pro ipsis tradere se morti. Tunc iudex haec audiens, misericordiae visceribus tactus, ipsos vinculis relaxavit et vitam pro eo habere illos permisit.

¹⁴⁶ B. Guérard (éd.), *Cartulaire de Saint-Père de Chartres*, Paris, 1840, p. 54 : *Itaque, eo relicto, cum Aremberto quem post beati Alvei excessum, patrem congregationi praefecit, ad venerabilem Widbertum transeundum est, quem Vulfadus praesul abbatem sacraavit, qui quantae doctrinatis scientiae vir fuerit, beati Emani passio quam decenti stilo composuit declarat, quantaque religionis exstiterit, plurimorum fidelium donaria quae cartis inferius scriptis sunt adnotata, demonstrant : multi enim ejus sanctitatem agnoscentes ejusque...*

¹⁴⁷ B. Guérard (éd.), *Cartulaire de Saint-Père de Chartres*, Paris, 1840, p. 415.

Alors que le très saint homme se trouvait encore dans ce lieu, des pasteurs de l'homme illustre Bladistus allaient vers leurs brebis qui devaient être marquées. Des vols furent commis par des hommes restés aux alentours : ces derniers, captifs et attachés, affaiblis par des coups de fouets quotidiens, étaient finalement conduits à la mort. Entendant cela, saint Eman se rendit rapidement auprès de ceux qui devaient être libérés, désirant pour eux-mêmes se livrer à la mort. Alors le juge apprenant cela, touché dans ses entrailles par la miséricorde, les relâcha et leur permit de vivre pour lui.

c. 10

Cœpit interea vir sanctus jejuniis et eleemosynis et ceteris bonorum operum exhibitionibus Deo præcipue inservire: et cum siti frequentius flagraret, sal pro aqua sibi ministrabat, dicens : Accipe os insatiabile, hoc sit tibi pro dulcedine aquae : nam et vigiliis sic attenuabat corpus, ut insomnis existeret quamplurimis noctibus. Caritatis namque gratia repletus egenis prout poterat necessaria ministrabat. Orationi vero, lectioni et meditationi ac divinis colloquiis erat jugiter, et omnimodis intentus. Quodam igitur tempore ob festivitatem Sancti Symphoriani Augustudunensem rursus expetens urbem, ac inibi in orationibus pernoctans, ut meritum sanctitatis ejus quoquo locorum divulgaretur ; cœpit per energumenos proprio nomine manifestari. Cognito autem hoc Nectarius Episcopus, iracundia simul et livore inimici succensus, jussit eum in loco, ubi nulla lux erat, includi. Quo vir Dei ingressus, pavimenti immunditias vestimento verrere cœpit ; hoc facto positus genibus orabat ad Dominum. Inter orandum vero odor suavitatis locum illum replevit, et lumen splendidum circumfulsit : cujus indicii magnificentiam occultari Divinitas non passa, ei divino nutu obserata protinus patuere carceris ostia. Veniens autem Eufronius Archidiaconus, reclusit ea tertio diligenter : sed recedente eo, statim sunt patefacta. Tunc venerabilis Episcopus, cum ei nuntiatum fuisset, gratias agens Deo, virum sanctum deinceps in magna laude habere cœpit : et prostratus pedibus ejus veniam precabatur. Deinde egresso eo cœpit illi suggerere, ut honorem Clericatus acciperet : moxque acquiescens consilio ejus, percepta benedictione caput sibi tonderi in Clericali honore fecit.

Pendant ce temps, le saint homme décida de se soumettre à Dieu par la miséricorde, par les jeûnes et par la réalisation de bonnes actions, le sel lui servait pour l'eau, disant : « reçoit bouche insatiable ceci qui est pour toi comme la douceur de l'eau » ; il affaiblit le corps éveillé afin qu'il se dresse privé de sommeil pendant un très grand nombre de nuits. Enfin, rempli par la grâce de la charité, il servait aux besoins des pauvres. Sans interruption, il était tourné vers la prière, la lecture, la méditation et les entretiens divins de toutes sortes. Alors, à un certain moment, lors des festivités de saint Symphorien, il arriva pour la seconde fois à Autun et passa là la nuit à prier pour que le mérite de sa sainteté se répande dans quelques lieux, ce qui arriva d'abord à travers un possédé. Cela étant connu, l'évêque Nectarius, enflammé par la colère et par la haine de l'ennemi, le jeta en ce lieu où il n'y avait aucune lumière. Pénétrant dedans, l'homme de Dieu commença à balayer avec ses vêtements les saletés sur le sol et agenouillé il pria le Seigneur. Pendant qu'il priait, une odeur suave remplit ce lieu et une splendide lumière resplendit ; la divinité ne supportant pas d'occulter la magnificence de sa révélation, la porte verrouillée de la prison s'ouvrit aussitôt par la décision divine. Aussi, l'archidiacre Eufronius vint et ouvrit consciencieusement la cellule pour la troisième fois, mais [le prisonnier] s'était éloigné. Tout fut aussitôt dévoilé. Alors, le vénérable évêque, apprenant cela, rendant grâce à Dieu, il décida d'accueillir le saint homme par une grande louange et se jetant à ses pieds, il pria pour sa miséricorde. À la fin, il s'écarta et décida de lui suggérer de recevoir l'honneur de la cléricature. Acceptant le conseil de celui-ci, il reçut la bénédiction et on lui tonda la tête pour l'honneur clérical.

c. 12

Denique inde progressus, pervenit ad urbem Carnotum. Tunc et ad locum qui ei revelatus fuerat perveniens, ædificavit ecclesiam, ac inibi deinceps verbum Dei prædicans cohabitavit. Per idem tempus contigit ut invitaretur ad domum prædicti viri, nomine Bladisti ; cumque exinde regressus proprias aedas introiret, dimisit equum suum illic, ut noctu herbae pabulo reficeretur, faciens super eum signum Crucis. Prosecutus est autem eum unus ex parasitis jam dicti viri, nomine Abbo, iniquae cupiditatis face succensus. Furtim namque

subducto eodem equo, cum tota nocte sedens super eum incederet, et viam suam recte se tenere suspicaretur, mane in eodem loco inventus est unde illum subtraxerat. Qui admiratione simul et terrore concussus, valde in hoc poenitens, de equo descendere conabatur, ut eum relinquens aufugeret. Quod non valens omnimodis, accidit ut veniens Beatus Emanus iterum vexillum Crucis super eum faceret, obsecrans ipsum hominem ut sibi retineret equum. Qui noluit, sed magis veniam postulans impetravit. Cumque abscedere vellet, dedit ei vir sanctus unde calceamenta pararet, ne vacuus ab eo rediret. Praeterea idem vir Dei paucas ovium pecudes nutrebat, ob lactis copiam pro pauperum sustentamine.

Nocte igitur quadam latrunculi ovile illius ingressi sunt. Arreptos denique ab ipso ovili arietes, dum eos vellent levare a terra, videbatur eis quod canes ferrent : sicque vacui exinde abeuntes, eos timore nimio divinitus percussi reliquerunt. Qui et ipsi in crastino pedibus ejus provoluti, ac reatum suum confitentes, venia consecuta recesserunt gaudentes.

Par la suite, il parvint à la cité de Chartres. Parvenant dans ce lieu qui lui avait été révélé, il édifia une église et y demeura, prêchant la parole de Dieu. Durant le même temps, il arriva qu'il fût convié à la maison de l'homme susdit du nom de Bladistus. Alors qu'il retournait chez lui, il pénétra dans le temple et laissa là son cheval pour qu'il soit refait par le pâturage d'herbe pendant la nuit, faisant sur lui le signe de Croix. Aussi, l'un des convives de l'homme susdit, dénommé Abbon, l'accompagna, embrasé par le flambeau de la cupidité inique. Ainsi, volant à la dérobee le cheval, il le monta toute la nuit pensant se tenir sur le bon chemin, mais au matin, il se retrouva au même endroit. Celui-ci, à la fois frappé d'admiration et de crainte, et vraiment mécontent, il entreprit de descendre de son cheval pour s'en fuir. Saint Eman fit de nouveau un signe de croix, priant cet homme de lui rendre son cheval. Le voleur refusa mais il demanda et obtint la miséricorde.

Dès lors, ce même homme de Dieu nourrissait quelques brebis afin de tirer le lait pour nourrir les pauvres. Aussi, une certaine nuit, des brigands pénétrèrent dans sa bergerie. Les béliers avaient été extirpés de cette même bergerie et ils voulaient les soulever de terres. Mais les brigands virent que les chiens s'étaient mis en mouvement. Tandis que les chiens allaient comme s'ils étaient libres, les brigands restèrent frappés par la crainte divine. Le lendemain, jetés à ses pieds et avouant leur crime, ceux-ci se réjouirent de recevoir son pardon.

c. 15

Factum est autem insequenti tempore, ut laudo quidam vir honoratus, filiam cujusdam viri, quam christo sacrari devoverat, in nefanda conjunctione sibi sociare vellet. Erat vero idem homo cum multis resistens ei, ne tam grave scelus committeret et ne filiam ejus nefarie opprimeret. Qui noluit consiliis ejus acquiescere, sed hoc graviter ferens, eum occasionibus repertis posuit in carcerem cum aliis numero quadraginta. Tum deinde quadam re exigente, circumseptus militum agmine venit ad locum, qui vocatur Spinogilus : et petentibus de eo parentibus ipsius qui tenebatur, astitit ei sanctus Dei Emanus et tenens fraenum equi illius, rogabat ut vinctum cum ceteris de carcere laxaret, ac ne filiam ejus nefande concupisceret, exorabat. Ille vero abdicato quod audiebat, cum ab eo loco quasi stadiis quindecim recessisset, subito timore magno percellitur et magna velocitate cum duobus tantum pueris ad virum Dei reversus, atque ejus vestigiis provolutus, veniam poposcit. Hominem itaquequem in carcere detinebat, omnesque qui cum eo erant relaxavit ; in super et nefandae concupiscentiae malum dereliquit.

Quelques temps après, il arriva qu'un certain homme honorable voulait s'unir dans une abominable union à la fille d'un autre homme qu'il avait donnée au Christ. Le père était fortement opposé à commettre un si grave crime et à faire pression d'une manière abominable sur sa fille. Mais l'homme refusa d'obéir à ses conseils et les repoussa violemment. Au moment propice, il plaça rapidement le [père] dans une prison avec quarante autres. Puis après, l'affaire l'exigeant, il vint vers ce lieu, Spinogilus, avec des hommes armés. Les parents du père qui était retenu réclamèrent justice. Le saint de Dieu se plaça auprès de lui, tenant les rênes de son cheval et lui demanda que celui qui est enfermé soit relâché avec les autres. Il obtint que l'homme ne convoite plus de manière criminelle la jeune fille. Mais, reniant ce qu'il avait entendu, alors qu'il s'éloignait de ce lieu de presque 15 stades, il fut frappé par une soudaine grande crainte et, à grande vitesse, retournant vers l'homme de Dieu avec deux serviteurs, il se jeta à ses pieds et demanda sa miséricorde. Il relâcha l'homme de la prison ainsi que tous ceux qui étaient avec lui ; là-dessus, il abandonna le péril de cette criminelle concupiscentie.

c. 17

Denique plurima prætermiſſa ſunt a nobis miracula, quæ vivens in corpore Deo actore patravit: ſed quia jam ſermo a nobis de ipſo habitus præteriit, nunc ad ejus glorioſum paſſionis certamē convertamus ſtylum. Cum igitur omnipotens Deus ipſius ſancti viri labores cæleſti mercede decreviſſet remunerare, quadam die idem vir Dei, cum ſuis ſociis Maurilio et Almaro deambulabat, per ipſa opaca ſolitudinis, ſuae cellulae contigua loca. Erat autem illic in locis abditis latronum turba commorans non modica, ejusdem ſancti viri ſtudiis et prædicationi ſemper infesta, qui et ſperabant eum plurimas penes ſe habere pecunias. Qui ſpeculatiuſ agnita ejus profectione, ei continuo occurrunt armati. Tunc vir Domini eos eminus appropinquare conſiderans, eis conſtanter obviam proceſſit. Cœpit autem eos miti affatu hortari ut deſiſterent a malis, et viam apprehenderent Chriſti. Cumque ejus ſalutaribus doctrinis nequaquam acquieſcerent, iracundiae facibus ut jam diu conceperant, ſuccenſi, eum repente cum prædictis ſociis pro fide religionis peremerunt : ſicque ſanctus athleta Chriſti ob Dei fidem vel prædicationem innocenter cum prædictis ſociis paſſus, glorioſum ſumpsit martyrium ſeptima decima die Kalendarum Juniarum, quorum ſanctae animae ab Angelis in caelo evectae, et inter ſacra beatorum Martyrum conſortia ſunt ſuſceptae. Sepulti ſunt autem præfati Martyres a viris religioſis ibidem in vicinia Islaris-Cellae, ubi uſque in præſentem diem meritis eorum omnipotens Deus plurimas virtutes operatur, ad laudem nominis ſui.

Enfin, nous paſſons ſous ſilence pluſieurs miracles qu’il avait accomplis, vivant comme repréſentant en chair de Dieu, mais, parce que déjà la parole dépaſſe ſon ſujet, déſormais nous tournons vers ſa glorieuſe paſſion. Alors Dieu Tout Puissant gratifia par la récompense céleſte les travaux de ſon ſaint homme. Un jour, ce même homme, avec ſes compagnons Maurilius et Almarus déambulait à travers un lieu obſcur de ſolitude, contigu à ſa cellule. En ces lieux cachés, il y avait une bande aſſez grande de voleurs qui s’était arrêtée ; hostile au zèle du ſaint homme et à la prédication, ils s’attendaient à obtenir de nombreuses richesses. Ils obſervèrent le ſaint et reconnurent ſon origine et ſur l’inſtant, ils accoururent armés contre lui. L’homme du Seigneur les conſidéra de loin et s’avança avec conſtance vers eux. Auſſi, il décida de les exhorter par d’aimables paroles à ſe détourner du mal et à prendre la voie du Chriſt. Alors qu’ils n’obéiſſaient pas à ſes enſeignements ſalutaires, embrasés par les torches de la colère, ils le firent périr ſoudainement pour la foi de la religion avec ſes compagnons ſuſdits : le ſaint athlète du Chriſt ſouffrant ſubit avec ſes compagnons innocents le glorieux martyr pour la foi de Dieu à ſoixante dix ans, le jour des calendes de Juin ; leur ſainte âme fut enlevée par les anges céleſtes où elles ſiègent à l’assemblée des bienheureux martyrs.

LAUNOMARUS

Moine, fondateur et abbé de l'abbaye de Corbion
VI^e siècle

Peu de temps avant sa mort, il prédit à l'évêque de Chartres d'imminentes catastrophes pour la ville. Celles-ci se réalisent sous l'épiscopat de Béthaire, lorsque les querelles au sein de la famille royale mérovingiennes éclatent. Il est inhumé à Saint-Martin-au-Val auprès de saint Lubin. En 595, sous la pression des moines de Corbion, on réalise une première translation du corps du saint. Par la suite, sous les coups des invasions normandes, son corps est transféré d'abord dans l'Avranchin, au Mans et à Blois en 874¹⁴⁸. En 924, on fonde alors le monastère de Saint-Laumer.

Dossier

- *Vita sancti Launomari* (BHL 4733), IX^e siècle, dans Mabillon, Acta I, p. 335-338.

Cette première vie est datée par l'*Index scriptorum* du début du IX^e siècle et serait issue de Corbion ou de l'une de ses dépendances.

Manuscrits

- Orléans, BM, 331 (280), deuxième moitié du X^e siècle.
- Vat., Ott. Lat., 0120, deuxième moitié du XI^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 13774, XII^e siècle.
- Vat. Reg. Lat. 0593, deuxième moitié du XII^e siècle.
- Bourges, BM 035, XV^e siècle.

- *Vita sancti Launomari* (BHL 4734), IX^e siècle, dans Mabillon, Acta I, p. 339-345.

Les Bollandistes ont retrouvé quelques 37 témoins de ce texte dont le plus ancien qui daterait du IX^e siècle proviendrait du monastère de Corbion¹⁴⁹. Les deux biographies sont à mettre en lien : mêmes événements, même chronologie, mais des styles différents.

Manuscrits

- Chartres, BM, 193 (507 5/B), X^e siècle.
- Bruxelles, KBR, 08550-08551 (3203), première moitié du X^e siècle.
- Vatican, Reg. lat.0479, X^e siècle.
- Rouen, BP, U 067, XI^e siècle.
- Rouen, BP, U 003, XI^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05318, XII^e siècle.
- Chartres, BM 150 (137 2/A), XII^e siècle.
- Chartres, BM 190 (500 5/A), XII^e siècle.
- Chartres, BM 192 (501 5/A), XII^e siècle.
- Rouen, BP, Y 189, XII^e siècle.
- Orléans, BM 195 (172), XII^e siècle.
- Rouen, BP U 032, XII^e siècle.
- Rouen, BP U 035, XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 03788, XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 16736, XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 17003, XII^e siècle.

Douze manuscrits sont datés entre le XIII^e siècle et le XV^e siècle.

¹⁴⁸ *Translations de saint Laumer*, dans Mabillon, Acta I, p. 345.

¹⁴⁹ A. Wilmart *Codices Reginenses Latini*, 1937. Il pense que cette œuvre aurait été écrite entre 840 et 850.

- *Translatio sancti Launomari* (BHL 4737-4738), X^e siècle, dans Mabillon, Acta I, p. 345.

Ces récits accompagnent souvent la seconde *Vita*. Le récit de la première translation est daté du X^e siècle par l'*Index scriptorum*. Selon cet ouvrage, le « vol des reliques » par les moines de Corbion remonterait à la fin du IX^e siècle.

Manuscrits

- Rouen, BP, U 019, XIII^e siècle.
- Rouen, BP, U64, XIII^e siècle.

- *Translatio sancti Launomari* (BHL 4739-4740), Xe-XI^e siècle, dans Mabillon, Acta IV, 2, p. 246-248.

Ces deux dernières translations sont des copies augmentées des deux précédentes translations et pourraient dater du X^e-XI^e siècle.

Manuscrits

- Rouen, BP, U 019, XIII^e siècle.
- Rouen, BP, U64, XIII^e siècle.

Extraits retenus

- BHL 4733.

c. 12

Illud habetur etiam fideliter auribus ingerendum, Dei famulum meruisse tantam puritatis arcem subire, ut illi feralis rabies obediret imperanti, scilicet Angelicae imitatori vitae, more protoplastorum adhuc in amoenis paradisi degentium. Et quidem homo Dei eremi deserta divinas ore scripturas insonando perambulans, obvius inspicit lipos cervam vexare fugientem, pietatis vero magnitudine illam miseratus pene consecutam, hominum quoque a daemonibus infestationem hujusmodi considerans similitudinem, proindeque lacrymans ait ad bestias : O cruenti persecutores, ad ergastula revertimini vestra hanc Dominus siquidem a vestris eruet illaesam rictibus. Quo sermone retroactae ferae cervam persequi desierunt. Ipsa denique sanctum petens virum ab eo mulcebatur, ac post duarum circiter horarum tempus silvas repetere iussa discessit.

Il faut jeter fidèlement aux oreilles que le serviteur de Dieu avait mérité de s'approcher d'un tel trésor de pureté, pour qu'à cet endroit la rage funèbre obéisse à celui qui commande, bien entendu l'imitateur de la vie des anges, par la coutume des premiers, jusqu'aux choses agréables du paradis de ceux qui vivent. Et ce même homme de Dieu, déambulant dans la solitude du désert faisait raisonner les écritures divines. Il examina les loups sur le chemin qui tourmentaient la biche en fuite. Il déplora ce qui suit avec une grande piété, considérant de cette manière l'attaque des hommes par les démons, et ainsi, pleurant, il dit aux bêtes : « Ô cruels persécuteurs, retournez dans votre prison, car le Seigneur a découvert celle-ci non blessée par votre bouche. » À ces mots, les bêtes sauvages, reculant, abandonnèrent la poursuite de la biche. Celle-ci demanda au saint homme de la caresser et, après deux heures, elle rejoignit la forêt.

c. 14

Quadam etenim nocte dum sub eo regi aeterno militantes monachi artus sopori dedissent, latrones illorum bovel invasere. Mane autem facto fratres ut agnoverunt, suo « Patri retulerunt. Ille sereno vultu referentes allocutus est dicens : Fratres qui sola coelestia » debemus attendere diligenda existere, nec terrenorum damnis contristari, nec lucro gaudere debemus. Latrones igitur unde venerant redire cupientes toto die ipso, nocteque sequente ambulantes mane aut portam monasterii se fore cognoscunt, Domino videlicet eorum errorem inferente

passibus ut errorem deponerent mentibus. Obstupefacti namque vocibus in ecclesia psallentium vicissim loquebantur : quid est quod nobis accidit ? Ecce sumus illic unde animal istud abstraximus. Prae timore vero salubre capientes consilium quo redderent bovem furtive veniam precarentur, matutinali peracta Synaxi sanctum conspiciunt Launomarum de more quoniam mane progrediens circuibat in gyro coenobium. Ejus ergo pedibus advoluti praedam reddunt, supplices indulgere sibi poscentes. Illis autem Dei sacerdos non solum veniam contulit, sed etiam doctrinae pabula conferens eosque benedicens, priusquam viderentur ab aliis jubet discedere, utique animal nolens ante ostendere, qua milli ne comprehenderentur effugerent. Quibus ita peractis fratribus animal consignavit.

Une certaine nuit, alors que les moines qui servaient ce roi éternel, se livraient au sommeil, des voleurs se jetèrent sur leur bœuf. Au matin, les frères s'en aperçurent et le rapportèrent à leur père. Celui-ci, d'un air serein, s'adressa aux rapporteurs, disant cela : « Frères, nous devons être attentifs aux choses célestes et montrer les choses devant être liées ; nous ne devons pas nous attrister pour les préjugés terrestres, ni nous réjouir pour le profit. » Ainsi, les voleurs avides allaient et venaient durant tout le jour, et ils se retrouvèrent aux portes du monastère, car évidemment, le Seigneur s'élève contre leur erreur par les pieds afin qu'ils la délaissent dans leur esprit. Frappés de stupeur, ils parlèrent à leur tour dans l'église avec la voix de ceux qui psalmodient : « que nous arrive-t-il ? Nous sommes là où nous avons volé l'animal. » Devant cette crainte salutaire, suivant le conseil de rendre le bœuf, ils demandèrent le pardon du vol ; à la fin de l'office des matines, ils contemplèrent bêtement saint Laumer, stupéfaits d'avoir tourné autour du monastère jusqu'au matin. Aussi, ils se jetèrent à ses pieds, rendirent le butin et supplièrent pour son indulgence. Ainsi, le ministre de Dieu leur accorda sa bienveillance et leur transmettant aussi les nourritures de la doctrine et les bénissant, il demanda qu'ils partent avant d'être vus par les autres, ne voulant surtout pas montrer l'animal avant qu'ils n'aient fui afin qu'ils ne soient pas saisis. Après cela, le saint marqua l'animal pour les frères.

c. 18

Post obitum autem illius pontificis qui sanctum corpore vidit absolvi, barbarica populante manu, tanta Carnotorum pressit incolas obsidio, quatenus arentes gladiis hostilibus portas siti cogente valida referarent, eventu probante hujuscemodi, praedictam sancti Launomari prophetico spiritu dictam sententiam. Talis igitur beati Launomari mundo fuit excessus quartodecimo Kalendas Februarii, quem humilitate praecipuum, daemonum repulsione clarissimum, sanitatum gratia potentissimum, nunc caelo beatum mereamur apud Deum interventorem habere piissimum.

Aussi, après la mort de ce pontife, qui vit le saint le délivrer de son corps, face aux ravages de la main barbare, les habitants de Chartres furent pressés par un grand péril. Contraints par une forte soif, ils ouvrirent les portes et se présentèrent aux glaives ennemis, prouvant ainsi la prédiction de saint Laumer reçue par l'Esprit prophétique. Saint Laumer quitta ce monde le 14 des calendes de Février. Il était le premier par l'humilité, le plus illustre par le rejet des démons, le plus puissant par la grâce de la guérison. Maintenant nous méritons d'avoir le saint auprès du Seigneur dans les cieux comme un très pieu médiateur.

- **BHL 4734**

c. 7

Procul namque ab urbe recessit, et in abditissimam solitudinem silvae, quae a Particus dicitur, sese recludit, ibique se tota cordis intentione et omnium cogitationum medulla familiariter Domino commendabat. Ubi tugurio frondibus contexto, dum quadam nocte inter caeca silentia, hymnos Deo deuotae meditationis redderet, infestam latronum rabiem persensit, qui ut ad eius mortem pervenirent, longos viae errores nocte illa passi sunt. Putabant enim eum aliquam pecuniam in deserto seruare. Diluculo autem facto vident se repente in conspectu illius, quem tantopere quaesierant : et ad visionem illius diuino timore correpti, ad pedes eius corruerunt, clamantes : Parce nobis vir Dei, parce ; reatum nostrum cognoscimus, ideo veniam petimus. At vir Dei in his attonitus, ait : Quid, fratres, quid est, quod a me petitis? aut quae causa usque ad nos impulit ? At illi quid

tractassent, quidve contra eum deliberassent, confessi sunt. Tunc ait illis homo Die : Et ego dolos vestros non ignorabam, filii. Misereatur vestri Dominus. Redite in pace, et iam peccare desistite. Cessate a latrociniiis, et a rapinis contrahite manum, ut misericordiam Domini inuenire mereamini. Nam mihi nulla est pecunia in terris. Pecunia vero nostra Christus est. Qui verbis eius ædificati ad propria vix post triduum sunt reuersi.

En effet, il quitta la ville et se retira dans la solitude la plus reculée de la forêt, qu'on appelle Particus (i.e. la forêt du Perche). Et là, de manière très intime, avec toute la tension de son cœur et les entrailles de ses pensées, il se recommanda au Seigneur. Ici, dans les feuillages entourant sa cachette, une nuit, sous le silence aveugle d'une méditation zélée, pendant qu'il rendait grâce à Dieu, il ressentit la rage hostile des bandits qui avaient emprunté cette nuit là de nombreux mauvais chemins pour arriver jusqu'à sa mort. Ils pensaient en effet qu'il gardait quelques richesses au désert. Aussi, à la pointe du jour, ils se trouvèrent rapidement face à celui à qui ils demandèrent tant. À la vue de celui-ci, saisis par la crainte divine, ils se jetèrent à ses pieds, disant : « Épargne nous, homme de Dieu, épargne nous ; nous connaissons notre faute et nous demandons pour cela ta bienveillance. » Aussi, frappé de stupeur, l'homme de Dieu dit : « Qu'est ce que vous me demander ? Quelle affaire vous a menés jusqu'à nous ? » Et ceux qui l'avaient maltraité et qui avaient pris une décision contre lui, avouèrent. Alors, cet homme de Dieu dit : « Moi, je n'ignore pas vos fautes, enfants. Le Seigneur a pitié de vous, rentrez en paix et renoncez à pécher. Abandonnez les vols et éloignez la main des rapines, afin que nous méritions de trouver la miséricorde du Seigneur. En effet, rien sur terre n'est richesse pour moi. Notre richesse est le Christ. » Édifiés par ses paroles, ils retournèrent difficilement chez eux après trois jours.

c. 14

Hoc quoque pietatis opus non solum circa homines vir sanctus exercuit, sed etiam circa feras brutaque animalia. Aliquando namque cum iuxta monasterium suum in solitudine deambulet, et secum nescio quid de Scripturis tractaret, obuiam habet ceruam ab infestatione luporum fugientem. Quos cum vidisset, tamquam compatiens bestiae vir Domini exclamauit : Heus saeuissimae ferae, semper rapaces, desistite persequi hanc bestiolam : et ite ad loca solitudinis vestrae : et alludens ad significationem, Ecce, inquit, pessimum et infestum genus bestiarum. Nam sicut isti numquam cessant a rapinis, sed semper alienas carnes morsibus deuorant ; ita et diabolus, lupus videlicet ferocissimus, circuiens quotidie quærit de Ecclesia Christi quos perdat ac strangulet. Ad hanc vocem viri Dei, statim gressum deflexerunt ab insequendo, et non incognitam siluæ latebram ingressi sunt. Cerua vero via qua venerat regredi metuens, ereptorem suum comitata est, et ante ipsum oratorium introiuit. Quam palpans homo Dei manu sua post duas fere horas remisit eam ad loca solitudinis suae. O Domine Iesu et hic in spiritu mansuetudinis suæ Sanctum tuum ita glorificasti, vt ei et bestiarum ferocitas, terrore tui nominis, obediret.

Aussi le saint homme exerça non seulement son œuvre de piété sur les hommes, mais aussi sur les animaux. En effet, un jour, alors qu'il déambulait seul autour de son monastère, et qu'il discutait avec lui-même des Écritures, il arriva sur le chemin une biche fuyant une attaque de loups. Comme il les vit, compatissant, l'homme du Seigneur s'adressa aux bêtes : « Très cruelles bêtes féroces, toujours rapaces, renoncez à poursuivre cette petite bête et allez vers le lieu de votre solitude », dit-il, faisant allusion au genre animal le plus cruel et le plus hostile. En effet, ils ne cessaient jamais de dévorer les autres chairs par des morsures. Aussi, le diable, bien entendu le loup le plus féroce qui rôde chaque jour, cherche à ce que l'Église du Christ les perde et suffoque. À la voix de l'homme de Dieu, ils se détournèrent de ce qu'ils poursuivaient et battirent en retraite dans la forêt. La biche, craignant de revenir sur le chemin d'où elle venait, accompagna son ravisseur jusqu'à son oratoire. L'homme de Dieu la caressa de sa main et, après deux heures, la remit dans son lieu de solitude. Ô Seigneur Jésus, tu glorifies ton saint dans l'esprit de sa mansuétude pour que la férocité des bêtes obéisse à lui et à ton nom.

c. 19

Erat posthaec vir nobilis, Ermoaldus nomine, qui extremum vitae tempus sortitus, angustia mortis periclitabatur. Hic misit ad virum Dei solidos quadraginta, obnixè petens ut sibi iam pene morienti succurreret, ut intercessionis eius meritis spes ei salutis ab omnipotente praestaretur. Sed deuotus miles Domini accipere

recusabat. Tandem latore perurgente suscepit pecuniam : ingressusque oratorium, orationem fudit, ut acceptabilis fieret in conspectu Domini oblatio hominis, et super altare pecuniam deposuit : grandique studio vnumquemque nummum appendens manu reuoluebat, et genu saepius flectens orabat. Post multa unum solidum, quem in spiritu mundum et non ex rapina acquisitum cognouit, suis usibus retinuit. Reliquos tradidit gerulo, et ait : Pecunia ista, o homo, iniqua est, Diuinam non potest mutare sententiam, neque vitae spatium ampliare, sed nec peccatorum remissionem impetrare. Scriptum est enim : Victimae impiorum abominabiles Domino, vota iustorum placabilia¹⁵⁰. Hinc Propheta exprobrans dicit : Immolate de fermentato laudem¹⁵¹. De fermentato quippe laudem immolat, qui Deo sacrificium de rapina parat. Tu ergo frater festinato nuntia domino tuo, ut pro se laboret, et iniuste sublata restituat. Hoc ipso quippe languore vitam istam temporalem finiet. Nos Christo propitio bonis omnibus abundamus, et si fide non infirmamur, nihil nobis deerit. Et post hæc ait : Dominus tecum, fili mi, vade in pace. Qui accepto mandato, reuersus ad dominum suum, adhuc eum viuentem reperit; sed ipsius ægritudinis morbo inualescente, de hac luce subtractus est.

Après ça, il y avait un noble homme du nom Ermoald, qui, arrivé à la fin de sa vie, était en danger de mort. Celui-ci envoya à l'homme de Dieu quarante solides, demandant avec effort et déjà mourant, qu'il lui porte secours pour que l'espoir de salut par le Tout Puissant, grâce aux mérites de son intercession, se présente à lui. Mais le dévoué soldat du Seigneur refusa de recevoir l'argent. Cependant, le messager le subtilisa et, entrant dans l'oratoire, il se répandit en prière pour que le sacrifice de l'homme devienne agréable aux yeux du Seigneur, et sur l'autel, il déposa l'argent. Avec grand zèle, il retourna chaque sous et, fléchissant très souvent le genou, il pria. À la fin, il retint pour son usage un sou qu'il savait gagné et non volé. Il confia ce qui restait au messager et dit : « Cet argent, ô homme, est injuste, il est impossible de changer la sentence divine, ni d'augmenter la durée de vie, ni d'obtenir la rémission des péchés. En effet, il est écrit : *Le sacrifice des méchants est une abomination pour le Seigneur mais la prière des hommes justes fait ses délices*. Et le prophète approuvant dit : *faites brûler du levain en sacrifice de vos louanges*. Aussi, avec du levain, il fit ses sacrifices d'actions de grâces, que le sacrifice arrange pour Dieu le vol. « Toi, frère, rapidement, restitue l'argent injustement subtilisé à ton seigneur afin qu'il œuvre pour lui et qu'il finisse ici sa vie temporelle ». Le Christ nous étant favorable, nous débordons de bonnes choses et si nous ne faiblissons pas dans la foi, rien ne nous manquera. Et après cela, il dit : « Le Seigneur est avec toi, mon fils, va en paix. » À ces mots, il retourna vers son maître qu'il retrouva encore vivant ; mais, la maladie de la faiblesse de celui-ci s'aggravant, il fut soustrait à la lumière.

c. 20

Venerunt aliquando fures ad eiusdem Patris cellam, et ingressi per noctem, quae semper eis amica est, bouem a praesepio soluentes, abduxerunt. Quod cum monachi mature cognouissent, ad sanctissimum Patrem caussam conquerentes detulerunt. Quibus ille metuens ne propter aliquod incommodum temporale, status animi eorum concuteretur, et usque ad impatientiam erumperent, ait illis: Patientiam conseruate fratres, et pro re peritura nolite illud corrumpere quod Deus ad similitudinem suam condidit. Nam et beatus Iob cum omnem exteriorem substantiam amisisset, et post filiorum extinctionem nouissime ipse quoque crudelissimo vulnere percussus esset, sicut legitur, in omnibus his non peccauit Iob labiis suis, neque stultum aliquid contra Deum intulit, sed dixit : Dominus dedit, Dominus abstulit : sicut Domino placuit ita factum est : sit nomen Domini benedictum¹⁵². Verum nec prosperitas, si exterior census affuit, eleuare nos debet ; nec terrenum dispendium deiicere, ut simus illi similes de quo Psalmista ait : Sicut tenebrae eius, ita et lumen eius¹⁵³. Latrunculi autem tota nocte illa et die sequenti perseuerauerunt in labore errantes, et nusquam aditum inuenientes quo se de solitudine inuia foras extrahere possent. Altera vero nocte nimio errore corporis et cordis fatigati, cognoscunt se illuc delatos, ubi furti crimen admiserant, et ad vocem psallentium monachorum in stuporem mentis versi mussitabant ad inuicem, dicentes : Quidnam est quod accidit nobis ? Ecce sumus in ipso loco unde animal istud amouimus. Qui videntes spem suam esse frustratam, et non prospere sibi cedere quod tentauerant, unum elegerunt, ut restituerent bouem

¹⁵⁰ Prov. 15, 18.

¹⁵¹ Am. 4, 5.

¹⁵² Iob. 1, 21-22.

¹⁵³ Ps. 128, 12.

dominis suis. Hymnis itaque matutinis a Fratribus decursis, exiit homo Dei secundum consuetudinem lustrare in circuitu cellulam. Cui obuiam occurrerunt homines illi, et caussam sceleris et verbis prodiderunt et manibus ostenderunt. Vir autem Domini indulgentiam, quam petebant, praetinit, et ait illis : Bene fecistis filii, quod licet post grauem laborem ad cognitionem reatus vestri accessistis. Deinceps ab his parcite; et quia laborastis, reficite corpora, et sic ad propria citius repedate. Cauete autem ne pastoribus aut monachis vos ostendatis. Postquam autem abscesserunt, illum ipsum bouem Fratribus, quem sollicite quaesierant consignauit : dissimulansque, veritatem rei non aperuit eis, sed quasi negligentia pastorum oberrasset in silua, praetexebat se eum vagantem et errabundum praeforibus inuenisse. Quod tamen a ministro eius palam factum est post eius felicem obitum, cui se in multis familiariter credebatur.

De nombreux voleurs vinrent au monastère de ce même père et, progressant pendant la nuit qui est toujours leur ami, ils détournèrent du parc à bestiaux un bœuf. Lorsque les moines s'en rendirent compte de bonne heure, ils firent part de l'affaire au très saint père. Celui-ci ne s'inquiétant pas pour eux au sujet de ce dommage temporaire, l'état de leur âme s'ébranla et ils se précipitèrent dans l'impatience. Il leur dit alors : « Gardez patience, frères, et ne veuillez pas pour cette affaire anéantir ce que Dieu a fait à son image. En effet, saint Job laissa échappé avec toute l'essence le plus haute et, après l'extinction de tous ses fils, finalement, il fut lui aussi frappé de très cruelles blessures comme on le lit¹⁵⁴ : Et dans toute cette infortune, Job ne pécha point et il n'adressa pas à Dieu de sots reproches. Et dit : « Nu je suis sorti du sein maternel, nu, j'y retournerai. Le Seigneur avait donné, le Seigneur a repris : que le nom du Seigneur soit béni ! Et vraiment, ni la prospérité, si le sens est trop présent, ne doit nous affaiblir, ni la dépense terrestre nous abaisser, comme il en est de même dans les psaumes¹⁵⁵ : la nuit comme le jour illumine. Aussi, les voleurs, toute la nuit, et le jour suivant, avaient poursuivi leur peine, errant et se retrouvant nulle part, ils ne purent s'échapper hors de cette solitude impénétrable. Épuisés par une autre nuit dans l'erreur du corps et dans leur cœur, ils se rendirent compte qu'ils étaient là où ils avaient commis le vol et par la voix des moines psalmodiant, stupéfaits, ils marmonnèrent à leur tour disant : « Que nous est-il arrivé ? Nous sommes dans ce même lieu où nous avons pris cet animal. » Ceux-là, voyant que leur espoir était trompé, qu'il n'y aurait pas un heureux résultat pour ce qu'ils avaient tenté, ils délèguèrent l'un deux pour restituer le bœuf à ses maîtres. Les hymnes des matines ayant été récités par les frères, l'homme de Dieu, selon la règle, sortit marcher autour de l'enceinte du monastère. Ces hommes allèrent à lui sur le chemin et lui révélèrent la cause du vol en tendant les mains en avant. Aussi, l'homme du Seigneur leur donna la bénédiction qu'ils demandaient et leur dit : Faites le bien, enfants, vous n'ajouterez à votre connaissance en échange d'une mauvaise action que des reproches. Enfin, évitez les ; et parce que vous travaillez, réparez votre corps et éloignez vous vers chez vous promptement. Prenez garde aussi de vous présenter aux pasteurs et aux moines. » Après quoi, ils s'en allèrent. Le saint rendit aux frères le bœuf qu'ils avaient cherché avec sollicitude mais leur dissimula la vérité de l'affaire. Mais comme la négligence des pasteurs erre dans la forêt, il prétexta de l'avoir trouvé qui errait devant les portes, en se promenant. Cela fut pourtant connu par l'un de ses ministres en qui il avait confiance après son heureuse mort.

c. 24, 25 et 26

24. Verum et si optio hic adhuc remorandi praebenda sit, scito mi venerande Papa, quia amarum est hic viuere et exterminium regionis huius videre, mortesque et supplicia ciuium intueri, loca quoque Sanctorum ab aduersariis nationibus profanari. Haec nempe omnia ventura sunt super locum istum, et hostilis vastitas intellectum hominibus dabit, quia grauia peccauerunt ei ; quo permittente durissimos dominos patientur. Felicius itaque nunc morimur quam videmus excidium prouinciae nostrae iam vicinum. Mors enim vere dulcis, per quam immortalitatis gloriam consequi speramus. Tu autem o homo Dei ne exhorrescas : non videbis malum quod Dominus super inhabitantes terram hanc stillabit, quoniam ante dies obsidionis vitam in bona militia consummabis, et ad Patres tuos adiungeris. Qui autem remansuri sunt, hanc vrbem totam et cunctam in circuitu regionem vastari videbunt. Ecce vere Confessor Christi quem gratia Dei tanta repleuerat, ut in eo spiritu, quo homini offerenti argentum mortem et rapinam praenuntiauit, ex qua pecunia adquisita fuerat, ipse etiam hostilem impetum longe post secuturum cognosceret, et cognoscendo praediceret. Spiritus namque sanctus sicut

¹⁵⁴ Job. 1.

¹⁵⁵ Ps. 138, 12.

ex praeterito notitiam rerum absentium infudit, ita ex futuro mentem eius tetigit, ut aduersas clades a longe oculo mentis venientes cerneret.

25. *Finitisque mutuae familiaritatis obsequiis, venerabilis Pater diem vocationis suae, de misericordia Dei praesumens, intrepidus expectabat. Cumque de die in diem febrium vis corpus debilitaret, in eadem ciuitate senex et plenus dierum obiit. Cuius anima introiuit in tabernaculum Dei sui, assumpta est cum Angelis, vocata ad caenam nuptiarum Agni, accumbit cum Abraham, Isaac et Iacob in regno caeorum. Certamen enim bonum, o athleta Christi, certasti, Christum semper in pectore baiulasti, cuius gloriam ideo feliciter ingressus es. O quam beatus es pie Confessor! chorus namque Angelorum laetus occurrit reuertenti ad patriam. Et quia Dominus tecum erat, securus habitationem istam reliquisti, et usque ad solium visionis aeternae penetrasti. Illinc nos patrociniis adiuuu continuis, ut in hoc ouili, quod exemplis illustrasti, et virtutibus decorasti, sit pax continua, peccatorum exoptata remissio, et Christianae religionis iugis exercitatio, opitulante Domino nostro Iesu Christo, qui cum Patre et Spiritu sancto viuuit et regnat Deus per infinita secula seculorum, Amen.*

Paragraphes ajoutés dans certains manuscrits.

26. *Post dies illos et ipsius oppidi Antistes viam uniuersae carnis ingressus est. Deinde secundum sermonem viri Dei, praedicta regionis desolatio aduenit, et cum obsideret urbem eandem barbarica manus, aquam, qua per absconditos cuniculos ciues sustentabantur, a suo ductu traduxit. Sicque factum est, ut castrenses sitis penuria victi, ultro portas hostibus aperirent, et praedam seipsos hostili gladio traderent. Et quia Dominus tecum erat, securus habitationem istam reliquisti, et usque ad solium visionis aeternae penetrasti. Illinc nos patrociniis adiuuu continuis, ut in hoc ouili, quod exemplis illustrasti, et virtutibus decorasti, sit pax continua, peccatorum exoptata remissio, et Christianae religionis iugis exercitatio, opitulante Domino nostro Iesu Christo, qui cum Patre et Spiritu sancto viuuit et regnat Deus per infinita secula seculorum, Amen.*

24. D'ailleurs, dans le choix de ce qui doit être fait et de ce qui doit être porté à la mémoire, sache, vénérable père qu'il m'est pénible de vivre ici et de voir la destruction de sa région, et de porter son regard sur les morts et les supplices des citoyens, ainsi que la profanation des lieux saints par les peuples hostiles. Évidemment, toutes les choses sont à venir dans ce lieu et la dévastation ennemie donnera aux hommes la compréhension, parce qu'ils eurent commis de lourdes fautes, à cause de quoi ils souffrent, abandonnant les très sévères maîtres. Et ainsi très heureux, nous nous attardons sur ce que nous voyons de la destruction proche de notre province. En effet, douce est la mort, par laquelle nous espérons atteindre la gloire de l'immortalité. Toi, ô homme de Dieu, ne crains rien, tu ne verras pas le mal que le Seigneur fera couler sur cette terre sur les habitants, puisqu'avant les jours de siège, tu achèves ta vie faite de bons services, et tu rejoins tes pères. Aussi, ceux-là s'arrêteront et veilleront à dévaster toute cette ville et toute la région autour. Et le confesseur du Christ que la grâce de Dieu remplit par tant de choses qui connaissait l'assaut ennemi qui devait arriver, prédit ce qui devait être connu. En effet, le Saint Esprit versa, comme par le passé, les connaissances des choses absentes et futures. Il touche son esprit pour qu'il discerne dans une longue vue de l'esprit les dévastations hostiles à venir.

c.25 [...] Et parce que le Seigneur est avec toi, quitte cette demeure tranquille, et pénètre jusqu'au trône de la conception éternelle. De ce côté, aide nous par la protection continue afin qu'ici soit la paix continue pour les brebis que tu pases par des exemples et des mérites, la rémission des péchés tant désirée, l'exercice du joug de la religion chrétienne, avec l'aide de notre seigneur Jésus-Christ, qu'avec le Père et Saint Esprit, Dieu a vécu et régnait pour le siècle des siècles. Amen.

c. 26 Après ces jours, le serviteur de cet *oppidum* avança sur la voie de la chair universelle. Ensuite, selon la parole de l'homme de Dieu, la désolation prédite de la région arriva, et alors que la main barbare mettait le siège devant cette même ville, il fit passer par son commandement l'eau qui alimentait les citoyens par des galeries cachées. Cependant, les habitants du camp vaincus par la pénurie d'eau ouvrirent les portes aux ennemis et s'abandonnèrent eux-mêmes à leurs glaives. Et parce que le Seigneur est avec toi, quitte cette demeure tranquille, et pénètre jusqu'au trône de la conception éternelle. De ce côté, aide nous par la protection continue afin qu'ici règne la paix continue pour les brebis que tu pases par des exemples et des mérites, la rémission des

péchés tant désirée, l'exercice du joug de la religion chrétienne, avec l'aide de notre seigneur Jésus-Christ, qu'avec le Père et Saint Esprit, Dieu a vécu et régnait pour le siècle des siècles. Amen.

- **BHL 4737-4738 (Translations).**

c. 1

Abbas itaque totus ad Dominum conversus, a Deo postulat quod ab homine non audebat implorare. Unde et ad promerendum sacrae petitionis effectum multiplicatis indulgetur jejuniis, et devotior oratio frequentatur. Tandem divino praeunte consilio, duo ex monachis eliguntur, quibus et vultus ad gratiam, et ad furtum solertia deserviret. Electi legationem suscipiunt ; illi susceptum commendant negotium, qui transferendi sacras patrum suorum reliquias filiis Israël praestitit facultatem.

c. 3

His igitur beati Martini monasterium ingressis, brevi tempore nomen ingens affectata comparavit humilitas : religionis etiam atque industriae tanta in eis indicia claruerunt, ut uni quidem eorum sacrarii custodia, alteri vero familiaris rei dispensatio crederetur, quae scilicet felicem pollicebantur eventum, et ad tentandum gloriosum latrocinium blandientibus prosperis animabant, quod non multo post fecerunt. Nam cum quadam die divinitus fuissent inspirati, ut corpus confessoris transferrent, mox ut hi opertorium sepulcri magna facilitate elevarunt, statim talem nectarum suavitatis mellifluaeque dulcedinis odorem hauserunt, ac si in eodem mauseleo spirantia fragrantis balsami odorama haberentur multipliciter congesta. Quod cum qualiter se haberet ejusdem sancti patris corpus aspicerent, ita integrum invenerunt, ac si praecedenti die fuisset sepultum. Deinde cum fidei devotione sanctum corpus elevatum de sepulcro posuerunt in feretro, ut eum e civitate Carnotina ad fluviolum Adurae decimo kalendas novembris in hymnis et canticis spiritualibus adducerent. Quod cum rescivissent Carnotenses, statim armati in equis ad monachos cucurrerunt, qui timore percussi statim sanctum Launomarum invocaverunt, ut sicut eis revelaverat se transportari velle ad Curbionense monasterium, ita eos suis orationibus protegeret. Quod ita factum est. Nam fluviolus ille ita subito sine pluviali inundatione excrevit magnitudinem, ut extra suos terminos late per silvas diffunderet. Quod cum vidissent Carnotenses, et frustra fluvium transire tentassent, dixerunt sanctum Launomarum magis illum locum diligere, in quo vigiliis et orationibus atque jejuniis vacans gloriam caeli promeruit, quam illum ubi solummodo corpus humandum dereliquit : sicque monachi ad Curbionense monasterium incolumes pervenerunt.

2. C'est pourquoi, l'abbé totalement tourné vers le Seigneur, demanda à Dieu pourquoi il n'entendait l'homme l'implorer. Il se donna à de nombreux jeûnes afin de mériter la réalisation de sa demande sacrée, et l'oraison fut célébrée plus dévotement encore. Enfin, sur le conseil divin, deux d'entre les moines furent choisis afin que leur visage serve la grâce et leur habileté le vol. Les élus assumèrent la mission qui consistait à transporter les reliques sacrées du père.

3. Aussitôt, ils marchèrent vers le monastère de saint Martin. Des preuves d'une telle religiosité et habileté brillèrent en eux si bien que l'on crut, grâce à la providence divine, que l'un appartenait à la garde des choses sacrées et que l'autre était un serviteur. On leur avait alors offert l'heureux événement, et, heureux, ils se lancèrent à l'attaque du glorieux larcin, qu'ils commirent peu de temps après. En effet, alors qu'ils avaient été, un certain jour, inspirés par le divin qu'ils transféreraient le corps du confesseur, aussitôt ils soulevèrent avec une grande facilité le couvercle du sépulcre. C'est alors qu'ils sentirent une telle odeur suave et douce, qu'on aurait cru que, dans ce même mausolée, des baumiers diffusant des parfums avaient été accumulés. Ils regardaient alors le corps de leur saint père qu'ils avaient trouvé intacte comme s'il avait été enterré dans les jours précédents. Avec une fidèle dévotion, il déposèrent le saint corps, élevé de son tombeau, sur un brancard, afin de le mener hors de la cité carnute, vers le fleuve Eure, le 10 des calendes de Novembre, accompagné de chants et d'hymnes spirituels. Comme les Carnutes le découvrirent, aussitôt des hommes armés et à cheval se lancèrent à la poursuite des moines, qui, saisis par la crainte, invoquèrent saint Laumer, pour qu'il leur révèle sa volonté au monastère de Corbion et qu'il les protège de ses prières. Et c'est ce qui se passa. Ce petit fleuve se mit subitement à déborder sans qu'il ne pleuve, si bien qu'il dépassa ses propres rives et se déversa à travers la forêt. Lorsque les Carnutes virent cela et qu'ils tentèrent en vain de traverser le fleuve, ils dirent que saint Laumer désirait davantage ce lieu,

où il avait mérité la gloire du ciel, libéré par les veilles, les prières et les jeûnes, que ce lieu où son corps humain seulement reposé. Et c'est ainsi que les moines parvinrent au monastère de Corbion, sains et saufs.

LUBINUS

Seizième évêque de Chartres¹⁵⁶

Milieu du VI^e siècle.

Il est présent aux conciles d'Orléans en 549 et de Paris en 552¹⁵⁷. Il aurait séjourné longtemps à Micy. Faisant étape dans plusieurs monastères, à chaque fois, il est choqué par la décadence des mœurs. Ainsi, sa Vie du IX^e siècle apparaît plus comme un plaidoyer pour les réformes monastiques du temps qu'une biographie.¹⁵⁸ Son culte est très important à Chartres et dans tout le diocèse où de nombreuses églises lui sont dédiées.

Dossier

- *Vita sancti Leobini episcopi Carnotensis* (BHL 4847), anonyme, IX^e siècle, dans *AASS Mart. II*, p. 350-354.

Cette Vie, datée du VI^e siècle par M. Heinzelmänn¹⁵⁹, proviendrait, selon A. Poncelet, de l'abbaye de Micy ou d'Orléans et daterait de l'époque carolingienne peut être du IX^e siècle¹⁶⁰. Certaines correspondances avec la Vie de saint Avit (BHL 882) ont été mises en évidence¹⁶¹. Cette Vie semble avoir été écrite pour justifier les réformes monastiques entreprises à l'époque carolingienne¹⁶². Cependant ce texte dénote avec le reste de la tradition chartreuse puisque saint Lubin y est davantage présenté comme le bon évêque par excellence, celui qui organise et dirige son diocèse. Or, dans sa Vie, il apparaît surtout comme le parfait moine, dévoué à sa tâche de « réformateur ». Ce contraste montre bien que la Vie fut écrite dans et pour un milieu monastique en pleine restructuration et fait penser à une rédaction dans la seconde moitié du IX^e siècle. L'auteur aurait donc choisi tout naturellement un personnage déjà honoré depuis le VIII^e siècle dans la région pour en faire un collègue de saint Avit, second abbé de Micy et un porte parole pour un retour à la règle.

Manuscrits

- Chartres, BM, 193 (507 5/A), X^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 15437, XI^e siècle.
- Chartres, BM, 150 (137 2/A), XII^e siècle.
- Chartres, BM, 190 (500 5/A), XII^e siècle.
- Chartres, BM, 192 (501 5/A), XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05280, première moitié du XIII^e siècle.
- Chartres, BM, 473, t. I (511 5/B), XV^e siècle.
- Chartres, BM, 473 t. II (511 5/B), XV^e siècle.

Extraits retenus

- **BHL 4847**

¹⁵⁶ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome 2, p. 419.

¹⁵⁷ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome 2, p. 422.

¹⁵⁸ B. Robereau, « Saint Lubin, un personnage entre l'histoire et la légende », *Bulletin de la société archéologique d'Eure-et-Loir*, 1985, p. 11-18.

¹⁵⁹ M. Heinzelmänn dans « Studia sanctorum. Education, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne », dans M. Sot (coord.), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société (Études offertes à Pierre Riché)*, Paris, 1990, p. 105-138, p. 113.

¹⁶⁰ A. Poncelet, « Les saints de Micy », dans *Analecta Bollandiana* 24, 1905, p. 5-104, p. 31.

¹⁶¹ A. Poncelet, « Les saints de Micy », dans *Analecta Bollandiana* 24, 1905, p. 5-107, p. 26.

¹⁶² C. Deremble-Manhes, « Saint Lubin, mutation d'un thème du temps carolingien au vitrail de Chartres », dans *Hagiographie, cultures et sociétés*, Paris, 1981, p. 295-317.

c. 5

Interea dum Francorum dura ferocitas contra Burgundiones bella concitaret, et eiusdem cellae monachi eorum metu huc illucque diffugerent, praedictus sanctus cum altero fene illic remansit intrepidus. Interpellatus ergo ille alter fenex a Barbaris ut res monasterii totius panderet, respondit beatum Leobinum omnem easdem res scire, se autem ab earum cognitione alienum esse. Hac ergo excusatione illo priore fene ab inquisitione liberato, coeperunt praedicti barbari hominem Dei molliter alloqui, ut si quid ex eisdem rebus nosset, praesentialiter panderet. Qui cum per eum suis blandimentis nihil possent ex his quae quaerebant investigare, multimoda poenarum genera excogitantes apponere tentant. Nam frontem eius chordis fortiter circumdantes, et pedes fustibus adstringentes, et saepe eum in gurgitem submergentes, sicut nec blanditiis, ita nec tormentis ab eo aliquid extorquere potuerunt. Sanctus vero Leobinus inter utrumque constanter perdurans maluit ferre supplicia iniquorum, quam revelare secreta monachorum.

c. 6

His nempe suppliciis miserabiliter afflictus licet semivivus, divina tamen suffragante ope ereptus, cum duobus fratribus Eufronio et Rustico adire iterum sanctum Avitum in vasta Pertici solitudine commorantem. [...]

Dans le même temps, alors que la dure férocité des Francs s'élançait contre les Burgondes, et que les moines fuyaient, par crainte, le monastère de celui-ci, le saint, inébranlable, resta là avec un vieillard. Cet autre vieillard, interpellé par les barbares afin qu'il livre le monastère [pour que la chose de tout le monastère s'ouvre], répondit que saint Lubin savait toutes ces choses qui lui étaient étrangères. Aussi, libéré grâce à cette excuse, les barbares décidèrent de s'adresser avec douceur à l'homme de Dieu, pour que, s'il savait quelque chose de cette affaire, il ouvre sur le champ. Alors qu'ils n'obtinrent rien de ce qu'ils cherchaient par la flatterie, ils tentèrent, avec imagination, d'appliquer différents genres de châtements. Enfin, attachant fermement son front et ses pieds sur une planche, et le submergeant fréquemment dans l'eau, ni par la flatterie, ni par les tourments, ils ne purent rien obtenir de lui. Saint Lubin, persistant avec constance, préféra supporter les supplices des ennemis que de révéler le secret des moines.

6. Frappé par ces supplices et à moitié mort, soustrait par l'œuvre divine victorieuse, avec deux frères, Eufronius et Rusticus, ils allèrent trouver pour la seconde fois saint Avit, séjournant dans la solitude dans la vaste région du Perche.¹⁶³

¹⁶³ Quand les fils de Clovis eurent vaincu les Burgondes, leurs soldats envahirent l'abbaye de l'Ile-Barbe où Lubin était resté seul, avec un vieux moine. Il fut torturé et laissé pour mort par les pillards qui, sans succès, voulaient obtenir qu'il leur révélât où se trouvait le trésor de l'abbaye. Rétabli, il quitta le Lyonnais et, avec Eurphrone et Rustique, rencontrés sur la route, il revint se mettre sous la direction de saint Avit et fut le cellérier de la communauté. Après la mort de saint Avit (530), ils se retirèrent dans le désert de Charbonnières, dans la forêt de Montmirail, aux confins de la Beauce et du Maine où ils passèrent cinq ans.

SOLLEMNIS

Treizième évêque de Chartres

Fin V^e-début VI^e siècle¹⁶⁴

Connu grâce à de nombreuses sources littéraires dont Grégoire de Tours¹⁶⁵ qui n'en fait nullement un évêque, Solenne est un des saints chartrains les plus importants. Selon sa Vie, il aurait été nommé évêque de la ville par Clovis. On raconte même qu'il fut présent lors de son baptême aux côtés de Remi de Reims. Les chartrains mélangèrent alors deux personnages, identifiant les restes décrits par Grégoire de Tours à leur évêque.

Dossier

- *Inventio apud Malliacum*, dans Grégoire de Tours, *Gloria Confessorum*, 21.

- *Vita sancti Sollemnis* (BHL 7816), anonyme, IX^e siècle, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 7, p. 303-321.

Cette Vie se trouve surtout dans les légendiers germaniques. L'origine de ce texte semble être chartraine car l'auteur connaît relativement bien l'histoire de la cité et notamment les rivalités avec Châteaudun¹⁶⁶ : il présente les faits de manière très favorable à Chartres. Si l'on suit les analyses de W. Levison, cette Vie daterait de la fin du VIII^e siècle ou du début du IX^e, ce qui paraît totalement plausible vu la teneur du discours très imprégné de la pensée politique carolingienne notamment dans sa conception des relations de l'évêque avec le roi et de la nomination à l'épiscopat. Cette Vie propose une version tout à fait originale de la conversion de Clovis, qui intervient non pas à la suite d'une campagne contre Alaric mais lors d'expédition contre le peuple Goth qualifié de *fallax*. C'est Solenne lui-même qui baptise Clovis en y associant tout de même saint Remi¹⁶⁷

Manuscrits

- Bruxelles, KBR 07984 (3191), deuxième moitié du X^e siècle.
- Bruxelles, KBR 00098-00100 (3132), première moitié du XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 12612, XIII^e siècle.
- Trèves, Sem, 035 (R. I. 11), XIII^e siècle.
- Cologne, HA W. 164 a, XV^e siècle.
- La Haye, KB 70 E 21, XV^e siècle.

- *Vita sancti Sollemnis* (BHL 7818), anonyme, IX^e siècle, dans AASS Sept. VII, p. 72-75.

Celle-ci se retrouve à Chartres et à Paris. C'est dans cette seconde Vie qu'on fusionne les deux personnages en intégrant le récit de l'*inventio* de Grégoire de Tours.¹⁶⁸ Cette confusion entraîne par la suite une translation des reliques du saint de Maillé vers Blois. Ce texte est presque en tout point identique à la version précédente, à une exception près : on identifie très clairement le Solenne de Maillé à l'évêque de Chartres. Pour cela, l'auteur invente un nouveau chapitre mettant en scène Clovis et le saint partant en campagne militaire dans la région de Tours¹⁶⁹. L'*Index Scriptorum* date ce texte du milieu du IX^e siècle.

Manuscrits

- Chartres, BM, 104 (121 1/G), X^e siècle.

¹⁶⁴ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome 2, p. 421.

¹⁶⁵ Grégoire de Tours, *Gloria confessorum*, c. 21.

¹⁶⁶ Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, VII, c. 17.

¹⁶⁷ M. Heinzlmann, « Clovis dans le discours hagiographique », dans *Clovis chez les historiens*, Bibliothèque de l'École des Chartes, tome 154, janvier-juin 1996, p. 87-112, ici p. 105-106.

¹⁶⁸ BHL 7818, c. 17-19.

¹⁶⁹ BHL 7818, c. 13.

- Chartres, BM 068 (27 1/B), XI^e siècle.
 - Chartres, BM 190 (500 5/A), XII^e siècle.
 - Paris, BNF, lat. 05666, première moitié du XII^e siècle.
 - Paris, BNF, lat. 05333, XIV^e siècle.
 - Chartres, BM 473, t. II (511 5/B), XV^e siècle.
 - Vatican, Reg. lat., 0562, XVI^e siècle.
- ***Vita, translatio et miracula* (BHL 7819, 7820, 7821), anonyme, XI^e siècle, dans AA SS Sept. VII, p. 64-80.**

Cette Vie n'est pas éditée en entier. Elle semble dater du XI^e siècle et être originaire de Blois¹⁷⁰.

Manuscrits

On en conserve un unique témoin du XIV^e siècle : BNF, Lat. 5333.

Extraits retenus

- **BHL 7816.**
- c. 1 : prologue.
- c. 2 : enfance et qualités du saint.
- c. 3 : miracles de guérisons.
- c. 4 et c. 5 : promotion à l'épiscopat.
- c. 6 : Question de saint Aventin et de Châteaudun.
- c. 7-9 : baptême de Clovis.
- c. 10 : guérisons.
- c. 11 : mort du saint.
- c. 12 : libération d'un voleur lors de l'inhumation du saint.
- c. 13 : conclusion.

c. 7

Post ter denos scilicet dies Chlodovius rex contra Gothorum aciem armatum tendebat exercitum ; cumque Carnotinum fuisset urbem ingressus, ut ritus priscorum erat, sub tegmine ecclesiae taliter psallebatur : Adprehende arma et scutum et exsurge in adiutorium mihi¹⁷¹ ! Dicunt enim proceres regis : « Magna nobis organa hodie religiosaque canent auspicia ; et inquirebat rex, quidnam haec essent. Dicunt ei : « Occurre Solemni episcopo ; ipse namque tibi narrabit mysteria. » Tunc occursum dedit rex sanus et sui satellites gloriosum Solemnem. Cui Solemnis ait : « Quo pergens ? » Rex ait : « Contra Gothorum regem ad proelium. » Respondens beatus Solemnis et dixit : « Inclite rex, si velis, ego te induo arma, in qua adversariorum prosternas catervas. » Et miratus est rex ; obsecrabat enim, ut haec illum arma praecingeret. Qui dixit ei : « Nisi signatus fueris signaculo crucis, ut de trophæo Christi triumphes, non accipies palmam. » Confestim cum fletu flectens cervicem cordis¹⁷² petiit, ut ei quod promiserat adimpleret. Extimplo autem sanctus Solemnis fronti eius vixillum crucis, signaculum et pectore fecit ; vovitque rex, dicens : « In his armis abiero, et populi si percepero victoriam, me meumque baptismi gratia trado. »

¹⁷⁰ La rédaction de ce texte correspondrait à la fondation d'une collégiale Saint-Solenne à Blois, par la veuve de Thibaut le Tricheur (977), voir Fr. Lesueur, « Appareils décoratifs supposés carolingiennes », *Bulletin Monumental*, 124, 2, 1966, p. 167-186, p. 185.

¹⁷¹ Ps. 34, 2.

¹⁷² Eccli. 38, 19.

c. 8

Tali lumbi arma succinctus¹⁷³, pergit ad proelium. Cumque acies contra aciem utrimque tela emissa iacerant, momento Gothorum agmina prostrantur per aequora ; perfoduntur et dorsa gladio, cum terga dederunt. Micabat enim crux in pectore, et coruscabat mucro victoria. Fallax Gothorum gens ferro praeciditur, et firmiter eorum exercitus Christum dominum conlaudabant. Sed cum, victoria accepta, ipsi Gothi, qui remanserunt, fuga lapsi fuerunt, et Francorum exercitus ad regem dixerunt, ut ipsos persecuere deberent et regnum eorum acciperent ; qui rex gaudens, conlaudans eum consilium et fortitudinem, dixit eis, ut crastina die ingrerent regionesque vastarent.

c. 9

Sed cum ipsa nocte se sopore dedisset, apparuit ei in somnis vir beatissimus Solemnis episcopus et dixit ei : « Quid agis, rex ? Ne ingredias in hanc regionem, quia Dominus non permisit tibi, amplius ut ingredias. » Sed dum Franci in ipsa fervere ad proeliandum ire volebant, rex dixit eis : « Ne ingredimini, quia sacerdos ille Solemnis, qui fecit nobis vixillum crucis in fronte vel in pectore, per quam accepimus palmam, in viso apparuit mihi et ait : « Ne ingredieris, rex, quo cupis, quia Dominus non permisit tibi amplius ad ingrediendum vel devastandum, sed remearis cum exercitu ad propria. » Ingressusque Aequitaniam totamque igni ferro praedando vastavit, nec poterat quisquam crucem devincere, in qua cunctus tortuosi serpentis virus depellitur et tartaria iura simul et invidiae refrenantur¹⁷⁴. Talem tropheum per crucem rex obtinuit triumphum. Regressus ab Aequitania, misit legatos ad beatum Solemnem, ut eum baptismi unda perfunderet, in qua vitae ei crimina expiantur. Qui, adiuncto sibi sancto Remedio, Remensium urbis episcopo, divina fervent virtute, cum summa alacritate baptizatus abstersit atram cordis caliginem et cum eodem CCCLXIII nobiles satrapes, quos regeneratos fonte baptismatis sancta mater ecclesia in Spiritu sancto adoptionis parturit filios, ut aureus anni circulus dierum completeretur in numero.

c. 7. Après trois jours, le roi Clovis déployait l'armée contre les pointes armées des Goths. Alors qu'il était entré dans la ville de Chartres, comme c'était la coutume chez les anciens, sous la cuirasse de l'église, on psalmodiait : « Saisis le petit et le grand bouclier et lève toi pour me secourir ». En effet, les grands du roi dirent : « nos grands et religieux organes chantent aujourd'hui les auspices. » Le roi répondit : « Quels sont-ils ? » Ils lui dirent : « Cours au-devant de l'évêque Solenne, il te dira les mystères. » Alors le roi raisonnable et ses grands rencontrèrent le glorieux Solenne. Il dit alors : « Où vas-tu ? » Le roi dit : « Au combat, contre le roi des Goths ». Le saint répondit : « Illustre roi, si tu veux, moi, je te revêts d'une arme, avec laquelle tu terrasseras les troupes adverses ». Le roi fut alors étonné. En effet, il supplia qu'il lui remette cette arme. Celui-ci lui dit : « Si tu n'es pas signé du signe de croix pour que tu triomphes du trophée du Christ, tu ne recevras pas la palme. » Aussitôt, courbant le cou du cœur, il demanda en larme qu'il le comble de ce qu'il lui avait promis. Aussi, saint Solenne fit sur son front l'étendard de la croix et le signe sur sa poitrine. Et le roi promit et dit : « Revêtu de ces armes, je pars et si je m'empare de la victoire du peuple, je m'abandonnerais à la grâce du baptême. »

c. 8. Entouré de l'arme d'une telle origine, il alla au combat. Alors qu'ils se jetaient, pointes contre pointes, de part et d'autre, à un moment, les troupes des Goths furent terrassées sur le champ de bataille. Ils furent blessés dans le dos par le glaive et se livrèrent. La croix scintillait sur sa poitrine et l'épée brillait par la victoire. Le peuple perfide des Goths fut passé au fer et son armée combla de louanges le Seigneur Christ. Mais la victoire ayant été reçue, alors que les Goths qui restaient étaient livrés à la fuite, l'armée des Francs dit au roi qu'ils devaient les poursuivre et recevoir leur royaume. Le roi se réjouissant et la comblant de louanges pour le conseil et la force, lui dit que demain ils s'avanceraient et dévasteraient leur région.

¹⁷³ Pr. 30, 31.

¹⁷⁴ Is. 27, 1.

c. 9. Mais alors qu'il se donna au sommeil cette nuit-là, l'homme Solenne très saint évêque lui apparut dans son sommeil et lui dit : « Que fais-tu, roi ? Ne progresse pas dans cette région, parce que le Seigneur ne te permet pas d'aller plus loin ». Mais pendant que les Francs, dans cette effervescence, voulaient aller au combat, le roi leur dit : « Nous n'irons pas, car l'évêque Solenne qui nous fit le signe de croix sur le front et sur la poitrine, grâce à quoi nous avons reçu la palme, m'est apparu dans une vision et m'a dit : « Ne va pas où tu désires aller, car le Seigneur ne te permettra pas d'avancer et de piller, mais reviens avec ton armée chez toi. » Entrant en Aquitaine, il dévasta tout par le feu et pillait tout par le fer, mais il ne put vaincre la croix, grâce à quoi tout le venin du serpent tortueux est repoussé et les droits infernaux ainsi que la haine sont domptés. Le roi obtient le triomphe par la croix. Revenant d'Aquitaine, il envoya des légats à saint Solenne, afin qu'il répande sur lui l'eau du baptême dans laquelle les crimes sont expiés. L'évêque de la ville de Reims, saint Remi, se joignant à lui, la puissance divine bouillonnant avec une extrême ardeur effaça par le baptême les sombres ténèbres du cœur, avec 364 nobles que la sainte mère église portait en son sein ; ceux-ci furent régénérés par la fontaine du baptême dans le Saint Esprit afin que le cercle d'or de l'année des jours soit achevé dans son ensemble.

c. 12

Cum igitur corpusculus feretro impositus ad tumulum duceretur, erat quidam latro nomine Tarsius, iam triennio carcere situs et vincula ferrea colla, manus, plantas ita constrictus, ut omnis natura putrefacta fetebat. Sed cum feretro membra sancta deducerentur, aspiciens latro exclamavit voce magna, dicens : « o pie Solemnis, qui caecis visum, surdis auditum restituisti et mutis linguam, erue me de hac vincula, in qua omnis membrorum meorum conpages marcida fetet ! » Illico autem catenae, disruptae egressus, per medio culmine tectus in platea rugientes exilierunt, et universa plebs terrore concussa, latroque egressus de carcere, extendens manum, adprehendit spondam, in qua venerabilis Solemnis iacebat, et confestim putredo eius sanitati restituta est. Cum veneranda videlicet celebritate productus, conditus in tumulo, ubi multa signa et virtutes usque in hodiernum diem esse videntur.

c. 12. Alors que le petit corps, déposé sur un brancard, était conduit au tombeau, il y avait un certain voleur du nom de Tarsius, qui était détenu en prison depuis déjà trois ans. Il était enchaîné par des fers à la nuque, aux mains et aux pieds si bien que tout répugnait par la putréfaction naturelle. Et alors que les saints membres étaient emmenés sur le brancard, le voleur l'apercevant s'exclama à grande voix : « Ô pieux Solenne, qui restitua la vue aux aveugles, l'audition aux sourds et la parole aux muets, arrache moi à ces fers, par lesquels tous mes membres pourrissent ! » Aussitôt, les chaînes se rompirent et des grondements s'échappèrent par le milieu du toit jusque dans la grand-rue. Toute la foule fut frappée de terreur et le voleur sortit de la prison. Tendant la main, il saisit le lit de mort sur lequel reposait le vénérable saint Solenne et aussitôt sa putréfaction fut guérie. Alors il fut évident que c'était l'œuvre de celui qui fut allongé avec une vénérable célébration et déposé dans le tombeau, où la puissance et de nombreux miracles ont été vus jusqu'à nos jours.

- BHL 7818

- c. 1 : prologue.
- c. 2 : Enfance du saint.
- c. 3 : miracle de guérison.
- c. 4 – 6 : promotion à l'épiscopat.
- c. 7 : Saint Aventin à Châteaudun.
- c. 8 –11 : expédition militaire de Clovis.
- c. 12 : baptême de Clovis.
- c. 13 : retour de saint Solenne à Chartres, puis départ en campagne vers Tours avec Clovis.
- c. 14 : mort imminente du saint.
- c. 15 : mort du saint.
- c. 16 : libération d'un voleur.

c. 17 : élévation des reliques du saint qui reposait à *Malliacum* (permet de recoller au récit de Grégoire de Tours).

c. 18-19 : miracles au tombeau.

c. 8

Post denos denique dies Clodoveus rex adversus Gothorum gentem regemque eorum Alaricum ducebat exercitum. Cumque Carnotis urbem fuisset ingressus, clerus in ecclesia more suo laudes Domino decantabat. Quidam vero ex principibus regis ecclesiam ingressi audiunt subito decantari : Apprehende arma et scutum et exurge in adiutorium mihi¹⁷⁵. Venientesque ad regem dicunt ei : Magna nobis auspicia hodie decantata sunt in ecclesia. Dicit autem ad eos rex : Quanam haec sunt ? Dicunt ei : Occurre Solemni episcopo et ipse tibi ea enarrabit. Tunc veniens rex in occursum ejus salutatus est honorifice ab eo. Cui episcopus ait : Quo pergis rex ? At ille respondit : Contra Gothorum regem ejusque populum. Dixitque ei beatus Solemnis : Inclite rex, si velis, ego te talibus induam armis, quibus adversariorum possis prosternere catervas.

c. 9

Miratus rex praecabatur, ut his armis eum praecingeret. Cui dixit : nisi signatus fueris signaculo crucis, per quam Dominus Jesus Christus diabolum vicit, non accipies victoriam. Confestim itaque rex cum flectu flectens cervicem cordis, petiit, ut, quae promiserat, adimpleret. Subito autem vir Dei in fronte ejus et in pectore vexillum crucis fecit et catechisavit eum. Vovitque rex, dicens : Si victor ad patriam remeavero, baptismi gratiam non dubitabo percipere. Nam et antea saepius a beato Remigio Rhemorum episcopo, et ab uxore sua Chlotilde, quae valde Deum timebat, fuerat admonitus, ut idola defereret, et Deum verum, qui in coelis est, adoraret. Talibus namque, ut jam dictum est, armis praecinctus rex Clodoveus, pergit ad praelium. Cumque inter se pugnarent, Gothorum agmina prosternuntur, et gladiis terga dederunt, exercitusque Francorum Christum Dominum collaudabat.

c. 10

Percepta victoria, Gothi, qui remanserant, omnes in fugam versi sunt : Francorum vero exercitus rogabant regem, ut terram eorum eis vastare permitteret. Rex autem libenter annuit, et praecepit, ut crastina die praeparati essent ad devastanda omnia, quae in regno eorum erant. Et cum ipsa nocte rex se sopori dedisset, apparuit ei in somnis beatus Solemnis episcopus, et dixit ei : Ne ingrediaris in hanc regionem, quia Dominus non permittit tibi ulterius progredi. Diluculo autem exercitus cum multo fervore, sicut eis praeceptum fuerat, ire cupiebat. Sed rex dixit eis : Revertimini per viam, qua venistis, quia sacerdos ille, qui fecit nobis signum in frontibus et in pectoribus nostris, per quem accepimus victoriam, in visione apparuit mihi et dixit : Ne ingrediaris, quo cupis, quia Dominus non permittit tibi amplius ingredi vel vastari, sed remeabis cum exercitu ad propria.

c. 11

Reversus itaque rex et omnis exercitus ejus cum eo, ingressi sunt in regionem Aquitanitam et totam igni ferroque vastaverunt, nec poterat quisquam resistere crucis Christi signatis virtute, in qua omnes insidiae tortuosi serpentis¹⁷⁶ pelluntur. Talem namque victoriam per crucis Christi triumphum Clodoveus rex obtinuit, antequam baptismi percepisset lavacrum. Post non multum vero tempus reversus est ab Aquitania rex, et exercitus ejus cum eo. Regina vero Chlotildis Deo devotissima, habens secum egregium episcopum Remigium, misit legatos suos ad beatum Solemnem, ut veniret et moveret eum, ut votum, quod Domino promiserat, adimpleret. At ille nihil moratus, concite ad eam perrexit. Venientes autem duo magna luminaria Remigius et Solemnis ad regem,

¹⁷⁵ Ps. 34, 2.

¹⁷⁶ Is. 27, 1.

monebant eum, erroris viam deferere et abrenunciare diaboli pompis et operibus ejus, viamque salutis incedere, et baptismi salutaris abjuratione mundari.

c. 12

Libenter igitur rex eorum praedicationibus aurem accomodavit, sed non prius se hoc facturum esse dixit, quousque cum populo suo de his tractaret, eosque, ut similiter facerent, hortaretur. Procurrente vero misericordia Dei et potentia ipsius, omnis populus Francorum una voce clamaverunt. Mortales deos relinquimus, gloriose rex et Deum verum et immortalem, quem Remigius et Solemnis praedicant, credere parati sumus. Rex autem et episcopi simulque regina, gaudio magno repleti, jubent baptismi lavacrum praeparari. Clodoveus itaque prior baptizatus est, et cum eo trecenti sexaginta quatuor ex principibus ejus, et confirmati sunt sacro Chrismate in virtute Spiritus sancti, baptizati sunt etiam de exercitu ejus amplius, quam tria millia virorum.

c. 8. Après trois jours, Clovis conduisait l'armée contre le peuple des Goths et leur roi Alaric. Alors qu'il pénétrait dans la ville de Chartres, le clergé, selon la tradition, chantait les louanges au Seigneur. Certains des Grands, pénétrant dans l'église, entendirent subitement être chanté : « Saisis le petit et le grand bouclier, et lève toi pour me secourir ». Venant au roi, ils lui dirent : « Aujourd'hui les grands présages ont été chantés dans l'église ». Le roi leur dit alors : « Quels sont-ils ? » et ils répondirent : « Courre au devant de l'évêque Solenne et celui-ci te les racontera. » Alors, le roi dans sa course fut salué avec honneur par lui. Cet évêque lui dit : « Où vas-tu ? ». Et il répondit : « Contre le roi des Goths et son peuple ». Saint Solenne dit : « Illustre roi, si tu le veux, je peux te revêtir de telles armes, grâce auxquelles tu pourras terrasser les troupes adverses. »

c. 9. Le roi étonné suppliait pour qu'il lui remette ces armes. Celui-ci dit : « Si tu n'es pas signé du signe de croix, par lequel le Seigneur Jésus Christ vainquit le diable, tu ne recevras pas la victoire. » Aussitôt, le roi en larme, courbant le cou du corps demanda qu'il le comble de ce qu'il lui avait promis. Soudainement, l'homme de Dieu fit le signe de croix sur son front et sur sa poitrine et l'instruisit. Le roi fit un vœu disant : « Si je reviens dans ma patrie victorieux, je n'hésiterais pas à recevoir la grâce du baptême ». En effet, très souvent auparavant, il avait été conseillé par saint Remi de Reims et sa femme, Clotilde, qui craignait grandement Dieu, de se détourner des idoles et d'adorer Dieu, qui est aux cieux. Ainsi, revêtu de telles armes, le roi Clovis partit au combat. Alors qu'ils se battaient les uns les autres, les troupes goths se soumirent et livrèrent leur dos aux glaives. L'armée des Francs comblèrent de louanges le Seigneur Christ.

c. 10. La victoire ayant reçue, tous les Goths, qui restaient, prirent la fuite. Aussi, l'armée des Francs demanda au roi de leur permettre de dévaster leurs terres. Le roi y consentit volontiers et décida qu'ils se prépareraient demain pour aller piller tout ce qui se trouve dans leur royaume. Et alors que le roi s'abandonnait au sommeil, le saint évêque Solenne lui apparut et dit : « Ne pénètre pas dans cette région, car Dieu ne te permet pas d'aller plus loin. Au matin, l'armée avec une grande ferveur désirait partir comme il en avait été décidé. Mais le roi leur dit : « Nous retournons là d'où nous venons, car l'évêque qui nous a fait le signe de sur nos fronts et nos poitrines, grâce à quoi nous avons reçu la victoire, m'est apparu dans mon sommeil et a dit : « Il ne faut pas que aille où tu le désires, car le Seigneur ne te permet pas de progresser et de dévaster ; mais plutôt, tu rentreras chez toi avec ton armée. »

c. 11. Sur le chemin du retour, le roi accompagné de toute son armée pénétra en Aquitaine et pillait tout par le fer et le feu, et personne ne put s'opposer grâce à la puissance du signe de la croix de Christ, par lequel tous les pièges du serpent tortueux sont repoussés. A la fin, le roi Clovis obtint une si grande victoire par le triomphe de la croix du Christ, avant de recevoir le bain du baptême. Peu de temps après le retour d'Aquitaine du roi et de son armée, la très dévouée reine Clotilde, avec l'évêque de Reims, envoya des légats au saint évêque Solenne pour qu'il vienne et le pousse à honorer le vœu que le roi avait fait au Seigneur. Et celui-ci ne s'attardant pas se dirigea vers lui. Remi et Solenne, deux grands astres, rencontrant le roi, l'avertirent de se détourner du chemin de

l'erreur et de renoncer aux œuvres et à la compagnie du diable, et de poursuivre sur la voix du salut et de se purifier par le baptême salutaire.

c. 12. C'est pourquoi, le roi tendit volontiers l'oreille à leurs recommandations, mais il ne dit rien jusqu'à ce qu'il discute de cela avec son peuple et qu'il les exhorte à faire de même. Grâce à la miséricorde divine et à la puissance de Dieu, tout le peuple des Francs l'acclama d'une seule voix. « Nous abandonnons les dieux mortels, glorieux roi, et nous sommes prêts à croire au Dieu immortel que Remi et Solenne ont prêché. » Aussi, le roi, les évêques et la reine, investis d'une grande joie, recommandèrent de préparer au baptême. Clovis fut baptisé en premier et avec lui, 364 de ses grands. Ils furent confirmés par le saint Chrême ; et aussi, furent baptisés plus de 3000 hommes de l'armée du roi.

c. 13

Beatus autem Solemnis cum gaudio et laetitia spiritali Carnotis reversus, plebem sibi commissam in longa pace regebat, commonens eos diebus singulis, et infatigabiliter monitis salutaribus inhaerens. Zelo nimirum charitatis et veritatis accensus, pandebat populis, quod ipse intermerata fide tenebat, mandans omnibus, servire Deo in veritate et facere iudicium verum et justitiam omni tempore, et ut essent memores beneficiorum Christi et benedicerent nomen ejus cunctis diebus vitae suae. Non multo post tempore interjecto, rursus motum est bellum inter Clodoveum regem et Alaricum. Congregansque omnem Francorum exercitum, devenit in pagum Turonensem, ducens secum cum aliis episcopis beatum Solennem. Ubi cum aliquantulum morarentur, beatus Solemnis senio et leni febre fatigatus, coepit tediari.

c. 13. Aussi saint Solenne revint avec joie et dans une allégresse spirituelle à Chartres et guidait le peuple qui lui avait été confié dans une longue paix, le conseillant et le tenant par des conseils salutaires. Embrassé par le zèle de la charité et de la vérité, il révéla aux peuples ce qu'il tenait par une foi ininterrompue, recommandant à tous de servir Dieu dans la vérité et de rendre le jugement et la justice en tout temps et qu'ils se souviennent des bénéfiques du Christ et qu'ils bénissent son nom chaque jour de leur vie. Peu de temps après, de nouveau une guerre éclata entre Clovis et Alaric. Rassemblant toute l'armée des Francs, il se rendit dans le *pagus* de Tours, et conduisant avec lui saint Solenne et d'autres évêques. Ils s'y attardèrent un peu de temps et saint Solenne, épuisé par son grand âge et par une petite fièvre, commença à déprimer.

c. 16

Cum igitur corpus ejus feretro impositum ad tumulum duceretur, erat quidam latro, nomine Tharsius, jam triennio in carcere positus et catenis ferreis collo, manus pedesque ita constrictus, ut ipsa membra praeponderare ferri jam putrefacta faeterent. Et, cum feretro membra sancta deportarentur, aspiciens, exclamavit dicens : « O pie Solemnis, qui caecis visum, surdis auditum, et mutis loquelam restituisti, erue me de his vinculis, in quibus omnis membrorum meorum compago dissolvitur. Illico autem catenae disruptae sunt et egressus in platea magna voce conlaudabat Deum, tendensque manus adprehendit feretrum, in quo venerabilis Solemnis jacebat, et confestim putridis ejus membris sanitas restituta est. Videntes autem hoc, qui sancti viri corpus deportabant, timor et stupor omnes invasit, et cum clamore magno glorificabant Deum.

c. 16. Alors que son corps reposant sur un brancard était conduit au tombeau, il y avait un certain voleur, du nom de Tharsius, qui était détenu en prison déjà depuis trois ans et enchaînés par des fers au cou, aux mains et aux pieds si bien que chacun de ses membres putréfiés sous le fer pesant répugnaient. Et alors qu'on portait les saints membres, apercevant cela, il s'exclama en disant : « Ô pieux Solenne, qui rendit la vue aux aveugles, l'audition aux sourds et la paroles aux muets, arrache moi à ces fers, par lesquels tous mes membres se désagrègent. Aussitôt, les chaînes se rompirent et, s'échappant par la grand-rue, il combla de louanges Dieu ; tendant la main, il saisit le brancard, sur lequel le vénérable Solenne reposait, et aussitôt, la santé fut rendue à tous ses membres

putrides. Alors, ceux qui portaient le corps du saint homme voyant cela, furent envahis par la crainte et la stupeur et ils glorifièrent Dieu d'une grande clameur.

- **BHL 7821**

Prologue.

- c. 2 : miracle de jaillissement d'une fontaine.
- c. 3 : guérison d'un aveugle.
- c. 4 : rend la santé mentale.
- c. 5 : rend la santé à un paralytique.
- c. 6 : Guérison d'une femme.
- c. 7 : Guérison d'une aveugle.
- c. 8 : Guérison d'une aveugle.
- c. 9 : guérison.
- c. 10-11 : libération de voleurs.
- c. 12 : arrestation d'un voleur.
- c. 13 : guérison.
- c. 14-15 : emprisonnement pour dette

c. 10

Inter haec ipsa admiranda virtutum spectacula, depromendum quiddam est, quod Dominus per servum suum Solemnem sua operari dignatus est gratia, quatenus legentium mentes inde ampliora virtutis augmenta capessant, et audientes in actibus bonis fiant exercitiores. erant itaque duo carpentarii materiem ligneam in luco quodam ad sua necessaria dolantes, atque huic operi nimis insudantes. Inter agendum vero supervenerunt eis Ambaziatii castrati latrones, spicula in manibus formidabilia gestantes, quibus terribili voce comminati sunt, ut domini sui nomen citius ederent, alioquin mox plagis vehementibus interirent. Quorum unus vicecomitem sibi ascivit dominum; alter vero beatum Solemnem elegit patronum, neque eum invocare destitit, quamvis verberibus afficeretur nimis. Ergo qui morituri hominis se esse dixit, liber, tutusque permansit: qui autem immortalis Domino se subdidit, libertatem simul cum securitate amisit. Itaque, praecisis capillis tonsa cervice, in carcerem ducitur, manus post tergum funibus strictim revinctis. Tum vero horrentibus tenebris obsitus, coepit conqueri et dicere: O sancte Solemnis, pro salute mihi conservanda invocavi te, et nunc e contrario accidit mihi, quod in carcere positus, vitam morte graviolem duco. Si haec vera sunt, quae de te praedicantur, eripe ab his, quibus constringor, vinculis.

c. 11

Cum vero ligubris talia defleret verba, mirum dictu, refulsit nimius nitor in carcere, tenebrarum cedente caligine, in medio vero visus est ei quidam heros mediocris quantitatis stare, vestibus ad talos demissis comptus ultra, quam fas est dici, candentibus, quem prae fulgore immenso vix cernere poterat: qui se eundem illum affore, ait, cujus nomen in luco coram latronibus mutare noluit. Extemplo caeperunt manus dissolvi, et coram se positum fustem unius cubiti magnitudinis reperit, cum antea quicquam invenire nequiverit. Ex eodem autem fune, quo manus constrictae fuerant, mox circumdedit collum, atque per eum sacro Solemni se intra carcerem tradidit servum. Denique fuste paulatim humum effodiens foras exiit, beato Solemni praeside, magno repletus gaudio. Priusquam domum divertisset, iter suum ad reverendi antistitis templum direxit, multimodas ei grates acturus, pro tantis sibi impensis muneribus. Cum autem monasterio appropiaret, coepit quasi mentis inops vociferari: Ô Domine mi Solemnis, ubi es, quem in nocte praeterita intuitus sum, tam praeclarum tamque venustum, se modo non video! Qui autem cum audierant et talia per dementia proferre putabant, ipse eis per ordinem indicat, quemadmodum per charum adeo Solemnem latronum evaserit insidias, quem Christus tantam sublimaverit gloriam, ut nemo frustra ab eo auxilium petat, qui vivit et doniatur omnibus per cuncta saeculorum saecula.

Parmi ces merveilles admirables, il y en a une qui doit être tirée à part. Une que le Seigneur jugea digne par sa grâce de faire par l'intermédiaire de son serviteur Solenne, dans la mesure où les augmentations importantes de la puissance saisissent ici les esprits des lecteurs, et les auditeurs sont davantage formés dans les bonnes actions.

Aussi, il y avait deux charpentiers qui façonnaient le bois dans une forêt pour leurs propres besoins, suant beaucoup pour cet ouvrage. Pendant leur travail, des voleurs du *castrum* d'Amboise les surprirent, agitant dans leurs mains de fabuleuses lances et les menaçant d'une terrible voix de prononcer de suite le nom de leur seigneur, sans quoi ils périraient par d'affreuses blessures. L'un d'entre eux en appela le seigneur vicomte ; l'autre choisit le saint patron Solenne et ne renonça pas à l'invoquer, si bien qu'il fut affaibli par de nombreux coups. Ainsi, celui qui va mourir par les hommes dit qu'il reste libre et protégé ; aussi celui qui suppose du Dieu immortel laisse échapper la liberté en même temps que la sécurité. C'est pourquoi, les cheveux coupés et la nuque tonduë, il fut conduit en prison, les mains strictement attachées dans le dos. Retenus dans d'horribles ténèbres, il commença à se plaindre et à dire : « Ô saint Solenne, je t-invoque pour mon salut et maintenant, il m'arrive, au contraire, que, mis en prison, je mène une vie pire que la mort. Si les choses qu'on dit sur toi sont vraies, arrache-moi à ces liens qui m'oppressent. »

c. 11. Alors qu'il pleurait abondamment par de telles paroles, un éclat merveilleux resplendit dans la prison, l'obscurité des ténèbres cédant, au milieu, il aperçut un certain héros de petite taille, orné de vêtements modestes d'une blancheur étincelante, du haut jusqu'aux chevilles, si bien qu'il pouvait à peine le discerner devant l'immense éclat. Aussitôt, les mains furent libérées, et il découvrit situé devant lui un bâton d'une grandeur d'une coudée, alors qu'il n'avait pas pu trouver quoique ce soit auparavant. Aussi, il entoura le cou de cette même corde qui entravait ses mains et par lui le serviteur se livra à saint Solenne à l'intérieur de la prison. Et puis après, avec le bâton, creusant peu à peu le sol, il sortit dehors sous la protection du bienheureux Solenne, rempli d'une grande joie. Avant de rentrer chez lui, il prit la direction du temple de vénérable évêque afin de lui rendre grâce pour de telles faveurs. Alors qu'il s'approchait du monastère, il commença, comme impuissant de l'esprit à vociférer : « Ô mon Seigneur Solenne, je ne vois pas où tu es, toi que j'ai regardé dans la nuit dernière, tant brillant qu'élégant ! ». Aussi, ceux qui entendirent ça pensaient qu'il était sous le coup de la démence. Alors il leur expliqua dans le détail comment il avait échappé aux pièges des voleurs grâce à saint Solenne, que le Christ avait sublimé par une telle gloire, que personne ne réclame son aide en vain, lui qui vit et qui commande à tous à travers les siècles des siècles.

c. 12 : Flagrant délit de vol de reliquaire

Alio denique tempore vir quidam, nomine Ebraldus, haud longe a monasterio sancti Solemnis morabatur, divitiis locupletatus, morum honestate fatis decorus. Qui daemonum suggestione, noctu vitream fenestram beati Solemnis basilicae irrupit, cistamque quaerens, ubi sancti viri thesaurus reconditus esset, infregit. Cum autem phylacteriam auream quandam, caeteris contemptis, inde transferre vellet, manus ejus illico adhaesit, nec extra cistam illam ejicere potuit. Ad tumulum vero ipsius templi custodes evigilaverunt, et ita cum virtute divina illaqueatum invenerunt. Quorum unus natu grandior, coeterisque praelatus, verbis eum accerbis objurgavit, ac dehinc baculo, quem manibus habebeat, caput ejus parum percussit. Quem rubore suffusum, misericordiam postulantem, tantique facinoris manifestum, pietate motus amplius ferire noluit, sed ante sancti praesulis altare in oratione prostravit, poscens Deum piisque Solemnem tanto reatu deprehensi veniam. Completa vero oratione, iterum abiit ad eum, existimans, quo adhuc detinebatur, evasisse periculum. Quem miserum eodem custode videt teneri, cujus ablato fieri voluit. Qui, dum manus Phylacteria sequestraretur, horrendos emittebat clamores, veluti bos ictus colla securi. Namque, ut postea retulit, sic dolore immense augebatur, acsi manus ejus cultro aliquot incideretur. Inde facti poenitens et secundum sacerdotis ipsum deprehendentis praeceptum, abstinentia mundaturus culpam, domum correctus abiit, vitaeque bonae constantiam, quam perditionis filii fraude reliquerat, resumpsit.

c. 12. Après, à une autre époque, un homme du nom d'Ebrald s'était attardé au monastère de saint Solenne vraiment pas longtemps, enrichi de richesses, digne par l'honnêteté des mœurs. Celui-ci, par une suggestion

démoniaque, de nuit, fit irruption par une fenêtre de verre dans la basilique de saint Solenne, et, recherchant le coffre où le trésor de l'homme saint était caché, il le força. Alors qu'il voulait prendre un certain phylactère en or négligeant le reste, sa main fut saisie sur le champ et il ne put la sortir du coffre. Alors les gardiens du tombeau furent réveillés et le trouvèrent par la puissance divine dans cette position. L'un d'eux, plus vieux, prélat des autres, le réprimanda par des paroles acerbes, et par le bâton qu'il avait dans les mains, lui frappa la tête. Ému par la piété, il ne voulut pas frapper davantage celui qui était inondé par la honte, demandant miséricorde et convaincu d'un tel crime, mais il se prosterna en prières devant l'autel du saint évêque, demandant à Dieu et au saint Solenne la bienveillance pour un tel coupable pris sur le fait. La prière finie, s'éloignant une nouvelle fois vers lui, jugeant, où il était jusqu'à maintenant retenu, qu'il avait échappé au péril. Celui-ci, la main retenue par le phylactère, émit des cris horribles, comme un bœuf paisible frappé aux cervicales. Alors, comme on le raconta plus tard, de cette manière il fut enveloppé par une douleur immense comme si sa main avait été saisie par quelques couteaux. Jusqu'ici se repentant de son acte et selon le précepte de l'évêque, l'abstinence purifie le péché, il put rentrer chez lui corrigé, et recommença la permanence d'une bonne vie qu'il avait laissée pour un crime de perdition.

c. 14 : emprisonnement pour dette

Conditori nostro, fratres charissimi, gratias semper decet nos referre, qui sanctos suos mirificare non desinit ubique, cujus ope omne animal alitur et regitur, quo rectore certis mundus labitur successibus, cui facile est, quicquid arduum noscitur, cujus voluntatem mox subsequitur effectus. Fuit igitur quidam ab hoc Blaesiaco castro oriundus, qui ingentem a foeneratoribus mutuatus fuerat pecuniam, sed in tantam inopiam devenerat, ut nulli redderet, quod debebat. Et ecce dum sanctissimi Solemnis templo, quo oratum abierat, exiret, obvium unum eorum habuit, cui jam saepius, coactus paupertate, mentitus fuerat terminum sua reddendi. Quem ille ante templi fores arripuit, tenensque nimis crudeliter suffocavit. A quo, cum nihil exigere potuit, fecit eum in carcerem vicarii, cujus frater erat, deduci. Qui flens ab infestis ductoribus manibus vinctus in arcam absque mora traditur, dieque sublato, nocto furvae potitur horroribus. Quadam denique die, dum ad mensam sedentes comedebant, quorum sub custodia tenebatur, statim virtus pollicita, quasi flumen igneum, ostium carceris seramque arcae expulit : onusque, quod super eam coacervatum fuerat, pari modo disjecit.

c. 15

Cum arca reclusa, manibus ejus solutis, undique libertate parata, clam illinc abire noluit, sed secum tacitus ita inquit : Christus Jesus, qui me ab his imis eripuit claustris, facere potest, ut hinc liberis, nemine obstante, recedam vestigiis. Prudentes vero sonitum tantae ruinae audientes, coeperunt inter se, quid ceciderat, sciscitari. Denique pincernam sibi vinum propinantem, quod acciderat, miserunt inquisiturum, eisque continuo, quicquid fuisset, renuntiaturum. Qui invenit eum super arcam sedentem, Deum et beatum Solemnem glorificantem, cujus precatu et merito, tanto liberatus esset naufragio. Qui exanimatus convivis retulit factum, quod Dei nutu fuerat patratum. Itaque foenerator, qui unus prudentium aderat, sciens, eum non nisi Dei permisso effugisse ergastulum, ei manus ulterius non est ausus injicere, se deum a debito solutum, Dei ac beati Solemnis timore abire praecepit.

c. 14. À notre créateur, frères très charitables, il convient toujours de rendre grâce, lui qui ne cesse de glorifier ses saints partout où chaque animal est nourri et guidé par son œuvre, où par celui qui régit, le monde glisse vers des gouffres sûrs, pour qui il est facile, quelque soit la difficulté, d'accompagner sa volonté de résultats.

Aussi, il y avait un certain homme, originaire du *castrum* de Blois, qui avait emprunté de l'argent à des usuriers, mais il était tombé dans une telle pauvreté qu'il ne remboursa rien de ce qu'il devait. Et alors qu'il sortait du temple du très saint Solenne où il avait prié, il rencontra l'un d'eux, envers qui il avait déjà très souvent, contraint par la pauvreté, manqué la limite de remboursement. Celui-ci le saisit devant les portes du temple, et le tenant trop cruellement, il suffoqua. Alors qu'il ne pouvait rien exiger, il le fit mettre dans la prison du vicaire dont il était le frère. Celui-ci pleurant et attaché par les mains fut conduit par ces guides hostiles dans

une cellule sans délai. À la fin du jour, durant la nuit noire, il souffrit de frémissements. Enfin, un certain jour, alors que ceux qui siègent et la garde se mirent à table, aussitôt, la puissance s'offrit et un fleuve de feu dégagea la porte de la prison et la serrure de la cellule et renversa le fardeau qui y était entassé de la même manière.

c. 15. La cellule ouverte, ses mains libérées, il recouvrit la liberté mais il ne voulut pas sortir de là en cachette, et gardant le silence il dit : « Jésus Christ, qui m'extirpa de ces plus basses prisons, peut faire que je m'éloigne d'ici par des pieds libres, personne s'y opposant. » Ceux qui déjeunaient entendant le bruit d'une telle destruction commencèrent à s'interroger entre eux sur ce qui s'était passé. Enfin, ils envoyèrent l'échanson qui buvait le premier le vin pour enquêter sur ce qui était arrivé et pour leur rapporter ce qu'il en était. Il trouva alors [le prisonnier], assis sur [les restes de] sa cellule, glorifiant Dieu et saint Solenne, par les mérites et les prières duquel il fut sauvé d'un tel péril. Essoufflé, il rapporta aux convives que cela avait été accompli par un signe de Dieu. C'est pourquoi l'usurier, qui était présent, sachant qu'il n'aurait pu s'échapper de la prison sans la permission de Dieu, n'osa pas lui appliquer une main plus haute, mais décida, sous la crainte de Dieu et de saint Solenne, qu'il parte délié de sa dette.

Annexe 6. Le diocèse de Meaux

1) Saint Aile.

- *Vita sancti Agili* (BHL 148), VII^e-VIII^e, dans AASS. Aug. VI, p. 574-587.
- *Miracula sancti Agili* (BHL 149), XI^e, dans AASS Aug. VI, p. 587-597.

1) Sainte Fare

- *Vita sanctae Farae* (BHL 1487-1488), dans PL. LXXXVII, p. 1070-1082.
- *Vita sanctae Farae* (BHL 1489), dans PL. LXXXVII, p. 1082-1084.

2) Saint Faron.

- *Vita sancti Faronis* (BHL 2825), Hildegard (évêque de Meaux), 869-872, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 5, p. 184-203 (édition partielle), Mabillon, Acta II, p. 607-625.
- *Vita sancti Faronis* (BHL 2826), dans AASS Oct. XII, p. 609-616.
- *Vita metrica sancti Faronis* (BHL 2827-2828), 983-1082, dans *Zeitschrift für romanische Philologie*, XVIII (1894), p. 193-194.
- *Miracula sancti Faronis* (BHL 2830), 1140-1239, dans AASS Oct. XII, p. 616-619.
- *Conversio sancti Faronis* (BHL 2831), XI^e siècle, dans AASS Oct. XII, p. 620-622.

3) Saint Fiacre.

- *Vita et miracula sancti Fiacrii* (BHL 2917), dans Catal. Paris. II, p. 352-354.
- *Vita et miracula sancti Fiacrii* (BHL 2916), dans AASS Aug. VI, p. 604-615.
- *Miracula sancti Fiacrii* (BHL 2919), dans AASS Aug. VI, p. 602.

4) Saint Hildebert.

- *Vita sancti Hildeverti* (BHL 3943), dans Catal. Paris. III, p. 139-142.
- *Miracula sancti Hildeverti* (BHL 3944), dans AASS Mai VI, p. 715-716.

AGILUS

Premier abbé de Luxeuil

VII^e siècle

Né vers 580, il est le fils d'Agnoald, évêque de Laon et personnage très important de la cour de Childebert II. Il rejoint le monastère de Luxeuil vers 590. Après l'exil de saint Colomban, il est choisi pour aller apaiser Théodéric et Brunhilde qui s'étaient élevés contre ce monastère. Ordonné prêtre, il est envoyé avec saint Eustase pour aller évangéliser les Varasques et les Bavaois dont il devint l'apôtre. Il est par la suite élu évêque de Langres mais refuse en 628. Finalement, il est nommé en 636 premier abbé de Rebaix fondée en 634 dans le diocèse de Meaux¹⁷⁷.

Dossier

- *Vita sancti Agili* (BHL 148), anonyme, VII^e-VIII^e siècle, dans AASS. Aug. VI, p. 574-587.

Selon les Bollandistes, cette Vie pourrait avoir été écrite entre 684 et 690. L'auteur s'inspire de Jonas de Bobbio, auteur d'une Vie de saint Colomban et de ses disciples.

- *Miracula sancti Agili* (BHL 149), anonyme, XI^e-XII^e siècle, dans AASS Aug. VI, p. 587-597.

Ce recueil de miracles se compose de deux livres. Le livre I regroupe onze miracles : les cinq premiers datent du XI^e siècle et rapportent les miracles du saint « sous le règne de Robert qui régnait dans la Mérovingie autrement appelée *Francie* »¹⁷⁸. Les six chapitres suivants sont du XII^e siècle, après la mort d'Adèle, la comtesse de Blois¹⁷⁹, sur laquelle est opéré le dernier miracle.

Le livre II, quant à lui, est rédigé entre 1162 et 1164, peut-être par un moine de Rebaix, mais en tout cas avant 1166, date de l'excommunication des moines pour avoir cherché à se soustraire à l'autorité de l'évêque¹⁸⁰.

Extraits retenus

- BHL 148

Synopsis :

¹⁷⁷ *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, tome 1, col. 957-958, ici 957.

¹⁷⁸ *Miracles de saint Aile, livre I : Roberto apud Merovingiam, quae alio nomine dicitur Francia, tenente jus regium, post mille a passione Domini volumina annorum.*

¹⁷⁹ La comtesse de Blois Adèle meurt en 1137.

¹⁸⁰ *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, tome 1, col. 957-958, ici 958. Pourtant une charte d'émancipation faite par l'évêque Faron pour l'abbaye de Rebaix existe. Elle aurait été donnée à Clichy, le 1^{er} mars de la quinzième année du règne de Dagobert en 637. J. Heuclin, « Potestas episcopi. Dominium ecclesiae », p. 83 : *Nullus episcoporum, vel qualibet persona, possit quoquo ordine de loco ipso auferre aut aliquam potestatem sibi in ipso monasterio adoptare, vel aliquid quasi per commutationis titulum minuere, aut de mysteriis ornamentis vel de oblatione in altario illata abstolere ; nec ad ipsum monasterium vel cellulas eius nisi pro lucranda oratione et episcopus nisi fuerit cum voluntate ipsius abbatis vel suae congregationis, absque gravi dispendio eorum accedere praesumat. Et cum abbas ille fuerit de saeculo evocatus, quem ex semetipsis ipsa congregatio elegerit sibi, secundum sanctam regulam seniore instituat per omnia et ex omnibus, secundum delegationis votum vel huius seriem auctoritatis suffultum...nulla publica judiciaria potestas nec praesens nec succiduas, ad causas audiendum aut aliquid exactandum ibidem non praesumat ingredi.* (MGH, DD Merov. (1872), n°15, p. 17).

- c. 1 : origines nobles.
- c. 2 : saint Colomban rencontre le roi grâce au père du saint.
- c. 3 : saint Colomban bénit saint Aile.
- c. 4 : Il est confié à saint Eustase.
- c. 5 : saint Aile est envoyé auprès du roi Thierry.
- c. 6 : propagation de sa réputation.
- c. 7 : Clotaire, seul roi des trois *regna*.
- c. 8 : Colomban est exilé par Brunehilde.
- c. 9 : Protège un monastère.
- c. 10 : Soigne un scélérat.
- c. 11 : Mort de Clotaire et succession de Dagobert.
- c. 12 : Fondation de Rebais.
- c. 13 : Saint Ouen, saint Eloi et saint Faron demande Agilus comme abbé.
- c. 14 : Aile arrive au monastère.
- c. 15 : Consécration de l'église.
- c. 16 : Saint Ouen enrichit le monastère.
- c. 17 : Pieuse administration de saint Agilus.
- c. 18 : Saint Aile met en fuite par un signe de croix le démon qui avait pris la forme d'un dragon.
- c. 19 : Il sépare les eaux par ses prières.
- c. 20 : soumission d'un grand nombre de grands à son magistère.
- c. 21 : Des hibernes font étape au monastère en se rendant aux tombeaux des Apôtres.
- c. 22 : Annonce de sa mort prochaine.
- c. 23 : Mort du saint.

c. 8

Eo igitur tempore, exigente ratione et suggerente, prudenti fratrum consensu decretum est, ut probus Agilus ad Brunehildem reginam dirigeretur : quæ cum Theodorico nepote morabatur in palatio, quod Bruchariacum appellant. Nam ea maxime de causa saepefato Columbano infesta erat, eo quod accessus feminarum ipsiusque adeo reginae, a monasterio propellebat, qua de re fuerat edictum regali indignatione, ut omnes sub institutione pii patris Columbani degentes in monasterio coarctarentur, ut nemini locus daretur extra eundi.

c. 9

Pergens itaque beatus Agilus ad reginam, cum non longe esset a monasterio, et appropinquaret villae, quae Jussiacus vocatur, supervenit cum magno impetu flagitiosus juvenis nepos Wandaleni ducis cum satellitibus, qui sub obtentu venationis, accepta relatione, observabant exitus monasterii, more latronum. Is extenso brachio nisus est mitissimum Virum percutere, sed hic subducto terrore vexillum crucis opposuit, moxque brachium illius obrigescens, sicut extensum fuerat, mansit adeo inflexibile, ut nemo gladium valeret de ejus pugno educere, neque ipse pedem a loco movere. Obstupefactis omnibus, infelix ille, totum se quatiens singultibus lacrymosis, misericordiam capite submisso petebat.

c. 10

Mirabile dictu : sanctus Agilus, flebili commotus prece solamen fidei orationem assumpsit : peractaque mora trium fere horarum, aridum brachium tetigit, continuo pristinus vigor rediit, ac viror omnis revertitur: caro tamen palmæ, capulo sicuti inhæserat, secuta est, et sanguis per ungulas emanavit. Porro (sicut Donato, tunc quidem monacho, postea Vesantionensis urbis episcopo, referente didici, qui quando hæc gesta sunt adhuc adolescens intererat) saliva cum oratione et signo crucis eandem palmam beatus Agilus perunxit : atque illico caro cum pelle restituta est sanitati, acsi numquam corrupta fuisset. Praesumptor vero hujus sceleris, qui sibi

videbatur audax, pœnitudine correptus, relicta militari toga, Christi vestivit amictum, et sub monastica professione in jam dicto monasterio Deo militavit.

c. 8 Aussi, en ce temps, poussés par la raison, il fut décidé par le prudent conseil des frères qu'il serait envoyé à la reine Brunehilde qui demeurait avec son petit-fils Théodoric dans le palais de Bourcheresse. Ainsi, à ce propos elle s'était élevée contre Colomban et l'avait chassé du monastère, et à ce sujet, l'ordre fut donné que tous ceux qui sont sous l'institution du pieux père Colomban soient pressés, afin que le lieu ne soit donné à personne.

c. 9 C'est pourquoi, saint Aile progressa vers la reine. Alors qu'il n'était pas très loin du monastère et qu'il approchait de la *villa* qu'on appelle Jussy, le jeune honteux petit-fils du duc des Vandales arriva dans une grande fougue accompagné de ses grands. Sous le prétexte d'une chasse, ils regardèrent les sorties du monastère à la manière de brigands. Celui-ci, le bras levé, tenta de frapper le très doux homme, mais submergé par la terre, il lui apposa un signe de croix. Aussitôt, leurs bras se raidirent, comme allongés, ils demeurèrent inflexibles, si bien qu'aucun glaive n'avait pu être brandi pour le combat et leurs pieds ne pouvaient pas non plus bouger. Tous stupéfaits, ce misérable, troublé par ses larmes, la tête baissée, il supplia pour obtenir la miséricorde.

c. 10 Par une parole miraculeuse, saint Aile, mû par la triste prière, accueillit le remède de la foi. Après un délai de trois heures, il toucha le bras paralysé et immédiatement la vigueur d'autrefois revint et tout le vert s'en alla. La chair de la paume suivit aussi et le sang se répandit par les ongles. Plus tard, saint Aile enduit entièrement cette même paume de salive en priant et en faisant le signe de Croix. Aussitôt, la chair avec la peau retrouva la santé comme si rien ne s'était passé. Et vraiment, ce présomptueux scélérat, qui se voyait audacieux, corrigé par le repentir, retira son vêtement militaire et fut revêtu de la toge du Christ et milita sous la profession monastique dans ce monastère pour Dieu.

- **BHL 149**

Livre I.

c. 1-2 : prologue.

c. 3-4 : mauvais présage et procession avec les reliques du saint

c. 5

Soluta concione, cum Sanctorum, quas detulerunt, reliquias in sua quique vellent reportare, Rogerus Jotrensis loci præfectus, sancti Agili (cujus rerum pervasor erat) loculum voluit levare, et cui injuriam fecerat, suis humeris portare. Non patitur Sanctus hostis cervice levari : Sed veluti pelagi rupes immota resistit. Pro pede lingua gemit, premitur si pondere molis. Nonne suis Agilus sic præstat commoda sanctus ? Quid faceret, quo se verteret, Rogerus nesciebat : donec illi plebs suae avaritiæ immanitatem ad animum revocat, quia scilicet sibi tenens adjacentes mansiones Veimlio sancto Agilo abstulerat. Ille ut vir moderatissimus culpam agnovit, omnia Sancto reddidit, atque ita demum Sancti glebam tam leniter levavit, ut non ipse illum portare, sed ab eo putaretur portari.

c. 5 La foule s'étant dispersée, alors que certains voulaient rapporter les reliques des saints qu'ils avaient apportées, Roger, administrateur de Jouarre voulut lever le cercueil de saint Aile et le porter sur ses épaules, avec lesquelles il avait commis l'injure. Le saint ne souffrit pas d'être levé par des épaules ennemies et résista fixé aux parois. La langue gémit pour le pied, comprimé par le poids de la masse. Est-ce que saint Aile ne procure-t-il pas des avantages aux siens ? Roger ne savait pas quoi faire, vers qui se tourner. Le peuple lui rappela la grandeur de son avarice, puisqu'il avait saisi à saint Aile des tenures attenantes à Verneuil-sur-Oise. Comme l'homme très modéré avait reconnu la faute, il rendit tout au saint. Alors seulement, il leva doucement le corps du saint, si bien qu'on ne put dire qui levait qui.

- c. 6 : guérisons.
- c. 7-8 : miracles lors de célébrations.
- c. 9-10 : guérisons.
- c. 11 : exorcisme.
- c. 12 : guérison.
- c. 13-14 : exorcismes.
- c. 15 : exorcisme.
- c. 16 : guérison.
- c. 17 : exorcisme.
- c. 18 : guérison.

c. 19

Illud etiam referre honorificum est de Balduino Flandrensi comite, qui cum militari usu Philippo regi Francorum utpote palatinus comes deserviret, ad retundendam superbiam quorundam, qui in partibus Galliae et Burgundiae praefato regi repugnare cupientes, adversus eum servili ferocitate rebellare contendebant ; ad quorum convincendam rebellionem praedictus comes accitus, cum apparatu Flandrensis militiae optima terrae peragrat oppida, villasque depopulat, atque truci facie dum lustrat pervia quaeque, concives patres ceu raptat ovilia praedae. Hic itaque cuncta circuiendo pessumdans, causa praedandi Resbacum villam devenit : sed divina potentia ferocitatem illius arcens, propria virtute in tali negotio obstaculo sibi voluit adesse. Nam praedictam villam ingressus, dum subtractis rebus, subtractis et habitatoribus, inhabitabilem reperit, castra metari exercitum quiescendi gratia praecepit.

c. 20

Ipsae autem cum sub obtentu expetendae orationis monasterium adiret, conspicit eminus avem, quae vulgo pavo dicitur, super tegulas monasterii residere, ad cuius peremptionem sibi arcum et sagittam protinus jubet parari. Quod cum factum fuisset, praefato comite in pavonis necem arcu sagittam jaciente, illa quidem flamme venti retorta in aliam partem dirigitur, avis autem immobilis permanens nullo terrore concutitur. Comes vero subitaneo morbo percussus protinus humi prosternitur, oreque sanguineas spumas emittens, quod divina virtus in se pro pavone vindicet, cunctis ostentui habetur. Eo tamen postmodum, dum beati Agili meritum invocat, melius habente, funem propriis manibus in collo circumdans, humilis et dejectus progreditur ad altare, profitetur coram Deo et sanctis ejus graviter se peccasse, de cetero spondet se terram sancti Petri ab adversariorum impetu illaesam inviolatamque strenue custodire, insuper et patenam auream decemque caseos, decemque vaccas pro sui facinoris offert abolitione : sicque per virtutem beati Agili plebs Resbacensium defensari meruit ab hostili penitus incursione.

c. 19. Aussi, un autre honneur doit être rapporté au sujet de Baudouin de Flandre¹⁸¹, comte palatin qui se consacrait à la guerre pour le roi Philippe des Francs¹⁸² afin de réprimer l'insolence de certains, qui, désireux de s'opposer au roi dans les régions de Gaule et de Bourgogne, tentèrent de se rebeller contre lui avec férocité. Afin de vaincre leur rébellion, le comte susdit pénétra dans les *oppida* les plus importants accompagné de l'armée de Flandre, ravagea les *villae* et d'un air sauvage, emporta les concitoyens, les pères et les proies. C'est pourquoi, ruinant tout aux alentours, il atteignit la *villa* de Rebaix, attiré par l'appât du gain. Cependant, la puissance divine écartant la férocité de celui-ci, elle voulut l'assister dans une telle affaire de sa propre puissance. Ainsi, pénétrant dans la *villa*, les choses et les habitants ayant été enlevés, il découvrit un lieu inhabité, et la grâce recommanda de s'y reposer et d'y fixer le camp.

¹⁸¹ Soit Baudouin V, comte de Flandre de 1035 à 1067 soit Baudouin VI comte de Flandre de 1067 à 1070.

¹⁸² Philippe Ier (1060-1108).

c. 20. Alors qu'il se dirigeait vers le monastère sous le prétexte de rechercher une prière, il remarqua au loin un oiseau qu'on appelle vulgairement un paon, perché sur le toit du monastère. Il ordonna alors qu'on lui procure un arc et une flèche pour le tuer. Alors qu'il faisait cela, le comte tirant la flèche dans le cou du paon, celui-ci fut transporté ailleurs par le vent ; l'oiseau restant immobile ne ressentait aucune terreur. Alors, le comte, frappé d'une maladie soudaine, s'étendit à terre, et, crachant du sang par la bouche, il apparut clairement que la *virtus* divine vengeait le paon. Par la suite, il invoqua le mérite de saint Aile, il passa la corde autour de son cou de ses propres mains, humble et soumis, il s'avança vers l'autel, ouvrit son cœur à Dieu et à ses saints et avoua qu'il avait péché. Il promit de protéger la terre de saint Pierre de l'impétuosité des adversaires et de la garder inviolée. Il donna aussi un plat en or et dix fromages, dix vaches pour l'entière absolution de ses péchés. Et ainsi, par la vertu de saint Agile, le peuple de Rebais mérita d'être défendu des incursions ennemies.

c. 21-22 : fête du saint

c. 23 : guérison.

Livre II

c. 1 : Fontaine miraculeuse.

c. 2 : guérison.

c. 3 : guérison.

c. 4 : guérison.

c. 5 : guérison.

c. 6 : guérison.

c. 7 : guérison.

c. 8 : guérison.

c. 9 : guérison.

c. 10 : exorcisme.

c. 11 : guérison.

c. 12 : guérison.

c. 13 : guérison.

c. 14 : guérison.

c. 15 : guérison.

c. 16 : guérison.

c. 17 : guérison.

c. 18 : guérison.

c. 19 : guérison.

c. 20 : guérison.

c. 21 : guérison.

c. 22 : guérison.

c. 23-25 : guérison.

c. 26 : exorcisme.

c. 27-34 : guérison

FARA

Fondatrice et abbesse de Faremoutiers

VII^e siècle

Elle est la fille d'Agnéric, l'un des principaux officiers de la cour de Théodebert II, roi d'Austrasie, et la sœur de saint Cagnoald et de saint Faron¹⁸³. Refusant le mariage organisé par son père, elle prit le voile aux environs de 614 et fonde le monastère de Faremoutiers. Elle nous est surtout connue par son testament dans lequel elle fait don de ses biens à son abbaye.

Dossier

- *Vita sanctae Farae* (BHL 1487-1488), VII^e siècle, PL. LXXXVII, p. 1070-1082.

Cette Vie est l'œuvre de l'hagiographe Jonas de Bobbio (VII^e s.), qui est aussi l'auteur d'une Vie de saint Colomban et de ses disciples.

Manuscrits

- BHL 1487 : 12 témoins du X^e au XV^e siècle.
- BHL 1488 : 6 témoins du X^e au XII^e siècle.

- *Vita sanctae Farae* (BHL 1489), dans PL. LXXXVII, p. 1082-1084.

On compte un seul témoin daté par les Bollandistes de 1450-1475¹⁸⁴.

- *Vita sanctae Farae* (BHL 1490), non éditée.

Elle se trouve dans un seul manuscrit¹⁸⁵ du XII^e s.

Extraits retenus

- BHL 1487-1488

c. 19

Adgressus deinceps alias duas antiquus anguis, quas noviores et multo inbecilliores conversatio reddebat, temptare compulit, primum ne confessionem veram nequaquam ab ore promerent. Erat enim consuetudinis monasterii et regulae, ut ter in die per confessionem unaquaque earum mentem purgaret, et qualemcumque rugam mens fragilitate adtraxisset, pia proditio ablueret. In hanc ergo labem mentes supradictum puellarum diaboli iacula dimerserant, seu quae cotidiana fragilitas adtrahebat vel in cogitatione vel in sermone vel in opere, ne vera confessio per paenitentiae medicamenta rursus redderet sospitati. Cumque loetifer anguis paulatim corda obdurando virus infudisset et sibi deceptas sua nequitia mentes parere comperisset, aggressus est, ut quadam nocte extra septa monasterii progressae fugam arriperent hac ad propria remeare vellent. Cumque per densam noctem abirent nec prorsus pro densitate caliginis viam tenere quivissent, astitit ad levam diabolus ac lumen in modum lucernae arte qua valuit assimilavit monstravitque viam ad saeculum reducem ac tergiversatione vires auxit. Cumque ad locum pervenissent destinatum, subsequenter inquisitoribus, nullis obstantibus, ad praefatum coenubium rugato fronte redeunt. Quo cum redissent, actoque scrutamine, quae causa discedendi coegisset, respondent se telis fore stimulas diaboli et mentes nequaquam cunctarum proficeret correptio, divina ultione ambae percussae, meritas luere didicere poenas. Cumque anxia mater

¹⁸³ Faron est un saint du diocèse de Meaux.

¹⁸⁴ Münster, UB, 021.

¹⁸⁵ Paris, BNF, lat. 05573.

monasterii saepefacta quaereret, quae poene occasio foret, ac nullatenus veritatem exprimere valeret, hortatur iterato, ut inter supremas horas per confessionem facinus pandant. Cumque obdurata corda nihil remedii capere vellent, inter flagella clamare coeperunt : « Sustinete paululum, sustinete nec prorsus expectantes urguete. » Cumque aliae inquirerent, a quibus sustinere rogarent, aiunt : « Non aspicitis turba Aethiopum adventantium, quae nos rapere et abducere volunt ? » Cumque hae quae aderant terribile dictum mirarentur, audiunt fragorem supra cellulae tegumenta personantem ostiumque cellulae vi patefactum, ita ut nigrescentes umbras astantes cernerent et voces crebro eas clamantes per nomina audirent, ita ut vix quae aderant signo crucis armatae et psallendi officio detentae valerent adstare. Tanti doloris atque meroris eventu mater urguet, ut per confessionem pandantur vitia et sacri corporis communionem roborentur. At illae, audita sacri corporis mentione, garrere dentibus ac frandere coeperunt et stridentes dicere : « Cras, cras », et interim supradictam vocem repetere : « Expectate, expectate, sustinete paululum, sustinete. » Inter quas voces extremum alitum dimiserunt.

Quas cum in collegio ceterarum nequaquam sepelire mater monasterii ratum duceret, segregatim humandas ac in extremum sepeliendas fore iubet. Supra quarum tumulos globus ignis in modum clipei intra triennium crebro apparuit, praesertim quadragesimae diebus usque adventum sancti paschae, vel etiam vigilia natalis Domini ferventior apparebat, simulque voces tumultuantis turbae multae personabant. Inter quas duae ululantes erumpebant, velut in tormentis resonare solent : « Vae mihi ! vae mihi ! vae mihi ! » Cernens itaque mater monasterii iustam sententiam est agressa comperire, accedensque ad tumulum, experimento querit, si cadavera quamvis putredine corrupta in sepulchro maneat. Iamque menses sex, quo functa corpora condita fuerant, repperit interius sepulchrum igne exustum nec quicquam terrae residui superesse cadaveris praeter favillae vestigium. Mansitque per triennium inlatae sententiae severitas, ut terror damnatorum timorem praerberet sodalium remanentium essetque correptio viventium poena inlata mortuarum et ex negligentia vel tepore, immo duritia mentis, pereuntium salus ex religione ac vigoris studio propagaretur superstitum.

c. 19

Deux jeunes religieuses, fatiguées des exercices du couvent, résolurent de retourner dans le monde. Elles parvinrent une nuit à franchir le mur du cloître ; mais l'épaisseur des ténèbres était telle qu'elles ne savaient où diriger leurs pas. Elles allaient rentrer dans le monastère et abandonner leur entreprise, lorsque le démon, se transformant en anges de lumière, éclaira tout à coup leur route d'une lumière infernale, et elles parvinrent ainsi au village voisin. La sainte s'était aperçue de leur fuite ; elle les fit chercher. On les retrouva et on les reconduisit au couvent. Mais Fare et les autres religieuses eurent beau faire, elles ne purent les ramener à résipiscence. Enfin les deux religieuses furent soudainement prises de la fièvre ; et tandis qu'on les veillait, une nuit, la porte de la chambre vola en éclats ; d'horribles monstres s'élançèrent vers le lit des impénitentes, les appelant par leurs noms. Fare, qui était présente, tenta un dernier effort pour sauver les malheureuses. « Demain, demain, s'écriaient-elles, dans un affreux accès de délire ». Bientôt la cohorte infernale s'enfuit en poussant d'horribles cris de joie et emportant les âmes des deux pécheresses. On les enterra dans la campagne, loin de l'église où les autres sœurs avaient leur sépulture ; et pendant trois ans, on voyait de temps en temps, au-dessus de leur tombeau une masse de feu en forme de bouclier. En même temps l'on entendait deux voix, au milieu d'un ensemble confus, qui disaient chacune en hurlant d'une manière effroyable : « Malheur à moi ! Malheur à moi ! » Ce terrible châtement ne contribua pas peu à redoubler la ferveur des religieuses restées fidèles, et elle leur apprit à observer avec encore plus d'exactitude et de sincérité tous les points de leur règle.

FARO

Évêque de Meaux après la fin de 629 et avant le 22 février 637.
† entre 673 et 675.¹⁸⁶

Il aurait été aussi un *nutritus* de la cour de Théodebert II, roi d'Austrasie de 595 à 612 et a ainsi côtoyé d'autres futurs prélats tels que Adon, saint Ouen ou encore saint Eloi. Il assista saint Ouen lors de la fondation de l'abbaye de Rebais. C'est la vie de saint Aile qui nous renseigne le plus sur cet aspect : Faron aurait convaincu saint Ouen et saint Eloi de soutenir la nomination de saint Aile (qui serait le cousin germain de saint Faron) à la charge d'abbé. Il reçoit un culte purement local.

Dossier

- ***Vita sancti Faronis* (BHL 2825), Hildegaire (évêque de Meaux), 869-872, dans MGH, SS Rer. Merov. 5, p. 184-203 (édition partielle), et dans Mabillon, Acta II, p. 607-625.**

Mabillon identifie Hildegaire comme étant l'auteur de cette Vie de saint Faron. Il devient évêque entre 853 et 856¹⁸⁷ et l'ouvrage est daté de la seizième année de l'épiscopat d'Hildegaire¹⁸⁸, c'est à dire au cours des années 868-872. Hildegaire est d'abord moine à Saint-Denis puis il est nommé évêque de Meaux par Charles le Chauve vers 853-855. Il assista à différentes assemblées et conciles ; il a réuni en 868 un synode diocésain, au cours duquel il promulgua le capitulaire de Théodulf d'Orléans à l'usage de son clergé. Vers 862 ou 865, sa ville épiscopale et ravagée par les Normands. Le dernier concile auquel il participa est celui de Senlis en 873, et son successeur, Ragenfridus, intervient pour la première fois au concile de Ponthion en 876¹⁸⁹. L'idée d'Hildegaire était de produire une œuvre destinée à la lecture de l'office lors de la fête du saint¹⁹⁰, or elle se révéla beaucoup trop longue ce qui entraîna la rédaction d'autres *Vitae* beaucoup plus courtes. L'auteur dissimule mal le fait qu'il n'ait eu que très peu d'informations au sujet du saint. Chaque fait est délayé dans un discours beaucoup plus général dont finalement le saint ne fait plus partie. Cependant, Hildegaire ne perd pas son objectif de vue : accroître le prestige et la notoriété de saint Faron. Pour cela, il en fait le parrain de Clotaire II¹⁹¹, permettant semble-t-il d'attribuer les mérites de ses victoires aux mérites spirituels de Faron. On peut aussi penser qu'Hildegaire était désireux d'élever une figure plus austère et plus versée dans la pauvreté évangélique que certains prélats de son temps qui dilapidaient les biens de l'Église. La préoccupation constante d'Hildegaire est bien de montrer combien Faron était célèbre ce qui implique deux choses. L'une est la volonté de justifier un culte à un saint dont on avait oublié l'histoire. L'autre est la nécessité de ranimer un culte qui tombait en décadence (l'abbesse de Faremoutiers s'efforce de faire la même chose avec sainte Fare à la même époque). En tout cas, l'auteur de la seconde vie de saint Faron déclarait à la fin de son œuvre que « de son temps on ne voyait plus de grands et nombreux miracles qui s'étaient opérés au tombeau du saint ». Il s'efforce d'imputer ça non pas à la faiblesse du saint mais plutôt à la masse de péchés qui empêchait les prières du saint d'atteindre Dieu.¹⁹²

¹⁸⁶ J. Guérout (éd.), *Dictionnaire d'Histoire et de géographie ecclésiastique*, tome XVI, col. 643-665, ici 643.

¹⁸⁷ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome II, p. 479.

¹⁸⁸ Vie de saint Faron c. 64, dans MGH. *SS Rer. Merov. 5*, p. 190 : *A vicesimo quipped ordine beati Faronis usque ad praesentem Hildegarii humilis episcopo ex collegio monachorum clarissimi martyris Dionysii coenobio degentium per electionem assumpti ac munere divino una cum praestantissima liberalitate incliti regis Caroli ad tanti regiminis culmen evecti est multiplicatus ordo praesulum priorum adusque hunc, quem sexto decimo numero rota abborum torquet volvendo.*

¹⁸⁹ *Clavis scriptorium latinorum medii aevi, auctores Galliae (735-987)*, tome III, *Corpus Christianorum continuatione mediaevalis*, art. Hildegarius Meldensis ep., p. 477-481.

¹⁹⁰ Vie de saint Faron c. 6.

¹⁹¹ Vie de saint Faron c. 22.

¹⁹² Vie II saint Faron, c. 21 : *Et licet minime tanta frequentia in hoc tempore cernantur ad ejus tumulum fieri miracula, quanta referuntur antiquo tempore gesta, non hoc impossibilitati meritorum ipsius est adscribendum;*

Manuscrits

- Paris, BNF, lat. 13763, X^e siècle.
- Bruxelles, KBR, XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 11759, XIV^e siècle.

- ***Vita breviora sancti Faronis* (BHL 2826), XI^e siècle, dans AA SS Oct. XII, p. 609-616.**

Cette *Vita breviora*, qui serait datée de la fin du XI^e¹⁹³, n'est qu'un abrégé de 21 chapitres de la *Vita prima*. On y trouve qu'un ajout de deux miracles dont l'un est repris de la Vie de saint Aile.

Manuscrits

- Paris, BNF, lat. 13763, X^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 16733, XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 17006, XII^e siècle.
- Montpellier, FM, 001 t. 2, deuxième moitié du XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05337, XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 00750, XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05353, XIV^e siècle.

- ***Miracula sancti Faronis* (BHL 2830), 1140-1239, dans AA SS Oct. XII, p. 616-619.**

Ce recueil d'ouvrages sur le récit de la reconnaissance du corps du saint qui a eu lieu en 1140/1141. Cet événement paraît avoir ranimé le culte de saint Faron.

Extraits retenus

- **BHL 2825**

c. 19-20

Igitur cum venerabilis Columbanus spatio aliquot temporis votis Agnerici genitoris praesulis Faronis desiderisque ; illius satisfacisset, tandem cura illius amoris cum honore potato Regis aulam Theodoberti attigit. Saeviebat enimvero tunc impudens fraternal Discordia inter Theodericum et Theodobertum reges, et ad invicem impendebant omnes curas animadversi, et instabant odiis quibus alter ab alterius posset occumbere armis. Denique praecepit certamine arma inter se corripunt in loco qui dicitur Tulpiacum castrum (Zulpich) : horresco referens, jamjamque in ipso limine belli dum vir virum legit, tollunt clamores obripilationis ad sidera, itaque novus pavor per ossa gelida, caelumque subtrahitur nube ferruginea, fusa jacet innumera caterva, fit seges armorum per campos patentes horrida, stat quoque quasi Gloria palmae inglorio Theodorico, dum fratricida insequendo Theodobertum civitate Coloniae peremit.

C'est pourquoi, alors que le vénérable Colomban satisfaisait aux vœux d'Agnericus¹⁹⁴, géniteur de l'évêque Faron et aux désirs de celui-ci, enfin il atteint la cour du roi Théodebert avec l'honneur dû pour le soin de l'amour de celui-ci. C'est un fait que l'effrontée discorde fraternelle faisait rage entre les rois Théodoric et Théodebert, et ils dépensaient réciproquement tout leur soin en se poursuivant de toute leur haine. À la fin, il

sed potius impeditioni nostrorum enormitatis scelerum, quae velut nubes densissima, inter nos et Deum opposita, nostram ad se non sinit transire orationem.

¹⁹³ J. Guéroul (éd.), *Dictionnaire d'Histoire et de géographie ecclésiastique*, tome XVI, col. 643-665, ici 643, ici col. 662.

¹⁹⁴ Hagnéric est maire du palais des rois Thibert II et Thierry II et porte le titre de comte de Meaux. Il est le père de saint Faron (évêque de Meaux), de saint Walbert (abbé de Luxeuil) et de sainte Fare (abbesse de Faremoutiers).

arriva que les armes fussent saisies en un lieu qu'on appelle Tolbiac. Je tremble en le rapportant, que déjà à la fin de la guerre l'homme des hommes ne recueille les clameurs d'une nouvelle crainte émanant des os glacés. Le ciel fut dérobé par une nuée bleue foncée et les troupes innombrables déployées gisaient au sol. Il arriva que la gloire de la palme se tienne immobile sur le champ terrible des armées à travers la plaine ouverte face au sans gloire Théodoric alors qu'il devait anéantir par un fratricide Théodebert en la cité de Cologne.

c. 25

Istius enim proavus fuit Chlodoveus, qui primus Rex Francorum Christianae militiae cognitor exstitit causa belli Alamannorum exhortatus a regina sua nomine Chlotilde, quem sanctus Remigius unda sacri baptismatis cultorem sanctae fidei Trinitatis effecit, cunctumque regnum eius novum populum baptizando, Christo et sanctae Dei Ecclesiae regeneravit. Fuit enim iste Chlodoveus a primo rege Francorum Crinito nomine Faramundo quartus.

En effet, l'ancêtre de celui-là était Clovis, le premier des Francs, qui était la garant de la milice Chrétienne, exhorté par la reine Clotilde en raison de la guerre des Alamans, il fut fait par saint Remi avec l'eau du saint baptême, cultivateur de la sainte foi de la Trinité, tout le royaume devint le nouveau peuple à baptiser et il fut régénéré dans le Christ et la sainte Église de Dieu. Ainsi ce Clovis existait par le premier roi chevelu des Francs, du nom de Pharamond.

c. 29

Porro Theodoricus post interneccionem sui fratris Theodoberti jam supra revelati penes Mettense morans opidum, divinitus percussus juxta gesta beati Columbani, sed iuxta Francorum a Brunehilde veneno infectus infeliciter hominem exivit, post quem Brunehildis filium eius nomine Sigebertum in Regnum successorem destinavit nequicquam.

c. 30-32

Igitur Chlotharius supramemoratis verbis saepe iteratus beatissimi videlicet Faronis spiritalis filius, non immemor prophetiae viri Dei Columbani, contracto in unum exercitu fines Regni quae suae ditioni debebantur audacibus molitur recipere viribus. At contra Sigebertus impar armis consiliisque hostium cuneis nequicquam pugnaturus sese ei ultro offert: cuius praesumptionem ingloriam pugna acerrima ad nihilum redegit, postmodumque captus est: et quem servavit ad modicum fuga belli, comprehendit in brevi jugulatio gladii una cum filiis suis, quos propagatio seminis ad hanc infelicitatem ei forte protulit. Brunehildem vero ipse Chlotharius ignobilter camelo impositam exercitui suo gyrando ostendit, postque indomitorum equorum caudis inretitam vita privavit. Funditus ergo radicitusque abolita Theoderici stirpe Chlotharius potitus est trium regnorum monarchia, atque egregius Faro inter proceres regnorum nobiliter est sublimatus.

c. 29.

Après le meurtre de son frère, Théodoric s'attarda dans l'*oppidum* de Metz, frappé par des choses divines selon les gestes de saint Coloman, mais selon ceux des Francs, infecté par le venin de Brunehilde, il mourut, après qu'il eut malheureusement assujetti en toute impunité le fils Brunehilde du nom de Sigebert à la succession du royaume.

c. 30-32.

C'est alors que Clotaire, fils spirituel du bienheureux Faron, se souvenant de la prophétie de l'homme de Dieu Coloman, rassembla l'armée en une seule aux confins du royaume qui était sous son autorité et entreprit de le récupérer par des forces audacieuses. Du côté opposé, Sigebert l'inférieur devait se battre en toute impunité contre les triangles ennemis, par les armes et les conseils, il se présenta à lui. Dans un combat acerbe, il anéantit la présomption sans gloire de celui-ci, et après quoi, il fut capturé. La fuite du combat ne le sauva pas, le

massacre du glaive le saisit rapidement avec ses fils que la propagation de la semence avait portés vers ce malheur. Clotaire, d'une façon ignoble, exhiba à son armée Brunehaut¹⁹⁵, placée sur un chameau, puis attachée par des liens à des chevaux indomptables, on lui ôta la vue. Ainsi donc, de manière radicale et de fond en comble, par la disparition de la famille de Théodoric, Clotaire put devenir, roi des trois royaumes et le remarquable Faron fut noblement exalté par les grands des royaumes.

c. 40

At vir Dei Eustasius dum ibi praesens intellexisset minime frustrari posse sacrationem beati Columbani in virginem, objurgavit patrem verbis aculeatis, eique proloquendo ostendit promulgari suam culpam, quod virgo tanto discrimine periculi afficeretur. Ad haec genitor simulationem sono vocis exprimens ait : Utinam felici sospitate mihi meisque redderetur anxii desiderii, et jura hymenaei violarentur, jamque quoquomodo illius dolores abducti, meique quo silla infundit hoc voto meo essent procul amoti ! His vir Dei delinitus verbis depositaque indignatione fellis, serenus gressum properando ad puellae stratum usque inflectit, quo clade delitescebat amaritudinis, sciscitaturus quid volveret super hac re ejus desiderium mentis.

c. 40

L'homme de Dieu Eustasius, alors présent ici, avait compris qu'il ne pouvait décevoir la consécration de saint Colomban dans la virginité. Alors il réprimanda le père par des paroles piquantes, et lui montra en parlant fort d'exposer sa faute, de la manière dont une vierge fut affectée par un si critique danger. À cela, le père, exprimant par un son de voix une feinte, dit : « Si seulement par une heureuse guérison, on m'avait rendu à mes désirs tourmentés. Les droits du mariage furent violés, et déjà les douleurs emmenées de quelques manières où le *silla* se répand, seraient au loin éloignés par mon vœu. » Cet homme de Dieu adouci par ces paroles et l'indignation de la colère repoussée, serein, il se hâta vers le lit de la jeune fille, fléchit et la questionna au sujet du désir de l'esprit qui devait s'abattre sur elle...

c. 53-54

Econtra renitens puella in viribus fugae confidens, una secum comitante juvenula clam a domo genitoris est elapsa. Pavitanti sursu principis apostolorum non longe ab urbe Meldis apprehendes Oratoria, illico illa et socia in orationibus percutientes pectuscula, lacrymis rigabant terram per oculorum currentia fluviola, premebant cum facie terram eorum labella, frontesque pulchras genasque roseas prosternebant, squalebat in pavimento sordidula haec virgo Fara sic orans : O Petre qui caeli regna Justis referas Dei misericordia, injustisque obseras ejusdem justitia, data tibi cogitationis bonorum malorumque clavicula, fidens confugi huc ad tua sacra limina pavida ego ancillula Christi, et tua volens esse virguncula. Et tu, ô Christe, graves hominum labores pie semper miserate, per aeterna gubernacula qui semper humilium precibus flecteris, remittendo sordium piacula serva virginitatem meam oblatam tibi per aeterna saecula.

Dum haec secum volveret mente tacita, nec mora jussu Patris pernix cursus puerorum perecentia illico eam subsequitur vestigiorum signa, atque ut eam perimant in ipsorum ictu furoris dat crudelia mandata. Illisque post eam pulverem viae ejus cursu adhuc turbidum currendo secantibus, reperiunt eam in supradictae basilicae interioribus, cauteque ab injuria virginis Farae abstinent se manibus, provido consilio quoque illic aliquantulum subsistunt ut morarum spatio, patris mitigarentur pulmones, quibus sunt sedes irae ; nam rubore mixto cum pallore faciei, oculosque suffusus sanguine acriter saeviebat. Denique argumentose ministri patris conminationem mortis ei intentant, in quo haec tela verborum intorquet : num, inquit, a genitore talia munera filiae debentur ? At jocundius est mihi hoc in loco pulchram mortem oppetere, tantum ut patri detur venia

¹⁹⁵ Princesse austrasienne, femme de Sigebert Ier. Brunehaut fut livrée par ses soldats à Clotaire II, fils de Chilpéric et de Frédégonde. Il lui reprocha alors la mort de quelques dix rois, l'abandonna trois jours durant aux exactions de son armée puis la fit attacher par les cheveux, un bras et une jambe à la queue d'un cheval sauvage. Cette exécution se devait d'être spectaculaire afin de détruire la légitimité divine de la vieille reine.

piaculi comissi, quam florem virginitatis redolentem perditum ire. Omni rerum mortalium voluptate de mei animi sede pulsa, nulli impudentae delectationi subdar unquam. Haec dicta, si optabilem mortem ad praesens mihi retardatis, colligite inoblita, et refertote patri a me sic prolata.

Avec une autre jeune fille retenue, confiante dans les forces de la fuite, ensemble et en cachette, elles s'échappèrent de la maison de son père. Effrayées, elles atteignirent rapidement les oratoires des princes apôtres de la ville de Meaux. Avec sa compagne, Fare frappa sa poitrine dans les oratoires, irrigant la terre de leurs larmes, pressèrent de leur visage et de leurs lèvres la terre, elles prosternèrent leur joli front et leurs joues rosées. La vierge Fare un peu sale et négligée, pria sur le sol : « Ô Pierre, toi qui rapporte par la miséricorde de Dieu les royaumes du Ciel aux Justes, et pour les injustes, tu le fermes par sa justice, parce qu'on t'a donné la petite clé de la connaissance des bons et des mauvais. Confiante, je me suis ici réfugiée, moi, une servante du Christ, ici, dans ton saint sanctuaire, désirant être ta petite fille. Et toi, Ô Christ, prends en pitié les lourdes peines des hommes, toi qui fléchit toujours sous les prières des humbles par des gouvernails éternels, protège ma virginité qui t'est offerte des souillures pour les siècles éternels.

Sans délai, sur la volonté du père, on se lança aussitôt sur les traces des enfants et il donna l'ordre cruel de la faire périr sous les coups de leur fureur. Dans leur poursuite, ils la trouvèrent dans la basilique susdite et évitèrent prudemment d'injurier la vierge Fare de leurs mains. Un conseil ayant été pourvu ils s'arrêtèrent pour que les poumons du père où siège la colère soient adoucis. En effet, le rouge ayant été mélangé à la pâleur du visage inondé par le sang, il fit éclater sa fureur. Enfin, les ministres du père lui tendirent soigneusement la menace de mort, contre laquelle celle-ci lançait les armes des mots : « Est-ce que par hasard, dit-elle, de telles obligations envers la fille sont-elles dû par le père ? Et il est drôle d'affronter la mort dans ce lieu, autant le pardon du crime commis est donné par le père, que la fleur exaltant et perdue de la virginité. Toute volupté des choses mortelles ayant été repoussée du siège de mon âme, jamais je ne m'expose à aucune délectation impudente. Cela dit, si maintenant tu arrêtes pour moi la mort souhaitable, recueille les choses inoubliables et tu rapporteras au père grâce à moi des choses étendues.

c. 71

Nam gens Saxonum illo in tempore fide instabilis rebellis effecta efferataque duris animis ad dinoscendum, quod sub nullius ditione esse decrevisset, mittit nuntios una cum consilio regis sui nomine Bertoaldi regem ad Francorum in haec verba : « Scio, inquit, quia non colligis tu, Chlothari, vires bellandi in animo adversus potentiam virtutis meae nec tantam spem concipis in robore pectoris. Quapropter mitius agam, ne depopulatur terra iam non tua, sed mea, ubi gloriosus residere fida dispositione dispono, et occurre mihi obviam ductoremque mei per ignotam terram te praemoneo. Ibi enim consilio meorum tractandum est, bella cum quibus agenda erunt, quoniam in te et in tuis imbellibus non experiemur ea. »

c. 72

At legatorum verba dum per aures usque ad notitiam animi regis Chlotharii pervenissent, ilico eius fel quo est sedes irae immoderate efferbuit, moxque furibunda voce oculisque sanguine suffusis tulit inretractabiliter in eis capitalem sententiam. Nam stipatores et archiseniores principum hunc edictum irae ingeminando ab ore regis auribus concavis ut hauserunt, contradicendo pulsus vocum suarum refringere temptaverunt. « Violari namque, inquiunt, nefas est ritum ac legem regni Francorum interfectione horum atque omnium, si reminisceretur ab origine nationum. »

c. 73

Sed illius ira, ruptis habenis recti consilii, libere impatienterque per eius animum saeviente, beatus Faro, qui aderat inter magnatos illic non mediocris, astute verbis regis obtemperare praemonuit ad praesens, sed tamen hoc differre in crastinum, ut sic dilata res causa liberationis eorum fieret.

c. 71.

Ainsi, le peuple rebelle des Saxons, en ce temps-là, était affecté par une foi instable et rendue farouche par des âmes difficiles pour reconnaître qu'il avait décidé de n'être sous l'autorité d'aucun, envoya au roi des Francs des messagers dont l'un était le conseiller du roi nommé Bertoald¹⁹⁶, avec ses mots : « Je sais, Clotaire, que tu ne rassembles pas les hommes de guerre contre mon pouvoir, ni ne conçois un tel espoir dans ton cœur. Comment agir plus doucement, alors que la terre, qui n'est plus la tienne, est dévastée et que là où je décide de résider, glorieux, par un fidèle arrangement, je te préviens de te présenter devant moi. Ici, en effet, il doit être discuté par le conseil des miens qui mèneront les guerres, que nous t'éprouverons toi et les tiens, inaptes à la guerre. »

c. 72.

Comme les mots des légats arrivaient aux oreilles de Clotaire, aussitôt, la colère, où siège la fureur, bouillonna, et bientôt, dans une voix furibonde et les yeux injectés de sang, il prononça la peine capitale. Ainsi, les gardes et les *archiseniores* tentèrent de briser cette décision dictée par la colère redoublée par la bouche du roi. Ils dirent : « Traiter avec violence est contraire à l'usage et à la loi du royaume des Francs, par leur mort et celle de tous, si on rappelle l'origine des nations. »

c. 73.

Mais la colère de celui-ci faisant rage librement et sans résignation, les guides du juste conseil ayant été brisés, saint Faron, qui était parmi les éminents qui comptent, lui prédit avec ruse d'obtempérer aux paroles du roi pour le moment, mais de différer au lendemain [la rencontre] afin que l'affaire devienne la cause de leur libération.

c. 74

Hoc autem dum cunctorum sedisset animis et iam dies illa decederet, claudente iam vespere Olympum, nox humida ruit amicaque lucentibus astris, missique Saxonum custodiae militum deputantur, trepidantibus animis. Quorum corda inter mortem et vitam pavitando pendentia occulte miles Christi Faro alloquiis divinis miserando aggreditur, suadens fonte christianitatis sibi ipsis subveniri et a duplici morte, praesentis videlicet et aeternae, sese servare. Ad haec, animis illi inclinati, praevalentibus meritis misericordissimi Faronis, fonte sacri sunt abluti baptismatis, noxque erroris conversa est illis in diem fidei et claritatis, et de numero servientium idolorum mutati in consortium sunt christianorum.

Alors que cela avait apaisé les esprits de tous et que déjà le jour décliné, le soir tombant sur l'Olympe, la nuit humide et amie tombait par des astres luisants. Les légats Saxons furent remis à la garde. Le soldat du Christ Faron les aborda secrètement, compatissant par des paroles divines. Effrayé par leur corde pendant entre la vie et la mort, il leur conseilla de se présenter à la fontaine chrétienne et de se sauver de la double mort, présente et éternelle. Par les mérites du très miséricordieux Faron, ils furent baptisés par la fontaine sacrée, et la nuit de leur erreur fut changée pour eux en jour de la foi et de la clarté, et de serviteurs des idoles, ils devinrent frères des Chrétiens.

c. 75

Dum in his sic nox occupata sibi transiret et dies redderetur iam terris novo lumine solis, procerum cohorte miam contrahebat concilium ad tecta regis causa consilii quaerendi super verbis legatorum directis a gente Saxonum, vel quid utilitatis quidve damni conferret interitus eorum. Sed cum de his sermonem alternatim ad eligendum utilius consilium conferrent, inter quos miles Christi Faro longas querimonias dubietatis solvens ait :

¹⁹⁶ Bertold est roi des Saxons. À ce moment, Bertold avait levé une armée et marchait contre Clotaire. Certain de sa victoire, il lança un défi solennel au roi des Francs.

« *Hos legatos certum est non esse gentis Saxonum, sed modo consortes effectos christianorum. Sicut enim semper mirabiliter auctor orbis et spes unica mundi Deus operatur, ita in his etiam mirabilia eius opera hac non defuerunt nocte, dum conversi ad militiam christianitatis, forte alicuius Dei fidelium gratia praedicationis operante, abluti sunt a sordibus unda sacri baptizatorum* ». *Ad haec rex cunctique in admirationem versi, qui tractabant eorum de morte pericli, statuunt iam donis pretiosis eos confirmare in fide Christi, quasi in alios viros mutati.*

Alors que la nuit était passée, et que déjà le jour illuminait à nouveau la terre, on rassembla l'assemblée des éminents pour l'affaire secrète du roi au sujet des paroles des légats envoyés par les Saxons, pour savoir quelle utilité confèrerait le meurtre des damnés. Mais alors qu'ils échangeaient tour à tour à ce sujet afin de choisir le conseil le plus utile, parmi eux, le soldat du Christ Faron, repoussant les longues plaintes de doutes, dit : « Il est certain que ces légats ne sont plus des Saxons, mais des frères des Chrétiens. En effet, l'auteur du monde toujours admirable et unique espoir, Dieu travailla à ce qu'ils ne manquent pas d'assistance durant cette nuit par ces œuvres miraculeuses, et au même moment qu'ils se tournaient vers la milice de Chrétienté, par la grâce puissante de la prédication de fidèles de Dieu, ils furent purifiés des souillures par l'eau du baptême sacré, et je les vis ici blanchir par les nouveaux vêtements des baptisés. » À cela, le roi et tous furent en admiration, et ceux qui penchaient pour leur mort décidèrent de les confirmer dans la foi du Christ par des dons précieux, comme s'ils s'étaient changés en d'autres hommes.

c. 79

Est et aliud non silentio de eo tegendum, ut in vita beati Chilleni iam dicti invenimus. Dum leges publicae, quae cotidie discutiebantur ipso in palatio, multo constringerent ad secularia iudicia, interfuit quidam, quem vis legis ad emendationem in tantum obligaverat, ut etiam omnis facultas illius rerum ad satisfactionem non sufficeret. Ob hoc quipped eius praedia cunctaque stips superlectilis ei abstrahitur regisque potestati subicitur. Super quo tactus spiritu misericordiae electissimus Dei Faro, innocens quasi nocens in debito reddendo apparere voluit pro eo, et liberator causa caritatis pro Deo accessit quasi reus pro reo, et debitor proximus pro extraneo stetit quasi accusatus in iudicio, ne ferveret lex sine misericordia in proximo, attendens exemplum de Christo, qui mulierem deprehensam in adulterio non condemnavit ore alieno, sed potius dimisit misertus ei¹⁹⁷. - - -

Il y a autre chose à son sujet qui ne doit pas être passée sous silence, comme nous le trouvons dit dans la vie de saint Kilien¹⁹⁸. Alors que les lois publiques, qui sont discutées quotidiennement dans ce même palais, réprimaient beaucoup par des jugements séculiers, il se trouva quelqu'un, que la force de la loi avait rendu passible d'une amende si élevée que toute la ressource de ses affaires n'avait pas suffi. Pour cela certainement, il se détourna de ses biens et de tout son argent et se soumit au pouvoir du roi. Sur ce, touché par l'esprit de miséricorde, le très élu de Dieu Faron voulut lui apparaître tant irréprochable que nuisant par la dette à payer, et libérateur pour la charité, il se tourna vers Dieu comme un coupable pour un coupable ; il se tint en débiteur le plus proche pour un étranger traduit en justice. La loi ne fonctionne pas sans miséricorde, attentif à l'exemple du Christ qui ne condamna pas une femme répréhensible en adultère sur les mots d'une autre bouche, mais plein de compassion il lui pardonna.

c. 80-81

Fluat et tertium imitationis exemplum ab ipso. Ecce quaedam dies se praebuit opportunam venatum ire Regi Chlothario et via ductrix silvae pauperulam ex latere habuit, quae transeuntem regem clamore suae infelicitatis prosequitur magno. Qui intentione venationis amplius devictus, sonipede citissimo ab eius voce discessit elongatus. Quem miles Christi Faro eo equitans, zelo Dei accensus his monitionibus est aggressus : Non,

¹⁹⁷ Ioh. 8, 3-11.

¹⁹⁸ Saint Kilien, ermite à Aubigny-en-Artois (VII^e siècle). *Vita Killiani* (BHL 4663b), éd. A. Poncelet, *Analecta Bollandiana* 20 (1901), p. 434-444. Le texte est peut-être rédigé dans la seconde moitié du IX^e siècle.

inquiens, haec paupercula tristi dolore clamat pro se, sed pro te : quamvis illa angustetur lacrymabili corde, tibi angustandum est potius pro commisso regimine. Illa te ipsem ponit humili prece pro se et tu de propriis rebus in Deo pro te. Pro quacumque enim voluntate tua qua animus ardet expetis Deum intente et haec tibi a Deo commissa expetit te non pro magnis, ut tu Deo ; sed pro infima sua parvitate. Quomodo enim Maximus omnium tibi magno facto ac prae ceteris sublimato jam ultra disponet majora praeparare, quando suae tibi commissae pauperculae nec etiam curas attendere ? Ergo quod est scriptum reminiscere : Ne avertas aurem a pauperis clamore (Deut. 15, 9). Ad haec Rex : Omnium inquit dierum accessus et sub recessus tali meas sollicitant aures nausea frequenter diverberatas et ad haec curandum continue animus sopitur lassatus. Haec dicens subtraxit se a culmine patulo caeli concitus et umbraculis frondium silvarum sese immiscens condidit. Tunc cornu curvo plenis buccis anhelitu adspirato latratus canum argutos acuit, per lustra silvarum errabundos componit, quae late circumquaque reboantibus vocibus echo longe responderunt.

c. 82

Sicque secutor per invios saltus praevio latratu canum exstitit, et ab equo sidenti quo suspensus umbras silvae diverberabat cursu concito corruit, gravique dolore pedis adstrictus uno in loco contabuit. Tandemque in se convertus est, profunda praecordiorum supiria et querulosos questus contra seipsum erigens, videlicet quod desiderium venationis praepofuerit clamori pauperculae, pro qua gratia Dei non protectus hanc meruerit injuriam lacessitus. Ex hoc manifeste datur intelligi, quod Dei spiritu verba B. Faronis prolata sint in Regem, quem mox ultio Divina insequitur graviter ulciscendo ad correptionem.

Un troisième exemple à imiter vient de lui. Un certain jour, se présenta l'opportunité d'aller voir le roi Clotaire et sur le côté de la route, se trouvait une misérable femme qui accompagna le passage du roi par un cri de malheur. Le roi, désirant grandement aller chasser, s'éloigna rapidement à cheval de la voix. Le soldat de Dieu Faron, qui chevauchait avec lui, embrasé de l'amour de Dieu, lui lança un avertissement : « Cette triste malheureuse demande par douleur non pas pour elle, mais pour toi. Elle est autant restreinte par son cœur en larme, que tu dois l'être par le gouvernail qui t'a été confié. Celle-ci te le présente dans une humble prière, pour elle-même, comme toi à Dieu pour tes propres besoins. En effet, pour la quelconque volonté qui anime ton esprit, tu recherches violemment Dieu ; et elle, qui t-a été confiée, ne te cherche pour de grandes choses, comme toi avec Dieu, mais seulement pour son infinie petitesse. Comment Dieu, qui a disposé en toi pour un grand fait et qui t-a exalté plus que les autres, pourrait en préparer de plus grandes quand tu ne donnes pas de soin à cette pauvre femme qui t'a été confiée. Et donc rappelle toi de ce qui est écrit : « Ne détourne pas l'oreille du cri d'un pauvre.¹⁹⁹ » Et le roi lui dit : « Repoussé par un tel dégoût, tous les jours, on trouble mes oreilles frappée fréquemment, et l'esprit continuellement fatigué est engourdi pour s'occuper d'elle. » Disant cela, son cheval se déroba, effrayé par le ciel qui s'était ouvert, et, s'immiscent dans les ombres de la forêt, il se cacha. Alors le roi, en soufflant dans une corne recourbée, excita les aboiements des chiens, qui répondirent avec des mugissements dans un long écho et réunit ceux qui erraient à travers les brouillards de la forêt.

Et ainsi, poursuivant l'écho à travers la forêt impraticable, le roi sortit grâce à l'aboiement guide des chiens. Alors qu'il était sur son cheval, frappant le feuillage de la forêt dans une course rapide, il tomba. Contraint par une forte douleur au pied, il dépérit dans ce lieu. Enfin, il changea complètement : émettant de profonds soupirs et des gémissements plaintifs, il fut évident que le désir de chasser l'emportait sur le cri de la malheureuse, ce pour quoi il avait mérité d'être frappé par la grâce de Dieu. Il ne l'avait pas protégée. De cet acte manifeste, on donne à comprendre que les paroles de saint Faron ont été prononcées par l'esprit de Dieu à l'égard du roi, que bientôt la vengeance divine poursuivra gravement jusqu'à le prendre.

c. 104

Nec illud praetereundum quod evenit vincitis et vinculo carceris compeditis. Nam dum sanctus antistes Faro cura paterna per domunculas civitatis viaret causam visitationis, accidit ei in prospectu viae transitum ante carcerem

¹⁹⁹ Dt. 15, 9.

victorum facere. Quem dum compedes adstrictui vianem sensissent, clamant poenitentiam facinorum ab eo sibi consequi. Ad haec pietate commotus vir Dei : « Exite, inquit, absoluti, eoquod poenitemini ». Statimque dissoluta sunt vincula, non ferre valentes obaudiendo tanti ponderis verba. Obtemperaverunt aurem viri Dei mandatis, eoquod senserunt factorem rerum voluntarium ita. Quam admirandi sunt amici Dei laude digna, qui juste disponunt cum illo omnia.

Il ne faut pas non plus passer sous silence ce qu'il arriva à des prisonniers entravés par les liens de la prison. En effet, comme le saint serviteur Faron passait pour le soin paternel par la petite maison de la cité en raison de la visite, il arriva qu'il fasse un détour devant la prison. Alors que les prisonniers tourmentés le sentaient arriver, ils crièrent pour obtenir de lui la pénitence de leurs crimes. À cela, l'homme de Dieu ému par la piété dit : « Sortez absous parce ce que vous vous repentez ! » Et aussitôt les liens se délièrent, les paroles d'un tel poids ne valant pas le fer qui doit obéir. Ils obéirent alors aux ordres de l'homme de Dieu parce qu'ils sentirent en lui le faiseur des volontés des choses. Les amis de Dieu doivent être admirés dans une digne louange, eux qui justement disposent avec lui de toute chose.

c. 110

Exiit etenim praesul huius urbis pastorque huius loci insignis de nomine Datlevertus, mediocris vero in divinis intellectu dogmatibus, in tantum ut etiam quondam visum ei fuerit aedificare ecclesiam in honore sancti Christi contra fidem sanam, unde eiectum sancta synodus ab officio episcopali voluit rationabiliter sentire. Ipse siquidem episcopus iuxta hanc basilicam conservatricem reliquiarum sacri corporis antistitis Faronis construxit pompaticae magnitudinis alteram apparatusque mirifici decoris ; quae pulchritudine pollente superaret annullando priorem antistitis Faronis, quam intentione indevicta consummaret, quousque aedificatio finem poneret, si fors adversa non obstitisset.

c. 111

Cumque nox pallisset, quae reddituram se falso dicebat diem subsequentem aedificationis ipsius ecclesiae, noctis per visum non imaginarium, sed posteris visibilibus indiciis veridicum voluit electus Dei Faro venire custodi illius basilicae in haec verba : « quae Dies, inquit, praestolatur conventum populi cum episcopo, ut haec dedicetur domus ad ruinam meae domus ? Crastinus, inquiens custos ille, dies ad hoc se futurum sollicitando nos promittit curasque omnes nostras in sese assumendo versat, tantum haec nox sit decursa. » Ad haec beatus Faro : « Accipe nunc mea verba credulus, ut cito elimines extra hanc aedem meae contrariam, ne tarde te peniteat assumere quod moneo.

c. 112

His dictis custodi beatus Faro, illico caelum omniaque elementa in ira contra eam domum sunt incita, intonueruntque quatuor climate orbis eius ad subversionem cum collisionibus ventorum cumque tonitruis fulminum, caelumque omne remugit, terraque commota dehiscit. Structura vero illa usque ad solum diruta evertendo subruit, materiaminaque lignorum volatu concito aer adsumit per vim ventorum. Sic quoque ultione divina est concussa et ad magnificendam domum istam sanctissimi Faronis perpetua deiectione funditus est evulsa. Et quod dictum est mirabile, sic haec saevissima ruina iusto moderamine Dei est peracta, ut dum proxime haec et illa basilica coniunctione alterna se prospexissent, una a saevientibus elementis caeli graviter prosternendo feriretur, altera, quae modo ornamento sepulturae beati Faronis decentissimo fulget, clementer illaesa conservaretur. ----- .

c. 110.

Il y avait enfin dans cette ville un prélat et un pasteur remarquable du nom d'Hildebert²⁰⁰, si faible dans la compréhension des dogmes chrétiens qu'il voulut édifier une église en l'honneur du saint Christ contre la foi

²⁰⁰ Évêque de Meaux et successeur de saint Faron (672-680/684).

saine, à l'endroit où le saint synode l'avait rationnellement rejeté. Cet évêque construisit à côté de cette basilique conservant les reliques du saint corps du serviteur Faron, une autre église d'une grandeur et d'une somptuosité prodigieuse par ses ornements. Celle-ci, qu'il achève d'une indomptable volonté, surpassait d'une puissante beauté anéantissant l'ancienne du serviteur Faron. Il aurait achevé l'édification, si le sort adverse ne lui avait pas fait obstacle.

c. 111.

Alors que la nuit était tombée, le jour suivant de l'édification de cette église, par une vision et non par imagination, véridique par des signes visibles, l'élu de Dieu Faron apparut au garde de cette basilique et s'exprima ainsi : « Ce jour attend la réunion du peuple avec l'évêque, pour que cette maison conduise à la ruine de la mienne. » « Demain, répondit le garde, ce jour promet de nous troubler » À cela, saint Faron répondit : « Reçoit maintenant mes paroles crédules afin que tu les divulgues hors de ce temple qui s'oppose au mien, reprend toi rapidement d'entreprendre je te le conseille. »

c. 112.

À ces mots, tout le ciel et tous les éléments se mirent en colère contre cette maison, et les quatre éléments de ce monde avec des vents, du tonnerre grondèrent [et amenèrent] la destruction. Tout le ciel résonna et la terre en branle s'ouvrit. Toute cette structure brisée jusqu'au sol s'abattit et les débris se mêlèrent à l'air déchaîné par la force des vents. Ainsi abattue par la vengeance divine, elle fut arrachée de fond en comble, entièrement retournée afin d'exalter la maison du très saint Faron. Et cette parole est miraculeuse : ainsi cette très cruelle ruine fut exposée justement à la conduite de Dieu, afin que, comme ils regardaient à la fois cette basilique et cette maison l'une très gravement frappée par les cruels éléments du ciel jusqu'à son terrassement, l'autre brillant du plus convenable ornement de la sépulture de saint Faron, cette maison soit préservée, intacte par la clémence.

c. 115

Nec minus etiam nostro consulit animo res illa ad referendum mirabilis, quae per multorum stupentium ora adhuc volitando discurrit. Quidam transgrediens praevaricando quartum legis mandatum quod est, honora patrem et matrem ; ira stimulatus infelici, dum redargueretur a matre, ipsos maternos artus quos illa in ejus partu cum dolore gravi exinanivit, immitis ac execrabilis crudelibus pugnis turpiter eam percutiendo faedavit. In quo ultio divina poenam acerbam immisit, conversaque sint ipsius brachia quae vulnera exstiterant matris, in ipsum, sine intermissione pugnis manuum impatientibus quassabat pectus, bumbosum cum conusione videntum reddens sonum. Quod loco beati Sebastiani a cura propinquorum deputatus, veniensque illic quaesitum oracula fessis animis, accepit in extasi mentis responsum, nequaquam a poenis miserabilibus absolvi nisi meritis confessoris magni Faronis ac eius templo cum fide devotionis. Qui huc visitatione hac divina adductus, claustra hujus templi dum ejus terribilibus quassationibus lacerati pectoris bumbose resonarent, improvise per membra dulci laxatus sopore, diuque jacendo metiens terram corpore, non multum super spatium unius horae cum evigilatione cognovit se absolutum poena ab eo longe discedente. Tempus quoque mundiale vitales aura adhuc servando ministrat aliquantis ex his qui hoc visu notaverunt miraculum.

c. 115.

Cette chose miraculeuse doit être considérée par notre esprit pour consigner ce qui passa par la bouche de nombreuses personnes stupéfaites pour voltiger jusqu'ici. Un homme, transgressa le quatrième mandat de la loi : « Honore ton père et ta mère ». Excité par la colère infidèle, alors qu'il était réfuté par sa mère, il mutila ses membres maternels qu'elle avait vidés dans une grande douleur lors de son accouchement, en la frappant honteusement de ses poings cruels, exécrables et sauvages. Pour cela, la vengeance divine déploya une peine impitoyable, et ses bras qui avaient causé les blessures de la mère, furent retournés. Il secoua fortement et sans interruption la poitrine, émettant un son qui résonne, devant la confusion des témoins. Envoyé par le soin de ses proches au lieu de saint Sébastien, et venant ici questionner les oracles par un esprit fatigué, il reçut la réponse qu'il ne serait en aucune manière absous par des peines misérables, seulement par les mérites de saint Faron et à son temple avec la foi de la dévotion. Celui-ci, conduit par une divine visite, alors que les portes du temple

résonnaient sous les coups terribles de la poitrine déchirée, relâché dans ses membres par un doux sommeil imprévu, et gisant à terre durant tout le jour, peu de temps après, il apprit à son réveil qu'il était absous de sa peine. Aussi, le temps terrestre fournit la richesse de la vie jusqu'à servir pour un grand nombre de ceux qui avait vu le miracle.

c. 119

Accedat et aliud miraculum non minus audientibus delectandum. Italia quippe regio cum plurimos comites ex primoribus magnatorum iuxta regalem potentiam regis Chlotharii, filii Ludovici imperatoris, olim possedisset, specialibus unum novimus ex his ad amorem Dei hereditasse, ad dilectionem timoremque iustitiae sanctitatem in omnibus quaesiisse. Hic enimvero a bonis operibus passim divulgatus claruit de nomine Rotgarius.

Ut enim gratia nomina occultum mundo non redderet, magnificavit eum in quodam bello, quod Chlotharius superius memoratus exacuit contra Bulgrorum gentem. Ipsius praefati Ratgarii denique relatione frequenti ac probatione operis certum mente tenemus, sicut hoc ordine inferemus. Pugnae siquidem conflictus ex utrisque partibus Francorum ac Bulgrorum provocatus, inter mixos cuneos adversariorum praefatum Rotgarium fors improvisa attulit ac de quo fidenti circumseptione resistentium corruere compulit. Cumque telis aculeatis loriam reluctantem ad eius mortem conarentur penetrare, illi ad memoriam invocationis in hoc agone posito accessit solum clarissimi Faronis nomen ex innumerabilibus sanctorum nominibus. At ipsa momentanea hora voto firmissimo Deo se obligans, ut si adesset liberator tantus praestantissimus confessor, hoc in loco ad serviendum ei, spreto malefido saeculo, accederet devotissimus debitor, ilico huic voto adfuit divinum auxilium, quo invocation tanti confessoris mirabiliter liberates evasit ab ipsis faucibus crudelissime mortis inlaesus.

Qui postmodum hanc devotionem obligationis libentissime executus, quam laudabiliter pompas istius abnegaverit saeculi adhaerendo hoc in loco religioni monastici, quam assiduus in orationibus publicis atque furtivis, parcus in cibis, continuus in vigiliis, cotidie etiam intentus in renovandis confessionum penitentiis extiterit, non similem nobis tempora admirantur nostra nec ad exemplum vix similem aut rarissime largiuntur. Talem ac tantum voluit sibi admirabilis antistes Dei Faro in longinquis regionibus procurare, qui ad eius loci excubias curasset vitam angelicam ad illuminationem multorum ducere.

Il arriva un autre miracle pas moins à retenir pour les auditeurs. Alors qu'une région d'Italie, avait autrefois plusieurs comtes issus des premiers des grands selon le pouvoir régalien du roi Lothaire²⁰¹, fils de l'empereur Louis, nous avons appris que l'un d'entre eux en particulier avait donné en héritage pour l'amour de Dieu et avait cherché la charité, la crainte et la sainteté de la justice en toutes choses. Ici, c'est un fait, Roger²⁰² brilla de toutes parts par ses bonnes actions.

Pour que la grâce divine ne le rende pas occulte au monde, elle le rendit glorieux dans une guerre que Lothaire digne d'être honoré mena contre le peuple des Bulgares. Nous le tenons pour certain par la relation fréquente du susdit Rotgarius et par la preuve des faits et nous le produisons. Puisqu'un combat éclata entre les Francs et les Bulgares, la fortune imprévue porta Rotgarius parmi les troupes mélangées des adversaires et força à s'écrouler du cheval confiant par l'attention prudente des résistants. Alors qu'ils se préparaient à pénétrer sa cuirasse de leurs armes pointues le menant vers sa mort, dans son agonie, il arriva seul le nom du très illustre Faron parmi une multitude de noms de saints. S'obligeant en cette heure par un vœu très ferme à Dieu afin que si ce si grand confesseur se présente en libérateur, ici en ce lieu, à son service, une fois le siècle peu sûr écarté, il s'ajouterait en débiteur le plus dévot. Aussitôt, par ce vœu, l'aide divine se présenta. Libéré miraculeusement par l'invocation d'un tel confesseur, il échappa indemne à la gueule de la très cruelle mort.

c. 123-130 : Attaques des Normands.

c. 123

²⁰¹ Lothaire est sacré roi d'Italie en 823.

²⁰² Roger, comte d'Italie.

Post hanc ingloriam huius regni et improprium aliorum regnorum venit decimus annus²⁰³, qui iterum crudeliorem atque maiorem multitudinem classium, regente eas gubernaculo Northmannorum, dedit Sequanae, mittente easdem mare. Hi vero velut Parcae Furiaque insatiabiles ac aviditate crudeli inmites ab egressu maris omnem pulchritudinem regionum illarum, quas fluvius Sequana hinc et inde velut paradisum Dei irrigabat, gladio impatienti voraverunt ac voraci flammae cuncta tradiderunt, quousque concluderent in saevitione civitatem Parisii. Civitates vero quaedam turribus firmas non potuerunt episcoporum suorum servare vitam.

Après son règne obscur et l'impropriété des autres règnes vint la dixième année, qui donna par la Seine, envoyée par la mer, pour la seconde fois, une flotte plus cruelle et plus grande sous le commandement des Normands²⁰⁴. Insatiabiles par la fureur et sauvages dans leur cruelle cupidité, ils dévorèrent par le glaive impatient toute la beauté de ces régions que la Seine irrigue de part et d'autre comme le paradis de Dieu et ils livrèrent tout aux flammes voraces, jusqu'à ce qu'ils eurent terminé par la destruction de la cité de Paris. Les cités inébranlables par leurs tours ne purent sauver la vie de leurs évêques²⁰⁵.

c. 124

Clarior autem atque potentior princeps insignis de nomine Hludovicus, pastor ecclesiae sancti Dionysii, quae caput extollit super ceteras ecclesiae terrarum potentia dignitatis et principatum omni honore sapientiae ac religionis, impotens fuit ab eorum captivatione se observare. Cuius redemptione ponderibus inaestimabilibus auri et argenti ablata est omnis gloria et ornatus atque decor ab universis ecclesiis regni, atque ipsa aurea Roma se spoliata suo decore aliquo modo sentit.

Le prince particulièrement illustre et puissant, du nom de Louis, pasteur de l'église de Saint-Denis, dont le pouvoir de sa dignité et de son principat se dressa avec tout l'honneur de sa sagesse et de la religion sur le reste des terres de l'Église, fut incapable de s'abstenir d'être fait prisonnier.²⁰⁶ Pour son rachat, toute la gloire est emportée par un poids inestimable d'or et d'argent²⁰⁷, et orné par la beauté de toutes les églises du royaume et Rome, elle-même dorée, se sentit de quelque manière spoliée.

c. 125

In tantum enimvero ira Dei concitata exarsit contra populum, ut nulla ratione quinque²⁰⁸ anni temporum scirent posse eos superari. Circumsepti sunt namque a Karolo navigio mirabili ac numquam in nostris regnis simili viso per revolutionem duodecim septimanarum cum toto regni populo in quadam insula Sequanae, adiuncto etiam altero regno sibi Karolus, nepotis sui videlicet Hlotharii. Nec ita etiam defecerunt a potentia suarum virium quam coeperant, sed invalidum duorum regnorum populum cum suis regibus ab insula dira fatigatione dimissum, captis omnibus navibus quibus obsidebantur, cum delusione pudentissima regni gentis Francorum et retinet insula eos victores, subdita potestate alienorum, privata suorum.

La colère violente de Dieu s'enflamma à telle point contre le peuple, qu'il ne savait pas, durant cinq ans que [les normands] pouvaient être vaincus. En effet, ils furent assiégés par Charles par un navire admirable et jamais on ne vit pareil révolution de douze semaines pour tout le peuple du royaume dans cette île de la Seine, un autre royaume s'étant joint à lui, son petit-fils Lothaire²⁰⁹. Aussi, ils ne se détachèrent pas de la puissance de

²⁰³ En 856/857.

²⁰⁴ 856-déc. 857.

²⁰⁵ Entre 858 et 860, plusieurs évêques sont tués : Baltfridus Baiocassinus, Ermenfridum Bellovacensem et Immonem Noviomagensis. Voir *Annales de Saint-Bertin*, année 859.

²⁰⁶ Louis est l'abbé de Saint-Denis et chancelier de Louis le Pieux et de Charles le Chauve. Il est fait prisonnier avec Gauzelin, son demi-frère, abbé de Saint-Maur de Glanfeuil. Il est libéré contre rançon.

²⁰⁷ B. Krusch donne 688 livres d'or et 3250 d'argent (MGH, *SS Rer. Merov.* 5, p. 201).

²⁰⁸ 858-862.

²⁰⁹ Lothaire II, roi de Lotharinge de 835 à 869.

leurs forces qu'ils avaient eu, mais, le peuple affaibli des deux royaumes avec leurs rois ayant été renvoyé de l'île par un sinistre épuisement, tous les navires par lesquels ils avaient été assiégés, ayant été pris, avec une très modeste moquerie de la part du royaume du peuple des Francs, l'île garda ces vainqueurs, la puissance des autres ayant été soumise et enlevée.

c. 126

Post haec itaque ad hoc nefandissimum huius regni malum vomuit iterum mare amplioem Northmannorum. Priores vero a sequentibus Northmannis obsessi, nomine regis Karoli sunt devicti, statutis tamen donis gravissimis auri et argenti ex regno immensaque adhibita ad haec pro obsidione prioris multitudinis victus abundantia.

C'est pourquoi, après cela, la mer vomit de nouveau un mal des plus horribles avec plus de Normands. Les plus remarquables assiégés par les Normands furent soumis dont le roi Charles. Aussi des dons très lourds d'or et d'argent du royaume furent décidés et une immense abondance de nourriture participa pour le siège de la remarquable multitude.

c. 128

Prima autem parte noctis eam occupant et sorte igni desolatorio accendere destinant ; flammae quoque eius incommode lucentes vertunt noctem quasi in diem ignotasque vias circumquaque penetrant. Domos etiam gementium atque diversas semitas urbis miserrime sanguine humano maculant ecclesiasque olim venerandas omni spurcitia faedant. Pulsat ad haec clamor confusus caelum, terra atque gemitibus praegnantium atque lactantium concutiuntur, aureaque sidera flammis eius voracibus subtrahuntur.

Aussi, la première partie de la nuit, ils la prirent et décidèrent de l'embraser par un feu ravageur. Les flammes luisantes tournèrent fâcheusement pendant la nuit et jusqu'au jour, puis pénétrèrent les voies inconnues tout à l'entour. Ils souillèrent misérablement de sang humain les maisons des gémissants et plusieurs semences de la ville et dévastèrent les vénérables églises par des impuretés. Ce cri troublé frappa le ciel, la terre et l'air s'agitèrent sous les gémissements des femmes allaitantes et enceintes. Les étoiles dorées furent enlevées par les flammes voraces.

c. 129

Audiens autem haec insperate hoc monasterium illi vicinum civitati, vix senatores dimisit a se suos, totum concussum novo pavore. Custodem tamen potentissimum ac suum dominum, beatum scilicet Faronem, secum retinens, tandem tamen advenientes ferocissimos recepit vastatores. Qui cum equis advolando in hac sancta domo aggredi superbe temptassent, equites fixi uno in loco nutu divino haerebant, nullis prorsus acribus verberibus movendo sessores suos obaudiebant. At vero cernentes mausoleum tanti confessoris, incontaminatam hanc aedem sanctam atque habitationem huius interiorum pro timore eius magnificentiae observaverunt.

Aussi, ce monastère entendant cela inopinément de la cite voisine, il éloigna à peine ses anciens de lui, ébranlé entièrement par cette nouvelle crainte. Il retint à ses côtés le garde le plus puissant et son seigneur, bien entendu le bienheureux Faron, et à la fin, il reçut les très féroces dévastateurs. Alors qu'ils tentaient orgueilleusement de pénétrer dans cette sainte demeure sur leurs chevaux, ces cavaliers furent rendus immobiles en un seul lieu par la volonté divine et obéirent sans aucun coup acerbe. Et vraiment, distinguant le mausolée d'un tel confesseur, ils conservèrent inviolé ce temple saint et ses habitations intérieures par la crainte de sa magnificence.

c. 130

Denique quadam die ira inordinate a christianis irritati habitacula circa hunc locum posita, quae forensibus studiis patebant, ignis pabulo tradunt, qui cum sua voratrici flamma irretractabiliter omnem forensem pulchritudinem huius loci sparsisset levibus favillis in aere, nullis moderatus habenis saevit tandem in ipsis liminibus ostii, quod erat porticum atrii huius sanctae ecclesiae, porticum inquam omnium vianum, ibique vigorem virtutis suae ignis mirabiliter coepit deponere.

Finale­ment, un certain jour, mis dans une colère désordonnée par les chrétiens, ils livrèrent en pâture au feu les habitations situées autour de ce lieu et qui s'étendaient par des applications publiques. Le feu dispersait irrémédiablement en cendres légères dans les airs de sa flamme vorace la beauté publique de ce lieu. N'ayant aucune bride, il ravagea tout jusqu'aux seuils de la porte qui se trouvait devant le portique de l'atrium de sa sainte église, le portique, dis-je, de tous les voyageurs, et, ici-même, le feu commença miraculeusement à perdre la vigueur de sa puissance.

- BHL 2826

c. 6

Interea virgo Fara fugam arripit, una secum comitante juvencula, et pavitanti cursu ecclesiam Beati Petri, Apostolorum principis, ingressa, atque in terram prostrata, pugnis tenerum pectus quassabat, lacrymisque terram ubertim irrigans, his verbis orabat : O Petre, qui justis regna reseras coelestia et obseras injustis, huc as tua confugi limina, tua volens esse virguncula. Et tu, o Christe, qui semper flecteris precibus humilium ; remittendo sordes, serva virginitatem meam oblatam tibi per aeterna saecula. Quo pater cognito, pueros illico dirigit, mandans eam eo in loco interfici. Sed pueri provido consilio aliquantulum in eundo subsistunt, ut ipso morarum spatio patris mitigaretur saevitia. Namque eo veniente atque acriter saeviente, ministry comminationem mortis artificiose intentabant. Ad quos illa : Non, inquit, a genitore talia munera debentur filiae ; sed jucundius est mihi pulchram mortem oppetere, quam florem juventutis perdere. Hoc autem certissime genitor noverit meus, quia numquam copulae nuptial in vita subdi consentiam ista. Referentibus ergo famulis haec domino suo, ille furorem animi nequaquam sine laesione filiae mitigare noluit : sed custodiae deputans, servabat eam ad ea, quae facere disponebat.

Pendant ce temps, la vierge Fare prit la fuite, accompagnée d'une jeune fille, et dans une course effrayante, elle entra dans l'église du bienheureux Pierre, prince des Apôtres, et prosternée sur le sol, elle frappe sa poitrine délicate de ses poings, irrigant abondamment la terre de ses larmes, elle pria par ces mots : « Ô Pierre, toi qui ouvre le royaume des Cieux aux justes et qui la ferme aux injustes, j'ai cherché refuge à ton tombeau, voulant être ta vierge. Et toi, Ô Christ, qui toujours fléchit sous les prières des humbles, rejetant les souillures, préserve ma virginité qui t'est donnée pour les siècles des siècles. Apprenant cela, le père envoya aussitôt des serviteurs et leur ordonna de la tuer en ce lieu. Mais les serviteurs, prenant conseil, s'arrêtèrent un peu en chemin afin que, durant ce délai, la cruauté du père se calma. Ainsi, celui-ci arrivant en fureur, les serviteurs se tournèrent avec art vers les menaces de mort. Et celle-ci leur dit : « De telles obligations sont-elles dues par le père ? Mais il est plus agréable pour moi d'attendre la belle mort, que de perdre la fleur de ma jeunesse. Bien sûr, mon père la changea, parce jamais je ne serai soumise dans cette vie à la copulation nuptiale ». Ainsi, les serviteurs rapportant cela à leur maître, il ne voulut pas laisser aller sa fureur sans blesser sa fille. Et envoyant la garde, il la leur remit.

c. 7

Dumque ista geruntur, Dei favente misericordia contigit, beatum Eustasium per ipsum Agnericum reverti ab expleione legatis regis Lotharii. Qui cognoscens tam diram patris animadversionem in filia irrevocabiliter desaevire, studuit ejus animi sevitiam duris verborum aculeis terebrare et ad poenitendum compungere. Neque vero inde rediit, quousque et puellam desiderato sanctimoniali habitu per Gundoaldum, Meldensem episcopum, ornaret atque ut idem vir honorandus Agnericus monasterium in proprio solo, famularum Dei congruum

habitationi, construeret. Quia vero breviter fratres Beati Faronis memoravimus, quae gesta ejus sunt, exponamus.

Comme elle était à leur charge, la miséricorde de Dieu y étant favorable, il arriva que le bienheureux Eustase revienne par l’accomplissement de la loi du roi Clotaire, par l’intermédiaire de ce même Agnericus. Celui-ci apprenant qu’une si dure aversion du père contre la fille sévissait irrémédiablement, il s’appliqua à percer la cruauté de son esprit par la pointe des mots, et à le pousser vers la pénitence. Mais il revint de là jusqu’à ce qu’il pare la jeune fille de l’habit désiré de moniale par Gundwald, l’évêque de Meaux, pour que ce même homme devant être honoré Agnéricus construise un monastère sur son propre sol, conforme à la demeure des serviteurs de Dieu. Et nous rappelons brièvement les frères de saint Faron et nous livrons leurs gestes.

c. 9

Rebellante enim illo in tempore Bertoaldo, rege Saxonum contra Clotarium, viribus sui confisus exercitus, nuntios misit ad irritandum et provocandum ipsum in praelium. Qui quidem nuntii quum venissent, et domini sui verba irritoria in aures intulissent regis ; nimium ille in ira efferatus, capitalem in eis sententiam dedit. Sed ejus promulgationi sententiae contradicentibus principibus, Faro sanctus, inter primates regis non mediocris, astute verbis obtemperandum regis ad praesens annuit : regemque petit, ut hoc in crastinum fieri sineret, ut sic dilatata res causa liberationis eorum fieret. Dum autem hoc in animis cunctorum sederet, veniente nocte, Saxonum custodiae militum deputantur et occulte miles Christi Faro ad eos ingressus, alloquitur suadens, ut sibi ipsi subvenirent christianae fidei baptisma suscipiendo, atque a duplici morte, praesenti videlicet atque aeterna sese servando. Ad haec illi animo inclinati, permiserunt se ablui sacri unda baptismatis, et de numero idolatrum mutati sunt in numero christianorum.

Le roi des Saxons, Bertold, dont l’armée était confiante dans ses forces, se rebella contre Clotaire. Il envoya des messagers afin de l’irriter et de le provoquer au combat. Ces messagers s’étaient rendus auprès de Clotaire et avaient présenté les paroles irritantes de leur seigneur aux oreilles du roi qui, rendu sauvage par la colère, les condamna à la peine capitale. Les grands se mirent à contredire la sentence énoncée et saint Faron, qui comptait parmi les grands du roi, prit adroitement la parole pour détruire les ordres du roi. Il supplia le roi qu’il permette de le faire le lendemain, pour qu’ainsi l’affaire élargie devienne la raison de leur libération. Alors qu’il installait cette idée dans l’esprit de tous, la nuit venue, les messagers furent assignés à la garde, et le soldat du Christ s’introduit en cachette auprès d’eux. Il les conseilla de se présenter eux-mêmes pour recevoir le baptême de la foi chrétienne afin d’être sauvés d’une double mort, celle qui arrive et la mort éternelle. Ceux-là, enclins à cela, s’abandonnèrent, plongés dans l’eau sacrée du baptême et du nombre des idolâtres passèrent au nombre des Chrétiens.

c. 11

Quiddam homo reus, ad judicium regis adductus, in tantum abnoxius inventus est accusati facinoris, ut omnis facultas rerum ipsius non sufficeret ad satisfactionem. Atque ob hoc praedia et omnis supellex et abstrahitur ei, regisque subjicitur potestati. Super quo tactus misericordiae spiritu, electissimus Dei Faro objecit se pro eo in debito reddendo : factus est reus pro et debitor pro extraneo. Caritatis hujus itaque virtute cumpunctus rex, hominem reum libertati restituit, et quae lege sui viri servant, miserando dedit homini. Monstremus et tertium sancti viri misericordiae exemplum.

Paupercula quaedam clamore infelicitatis suae prosequabatur regem : qui siquidem rex ad venatum, praeparata sagacitate canum, festinabat profisci equo sedens, vociferantem postponebat mulierculam. Quem miles Christi Faro, cum eo equitans, ita aggreditur : ne advertas, o rex, aurem tuam a clamore pauperis, ne dum clamaveris ad Deum, non exaudiaris. Ad haec inquit rex : Quotidie meas aures tales commovent questus, et multum difficile est continue in talibus lassari rebus. Haec dicens, celeri cursu sese in densis silvarum condidit umbraculis : quumque latratus canum, buccina intonante, acueret, atque errabundos per lustra silvarum componeret, sicque idem secutor canum, equo insidens exstrictus contabuit. Tandem in se conversus, verborum beati Faronis reminiscens, domi reversus, pauperculae mulieris aerumnas liberali largitate relevavit.

Un certain homme coupable, conduit au tribunal du roi, se retrouva accusé de crimes qu'on ne pouvait excuser. Et pour cela, ses biens ainsi que son mobilier lui furent enlevés et il fut soumis au pouvoir du roi. Touché par l'esprit de miséricorde, le très choisi de Dieu, Faron, objecta pour lui en faveur de la remise de sa dette. Et le roi, saisi par la vertu de sa charité, rendit la liberté à l'homme coupable et ses hommes le sauvèrent par la loi. Nous montrons un troisième exemple de la miséricorde du saint homme.

Une certaine pauvre femme accompagna le roi d'une clameur malheureuse. Tandis que le roi se hâtait à la chasse, la finesse de l'odorat des chiens ayant été préparée, il s'en alla à cheval et ne fit aucun cas des vociférations de la pauvre femme. Le soldat du Christ qui chevauchait avec le roi, l'aborda ainsi : « Ô roi, ne détourne pas ton oreille de la clameur du pauvre, tu n'écoutes pas alors que toi-même tu en appelles à Dieu. » À cela le roi dit : « Tous les jours de telles plaintes ébranlent mes oreilles et il m'est difficile d'être continuellement lassé par de telles choses ». Disant cela, dans une course rapide, il se perdit dans les ombres denses de la forêt. En faisant retentir la trompette, il excita les aboiements des chiens, et il rassembla ceux qui erraient à travers le bournier de la forêt et ainsi celui qui d'ordinaire poursuit les chiens tomba de cheval et se mit à dépérir. En fin de compte, changé en lui, se rappelant des paroles de saint Faron, rentrent chez lui, il soulagea les peines de la pauvre femme par une largesse généreuse.

c. 15

Quum sanctus antistes, per civitatem transiens, quibus competeat, visitationis pietatem conferret, contigit ante vincorum carcerem eum transire : quem dum vincti cognovissent adesse, petere veniam facinorum et solutionem vinculorum coeperunt. Quibus vir Dei : Exite, inquit, liberi, eo quod poeniteamini : statimque soluta sunt vincula, non valentia retinere, quos absolvebat sancti viri sententia.

Alors que le saint serviteur, traversant la cité, apportait la piété de sa visite à ceux qu'il rencontrait, il arriva qu'il passa près de la prison de ceux qui sont attachés. Comme ils sentirent sa présence, ils commencèrent à demander la rémission de leurs crimes et la dissolution de leurs liens. L'homme de Dieu dit : « Sortez libres par ce que vous vous repentez ». Aussitôt les liens se brisèrent et n'eurent plus la capacité de retenir ceux que la sentence de l'homme saint avait absous.

c. 16 : Famine.

c. 17 : exorcisme.

c. 18 : sauve des gens d'un naufrage.

c. 19 : restaure un autel en pierre.

c. 20 : les marques de ces vertus.

c. 21 : mort.

- BHL 2830

c. 2 : exorcisme.

c. 3 : guérison.

c. 4 : guérison.

c. 5 : exorcisme.

c. 6 : exorcisme.

c. 7 : exorcisme.

c. 8 : exorcisme.

c. 9 : guérison.

c. 10 : intrusion dans le monastère

Alio rursus tempore dominus vici, qui Oratorium dicitur, Gislebertus nomine, cum militibus LX Meldensium finibus in improviso superveniens, circumquaque discurret, ac turbinis more obvia quaeque prosternit, caedit, vastat, agricolas fugat, praedam abducit, pariterque b. Faronis boves rapinae suae involvit. Quod quum praefato innotuisset abbati, cum quibusdam monachis et famulis, ascensis equis, praedatores prosequitur, eorumque statim coetui admixtus, principem supplex alloquitur, reddique sibi beati praedam confessoris humili voce precatur, dicens, eousque a retroactis temporibus intactas sancti res semper exstitisse, neminem famulis illius impune umquam nocuisse, saue quoque ipsum saluti valde consulere, si a tanto cito resipisceret praesumptione. Tum vero adversus Dei servum tyrannus infremuit, et se non solum capta non redditurum, nisi quantocius abscederet, intonuit. Quo audito valde indignatus abbas, ne ulterius praedam abducant ex nomine beati Faronis interdicat, dirosque eis imprecans casus, tristis abscedit.

À une autre époque, un seigneur du vicus qu'on appelle Oratorium²¹⁰, du nom de Gislebert, dépassant à l'improviste les frontières de Meaux avec 60 *milites*, courut tout à l'entour et, comme un tourbillon, détruisit, dévasta et ravagea toutes les choses qui se trouvaient sur son chemin. Il mit en fuite les cultivateurs, il subtilisa le butin et de la même façon, il saisit par la rapine des bœufs de saint Faron. Alors que cela fut porté à la connaissance de l'abbé, avec ses moines et ses serviteurs, il monta sur son cheval et poursuivit les persécuteurs. Mêlé à leur troupe, le suppliant, l'abbé dit au prince et le pria d'une voix humble de lui rendre le butin du saint confesseur disant que les choses du saint étaient toujours restées intactes et que jamais personne n'avait impunément causé du tort à ses serviteurs, et aussi que celui-ci veillerait à son salut s'il venait à résipiscence d'une si rapide présomption. À ce moment, le tyran gronda contre le serviteur de Dieu et s'écria que non seulement il ne rendrait jamais les choses prises, mais qu'en plus il ne s'éloignerait pas. L'abbé fut indigné d'entendre cela et lui interdit au nom de saint Faron de rapiner ultérieurement. Tout en leur souhaitant une dure chute, triste, il s'éloigna.

c. 11

Cui redeunti princeps quidam Meldensium, Ansoldus nomine, cum triginta militibus fit obvius, causam tristitiae percunctatus, ediscit, horrendumque et inauditum facinus abominatus, quorsumnam raptos abeant, inquit ; ultoremque se tantae futurum injuriae, si beatus ei confessor adesse dignaretur, audacissime promittit. Pollicetur ei abbas ex beati Faronis virtute victoriam ; tantum divino potentissimoque confessoris sese committat auxilio ; suggeritque, Deo in paucis et pluribus salvare, non esse difficile, qui olim Gedeoni, pro ejus populo cum CCC adversus innumera alienigenarum millia dimicanti, victoriam praestitit. His igitur verbis praedictus heros animatur et abbate comitante, sceleratos cum suis insequitur : qui ad sequentium strepitum conversi, paucitatem despiciunt et velut temerarios condemnantes, vivos capere disponunt. Isti vero divino freti auxilio et abbatis praesentis, ac si beati Faronis, animati consortio, veluti leones, absque cunctatione in eos irruunt, obstupefactosque nutu divino caedunt, fugant, prosternunt. Quid plura ? Captis filiis, amissisque carissimis suis, cum paucis tyrannus fuga elabatur, reliquos hostium direptioni relinquens. Victores autem, quibusdam caesis, quam pluribus fugatis, captos fere omnes in vincula conjiciunt, Meldis in carcerem trudent, praedamque suam beati Faronis, cujus se victores esse virtute cognoverant, ex integro restitunt.

Un certain prince de Meaux, du nom d'Anseau, avec trente *milites*, se trouvait sur le chemin. Il questionna l'abbé sur la cause de sa tristesse et apprit les crimes inaudibles et horribles. Il s'enquit alors de la direction qu'avaient prise les ravisseurs. Il assura hardiment qu'il serait le vengeur d'une telle injure si le saint confesseur le jugeait digne de l'être. L'abbé lui promit la victoire par la victoire de saint Faron, et lui joint l'aide divine la plus puissante du confesseur. Il suggéra qu'il n'était pas difficile de sauver par Dieu qui garantit la victoire à Gédéon et à son peuple avec seulement trois cents hommes contre des milliers d'adversaires²¹¹. Aussi, le héros animé par ses paroles et accompagné de l'abbé se mit aux troussees des scélérats avec ses hommes. Ceux-là, suivant les tumultes, méprisèrent leur petit nombre et condamnant les témérités, ils décidèrent de les

²¹⁰ Ozoir-la-Ferrière à 40 km de Meaux.

²¹¹ Jg. 6-8.

prendre vivants. Alors, confiants dans l'aide de Dieu et de l'abbé présent, animés par la participation de saint Faron, comme des lions, ils se jetèrent sans hésitation sur eux, et frappèrent ceux qui étaient paralysés par la volonté divine. Mis en fuite, ils se prosternèrent. Quoi de plus ? Les fils les plus chéris ayant été faits prisonniers, le tyran et quelques autres s'échappèrent, laissant ceux qui restaient aux pillages des ennemis. Aussi, victorieux, ils jetèrent aux fers les prisonniers dans une prison de Meaux, et restituèrent dans son intégralité le bien de saint Faron dont les victorieux connurent la puissance.

c. 12

Istud igitur non minimi loco miraculi apud nos habitum vel habendum est, sed potius antiquis sanctorum Machabaeorum victoriis per omnia comparandum²¹². Ibi enim inter caeteras victorias tria millia Judaeorum centum millia, ut legitur, una die gentium peremerunt. Hic etsi minori numero pari tamen potentia divina hostes immanissimos s. Faronis obtentu dejecit.

Aliud quoque miraculum recitemus ; in quo etsi dissimili, non minori tamen virtute metuendus apparuit. Ebrardi milites cujusdam Jotricis clientes beati Faronis porcos in via publica repperunt, et ex industria in agrum domini sui, qui vicinus erat, eos perturbarunt. Aptam igitur, ut eis videbatur, occasionem nacti, quia eos in agro domini sui reperissent, abducere coeperunt, subulcis renitentibus et de nomine beati Faronis sues reclamantibus, injuriae potius elogia responderunt. Quo cognito, abbas Ebrardi petiit alloquium ; sues injuste causatur abductos, benignitate sibi postulans redhibendum, quod invidia fuerat ablatum ; supplicans et postulans ab Ebrardo non auditur, fideijussores damni, si quod esset, jure restituendi offerens : omnino respuitur, intolerabilique ejus fastu contemptus regreditur.

Ce miracle doit être gardé auprès de nous et comparé en toute chose aux victoires antiques des saints des Macchabées. Ici en effet, parmi d'autres victoires, trois mille Juifs firent périr des centaines de milliers de païens en un seul jour. Là, de la même manière, un nombre plus petit défit par la puissance divine les ennemis les plus cruels de saint Faron.

Aussi, nous récitons un autre miracle dans lequel le saint apparut redoutable par une vertu différente mais non moins plus petite. Des *milites* d'Ebrard, clients de Jouarre, trouvèrent des gorettes de saint Faron sur la voie publique, et comme exprès, ils les poussèrent dans le champ voisin de leur seigneur. Ainsi, saisissant la parfaite occasion, sous prétexte qu'ils les avaient trouvés dans le champ de leur seigneur, ils décidèrent de les saisir. Cependant, les porchers résistèrent, réclamèrent les porcs au nom de saint Faron et se rendirent plutôt responsables d'une accusation d'injure. Cela ayant été connu, l'abbé d'Ebrard demanda un entretien. Il prétextait que ses porcs avaient été injustement enlevés, demandant de lui rendre par bonté ce qui lui avait été enlevé par malveillance. L'abbé, suppliant et demandant ne fut pas entendu par Ebrard. Il offrit un gage du dommage, et si l'affaire était prouvée il devrait le lui restituer de droit. Ebrard rejeta tout et l'abbé, méprisé par l'orgueil intolérable de celui-ci, s'en retourna.

c. 13

Quo regresso, porcos Ebrardus occidere non timuit, comedere non horruit, et abbatis excommunicatione damnari non expavit. At confessor inclytus, suorum condescendens oppressioni, nocte quadam terribiliter apparuit oppressori, sciscitans, cur monasterii sui diripere substantiam praesumpsisset, abbatem suum sprevisset, insuper ausu temerario sues occidi mandasset, oreque nefario devorare non expavisset. Cujus terribili voce simul et verbere miser in amentiam versus, domum clamoribus replet, stridet dentibus, unguibus saevit, operimentumque suum seu manibus quaelibet apprehensa dilacerat et dirumpit ; excutitur a somno familia, perturbati omnes et exterriti conveniunt. Requisitus, quid insaniret, a beato s. Farone torqueri, respondit. Suadent omnes sacratissimo confessori monachisque illius satisfaciendum : salutiferis tandem credulus suasionibus, quasi ob satisfactionis initium monachis equum suum praemittit, sospitate reddita, per semetipsum quidquid deliquerat emendaturus. O benigna pii Confessoris justitia ! O justa benignitas vere justi domini ac piissimi patris servus et filius peccatorem juste punit, ut servum poenitentem benigne refoveat ut

²¹² 1 M. 4, 6 et suivants.

filium. Hebdomata namque transacta, qui delinquens insanierat, sanitati redditus est poenitens, beatoque Faroni per semetipsum praesentatus, quidquid deliquerat emendavit, sicque laetus et alacer ad propria remeavit.

À son retour, Ebrard ne craignit pas de tuer les porcs, ne redouta pas de les manger, et ne craignit pas non plus d'être damné par l'excommunication de l'abbé. Et l'illustre confesseur choqué face à l'oppression des siens, une certaine nuit, apparut d'une manière effroyable à l'oppresseur, le questionnant sur les raisons qui l'avaient décidé à piller la nourriture de son monastère, à mépriser son abbé, par-dessus tout à ordonner de tuer ses porcs par une téméraire audace et à ne pas craindre de les dévorer de sa bouche criminelle. Par une voix terrible et par la baguette, le misérable versé dans la démence, remplit sa maison de clameurs, grinçant des dents, il se démenait avec ses ongles, mettait en pièce de ses propres mains sa couverture et s'époumona. La *familia* fut tirée de son sommeil, tous perturbés, ils se regroupèrent épouvantés. Interrogé sur ce qui l'avait rendu fou, il répondit qu'il était torturé par saint Faron. Tous lui conseillèrent de satisfaire au très saint confesseur et à ses moines. Croyant ces conseils salutaires, comme pour commencer à satisfaire aux moines, il envoya son cheval. La délivrance ayant été restituée, il s'expliqua par lui-même afin d'effacer ses fautes : « Ô justice généreuse du pieux confesseur ! Ô juste bonté ! Le serviteur et le fils du juste Seigneur et du très pieux père châtie le pécheur pour qu'il ranime généreusement le serviteur pénitent comme un fils. » Ainsi, la semaine achevée, celui qui était en faute avait été fou ; pénitent il avait retrouvé la santé, et se présentant lui-même à saint Faron, il s'amenda de la faute commise, et ainsi, joyeux et gaillard, il rentra chez lui.

c. 14

Ponatur et alius insigne pietatis ejus et virtutis indicium, ut manifestetur, quam pius invocantium se sit auditor, quamque potens oppressorum promptissimusque liberator. Apud Cuiciacum castrum unicus viduae matris filius in captivitate positus erat, ferreisque vinculis compeditus tenebatur. At vero mater unci se filii dolens orbatam solatio, die nocteque divinum precabatur auxilium, sobolis continuis gemitibus implorans liberationem. Interim b. Faronis annua festivitas emicuit, in quo corporeis absolutus vinculis ad coelica regna migravit. Igitur tota solemnitas diei praecedente vigilia, potentissimum mulier fusis lacrymis invocante antistitem, ut miserae matris preces exaudiat et captivo filio subveniat, reddat desolatae sobolem, genitricis familiolae suum restituat gubernatorem. Cujus lamentis clementissimus excitatus confessor, oranti quoque in carcere filio luce splendida circumfultus apparuit, jacentemque surgere et abire praecepit, dicens esse Faronem, quem toties invocasset adiutorem. Qui continuo surgens, omnibus se vinculis absolutum reperit, et egrediens discedere coepit. Quem custodes arripiunt, et licet beati nomen praetenderet Faronis, fortioribus adstrictum nexibus in carcerem retrudunt ; obseratisque ostiis, lectulis membra reponunt. Nec longo post intervallo compeditum pontifex almus repetit, et cur ibi moraretur, cur non, ut jusserat, abcessisset, inquit. Refert illi, quid sibi accidisset infortunium, quomodo excedentem custodes cepissent, captum religassent, religatum carceri mancipassent. Nunc, inquit, egredere, quia jam nullum libertati ponetur obstaculum. Surrexit ergo et arreptis, quibus irretitus fuerat, compeditibus, nullo prohibente, sancti monasterium confessoris adiit. Ibiq; coram cunctis, festivitatem celebrantibus, suae historiam liberationis exposuit. Tunc vero laudes in commune referuntur Salvatoris, ejusque piissimi potentissimique confessoris vere pietas, patris orfanorum et judicis viduarum claruit in eo potentia : qui quoniam pius erat, non est oblitus clamorem pauperum, quoniam potens solvit compeditum, erigit elisum, et humilem spiritu salvabit.

Un témoignage de sa puissance et de sa piété est donné afin de rendre manifeste le fait qu'il soit aussi bien un pieux auditeur de ceux qui l'invoquent que le plus prompt puissant libérateur des opprimés. Près du *castrum* de Cuiciacum, le fils unique d'une veuve fut mis en prison, et fut retenu aux pieds par des fers. La mère de ce fils unique, souffrant de cette privation, nuit et jour pria l'aide divine pour son soulagement, implorant la libération de son rejeton par de continuelles gémissements. Pendant ce temps-là, la festivité annuelle de saint Faron arrivait, jour durant lequel, délié de ses liens corporels, il avait migré vers les royaumes célestes. C'est alors que la veille du jour des solennités, la mère invoqua dans des larmes abondantes le plus puissant des serviteurs afin qu'il exauce les prières de la misérable mère et subvienne à son fils captif, qu'il rende le rejeton et

restitue son gouvernail à la génitrice de la famille. Le confesseur très clément attisé par ses lamentations apparut à son fils priant dans une splendide lumière rayonnante et dit à celui qui était allongé de se mettre debout et de s'en aller. Il dit qu'il était Faron, celui qu'on avait invoqué afin qu'il procure son aide. Ainsi, se levant, il se trouva dégagé de tous ses liens et commença à s'éloigner. Les gardes le saisirent et malgré le nom du saint, ils le reconduisirent en prison, contraint par des liens plus forts. Les portes verrouillées, il posa ses membres sur le lit. Peu de temps après, le bienfaisant pontife réapparut et demanda pourquoi il n'était pas allé plus loin comme il avait juré. Le prisonnier lui rapporta ce qu'il lui était arrivé par infortune, comment les gardes l'avait saisi alors qu'il sortait, l'avait remis en cellule et le gardait ligoté. « Maintenant, dit-il, sort, parce que nul obstacle ne se tient devant la liberté. » Et ainsi il se dressa. Les entraves par lesquelles il était retenu furent arrachées. Plus rien ne le retenait. Il se rendit au monastère du saint confesseur. Et, ici-même, devant tous ceux qui célébraient les festivités, il raconta l'histoire de sa libération. Les louanges du Sauveur furent chantées en commun, et la piété du très pieux et très puissant confesseur et la puissance du père des orphelins et le juge des veuves apparut à travers lui. Parce qu'il était pieux, il n'oublia pas la clameur des pauvres, parce qu'il était puissant il dissout les entraves, il dresse le broyé et sauve l'humble par l'esprit.

FIACRIUS

Ermite

† vers 670

Une addition peut-être du X^e siècle sur le martyrologe hiéronymien du manuscrit de Sens donnait pour le jour de sa fête le 30 Août : « Au pays de Meaux, mort de saint Fiacre, évêque et confesseur ». C'est la seule source qui le donne comme évêque de Meaux. On apprend dans la Vie de saint Faron que le saint avait donné à Fefrus (Fiacre) un terrain au lieu-dit Breuil à trois milles de Meaux pour y fonder un monastère.²¹³ Il y est enseveli. À une époque indéterminée, au XI^e siècle probablement, le vieux monastère de Saint-Fiacre est rattaché à l'abbaye Saint-Faron de Meaux. C'est à ce moment-là que le pèlerinage se développe.²¹⁴

La popularité de saint Fiacre a valu à son monastère un certain développement. En 1234, l'évêque de Meaux, Pierre de Cuisy, procéda à l'élévation des reliques du saint.²¹⁵ Le culte liturgique de saint Fiacre né au XI^e siècle au prieuré de Saint-Fiacre et à l'abbaye de Saint-Faron de Meaux, s'implanta solidement dans les diocèses de Meaux et de Paris et sporadiquement en divers lieux. Les offices les plus anciens furent composés de pièces empruntées à diverses fêtes.

Dossier

- *Vita et miracula sancti Fiacrii* (BHL 2917), dans *Catal. Paris. II*, p. 352-354.

Manuscrits

- Paris, BNF, lat. 05361, XIV^e siècle.

- *Vita II et miracula sancti Fiacrii* (BHL 2916), 1188, dans *AA SS Aug. VI*, p. 604-615.

Le but de l'auteur de la seconde Vie du saint était de compléter la première Vie en consignand des faits connus de tous : la visite de saint Kilien, les origines de la pierre amollie, motif de la clôture stricte (exclusion des femmes). L'auteur de ces modifications serait alors un moine de Saint-Fiacre.²¹⁶

Manuscrits

- Montpellier, FM, 001 t. 4, XIV^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 14652, XV^e siècle.
- Chartres, BM, 479 (516 5/B), XV^e siècle.
- Bruxelles, KBR 08552, XV^e siècle.

Extraits retenus

- **BHL 2916**

c. 1-6 : prologue.

c. 7-8 : origines.

c. 9-11 : Faron donne à Fiacre une terre pour fonder un monastère.

²¹³ J. Dubois, « Un pèlerinage au XII^e siècle, le monastère de Saint-Fiacre », École pratique des hautes études. 4^e section. Sciences historiques et philologiques. Annuaire 1972-1973, 1973, p. 767-771, p. 767.

²¹⁴ J. Dubois, « Un pèlerinage au XII^e siècle, le monastère de Saint-Fiacre », École pratique des hautes études. 4^e section. Sciences historiques et philologiques. Annuaire 1972-1973, 1973, p. 767-771, p. 767, p. 768.

²¹⁵ Lettre de l'évêque éditée par Dom du Plessis, *Histoire de l'Église de Meaux avec des notes ou dissertations et les pièces justificatives...* Paris, 1731, II, p. 133-134, n° CCCVII.

²¹⁶ J. Dubois, *Un sanctuaire monastique au Moyen Âge : Saint-Fiacre-en-Brie*, Paris, 1976, p. 59.

- c. 12 : miracles.
- c. 13-14 : arrivée de saint Kilien.
- c. 15 : Fiacre creuse un fossé et est accusé de magie.

c. 16 : fausse accusation contre le saint

Quo concesso, sanctus episcopo inclinato capite gratias agens et valedicens, ad locum dilectae solitudinis reversus est, et facta oratione baculum, quem manu tenebat, per terram trahebat, et quod est dictu mirabile, ad nutum viri Dei tactu baculi terra dehiscens patebat, nemus hinc et inde funditus corruebat. Interea mulier quaedam advenit, quae, viso terrae dehiscens miraculo, rei novitate stupefacta hoc idem episcopo nuntiare festinando celeriter properavit, Eremitam magnificum asserens esse maleficum, non summi Dei cultorem, sed magum et incantorem. Reversa igitur mulier cum summa celeritate, sancto viro convitia, contumelias, blasphemias irrogare praesumpsit, et eum auctoritate episcopi ab incepto opere cessare praecepit, ipsum episcopum advenire nunciavit. Accusatus ergo apud pontificem a muliere vir sanctus, ab incepto opere cessans, iratus et tristis supra petram resedit.

c. 17 : autre miracle qui l'innocente

Mirabilibus mirabilia succedunt. Petra namque durissima contra naturam divino nutu mollita, ut sessioni sancti viri esset habilior, sub ipso concavum eidem praestitit locum. Ut autem audientes narrationi huic fidem adhibeant, eadem petra in ejusdem sancti monasterio servatur, et locus sessionis ejus demonstratur adhuc pro miraculi testimonio, cujus tactu debiles et infirmi restituti sunt sanitati. Provocatus igitur pontifex verbis praedictae mulieris, advenit, et videns in lapide locum sessionis viri Dei mirabiliter cavatum, et quasi lapidem, deposita duritia, divino nutu fuisse mollitum : videns etiam tactu baculi ejusdem sancti terram patuisse, nemus hinc et inde corruisse, fossata profunda subito facta fuisse, intellexit Eremitam almificum magni meriti esse apud Deum : et deinceps, cognitis ejus virtutibus, eum ferventius dilexit, et quamdiu advixit, ei familiaris adhaesit. Fossata vero tactu baculi viri Dei facta usque in hodiernum diem ab incolis demonstrantur.

c. 18 : femmes interdites à l'oratoire du saint

Ab illo igitur tempore, quo mulier sanctum Virum accusavit apud episcopum, usque in praesens, mulieres in monasterium Sancti non intraverunt. Ad iram siquidem provocatus a muliere oravit, ut Deus ultionum Dominus injuriam suam sic vindicaret, quod omnis mulier, quae monasterium ejus ingrederetur, sui corporis infirmitatem incurreret. Narraverunt itaque patres filiis, quod quaedam mulier dives et nobilis cupiens videre, quid accideret mulieri, quae in monasterium praedictum intraret, in illud ancillam suam manibus impulit. Quo facto, videntibus omnibus, qui aderant, ipsa unum oculum amisit, illa vero illaesa permansit. Moderno autem tempore mulier quaedam de Latiniaco in monasterio Sancti unum pedem posuit, qui pes statim intumuit. Tumor vero non solum pedem, verum etiam tibiam, genu et crus ascendendo occupavit. Sunt et alia multa, quae mulieres ab ingressu monasterii praedicti compescunt. Beatus igitur Fiacrius in eodem loco signis et virtutibus claruit, cursum vitae praesentis feliciter consummavit: ad cujus sacrum tumulum frequenter membra languentum modo sanitati, quolibet morbo fuerint gravata, restituuntur, praestante Domino nostro Jesu Christo, cui est honor et gloria in secula seculorum.

c. 16

Cela ayant été concédé, le saint rendit les grâces pour l'évêque incliné qui le bénissait et retourna vers son lieu de solitude. Il fit une prière et enfonça le bâton qu'il tenait dans ses mains à travers la terre. Avec une parole miraculeuse, la terre se fendit au contact du bâton et l'homme saint abattit de part et d'autre et de fond en comble la forêt. À ce même moment, une femme arriva et, à la vision miraculeuse de la terre qui s'ouvrait, fut stupéfaite par la nouveauté de la chose. Elle se pressa d'aller avertir ce même évêque soutenant que le magnifique ermite était maléfique, qu'il était non pas un serviteur du très haut Dieu mais un ensorceleur et un sorcier. Aussi, la femme, revenue rapidement, présuma de proclamer des reproches contre le saint homme, ainsi que des

blasphèmes et des injures. Elle recommanda sous l'autorité de l'évêque que tout soit interrompu en attendant l'évêque. Ainsi, accusé auprès de l'évêque par cette femme, l'homme saint cessa son œuvre et, indigné et triste, s'assit sur une pierre.

c. 17

Des choses miraculeuses se succédèrent alors. En effet, la pierre la plus dure devint molle par un signe divin, si bien qu'elle devint plus malléable pour le siège du saint, et sous lui, il réalisa un creux rond. Comme ceux qui écoutent l'histoire recourent à la foi de celui-ci, cette même pierre servit dans son saint monastère, et le lieu de son siège fut montré comme un témoignage miraculeux, au contact duquel les faibles et les infirmes retrouvent la santé. Ainsi, le pontife provoqué par les paroles de la femme arriva, et, voyant que le siège de l'homme de Dieu avait été miraculeusement creusé dans la pierre et que, par un avertissement divin, elle était devenue molle, voyant aussi que la terre s'était ouverte au contact du bâton du saint et que la forêt avait été abattue et enfin qu'un fossé avait été subitement creusé, il comprit que l'ermite était digne d'un grand mérite auprès de Dieu. À la suite de cela, ses vertus ayant été connues, il l'estima avec beaucoup de ferveur, et aussi longtemps qu'il vécut, il s'attacha à lui familièrement. Ce fossé, creusé au contact du bâton de l'homme de Dieu est montré encore aujourd'hui par les habitants.

c. 18

C'est pourquoi, depuis le temps où cette femme avait accusé le saint homme auprès de l'évêque, et jusqu'à aujourd'hui, les femmes ne peuvent pénétrer dans le monastère du saint. Mis en colère par une femme, il pria pour que Dieu, Seigneur des vengeances, venge ainsi cette injure, si bien que toute femme qui pénétrerait dans son monastère, serait frappée dans son corps d'infirmité. Ainsi, les pères racontèrent à leur fils qu'une certaine femme, noble et riche, qui désirait voir ce qu'il arrive à une femme qui entre dans le monastère, y poussa de ses propres mains sa servante. Tous virent alors qu'elle perdit un œil et qu'elle resta ainsi. À un temps plus récent, une femme de Lagny posa un pied dans le monastère. Celui-ci gonfla si bien que la tumeur n'attaqua pas seulement le pied, mais aussi le tibia et le genou et remonta toute la jambe. Et il y eut de nombreuses autres femmes qui furent réprimandées pour avoir pénétré dans le monastère. C'est pourquoi le bienheureux saint Fiacre resplendit dans ce lieu par les miracles et les vertus, et il acheva sa vie avec bonheur. Ses membres fatigués furent restitués au saint tombeau, en la présence de notre Seigneur Jésus Christ à qui est honneur et gloire dans les siècles des siècles.

Fin de la *Vita*.

Début des *Miracula*.

c. 19-21 : sauvetage d'un père et de ses deux fils (originaires de Montigny).

c. 22-25 : sauvetage d'enfants de la noyade (près de Noyon, dans le fleuve Oise).

c. 26-39 : guérisons (Beauvais, Mont-Lehery, Soissons, Rouen).

c. 40

Septum peregrini de sancto Dionysio venientes, cum non longe essent a monasterio sancti Fiacrii, quatuor ex illis dixerunt : Eamus ad sanctum Fiacrium, quia prope monasterium ejus sumus. Quibus alii tres responderunt, dicentes : nos ficosi non sumus, et non habent necesse ire ad eum, nisi illi, qui ficosi sunt. Ipse non habet peregrinos, nisi ficosos. Ite vos ad eum, qui necesse habetis, qui ficosi estis, et nos ad propria tendemus. Valedicentes ergo discesserunt ab invicem. Incedentibus illis quator supradictis per viam, quae ducit ad praedicti sancti monasterium, alii tres clamaverunt irridentes post illos, dicentes : ite ficosi ad medicum ficosorum. Et haec eadem verba blasphemantes contumeliose saepius repetebant. Nec mora, ultio divina caecitae percussit eos, caeca namque subito facti sunt, ita ut apertis oculis nihil viderent.

c. 41

Dicebant autem ad invicem : quomodo dies ita Paulo ante tam serena, repente nobis in obscuram noctem conversa est ? Proculdubio idcirco venit super nos caecitas ista, quia in sanctum Fiacrium blasphemavimus, et

ad ejus monasterium cum sociis nostris ire contempsimus. Agamus poenitentiam, petamus indulgentiam, vocemus socios nostros. Clamaverunt ergo post illos, vocantes eos. At illi, putantes eos velle sibi illudere, repedare noluerunt. Sed ad jam dictum monasterium perrexerunt, et facta oratione per eamdem viam revertebantur properantes, ut socios suos possent consequi.

c. 42

Cum autem venissent ad locum, ubi dimiserant illos, videntes per agros errare, et caecos esse, dixerunt : quid vobis contigit ? At illi : Quia nos insensati et contumeliosi in sanctum Fiacrium, et in vos blasphemavimus, ideo caecitate percussi sumus, et quod sponte facere contempsimus, modo ejusdem sancti suffragia implorare necessitate compellimur. Ducite nos ad ejus monasterium, et satisfaciemus illi, orantes et precantes, ut misericors Deus, sancto interviente Fiacrio, hunc reatum nobis dimittat, et amissum lumen restituat. Quo dicto, illi caecos ad saepe tactum monasterium duxerunt, qui sancto satisfecerunt, preces devotas et affectuosas fuderunt, votum fecerunt, ibidem visum optatum receperunt : videntes, gaudentes, et Deo gratias agentes ad propria reversi sunt.

c. 40.

Sept pèlerins venaient de Saint-Denis, qui se trouvait non loin du monastère de saint Fiacre. Quatre d'entre eux dirent : « Allons à Saint-Fiacre car nous sommes près de son monastère. » Les trois autres répondirent : « Nous ne sommes pas couverts de fics, nous n'avons donc pas besoin de nous rendre auprès de lui comme ceux qui en ont. Celui-ci n'a de pèlerins seulement ceux qui ont des fics. Allez à lui, vous qui en avez la nécessité parce que vous êtes couverts de fics ; nous, nous rentrons chez nous ! ». Aussi, se saluant, ils se séparèrent. Les quatre susdits avancèrent sur le chemin qui les menait au monastère du saint, et les trois autres se moquèrent d'eux en criant : « Allez donc au médecin des fics ! » À ces mots, blasphémant, ils cherchèrent d'autres injures. Sans délai, la vengeance divine les frappa de cécité et ils devinrent subitement aveugles si bien qu'ils ne voyaient plus rien.

c. 41.

Aussi ils dirent en réponse : « Comment le jour avant si agréable s'est soudainement changé pour nous en une nuit obscure ? Sans aucun doute, cette cécité s'est abattue sur nous, parce que nous avons blasphémé contre saint Fiacre et nous avons méprisé de nous rendre à son monastère avec nos compagnons. Faisons pénitence, demandons l'indulgence, appelons nos compagnons ». Aussi, ils appelèrent les trois autres. Mais eux, pensant qu'ils voulaient se jouer d'eux, ne répondirent pas. Ils arrivèrent ainsi au monastère. Après avoir prié, ils se préparèrent à reprendre la même route pour rejoindre leurs compagnons.

c. 42.

Alors qu'ils arrivaient au lieu où ils avaient laissé les autres, ils les virent errant dans les champs, aveugles. Ils dirent alors : « Que vous est-il arrivé ? » Les autres répondirent : « Parce que nous avons été injurieux et insensibles envers vous et envers saint Fiacre, nous sommes frappés de cécité ; parce que nous avons méprisé de le faire de notre propre chef, nous sommes contraints par la nécessité d'implorer son aide. Conduisez-nous à son monastère et nous lui donnerons satisfaction, priant et suppliant pour que Dieu miséricordieux, par l'intervention de saint Fiacre, nous pardonne ce péché et restitue la lumière perdue ». A ces mots, les aveugles furent conduits, satisfirent le saint, répandirent des prières dévouées et affectueuses, et firent un vœu. Alors, ici-même ils recouvrèrent la vue : voyant de nouveau, se réjouissant et rendant grâces à Dieu, ils rentrèrent chez eux.

c. 44-53 : guérisons.

c. 54

Puella quaedam secundum carnis putredinem pulchra, sed morbo, quem appellamus ficum, graviter obsessa, ad sancti Fiacrii monasterium tendebat, ut per ejusdem sancti suffragium suae infirmitatis obtineret remedium. Dum itaque esset in itinere, fuit obviam miles quidam, quem sequebatur a longe adolescens equo residens. Qui videns eam solam, visam concupivit, et concupiscentia subvertit cor ejus. Quanto decorem formae illius attentius intuebatur, tanto magis libidinis igne succendebatur. Cogitans ergo eam viribus opprimere, apprehendit eam, et elevavit super collum equi sui. Illa autem perterrita, sic ait ad juvenem : Parce michi, obsecro, bone frater, parce infirmitati meae, parce mihi ad sanctum Fiacrium eunti. Audien haec juvenis, verba ejus parvipendebat, et esiderium malignum adimplere statagens, nichilominus vim ei inferre parabat.

c. 55

Tunc puella in articulo tanti mali posita, voce lacrymabili exclamavit, et ait : sancte Fiacri, amice summe Dei, esto michi adjutor et defensor in praesenti necessitate. Miles vero audiens clamorem puellae, reflexit equum, et eum calcaribus urgens, citius illuc usque pervenit et multis increpationibus eum durius corripiens, puellam de manibus ejus liberavit. Illa autem liberata inceptum peregit iter. Pater igitur misericordiarum, qui ubique praesens est, cujus oculi contemplatur in omni loco bonos et malos, cui omne cor patet, et omnis voluntas loquitur, et quem nullum latet secretum : Deus, inquam, totius consolationis misericorditer consolatus est eam. Eadem namque hora, qua per militem liberavit eam de juvenis violentia, liberavit etiam per sanctum Fiacrium de infirmitatis molestia.

c. 56

Ipsa etiam idem, qui per prophetam dixit : Da mihi vindictam et ego retribuam ; qui facit judicium injuriam patientibus, injuriam puellae noluit inultam relinquere. Juvenis namque eodem morbo coepit laborare, quo puella laboraverat. Unde intellexit justo Dei Judicio se esse percussam. Puella itaque postquam de manibus juvenis liberata est, nullum sui corporis passa est incommodum, sed per Dei gratiam, perfectam obtinuit sanitatem. Gratias ergo redditura Deo et sancto Fiacrio, ad ejus monasterium pervenit. Praefatus igitur juvenis sequenti nocte, aliis dormientibus, dormire non potuit, sed multis afflictus doloribus, omnes, qui aderant, in domo perturbavit, lacrymabili questu, et clamore miserabili.

c. 57

Mane autem facto, perrexit ad monasterium, in quo sacerdos divinum celebrabat Officium. Quo peracto, ad pedes sacerdotis prostratus humiliter reatus sui culpam confessus est : et quia puellae sanctum Fiacrium invocanti injuriam violenter irrogare praesumpserat, carnem suam virgis caedi, et poenitentiam sibi injungi postulavit. Quo facto, ad propriam domum non est reversus, sed accepta a sacerdote licentia, nudis pedibus ad sanctum properavit Fiacrium. Ad cujus tumulum cum pervenisset, sancto satisfecit, votum vovit, et plurimum lacrymatus est, orationem fudit ad Dominum, ut sicut, quia Justus, in eo exercuerat justitiam ; ita, quia misericors est, cum ipso faceret misericordiam. Adjutus igitur meritis et intercessione beati confessoris Fiacrii perfectam obtinuit sanitatem.

c. 54.

Une jeune fille jolie, atteinte gravement d'une gangrène, une maladie que nous appelons fic, se dirigeait vers le monastère de saint Fiacre pour obtenir grâce à l'aide de ce saint un remède à son infirmité. Alors qu'elle était en route, un certain *miles* à cheval se trouvait sur le chemin. La voyant seule, il la convoita et son cœur fut perverti par la concupiscentia. Plus il contemplait les charmes de ses formes et plus il était embrasé par le feu d'un grand désir. Pensant alors la saisir de force, il l'attrapa et la monta sur le cou de son cheval. Aussi, glacée d'épouvante, elle dit au jeune homme : « épargne moi, je t'en supplie, ô bon frère, épargne mon infirmité, épargne moi, moi

qui vais auprès de saint Fiacre ». Le jeune homme, entendant cela, méprisa ses paroles et persévérant dans l'idée de combler son désir perfide, se prépara tout de même à se jeter sur elle.

c. 55.

Alors la jeune fille, face à un tel mal, dans une voix pleine de larmes, elle s'exclama : « Ô saint Fiacre, ami très haut de Dieu, sois pour moi une aide et un défenseur dans la présente nécessité. » Un [autre] miles entendant la clameur de la jeune femme, retourna son cheval et le pressant des talons, il parvint jusqu'à elle. Malmenant durement le jeune homme par de nombreuses réprimandes, il libéra la jeune fille de ses mains. Aussi, une fois relâchée, elle se remit en route. Ainsi, le Père des miséricordes est présent partout et contemple de ses yeux, en tout lieu les bons et les mauvais ; pour lui, tout cœur est clair ; par lui toute volonté parle et de lui aucun secret n'est gardé : « Dieu, dis je, de toute consolation, tu la réconfortée. En effet, au même moment où tu l'as libérée de la violence du jeune homme, par saint Fiacre, tu l'as aussi libérée de son infirmité. »

c. 56.

Aussi Dieu, Seigneur des vengeances, dit par le prophète : « Donne moi la vengeance et moi je rétribuerai, moi qui rends la justice à tous ceux qui souffrent d'oppression. Il ne voulut pas laisser sans punition l'injure faite à la jeune fille²¹⁷ ». Ainsi, le jeune homme fut saisi de cette même maladie. De là, il comprit qu'il venait d'être frappé par le juste jugement de Dieu. La jeune fille, après avoir été libérée du jeune homme, n'eut aucune blessure et par la grâce de Dieu, elle obtint une santé parfaite. Elle parvint alors au monastère pour rendre grâce à Dieu et à saint Fiacre. La nuit suivante, alors que tout le monde dormait, le jeune homme ne trouvait pas le sommeil, mais pris par de nombreuses douleurs, il perturba tous les autres par des gémissements et ses misérables clameurs.

c. 57.

Aussi, au matin, il progressa vers le monastère, où le prêtre célébrait l'office divin. Une fois terminé, le coupable se prosterna humblement aux pieds du prêtre et confessa son crime. Parce qu'il avait désiré violemment injurier la jeune fille qui invoquait saint Fiacre, il demandait qu'on lui infligeât sa peine en frappant sa peau de coups de verges. Cela étant fait, il ne retourna pas chez lui mais ayant reçu l'autorisation du prêtre, il se hâta pieds nus vers saint Fiacre. Alors qu'il atteignait le tombeau de celui-ci, il satisfît au saint, fit un vœu et pleurant, il fit une prière au Seigneur, et ainsi, parce qu'Il est juste, Il exerça sur lui la justice, et de la même manière, parce qu'Il est miséricordieux, Il donna sa miséricorde. Aidé par les mérites et l'intercession de saint Fiacre, il obtint la santé.

c. 58-62 : guérisons.

c. 63

In territorio Parisiensi miles quidam erat, a quo uxor ejus licentiam quaesivit peregrinandi ad sanctum Fiacrium. Cui miles ait : Non habent necesse ire ad sanctum Fiacrium nisi illi, qui ficosi sunt. Et irridens interrogavit eam, utrum ficosus esset. Quae cum respondisset se non ficosam esse, ille imprecatus est ei subjungens : Crastina die ficosus sis. Sequenti igitur nocte ille percussus est morbo, quem male optaverat uxori suae : et aliis dormientibus, dormire non poterat : sed infinitis doloribus cruciatus, anxius graviter laborabat. Transacta nocte, mane intelligens se esse a Deo percussum et humiliatum, dixit uxori suae : vindicat Dominus in me blasphemiam, quam contumeliose hesternae die dixi in sanctum Fiacrium. Gravi etenim infirmitate laboro in tantum, ut mihi melius esset citius mori, quam in tanta anxietate diutius vivere. Oportet ergo me ad ejus monasterium pergere. Uxor ejus gaudens eo quod Deus ultionum Dominus injuriam sancti Fiacrii tam juste tamque manifeste ulcisceretur, suasit et monuit, ut citius sancto satisfaceret. Qui statim ad sancti monasterium venit, seipsum humiliavit, indulgentiam petiit, sanctoque satisfaciens votum fecit, et sanitatis gratiam obtinuit.

²¹⁷ Ps. 93, 1 ; Dt. 32, 35 ; Rm. 12, 9 ; Hb. 10, 30 ; Ps. 102, 6.

Dans le territoire de Paris, il y avait un certain *miles*, à qui la femme avait demandé l'autorisation d'aller à Saint-Fiacre. Et le *miles* dit : « Nous n'avons pas besoin d'aller à saint Fiacre si nous ne sommes pas atteints de fic. Et se moquant, il lui demanda si elle avait un fic. Alors qu'elle lui répondait qu'elle n'était pas atteinte de fic, celui-ci lui souhaita : « Demain, tu auras un fic ! ». La nuit suivante, il fut frappé de la maladie qu'il avait souhaitée à sa femme. Et alors que les autres dormaient, le *miles* ne put trouver le sommeil. Tourmenté par d'innombrables douleurs, anxieux, il souffrit gravement. La nuit passée, au matin, il comprit qu'il était frappé et humilié par Dieu et dit à sa femme : « Le Seigneur se vengea de mon blasphème que j'ai injurieusement dit hier contre saint Fiacre. Je souffre d'une telle infirmité que je préférerais mourir que de vivre dans une telle souffrance. Il faut que je me rende à son monastère. » Sa femme se réjouit que Dieu, Seigneur des vengeances, se vengea de l'injure faite à saint Fiacre tant justement que manifestement et lui conseilla et l'avertit de plutôt satisfaire le saint. Alors, celui-ci parvint au monastère, s'humilia et demanda l'indulgence ; satisfaisant le saint, il fit un vœu et obtint la grâce de la santé.

c. 69 : conclusion.

Annexe 7. Le diocèse de Sens

1) **Saint Bond :**

- *Vita sancti Baldi* (BHL 903), dans AASS. *Oct.* XII, p. 879-880.

2) **Saint Ebbon :**

- *Vita sancti Ebbonis* (BHL 2360), X^e siècle, dans AASS. *Aug.* VI p. 98-99.

3) **Saint Loup.**

- *Vita sancti Lupi* (BHL 5082-5083), VIII^e siècle, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 4, p. 179-187.
- *Miracula* (BHL 5085), dans *Catal. Paris.* II, p. 311-312.

4) **Saint Paterne.**

- *Vita sancti Paterni* (BHL 6479), dans Mabillon, *Acta* III, 1, p. 463-470.

5) **Saint Vulfran.**

- *Vita* (BHL 8738), Jonas, av. 811, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 5, p. 657-673.
- *Inventio Fontanellae* an. 1027 (BHL 8740), dans AASS, *Mart.* III, p. 148-150.
- *Miracula* (BHL 8741), XI^e siècle, dans AASS, *Mart.* III, p. 150-161.
- *Miracula facta Abbatisvillae* (BHL 8742), dans AASS, *Mart.* III, p. 163-165.

BALDUS

Ermite près de Paron
Fin VI^e siècle - début VII^e siècle

Dossier

- *Vita sancti Baldi* (BHL 903), XI^e siècle ?, dans AASS. Oct. XII, p. 879-880.

La datation de cette *Vita* reste très incertaine. Cependant, le culte de saint Bond semble se concentrer au XI^e siècle, ce qui pourrait indiquer, toute précaution prise, la rédaction d'une Vie (un découpage en huit leçons pour l'office du saint).

Extraits retenus

c. 1

Fuit itaque vir iste, beatus videlicet Baldus, natione Hispanus; sed in adolescentia gravissimis sceleribus, et, ut fertur, patricidio atque matricidio pollutus. In tanta vero criminum fœditate civium vultus ferre non potuit; sed, relicta omni paterna hereditate, longam peregrinationem arripuit. Fertur quippe ad sancta Ierosolymorum loca venisse, et ante venerabile Christi sepulcrum de culpa veniam postulasse. Deinde, multis peragratis regionibus, ad apostolorum limina Romam iter convertit; ubi modo simili, ut tanto peccati pondere levaretur, obnixius rogavit. Peragrata quoque Italia atque alpibus superatis, Gallias properanter ingressus, civitatum caput diit, Senonumque metropolim, de sceleris immanitate consilium suscepturus, intravit. In qua tunc temporis quidem Arthemius pastor ecclesiæ præsidebat et populo. Quem dum Baldus humilis adhuc peccator intuetur, ante pedes ejus toto corpore prosternitur; tundensque fortiter pectus, iniquitatem profitetur et acturum fideliter sese quod a pontifice audiret pollicetur; tantum magni piaculi veniam consequeretur.

c. 2

Sanctissimi itaque præsulis imperio Baldus erigitur; et accepto consilio, in spem veniæ promerendæ totus roboratur. Præsul igitur virgam manu forte gerebat, cortice nudatam, succo viduam, multis solibus adustam: pœnitenti porrigit et ut eam in demonstrandi montis vertice figeret præceptum accepit: cujus etiam vestigia tandiu aquis fluminis, quod collis radicem præterfluit, eas humeris attollens, rigaret, donec radices figeret, et recepta cute gemnas emitteret, brachia protenderet, et flores educens poma generaret. Vir autem devotissimus, tantum laborem parvipendens, et in Deo omnipotente, apud quem nullum impossibile est verbum, totam animi fiduciam ponens, a sancto digreditur, et quæ præcepta fuerant cum alacritate summa prosequitur.....

EBBO

Archevêque de Sens

† vers 709²¹⁸

Dossier

- **Vita sancti Ebbonis (BHL 2360), X^e siècle, Mabillon, *Acta III*, 1, p. 647-652.**

Ce texte, daté du X^e siècle, pourrait avoir été écrit au monastère de Saint-Pierre-le-Vif qui bénéficia des donations de saint Ebbon²¹⁹. Pour la datation du X^e siècle, elle tomberait sous l'épiscopat d'Archambaud, évêque dépravé²²⁰ qui a pillé le monastère. Ce texte serait alors l'occasion de rappeler ce qu'est un bon évêque qui doit défendre sa cité et protéger les moines.

Extraits retenus

c. 7 : attaque des Sarrasins.

Eo itaque gens Wandalorum suis confinibus egressa, Galliam profligatura prosiliit, quae per orbem dispersa hostili immanitate stages non modicas dedit. Urbes namque effregit, spolia diripuit, opida diruit, monasteria subvertit, maximamque Galliae partem in desolationem redegit. Denique multorum caede peracta Senonas civitatem adiit, moenia castris obstruxit, portas, ne facilis civibus meatus panderetur, vigilantia cura custodivit. Nec multo post machinas, balistas, tormenta, cunctaque hujus officii instrumenta composuit, atque cum omni infestatione muros appetiit. At contra cives excidium suae urbis timentes infirmiora muniunt, propugnacula conscendunt, missilia jaciunt, hostiumque machinamenta ignivomis spiculis penetrata dejiciunt. Qua de re barbarica gens, ut est infania acrius felle commota, se ita repulsam vehementer condoluit. Extemplo circumquaque mittit, et quidquid rogo potest comprehendit, sine cunctatione flammis exuri praecipit. Nec mirum si cives sua pessumdari videntes aegre tulerunt : tristes conveniunt episcopum, ac ab eo salubre requirunt consilium, qui illico in oratione Christum altis gemitibus precatur, ne plebs sibi commissa in direptionem daretur. Oratione atque sua gente auxilio Dei in sacra benedictione relevata docens non in copia tropaeum divelli, sed Domini esse etiam liberare in paucis ; feras certus dubiae forti opposuit. Respicente siquidem superna clementia, quae numquam parca credentibus adimit praesidia ; fugae solamina hostium cunei capessunt seseque mutuatim bacchantium more propriis jaculis confodiunt. Tandem Christiania caede regressi, spoliis ditati et de victoria per sui famuli merita dignatus est operari²²¹.

²¹⁸ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, II, p. 414 ; cf. Bouvier, *Histoire de l'église de Sens*, I, p. 144-149. *Chronique de Saint-Pierre-le-Vif*, p. 45. Pour son récit légendaire, qui occupe une place assez importante, le chroniqueur dut s'inspirer sans doute des *Gesta* d'archevêques aujourd'hui disparus, à défaut d'une vie du saint dont le chroniqueur nous dit lui-même qu'elle était perdue : « Il fut en effet illustre non seulement par son éloquence inspirée de Dieu, mais aussi par ses miracles, qui, par négligence, n'ont pas été écrits : ceux en effet qui ont été mis par écrit furent détruits au moment de l'invasion des païens. », p. 47.

²¹⁹ Ebbon fait une donation à Saint-Pierre-Le-Vif d'un manse et d'une église (voir J.B. Chablau, *Sainte Théodechilde : vierge, fille de Clovis, fondatrice du monastère de Saint-Pierre-Le-Vif à Sens et du pèlerinage de Notre-Dame-des-Miracles à Mauriac (498-560)*, Aurillac, 1883, p. 84).

²²⁰ *Chronique de Saint-Pierre-Le-Vif*, p. 346-353.

²²¹ Cet événement est aussi présent dans la *Chronique sénonaise* sans date précise, p. 46-47 : « De son temps, le peuple des Vandales commença à dévaster la Gaule : les églises furent détruites ; les monastères bouleversés, les villes prises, les maisons désolées, les châteaux ruinés, les hommes massacrés, les Vandales anéantissant tout dans la Gaule entière par le fer et par le feu. Parvenant à Sens, ils commencèrent à harceler la ville de traits et de machines de guerre. Ce que voyant, saint Ebbon se porta au-devant du péril pour protéger les brebis qui lui avaient été confiées et, sortant de la cité avec les siens, confiant en la puissance divine, il mit en fuite ceux qui assiégeaient la ville. Telle fut la frayeur qui les saisit qu'ils cherchèrent dans le secours de la fuite le seul moyen

C'est ainsi que le peuple des Vandales pénétra les confins et se jeta sur la Gaule se livrant immodérément à une férocité brutale. En effet, il détruisit des villes, arracha des butins, renversa des *oppida*, ravagea des monastères, et réduisit la plus grande partie de la Gaule à l'état de dévastation. Enfin, après le ravage de plusieurs cités, il arriva à celle de Sens. Les Vandales obstruèrent les murailles par des camps et gardèrent attentivement les portes, n'ouvrant que difficilement le chemin aux citoyens. Peu de temps après, ils mirent en place des machines, des balistes et des machines de guerre et assaillirent les murs de toutes leurs forces. En face, les citoyens craignant la destruction de leur ville fortifièrent et élevèrent des fortifications de défense ; ils jetèrent des projectiles et mirent à bas les machines ennemies avec des flèches enflammées. Ce peuple barbare subit un violent échec et la démence très pénétrante se mua en colère. Les Vandales envoyèrent sur le champ et tout à l'entour [des soldats] et ordonnèrent de saisir n'importe qui sans hésitation pour le brûler et de tout détruire par les flammes. Les citoyens, se voyant submergés, le supportèrent avec peine. Affligés, ils convoyèrent vers l'évêque et lui demandèrent un conseil salutaire. Il pria aussitôt en gémissant le Christ pour que le peuple ne soit pas abandonné au pillage. Par la prière, il enseigna à son peuple, soulagé par l'aide de Dieu dans une bénédiction sacrée, de ne pas être séparé du trophée et qu'il serait libéré dans peu de temps. Il s'opposa aux bêtes sauvages. Puisque la clémence suprême arrache les croyants, le camp ennemi prit la fuite et les ennemis se percèrent les corps comme des déments de leurs propres lances. Enfin, revenu par le massacre chrétien, enrichi par des pillages, il fut digne de se consacrer à la victoire par les mérites de son serviteur.

de conserver leur vie. Saint Ebbon les poursuivit dans leur fuite jusqu'à ce qu'ils aient été chassés hors de nos frontières, une foule d'entre eux ayant été tués ; car, aveuglés par le mérite du saint prélat, ils se tournèrent les uns contre les autres, s'entretuèrent pour la plus grande partie et le peu qui en échappa revinrent chez eux avec honte. Ainsi, Dieu Tout-Puissant libéra le peuple de la cité de la persécution des Vandales par le mérite de saint Ebbon. (massacre qui eut lieu à Seignelay dans l'Yonne).

LUPUS

Archevêque de Sens
VII^e siècle.

Il siégea, en 614, au concile de Paris. La *vita* qui lui est consacrée, une « composition d'assez bonne note²²² », apprend que Loup siège déjà au temps de Brunehaut et de Thierry II († 613), et qu'il est exilé pendant quelques temps par le roi Clotaire II, pour des motifs d'ordre politique. Son tombeau était à Sainte-Colombe²²³. En 853, mention d'une translation des corps de Loup et de sainte Colombe²²⁴. Au temps de l'évêque Archambaud, on trouve une autre mention de l'élévation des reliques de Loup et de Colombe, qui auraient été dissimulées lors du siège de Sens par les Normands en 886-887²²⁵.

Dossier

- *Vita sancti Lupi episcopi senonici* (BHL 5082-5083), VIII^e siècle, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 4, p. 176-187.

Si l'on se fie à la datation proposée dans l'*Histoire littéraire de la France*, cette Vie daterait du VIII^e²²⁶ siècle. Cette hypothèse viendrait des lacunes de la Vie comme les mentions des différentes destructions occasionnées par les Normands du IX^e siècle ce qui tendrait à montrer que l'auteur serait de la fin du VIII^e siècle²²⁷.

Manuscrits

- Chartres, BM, 063 (115 1/G), 876-900.
- Paris, BNF, lat. 03789, XI^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 13089, XI^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05283, XI^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 11884, XI^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 15437, XI^e siècle.
- Bruxelles, KBR, 09636-09637 (3228), 1076-1100.
- Paris, BNF, lat. 05308, XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 11749, première moitié du XII^e siècle.
- Heiligenkreuz, SB, 13, 1176- 1200.
- Lilienfeld, SB, 60, XIII^e siècle.

Dix autres manuscrits sont postérieurs au XIII^e siècle.

Extraits retenus

²²² L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, tome 2, 1894-1915, p. 412.

²²³ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, tome 2, 1894-1915, p. 412.

²²⁴ *Annales Sancti Columbae Senon.* A. 853 (MGH, SS.1, p. 103) ; Voir aussi *Chronique de Saint-Pierre-le-Vif*, p. 56-57 : *Sub ipso tempore, Wenilo archiepiscopus ecclesiam Sanctae Columbe dedicavit in honore sancte Crucis, .IX kalendas augusti, et in crastino levata sunt corpora sanctorum Columbe et Lupi de tumulo ubi primum fuerant sepulti cum honore maximo ab eodem archiepiscopo.*

²²⁵ *Chronique de Saint-Pierre-le-Vif*, p. 82-83 : *Sub ipso tempore referuntur mausolei sanctorum Columbe virginis et Lupi confessoris per notitiam cujusdam veterani monachi. Solus enim ipse noverat quo loco tegerentur : latuerant namque a tempore paganorum usque ad illud tempus in cripta ipsius basilice. Cerciores autem facti de illorum presentia invitatoque archiepiscopo Archembaldo et populo innumerabili, levaverunt eos cum magno honore, XI. Kalendas augusti.*

²²⁶ *Histoire littéraire de la France*, p. 191.

²²⁷ *Histoire littéraire de la France*, p. 192.

- **BHL 5082-5083**

Synopsis :

- c. 1 : Prologue.
- c. 2 : Origines nobles d'une famille possessionnée en Orléanais et formation à l'étude des lettres.
- c. 3 : Formation du jeune loup.
- c. 4 : Ascétisme de Loup et élection épiscopale.
- c. 5 : Qualités épiscopales.
- c. 6 : Martyre de Colombe.
- c. 7 : Eulogie
- c. 8 : Fausse rumeur sur le saint.
- c. 9 : Protection de Sens face à Clotaire
- c. 10 : Arrivée du duc Férule.
- c. 11 : Médisances et exil à Vimeu
- c. 12 : Prédication à Vimeu.
- c. 13 : Fidèles de Sens qui doivent subir les méfaits de Médégisile.
- c. 14 : Winebaud, abbé de Troyes, incité par l'archidiacre Ragnesisile, va plaider la cause de Loup auprès de Clotaire.
- c. 15 : Clotaire rappelle Loup de son exil.
- c. 16 : Arrivée de Loup et Winebaud à la cour du roi. Prosternation du roi.
- c. 17 : Le roi demande la bienveillance du saint pour ses crimes.
- c. 18 : Winebaud et Loup éteignent l'incendie de Melun.
- c. 19 : Communion
- c. 20 : Miracles/gratifications du roi. Restitution d'un bien.
- c. 21-22 : saintes qualités.
- c. 23 : querelles de deux clercs au sujet des femmes.
- c. 24 : Noble Herlefredus dans la *villa* de Dicy.
- c. 25 : miracles de guérison.
- c. 26 : mort du saint.
- c. 27 : miracles *post-mortem*.

c. 8

Illo itaque tempore rex Theodericus cum Brunehilde avia regnum Burgundiae gubernabat. Cum igitur quidam regius aulicus Fulcarius dictus, inlustribus natalibus ortus, comes Aurelianensibus datus, qui maxime ob hoc sancto viro erat amicus, quia Betto pater ipsius de sacris eum susceperat fontibus, ad virum Dei veniens indicasset, quod eum in palatio detrahi a quibusdam audisset, quasi ancillam Dei quondam Verosiam nomine, filiam antecessoris sui Artemii, immoderate diligeret, sanctus ad evangelica arma recurrens, contra detrahentium impetum Christi tuba insonuit : « Beati, inquit, estis cum maledixerint vobis homines et dixerint omne malum adversum vos, mentientes ; gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis²²⁸ ». Tunc coram praedicto viram ipsam Dei ancillulam caritatis amore osculans, ait : « Nihil nocent homini aliena verba, quem propria non macula conscientia ; nam si ego pro amore regis aeterni istam in Christo veraciter diligo, terrenum ex hoc principem non pavesco. » Nam quia ipsam Dei virginem Christum amare ardentem agnoverat, ipsam mente purissima ante Dei oculos diligebat nec placere hominibus exinde studeba, quia placere Domino intrinsecus satagebat ; exemplo usus Pauli apostoli, qui ait : Si hominibus placerem, Christi servus non essem²²⁹. Ideo enim reubescere non poterat, quem testis inviolatae conscientiae defendebat.

Et ainsi, en ce temps-là, le roi Thierry gouvernait avec la reine Brunehilde le royaume de Bourgogne. Un certain Fulcarius de la cour du roi, d'origines illustres, donné comte des Orléanais et qui était l'ami du saint homme parce que Betto, le père de celui-ci l'avait accueilli lors du baptême, vint auprès de l'homme de Dieu, et lui révéla qu'il avait entendu certains le calomnier au palais, sous prétexte qu'il aimait une servante de Dieu nommée Vérosia, la fille de son prédécesseur Arthémios. Le saint, ayant recours aux armes évangéliques, fit résonner les trompettes du Christ contre ses détracteurs : « Heureux êtes vous quand on vous insultera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement contre vous toute sorte d'infamie à cause de moi. Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux²³⁰. Alors devant celui-ci, embrassant par amour charitable cette jeune femme, la petite servante de Dieu, il dit : « les paroles des hommes ne nuisent en rien, seulement sa propre conscience entachée ; en effet, si moi j'aime dans le Christ celle-ci pour l'amour du roi éternel, je ne crains pas le prince terrestre. » Ainsi, il avait admis aimer ardemment cette vierge de Dieu ; il l'aimait devant les yeux de Dieu du plus pur esprit et donc n'aspirait plus de plaire aux hommes, parce qu'il s'évertuait à l'intérieur à plaire au Seigneur, utilisant l'exemple de l'apôtre Paul : « Si je voulais encore plaire à des hommes, je ne serais plus le serviteur du Christ. »²³¹ Pour cette raison, il n'avait pas rougi pour ce que la conscience inviolable du témoin repousse.

c. 9 : Défense de la ville contre Blidebaud, général aux ordres de Clotaire.

Defuncto igitur Theodorico principe, dum rex Francorum Chlotharius Burgundiam coepisset intrare, armatum manu hostili Blidebodem direxit ducem ad Senonicam urbem. Cumque eam coepissent crudeliter iaculis infestare, sanctus fidens in Domino aulam petiit matris ecclesiae in honore protomartiris Stephani constitutae, et dum ad evocandum populum signum praedictae ecclesiae tangeret, omnis fortitudo sensus ab hostium caterva recessit, tantusque terror super eos irruit, ut nullatenus evadere se crederent, nisi fugae praesidium expetissent. O virum clarissimum, qui exemplo Mosaico²³², dum ad caelum porrexit brachium, hostem fugavit protervum ! Tua sunt haec, Christe, opera cuius in sanctis omnibus est laudanda potentia, qui in te confidentes sola salvos absque clipeo aut hasta.

À la mort du *princeps* Thierry, le roi des Francs Clotaire envahit la Bourgogne et envoya d'une main hostile le *dux* Blidebaud vers la ville de Sens. Alors qu'ils commencèrent à la ravager cruellement par les lances,

²²⁸ Mt. 5, 11-12.

²²⁹ Gal. 1, 10.

²³⁰ Mt. 5, 11-12.

²³¹ Gal. 1, 10.

²³² Ex. 17, 11.

le saint, croyant dans le Seigneur, rejoignit la nef de la cathédrale en l'honneur du protomartyr Étienne, et alors qu'il sonnait les cloches de l'église pour appeler le peuple, toute la solidité des sens s'écarta des ennemis. Une telle terreur surgit en eux, qu'ils ne croyaient en aucune manière s'échapper, ni ne désiraient la protection de la fuite. Ô homme très illustre, qui, à l'exemple de Moïse, alors qu'il tendait les bras vers le ciel, il mit en fuite l'ennemi violent. Tes actions, Christ, sont celles dont la puissance dans tous les saints doit être louée, ceux qui confiants en toi sont saufs par ta clémence sans bouclier ni lance.

c. 10

Obtento itaque Clotharius regno Burgundiae praecepit cuidam viro potenti, dignitate saeculi in magna doloris praepollenti, Farulfo nomine duci, regalia negotia explicare. Qui progressus a latere regio, cum in eius specie decreta regis studeret, prope Senonas veniens, exarsit iracundiae flammis, indigne ferens nimium, quod sibi cum muneribus obviam praedictus non processisset antistes. In civitate namque susceptus, cum contra sanctum Dei vultu incederet torvido, hoc ab eo accepit responsum : « Magis quam hominibus oboedire semper convenit Deo. Sacerdotem enim plebem regere et principes saeculi oportet divina praecepta docere ; illos autem ad ipsum condecet convenire²³³. »

c. 10

C'est pourquoi, obtenant le royaume de Bourgondie, Clotaire prescrivit à un certain puissant homme, le *dux* Farulf, supérieur par une dignité du siècle et une grande gloire, de mettre en ordre les affaires royales. Celui-ci, progressant dans la région par le côté, il mit du zèle à mettre en œuvre les décisions du roi et, approchant de Sens, il s'enflamma du feu de la colère parce que l'évêque susdit ne s'avancait pas vers lui sur le chemin avec des présents. Ainsi, étant en charge de la cité, alors qu'il marchait contre le saint de Dieu d'une expression farouche, il reçut de lui cette réponse : « il convient toujours mieux d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Il faut de fait que l'évêque régisse la foule et que les princes du siècle enseignent les préceptes divins. »

c. 11

Regressus igitur frendens Farulfus, car a sancto non fuisset plenius muneratus, plura falsilocus contra virum Dei principalibus intulit auribus, maxime instante viro nequissimo nomine Medegisilo, qui sancti Remigii in suburbio tenens monasterium, sancti pontificis cupiebat invidus invadere locum. His itaque insistentibus iaculis venenosis, rex Clotharius felle commotus virum Dei Lupum episcopum retrusit exilio in pago quodam Neustriae nuncupante Vinemago traditum duci pagano nomine Bosoni Landegisilo, quem ille direxit in villa quae dicitur Andesagina super fluvium Aucia, ubi erant templa fanatica a decurio nibus culta.

c. 11

Dans ces circonstances, Farulf, revenu grinçant des dents parce qu'il n'avait pas été pleinement gratifié par le saint, porta aux oreilles des *principes* plusieurs médisances contre le saint, sous l'insistance d'un homme très mauvais du nom de Médégisile, qui tenait le monastère suburbain Saint-Rémi et qui désirait arracher la place du saint évêque. C'est pourquoi les lances vénéneuses le foulant, le roi Clotaire, mu par la colère, exila l'homme de Dieu, l'évêque Loup, dans un pays de Neustrie appelé Vimeu, dirigé par le *dux* païen Boson Landegisile, qui le dirigea vers une *villa* appelée Andesagina sur le fleuve Aucia où il y avait des temples païens.

c. 12

Dumque vir Domini ad eum pervenisset locum, fruebatur de peregrinatione solatio patriarcharum priorum exemplo, recordans sancti Ioseph ex Egipto, cuius servierunt manus in officio. Gaudebat quippe in Domino, sentiens se a Deo missum ad populum incredulum instruendum, ibique quendam inluminans caecum,

²³³ Act. 5, 29.

praedictum ducem superbum sub sanctae crucis humiliavit signaculo atque vitali tinxit in lavacro, plurimumque Francorum exercitum, qui adhuc erroris detinebatur laqueo, sanctus illuminavit per baptismum.

Comme l'homme du Seigneur arrivait dans ce lieu, il put jouir du secours de la pérégrination, à l'exemple des anciens patriarches, se rappelant ainsi saint Joseph quittant l'Égypte, dont les mains se mirent au service de son office²³⁴. Il se réjouissait alors dans le Seigneur, se sentant l'instrument envoyé par Dieu vers le peuple incrédule. Illuminant l'aveugle, il assujettit l'orgueilleux *dux* susdit sous le signe de la Sainte Croix et le plongea dans le bain de la vie ; le saint illumina par le baptême une grande partie de l'armée des Francs qui était retenue dans les pièges de l'erreur.

c. 13

Interim, divina dextera iudicante, cives Senonici zelo Dei permoti, dolentes abreptum impia rapacitate pastorem, in basilica sancti Remigii praedictum Medegisilum imitatorem Iudae per Proditionem magistri acerba trucidaverunt morte, sicque infelix, negate sibi spatium penitendi, in cloacam descendit inferni.

c. 13

Pendant ce temps, sous le jugement de la main droite divine, les habitants de Sens, touchés par le zèle de Dieu, s'affligeant de l'arrachage de leur évêque par une rapacité impie, infligèrent une mort cruelle au susdit Médégisile, imitateur de Juda dans la trahison du maître, en la basilique Saint-Rémi, et l'infortuné, le délai de la pénitence lui ayant été refusé, descendit dans le cloaque infernal.

c. 14

Pollebat eo tempore in Tricasina urbe sanctus Winebaudus ad basilicam antiqui praesulis Lupi, qui quiescit corpore iuxta eandem civitatem, abbatis fungens officium mirabili sanctitate. Tunc archidiaconus ecclesiae Senonicae Ragnegisilus nomine, incitatus precibus populi, quin potius amore nominis Christi, sanctum Lupum de exilio revocaret et ad pristinam dignitatem remitteret, ne plebs sine pastore posita a lupinis faucibus deperiret.

c. 14

En ce temps-là, saint Winebaud dirigeait dans la ville troyenne l'antique basilique de l'évêque Loup, qui repose par le corps juste à côté de cette même cité, accomplissant l'office d'abbé par sa miraculeuse sainteté. Alors, l'archidiacre de l'église sénonnaise du nom de Ragnegisil, incité par la prière du peuple et bien plus encore par l'amour du nom du Christ, réclama par les prières saint Winebaud pour se rendre auprès du roi Clotaire, pour demander dans une prière que ce dernier rappelle saint Loup de son exil et qu'il le replace dans sa dignité, afin que le peuple exposé sans pasteur ne périsse pas sous la gueule des loups.

c. 15

Qua suggestione inpensa, sedata tyranni ferocia, rex humilitate flectitur, odium in amorem convertitur ; missus e latere regis vir Winebaudus, devotus ad beatum pergens antistitem. Videntes se invicem, prae gaudio flere coeperunt ; pariter alterutrum conloquentes, etiam beatus Winebaudus condolens huius exilii penuriam. Ad ea beatus Lupus respondit divini sermonis eloquia : quia non sunt condignae passionibus istius mundi²³⁵, quas hic patimur ad perpetuam gloriam, quam Deus electis suis revelare dignatus est. Qui volunt, inquit, pie vivere in Domino, persecutionem patiuntur ab hominibus²³⁶.

²³⁴ Ps. 80, 7.

²³⁵ Rm. 8, 18.

²³⁶ 2 Tm. 3, 12.

c. 15

Cette suggestion faite, la férocité du tyran ayant été apaisée, le roi fut fléchi par l'humilité. La haine fut tournée en amour et l'homme de Dieu Winebaud fut envoyé, dévoué, vers le bienheureux évêque. Se voyant en retour, ils commencèrent à pleurer de joie ; discutant tour à tour, le bienheureux Winebaud souffrant de la pénurie de son exil. À cela, le bienheureux Loup répondit par des paroles du sermon divin : C'est parce que les passions de ce monde sont indignes, que nous souffrons vers la gloire éternelle que Dieu révèle à ses élus.

c. 16

Tunc Winebaudus cum beato Lupo episcopo laetus ad palatium remeans, regis obtutibus antistitem praesentat. Rex seu turba procerum gratulans sacerdotis praesentiae, contemplatusque est eum et eius duricia ad pietatem promovetur. Ante pontificis pedes se in terra prosternit, veniam et indulgentiam illius postulat ; videns etiam rex beatum afflictum et corpus illius tabefactum, ut erat intonsus barba et capite pro abstinentiae cumulando rigore, tremens et eiulans in gemitum movetur et pietatis more lacrimis irrigatur, reum se esse huius penuriae, irritationis iacula in sancti accusatoribus inprecatur. Iussit eum cum magno decore reparare et servitium impendere, comam et barbam cum honore pristino detondi.

c. 16

Alors le joyeux Winebaud accompagné du bienheureux évêque Loup revint au palais et présenta l'évêque aux contemplations du roi. Il remercia la présence de l'évêque par un trouble allongé, et le considéra ; il tourna sa sévérité en piété. Il se prosterna aux pieds de l'évêque, demanda sa bienveillance et son indulgence ; aussi, le roi, voyant le saint mortifié et son corps liquéfié, la barbe pas rasée et la tête marquée par la rigueur de l'abstinence accumulée, tremblant et se lamentant dans un gémissement, il fut ému et irrigua [son visage] selon la coutume de larmes de piété, s'accusant du manque de celui-ci. Il demanda les javelots de l'irritation contre les accusateurs du saint. Il jura avec une grande parure de réparer et de lui rendre son office, de lui tondre avec honneur la chevelure et la barbe sur le champ.

c. 17

Recepto itaque decore ecclesiastico, suo rex praecepit interesse convivio. Fit Christi ope repente conversio ; efficitur rex ex persecutore minister, ut ipse suis manibus partes tribueret, qui illi prius afflictionis penuriam ingessisset. Petens ergo iterum veniam pro scelere, a sancto levatur de pulvere, offerens munerum multorum congeriem ministeriis profuturam ecclesiae, atque eum iussit ad civitatem propriam remeare. Sed quamvis sanctus Dei Lupus Senonas pergeret, Andesagina locum exilii Christus pro eius meritis virtutum saepius gratia inlustravit, ita ut, iam clauso illo paradiso, adhuc virtus Domini in eodem fulgeat loco. Valedicentes igitur incliti sacerdotes Lupus atque Winebaudus regi et proceribus illius catenarum vinculis tenta vel ergastularibus angustiis trusa, eorum virtute soluta, eis obviam est egressa.

c. 17

C'est pourquoi les ornements ecclésiastiques ayant été reçus, le roi lui prescrit d'assister à son repas. La conversion arriva soudainement par l'aide du Christ. Le roi passa du persécuteur au serviteur afin que celui qui avait lancé sur lui le premier les tourments, le serve de ses propres mains. Demandant encore une fois la rémission de son crime, il fut soulagé de sa peine par le saint, offrant un tas de richesses utiles aux ministres de l'église, et lui promit de revenir vers sa propre cité. Mais à quelque degré, le saint de Dieu Loup progressait vers Sens, le Christ illumina très fréquemment Andesagina, le lieu d'exil par la grâce des mérites de ses vertus, de telle façon que, son paradis ayant été déjà fermé, jusqu'à aujourd'hui la vertu du Seigneur illumine ce même lieu. Le roi et ses grands, saluant les évêques Loup et Winebaud, alors liés par les liens de la sainteté, ils traversèrent Paris, une grande foule d'accusés assaillie par les liens des chaînes ou poussée dans des prisons étroites, détachée par leur vertus, sur le chemin, est élevée.

PATERNUS

Martyr

† vers 726

Moine de Saint-Pierre-le-Vif, il fut martyrisé dans la forêt de Sergines par des voleurs vers 726. Son corps fut transporté au X^e siècle au monastère Saint-Sauveur de Bray-sur-Seine²³⁷. Saint Paterne est mentionné dans la *Chronique Sénonaise* : « À cette époque, le très saint martyr du Christ Paterne, venant des régions de l'Océan, par une inspiration divine, comme on le lit dans sa Passion, s'engagea dans l'armée du Christ, sous le commandement de l'abbé, au monastère de Saint-Pierre. »²³⁸

Dossier

- *Vita sancti Paterni* (BHL 6479), X^e siècle, dans Mabillon, *Acta III, 1, p. 463-470*.

Cette *Vita* pourrait dater du X^e siècle, période durant laquelle les reliques du saint se trouvent encore au monastère de Saint-Pierre-le-Vif. Cela dit, de l'aveu de son auteur ce n'est pas une œuvre originale, puisque l'auteur avoue ne faire que des retouches sur des actes plus anciens.²³⁹

Extraits retenus

- **BHL 6479**

c. 13 : mise à mort du saint par des voleurs

Aliquantulum effluxerat temporis, et saepedictus sanctus deliberavit regressum ad Jonnense monasterium, distans quindecim milibus a beati Petri Senonensi coenobio : eratque ei iter per quandam dentissimam silvam, ita ut nec dextra vel sinistra ab ea divertendi esset aditus. Quam ingrediens, latrocinantium ibi non parvam multitudinem offendit : quem percunctantes quo dirigeret gressum, respondit ad monasterium Jonnense se itinerari. Cumque cum eis adorsus esset sermoncinari, coepit eos miti arguere increpatione, cur in insidiis praetereuntium dispositi mortibus delectarentur, et innocentum sanguinum effusione se debriarent, spoliisque et rapinis immaniter grassarentur. Ut quid, ait, miseri, sedetis in occultis quasi leo in infidiis ? At illi verba, ejus subsannando spernentes, et in suae obstinationis malitia perdurantes, de ejus nece coeperunt mente tractare. Unde ad eorum insultationem ille aliquantisper commotus : nisi ab his propere coeptis finem desistendo imposueritis, judicariae potestati vos manifestare habeo, quatinus illius determinata sententia a temporali supplicio vos et suadeo, agite poenitentiam, et ad Domini affluentissimam convolate misericordiam. Enimvero illi in impaenitenti proposito perdurantes, maxime verentes detegi potestati saeculari, ex sententia quam audierant comminantis beati, vinctum manicis et compedibus in abditiora silvae deduxerunt, et sic iuxta

²³⁷ A. Butler, *Vies des pères, des martyrs et des autres principaux saints*, p. 242. *Chronique Sénonaise*, p. 81 : « En ce temps-là, il y avait un chevalier, Bouchard, et sa femme, Hildegarde, qui avaient une toute petite forteresse, qui avaient une toute petite forteresse au pays de Sens, sur la Seine, au lieu dit Bray, dans des terrains marécageux. Ils y construisirent sur leur domaine un monastère de moines en l'honneur du Sauveur, et ils y portèrent les corps des saints Paterne, martyr, et Pavace, confesseur. »

²³⁸ *Chronique de Saint-Pierre-Le-Vif*, p. 47.

²³⁹ *Histoire littéraire de la France*, tome VI, p. 254.

cujusdam arboris stipitem gladio capite plexum dimiserunt. Sic vir Christo amabilis, rosei sanguinis stola indutus, victorioso palmatus triumpho, angelico plausu caelico est exceptus capitolio. At in hora, qua ille Dei servus capitali multatus est sententia, tanta ibi apparuit virtus Domini, ut in eius ipsi qui jugulo mucronem strinxerant, pavoris percutientes dicerent : Vere hic, cujus irreverenter sanguinem fudimus, aeterni Dei est amicus, cui sic elementa junguntur affectu compassionis.

c. 14 : un des voleurs est possédé par le démon

Ut autem evidentius claresceret martyr, unum ex tantorum satellitum numero pervasus daemone immundo, bacchari coepit furore dementissimo, et crebra iteratione nomen inclamitans martyr, deludebat se vocibus plenis daemoniacis querelis : O sancte Paterne, jam mea cooperatione muneratus caelo triumphali fertor, ne me torqueri facias tam accerrimo flammaram incendio. Talibus insaniens, arrepticio impetu totum se proruit super cadaver defuncti : ac statim ut eum contingere meruit, fugato daemone, obsidenti se caruit importabili dominatione. Quod sibi exposcunt praefidia.

c. 13.

Peu de temps après, le saint décida de retourner au monastère de *Jonnense*, distant de quinze milles du monastère de Saint-Pierre de Sens. Il y avait sur son chemin une forêt très dense si bien qu'il avait été exposé par la main divine et par la gauche. Progressant dans ce lieu, il tomba sur une grande multitude de brigands. L'interrogeant sur le lieu de sa destination, il répondit qu'il se dirigeait vers le monastère de *Jonnense*. Et alors qu'il entreprenait de s'entretenir avec eux, il commença à leur dévoiler, par un doux reproche, les raisons pour lesquelles ils se trouvaient sous les charmes des embuscades, disposés aux cadavres et enivrés de l'effusion du sang des innocents et pourquoi ils se livraient d'une façon terrible aux vols et aux rapines. « Pourquoi, Misérables, siégez vous dans l'ombre comme un lion en embuscade ? » À ces mots, dédaignant de le tourner en dérision et restant dans leur méchante persévérance, ils commencèrent à penser à sa mort violente. Et à cet endroit, agité quelque temps par leurs attaques, il dit : « À moins que vous renonciez à votre entreprise, j'ai à vous montrer par le pouvoir judiciaire, pourquoi je vous recommande par sa sentence limitée à une peine temporelle, accomplissez la pénitence et convolez vers la miséricorde très abondante du Seigneur. » Ceux-là, persévérant dans l'impénitence, craignant plus d'être découverts par le pouvoir séculier que par la sentence qu'ils avaient entendue dans les menaces du saint, ils le conduisirent pieds et mains liés dans une partie cachée de la forêt et ainsi, près d'une souche d'arbre, agenouillé, ils lui tranchèrent la tête. Alors, l'homme aimé du Christ, revêtu d'une longue robe rosie par le sang, couronné par le triomphe victorieux, fut accueilli au capitole par les applaudissements angéliques célestes. Et dans l'heure durant laquelle ce serviteur de Dieu fut frappé par la sentence, une telle puissance du Seigneur apparut ici que tous ceux qui avaient dégainé leur épée sur la gorge du saint, frappés d'effroi dirent : « et vraiment, nous avons répandu sans respect le sang de celui qui est l'ami du Dieu éternel » à qui les éléments sont liés par le sentiment de compassion.

c. 14

Pour que cela devienne encore plus évident, l'un des complices fut pénétré par un immonde démon. Il commença à se démener, pris d'une fureur des plus furieuses et criant le nom du martyr à de nombreuses reprises. Il se moqua par des voix démoniaques et des plaintes : « ô saint Paterne, grâce à ma collaboration, récompensé par le ciel triomphant, ne me tourmente pas du plus violent des feux. » Atteint par de telles choses, il se précipita sur le cadavre du mort. Et sur le champ, il mérita de l'atteindre, le démon ayant été exilé, il se trouva libéré de la domination insupportable de l'assiégeant. Et à la suite de cela, ils lui réclamèrent sa protection.

VULFRAMNUS

Archevêque de Sens (jusqu'en 678)

† 720

Saint Vulfran est mentionné comme archevêque de Sens jusqu'à la fin de 678²⁴⁰. À cette date, il quitta le siège épiscopal pour gagner le monastère de Fontenelle et de-là, il part évangéliser la Frise. Il serait mort en 720²⁴¹.

Dossier

- *Vita* (BHL 8738), av. IX^e siècle, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 5, p. 657-673.

L'auteur serait un certain Jonas, moine de Fontenelle²⁴², qui dédicace son œuvre à l'évêque de Thérouanne et abbé de Fontenelle, Bainus²⁴³. Cependant cette datation est impossible, car de nombreux événements relatés sont postérieurs à l'abbatit de Bain²⁴⁴. Selon W. Levison, cette *Vie* daterait de toute manière d'avant 811²⁴⁵. Cette *Vie* apporte la preuve de l'existence d'un culte rendu à saint Vulfran à l'époque pré-normande.

Manuscrits

L'un des plus anciens manuscrits contenant la *Vita sancti Vulframni* qui nous soit parvenu, le *Maius Chronicon Fontanellensis*, est un épais codex écrit d'une seule main à Fontenelle dans la seconde moitié du XI^e siècle.

- Rouen, BP, U 040, 976-1025.
- Saint-Omer, BP 765, première moitié du XI^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 16732, XII^e siècle.
- Douai, BP 840, XII^e siècle.
- Bruxelles, KBR 09290 (3223), deuxième moitié du XII^e siècle.
- Montpellier, FM, 001 t. 5, 1170-1200
- Bruxelles, KBR 08690-08702 (3213), XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 17004, XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05352, XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 12612, XIII^e siècle.
- Saint-Omer, BP, 716, première moitié du XIII^e siècle.
- Dublin, TrinColl, B. 01. 16 (Abbot, 171), première moitié du XIII^e siècle.
- Rouen, BP, U 019, XIII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05297, XIII^e siècle.
- Brugge, SB, 00404, 1211-1300.
- Paris, BNF, lat. 05349, XIV^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 11756, XIV^e siècle.

²⁴⁰ *Chronique de Saint-Pierre-Le-Vif*, année 678, p. 43.

²⁴¹ MGH, *SS Rer. Merov.* 5, p. 657 : *qui vero obitum eius a. 720, translationem a. 729*. Cependant, la *Chronique sénonaise* donne sa mort en 741 (cf. *Chronique de Saint-Pierre-Le-Vif*, année 741, p. 47) : « L'an 741, mourut saint Wulfran au monastère de Fontenelle ».

²⁴² MGH, *SS Rer. Merov.* 5., p. 661 : *ULTIMUS SERVORUM CHRISTI SERVUS IONAS*.

²⁴³ *Gesta abb. Fontanell.* c. 2 : Bainus (701-709).

²⁴⁴ Pour les détails de la discussion autour de la datation de la *Vie* voir L. Tran-Duc, « Une entreprise hagiographique au XI^e siècle dans l'abbaye de Fontenelle : le renouveau du culte de saint Vulfran », *Tabularia « Etudes »*, 8, 2008, p. 1-24, ici p. 4-5.

²⁴⁵ L. Tran-Duc, « Une entreprise hagiographique au XI^e siècle dans l'abbaye de Fontenelle : le renouveau du culte de saint Vulfran », *Tabularia « Etudes »*, n°8, 2008, p. 1-24, ici p. 2.

- ***Inventio Fontanellae an. 1027 (BHL 8740), dans AASS, Mart. III, p. 148-150.***

- ***Miracula (BHL 8741), seconde moitié du XI^e siècle, dans AASS, Mart. III, p. 150-161.***

Au cours de la seconde moitié du XI^e siècle, l'abbaye de Fontenelle devient un foyer de production hagiographique²⁴⁶, dont font partie *l'inventio corporis* et les *Miracula* de saint Vulfran. Cela marque une volonté de réactualiser le culte du saint tombé en désuétude.²⁴⁷ Cet effort de relance du culte de saint Vulfran s'inscrit dans la restauration du monastère de Fontenelle, qui s'amorce dès 960 sous la direction de Mainard.²⁴⁸ Cette entreprise hagiographique correspond à ce que P. Bauduin a identifié comme « un besoin d'histoire²⁴⁹ », c'est-à-dire d'établir un lien entre la communauté restaurée et celle de la période pré-normande établissant ainsi une continuité ininterrompue. Ainsi, l'ensemble se compose de *l'Inventio*, qui relate la découverte du corps sous l'abbatit de Gérard Ier (1008-1031)²⁵⁰, suivi de sa translation dans l'église abbatiale le 1^{er} juin 1027²⁵¹, puis la procession vers Rouen en mai 1053 suivie des miracles. Selon l'étude d'Elisabeth van Houts, la composition de cette œuvre visait à mettre un terme aux prétentions du monastère de Saint-Pierre de Gand sur les reliques de saint Vulfran²⁵². Ce serait aussi peut-être l'occasion de réaffirmer et de sacraliser les prétentions territoriales de l'abbaye tout juste rénovée.

Manuscrits

- Rouen, BP, Y 237, XIII^e siècle.

- ***Miracula facta Abbatisvillae (BHL 8742), milieu du XI^e siècle, dans AASS, Mart. III, p. 163-165.***

Ce récit miracle est certainement postérieur au milieu du XI^e siècle date à laquelle la collégiale Saint-Vulfran fut fondée.²⁵³ Vers 1060, le comte de Ponthieu dépose les reliques de saint Vulfran envoyée par Fontenelle et fait construire une collégiale et installe une communauté de 12 chanoines qu'il dote de « richesses et de privilèges féodaux »²⁵⁴.

Extraits retenus

- BHL 8738

Ce texte ne contient pas de récit de violence.

- BHL 8741

²⁴⁶ Voir sur cette abbaye en tant que foyer de production à la fois historiographique et hagiographique, E. Van Houts, « Historiography and hagiography at Saint-Wandrille : “the *Inventio et miracula sancti Vulfranni*” », *Anglo-Norman Studies*, XII, 1989, p. 211-231.

²⁴⁷ L. Tran-Duc, « Une entreprise hagiographique au XI^e siècle dans l'abbaye de Fontenelle : le renouveau du culte de saint Vulfran », *Tabularia « Etudes »*, n°8, 2008, p. 1-24, p. 1.

²⁴⁸ J. Laporte (éd.), « *Inventio et miracula sancti Vulfranni* », dans *Mélanges* publiés par la Société de l'Histoire de Normandie, 14 e série, 1938, p. 1-87. Et pour une étude plus récente, consulter L. Tran-Duc, « Une entreprise hagiographique au XI^e siècle dans l'abbaye de Fontenelle : le renouveau du culte de saint Vulfran », *Tabularia « Etudes »*, n°8, 2008, p. 1-24.

²⁴⁹ P. Bauduin, « Les sources de l'histoire du duché. Publications et inventaires récents », *Tabularia*, 3, 2003, p. 29-55, ici p. 37.

²⁵⁰ *Inventio*, c. 20, p. 38-39 (éd. J. Laporte).

²⁵¹ *Inventio*, c. 26, p. 44-45. (éd. J. Laporte).

²⁵² E. Van Houts, « Historiography and hagiography at Saint-Wandrille : “the *Inventio et miracula sancti Vulfranni*” », *Anglo-Norman Studies*, XII, 1989, p. 211-231.

²⁵³ T. Ben Redjeb, « Abbeville », *Revue archéologique de Picardie*, 16, 1999/1, p. 187-197, ici p. 189.

²⁵⁴ T. Ben Redjeb, « Abbeville », *Revue archéologique de Picardie*, 16, 1999/1, p. 187-197, ici p. 189.

Livre II, c. 3.

Illud quoque silentio præterire indignum censuimus, quod præfati Patris interuentu diuinitus operatum comperimus. Erat quidam miles in pago Veliocassino, qui caussa cuiusdam negotii ascenso equo dum alia peteret loca, contigit eum latebrosas inimicorum offendisse insidias, qui repente ut eum perderent, admissis equis cruentis armorum iaculis persequi velocius festinabant. Quos ille a tergo equorum strepitu permotus conspiciens, suisque in notis homicidas cognoscens, huiuscemodi necis pauore nimium perterritus, illico in fugam vertitur, euadendique anxietate omnibus modis coarctatur. Illi nimirum amaritudinis felle succensi et subfusi, persequendo venenosa in eum oculorum lumina fundebant : et crudeli inhumanitate saeuientes, solum de eius nece tractabant. Hic vero in ultimam iam pene deductus desperationem, de sola liberatione sollicitus, pro posse fugam explere conabatur. Cumque sibi refugii locum minime patere videret, hostilesque impetus iam propius adesse sentiret, nec aliquam deinceps euadendi spem villo modo mente captaret; tandem, ut credimus, Diuina prouidentia, Sancti memor Vulfranni, eius clementiam lacrymosis internorum singultibus suppliciter deprecatur : O Sancte, inquit, Vulfranne, Pater inclyte, virtutum gloria insignis, adesto clemens indultor poscenti, succurre benignus, tui ad præsens opitulatione indigenti : Miserere miserator tui opem supplicantis, et quia me seruili conditione tuæ committo aduocationi, tuere potenter ab instantis discriminis exitu, nec patiari hostium gladiis trucidari, cui tuæ gratia protectionis non incerta est repentinæ spes ereptionis. His oratis, illi extemplo diuinæ virtutis clementia Sanctique meritis immobiles substiterunt, nulloque conamine loco fixi gressum mouere quiuerunt: equos calcaribus urgent, hastis feriunt, quantumque acrius furijs agitabantur, tantum indulgentius operam dare videbantur Mira res! Illi nimia feruentes insania crudeliter desæuiunt, voces extollunt, suis se votis frustratos altius gemunt. Mirantur nimirum huius rei spectantes euentum. Is vero, quem timor ingens occupauerat, tanti nouitate miraculi gauisus, resumptis animi viribus paullisper subsistens, sic eos affatur: Quid agitis? Quid stupentes miramini? Vestras minas ad præsens non metuo : vobis minantibus nulla formido: nam incluti Patris Vulfranni præsens adest aduocatio, qui vobis obstat mirabili obstaculo. His dictis recto tramite mox Fontanellam adijt: equi figuram suique imaginem supersedentis ex cera figuratam edidit, Sanctique Vulfranni sepulturae in memoria tantæ virtutis obtulit: ac immensas gratiarum actiones ei pro collato sibi beneficio reddidit, eiusque se seruum fieri decreuit. Quod factum loci Fratribus et omnibus qui aderant per ordinem narrauit, quos in Dei laude ac Sancti veneratione armatos reddidit ; unde accepta licentia redeundi, ad propria repedauit.

Nous déclarons qu'il serait indigne de passer sous silence ce que nous avons appris s'être passé par l'intervention du père susdit. Il y avait, dans le *pagus* de Vexin²⁵⁵, un certain *miles* qui se dirigeait à cheval vers d'autres lieux pour ses affaires. Il arriva alors qu'il tomba dans une embuscade. Les ennemis l'anéantirent soudainement et le poursuivirent de la pointe de leurs armes cruelles. Ébranlé par le vacarme des chevaux derrière lui et connaissant les meurtriers, glacé d'épouvante par la crainte d'une telle mise à mort, celui-ci se tourna vers la fuite. Les [ennemis] enflammés sans doute par la colère et l'amertume déversèrent contre lui des flambeaux empoisonnés. Par une cruelle inhumanité, ils le traînèrent au sol presque mort. Et déjà, presque tiré vers un ultime désespoir, inquiet au sujet de sa seule délivrance, il se prépara à prendre la fuite dès que possible. Et alors qu'il voyait le refuge être atteint et qu'il sentait l'attaque ennemie approcher, ne recherchant rien d'autre que l'espoir de s'échapper par tous les moyens, comme nous le croyons, sous l'action de la providence divine, se souvenant de saint Vulfran, il demanda en suppliant dans des sanglots intérieurs sa clémence : « Ô saint Vulfran, père illustre, remarquable par la gloire de tes vertus, sois clément et indulgent envers celui qui demande, sois bienveillant et porte secours à celui qui est dans le besoin, aies pitié par le pouvoir de ta supplique, et parce que je me soumetts à

²⁵⁵ Sur les possessions de l'abbaye de Saint-Wandrille voir Poncelet , Yves, « Le temporel de l'abbaye. Des origines à la restauration de 960 », *Abbaye Saint-Wandrille de Fontenelle* , n° 36, 1987, p. 25-27. Le comte du Vexin fait plusieurs donations à l'abbaye, notamment Dreux et Chaussy. Elle est d'ailleurs troublée plusieurs fois par les vicomtes de Mantes et Meulan. Voir à ce sujet, l'immense étude de Ferdinand Lot, *Études critiques sur l'abbaye de saint-Wandrille*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 204, 1913, Paris, p. LXXXIX, et les actes n°7, 57 et 81.

la condition servile par ton invocation. Considère puissamment qu'à l'issue menaçante de ce moment décisif de ne pas permettre que les glaives ennemis, pour qui l'espoir de spoliation soudaine est incertain par la grâce de ta protection, ne me trucident. » Aussitôt, à ces mots, [les ennemis] restèrent immobiles sous l'action de la clémence de la *virtus* divine et des mérites du saint. Ils s'acharnèrent sur leurs chevaux avec leurs éperons, les frappèrent des leurs baguettes et plus ils s'agitaient dans leurs délires et plus ils voyaient l'œuvre donnée. Ô chose miraculeuse ! Bouillonnant d'un excès de démence, ils sévirent cruellement, élevèrent la voix, et gémirent par leurs vœux. Les spectateurs de l'affaire s'étonnèrent certainement de l'événement. Et vraiment, celui qui était saisi par une crainte démesurée, se réjouit d'un tel miracle inattendu, recouvrant ses esprits, il s'adressa ainsi à eux : « Qu'allez-vous faire ? Qu'est-ce qui vous étonne ? Je ne crains plus maintenant vos menaces ! Je ne redoute aucune chose de vous ! En effet, grâce à l'invocation du père illustre Vulfran, celui-ci se dresse devant vous par un miraculeux obstacle ! » Cela étant dit, il se rendit directement à Fontenelle. Il fit produire en cire une statue de cheval avec son cavalier et l'offrit à la sépulture de saint Vulfran en souvenir d'un tel puissance. Il rendit d'immenses actions de grâce pour un tel bienfait et décida de se faire son serviteur. Ce fait fut raconté par les frères du lieu et par tous ceux qui étaient présents et on dit qu'il renvoya les hommes armés grâce à la louange de Dieu et à la vénération du saint. Par suite, ayant reçu la permission de partir, il rentra chez lui.

c. 19

Iuuenis autem quidam in territorio Ebroicensi hos ante dies Dominicæ Natiuitatis ab hostibus captus, ad castrum, quod Dorcasium dicitur, est ductus, ibique custodiae et vinculis est mancipatus : qui cum paucis diebus ibidem teneretur, et multa diligentia, ut nulla ibi spes euadendi appareret, custodiretur: tandem incidit illi consilium, sancti Confessoris inuocare praesidium. Quod, vt proposuerat, cum fecisset, confestim pessulum ferri dissiluit, vincula soluta ceciderunt, liber ipse in medio apparuit. At illi qui aderant super tanta re talique miraculo artoniti, caussam diligenter inquirere ab illo cœperunt, et qualiter id acciderit studiosius percunctati sunt. Ille vero Sancti nomen Vulfranni se inuocasse retulit, cuius etiam meritis se liberum astare confidenter edocuit. Tunc hostes illi, qui militem illum ceperant, et vinculis aggrauatum sub diligenti custodia asseruabant, audito Sancti nomine, atque pro cognita eius virtute, quam iam longe lateque opinio vulgauerat, mitiores effecti, pro illius honore, qui in tali signo se eis dignatus fuerat manifestare, liberum illum miserunt quo vellet abire, nullum pretium deposcentes, nihil redemptionis deinceps ab eo expetentes. At ille, ut praemissum est, dimissus, festinus Fontanellam accessit, seque inimicam gentem periculumque quod incurrerat euasisse perdocuit, et grates Liberatori suo soluit, votoque soluto ad propria leatus redijt.

Aussi, un certain jeune homme, dans le territoire d'Évreux, avant les jours de la Nativité dominicale, était retenu prisonnier par des ennemis. Il fut conduit vers le *castrum* de Dreux et là, il fut voué à la prison et aux fers. Celui-ci, retenu quelques jours, fut surveillé avec une grande diligence pour qu'il n'eut aucun espoir de s'échapper. Enfin, il reçut le conseil d'invoquer le secours du saint confesseur. Comme il l'annonça, alors qu'il invoquait le saint, aussitôt il dissout le verrou de fer et les chaînes dissoutes tombèrent. Celui-ci apparut alors libre. Quant à ceux qui étaient présents, ils furent frappés de stupeur à l'égard d'une si grande chose et d'un tel miracle, et commencèrent à chercher à en découvrir la raison en s'interrogeant ardemment sur ce qui venait de se passer. Il importa qu'il ait invoqué le nom de saint Vulfran grâce aux mérites duquel il se tenait libre. Alors les ennemis qui avaient pris ce *miles* et qui l'avaient gardé, accablé par des liens, sous une garde vigilante, entendant le nom du saint, et pour la vertu connue de celui-ci dont la rumeur avait déjà divulgué çà et là les effets les plus diligents, pour l'honneur de celui qui était digne de manifester un tel signe, le laissèrent libre d'aller où il voulait, ne réclamant aucune rançon ; [le *miles*] ne désira rien en échange de son pardon et, comme annoncé d'avance, une fois congédié, il se rendit rapidement à Fontenelle où il révéla qu'il s'était échappé des ennemis et le péril qu'il avait fui. Il rendit grâce à son libérateur et un don ayant été acquitté, il rentra heureux chez lui.

c. 21

Erat autem quidam vir diues, Gunduinus nomine, in cuius domum fures ingressi sunt suffosso pariete. Qui dormientibus cunctis, qui in domo illa erant, ad arcam, vbi meliora eius habebantur vestimenta, accesserunt, eaque reserata, quæ inuenerunt, nullo sciente auferentes abierunt. Cumque per dies aliquot quæsitæ diligenter nullatenus inuenirentur, uxor illius ad locum, ubi Sancti sepultura virtutum gloria pollet, properare studuit : ubi super damno suo valde quæstæ orauit, et votum cum deuotione faciens, caussam suam populo qui aderat innotuit ; et ut pro hac re Sanctum, ad quem confugerat, orarent fideliter obsecrauit. Cum igitur mane facto ab ecclesia illa cum plebe, quæ noctis vigilias celebrauerat, exiret ; occurrit illi homo ignotus, multum subsarcinatus ; qui velut amens, oculis labentibus, trementi que corpore stupebat attonitus. Qui cum talibus indicijs deprehensus, diligenter discuteretur, nihil resistens substitit, deinde furtum quod latebat subinuolutum exposuit: sicque demum cuncta, quæ egerat cunctis, qui aderant intimaui. Tunc mulier præfata omnia, quæ perdiderat, læta valde recepit, et Deo Sanctoque Confessori cum multa exultatione gratias obtulit, qui sic sibi absque dilatione supplicanti adfuit: fureque detecto amissa vestimenta sine aliqua diminutione restituit.

Aussi, il y avait un certain homme riche du nom de Gunduinus, dans la maison de qui des voleurs s'étaient introduits en perçant le mur de la maison. Tous ceux qui étaient dans la maison étant endormis, ils accédèrent à l'armoire où se trouvaient les vêtements les plus précieux qu'ils emportèrent. Comme on ne les retrouvait nulle part, la femme [de Gunduinus] se hâta vers le lieu où la sépulture du saint brillait par la gloire de ses vertus. Ici, elle se plaignit grandement au sujet de ce préjudice, pria et fit avec dévotion un don. Ainsi, elle fit connaître son affaire au peuple qui était présent. Elle supplia pour que celui-ci prie le saint, auprès de qui elle avait cherché refuge, pour son affaire. Alors qu'elle sortait de l'église au matin, après avoir célébré les vigiles nocturnes en compagnie du peuple, un inconnu se présenta, chargé de bagages, comme égaré, le regard perdu, immobile et le corps tremblant. Surpris par de telles révélations, il fut frappé diligemment et n'opposa rien ; à la fin, il avoua le vol surnois qu'il avait commis. Et ainsi, il annonça à tous ceux qui étaient là toutes les choses qu'il avait faites. Alors la femme susnommée retrouva tout ce qu'elle avait perdu et, avec beaucoup de joie, rendit grâce à Dieu et au saint confesseur qui avait été présent sans délai pour elle suppliante. Le voleur découvert lui restitua sans aucune perte les vêtements emportés.

c. 23

Quidam homo sancti Vulfranni misericordiam expetiit, qui in quosdam ministros incurrit. Hi autem equum, cui ille insidebat, eo deiecto rapuerunt, et hunc, eo super hoc conquerente, equitare cæperunt. At ille cæpit eos rogare, vt pro amore Domini et sancti Confessoris, quem expetebat caballum redderent, nec eum aliquo modo impedirent. Illi vero petitionem eius contemntes dixerunt, se Domini sui seruitium prius implere velle, et sic ei, si tamen eos sequeretur, reddere? Haec ille audiens et spem vllam iam non habens, ex Domini clementia præsumit, et cum lacrymis ait : Sancte et electe Dei Vulfranne, placet ne tibi, vt ab his hostibus equus mihi te deuote requirenti auferatur? Fer, obsecro, auxilium, quem credo magni meriti apud Deum. His peroratis, confestim illi omnem vim corporis amittentes, acsi aliquo vinculo nexi diuinitus, steterunt rigidi et immobiles. Cumque niterentur vltra progredi, nec valerent ; recognoscentes haec sibi pro perfidia sua contigisse, cæperunt illum rogare, ut equum suum dignaretur accipere, et pro eis orare. Quo suscepto protinus illic absoluti, quo tendebant abierunt. Ille vero Fontanellam accessit : et haec ita gesta cunctis audientibus narrauit: et voto soluto, ad propria rediit.

Un certain homme attendait la miséricorde de saint Vulfran : il s'était jeté contre certains ministres. Ils avaient volé un cheval sur lequel il était monté en le jetant à terre. Alors que l'homme se plaignait à ce sujet, ils s'enfuirent à cheval. Il commença à prier pour que, par amour du Seigneur et du saint confesseur, ils lui rendent le cheval. Ils répondirent qu'ils voulaient remplir autrefois le service du Seigneur et qu'ils lui rendraient le cheval s'il était capable de les suivre. Entendant cela et n'ayant plus aucun espoir, il présuma de la clémence du Seigneur et en larmes, il dit : « Vulfran ! Saint et élu de Dieu, ne te plaît-il pas que mon cheval m'ait été enlevé par des ennemis, à moi qui réclame dévotement ? Apporte, je t-en supplie, l'aide que je crois d'un grand mérite auprès de Dieu. » Aussitôt après avoir dit cela, ils perdirent toutes les forces de leur corps, comme liés par quelques chaînes venues du ciel, ils restèrent immobiles et rigides. Reconnaisant que cela était arrivé à cause de leur perfidie, ils commencèrent à demander à celui qui était digne de récupérer son cheval qu'il prie pour eux. Ils

furent alors absous à l'endroit où ils se tenaient. L'autre se rendit à Fontenelle et raconta à tous ce qui s'était passé. S'étant acquitté d'un don, il rentra chez lui.

c. 24

Alius quidam ab hostibus captus est, et in custodia missus, qui sancti Vulfranni meritum obnixè deprecatus est, ut sibi misereri dignaretur. Nec mora : illo orante, pessulum, quo vinculum ferreum firmabatur, dissiluit, et illum admodum lætificauit. Veniens autem Fontanellam vinculum illud, id est, boias secum detulit, et eas ibi in testimonium virtutis in edito suspendit, et gratias agens abscessit.

Un autre *miles*, retenu par des ennemis et envoyé en prison, demanda avec effort le mérite de saint Vulfran afin qu'il soit digne de recevoir sa pitié. Sans délai, celui priant, il dissout le verrou qui tenait fermé les chaînes et il se réjouit pleinement. Venant à Fontenelle, il suspendit en témoignage ses entraves et rendit grâce à Dieu.

c. 32

Quidam miles, Rodolphus nomine, in Oximensi pago equum magni pretii habebat, quem se se amisisse dolebat. Quidam namque ex eorum hominum genere, quos vulgus Corbellos vocat, equum quasi suo Domino, qui ad villam erat, apud curiam ducendum accepit, ut latro perfidus, ut furaretur, disposuit. Cumque miles ille domum rediret, et equum non inueniret, et quod gestum fuerat audiret, vehementer anxiosi cœpit atque animo deficere : quia prorsus ignorabat quonam abeunte deberet furem prosequi et inuestigare. Itaque haesit animo, quidque super hoc sibi agendum esset secum tractare coepit. Cui id consilium incidit, et res efficacior visa est, ut sancto Vulfranno caussam suam committeret, et illi pro hac re votum faceret. Iam enim in partibus illis nomen sancti Vulfranni celebre erat, et singulare commodum putabatur, eum quemque in suis incommodis inuocare. Igitur ut deliberans sanctum Vulfrannum inuocauit et votum fideliter repromisit, sicque de cetero nusquam progrediens, nullum suorum pro hoc aliquo dirigens quieuit, totamque spem suam in Dei misericordia sanctique sui adiutorio posuit. Accidit ergo, ut sub iisdem diebus, quibus miles promissus equum perdiderat, duo equites ex quadam munitione exirent, et expleto deputatae sibi custodiae tempore ad propria redirent. Hi praefatum latronem super equum residentem in itinere, quo reuertebatur, offenderunt, ac primo a longe dubio aspectu, incerti quis esset vel quid in via homo immobilis et stupidus ageret, mirati sunt. Appropinquantibus vero equum sessoremque recognoscunt: quid illic faceret, cur aut quando venerit, diligenter perquirunt. Ille percunctantibus omnia refert, culpam fatetur, indicat pœnam, impunitatem deprecatur. Fugisse se sui que domini sellare abduxisse dicit: ultra se progredi non posse rigentis equi et humi affixi impedimento, atque offusa suis oculis tetra tenebrarum caligine obsistente, prodit. At illi furem mordacibus dictis coarguunt, sicque facti admiratione stupentes, caballum deiecto sessore recipiunt, secumque reducunt, et commilitoni suo, qui eum amiserat, sine mora restitunt: acta edocent, de miraculo non tacent. Ille Sancti beneficium, cuius auxilium poposcerat, fideliter recognoscit, gratias agit, promissa persoluit.

Un certain *miles*, du nom de Rodolphe, dans le *pagus* de Huismes, avait un cheval de grande valeur qu'il déplora avoir perdu. En effet, un certain homme, issu de l'origine de ces hommes, qu'on appelle vulgairement *corbellos*, avait reçu le cheval de son maître qui était à la *villa*, dirigeant la cour, et le disposa afin que le voleur perfide le vole. Alors que le *miles* rentrait chez lui, il ne trouva pas le cheval. Comme on lui racontait ce qui s'était passé, il commença à se tourmenter et à perdre courage. Il ignorait totalement où chercher le voleur en fuite. C'est pourquoi il commença à méditer sur ce qui devait être fait. Il reçut le conseil de confier son affaire à saint Vulfran et de lui faire pour cela un don. Déjà, dans ces régions, le nom de saint Vulfran était célèbre et on estimait l'avantage de l'invoquer pour ses préjudices. C'est pourquoi, comme délibérant, il invoqua saint Vulfran et promit fermement un don, et ainsi, seul et ne progressant pas, il se reposa. Il déposa tout son espoir dans la miséricorde de Dieu et du saint. Il arriva donc, que, après quelques jours, durant lesquels le *miles* avait perdu son cheval, deux chevaliers quittèrent les fortifications et rentrèrent chez eux après avoir terminé leur tour de garde que le *miles* leur avait assigné. Sur le chemin, ils tombèrent sur le voleur qui était sur le cheval immobile : il était retourné. D'abord, par un long regard incertain, ils furent surpris et troublés par l'homme figé et étourdi sur le chemin. En s'approchant, ils reconnurent le cheval ainsi que le cavalier et s'enquirent diligemment de ce qu'il faisait et de comment il était arrivé là. Il leur raconta tout, avoua sa faute, révéla sa peine et supplia pour

l'impunité. Il dit qu'il avait emmené le cheval de son maître et qu'il avait fui. Il exposa qu'il n'avait pas pu avancer plus loin à cause de l'entrave du sol et du cheval rigide, ainsi que de l'épais brouillard de ténèbres qui s'était répandu devant ses yeux. Mais ceux-là, par des paroles mordantes, condamnèrent le voleur et ainsi, frappés d'admiration, ils récupérèrent le cheval une fois le cavalier mis à terre, repartirent avec lui et le remirent à leur compagnon d'armes qui leur avait été envoyés. Ils racontèrent ces actions et ne turent pas le miracle. Il reconnut fermement le bénéfice du saint, dont il avait demandé l'aide, rendit grâce et s'acquitta de sa promesse.

- BHL 8742

c. 5

Super his etiam mirari profitemur, quibus fidem non abrogamus : sed tale quid natura tempeste factum vspiam non agnouimus. Abbatisuillæ enim erant tres viri, quibus erat officium pagi Pontiuensis signare monetam. Hi ab Præposito suo Rainero de more argentum receperunt, et conflatum ad opus prædictum præparauerunt. Vnus autem eorum non veritus iustitiam, fraudem fecit. Sed postea metallum commune cum ad libram retulissent, nec totum constare deprehendissent, mota est inter eos quæstio, et in alterutrum non iniusta suspicio. At ille, qui iniquitatē perpetrarat, quemque rea conscientia, ut callide dissimularet quod egerat satisfaciens responsionibus, omnes remordebat. Tandem illis in causam positus, est diffinitum quatenus supra gloriosum B. Vulfranni corpus iusiurando constricti, latrocinium illud negarent. Igitur ad ecclesiam profecti, supra gloriosi Pontificis membra, et qui reus erat et qui innoxij teste conscientia fuerant, pariter iurauerunt. Sed quis es immense Deus? Vt iusti iustificarentur, et noxius deprehenderetur, illico culpa periurij patuit, argentum illud ad pedes illius, qui reus fraudis fuerat, cecidit. Quod vbi fur ille sensit non minimum pudorem incurrit et ceteros ingenti admiratione repleuit. [nummis subito ad pedes eius repertis:] Iussione autem præfati Præpositi nummis illis collectis et tredecim numero inuentis, quæ amiserant, Dominum et Sanctum quoque Vulfrannum collaudantes, ad furis pedes receperunt. Sic itaque per meritum sancti Præsulis commissum facinus latere non potuit, procacitas periurij deprehensa patuit.

À Abbeville, il y avait trois hommes qui s'occupaient de frapper monnaie à Ponthieu. Ceux-là, comme d'habitude, recevaient l'argent par le préposé Rainero et préparaient l'ouvrage susdit de la fonte. Aussi, l'un d'entre eux, non respectueux de la justice, commit un crime. Mais après avoir rapporté la production commune sur la balance et découvert que la production n'était pas stable, une question émergea et un soupçon légitime se posa sur l'un ou l'autre. Mais celui qui avait perpétré cette injustice dissimula avec ardeur ce qu'il avait fait en s'acquittant de toutes les réponses, et les attaqua tous en retour. À la fin, ayant tous donné les mêmes réponses, il fut décidé qu'ils avoueraient le vol, enchaînés par un serment sur le corps du glorieux saint Vulfran. C'est pourquoi ils se rendirent à l'église, sur les membres du glorieux pontife, et jurèrent pareillement, aussi bien celui qui était coupable que ceux qui avaient leur conscience pour eux. Mais Dieu es tu sans limite ? Pour que les justes soient sauvés et que le nuisible soit découvert, la faute du parjure apparut. Cet argent tomba aux pieds de celui qui était coupable de la faute. Ce que le voleur sentit comme une honte qui l'assaillit, rassasie les autres d'une grande admiration. Cet argent ayant été collecté sur le commandement du préposé et les 30 qui manquaient ayant été promptement retrouvés, louant le Seigneur et saint Vulfran, ils récupérèrent l'argent aux pieds du voleurs. C'est pourquoi, par les mérites du saint prélat, la faute ne put être cachée et l'audace découverte du parjure fut évidente.

Annexe 8. Le diocèse de Paris

1) Sainte Aure

- *Vita sanctae Aureae* (BHL 814-817), dans AASS. Oct. II, p. 475-476.

2) Saint Babolein

- *Vita sancti Baboleni* (BHL 886), dans Duchesne, *Hist. Franc. Scr.* I, p. 658-664. Elle serait datée de 1058/1067.
- *Miracula sancti Baboleni* (BHL 887), XI^e siècle, dans AASS. Iun V, p. 181-184. Ils seraient datés de 1026-1075.
- *Laudatio sancti Baboleni* (BHL 888), dans *Catal. Paris.* II, p. 518-519.

3) Sainte Bertille

- *Vita sanctae Bertillae* (BHL 1287), dans MGH, *SS Rer. Merov.* 4, p. 95-109.

4) Saint Cloud

- *Vita*, (BHL 1732), dans MGH., *SS Rer. Merov.* 2, p. 350-357.
- *Vita*, (BHL 1733), source non éditée.

5) Saint Droctovée

- *Vita sancti Droctovei auctore Gislemaro* (BHL 2336), XI^e siècle, dans AASS. *Mart.* II, p. 37-40.

6) Saint Eloque

- *Vita sancti Eloquii* (BHL 2515), dans *Analectes Hist. Eccl. Belg.*

7) Sainte Geneviève

- *Vita sanctae Genovefae* (BHL 3335), dans MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 215-238. (Vers 520).
- *Miracula sancta Genovefae* (BHL 3340), dans Grégoire de Tours, *Gloire des Confesseurs* 89 (91).
- *Miracula sancta Genovefae* (BHL 3342), dans *AA SS. Ian I*, p. 147-151.
- *Miracula sancta Genovefae* (BHL 3345), dans *Catal. Paris.* III, p. 571-572.
- *Miracula sancta Genovefae* (BHL 3344), dans *Act. SS. Ian I*, p. 151-152.
- *Miracula sancta Genovefae* (BHL 3343), dans *Anal. Boll.* XVII, p. 274 et sv.
- *Revelatio sancta Genovefae* (BHL 3346), dans *AA. SS. Ian. I*, p. 152-153.

8) Saint Germain

- *Vita sancti Germani auctore Fortunati* (BHL 3468), dans MGH, *Auct. Ant.* 4, 2, p. 11-27.
- *Translatio et miracula sancti Germani* (BHL 3472), dans *Neues Archiv* XVIII, p. 274 et sv.
- *Miracula sancti Germani* (BHL 3475), dans AASS. *Mai VI*, p. 790-793.
- *Translatio sancti Germani* (BHL 3474), dans AASS. *Mai VI*, p. 788-790.
- *Miracula sancti Germani* (BHL 3476), dans AASS. *Mai VI*, p. 793-796.
- *Translatio et miracula sancti Germani* (BHL 3477), dans MGH, *Poet. Lat.* IV, p. 132-136.
- *Translatio sancti Germani* (BHL 3479), dans *Analecta Bollandiana* 2, p. 70-98.
- *Translatio sancti Germani* (BHL 3480), dans AASS. *Mai VI*, p. 796-805.

9) Saint Marcel

- *Vita sancti Marcelli* (BHL 5248), dans MGH. *Auct. Ant.* IV, 2, p. 49-54.
- *Miracula sancti Marcelli* (BHL 5250), dans Grégoire de Tours, *Gloire des Confesseurs* 87 (89).
- *Vita sancti Marcelli* (BHL 5249), dans AASS. *Nov. I*, p. 266-267.

AUREA

Première abbesse du monastère de Saint-Martial de Paris fondé par saint Eloi.
VII^e siècle

Dossier

- *Vita sanctae Aureae* (BHL 814-817), avant 1107 ?, dans AA. SS. Oct. II, p. 475-476.

Ce texte est certainement écrit au monastère Saint-Martial de Paris, avant 1107, date d'expulsion des religieuses par l'évêque de Paris Galon. Elles sont remplacées par un prieur et douze religieux venus de Saint-Maur-des-Fossés.²⁵⁶

Extraits retenus

Ce texte ne contient pas de récit de violence.

²⁵⁶ Sur ce texte, voir Fr. Dolbeau, « Vie et miracles de sainte Aure, abbesse, jadis vénérée à Paris », *Analecta Bollandiana*, 125, 2007, p. 17-91.

BABOLENUS

Premier abbé de Saint-Maur-des-Fossés

VII^e siècle

Dossier

La tradition hagiographique du dossier du saint appartient toute entière au XI^e siècle. Cette carence en documentation antérieure pourrait trouver son explication dans les ravages causés par les invasions normandes. Plus encore, le culte du saint est de faible ampleur et rapidement occulté par celui de saint Maur, de portée régionale voire nationale²⁵⁷.

- *Vita sancti Baboleni abbatis ac confessoris*, BHL 886, XI^e siècle, dans Duchesne, *Hist. Franc. Scr. I*, p. 658-664.

Elle n'est pas éditée en entier, et les éditions semblent assez fautives. Le récit est anonyme et M. Baudot la date entre 1058 et 1067. Elle se diffuse rapidement et particulièrement dans le nord de la France et en Belgique : elle est connue à Stavelot avant 1071, puis par Sigebert de Gembloux avant 1111 et par Helinant de Froidmont à la fin du XII^e siècle.²⁵⁸ Elle est donnée par quatre manuscrits dont le plus ancien est daté du XII^e siècle.

- *Miracula sancti Baboleni*, BHL 887, XI^e, dans Mabillon, *Acta II*, p. 593-597

La *Vita* et les *miracula* ne sont qu'un bloc puisqu'ils sont annoncés dans le prologue de la *Vita*.²⁵⁹ Il est composé d'une partie qui se veut plus ancienne et d'une période contemporaine (XI^es.). Les derniers miracles ont été ajoutés après 1088²⁶⁰. Les anecdotes rapportées stigmatisent le tempérament vindicatif du saint envers ses détracteurs et trahissent les rivalités internes qui, dans cette seconde moitié du XI^e divisaient le monastère.²⁶¹

Extraits retenus

- BHL 887

²⁵⁷ P. Gillon, « Le dossier de saint Babolein, premier abbé des Fossés (641-après 658), et la formation de son culte liturgique (26 juin et 7 décembre) », *Le vieux Saint-Maur. Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Saint-Maur-des-Fossés*, 69-70, 1996-97, p. 3-52.

²⁵⁸ P. Gillon, « Le dossier de saint Babolein, premier abbé des Fossés (641-après 658), et la formation de son culte liturgique (26 juin et 7 décembre) », *Le vieux Saint-Maur. Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Saint-Maur-des-Fossés*, 69-70, 1996-97, p. 3-52, p. 14.

²⁵⁹ *Vita*, prologue : *vobis objicio, quod es plurimis nostri everisionibus loci, quae post eum acciderunt, casibus persecutionum vanis, ejusdem deperierunt miraculorum gesta, quae quidem ab antiquis, illius videlicet contempraneis fuisse credimus descripta.*

²⁶⁰ S. Leon Juan Carlos, *Les sources de l'histoire Bagaudes*, Traduction et commentaire, Paris-Besançon, 1996, p. 52, n. 62.

²⁶¹ Sur les disputes internes à l'abbaye, voir également M. Lauwers, « La Vie du seigneur Bouchard, comte vénérable. Conflits d'avouerie, traditions carolingiennes et modèles de sainteté à l'abbaye des Fossés au XI^e siècle », dans M. Lauwers (éd.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques*, Antibes, 2002, p. 371-418.

c. 5

Quantae igitur severitatis vel vindictae in suis vel sibi existat contrariis, dicendum nobis est narratione stili praesentis. Fuit rector quidam Fossatensis Ecclesiae, dictus Robertus in baptisate, sancto Baboleno contrarius omni tempore, qui in tantam se contra eum erexit superbiam, ut ejus nomini consecratam everteret aram. Insuper etiam hoc addidit, similiter altare sibi debere statui, illataque convicia multiplicat et opprobia. Sed ultrix Dei dextera non diu pertulit sancti impropria. Nam eo anno captus et vinculis irretitus, jussu regis Henrici carcere est clausus. Sed quomodo illinc evaserit, quibusque conviciis accusatus fuerit, potius est reticendum quam proferendum. Sui quoque coadjutores in altaris subvertione capti similiter et dispersi sunt, facti populo in desirum et improprietatis canticum. Praefatus autem abbas impudice perdidit pastorale decus ; et qui suo praedecessori videlicet s. Baboleno obsequi noluit spontaneus, ob negligentiae suae meritum tali ludibrio est deditus : sicque quod male commiserat, impune non pertransiit : quia deinceps cum maerore vixit, exemplum posteris factus, ne tale adversus s. Babolenum ultra admittant facinus.

Une telle sévérité et une telle vengeance se manifestèrent contre ses opposants qu'il nous appartient de les dire par le récit du stylet. Il y avait un recteur de l'église de Fossés, dit Robert dans le baptême, opposé de tout temps à saint Babolein, qui se gonfla d'un tel orgueil contre lui, qu'il renversa l'autel consacré en son nom. Plus encore, de la même manière que pour l'autel, il multiplia les invectives et les injures. Mais la main droite vengeresse de Dieu ne supporta pas longtemps les affronts faits au saint : alors, il fut enfermé dans une prison sur le jugement du roi Henri, retenu captif pendant une année et embarrassé de chaînes. Mais mieux vaut se taire plutôt que de présenter de quelle manière il s'évada, et sur quels conseils il avait été condamné. Aussi, ses *coadjutores* dans le renversement de l'autel furent eux aussi emprisonnés, éloignés, tournés en dérision et injuriés dans des chants par le peuple. Aussi, l'abbé susdit ruina impudiquement la dignité pastorale et ne voulut pas se plier spontanément à la volonté de son prédécesseur, bien entendu saint Babolein, et devant l'acte de sa négligence, il fut livré à une grande moquerie ; de cette manière, pour le mal qu'il avait commis, il ne resta pas impuni : puisqu'il vécut par la suite dans une profonde affliction. Il fut l'exemple pour les générations futures, qu'un tel acte criminel contre saint Babolein n'est pas admis de l'autre côté.

c. 6

*Exstitit praeterea et alius quidam Monachus Robertus Cenomanensis et ipse dictus, in Monachos exercens officium Prioratus, qui invidiae stimulis agitatus et odii, tanta indignatione exarsit contra sanctum Dei, ut festivitatem translationis ipsius, quae est VII. Idus Decembris, quaereret annihilari, nulla eam dicens ratione fieri ; maxime cum pro ea s. Andreae apostoli viderentur octavae dimitti. Sic fatus, nec diu cunctatus votum suum adimplevit. Nam eo anno ipsa die translationis quatuor lectiones de apostolo statuit, et octo reliquas de confessore fieri decrevit. Sed Sanctus Domini patiens super hoc fuit. Annuatim vero redeunte eadem sollemnitate, de apostolo omnia jussit fieri, dicens Babolenum quemdam mortuum est, nec festum de eo a quoquam sollempnizari debere. Cujus voto faventes ceteri, paruerunt ei ut magistro et priori. Sed hoc diu non pertulit ultrix dextera Domini, eo quod fieri festum fecerit b. apostoli non tam ex devotione, quam invidia et elatio. Itaque cum idem decanus non multo post ad necessaria naturae iisset, et plus solito in illo opere decertasset, repente (ut ita loquar) ostia ventris sunt aperta, et paene omnia foras exierunt intestina : sicque manibus aliorum ad stratum relatus, cum dolore nimio non multis supervixit diebus, stupori et admirationi factus omnibus tanta celeritate factam in eo **vindictam** videntibus. Sicque miserior factus miseris, dum non respuit, vitam cum dolore amisit.*

Il y eut en outre un autre moine, Robert du Mans, qui exerçait pour les moines l'office de prieur. Agité par les aiguillons de la malveillance et de la haine, il s'enflamma par une telle indignation contre le saint de Dieu, qu'il chercha à annihiler la fête de sa translation, le 7 des ides de décembre, ne disant rien sur la manière de faire celle-ci. Surtout, les huit [lectures] furent prises pour celles du saint apôtre André. Ainsi, célébrant et circonspect, il remplit son souhait. En effet, cette année, ce jour de la translation, il nomma quatre lectures au sujet de l'apôtre et il diminua les huit restantes au sujet du confesseur. Mais le saint souffrant du Seigneur commanda de faire toutes les choses au sujet de l'apôtre, disant que Babolein était mort et qu'il ne fallait pas

qu'une fête en son honneur soit célébrée. Les autres concédants au souhait de celui-ci, lui obéirent comme le maître et le prieur. Mais la main droite vengeresse du Seigneur ne permit pas longtemps qu'on célèbre la fête du saint apôtre non pas à cause de la dévotion mais en raison de la malveillance et de l'orgueil. C'est pourquoi, peu de temps après, alors que le doyen allait satisfaire un besoin naturel et s'efforçait d'accomplir cette tâche solitaire, soudainement, les portes de son ventre s'ouvrirent et presque toutes ses entrailles sortirent en dehors. Ainsi, porté par les mains des autres vers un lit, il ne survécut que quelques jours avec la douleur. Tous furent frappés de stupeur et d'admiration et virent dans ce fait d'une telle rapidité, la vengeance. Ainsi, rendus plus misérable par ses malheurs aussi longtemps qu'il ne vint pas à résipiscence, il quitta douloureusement la vie.

c. 7

Quidam quoque Hilduardus Fossatensis coenobita gerens officium praecentoris in eadem ecclesia, vir quidem erat veneranda canitie, sed multoties in sanctum Dei proferebat arrogantiae. Dum vero quadam vice a monachis fidelibus sancti viri VI. Kalendas Julii celebraretur transitus, et synaxi nocturnali jam ex parte decantata ab abbate vel a priore terminaretur lectio duodecima, quatuor fratribus, ut assolet, ante altare adstantibus, ac in jubilo vocis cum oragno responsorium, sanctus Domini confessor altissime reboantibus, dies terris illuxit illis cum modulamine in canendo perseverantibus. Tunc subito felle iracundiae commotus cantor praefatus in medium prosiliit et vir israelita responsorium violenter arripiens decantare coepit, sed non illis praevaluit. Unde cum superari se cerneret et chorus aliud quod idem inceperat teneret, non ut scriptura jubet apposito ori digito, sed fracto importune vel irregulariter silentio, s. Baboleno intulit plura convicia, dejerans quod quamdiu viveret, adinventiones cujusdam Odonis (fuerat quippe auctore hujus operis) in eadem ecclesia cantari non sineret. Moxque ad cubile rediit, et capite involuto obdormivit.

Et ecce repente ante eum vir sanctus adstitit, illicque sicut sol refulgens apparuit, et iis verbis, ut idem post retulit, ad eum dixit : Hilduarde in me respice. A tulle putans ab aliquo se monacho vocari, capite erecto respexit. Cui sanctus : Scis me quis sim ? Qui tremens cum non responderet ; me, inquit sanctus, noveris esse Babolenum, quem hodie exprobrasti in conspectu omnium propter Domini et meum servitium. Cur honorem auferre conaris, quem mihi dedit Deus in terris ? Ille autem cum non posset ferre sancti adspicium, caput lecto reclinans operuit se iterum. Sanctus vero Domini dixit ad eum : quia cum juramento meum servitium te superstite amplius dixisti non fieri, scito certissime, quia voto tuo minime frustraberis, hoc enim anno morte morieris. Sic dixit, et mox disparuit. Ille quoque gravi continuo infirmitate correptus, e lecto quo incumbibat surrexit concitus, referens cuncta quae sibi dicta fuerant priori et aliis fratribus. Ea namque die servitio sancti omni nisu se immisit, putans cum eo concordari : sed nihil illi profuit. Nam tertia die aggravatus lecto decubuit, nec inde surrexit quousque vigesima sexta die viam universae carnis ingressus mortem obiit.

Et aussi un certain Hilduard, un moine de Fossés, remplissant l'office de prêchantre de cette même église, un homme d'une blancheur vénérable, proféra avec arrogance à maintes reprises des paroles de Dieu contre le saint. Comme la mort était célébrée par les moines fidèles du saint homme le VI des calendes de Juillet avec une certaine vigueur, l'office nocturne ayant été chanté, la douzième leçon fut achevée par l'abbé ou par le prieur et quatre frères, comme il est habituel, se tenant devant l'autel et dans un cri de joie avec la voix, répondant très fort le verset, saint confesseur du Seigneur, le jour illumina les terres, en harmonie, ils persévérèrent dans leurs chants. Alors subitement, le chanteur susdit, mu par la fureur s'élança au milieu et commença à entonner le verset *Israelita*, s'imposant violemment, mais ne l'emporta pas auprès d'eux. À cet endroit, alors qu'il comprenait qu'il était abandonné, et que le chœur conservait ce qui avait été commencé, il ne décida pas le doigt posé sur la bouche de s'arrêter, mais rompant le silence à conte-temps et irrégulièrement, il suscita des cris injurieux contre saint Babolein, jurant que tant qu'il vivrait, il ne permettrait pas que les pensées de ce même Eudes soient chantées dans cette église. Et ensuite, il alla se coucher et s'endormit la tête enveloppée.

Et voilà que soudainement, l'homme saint se tenait devant lui et comme le soleil il apparaissait resplendissant. Par ces mots, comme il le rapporta après, il lui dit : « Hilduard, considère-moi », et celui-ci, pensant qu'un autre moine l'appelait, se releva et regarda autour de lui. Le saint lui-dit : « Sais-tu qui je suis ? » celui-ci tremblant ne répondit pas. « Moi, dit le saint, tu apprendras que je suis Babolein, qu'aujourd'hui tu m'as blâmé à la vue de tous à cause de mon office et celui du Seigneur. Pourquoi entreprends-tu d'enlever l'honneur que Dieu m'a donné sur terre ? » Aussi, celui-ci, alors qu'il ne pouvait pas supporter le regard du saint,

renversant la tête sur le lit, se couvrit à nouveau. Le saint du Seigneur lui dit alors : « Puisque tu dis en jurant que tu ne feras pas mon service, saches de manière très certaine, que tu seras pour le moins déçu par ton souhait, et qu'enfin cette année tu mourras ». Cela étant dit, il disparut. Aussi, celui-ci, saisi à l'instant et complètement d'une grave infirmité, troublé, il se leva du lit où il était allongé et rapporta tout ce qui avait été dit au prier et à ses frères. Enfin, ce jour, il se lança par tous les efforts au service du saint, pensant se réconcilier avec lui, mais rien ne lui fut utile. Ainsi, son état s'aggravant le troisième jour, il restait allongé au lit, ne pouvant plus se relever, jusqu'au moment, le vingt-sixième jour, progressant sur le chemin de la chair universelle, il mourra.

Nunc quoniam de ultione quam per servum suum Babolenum virtus exercet Divina, in suis adversariis sufficienter diximus, restat ut quantae benignitatis erga sibi devotos sit perpauis dicamus.

Maintenant, nous avons suffisamment parlé de la vengeance que la *virtus* divine exerce pour son serviteur Babolein, il nous reste à dire sa grande bienveillance envers ses dévoués.

3 miracles :

- c. 9 : guérison.
- c. 10 : guérison.
- c. 11 : incendie.

BERTILA

Abbesse du monastère de Chelles entre 657 et 660²⁶²

† 702

Dossier

- *Vita sanctae Bertilae* (BHL 1287), VIII^e siècle, dans MGH SRM, IV, p. 95-109.

Cette vie, datée du début du VIII^e siècle est l'œuvre d'un auteur qui se dit témoin²⁶³.

Manuscrits

- Paris, BNF, lat. 18296, X^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 12607, fin XII^e siècle.

Extraits retenus

Ce texte ne contient pas de récit de violence.

²⁶² R. Folz, « Tradition hagiographique et culte de sainte Bathilde, reine des Francs. », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 119^e année, n°3, 1975, p. 369-384, ici p. 371.

²⁶³ I. Réal, « Vie et *Vita* de sainte Ségolène, abbesse du Troclar au VII^e siècle », dans *Le Moyen Âge*, 101, 3-4, 1995, p. 385-406, ici p. 385, n. 2.

CHLODOVALDUS

Prêtre

† vers 560.

Il est le fils de Clodomir²⁶⁴ et le petit-fils de Clotilde. Il échappe à la tentative d'assassinat fomentée par ses deux oncles. Il décida alors de se couper les cheveux et de se retirer du siècle. D'abord disciple de saint Séverin, il se retire ensuite en Provence. En 551, l'évêque de Paris Eusèbe l'ordonne prêtre et se retire à Nogent, aujourd'hui Saint-Cloud²⁶⁵.

Dossier

- *Vita sancti Chlovaldi* (BHL 1732), dans MGH, *SS Rer. Merov.* 2, p. 350-357.

Manuscrits

Cette Vie est transmise par quatre manuscrits dont les plus anciens datent du XI^e siècle.

- Paris, BNF, lat. 15437, XI^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 11749, XII^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 14364, XIII^e siècle.
- Bourges, BM, 034, 1400-1425.

- *Vita sancti Chlovaldi* (BHL 1733), source inédite.

Extraits retenus

c. 5

Hoc et iste sanctus pater noster indubitabili mente credidit et verbis docuit et usque ad finem suis operibus servavit, neque enim aliter posset esse sanctus. Cuius prosapiam generis, quamvis bene nota sit omnibus, vobis huius paginae duxi inserere et ab ipsa eius puericia insignem pietatem et morum probitatem narrare. Traxit autem genus ab alto sanguine regum. Cuius avus Chlodoveus regnum Francorum nobiliter regens, pulchre disponens et ordinans, cum parisius, cursu vitae suae expleto, finem vivendi fecisset, reliquit in regno coniugem vocabulo Chlothildam cum tribus filiis, Clothario videlicet, Childeberto atque Chlodomero, quibus, dispositis portionibus, divisit monarchiam sui principatus. Sed Chlodomerus, genitor huius sancti confessoris Chlodoaldi, cui forte cesserat Burgondia, non multo post defunctus, et ipse tres reliquit filios; quorum unus vocabatur Theodaldus, alter Guntharius, tertius veri isdem Chlodoaldus. Quos regio more et cultu nutriebat et instituebat eorum avia iam dicta regina, cupiens eos loco filii in fastigio sublimare regni. Sed spe sua frustrata est fraude filiorum de innocentum caede tractantium. denique cum Childebertus resideret Parisius, suasu antiqui serpentis instigatus, ut regnum defuncti fratris invaderet et iniuste possideret cum germano factionis et sceleris sui particeps, mittens clam accersivit fratrem Chlotharium, qui tunc temporis Suessionis urbe morabatur: flagitans, quatinus Parisius venire non differret celeriter, ut una positi commodis et utilitatibus sibi congruentibus insisterent et regnum germani, qui tunc vita excesserat, inter se dividerent; filii vero illius, velut inbellis manus infantilis aetatis, aut gladio neccati aut certe plebeio tegmine obscurati atque obumbrati manerent. Hi sille auditis, ruptis horarum morulis, celerrime advolavit.

²⁶⁴ Clodomir est roi des Francs du royaume d'Orléans de 511 à 524.

²⁶⁵ A. Butler, *Vies des Pères, Martyrs et autres principaux saints*, traduit de l'anglais par J.-Fr. Godescard, tome VI, Paris, 1836, p. 471-472.

c. 6

Sparserat autem subdole praefatus Childebertus falsos rumores in aures populares, ob hoc solummodo mutuam colloquium habere voluisse duos fratres, quatinus filios fratris, suos nepotes, facerent regnare pro patre. Unde et celerem nuntium dirigunt ad matrem, quae Parisius erat ea tempestate, rogantes eam, ut pueros mitteret sine dilatione, ut ab eis mitterentur vel sublimarentur in regno patris. Regina vero hilaritate perfusa, ignara doli et simulationis, confestim misit pueros plurimis obsequiis fultos et acterva puerorum illis famulantium stipatos, prorumpens in haec verba : « Non reputo ne amisisse filium, si istos parvulos videam in regno eius constitulos. » Mox vero ut ad patruos venerunt, a sibi obsequentibus et nutitoribus separati sunt, atque ex industria procuratur truculentissimus nuntius nomine Archadius, qui pergens ad matrem, ferret evaginatum gladium et forcipem. Mox vero ut venit, iuxta preceptum dominorum ostendit regine signa terroris et perculit eam terrore gravis nuntii, dicens : « O gloriosa regina, filii tui, domini nostri magnopere scire volunt, quid de pueris censeas agendum, et videtur sibi ocius nuntiari, utrum, tunso capite, velis eos vivere, an gladio vitam presentem terminare ». Haec illa audiens, intolerabili dolore sauciata, velud in extasi raptata, ignorans nimia tristitia, qui diceret, ait : « Sacious duco, et melius mihi videtur, eos vitam hanc morte finire, quam incisis crinibus, viventes degeneres et inglorios videre ». Sed ille perversi animi homo, qui tam execrabile ac durum detulerat mandatum, non pertulit tam diu subsistere, donec regina, sedata mente, poscenti congruum daret responsum ; sed redit celeriter, nuntians, matrem decernere, quod ipsi de pueris instituerant agere.

c. 7

Mox ergo unum adprehensum Chlotharius puerum elisit in terra, defixoque in latere eius cultro, crudeliter interfecit. Quo vociferante, frater eius pedibus Childeberti prosternitur, apprehensaque eius genua, cum lacrimis aiebat : « Succurre, piissime pater, ne ego peream, sicut periit frater meus ». Flexus vero ad misericordiam Childebertus, et respersa lacrimis facie, ait : « Peto, frater carissime, ut concedas mihi huius vitam tua benignitate, ut non differam quae iusseris pro eius vita dare ». Ille vero conviciis cum exorsus, ait, commotus amaritudinis felle : « Nisi illum cito a te reppuleris, pro eo morieris ». Sed ille ut immanior inmanissimo non gerens penitendum iam a se patrati sceleris, hunc quoque, sicut et priorem, vita privavit, inmemor futuri iudicii et aeterni ignis. tercius autem ad simile exicium querebatur Clodoaldus, sed non potuit repperiri, nutu Dei omnipotentis protectus et auxilio virorum forcium de manibus crudelium liberatus. Quorum etiam ope adiutus, heres patris solus est institutus a patruo, extinctis duobus fratribus. Qui male blandientis seculi inanem felicitatem, velud immane naufragium, magis vitare studduit et ad aeterni Regis misericordiam pertingere misericordiae operibus insistendo, quam sub regio nomine terrenae prosperitatis deviare a patria aeterni Patris. Repente itaque regalem pompam despicit, sordent illi fulgorantia auri argentique metalla, contempnitur pulchritudo gemmarum, vestes auro textae et olosericae respuuntur. Intercea cor eius instituebatur et formabatur divinis institutionibus, ut vilescerent illi omnia quaecumque videntur temporalia, et quod nonnulli homines pro ingenti deputant lucro, iam sorduerant illi viro sancto et maximo deputantur detrimento.

DROCTOVEUS

Premier abbé de Saint-Germain-des-Prés

† 580

Dossier

- *Vita sancti Droctovei auctore Gislemaro* (BHL 2336), IX^e-XI^e siècle, dans AASS. *Mart. II*, p. 37-40.

La datation de ce texte a été fixée par J. Quicherat²⁶⁶. Le nom de l'auteur apparaît dans un poème à la suite de la préface : *Gislemarus edidit haec*. Selon J. Quicherat, Gislemar pourrait être identifié à un moine qui apparaît dans une association de prière du début du IX^e siècle²⁶⁷. Cette vie aurait été alors utilisée pour la fabrication du faux diplôme de fondation de l'abbaye. Cependant, cette datation est remise en cause. En effet, ce Gislemar pourrait aussi bien être le chancelier de l'abbaye de la fin du XI^e siècle²⁶⁸.

Manuscrits

- Paris, BNF, lat. 11752, 1050-1150.
- Paris, BNF, lat. 11752, XIV^e siècle.

Extraits retenus

Ce texte ne contient pas de récit de la violence

²⁶⁶ J. Quicherat, « Critiques des deux plus anciennes chartes de Saint-Germain des Prés », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 6^e série, tome 1, 1865, p. 513-555.

²⁶⁷ J. Dérens, « Gislemar, historien de Saint-Germain des Prés », *Journal des Savants*, 1972, n°3, p. 228-232, ici p. 228.

²⁶⁸ J. Dérens, « Gislemar, historien de Saint-Germain des Prés », *Journal des Savants*, 1972, n°3, p. 228-232, ici p. 232.

ELOQUIUS

Abbé de Lagny

† 666

Dossier

- *Vita sancti Eloquii* (BHL 2515), *Analectes Hist. Eccl. Belg.*, tome V, p. 344-354.

Manuscrits

- Bruxelles, KBR, 05519-05526 (3170), XII^e siècle.
- Namur, BV, 015, 1200-1250.

Extraits retenus

Ce texte ne contient pas de récit de violence.

GENOVEFA

Vierge
V^e siècle

Dossier

- *Vita sanctae Genovefae* (BHL 3335), VI^e siècle, dans MGH, *SS Rer. Merov.* 3, p. 215-238.

Cette Vie de sainte Geneviève correspond à la recension A identifiée par M. Heinzelmänn et J.-Cl. Poulin et aurait été rédigée vers 520.²⁶⁹

Manuscrits

- Rome, BN, Farf.codex 29 (alias 341), 876-925.
 - Orléans, BM, 331, (280), deuxième moitié du X^e siècle.
 - Angers, BM, 0801, XI^e siècle.
 - Bruxelles, KBR, 09810-09814 (3229), XII^e-XIII^e siècle.
 - Bruxelles, KBR, II. 1181 (3303) [Phillipps n° 12461], première moitié du XII^e siècle.
 - Oxford, Bodl. Add. D. 106 (SC 29645), première moitié du XII^e siècle.
 - Charleville, BP, 254 II, 1125-1175.
 - Bruxelles, KBR, 07483-07486 (3181), XIII^e siècle.
 - Charleville, BP, 174, XIII^e siècle.
 - Charleville, BP, 213, XIII^e siècle.
 - Vatican, Ott. lat. 0223, XIII^e-XIV^e siècle.
 - Köln, HA, W. 164 a, XIII^e-XIV^e siècle.
 - Bruxelles, MB 209, XV^e siècle.
- *Miracula sanctae Genovefae* (BHL 3340), VI^e siècle, dans Grégoire de Tours, *Gloire des Confesseurs* 89 (91).
 - *Miracula sanctae Genovefae* (BHL 3342), IX^e siècle (après 857), dans AASS. *Ian I*, p. 147-151.

Ce recueil de miracles est essentiellement consacré aux incursions normandes et aux translations de reliques de sainte Geneviève. La destruction de l'abbaye Sainte-Geneviève survenue en 857 et relatée au chapitre 10 sert de borne *post quem* à la rédaction du texte.

Manuscrits

- Paris, BNF, lat. 14364, XIII^e siècle.
 - Paris, BNF, lat. 05667, deuxième moitié du XIII^e siècle.
 - Vatican, Reg. lat. 0534, XIV^e siècle.
 - Paris, BNF, lat. 05346, XIV^e siècle.
- *Miracula sanctae Genovefae* (BHL 3344), XII^e siècle, dans AASS. *Ian I*, p. 151-152.

Le mal des Ardents touche la France du Nord au cours des années 1128 et 1129. D'après ce récit, l'événement se déroule sous le règne de Louis VI le Gros et l'épiscopat d'Étienne de Senlis.²⁷⁰ Dans ce récit, l'auteur se présente

²⁶⁹ Sur ce point, voir les conclusions de J.-Cl. Poulin dans M. Heinzelmänn et J.-Cl. Poulin, « Les cinq premières *Vitae* de sainte Geneviève, analyse formelle, comparaison, essai de datation », Paris, 1986, p. 115-182, notamment p. 175-182.

²⁷⁰ Fr. Dolbeau, « Une version inédite du miracle des ardents (BHL 3345) », dans *Id.*, *Sanctorum societas. Récits latins de sainteté (III^e-XII^e siècles)*, tome 2, Bruxelles, 2005, p. 875-892, ici p. 877.

comme un témoin oculaire des faits²⁷¹ et emploie le pronom « nos » lorsqu'il parle des chanoines de Sainte-Geneviève. Cependant il semble qu'il écrive au mieux une quinzaine d'année après les faits qu'il décrit.

- ***Miracula sanctae Genovefae* (BHL 3345), XII^e siècle, dans *Catal. Paris. III*, p. 571-572.**

Ce texte est la seconde version du miracle des ardents. Cette relation n'est transmise que par un seul manuscrit : Paris, BN, lat. 747, f. 134-136v datable du début du XIII^e siècle²⁷². L'auteur se donne lui aussi comme témoin oculaire des événements. Cependant, contrairement au premier hagiographe, celui-ci ignore tout des négociations entre l'évêque et le chapitre canonial de Sainte-Geneviève et semble plus vraisemblablement appartenir au clergé de Notre-Dame.

Les deux récits semblent attester d'une rivalité entre Notre-Dame et Sainte-Geneviève quant au traitement des malades²⁷³.

- ***Miracula sanctae Genovefae* (BHL 3343), IX^e siècle, dans *Analecta Bollandiana*, 17, p. 12.**

Ce miracle se trouve dans le Martyrologe de Wolfhard de Herrieden († 902), composé au plus tard vers 895, en prenant comme base celui d'Adon dans sa seconde version. Il a donc une fonction liturgique.

- ***Revelatio sancta Genovefae* (BHL 3346), dans *AA. SS. Ian. I*, p. 152-153.**

Ce texte est le récit de l'invention du chef de sainte Geneviève qui eut lieu en 1162.²⁷⁴ Il serait l'oeuvre de saint Guillaume de Danemark († 1202). En janvier 1162, deux clans s'opposaient à l'abbaye : les réformateurs nouvellement introduits et les anciens chanoines. Ceux-là montèrent de toute pièce une accusation contre les réformateurs : ces derniers auraient volé le chef de la sainte. Louis VII ordonne alors une enquête officielle. On ouvre la châsse et le corps apparaît intact. Le 10 janvier devient dès lors une fête solennelle dont nous avons le texte.

Extraits retenus

- **BHL 3335**

c. 7

Factum est autem post dies aliquod, cum mater eius die sollemni ad ecclesiam pergeret, et Genovefa, quam domni remanere preceperat, nequaquam possit abigere, clamantem sibi cum lacrimis et dicentem : "Ego fidem, quam sancto Germano pollicita sum, Christo me consolante, servabo et ecclesiae liminibus frequentabo, ut sponsa Christi esse merear, quatenus margaritis ac vestibus eius digna repperiar", illico mater eius iracundia replete, ut filiae alapam dedit, statim luminum percussa est orbitatem. Tribus namque mensibus minus a biennio nutu divine magestatis ad manifestandam gratiam Genovefae hanc perpessa est cecitatem. Tandem aliquando recordata est mater eius, quid tunc testimonii de filia sua summus pontifex Germanus dedisset ; vocans eam ad se, ait ei : « Accipe auritorium, properans perge ad puteum venisset et super margite, filia mi ». Que con summa festinatione ad puteum venisset et super marginem putei fleret, eo quod propter eam mater lumen amiserit, deinde, ut distitit flere, impleto vasculo, detulit aquam matri sue. Mater vero eius expandens manus ad celum, cum fide et veneratione aquam a filia sua allata, insuper ipsa sperante, ab ea crucis vexillo signata accepit, de qua fumentans sibi oculos, paululum cernere cepit. Cumque hos bis terque fecisset, lumen amissum pristinumque recepit.

²⁷¹ *Non audita sed tantum visa narramus.*

²⁷² ²⁷² Fr. Dolbeau, « Une version inédite du miracle des ardents (BHL 3345) », dans *Id., Sanctorum societas. Récits latins de sainteté (III^e-XII^e siècles)*, tome 2, Bruxelles, 2005, p. 875-892, ici p. 878-879.

²⁷³ ²⁷³ Fr. Dolbeau, « Une version inédite du miracle des ardents (BHL 3345) », dans *Id., Sanctorum societas. Récits latins de sainteté (III^e-XII^e siècles)*, tome 2, Bruxelles, 2005, p. 875-892, ici p. 877.

²⁷⁴ J. Dubois et L. Beaumont-Maillet, *Sainte Geneviève de Paris*, Paris, 1982, p. 83.

Il arriva quelque temps après que comme sa mère allait à l'église, en un jour de fête solennelle, et qu'elle ne pouvait empêcher Geneviève de la suivre, malgré sa recommandation de demeurer dans la maison, cette sainte fille la suppliant par ses larmes de lui donner cette permission, et lui disant d'une voix forte : « je garderai, Dieu aidant, à Jésus-Christ la foi que je lui ai promise par l'entremise de saint Germain ; j'assisterai souvent à l'église, afin de mériter d'être son épouse, comme ce bienheureux confesseur me l'a fait espérer de sa part » ; il arriva que sa mère s'étant transporté de colère, et lui ayant donné un soufflet, en devint aussitôt aveugle : ce que Dieu permit pour manifester la grâce et la puissance de la fille par cette punition ; car après que cette pauvre femme eut souffert de cette incommodité pendant dix-huit mois, elle se rappela enfin du témoignage que le saint prélat avait rendu de Geneviève, et l'appelant à elle, lui dit aussitôt : « ma fille, prends ce vase, va au puits tirer de l'eau et apporte le moi. » La sainte fille obéit, elle court au puits, et en même temps qu'elle y puisait de l'eau, elle ne put retenir ses larmes, en considérant qu'elle était la raison de la cécité de sa mère. Mais cette mère convertie, attendant le retour de sa fille, éleva ses mains au ciel et recevant avec une foi pleine de respect et de confiance cette eau qu'elle lui apportait et qu'elle avait bénie par un signe de croix, elle s'en mouilla les yeux ; et, reconnaissant qu'elle commençait à voir un peu, elle continua à les laver par trois fois, et par ce moyen recouvra entièrement la vue.

c. 12

Exiente sono, Attela Chunorum regem sevitia superatum Gallia provintia coepisse vastare, terrore itaque percussi Pariseorum cives, bona ac stipendia facultatum suarum in alias tuciores civitates deferre nitebantur. Quorum matronas convocans Genuvefa, suadebat ut ieiuniis et orationibus ac vigiliis insisterent, quatenus possint, sicut Iudith et Ster, superventura clade evadere. Consentientes ergo Gunevefe, dies aliquod in baptisterio vigiliis exercentes, ieiuniis et orationibus, sicut Genuvefa suasserat, Deo vacaverunt. Viris quoque earum idem suadebat, ne bona sua a Parisius auferrent : nam illas civitates, quas esse tuciores credebant, gens irata vastaret ; Parisius vero incontaminata ab inimicis, Christo protegente, salvandam, ut factum est, adserebat. Insurrexerunt in eam cives Parisiorum, dicentes, pseudopropheta suis temporibus aparuisse, eo quod prohiberentur ab ea quasi a peritura civitatem in alias tucioris urbis bona sua transferre.

c. 13

Tractantibus ergo civibus, ut Genovefam aut lapidibus obrutam aut vasto gurgite mersam punirent, interea adveniente ab Alceoderense urbe arcediacono, qui olim audierat, sanctum Germanum magnificum testimonium de Genovefa dedisse, invenit per loca cives conventicola facere ac de interemptione Genovefe contionari. Qui cum consilium eorum cognovisset, et dixit ad eos : « Nolite, cives, tantum admittere facinus. Ista, de cuius vos interritu tractatis, referente sancto Germano antestite nostro, audivimus ex utero matris suae a Deo electa. Et ecce eulogias, quas illi a sancto Germano relictas exhibeo ! » Conperientes ergo Parisiorum cives, Genovefa testimonium sancti Germani Dei esse fidelissima famula, ac videntes eulogias, que illi, referente arcediacono, fuerant allate, metuentes Deum et his qui ab arcediacono dicebantur mirantes, dissipato pravo consilio, insidiandi finem fecerunt. Inpletum est in die illa dictum apostoli, quo ait : Non enim omnium est fides ; fidelis autem Deus qui conservavit vos et custodiet a malo²⁷⁵.

c. 14

Summi antestites Martinus et Annianus pro virtutum suarum admiration valde laudati sunt, eo quod unus apud Vangionum civitatem post pridie in bello inermis offerendus, urtiusque exercitus sevitia sedata, foedus obtenuit, alter vero Aurilianorum urbem ab exercito Chunorum circumseptam, auxiliantibus Gotis, meritis orationum suarum, ne periret, promeruit. Porro Genuvefa none dignum est honorari, quae idem orationibus suis predictum exercitum, ne Parisius circumdaret, procul abegit ?

²⁷⁵ 2 Th. 3, 2-3.

Or le bruit s'étant répandu qu'Attila, roi des Huns, venait pour piller et ravager la Gaule, les citoyens de Paris furent saisis d'une telle épouvante, qu'ils voulaient transporter leurs biens et leurs richesses en d'autres villes qu'ils croyaient plus sûres et moins exposées que la leur aux incursions de ces barbares. Cependant Geneviève ayant rassemblé les dames de la ville, les persuada de passer quelques jours dans la nef, et à l'entrée de l'église où sont les fonts baptismaux, de veiller, de jeûner, et de beaucoup prier pendant ce temps-là, afin qu'imitant Judith et Esther, elles méritent de détourner les malheurs dont Paris était menacé. Elle tâchait aussi de persuader les hommes de ne pas déplacer leurs biens hors de la ville, en les assurant que, par une particulière protection du Christ, elle serait délivrée du pillage, pendant que les autres, où ils voulaient se retirer, seraient ruinées par cette nation ennemies et furieuse.

Mais ce discours ne servit qu'à irriter encore davantage les citoyens contre elle. Ils disaient qu'il s'était élevé en leurs jours une fausse prophétesse, appelée Geneviève, parce qu'elle prédisait la conservation de leur ville ; ils délibéraient déjà entre eux s'ils la feraient mourir à coups de pierres, ou s'ils la traîneraient dans la Seine. C'est la disposition où était ce peuple, et le danger où était cette sainte fille, lorsque l'archidiacre d'Auxerre arriva à Paris ; et apprenant aussitôt la cause de ce tumulte : « Prenez bien de garde, leur dit-il, de commettre une si horrible action ; celle que vous voulez punir comme une criminelle a été élue par Dieu dès le ventre de sa mère, comme nous l'avons souvent entendu dire de Germain, notre bienheureux évêque, et voici des présents sacrés et bénis que je lui apporte de sa part. » À ces paroles, cette multitude se tut et s'arrêta, et comme les citoyens de Paris avaient une vénération particulière pour ce saint prélat d'Auxerre, ils prêtèrent attention à ce témoignage avantageux qu'il avait rendu en faveur de Geneviève, et aux présents qu'il lui envoyait : ils craignirent d'offenser Dieu en maltraitant sa très fidèle servante, et, passant tout d'un coup de la rage à l'admiration, ils se condamnèrent eux-mêmes, et se désistèrent de leur pernicieux dessein. Au reste ce que fit sainte Geneviève, nous fait connaître que cette parole de l'apôtre fut accomplie en ce temps-là : *Que les hommes manquent quelquefois à leurs promesses, mais que Dieu y est fidèle, et qu'il conserve ceux qu'il aime et les délivre du mal.*

Car de même que deux grands évêques, saint Martin et saint Aignan, se sont rendus célèbres et glorieux par la vertu de leurs miracles ; que le premier s'étant un jour présenté sans armes au milieu de deux armées qui étaient sur le point de combattre, auprès de la ville de Worms , en arrêta la fureur, et leur fit jurer une sainte alliance ; et que le second, voyant la ville d'Orléans assiégée par l'armée des Huns, et sur le point d'être prise malgré le secours des Goths et d'Aetius, patrice romain, mérita d'en obtenir la délivrance par ses prières : de même aussi pouvons nous dire que sainte Geneviève ne mérite pas d'être honorée pour avoir éloigné et mis en fuite par la force de ses oraisons les troupes d'Attila, et empêché qu'elles n'assiégeassent la ville de Paris ?

c. 24

Quedam femina furto abstullit eius calciamenta, que ut ad domum suam pervenit, continuo oculorum lumen amisit. Ergo ut cognovit furuncula, caelitibus in se ulcisci iniuriam Genuvefae, alterius ad eam ducatu revectans calciamenta ruensque ad pedes Genovefae, ignosci sibi pariter et lumen restitui ululans exorabat. Genuvefa vero, ut erat benignissima, manu eam ab umbo subridens levavit, et signans oculos eius, pristinum visum restituit.

Une certaine femme ayant un jour dérobé les sandales de la sainte, perdit la vue aussitôt retournée chez elle; mais cette aveuglement du corps lui ayant rendu la clarté intérieure de l'âme, elle reconnut que Dieu prenait le soin de venger les injures faites à sa servante : elle lui fit rapporter ce qu'elle lui avait pris, et, s'allant jeter à ses pieds, elle lui demanda pardon de sa faute, et en même temps la grâce de la vouloir guérir. Sainte Geneviève souriant et la relevant de terre, eut tant de bonté que de faire le signe de croix, et de lui rendre la vue par ses prières.

c. 26

Cum esset gentiles Childericus rex Francorum, veneratione qua eam dilexit effari nequeo, adeo ut vice quadam, ne vincitus, quos interemere cogitabat, Genuvefa abreperet, egrediens urbem Parisiorum, portam claudi

precepit. Adubi ad Genovefa per fidus internuntius regis deliberatio pervenit, convestim ad liberandas animas properans direxit. Non minimum populi mirantes fuit spectaculum, quemadmodum se porta civitatis inter manus eius sine clade reseravit. Sicque regem consecuta, ne vincitorum capita amputarentur, obtenuit.

Quant à l'estime et à la vénération que l'illustre Childéric, roi des Francs, avait pour elle, je ne trouve point de paroles pour l'exprimer. Elle était si grande, qu'ayant un jour la volonté de faire mourir quelques criminels, et craignant que Geneviève, à qui il ne pouvait rien refuser, ne les ôtât des mains de la justice en obtenant leur grâce, il sortit de la ville, et en fit fermer les portes, afin qu'elle ne put le rejoindre. Ce que la sainte ayant appris par un messenger fidèle, elle ne laissa pas de le suivre en diligence ; et étant arrivée à la porte qu'elle trouva fermée, elle ne l'eut pas plutôt touchée de ses mains qu'elle s'ouvrit sans clefs, avec l'admiration de tous ceux qui en furent les témoins ; et poursuivant son chemin jusqu'au roi, elle obtint qu'il ne leur coupa pas la tête.

34. *A die sancto epyphaniae usque natalem calecis, quod est Domini caena, sola in cellola reclusa, soli Deo orationibus ac vigiliis vacabat. Adveniens quedam relegiosa femina, curiositate potius quam fide permota, quidnam Genovefa in caellola sua ageret, clam cognoscere voluit. Que ut ad foris eius pervenit, mox lumen oculorum amisit : nescio quid eam procul dubio dolose cogitantem ultio divina damnavit. Cuius oculus post consummationem quadraginsime procedens Genovefa ad cellola sua oratione et signo crucis inluminavit.*

Lors de la fête des Rois et jusqu'au jour de commémoration de la Cène du Seigneur, elle se retirait dans sa cellule pour prier Dieu et veiller. Et comme une certaine femme religieuse, plus par curiosité que par foi, voulut connaître ce que faisait Geneviève dans sa cellule. Alors qu'elle arrivait à la porte, aussitôt elle perdit la vue. La vengeance divine ne pouvait laisser impunie sa témérité. Mais après le carême, Geneviève sortit de sa cellule et lui rendit la vue par la prière et le signe de croix.

c. 37

Cumque ad civitatem Trecassium pervenisset, occurrit ei multitudo populi offerentes infirmus, quos illa signans et benedicens incolomis reddebat. Oblatus est ei in eadem urbem homo, quem dominico die operantem ultio divina damnavit in lumine, nec non et puella annorum fere XII similiter ceca. Quorum illa oculos, facto cruces signaculo, invocate individual Trinitate, inluminavit.

Atteignant la cité de Troyes, une grande multitude du peuple lui présenta des malades qu'elle guérissait en leur donnant sa bénédiction et en faisant le signe de croix. On lui amena un homme qui, par un châtement divin, avait perdu l'usage des yeux, pour avoir travaillé le dimanche, et une fille qui était aussi aveugle depuis douze ans. Elle leur rendit la vue à l'un et l'autre par le même signe de croix, et par l'invocation de l'indivisible Trinité.

c. 43

Factum est, in eadem urbe quidam pro famulo culpabile supplicaret. Cumque ille superbia et calliditate obduratus nequaquam famulo ignosceret, his eum verbis adlocuta dicitur : « Si tu me supplicansem displicui habes, non me dispicit dominus meus Iesus Christus, quoniam clemens est ad ignoscendum. » Adubi in domo sua homo ille rediit, mox ita febre accessus est, ut noctem totam anhellans et estuans requiescere nequiverit. Quin etiam in crastinum primo diluculo aperto ore secut ursus, qui cotidiana bos interpretatur lingua, sallivam distillans, ad pedes Genovefe provolutus, veniam, quam pridie famulo non dederat, sibi dare precabatur. Sancta Genovefa vero signans eum, omnis ab eo febris et aegritudo discessit, et ita sanum mente adque corpore dominum et servum reddidit excussatum.

Dans cette même ville d'Orléans, elle plaida la cause d'un certain serviteur coupable. Le maître refusa avec beaucoup d'orgueil et d'opiniâtreté de pardonner à ce serviteur. La sainte lui adressa ces mots : « Si tu méprises mes prières, sache que mon Seigneur Jésus-Christ qui est toujours prêt à pardonner aux pécheurs, ne les rejette pas. » En effet, il arriva que cet homme étant retourné en sa maison, fut subitement saisi d'une fièvre si

ardente, qu'il ne put se reposer de toute la nuit, se tourmentant, soufflant et criant sans cesse, et écumant par la bouche, comme les ours, qu'on appelle buffle dans la langue quotidienne. Se jetant aux pieds de Geneviève, il la pria de lui accorder la bienveillance qu'il avait refusée la veille à son serviteur. Sainte Geneviève lui faisant un signe de croix chassa la maladie et la fièvre, et après avoir rendu le maître sain de corps et d'esprit, il reprit le serviteur excusé.

c. 44

Sine dubitatione angelus Domine eum adfligebat, quemadmodum Avicianus iudicem pertinacissimum, ante cuius ianuam sanctus Martinus intempesta nocte pro vincitus rogaturus advenisse legitur ; quem etiam colafizatum ab angelo lectio tradit, ut ante fores domos suae sancto Martino occurrisset et Omnia que petered prestetisse feratur.

Il ne faut pas douter que l'ange du Seigneur l'affligea ainsi, comme il l'avait fait autrefois pour le très opiniâtre *iudex* Avicianus. On lit que lorsque saint Martin arriva devant sa porte, pour plaider pour des prisonniers, il reçut un soufflet pour l'obliger à ouvrir la porte et à accorder tout ce qu'on lui demanderait.

c. 55

Cuidam Goto die dominico operanti manus utraque contraxerunt. Hic cum ad sepulcrum Genuvefe sanitatem sibi redid nocte tota inplorasset, in crastinum ab oratorio super sepulcrum de lingo, recepta manuum suarum sanitatem, incolomis egressus est.

Il arriva aussi qu'un certain Goth avait été perclus de ces deux mains pour avoir travaillé le jour du Dimanche. Il eut recours à la sainte, et ayant passé une nuit entière auprès de son tombeau qu'on avait entouré d'une cage de bois, on le vit le lendemain sortir sain et guéri de l'église qui avait été bâtie sur ce sépulcre.

- BHL 3342.

- c. 1 : lampe à huile débordante.
- c. 2 : guérison.
- c. 3 : guérison.
- c. 4 : guérison.
- c. 5 : possession.
- c. 6 : sauve d'un péril.

c. 7 : Blasphème

Contigit etiam die Natiuitatis Beatae Virginis ut mulier quaedam in suburbio Parisiorum lanam carperet, sacra solemnitate contempta. Quae cum a vicina contemptu tantae solemnitatis argueretur, iniquitatem adiecit super iniquitatem, et ait: Nonne Maria mulier fuit et seruire opus peregit? Ut autem nefandi operis malitiam nefario sermone compleuit, indignis eius manibus pectines tam indissolubiliter conglutinati sunt, ut vsque ad transitum beatae virginis Genouefa molestiis huius sarcinae damnaretur, digna retributione instrumento transeunte in pœnam, vnde post perpetraverat culpam. Nocte autem praefatae solemnitatis ad ecclesiam beatae Genouefa virginis venit, et ad primas voces matutinarum officij sarcina de manibus eius cecidit.

c. 8 : crue de la Seine

Quodam hyemali tempore Sequana fluuius continuis imbribus et multarum niuium aquis infusus, tam insolita et inaudita effusione proprios fines excessit, ut urbem Parisiorum totam efflueret, ciues simul et Clericos domiciliis et ecclesiis exturbaret. Inundatione autem facta eximius Pontifex Richaldus ciuitatis eiusdem, timens ne suis

peccatis aut populi ciuitas periclitaretur, ad placandum ieiuniis Deum populos hortatur, iubetque Presbyteros et alios Ecclesiae ministros cum sacris codicibus et vestimentis saltem nauigio per singulas basilicas experiri si possent in eis diuina officia celebrari. Vnus autem ex illis, Richardus nomine, ascendit nauem et processit vsque ad monasterium puellarum penes Sancti domum Ioannis Baptistae situm in praedio et facultatibus beatae Genouefae constructum.

Seruabatur autem adhuc in monasterio illo lectus, ubi eadem virgo migravit ad Dominum, ambientibus quidem ab aquis circumdatus, sed non infusus, ascenderant enim aquae vsque ad medium vitrearum. Tunc ille, qui ad experiendam lectuli illius virtutem missus fuerat, propius accedens, diligentibus oculis miraculi veritatem accepit, et Episcopo nuntiauit: qui continuo cum Clericis et populi multitudine ad locum venit, et viso, quod audierat, miraculo, Deo et Virgini gratias reddidit. Ab illa autem die Sequana tumens ad proprium alueum cogeatur quem idcirco prius transcenderat, ut inter miracula sanctae Genouefae haberet miraculum. Reddita vobis est antiquata historia sed cum adiecta nouitate miraculi. Moyses quondam transituro Israeli mare rubrum diuisit, qui post propter transitum pristina loca occupauit sancta virgo Genouefa, lectum vnde migravit virtute suae praesentiae non priuat, quae absens corpore, sed virtute praesens, irruentes aquas cohibuit, et in murum suspendit. Merito autem lectulus Virginis post mortem eius seruabatur ab aquis, ubi crucifixerat membra sua cum vitis et concupiscentiis, et per multas noctes siccis vestigiis quaesierat quod diligebat et sitiabat anima sua, sicut terra sine aqua, donec bibit ad fontem, de quo qui bibit non sitiet iterum.

c. 9 : libération d'un voleur/punition d'un voleur.

Per idem tempus seruabatur ad supplicium latro quidam in carcere cum aliis nequam. Verum diei cuiusdam vespera carceris custodes deludens ad secessum ire se finxit, et sub hac arte ad ecclesiam beatae Genouefae confugit. Sed quia ex consuetudine proximae noctis clausa erat caenobij porta quae est e regione ciuitatis, lustrato caenobii venit ad alteram portam, ubi est ecclesia sancti Michaëlis iamque de proximo sequebatur eum Praeses ciuitatis. Unus autem ex militibus Praesidis, Ratomus nomine, potentiam Virginis audacius ceteris contemnebat, et sancti nulla loci reuerentia pronior irruerat in furem. Utroque autem monasterio propinquante, latro supplicabat Virgini, et periturus mox miles quasi iam comprehenso insultabat latroni.

Cumque sanctam virginem de impotentia blasphemasset, quod proximum sibi latronem liberare non posset, continuo Virginis potentiam passus cecidit et mortuus est. Igitur sancta Virgine terribiliter magnificata ceteri reuerentiam et honorem Deo et virgini exhibentes tulerunt mortuum suum et sepelierunt sine honore extra ciuitatem. Quapropter terribilis est locus iste, terribilis et ipsa virgo praesidens loco quia zelus domus suae, ut castrorum acies ordinata, blasphemiam militum strauit, et supplicantem sibi latronem saluauit. Dum ergo morte militis vitam seruauit latronis, et terrorem suum sanxit in milite et clementiam in latrone.

c. 10 : attaque des Normands.

Hactenus digesta miracula prius gesta sunt, quam monasterium beatae Genouefae Normannorum flagraret incendio. Nunc autem de innumeris, quibus postea claruit, pauca narrabo. Igitur praefati caenobij fratres Normannorum tyrannidem declinantes, cum magna populi frequentia de duxerunt dominam suam ad Ateguas sui villam. Cereus autem, qui ante eam ferebatur comitantibus miraculis illuminatus est, ne in tenebris ambularet, cuius nulla vnquam fuerat participatio ad tenebras. Interea praenuebat miraculis sanctam virginem virtus diuina in loco ad quem erat ipsa ventura: ut mirabilis Deus in Sanctis suis et praesentia virginis faceret mirabilem, praesentaret absentem. Altare enim ecclesiae cui sessura erat, cum cruce et reliquiis suppositis mouebatur, quae simul agitata virginis aduentum celeri motu testabatur. Ad ingressum vero sancti corporis cuncta prius mota firmata sunt, et quasi celebrata virginis expectatione quieuerunt. Neque enim erat vnde iam trepidarent, cum praesentem trepidationis suae causam tenerent. O admirabilis et praedicanda virgo, quam ad se venientem insensibilia sentiunt et adorant, cuius immobilia mouentur et exultant, homines mirantur et trepidant. In immobilibus enim motus terrae motus putabatur. Sed mox secuta virgine, et virginem tranquillitate, cuius esset innotuit virtus.

c. 11 : vol d'une dent sur le corps de la sainte (846)

Ab Ategiis transito Sequana deducta est sancta virgo Drauernam. Cumque ibidem multorum languores continuatis ibidem redimeret miraculis; venit ad eam nostræ congregationis Abbas Herbertus, ut præsentiam adoraret deuotior, et foret de eiusdem protectione securior: et quidem cum paucorum conscientia separauit sibi de corpore Sanctæ vnum dentem, zelum quidem pietatis habens, sed non secundum scientiam. Vnde variis visionibus deterritus, et vsque ad nouissimam ægritudinem suam molestiis grauioribus deductus, confitebatur se peccasse, sed tum peccatum ignorasse: et cum pœnituisset eum secundum multitudinem dolorum suorum, pretiosum dentem crystallo magnæ quantitatis inclusum purissimo auro coronauit, et sanctæ Virginis cænobio restituit.

- c. 12 : retour des moines et du corps de la sainte dans son tombeau.
- c. 13 : guérison.
- c. 14 : l'huile d'une lampe guérit deux aveugles.
- c. 15 : guérison de deux aveugles.
- c. 16 : guérison.

c. 17 : seconde invasion normande.

Sub secunda igitur persecutione Normannorum contra Parisiacam vrbem venientium, deducta est beata virgo ad Parisiacam villam²⁷⁶, quam Helmeгаudis vir nobilissimus dudum dederat per instrumenta chartarum beatis Apostolis Petro et Paulo, atque beatæ virgini Genouefæ, ad memorandum singulis annis suum anniuersarium. In hac autem profectione multis claruit miraculis: sed tum exclusit facultatem scribendi sollicitudo fugiendi et quidem virgini non derogabatur silentio præsentium miraculorum, propter indubitam copiam futurorum.

c. 18 : travail le dimanche.

In præfata autem villa Fulchericus tantam contractionis patiebatur molestiam, ut pedes natibus conuoluti nulla arte possent dissolui, quo ad præsentiam virginis ope manuum dissoluto, statim pedes, qui riguerant, reparantur vestigio. Itaque virginis ope leuauit ad cælum exiliens et laudans Dominum. Quidam homo Rebarensis dum nocte Dominica molere præsumpsisset, granum annonæ in oculum eius de mola resiliit, et luce priuauit. Orbitatem oculi grauior passio secuta est. Mox etenim cæpit pectus et ventrem manibus tundere, et assiduis tusionibus sanguinem vomere. Huius itaque passionis remedium anno integro per multa Sanctorum loca quæsiuit; sed per beatæ virginis clementiam tandem inuenit. Veniens enim ad locum, quem sancta virgo miraculis illustrabat, [Ope S. Genouefæ sanatur.] orationi incubuit, et simul orantibus pro eo fratribus reductas a pectore manus leuauit ad cælum voce exultationis et salutis. Mirati quoque qui aderant vniuersi glorificauerunt Deum, et resonabat Ecclesia in voces eorum.

- c. 19 : guérison d'un paralytique.
- c. 20 : possession.
- c. 21 : guérison.
- c. 22 : guérison de lépreux.
- c. 23 : guérison d'un infirme.
- c. 24 : guérison d'un infirme.
- c. 25 : guérison / possession.
- c. 26 : possession.
- c. 27 : possession.
- c. 28 : possession.
- c. 29 : guérison.

²⁷⁶ Il faut lire ici *Marisiacum villam*. R. Girard, « Note sur une ancienne « charte-partie » conservée aux archives nationales », dans *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1900, n°61, p. 201-206, ici p. 204, n. 5. L'événement est aussi relaté dans les *Annales de Saint-Bertin*, a. 857.

- c. 30 : guérison.
c. 31 : guérison.

c. 32 : Libération de deux femmes condamnées à cause des dettes de son mari.

Igitur beatissima virgo Genouefa per quinque annorum curricula mansit extra propriam sedem, populantibus Normannis omnem regionem Sequanæ adiacentem. Quibus ad sua reuerrentibus reduximus ad locum sanctum suum Dominam nostram et mota de Marisiaco (Marisy) mansionem primam habuit Marogilum (Marolles) sui villam. Erat in eadem villa compes, vel sicut dicitur vulgo, cippus, vbi stringebatur mulier cum filia sua propter debitum viri sui, quod a creditore mutuuum acceperat et aufugit. Cumque appropinquassemus loco ubi hæc fiebant, sancta virgo, tamquam potestatem habens, confregit hominum potentias, et ruptis omnibus vinculis occurrerunt nobis mulieres decem, et procedentes adorabant sanctam virginem, que tanta auctoritate et potestate soluit compeditos. Celebrato autem tam insolito et inaudito miraculo, quieuimus et pernoctauimus in eodem loco. Venimus inde ad ecclesiam sancti Martini Confessoris, quam sancta virgo duobus illustrauerat miraculis.

- c. 33 : guérison.
c. 34 : guérison.
c. 35 : guérison.
c. 36 : guérison.
c. 37 : conclusion.

- **BHL 3343**

Vol d'une cloche

Huius ergo ex miraculis pluribus edicere unum fas est. Quodam igitur tempore dum quidam male sanæ mentis vir campanam ipsius aeccliesiæ ferream furatus fuisset, et in pago proximo, qui vocatur Balsa, distrahere cuperet, ita sonum pristinum perdidit, ut non plus tinnitus habere, quam si duo invicem ligna comploderentur ; sicque miser territus tandem plaustro impositam referre ad statum conatus est. Statimque ut fines beatae virginis tetigit, consuetae sonum melodiae recuperavit, et male furata ad propria est reportata.

GERMANUS

Évêque de Paris
† 576

Il est le fondateur de Saint-Germain-des-Prés et évêque de Paris. Clotaire fait preuve d'une certaine déférence envers lui, sans doute sous l'influence de sa femme Radegonde, ce qui n'est pas le cas de son fils Caribert, excommunié par l'évêque. Germain tente également d'intervenir en tant que médiateur dans le conflit qui oppose Brunehaut et Frédégonde mais sans résultat. Enfin, il participe activement au concile de Tours en 567 et organise deux conciles à Paris dont l'un en 573. Il meurt en 576 et est enterré dans l'oratoire dédié à saint Symphorien dans Saint-Germain-des-Prés. En 754, sur ordre de Pépin, son corps est placé dans l'église même dont il devient titulaire. Lors de l'invasion normande, le corps du saint est transféré *intra muros*, à Saint-Germain-le-Vieux²⁷⁷.

Dossier

- ***Vita sancti Germani auctore Fortunati* (BHL 3468), VI^e siècle, dans *MGH, Auct. Ant.* 4, 2, p. 11-27.**

Originaire des environs de Trévis, formé à Ravenne, Venance Fortunat quitte l'Italie au milieu des années 560 pour gagner la Gaule mérovingienne où ses qualités littéraires le font vite remarquer de la famille royale et des cercles aristocratiques. Il en vient ainsi à composer un grand nombre d'œuvres poétiques de circonstance, et se lie avec les meilleurs esprits de son temps, à commencer par Grégoire de Tours. Il accède à la charge d'évêque de Poitiers où il meurt au tournant des VI^e-VII^e siècles.

- ***Translatio et Miracula sancti Germani a. 755 : Translatio* (BHL 3474) et *Miracula* (BHL 3475), dans *AASS. Mai VI*, p. 788-793.**

Ce texte relate la translation du corps de saint Germain dans l'église en 756. Pépin se présente comme un fidèle dévot du saint patron du monastère. Irminon, abbé de Saint-Germain, fait rédiger le récit de la translation des reliques de saint Germain que Pépin a organisé en 755. Irminon tient sans doute en partie l'anecdote des souvenirs de Charlemagne lui-même. Le récit articule tous les éléments qui font de Pépin un roi légitime. Puis il donne à l'abbaye la *villa* de Palaiseau. Du point de vue de l'abbé, on comprend l'effet recherché : Irminon commémore la puissance du saint et s'assure que la *villa* restera dans le patrimoine de l'abbaye.

Manuscrits

- Vatican, Reg. lat. 0581, IX^e siècle.
- Chartres, BM, 193 (507 5/B), X^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05568, X^e siècle.
- Paris, BNF, N. A. lat. 2164, X^e siècle.
- Bologna, BU, 1702, X^e siècle.
- ***Miracula sancti Germani* (BHL 3476), X^e siècle, dans *AASS. Mai VI*, p. 793-796.**

Ce texte est associé à la translation de 755 et aux textes BHL 3474 et 3475. Il n'apparaît pas dans le manuscrit du IX^e siècle. Le manuscrit le plus récent repéré par les Bollandistes est daté du X^e siècle.

Manuscrits du X^e siècle

- Paris, BNF, lat. 05568, X^e siècle.
- Paris, BNF, N. A. lat. 2164, X^e siècle.
- Bologna, BU, 1702, X^e siècle.
- ***Translatio sancti Germani a. 845 et Miracula, auct. mon. Sangermanensi* (BHL 3479), dans *Analecta Bollandiana*, 2, p. 70-98.**

²⁷⁷ *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, tome 20, 1984, col. 927-929.

Ce texte, écrit par un moine de Saint-Germain-des-Prés n'est donné que par un seul témoin daté du X^e siècle.

Manuscrit

- Paris, BNF, lat. 05568, X^e siècle.
- *Translationes a. 845, 857, 863 et Miracula sancti Germani, auct. Aimoino (BHL 3480), fin du IX^e siècle, dans AASS Mai VI, p. 796-805.*

L'auteur est Aimoin, moine de Saint-Germain-des-Prés avant 845. Hagiographe, écolâtre et chancelier, il fut le maître d'Abbon de Saint-Germain. C'est un recueil en deux livres composé avant 885, à la demande de l'abbé Gozlin. Celui-ci avait chargé Aimoin de reprendre et d'enrichir les deux relations sur saint Germain, écrites par des moines de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés²⁷⁸.

Manuscrits

- Mons, BP, Wins 4, XI^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 12610, XI^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 12599, XI^e siècle.
- Le Mans, BM 217, XII^e siècle
- Paris, BNF, lat. 12617, XIV^e siècle.
- Paris, BNF, lat. 05346, XIV^e siècle.

Extraits retenus

- **BHL 3468**

Les traductions de BHL 3468 sont le résultat d'un travail collectif mené par le groupe HAGHIS.

c. 5

Chariulfus quidam Francus partim villae basilicae res obstinatus invaserat. Quem cum vir dei ad reddendum aliquatenus commoneret nec tamen proficeret, ad orationem se convertit nec fides vindictam distulit. Statim ex vicino ferox ursus exsilivit, tres illius equos interfecit nec sic a duritia resipiscit. Sequenti vero nocte duplicavit ultor perniciem. Sex iumenta interemit nec sic quoque poena suffecit. Tertia idem nocte novem vehicula prosternit triplicatum cadaverem : sic labor crescebat in cladem. Dehinc ad beatum virum tardius dirigit puerum, agrum reformat invasum, calamitas conpescitur. Id actum est, ut bestia castigante homo sensum acciperet et daret non intellegenti belua rationem.

c 5. Un Franc nommé Chariulf, homme entêté, avait occupé une partie d'un domaine attaché à la basilique. Comme l'homme de Dieu l'exhortait autant que possible à rendre cette terre, mais sans résultat, il se tourna vers la prière et sa foi ne tarda pas à obtenir vengeance. Aussitôt un ours féroce s'élança du voisinage et tua trois des chevaux appartenant à Chariulf, sans qu'il se repentît pour autant de son impudence. La nuit suivante, le vengeur doubla les dégâts. Il massacra six bêtes ; et, même ainsi, le châtement ne suffit pas. La troisième nuit, de façon analogue, il abattit neuf montures, soit trois fois plus d'animaux tués. L'affaire tournait ainsi au désastre. Alors, bien tardivement, Chariulf envoie un serviteur au saint homme, restitue le champ occupé, et le carnage s'arrête net. Il advint ainsi que corrigé par un animal, un être humain recouvrait son bon sens et qu'une bête brute procurait la raison à un homme qui ne voulait pas comprendre.

²⁷⁸ *Clavis des auteurs latins du Moyen Âge, 735-987, Tome 1, Turnhout, 1994, p. 90-91.*

c. 9

Et quoniam beatissimo erat familiar in basilica sancti Synphoriani soli vigiliis ducere, euntem eum monachus Silvester prosequitur. Et ingress partier ad sancti martyris tumulum, circa noctis medium ab altare tumultum frequentantem rumores accipiunt, tamquam si ad rapinam collecta curreret multitudo. Credens enim vir dei versari latronum incursum imperat monachum ante sepulchrum psallere, ipse vero accredit ad altare. Dehinc illa turba ad monachum quo psallebat alacriter properat. Quo mactato graviter et in terra proiecto ac semivivo relicto veloces effugiunt. Qui vix voce flebili cladem suam replicans, a daemonibus se caesum gravi congressu confessus est.

9. Et alors que le saint homme avait pour habitude d'accomplir des veilles de prières seul dans la basilique de Saint-Symphorien, une nuit qu'il s'y rendait, il arriva que le moine Sylvestre le suivit. Comme ils s'étaient rendus ensemble auprès du tombeau du saint martyr, aux environs de minuit ils entendirent provenant de l'autel les bruits d'un grand tumulte comme si toute une foule accourait pour faire du pillage. L'homme de Dieu croit à une attaque de voleurs et ordonne au moine de chanter des psaumes devant le sépulcre : quant à lui, il s'approche de l'autel. Dès lors, cette foule se jette sur le moine qui psalmodie. Les assaillants le frappent violemment, le jettent par terre, le laissent à demi-mort et s'enfuient à toute vitesse. Le moine raconta d'une voix larmoyante l'attentat dont il avait été victime et avoua avoir subi les coups d'une violente attaque de démons.

c. 10

Accidit ut Sabarici famulus Aesarius nomine ad virum de quo loquimur iniuriam passus confugeret, supplicans ut quolibet pretio eum de insolentis domini servitio liberaret. Quod indignatus Sabaricus pro Aesario et coniuge vel unico eius filio octoginta solidos pretii nomen petiit, quo minus pontifex ut famulos servile dictione laxaret. Tamen hoc non dubitavit misericordia iusti vel perquirere vel donare. Quo pretio persoluto, contigit ut ante basilicam saepe dictus Sabaricus praeteriret et nec tamen oratio quippe occurreret. Qui domum suam ingrediens statim adfligitur, ligatur et catenis revinctus ad sanctum perducitur. Neque sic a pio viro misericordia tollitur, sed statim missa prece eius obtinente fide purgatur. Tunc adiecit Sabaricus adhuc viginti areos ad pretium quod acceperat et de centum solidis crux ad sepulchrum beati Synphoriani ab ipso suspensa est, quae usque hodie res est in testimonio. Qua occasione filii vel filiae ita sancte conversati sunt, ut per monasteria nunc regant agmina monachorum. Quae causa modo mirabile profuit patri vel germi, ut parvum genitoris flagitium posteris transiret in lucrum.

10. Un jour, un esclave de Sabaricus, appelé Césaire, victime d'une injustice, se réfugia auprès de notre homme, le suppliant de le libérer à tout prix de la servitude d'un maître abusif. Sabaricus réclama à titre de paiement pour Césaire, son épouse et son unique fils, quatre-vingts sous, afin de dissuader l'évêque de les libérer de leur condition servile; cependant la miséricorde du juste n'hésita pas à réunir cette somme et à en faire don. Ce prix acquitté, il se trouva que ledit Sabaricus passa devant la basilique et, bien sûr, sans pour autant y dire une seule prière. Rentré chez lui, il est aussitôt frappé de folie, attaché, chargé de chaînes et amené au saint homme. Or même ainsi, l'homme pieux ne lui retira pas sa miséricorde, mais aussitôt, après avoir prié, par sa foi efficace, il obtint la purification du pécheur. Alors Sabaricus ajouta encore vingt pièces d'or à la somme qu'il avait reçue et, avec ces cent sous, il fit faire une croix qu'il suspendit lui-même au tombeau de saint Symphorien; elle s'y trouve encore et témoigne de l'affaire. En cette occasion, ses fils et ses filles sont convertis à la vie religieuse, de sorte qu'aujourd'hui ils dirigent des troupes de moines dans des monastères. Ainsi, d'une façon admirable, cette affaire fut profitable au père et à ses enfants, vu que de la faute légère du père découla le bien de ses descendants.

c. 14

Sed revertamur ad ordinem. Quidam in Exona vico de fiscalibus famulis Gildomeris nomine cum die dominico quiddam operates sit, ita contrahitur digitis, ut unguium acumen partem transiret in alteram. Qui parisius sancto viro occurrit in oratio, et oratione data, manu peruncta oleo, ungues de palma retractae sunt, digitis

redditur organum et in antiquo officio nervorum tela retextitur. Quem clericum post effectum et ut integrum saluum faceret peste liberavit et crimine.

14. Mais reprenons notre propos. Dans le *vicus* d'Essonne, comme un dépendant du fisc nommé Gildomir avait travaillé le dimanche, il subit une contraction des doigts telle que le bout de ses ongles traversait la main de part en part. Il alla à Paris rencontrer le saint homme dans son oratoire et après que ce dernier eut dit une prière et eut enduit la main d'huile, les ongles s'écartèrent de la paume, les doigts retrouvèrent leur agilité et les fibres des nerfs furent retissées pour retrouver leur fonction première. Par la suite, celui-ci devint clerc et, afin de le rendre parfaitement sain, Germain le libéra à la fois de sa maladie et son pêché.

c. 16

Accidit ut puella quaedam de domo Medardi Meglidonensis familiae filans die dominico contracta manu damnaretur supplicio. Qua contacta oleo virtus infudit remedium. Hinc stupentes digiti vigorem pristinum respiscunt, oblitum artis officium reducti articuli meditantur, manus ramosa distenditur et purgata vitio dextra saluti reducitur.

16. Une jeune servante de la maison de Médard à Melun, qui filait un dimanche, fut punie en ayant la main contractée. La main fut frottée d'huile dont la vertu curative se répandit. Les doigts paralysés retrouvent leur ancienne agilité, les articulations déliées songent à reprendre leur fonction oubliée, la main déploie ses ramifications, et, délivrée du mal, sa droite redevient sauve.

c. 22

Praecellentissimus Childebercthus rex cum equum necessarium ad sellam beati viri donasset vehiculum, rogat ipse qui dederat, ut eum sibi retineret nec cuiquam tribueret. Interim beatus vir postulante captivo equum donat in pretio, quoniam apud pontificem plus fuit quam illa regis vox pauperis. Iubet igitur ut quindecim eum venundaret solidis : quem pauper ipse cum duceret, negotiator adducit ad stabulum. Sed quoniam minus dederat quam vir dei praeceperat, equus sub nocte moritur, ne sancti verbum iret in cassum. Unde sequenti die sellarem de stabulo iunctis bubus extinctum retraxit emptor mortuum vehiculum. Qui versa vice capistro non capite sed pedibus adligatus educitur.

22. Le très excellent roi Childebert avait offert au saint homme un cheval de selle comme monture. En le lui donnant, il lui recommanda de le garder pour lui et de ne le céder à personne. Le saint cependant en fait don à un captif qui le lui demandait pour prix de son rachat, parce qu'auprès de l'évêque la parole d'un pauvre l'emporte sur celle d'un roi. Il lui prescrit alors de le vendre quinze sous. Ce pauvre conduit donc le cheval, arrive un marchand ; il le lui achète douze pièces d'or. Après l'achat, il mène le cheval à l'écurie. Parce qu'il avait donné moins que ce qu'avait prescrit l'homme de Dieu, le cheval meurt la nuit même, afin que ne soit pas vaine la parole d'un saint. Le lendemain, c'est un cheval de selle mort que traîne hors de l'écurie avec un attelage de bœufs l'acquéreur en deuil de sa monture. Et ce n'est pas la tête bridée par le licol, mais à l'inverse, c'est attaché par les pieds qu'on le fait sortir.

c. 23

Est operae pretium illud memoriae tradere, qualiter sacerdos Christi solitus erat de ipsis quoque regibus triumphare. Igitur cum glorioso Chlodchario regi occurrisset ex solito nec tamen de sancto viro stante ante palatium ei fuerit nuntiatum, mora facta ante vestibulum non repraesentatus inde domum revertitur. Sequens nox in oratorio vigiliis ducitur, rex dolore atque febris infestatione torqueretur. Vix primo diluculo ad domum ecclesiae a proceribus concursatur, poena regis exponitur, ut sua visitatione regi doloris vim mitiget optimates deprecantur. Mox apud pietatem iniuriae causa postponitur, qui ante nec nuntiabatur intrat honoratus et exoratus palatium. Rex vix adsurgit de lectulo, caesum se divino flagello conqueritur. Adlambit sancti palliolium,

vestem sacerdotis deducit per loca doloris. Culpam confessus criminis, mox dolor omnis fugatus est. Idque actum est, ut cuius incurrerat de contemptu periculum sentiret tactu remedium.

23. Il vaut la peine de garder le souvenir comment le prêtre du Christ pouvait couramment triompher même des rois. Ainsi, il était venu, comme à son habitude, rendre visite au glorieux roi Clotaire, mais on n'annonça pas à ce dernier la présence du saint homme devant le palais ; après avoir attendu quelque temps devant l'entrée, [Germain] repartit chez lui sans avoir été reçu. La nuit suivante, il la passe à prier dans l'oratoire ; le roi se tord de douleur ravagé par la fièvre. Au tout premier point du jour on accourt vers la résidence de l'évêque, on expose le tourment du roi ' puisse-t-il par sa visite adoucir la violence de la douleur du roi' l'en supplient ces nobles personnages. Bien vite les marques d'affection remplacent l'insulte coupable, là où auparavant il n'était pas même annoncé, c'est honoré et imploré qu'il pénètre dans le palais. Le roi se soulève du lit avec peine. Il se plaint d'avoir été frappé par le fouet de Dieu. Il lèche le manteau du saint, passe le vêtement du prêtre sur les zones douloureuses. Dès qu'il eut reconnu la faute dont il s'était rendu coupable, toute douleur disparut. C'est ainsi que celui qui s'était mis en danger par le mépris, se vit guéri par le toucher.

c. 30

Producatur in medio nobile illud miraculum. Cum regrederetur pontifex de sancto Synphoriano, castello Avallone iter agens ingreditur, ubi reorum multitudo tenebantur ergastulum. Hinc a Nicasio comite invitatus ad prandium vir dei coepit de misericordia habere conloquium, ut datis fideiussoribus relaxarentur de vinculo et partem culpae cederet pietatis intuitu. Quod ille facere distulit obstinato spiritu. Unde antequam perpranderet, se de mensa sanctus proripuit et carceri subterraneo superiectus diutius oravit cum fletu, ut divino conferretur auxilio quod a temporale iudice non esset obtentus. Sic cursus ille lacrimarum per aera surgit in caelum et gemitus pervenit ad votum. Itaque deputatur angelus ad effectum. Dehinc vir venerabilis spem promittens inclusos ortatur. Nec perdit sermo, quod loquitur fide gestis impletur. Eo discedente mox catenarum baccae franguntur, vinculae ianuae reserantur, dies in carcerem reducitur, damnati de tenebris in lucem procedunt nec diutius poena tenuit quos torqueret. Sic erepti Parisius occurrunt pontifici qui periclitabantur inclusi. Sed ut culpabilibus aliquid plus conferret, a rege quidquid fisco pro his debebatur obtinuit.

30. Il faut exposer à tous un miracle bien connu. Sur le chemin de retour de Saint Symphorien, l'évêque se rend à la place forte d'Avallon, où une foule de condamnés étaient enfermés dans un cachot. Là, durant le repas où l'avait convié le comte Nicaise, l'évêque se met à parler de miséricorde : qu'on leur donne des fidéjusseurs et les délivre de leurs chaînes, qu'il leur fasse grâce d'une partie de leur peine au nom de la pitié. [Nicaise] refusa obstinément de le faire. Avant la fin du repas le saint quitta brusquement la table et, prosterné au-dessus de la prison souterraine, pria longtemps avec des larmes, pour que le secours divin accorde ce qu'il n'avait pu obtenir du juge temporel. Ses larmes montent jusqu'au ciel à travers les airs et ses gémissements voient leur vœu exaucé. C'est ainsi qu'un ange est envoyé pour le réaliser. L'homme vénérable exhorte les prisonniers et leur promet l'espoir. Sa parole n'est pas vaine, ce qu'il avait dit dans un acte de foi s'accomplit dans les faits. Comme il s'en allait, les anneaux des chaînes se brisent, les portes cadenassées s'ouvrent, le jour rentre dans la prison, les condamnés sortent des ténèbres vers la lumière ; ils sont désormais arrachés au châtement qui les tourmentait. Ceux qui souffraient les affres de la prison accourent ainsi délivrés à Paris vers l'évêque. Mais pour accorder quelque chose de plus aux coupables, [Germain] obtint du roi tout ce qu'ils devaient au fisc pour leur propre compte.

c. 31

Dehinc ad sanctum virum Nicasius cum vellet occurrere et iam preasentatus, mox gravissimo casu in terram prostratus est, et paene omnibus salutis destitutus solatiis, ipso sancto intercedente, homini desperato virtus et sensus regressus est. Mox balteum quo cingebatur et spatam pro munere beato Germano contradidit, quod ipse comes dato pretio post redemit. Id actum est, ut quod prius incarcerates concedere distulit hic duplicato foenore debitor compensaret et aucta dote damna sarciret, prius pro eis differens, post et se ipsum redimens : ante nec illis pius, modo et de se trepidus didicit casu proprio aerumnis succurrere alienis.

31. Dès lors, comme Nicaise voulait se rendre auprès du saint homme et que déjà il se présentait devant lui, voici qu'une terrible chute le jette à terre. Et alors qu'il était presque privé de toute chance de salut, ce fut sur l'intercession du saint que cet homme dans un état désespéré reprend conscience et retrouve ses forces. Bientôt il offrit le baudrier qui le ceignait ainsi que son épée en cadeau au bienheureux Germain ; ce même comte les racheta par la suite en donnant le prix. Cela se produisit pour que ce qu'il avait refusé d'accorder aux prisonniers, il le paie comme débiteur avec un double intérêt et qu'il répare ses dommages par une donation augmentée, d'abord en remettant leur dette aux prisonniers, ensuite en se rachetant lui-même. Lui qui auparavant n'avait pas été bon envers eux et qui ne se démenait que pour ses propres intérêts, il apprit par sa propre chute à venir au secours des autres.

c. 35

Quidam clericus deiuxta monasterio beati Silvestri in Ternoderinsem cum die dominico, ut loquimur ex consuetudine, caligas circinasset, debilitatem manuum vel pedum incurrit. Sed de beato Silvestro gressus recepit officium, per soporem admonitus occurrit sancto Germano poscens salutis compendium. A quo interrogatus causam culpae confessus est. Tum imperat clerico ut clamaret per populum, ne quis temere die operaretur dominico. Quo quinto die transacto, superfuso oleo debilis palma redigitur et ad propria eundi cum libertate dimittitur.

35. Un clerc vivant à côté du monastère du bienheureux Sylvestre à Tonnerre, avait, comme on dit, recousu ses sandales un dimanche ; il fut puni par une infirmité des mains et des pieds. Toutefois il retrouva l'usage de la marche grâce à saint Sylvestre. Conseillé par un songe, il se présenta devant saint Germain pour lui demander le remède du salut. Comme celui-ci l'interrogeait, il avoua la nature de sa faute. Il ordonna alors au clerc de proclamer à tout le peuple que personne ne devait travailler inconsidérément le dimanche. Quatre jours plus tard, après une onction d'huile, la main malade est guérie et il lui est accordé de pouvoir librement repartir chez lui.

c. 49

Breviter his perstrictis prosequamus ex reliquis. Cusinus quidam incongrue dum die dominico equo curam impenderet, missa manu in vulnere digitus eius intumuit. Hinc grassante fervore tota pars brachii relaxatur putredine. Qui per Belsam sancto iterante ut ad domum suam diverteret precibus fuis obtinuit. Mox eius brachium vir dei aqua calida confovavit, insuper oleo benedicto perungens, superpositis caulibus foliis mirificis medicus adligavit. Sic quidquid inerat ulceris pretiosa cura restinxit. Post ipse gratias referens sancto viro occurrit tali curates malagmate.

49. Ayant résumé ces faits, passons à d'autres. Un certain Chusinus alors qu'il soignait son cheval un dimanche – ce qui est inconvenant – se blessa la main et son doigt gonfla. Puis la fièvre augmente et tout le bras est gangrené. Comme le saint passait par la Beauce, cet homme le pria instamment de s'arrêter chez lui, et il accepta. Bientôt l'homme de Dieu ayant lavé son bras avec l'eau chaude, versa sur lui de l'huile bénie et ce médecin admirable fixa un emplâtre de feuilles de choux : ainsi, ce remède précieux réduisit tout ce qui était enflammé. Par la suite, Chusinus se rendit auprès du saint homme qui l'avait guéri avec un tel cataplasme pour lui rendre grâce.

c. 50

Item servus ecclesiae Libanius nomine die dominico saepem inconsulte dum clauderet, manus ei contractae sunt ultione praesenti, qui ad sanctum virum Parisius morbo castigante percurrat. Quem, olei benedicti liquore perfuso, mysterii potius unguento resperso, addita oratione incolomitati restituit.

50. Un esclave de l'Église, du nom de Libanius, répara une haie un dimanche de façon inconsidérée et, en châtement immédiat, il fut paralysé des mains ; puni par cette infirmité, il accourut à Paris pour voir le saint homme. Celui-ci versa de l'huile bénie - ou plutôt l'onguent du mystère – et ajouta une prière ; il lui rendit la santé.

c. 51

Per singulorum compendia currant rerum miracula. Namque Andulfus ecclesiae Parisiacae clericus dum die resurrectionis in vineola sua nuces ab arbore excuteret, pro eo quod operates est in die inluminacionis, caecitate percussus est et vultu tenebroso perstitit anni spatium. Dehinc pontifici oblates et sancto perunguine perfusus, diei rursus redditus et sacerdotis serenum purgavit clerici nubilum. Sic quidquid minister amisit medicabilis praesul obtinuit.

51. Parcourons brièvement les miracles de ses actions les uns après les autres. Quand, Andulf, clerc de l'Église de Paris, avait gaulé les noix d'un arbre dans sa vigne le jour de la résurrection, il fut frappé de cécité et resta le visage plongé dans les ténèbres durant un an, puisqu'il avait travaillé le jour de l'illumination. Puis, il a été présenté à l'évêque et enduit d'huile sacrée : ainsi fut-il rendu à la lumière du jour, et la clarté du prêtre dissipa les nuages du clerc. C'est d'une telle manière que l'évêque guérisseur a restitué tout ce que le serviteur avait perdu.

c. 56

Mulier de Uxominse petens redemptionem a sancto viro, qua sorte nihil accipere meruit. Dehinc Britannus presbyter pro infirmate rectoris patriae suae benedictionem praedicti et reliquias expetiit. Qui iter suum egrediens mansionem in villa qua praedicta mulier habitabat obtinuit. Quam maritus adlocutus, ut sicut alii et ipsi ad reliquias domni Germani occurrerent. Quae dispexit pro eo quod ei sanctus vir redemptionem non dederat. Sed statim in loco quo stetit velut fixa stipite gressum movere non potuit manibusque contractis ad reliquias sancti manu mariti portata est. inter haec dicti paenitens miserante pio viro saluti reducta est, confitens eius dispectu sibi repentinum accessisse periculum.

56. Une femme d'Exmes demanda au saint homme la rédemption, mais elle ne méritait en rien de l'obtenir. Par la suite, un prêtre breton demanda la bénédiction du saint et des reliques pour que le chef de sa patrie se rétablisse d'une maladie. En chemin, il fut hébergé dans la *villa* où la femme vivait. Son mari l'encouragea afin qu'ils aillent – comme les autres – auprès des reliques du seigneur Germain. Celle-ci refusa parce que le saint homme ne lui avait pas accordé la rédemption. Mais, soudain, elle ne put plus faire aucun pas à l'endroit où elle était, comme si elle était enracinée, et, tandis que ses mains se contractaient, son mari l'emporta dans ses bras auprès des reliques du saint homme. À ce moment-là, elle regretta ses mots, et puisque le saint homme eut pitié, elle retrouva la santé et confessa qu'en le méprisant, elle s'était soudain trouvée en danger.

c. 59

Accidit ut sanctus vir remeans de Namnetico domum Nunnichi inlustraret vestigio. De cuius veste matrona rapto fideliter filo recondit in oratorio, quae valitudinem inruens vigiliis in honore sancti sollempniter celebratis ac missa revocata de praesenti curata est. Ita beatissimus non solum manu sanavit quod tetigit, sed nominatus curas sparsit.

59. Il arriva qu'en rentrant de Nantes, le saint homme donna du lustre à la demeure de Nunnichius, homme illustre, en laissant une trace de son passage. La dame de la maison arracha alors pieusement un fil de sa veste et le conserva dans l'oratoire. Elle tomba malade mais, quand les vigiles furent célébrées solennellement en l'honneur du saint et que la messe fut dite, elle fut instantanément guérie. Le très saint homme a ainsi non

seulement guéri ce qu'il a touché de sa main, mais il a aussi semé la guérison par la simple invocation de son nom.

c. 61

Pergens Augustidunum vir sanctus Rotagiaco dum pervenit, comperit ab Abbone quosdam retrusos in carcere. Igitur pro absolvendis supplex tribuno suggeret, sed ille durus non annuit. Hinc ipse cauto consilio dum dicit se campum circumire, currit devotus ad carcerem. Itaque ad exorandum provolutus sternitur, ibique tempore nocturno catenae discussae sunt, validus tormenti rigor ad fragmenta redigitur. Sera gravis inluditur, postis cardine vellitur, feralis carcer recluditur, damnati ad vitales auras quasi redeunt de sepulchro. Ita fit ut ei Rotagiaco matutino tempore ingressi occurrerent et qui sancto non praestitit pro absolutis reis tribunus reus effectus est.

61. Quand, le chemin d'Autun, l'homme saint parvint à *Rotagiaco*, il apprit que quelques (hommes) étaient emprisonnés par Abbon. Il s'adresse donc au tribun pour lui demander leur grâce, mais, inflexible, ce dernier refusa. Après avoir pris une décision secrète, il dit qu'il veut se promener dans les champs, et s'empresse de se rapprocher à la prison. Il se jette alors par terre pour prier, et dans la prison, durant la nuit, les chaînes cassent et les entraves dures et solides tombent seul en morceaux. Le lourd verrou se disloque, la porte s'arrache de ses gonds, la funeste prison s'ouvre et les condamnés reviennent à l'air vivifiant comme s'ils sortaient du tombeau. C'est ainsi qu'au matin, ces derniers entrent dans *Rotagiaco* et accourent vers lui. Quant au tribun qui n'avait pas cédé à la demande du saint en faveur des accusés, il devient lui-même l'accusé.

c. 66

Et quia beato viro nullum obstitit metallum, eum ligna, saxa, ferramenta ante ipsum soluta sunt, accidit una dierum Parisius orationem cum daret ad ostium carceris sequenti nocte trusis apparet lumen in carcere. Visus est eis admonere quod foderent, ut foris procederent. Qui dicentes ad invicem domnum Germanum se vidisse et signa singuli referunt. Inventa costa de pecude fodientes amovent lapidem et praedicto amico dei occurrunt ad ecclesiam matutino tempore, cum rediret ad requiem. Sic multis causa salutis fuit imago pontificis et ad vicem beati Petri dedit nostri sacerdotis ipsa figura remedia. Dehinc illis ereptis tribunus civitatis saevire coepit in milites, deputans eorum fuisse negligentiam quod viro sanctissimo deputatur ad gloriam. Conversa in custodes iracundia iudicis, qui solebant adservare tradidit serbandus in carcere et ablatis clavibus iudex fit custos custodibus. Interim vir beatus tribunum vocat ad prandium, ac dum pariter sederent in eodem convivio. Claves habens in minibus cum tribunes de ereptis vix crederet quod videret, agnoscens se sic custodisse similiter sicut et milites carcerem, data vicissim venia culpa transit in gratiam.

66. Et parce qu'aucun matériau ne résistait à cet homme bienheureux, que le bois, la pierre et le métal cédaient devant lui, voici qu'une fois, à Paris, alors qu'il avait prié devant la porte de la prison, une lumière apparaît la nuit suivante dans la geôle à ceux qui y avaient été jetés. Il leur apparut et leur conseilla de creuser pour sortir. Ils se disent les uns aux autres avoir vu le seigneur Germain et chacun raconte le miracle. Avec la côte d'un animal ont trouvée, ils creusent et déplacent une pierre, puis, pour rencontrer l'ami de Dieu, ils se rendent à l'église le matin, alors que celui-ci revenait se reposer. Ainsi, pour beaucoup, l'image du pontife fut une source de salut, et à la place du bienheureux Pierre, c'est la figure même de notre prêtre qui administra le remède. Une fois les prisonniers évadés, le tribun de la cité commence à s'acharner sur les gardes, pensant que c'était là de la négligence de leur part alors que c'est ce que l'on doit attribuer à la gloire du très saint homme. Après avoir reporté sa colère sur ceux qui habituellement montaient la garde, le juge les livra pour les enfermer en prison et, après leur avoir retiré les clés, ce juge devient un garde pour les gardes. Pendant ce temps l'homme bienheureux invite le tribun à manger et, tandis qu'ils sont assis ensemble pour partager le même repas, arrivent devant la table du saint homme ceux-là mêmes qui avaient été envoyés dans les fers à la place des accusés. En voyant ces gens libérés, le tribun, les clés à la main avait du mal à en croire ses yeux et il comprit qu'il avait monté la garde de la même manière que les soldats de la prison ; un pardon général étant accordé, la faute se transforma en grâce.

c. 67

Inferat Aurilianis nobilem viri praeconium. Qua de civitate vir sanctus progrediens damnatorum voces exaudivit in carcere, quo certe subterraneum habebatur ergastulum. Quo super ascendens et prostratus accubans orationem dedit amicus Christi cum lacrimis. Prorsus obtentu oraculi insequenti nocte carcere patefacto ad basilicam sancti Aniani confugiunt. Et ita beatus pontifex quamvis praetereundo post se reliquit suffragium.

67. Qu'Orléans proclame le noble éloge du héros. Quand le saint homme quitta cette cité, il entendit les voix des condamnés dans la prison, là où se trouvait une geôle souterraine. Se rendant au-dessus de ce cachot et s'y allongeant, l'ami du Christ, prosterné, pria en versant des larmes. La nuit suivante, grâce au succès de sa prière, la prison s'ouvre et les condamnés se réfugient à la basilique de saint Aignan. Et ainsi le bienheureux évêque, même s'il ne fit que passer par là, a laissé de l'aide derrière lui.

- **BHL 3474**

c. 1-3 : prologue.

c. 4

...sed nihilominus ipsos vectes apprehendentes, aliquamdiu frustra laborantes, impossibilitatem suam omnibus patefecerunt, sepulcro immoto manente. Cunctis autem impossibilitatem ipsum levandi expertis, rursus consuluntur Episcopi, dixeruntque; Certum est nobis, o piissime Rex, beatum Germanum se hinc ad designatum locum transferri velle : tamen quia nec Celsitudo vestra, nec humilitas nostra id perficere potuit ; opinamur, quod ipse Sanctus servientes sibi in hoc monasterio Fratres de bajulatione sui corporis honorare velit, quo eos semper rectius et imabilius in sanctitate ipsi servire delectet. Assensi sunt omnes, jussique accesserunt ipsi Monachi ad Sancti tumulum, volentes eum a terra levare : sed nulla arte id facere valentes, diu multumque inaniter laborando fatigati, impossibilitatem suam et opere et voce fatentes cesserunt.

c. 5

Piissimo autem Genitore meo flente, cunctisque que Optimatibus ipsius vehementer contristatis, exstitit quidam qui diceret : Si dignetur clementissimus Dominus noster Rex audire verbum ex ore tantilli servi sui, causas hujus impossibilitatis puto me veraciter narraturum. Est in hoc pago Parisiaco villa vestra, vocabulo Palatiolum, et in circuitu ipsius sunt villae istius monasterii constitutae : ipsi autem Fiscalini vestri, ob fortitudinem Celsitudinis vestrae, valde sunt insolentes et temerarii, et multa mala contra hunc locum perpetrant; videlicet homines et pecora caedendo, et occidendo ; vineas et messes, prata et silvas devastando, atque in aliis modis familiam hujus ecclesiae persequendo et affligendo; ideoque spero, quod hanc a larga munificentia vestra hic beatissimus, his impossibilitatibus, exposcat Antistes. Quo audito, pie recordationis Genitor meus, stupore attonitus magno, ait: Vere justa est in hac parte tribulatio nostra, et pia extat Beatissimi Germani circa nos admonitio: quia dum nos valde fuimus intenti hoc opus ocius consummare, non avaritia nobis, sed oblivio hunc mærorem, quem perpersi sumus, noscitur induxisse. Et ponens vadium suum super sanctum tumulum, Accipe, inquit, o beatissime Germane, villam nostram Palatiolum cum omnibus appendiciis suis, tibi familiaeque tuae hactenus inimicam, amodo autem et deinceps perpetualiter profuturam ; tantum ut sacri Corporis tui portitor dignus existam. Simulque cum hac voce, mittentes tam ipse quam Optimates ab ipso electi manus ad feretrum, tanta cum celeritate ac facilitate levarunt, ac si nihil in se ponderis haberet. Viso autem tanto miraculo, tam Episcopi quam reliqui Clerici, quam magna poterant voce, Te Deum laudamus, te Dominum confitemur, praecedentes sanctum feretrum, jubilaræ caeperunt. Sed quis digne referre queat lætitiâ et alacritatem totius populi ? quomodo unusquisque gaudendo certabat humeros sub feretro sancto ponere? Multi autem quibus hæc facultas minime dabatur, magnum sibi lucrum ducebant, vel extremam partem vectium manu contingere posse : alii vero, quibus et hoc minime suppeditabat, vel vestes portantium se contingere posse gaudebant.

c. 4

Mais se saisissant de ses leviers, travaillant longtemps en vain, ils découvrirent l'impossibilité de tous de déplacer le sépulcre. Aussi, tous éprouvés par cette incapacité, les évêques délibérèrent de nouveau et dirent : « Nous sommes certains, ô très pieux roi, que saint Germain veut être transféré là, dans ce lieu qu'il a désigné. Cependant, parce que, ni votre grandeur, ni notre humilité ne peuvent l'accomplir, nous croyons que ce saint veut que les frères qui le servent dans ce monastère l'honorent par le port de son corps où il aime qu'ils le servent toujours droitement dans la sainteté. » Tous furent d'accord et les moines se dirigèrent vers le tombeau du saint pour le lever de terre. Cependant, ils ne purent réussir par aucun artifice et, fatigués de leur long labeur, avouèrent à voix haute que l'œuvre était impossible.

c. 5

Aussi, mon très pieux père pleurant, et tous les Grands grandement attristés, quelqu'un dit : « Si notre seigneur roi très clément juge digne d'écouter la parole d'un si petit serviteur, je pense que je peux exposer la raison de cette impossibilité. Il y a dans ce *pagus* de Paris votre *villa* du nom de Palaiseau et dans les alentours, il y a des *villae* du monastère. Aussi, vos agents royaux, en raison de la force de votre grandeur, sont extrêmement effrontés et téméraires, et perpètrent de nombreuses mauvaises actions contre ce lieu, frappant et tuant les hommes et le bétail, dévastant les vignes, les prés, les forêts et les récoltes, persécutant et affligeant de multiples manières la *familia* de cette église. De cette manière, je crois que ce saint exige cela de votre grande générosité par cette impossibilité. » À ces mots, mon père de sainte mémoire, frappé d'une grande stupeur, dit : « notre tourment est juste dans cette région et le pieux avertissement du très saint Germain est clair pour nous et nous allons accomplir cette au plus vite. » Et plaçant son gage sur le tombeau, il dit : « Ô très saint Germain, reçoit notre *villa* de Palaiseau avec toutes ses dépendances, jusqu'ici ton ennemie et celui de ta *familia*, dorénavant, et par la suite, de cette manière à perpétuité, pour que je me tienne digne d'être le porteur de ton corps sacré. » Dans le même temps, avec cette voix, il approcha sa main ainsi que ceux des grands choisis vers le brancard et le levèrent si rapidement et facilement comme s'il ne pesait rien. À la vue d'un tel miracle, tant les évêques que les clercs restants, le plus fort possible entonnèrent un *Te Deum Laudamus te dominus*, précédant le saint brancard et commencèrent à se réjouir.

c. 6 : déposition du corps.

- **BHL 3475.**

c. 7 : guérison.

c. 8

Nec multo post veniens præcellentissimus Rex Pipinus, atque tanti miraculi novitate gavisus, oratione peracta eumdem qui fuerat redditus sanitati, suis exorat obtutibus præsentari. Quem cum diutius fuisset intuitus, cæpit sciscitari ab eo, quid faciendi, vel quo commorandi voluntatem haberet. Is vero recuperatoris sui immemor, et pristina mendicitatis amator, postulat sibi a Rege auxilium tribui, quantenus illuc unde venerat potuisset reverti. At vero piissimus Rex ei statim clementi animo duo argentea vasa pariterque equum dari præcipiens, præsgo spiritu infit : Ego quidem voluntati tuæ libentissime faveo; te autem hinc discedere velle, videtur mihi nec debere, nec proficere posse. Quam ejus sententiam, Divinitatis spiritu prolatam, sequentis mox signi attestatio declaravit. Nam interpositis non multis diebus, sicut perversa mente conceperat, comitatus duobus Monachis, usque ad quamdam possessionem præfati monasterii, cui Acmantum vocabulum est, pertinaci obstinatione devenit : ubi eadem nocte utrisque Monachis qui eum deducebant, ne eum amplius ducere præsumerent, indissimilis apparuit viso. Quam cum facto mane eidem retulissent, et ipse in sua obstinatione persisteret, sequenti nocte intolerabilium dolorum vexatione percussus est. Qui obstinata mente, dum in sua deliberatione perduraret, et toties correptus a perverso itinere pedem retrahere nollet; ne vias possit tenere nequitia, recidiva est orbitate cæcatus.

c. 8

Quidam etiam ex provincia Andegavorum, dum per annos fere duodecim, manuum ac pedum, sed et oculorum fuisset privatus officio, Turonorum civitatem adveniens, in ecclesia B. Martini meritis ipsius Confessoris lumen oculorum recepit. Nocte autem sequenti cum se sopori dedisset, in somnis admonetur, ut Parisius veniens, meritis B. Germani totius corporis sanitatem acquirere deberet. Qui certus de visione, Parisius adveniens, atque in ecclesia ipsius supradicti Confessoris pernoctans, universæ debilitatis molestia liberatus est; ita ut et manus pristinum operandi recepissent officium, et pedes diu contracti recte ambulandi sortirentur effectum. In quo miraculo, dum idem languidus a B. Martino solum oculorum recepit salutem, quid aliud claruit, nisi quia et potuisset eum idem venerabilis Confessor totius corporis restituere sanitati, et noluisse? ut videlicet patenter ostenderet, hunc beatissimum virum Germanum Antistitem, imparem sibi in cælis nequaquam existere meritis, quem in curando languido suæ virtutis socium in terris non est passus habere dissimilem.

Peu de temps après, le très excellent roi Pépin, réjoui par la spontanéité d'un tel miracle, il chercha à apparaître face à l'assistance, une prière étant faite pour celui qui avait été rendu à la santé. Alors qu'il était contemplé, il commença à être questionné au sujet de ce qu'il voulait faire et où il voulait aller. Et celui-ci ne pensant pas à son rétablissement et aimant la mendicité d'autrefois, il demanda au roi l'aide pour repartir là d'où il venait. Le très pieux roi recommanda par la clémence divine de lui donner deux vases d'argent et un cheval et commença à dire : « Moi, je suis très volontiers favorable à ta volonté de vouloir partir, mais il me semble que tu ne dois ni ne peux avancer. » Cette sentence ayant été proférée par l'esprit de la divinité, aussitôt l'attestation du signe suivant le fit voir clairement.

En effet, peu de jours après, comme il avait conçu dans son esprit perversi, accompagné de deux moines, il arriva par une obstination persévérante jusqu'à une possession du monastère susdit, qu'on appelle *Acmantum*. Ici, cette même nuit, il apparut dans une vision à chacun des deux moines qui l'avaient conduit, qu'ils ne présument pas de l'amener plus loin. Alors qu'ils lui rapportèrent cela, celui-ci persévéra dans son obstination et fut frappé la nuit suivante d'une souffrance intolérable. Alors qu'il continuait dans sa décision, corrigé tant de fois, il ne voulut pas retirer son pied du chemin perversi. Il ne put tenir les voies de l'indolence frappé de cécité.

c. 9 : guérison

Quidam etiam ex provincia Andegavorum, dum per annos fere duodecim, manuum ac pedum, sed et oculorum fuisset privatus officio, Turonorum civitatem adveniens, in ecclesia B. Martini meritis ipsius Confessoris lumen oculorum recepit. Nocte autem sequenti cum se sopori dedisset, in somnis admonetur, ut Parisius veniens, meritis beati Germani totius corporis sanitatem acquirere deberet. Qui certus de visione, Parisius adveniens, atque in ecclesia ipsius supradicti Confessoris pernoctans, universæ debilitatis molestia liberatus est; ita ut et manus pristinum operandi recepissent officium, et pedes diu contracti recte ambulandi sortirentur effectum. In quo miraculo, dum idem languidus a beato Martino solum oculorum recepit salutem, quid aliud claruit, nisi quia et potuisset eum idem venerabilis Confessor totius corporis restituere sanitati, et noluisse? ut videlicet patenter ostenderet, hunc beatissimum virum Germanum Antistitem, imparem sibi in cælis nequaquam existere meritis, quem in curando languido suae virtutis socium in terris non est passus habere dissimilem.

Aussi, celui-ci de la province d'Anjou, privé de sa main, de son pied et de la vue, durant douze années, arrivant à la cité de Tours, retrouva la lumière des yeux dans l'église de saint Martin, grâce à ses mérites. Aussi, la nuit suivante, alors qu'il se donnait au sommeil, il lui fut conseillé d'aller à Paris car il devrait retrouver la santé de tout son corps par les mérites de saint Germain. Certain de sa vision, il passa la nuit dans l'église du saint et fut libéré de toute infirmité. Il récupéra l'usage de ses mains et de ses pieds. Par ce miracle, lors duquel ce languissant avait retrouvé seulement l'usage de ses yeux par saint Martin ; ce vénérable confesseur n'avait pu lui rendre la santé de tout son corps.

c. 10 : guérison.

c. 11 : guérison.

c. 12 : guérison.

- c. 13 : guérison.
- c. 14 : guérison.
- c. 15 : guérison.
- c. 16 : guérison.
- c. 17 : guérison.
- c. 18 : guérison.
- c. 19 : guérison.
- c. 20 : guérison.

- **BHL 3476.**

- c. 21 : sauvetage de la noyade.
- c. 22 : sauvetage d'un incendie.

c. 23 : châtement du comte Manualdus qui pillent les biens de l'église de Saint-Germain.

Manualdus vero quidam Comes, dum in ejusdem Beati villam, quæ nunc usque Kalas nuncupatur, intrasset; cæperunt hanc sui vastare comites, incolasque ipsius gravibus atque inhumanis tormentis afficere. Ad quem cum venissent, injusta se pati clamantes, & quoad eos mitius ageret supplices exorantes; non solum audire noluit, sed eos indignans respuit, pejora hinc illis futura promittens. Qui cum ejecti sicque comminati ab eo exissent; verterunt se statim, ut est pauperum usus, ad Dei Sanctique Germani implorandum auxilium: quorum nec fides votis fraudatur. Porro a quo torquebantur, idem Manualdus ita totus paralyti displosus efficitur, quatenus illi sermo atque pedum mox omnis negaretur incessus. Unde illum, causa recuperandi quam non meruit incolumitatem, ad ejusdem Sancti sacra limina post nequidquam deportatum conspeximus. Nihil igitur sanitatis vel injuriarum remedii usque adeo recepit, donec in modico absumptus vita deficeret.

Simili nempe modo Rumaldus, Madriacensis Comes, in villa quæ dicitur Sicca-vallis percussus obiisse dignoscitur. Hic autem cum quibusdam Sancti hominibus perperam vim inferre minime timuisset, atque in se reclamantibus aurem pietatis inflectere nollet, ultio eum divina mox præterire nequivit. Itaque dum ad audiendam Missam procedere vellet, siquidem ea die venerabilis ejusdem instabat Pontificis solennitas; illico cælesti attactus flagello, veluti succisis cruribus concidit, atque eodem in loco moriens exspiravit. Infelix! qui dum adviveret, saltem vel ni momento prævidere distulit, quas forte ad pœnas mortuus ivit: impletumque in eo est illud Scripturæ verissimum, quia qui avertit aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.

c. 23

Ainsi, alors que le comte Manuald pénétrait dans la *villa* du saint qu'on appelle jusqu'à maintenant Kalas, des comtes commencèrent à dévaster la région et à affliger les habitants de tourments graves et cruels. Alors qu'ils venaient à lui pour clamer l'injustice dont ils souffraient, ils le supplièrent jusqu'à ce qu'il agisse tendrement pour ceux qui se prosternent. Non seulement il ne voulut pas les écouter, mais aussi s'indignant, il les rejeta et leur promit des choses pires à venir pour cet endroit. Ainsi chassés et menacés, ils s'en allèrent et, comme c'est l'usage des pauvres, ils se tournèrent vers l'aide implorée de Dieu et de saint Germain, dont leur foi ne fut pas détournée par des vœux. Alors comme ils les avaient torturés, très vite Manuald fut affecté d'une paralysie, si bien que toute parole et bientôt tout déplacement lui furent impossibles. Nous comprenons qu'il ne mérita pas de recouvrer la santé, transporté en vain jusqu'au tombeau du saint. Aussi, il ne retrouva rien de la santé ni remèdes aux injures jusqu'à ce que, épuisé, il se sépare de la vie.

Il en fut de même pour Rumaldus, le comte de Méré fut reconnu mort, châtié dans la *villa* qu'on appelle *Sicca-vallis*. Alors qu'il n'avait pas craint d'attaquer certains hommes du saint injustement et avec force, et qu'il n'avait pas voulu tendre une oreille de piété aux réclamants, aussitôt la vengeance divine n'avait pu s'empêcher de le juger. C'est alors qu'il voulut se rendre à la messe puisque la solennité du vénérable pontife se tenait ce jour. Il fut aussitôt touché par le fouet céleste comme il tombait sous les croix agitées et dans ce même lieu agonisant, il expira. Malheureux celui qui, vivant différa de prévoir son salut, et mort s'avança vers le châtement.

Il fut trouvé en lui ce que disent les *Écritures* de manière très vrai, parce que celui qui détourne son oreille n'écoute pas la loi, sa prière sera abominable.

c. 24 : Spoliation des biens de l'église.

Deinde Emminus, Aquitaniorum quidam Nobilium, cum eodem in regno, ipsius viri Dei fiscum, vocabulo Verneuilum, temere invasisset; vidit eundem quadam nocte ad se ita dicentem: Quid ergo has turres usurpare voluisti? et rursus: Nisi, inquit, eas dimiseris, cognosce quia in proximo debitum inde experieris perpetratae jam culpae flagellum. Quam visionis ac pietatis gratiam bis ita sibi ostensam, ut idem post deplorabat, nihili habens; tertio cum apparuisset vir Dei, eum in ventrem ex ea quam manu gestabat ferula percussit, ac deinde disprensus abiit. Percussus vero statim nimia intestinorum vexatione corripitur. Itaque vocata atque sibi ejusdem loci reconciliata familia, cunctis praesentibus pollicitans dejerare cepit, numquam se ad eundem locum ultra venturum, nisi forte indeclinabilis causae necessitas urgeret, tantum ut a praesenti angustia illius pietate eripi mereretur. Quibus precibus ac hujusmodi sponsonibus vir mitissimus flexus, quod petebat indulxit. Nam illico pax sanitatis viscera intrat dolentia, atque qui vexabatur homo, interius exteriusque curatur.

Eandem denique villam Georgius, et ipse Comes, olim cum deprædari cœpisset, quidam plebium adeuntes ecclesiam, mox signa sonare cœperunt, siquidem ejusdem Sancti digna illic a populis habebatur veneratio: quos ille amens, utpote superatus ira, corripiens, flagris percuti fecit. Sed ut Domini Sanctorumque ejus pietas, quam semper se digne invocantibus praesto sit, evidenti demonstraretur indicio, caelestis hunc protinus vindicta subsequitur. Enim vero ex ea jam quam ibidem exercuerat ingurgitatus rapina, dum ad secessi locum urgente quidem causa vix pervenisset; statim, ut erat (quod absque dubio claret fatendum) fide et gratia Dei inanis, more Arii cuncta viscerum mole effusa, ventre vacuus resedit; habuitque merito judicium sine misericordia, qui aliis dum potuit misereri noluit.

Ensuite, Emminus, un certain noble d'Aquitaine, envahissait témérairement dans ce même royaume un fisc de ce même homme de Dieu qu'on appelle Verneuil. C'est alors qu'il le vit lui disant : « Ainsi donc tu voulais usurper ces tours ? » et derechef : « A moins que tu renonces, ajouta-t-il, saches que tu éprouves déjà, à partir de ce moment, le fouet dû par la faute perpétrée. » Cette vision et la grâce de la piété lui fut montrées une seconde fois mais rien n'arriva. Alors qu'une troisième fois l'homme de Dieu apparut, la fêrule le frappa au ventre et s'évanouissant, il partit. Il fut punit, frappé sur place d'une grande souffrance aux intestins. C'est pourquoi, la famille de ce lieu ayant été appelée et réconciliée avec lui, promettant à tous les présents, il commença à prêter le serment de ne plus s'aventurer dans ce lieu, à moins que la nécessité de la cause qui ne dévie pas, ne presse à tel point qu'il mérita d'être arraché par sa piété à la gêne présente. Par les prières et ses engagements, l'homme très doux fut fléchit et céda à ce qu'il demandait. Aussitôt la paix de la santé entra dans ses viscères douloureuses et l'homme qui était tourmenté fut guéri tant extérieurement qu'intérieurement.

Dans cette même *villa*, le comte Georgius avait commencé depuis longtemps à piller. Certains habitants qui venaient à l'église commencèrent à sonner les cloches puisque la digne vénération de ce saint avait lieu. Celui-ci les aimant, parce qu'il était surabondant de colère et châtiant, il fit frapper par les fouets. Mais comme la piété du Seigneur et de ses saints, qui est toujours à la disposition de ceux qui l'invoquent, fut exposée par un signe évident, la vindicte céleste suivit immédiatement. En effet, plongé dans la rapine, il avait tourmenté ce même lieu, alors qu'il était parvenu avec peine [aux latrines] pour une cause pressante. Aussitôt vidé de la foi et de la grâce de Dieu, toute la masse des viscères avait été répandue suivant l'usage d'Arius. Il demeura ainsi vide par le ventre et il eut le jugement mérité sans miséricorde. Il n'avait pas voulu avoir pitié des autres pendant qu'il le pouvait.

c. 25 : Spoliation des biens de l'église / clameur familia du saint.

In Corboilo, quodam vico Parisiacensi, hoc notum ac terribile constitit miraculum : nam et eandem villam quondam Beati fuisse Germani, adhuc rarus qui nesciat. Ubi aliqui ex colonis ibidem degentis familiae, severi

cujusdam super se Judicis crudelitate vexati, ad ecclesiam illic ejusdem Sancti honore dicatam, tali coacti pressura confugiunt, ibique vulgo exspoliatum verberantes altare, ita gementes crebrius ac ipsa repetita voce clamabant: Quare, Domine Germane, sic nostri tuorum oblitus es famulorum? surge, precamur, et libera nos. Quibus vocibus excitata confestim, quæ nescit somnum, sancta et pervigil pietas; statim revera Judex ille, quo residebat ita insanire cœpit, quatenus nulli dubium esset, quin maligno ageretur ab hoste. Tenetur simulque ligatus adstringitur, atque eam ad basilicam vi attractus perducitur. Deinde vero non modicam coram ibi positus suæ amentiae vexationem perpessus, tandem precibus ac votis pro se Sancto oblatis sensum recepit. Neque ulla hinc eum cogebat necessitas invitari a quoquam, quemadmodum sponderet, nil tale se deinceps acturum. Erat denique in eadem ecclesia, ubi idem sanctus Sacerdos vivens dormierat, ita adhuc viride jacens fœnum, quatenus sane illis desecatam esse videretur diebus: non enim fuerat qui hactenus illud inde efferre præsumeret.

c. 27 : violation de l'asile.

Hæc quoque persimilis causæ despectu virtus inseritur. Cum etenim quosdam e vicino civitatis carcere, more sæpius solito, sacer illius festivitatis dies excepisset; accidit ut unus eorum, aliis aliam in partem evadentibus, monasterium hujus Sancti ad se liberandum eligeret: ubi consuetudo talis (quemadmodum antiqua relatio ac moderni temporis frequens adhuc habet exhibitio) ut nemo sit qui quemquam illuc fugientem, postquam videlicet vel prima ejusdem Pontificis attigerit limina, non solum tenere, sed nec etiam persequi audeat. Quo quidam tunc gestiens pervenire, equum adscendit, postque fugientem velociter cucurrit. Quem dum ille jam jamque proximantem cerneret, atque insequentis se carnificis vultum recognosceret; magnis incipit vocibus beatissimi Germani implorare auxilium. Cui qui sequebatur, sic infelix eum affatus respondisse perhibetur: Serum est, ait, quod Sanctus succurrat Germanus: neque enim idem cum sit justus, nos aliquid injuste pati velle debet. Postquam vocem confestim equo in terram prolabente cecidit, coxamque sibi pene in frustra comminuens fregit: eoque inibi tantisper quiescente, atque (ut sic verbo ludatur) nascentis herbæ modum mirante; is qui cæperat aufugit, nec non ad aulam sui liberatoris condigne gratias agens securus pervenit.

Alors qu'on célébrait le saint jour de la fête de celui-ci, certains étaient retenus dans une prison voisine de la cité. À la façon habituelle, il arriva que l'un d'entre eux, les autres s'échappant dans une autre direction, choisit le monastère du saint, où l'usage est tel que personne n'ose non seulement retenir, mais aussi poursuivre celui qui a fuit et qui a atteint le seuil de ce même pontife. Le prisonnier, exultant déjà d'arriver là-bas, monta à cheval, et se mit rapidement en fuite. Tandis qu'il distinguait déjà le visage du bourreau qui le poursuivait, il commença à implorer à haute voix l'aide du très saint Germain. On rapporte que le misérable qui le suivait répondit : « Il est trop tard pour que saint Germain te secoure car en effet, comme il est juste, il ne doit pas vouloir que nous souffrions injustement. » Aussitôt après ces mots, il tomba de cheval et se brisa douloureusement la hanche. Celui-ci se tenant tranquille ici pendant tout ce temps, et admirant l'étendue de l'herbe naissante, l'autre s'enfuit et parvient dignement et sain et sauf jusqu'à l'aula de son libérateur, rendant grâce.

- c. 28 : considérations diverses.
- c. 29 : guérison.
- c. 30 : guérison.
- c. 31 : guérison.
- c. 32 : guérison.
- c. 33 : guérison.
- c. 34 : guérison.
- c. 35 : guérison.
- c. 36 : guérison.

- BHL 3480

Livre I

Prologue

c. 1 : Attaque des Normands et translation du corps du saint.

Anno Incarnationis Domini Jesu-Christi octingentesimo quadragesimo sexto, Regis autem præcellentissimi Karoli sexto; cum Regnum Francorum, post obitum Domni Hludowici Imperatoris, varias divisum esset in partes, et peccata populi crescerent, sanguisque sanguinem tangeret; Deo permittente, flagitiis quidem exigentibus actum est nostris, ut exteræ nationes e propriis egrederentur sedibus, videlicet gens Danorum, qui vulgo Nortmanni, id est Septentrionales homines appellantur; & superbo tumentique corde, cum valido navium apparatu, Christianorum fines intrarent. Qui huc illucque furentes, atque cum magna superbia cuncta gyrantes, cæperunt vastando [percurrere] diversas insulas maris; donec nemine sibi resistente, fluvium Sequanæ ingressi, Rotomaco sorte incredibili applicarent. Cumq; in eadem civitate aliquantisper demorantes, regionis Principes (quod absque ingenti contritione cordis effari nequivimus) ad bellandum pigros timidosque adverterent; exeuntes a navibus, longe diffusi, cæperunt utriusque sexus multitudinem trucidare, captivare; villas, monasteria, ecclesiasque depopulando cremare; totamque suæ libidinis immensitatem, cum omni crudelitate, in populum Dei debacchando, exercere: quousque ad locum, qui vocatur Karoli-venna, ventis velisque suæ malignitati justo Dei judicio secundantibus, ultra spem securi navigando venirent. Tunc gloriosus Princeps Rex Karolus, quia propter subitaneum eorum ascensum ex toto non poterat, convocata aliqua sui exercitus parte, venit primum ad monasterium macarii Dionysii, ut ejus orationibus fultus, securius contra Dei suosque pergeret inimicos. Deinde ut erat, uti adolescens, animo armisque strenuus, ad supradictum locum pugnaturus accessit; paratus non solum dimicare, sed etiam pro Fide, proque defensione sanctæ Dei Ecclesiæ laudabiliter mori. Cujus adversarii cognoscentes adventum, deverterunt ad alteram prædicti fluminis ripam, ubi quædam parva tantum pars populi erat: quibus confestim in fugam versis, in insula quadam ejusdem fluvii, ad opprobrium Christianorum, plus minus undecim captivos sudibus suspenderunt, multosque alios per domos et arbores confixerunt, atque nonnullos per villas camposque miserabili insecutione trucidantes peremerunt: ipsoque sacratissimo Paschalis festivitatis sabbato Parisius pervenientes, vacuam penitus ipsam urbem quondam populosam, et omnia in circuitu illius monasteria a suis habitatoribus deserta repererunt. Timor siquidem et metus universos invaserat, utputa merito iniquitatis divino enudatos auxilio, atque ideo mundanæ defensionis destitutos solatio. Quis, rogo, non doleret, antequam bellum committeretur, fugatum exercitum? antequam jaceretur sagitta, confossum? Ante scuti collisionem, ignominiose subactum? Universorum namque ordo penitus in Ecclesia confusus, atque a bonitatis studio permutatus, hoc, ipsa privatione boni, usque ad exitii fomitem, digna satis ultione promeruerat. At pius Pater, justus delinquentium semper corrector, correctorumque clemens susceptor, non hoc intulit, ut nos ob innumera delictorum nostrorum pondera crudelis damnaret, sed ut per immensam suæ largitatis benignitatem afflictos emendaret. Tunc, pro dolor! sacratissimum beati Germani corpus, de suo effossum sepulcro, in possessionem quamdam ejusdem ecclesiæ, quæ Cumbis dicitur, delatum est. Sed quæ facundia quive sermo exponere potest, qualis dum hæc agerentur, quantusque in eadem ecclesia existit luctus? Senes itaque ac juvenes, pueri flebant et infantes, utpote nemo sese a lacrymis temperare valens. Similiter et aliorum corpora Sanctorum in eodem pago degentium extumulata, atque per diversa sunt loca deportata, exceptis dumtaxat membris Macarii Dionysii sociorumque ejus Martyrum: quæ licet a suis fuerint abstracta sepulcris, propter tamen Regis præsentiam, non sunt tunc ad alia loca transire compulsæ. Statuerat quippe Rex, populo videlicet a se labente, ut jam dicti sancti Martyris monasterium defenderet, eo quod divæ memoriæ genitor illius eum, cum esset parvulus, eidem Sancto speciali traditione commendasset.

c. 6 : Incendie de l'église.

In memorato denique Karoli-vennæ loco, ipsi Normannorum populi, se victores seque superiores esse conspicientes, dum adhuc morarentur; exeuntes a navibus, Cellam nostram, quæ contra vel secus eundem

locum posita est, cursu propeo festinantes intraverunt: unde miraculum, quod illic tunc factum comperimus, optimum si narretur putamus. Namque in eadem Cella ecclesiis Apostoli Petri almique Germani ignem terque quaterque supponere nitentes, cum defecissent; eas incendere amborum meritis non valentes, claustra ejusdem Cellæ tandem egressi, horreum quod ibi erat juxta positum cremaverunt : ex quo tantus flammaram globus, aëris alta petens, adscendit, ut quasdam arbores, ultra etiam jam dictam Cellam virentes, incenderet, ipsas vero ecclesias intactas & integras ut erant relinqueret. Cum insuper ventus Australis validissime flaret, totumque fere incendium eandem in partem projiceret ; illico Septemtrionalis e regione spirans intumuit; atque in alterius partis latus Australem mira conversione reflectens, omnem vim pariter retorsit. Ita mirabilis Deus, qui famulos suos secum fulgentes in cælis semper [glorificat,] mira communi pietatis gratia operatur in terris.

c. 7 : attaque de Paris.

Cum igitur Sabbato Paschali, diffusa navium classis Parisius, ut supra relatam est, pervenisset; in crastinum, cum suos jam sol lucifluos emitteret radios, propria totum illustrans lampade mundum, e navibus prorumpentes, ipsam civitatem, ut præmisimus, vicinaque suburbana absque habitatoribus repeterunt: ingressique monasterium beatissimi Germani, Dei fanum residuumque ecclesiæ, quod securitatis damno remanserat apparatus, contaminare, pollutisque manibus cæperunt destruere. Sed quia Domino miserante nec ibi virtus defuit ejusdem sanctissimi Patris, minime debent reticere, quæ tunc illic totius mundi Creator, ad laudem sui nominis, gratia ipsius Pontificis, ostendere dignatus est miracula. Quæ, quia nemo nostrum interfuit, penitus ignorabamus: postea tamen a fidelibus missis Hluduwici Bajuvariorum Regis, Kobbone videlicet aliisque, quos ad Principem Normannorum Horich nomine legationis causa direxerat, ea cognovimus : qui nobis illa fideliter narraverunt, quemadmodum ipsi (ut testati sunt) coram Horich præsentibus ex parte viderunt, atque ex parte ab ipsis, qui tunc in ipsa ecclesia, quando hæc gesta sunt, simul aderant Christianis audierunt. Nam cum trabes ecclesiæ miserrimus ille populus, quia erant abiægnæ, et idcirco habiles navigio, incidere tentavissent; tres ex maligno eorum numero, ante altaris crepidinem B. Stephani, invalidi totius virtutis robore ruentes ceciderunt; atque confracti incredulas Deoque odibiles animas, aliis timore percussis, exhalantes, perpetuas descenderunt ad umbras, ubi edax vermis eorum non morietur, & nimius eorum ignis non exstinguetur. A trabibus ita cessatum est.

c. 8 : châtement des normands

c. 8 Cumque illud Dei templum, totumque simul depopularetur monasterium, accidit ut unus eorum etiam apud eos nefandissimus, ad Confessionem Domni Germani strictum gladium polluta gestans manu deveniret; colum namq; marmoream, quæ ibidem orantibus ad dexteram sita erat, tredecies totiusque corporis adnisi, veluti capulans hostem, percuteret. Cui continuo ita manus dexteræ, qua columnam ipsam inciderat, virilitas evanuit, ut post illum diem usque ad infelicem ejus ex hac vita discessum, semper immobilis aridaque et ut fuerat extensa permaneret manubrium vero ferri ita manu compaginatum inhæserat, ut numquam ab ea aliquo ingenio vel arte nisi cum cutis parte avelli potuerit. Qui tamdiu nimia vexatione compatiens corporis cruciatus est, donec miserrimam finiret vitam, plenus indignationis et iræ, manibus dæmoniorum devectus ad tartareas sedes cocyti fœtidumque lacum averni.

c. 9 : mort d'un impie

Operæ pretium fore credimus, si et illud magnum narretur miraculum. Igitur dum ipsum sanctissimum oratorium a crudelissima impie violaretur turba; tanta subito nebulae est densitate repletum, ejusdemque obscæni violatores ita divini judicii cæcitate percussi, quatenus illud metu ac tremore nimio pavefacti linquere cupientes, vix ostia vel fores per quas intraverant invenire valerent. Sicque in oberrando diutius fatigati, tandem

erumpentes quantocius effugerunt, tali ab illo die tantoque pervasi terrore, quo non ausi ulterius essent quacumque fœditate ipsam contaminare ecclesiam. Insuper et ita dysentericæ morbo exinde (ut est vulgatum) sunt afflicti, ut dum quotidie morerentur, nullus ex tanta multitudine se putaret evadere.

c. 10 : châtement de profanateurs.

Interea simulato languore, legationis causa dirigunt ad præcellentissimum Regem Karolum, ut eos cum pace fideles suscipiens, ad propriam dato Regni tributo redire permetteret patriam. His ita placitis, Rege quidem nolente, Principibus tamen quibusdam (ut fatebatur) muneribus læsis, Ragenarius Dux eorum, cunctique Principes ad Regem, qui tunc in monasterio macarii Dionysii residebat, adducuntur: per deos, perque ea quibus maxime se protegi ac salvari putabant testantes numina vel arma, quatenus nequaquam ulterius vel fines sui regni, nisi fortasse auxiliatores, intrarent aut contingerent. Qui ita dimissi atque pro sui evasione quam minime speraverant gavis, pariter quo venerant accepta auri argentique imposita summa læti redierunt: sed revertentes, morbo quo in prædicta ecclesia perculsi fuerant quotidie deficientes cruciabantur, cruciatique nequissimas miserabiliter animas exspirabant, nemine quos secum habebant Christianorum hujusmodi plagam sentiente. In quibus omnibus Dei est consideranda potentia, ejusque pietas amplectenda, qui tam misericorditer salvat innocuos, tamque terribiliter Sanctos suos mirificando punit profanos.

c. 11 : attaque de démons.

Quid in eadem ecclesia, postquam major pars Fratrum ab exulatu reversa fuit, gestum est, silentio premere non debemus: necdum enim sacratissima beati viri ossa ad proprium fuerant reportata sepulcrum. Una namque noctium, custodibus ejusdem ecclesiæ dormientibus, antequam Fratres ad referendas Deo laudes more solito excitarentur; auditur ab eisdem coram altari sancti Stephani strepitus dæmoniorum ingens, veluti hominum multitudo ad aliquid putaretur discurrens. Qui confestim surgentes, et cum lumine totam ecclesiam circumeuntes, cum neminem reperissent; intellexerunt fraudem fallaciamque dæmonum fuisse; qui nimirum dolebant se expelli a sanctis sedibus templi, in quod, dum a perfidis permissum fuerat pollui, haud dubium quin aliquantulum juxta illud, Et pilosi saltabunt ibi, intrandi licitum habuerint. Postquam autem sacri ejus cineres relati, atque suo loco Christo favente sunt restituti; nihil tale in eadem basilica, ipsius sanctitate promerente, auditum est.

c. 12 : châtement des Normands

Siquidem Ragenarius Dux, auctorque totius memorati mali, ante profanum Horich Nortmannorum Principem cum ingenti superbia venies, ostendit ei quod secum hinc asportaverat aurum argentumque multum: dixitque quod opinatissimam Parisius civitatem captam haberet; quodque mansionem Germani senis, quæ in eadem terra decentissima haberetur, intrasset; insuper et quod omne Karoli Regnum sibi ratione tributi subjugatum haberet. Horich autem dum talia non crederet, jussit jam dictus Ragenarius partem incisæ trabis monasterii Domni Germani, seramque portæ Parisiacæ urbis, ante eum in testimonium adduci. Præterea retulit ei quam bonam quamque fertilem, uti omnibus repletam copiis, invenisset terram: populum vero eam incolentem, ad dimicandum pavidum ac trementem: referebatque dicens, quod majorem ibi mortui quam viventes haberent virtutem, nullumque invenerit sibi resistantem, præter Germanum senem mortuum. Hæc cum diceret, tremens illico ac pavens corrui in terram, atque terrificæ cœpit voce clamare, Germanum coram adsistere, eumque se baculo quem manu gestabat graviter flagellare. Quod videntes, Horich scilicet universique sibi adsistentes, ipseque Kobbo Hluduwici Regis illuc directus Legatus, ex hoc quod acciderat stupore nimio permoti, admirati

sunt. Idem vero Ragenarius, sic humiliatus ac repente contritus, aliorum manibus cito sublatus recessit : qui maximis per triduum tormentis ignominiose afflictus, præcepit tandem unam auream suæ similitudinis statuam fieri, atque per eundem Kobbonem Germano seni deferri; spondens se, si evaderet, Christianum deinceps futurum, Deumque Christianorum indubitanter crediturum: sed quia non erat ex ovibus Christi, idcirco quod petebat obtinere non meruit. Ita prorsus inflatus, quemadmodum nobis idem Kobbo manifestum fecit, ac totus turgidus exstitit, ut nec auditus, nec visus, nec odoratus, vel gustus in ejus corpore discerni potuerit. Sicque diffusis ad postremum visceribus medius crepuit, vitamque miserrimus mane finivit: statua vero sacris oblationibus indigna, a quibus delegata fuerat retenta, veluti immundissima a mundissimo cordium inspectore refutata remansit.

c. 13 : Victoire sur les Normands

Sed adhuc qualiter qui residui fuerant ex hac defecerint vita, proseguendo narremus. Ab eo sane die, quo monasterium almi Præsulis Germani ingressi sunt, donec pœnaliter cuncti interirent, ita, ut diximus, turgenti sunt viscerum inflatione percussi; quatenus omnis eorum cœtus etiam in patria quotidie moriens periret, præter quos Horich postea jussit occidi. Timens etenim ipse ejusque Optimates et populus pariter universus hujuscemodi morte pessima damnari, præcepit omnes qui residui erant, exceptis paucis fuga lapsis, quos nec mortis credimus evasisse exitium, decollari: eorumque capita, veluti satisfaciens morbo, Christiano qui captivus illic erat populo tradi. Nam ita clades ingrassata Deo permittente sæviebat in plures, ut pene quicumque morbidum tangeret, extemplo eodem attactus morbo et ipse deficeret. Insuper jussit cunctos captivos, qui Christianitatis vocabulo censerentur, in regno suo perquiri; eosque cum libertate et honore, absque alicujus contradictione, in suam patriam reverti: qui etiam hæc et alia, ultra quam sint inserta, dicebant. Nos tamen ea quæ a videntibus percepimus, solummodo ponere disposuimus; magnum satis habentes, quod victoriam, quam populi multitudo, communi obstante crimine, ex inimicis habere non potuit; beatus Germanus, inclitus meritis, gloriosus miraculis, apud Deum tali donatus triumpho, obtinere promeruit.

c. 14 : guérison.

c. 15 : guérison.

c. 16 : retour du corps.

c. 17 : festivités.

c. 18 : vision de saint Germain en tenue militaire.

Denique postquam ejus sacratissimum corpus in suo est collocatum sepulcro, illam visionem silendo præterire non debemus, quæ cuidam Fratri nostro in eodem cœnobio quadam nocte revelata est. Videbantur enim illi in sopore posito omnes Fratres ipsius monasterii, stantes in choro, vestibus induti solennibus, loquentes ad invicem quasi de his quæ acciderant malis: respicientesque contra Orientalem ejusdem ecclesie partem, viderunt beatissimum Germanum, veluti in habitu militari ante altare S. Stephani galeatum atque mirifice loricatedum stantem, et uti ex campo certaminis armigeratum fessumque venientem: adspiciensque cunctos, interrogavit usitato gentis nomine, ubi essent vel quo abissent Nortmanni, ipsius templi violatores, patriæ dissipatores, qui sua aliorumque Sanctorum membra effodi compulissent. Cui humili satis (ut decebat) responso dixerunt, quia recessissent. Tunc venerabilis Pater, Bene, inquit, et, Deo gratias, respondit. Deinde in sedili quod ante memoratum altare paratum erat, ut eidem videtur Fratri, residens, vocavit eos, jussitque ut sese ad deponendum ea quæ portabat arma militaria juvarent: interea quod adspiciebatur defecit. Nos vero tali habitu talique visione præfiguratum animadvertimus, quod jam veraciter factum esse cognoscimus, ultionem dumtaxat a sancto viro ex inimicis cœlitus reportatam: cujus interrogatio eorum perditionis declaratio fuit. In armorum quoque deponendorum adjuvatione colligimus, quod eum, immo nosmetipsos bene vivendo adjuvare debeamus, ne talia nobis aut illi pro nobis ultra proveniant.

c. 19 : épilogue.

Livre II.

- c. 1 : guérison.
- c. 2 : guérison.
- c. 3 : guérison.
- c. 4 : guérison.
- c. 5 : exaction des Normands.

Ut igitur castigantis nos inæstimabilis divinæ bonitatis miseratio evidentius prædicetur, illa quæ rursus in ejusdem Sancti ac nostra peregrinatione (ut meminimus) facta sunt miracula, persequamur, etsi non sermone verborum copia phalerato, virtutum tamen speciositate colendo. Non post multos denique annos, iteratis sæpius malis, suscitavit nobis Deus sævissimam earundem gentium persecutionem, qua nos merito affligeret; afflictosque, ut pietatis Pater, ad emendationem compelleret. Nam quemadmodum prospera a recto tramite per mentis elationem aliquando deviant, ita & adversa per contriti cordis humilitatem ad nostri nos custodiam revocant: sola enim vexatio intellectum dabit auditui. Hujus itaque persecutionis orto flagello, Sanctorum circumquaque jacentium corpora, non solum a sepulcris instaurato dolore effossa, verum etiam & ad proprias possessiones sunt hac illacque devecta. [& sacri corporis delatione] Cumque paratum fuisset quo sanctissimi corpus Germani ad superius dictam villam Cumbis iterum ferri deberet, illud nos, quod tunc ibidem gestum est miraculum, dicere juvat. Quidam autem nostrum, nomine Adalarius, Monachus & Sacerdos, sic per tempus continua renum fatigatione debilis factus extiterat, quod nullo modo per se vel ad modicum, nisi uno & præsertim duobus sustentatus baculis, incedere valeret. Quibus adductus venit ad ecclesiam inter reliquos gemens: accedensque ad sancti Præsulis corpus, jam ad efferendum feretro aptatum, [debilis sanatur.] studuit unus nec tardior quidem esse portantium. Et hoc, divino suffragante auxilio precibus Sancti sublevatus, relicto, immo (ut ipse post ajebat) oblito baculorum officio, vicissim peregit, usque dum ad præfatam Cumbis villam, vinculo infirmitatis solutus, pertingeret. Quo in loco, beati corporis gleba super altare venerandum exposita, ipse gratias agens, ad omne quidquid voluit sanus evasit.

- c. 6 : exorcisme.
- c. 7 : guérison.
- c. 8 : guérison.
- c. 9 : guérison.
- c. 10 : destruction de l'église par les Normands.
- c. 11 : guérison.
- c. 12 : guérison.
- c. 13 : guérison.
- c. 14 : louanges à saint Germain.

c. 15 : Un homme tue sa mère.

Eramus vero mærentes, quod posteaquam propriam intraveramus tellurem, nullas ut antea ostensas virtutes [audiremus]. Sed ecce subito ex tanta populi multitudine, unus procurrens accessit: habebat enim causa pœnitentiæ ferri circulum in brachio, ut solet fieri, arctissime obvolutum: jamque tempus increverat, ex quo illi, casu propriam occidenti matrem, hujusmodi pœna accesserat. Qui vociferans et tanti viri pietatem sibi adjutricem exostulans, ut manum ad feretrum, quo Sancti sacrum bajulabatur corpus, pallium saltem desuper contingere cupiens, protendit; illico ferrum de brachio exiliens mirandum crepuit, ita ut in aëra sursum evolans videretur a multis. Quæ res nos universos hilariores efficiens, nonnullos etiam in lacrymas præ gaudio movit : sed et caro, armillæ hujusmodi asperitate in profundum exesa, quod gestum erat pretiosum pandebat miraculum.

- c. 16 : guérison.
- c. 17 : déposition du corps en 863.

MARCELLUS

Évêque de Paris
IV^e siècle

Marcel serait le neuvième évêque de Paris²⁷⁹ et aurait présidé le concile de Paris en 360-361.

Dossier

- *Vita sancti Marcelli* (BHL 5248), VI^e siècle, dans MGH, *Auct. Ant. IV, 2, p. 49-54*.

Cette Vie est l'œuvre de Venance Fortunat, fondée sur des traditions orales très vagues. Elle est dédiée dans le prologue à l'évêque Germain de Paris.

- *Miracula sancti Marcelli* (BHL 5250), dans Grégoire de Tours, *Gloire des Confesseurs 87 (89)*.
- *Vita II sancti Marcelli* (BHL 5249), dans AASS. *Nov. I, p. 266-267*.

Elle reprend dans l'ensemble BHL 5248 en l'abrégant. Elle est transmise par un seul témoin daté entre 876 et 900 (Chartres, BM, 063 (115 1/G)).

Extraits retenus

- BHL 5248

Cette traduction est celle du groupe HAGHIS.

c. 8

Illud quoque mysterium reticere non debet, quod proficit auditori, quia de paucis quae memoria recoluntur quidquid dictum non fuerit aut invideri creditur aut contemni. Igitur quidam clericus Nonnicus nomine annorum circiter decem propter suavissimae vocis tinnibulum et dulcedinis organum de fauce prolatum, qua contingebat animos populi delectari, cum repercussa in auribus solita esset aura blandire, iussus est ab archidiacone mellita teneritudine decantare. Quo facto praecepit ipsum puerum episcopus flagellari ab hoc, quia alterum iusserat ipse cantare. Itaque dum clericus caeditur, episcopus lingua damnatur. Mox enim ut clamor vapulantis in aure sonuit, vox ab ore discessit et novo praedone sonum captivavit pontificis vox infantis. Sed si causa facti requiritur, cur contigerit, invenitur. Denique qui puerum cantare prohibuit, pertulit vocis dispendia, quia vocibus invadebat. Cui ergo non nocet invidia, si episcopo non pepercit vindicta? Unde quisquis quod in alterum videre non cupit non habebit, immo hoc sibi denegat quod alios habere non optat. Omnis enim qui alteri lapsum parat iam cecidit, et antequam inducat in laqueum, tenetur ipse captivante peccato ligatus, cum magis si proficere volumus aliorum profectus nostros esse credamus. Itaque idem sacerdos per triduum etsi deambulabat per compita, tamen iacebat lingua sepulta. Non enim sonus poterat repercussat palati camera resultare nec intra sepem dentium vox lingua rotante disponi, sed totum quod perdiderat ore muto prodebat. Tunc beatus Marcellus his verbis appellat pontificem: Licet intellegam, pastor bene, tibi talem casum de culpa venisse, tamen quidquid vis in nomine domini sermone prorumpe. His dictis adhuc beati Marcelli sermo volvebatur in ore et iam quod imperaverat oboediebat. Deinde antequam iste explicaret, ille respondit dicens: Vos mihi hoc fecistis quorum iussio fuit, ut alter cantaret quam ego praeceperam. Et dum ista loquitur, amissae vocis gratia reformatur. O meritum subdiaconi, qui vocem restituit sacerdoti et versa vice quod accipere debuit hoc indulsit, qui debiles fauces armavit eloquio et in ore alterius fudit verba per verbum! Quid diutus protraham? Semper tacuisset episcopus, si numquam requisisset Marcellus. Vere dignus beati Marcelli sermo, ut gregem domini regeret qui dedit pastori salutem.

²⁷⁹ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, tome 2, p. 465.

Ce miracle, qui peut être profitable à l'auditeur, ne doit pas non plus être passé sous silence, parce que des quelques souvenirs que la mémoire a recueillis, tout ce qui n'aura pas été dit, on va croire soit qu'on le jalouse soit qu'on le méprise. Un clerc du nom de Nonnicius, âgé d'environ dix ans, avait un timbre de voix exquis et les sons délicieux qu'il tirait de sa gorge avaient le don de charmer l'âme du peuple, chaque fois que les airs frappaient ses oreilles ravies ; il reçut de l'archidiaque l'ordre d'exécuter un chant suave comme le miel. Quand il eut fini, l'évêque ordonna de fouetter l'enfant pour la raison que lui, c'est à un autre qu'il avait donné l'ordre de chanter. Or à l'instant où le clerc est frappé, l'évêque est châtié par ce qui advint à sa langue. À peine en effet les cris de l'enfant battu eurent-ils retenti à son oreille, que la voix disparut de la bouche de l'évêque et, comme une voleuse d'un nouveau genre, la voix de l'enfant captura celle de l'évêque. Mais si on en recherche la cause, on comprend pourquoi cela est arrivé. Finalement celui qui empêcha l'enfant de chanter subit une perte de la voix, parce qu'il jalousait les voix. Qui donc échappera aux suites funestes de l'envie, si son châtement n'a pas épargné un évêque ? D'où : ce que l'on ne désire pas voir chez autrui, on ne l'aura pas, et mieux même, on se refuse à soi-même ce qu'on ne souhaite pas que d'autres possèdent. Quiconque prépare la chute d'autrui est déjà tombé lui-même et avant d'avoir pris l'autre au piège, on est soi-même retenu ligoté, prisonnier du péché. Si nous voulons progresser, considérons plutôt comme nôtres les progrès d'autrui. C'est ainsi que trois jours durant, l'évêque eut beau déambuler dans les rues, sa langue resta morte, ensevelie. Aucun son frappant la voûte du palais ne pouvait en jaillir, ni aucune parole être articulée en roulant la langue derrière la barrière des dents, mais sa bouche muette clamait ce qu'il avait perdu. Le bienheureux Marcel s'adresse alors à l'évêque en ces termes : « Même si je sais, cher pasteur, qu'un tel malheur t'est advenu par ta faute, cependant au nom du Seigneur parle, dis tout ce que tu veux ». Les paroles du bienheureux Marcel roulaient dans sa bouche que l'évêque obéissait déjà à son commandement. Avant même que le premier n'ait fini, le second répondit en disant : « C'est vous qui m'avez fait cela, vous qui avez ordonné de chanter à un autre que celui que j'avais désigné. » Et en le disant, il retrouva la grâce de la voix, qu'il avait perdue. Ô mérite du sous-diaque qui rendit la voix à son évêque et, par inversion des rôles, ce qu'il aurait dû recevoir, c'est lui qui l'accorda, lui qui donna la faculté de parler à une gorge paralysée et versa dans la bouche d'un autre des paroles grâce à la parole ? Que dire de plus ? L'évêque se serait tu pour toujours, si Marcel ne l'avait jamais interpellé. Que la parole du bienheureux Marcel était vraiment digne de guider le troupeau du Seigneur, elle qui apporta le salut à son pasteur !

- **BHL 5249**

Quidam clericus, Nonnitus nomine, annorum circiter decem propter suavissimæ vocis tintinnabulum et dulcedinis organum, jussus est ab archidiacono mellita teneritudine decantare. Quo facto invidens episcopus, jussit ipsum puerum flagellari, ob hoc etiam, quia alterum jusserat ipse cantare. Itaque dum clericus cæditur, episcopi lingua damnatur: mox enim ut clamor vapulantis in aurem resonuit, vox ab ore discessit, et novo prædone sonum captivavit pontificis vox infantis. Itaque pontifex per triduum intra palatium lingua rotante non poterat verba formare, sed totum quod perdiderat ore muto prodebat. Tunc beatus Marcellus his verbis appellat pontificem : Licet intelligas, pastor bone, tibi talem casum de culpa venisse, tamen quidquid vis, in nomine Domini sermone prorumpe. His dictis, statim episcopo amissæ vocis gratia reformatur.

Annexe 9. Le diocèse de Nevers

1) Saint Dié (évêque) :

- *Vita sancti Deodati* (BHL 2131), *Act. SS. Iun.* III p. 872-883, P.L. CLI 611-634.
- *Vita auctore Richero (Gesta Senoniensis ecclesiae I. 4-9)* (BHL 2133), MGH SS. XXV, p. 259-262.
- *Translatio auctore Richero (Gesta Senoniensis ecclesiae II 15)* (BHL 2134), MGH SS. XXV, p. 276-277.

DEODATUS

Évêque de Nevers
VII^e siècle

Il est évêque de Nevers seulement pendant trois. On trouve sa souscription au concile de Sens en 657/658. Il quitte Nevers pour aller fonder un monastère dans les Vosges²⁸⁰.

Dossier²⁸¹

- *Vita sancti Deodati* (BHL 2131), *Act. SS. Iun.* III p. 872-883, P.L. CLI 611-634.

Cette Vie pourrait dater du XI^e siècle. Elle aurait pu être commandée par le pape Léon IX ou tout du moins utilisée à Rome sous son pontificat²⁸².

- *Vita auctore Richero (Gesta Senoniensis ecclesiae I. 4-9)* (BHL 2133), MGH SS. XXV, p. 259-262.
- *Translatio auctore Richero (Gesta Senoniensis ecclesiae II 15)* (BHL 2134), MGH SS XXV, p. 276-277.

Les deux derniers textes datent du XIII^e siècle et font plutôt partie au genre historiographique.

Extraits retenus

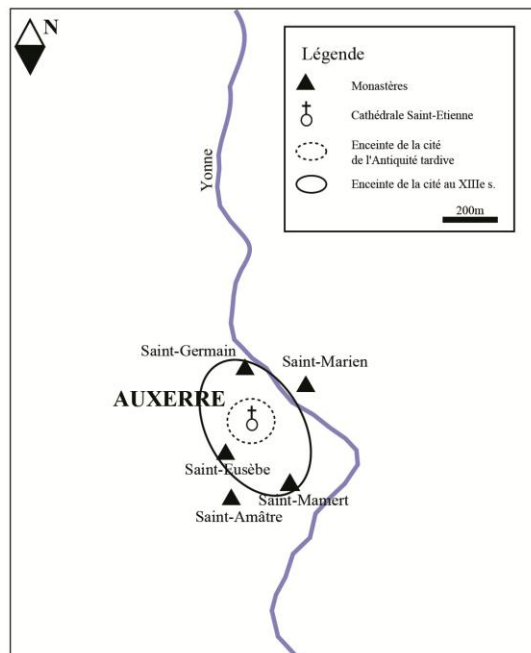
Les textes ne contiennent aucun acte de violence.

²⁸⁰ L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, tome 2, 1894-1915, p. 478.

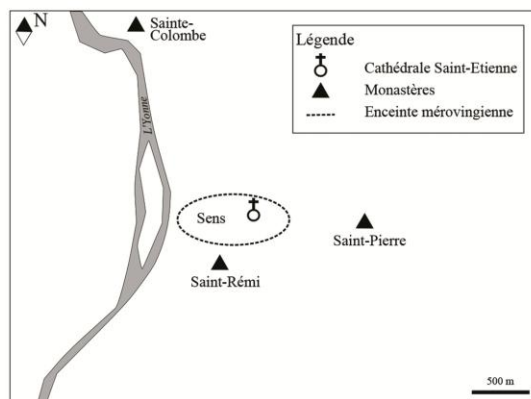
²⁸¹ M. Goulet, « SHG. VI Diocèse de Toul », dans M. Heinzemann (éd.), *L'hagiographie du haut Moyen Âge en Gaule du Nord*, Thorbecke, 2001, p. 11-89, ici p. 81-89.

²⁸² Migne, *Patrologie latine*, tome CLI, col. 608-609.

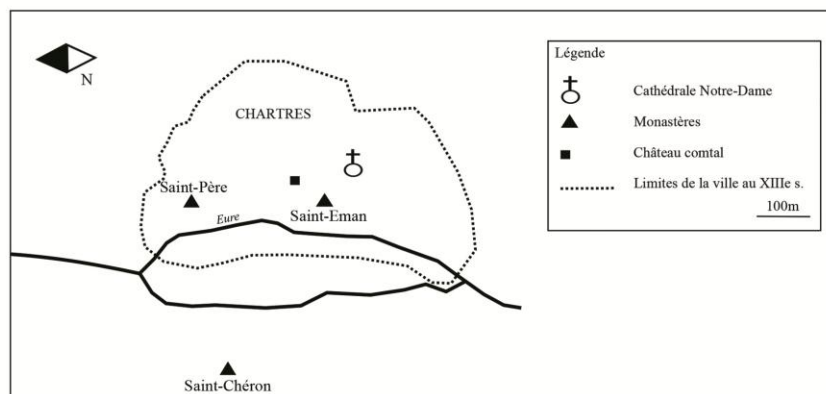
Annexe 10. Cartes des établissements religieux de la province ecclésiastique de Sens



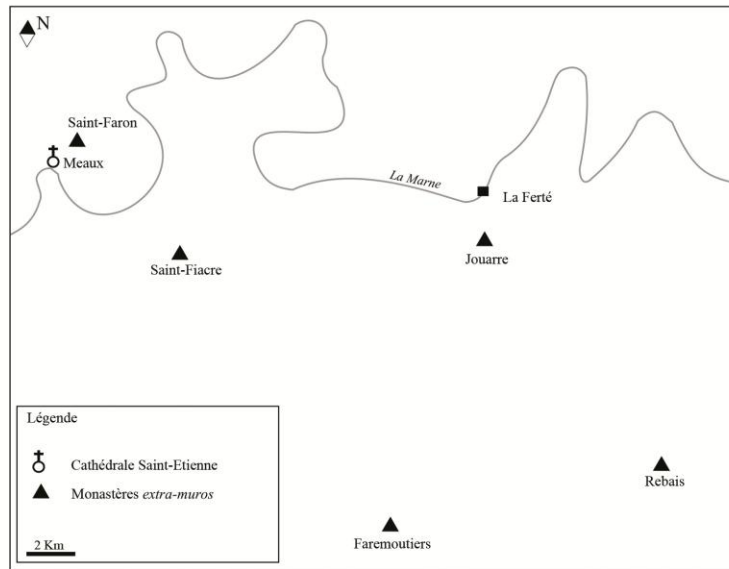
Carte 1
Etablissements religieux du diocèse d'Auxerre
(Ve-XIIIe s.)



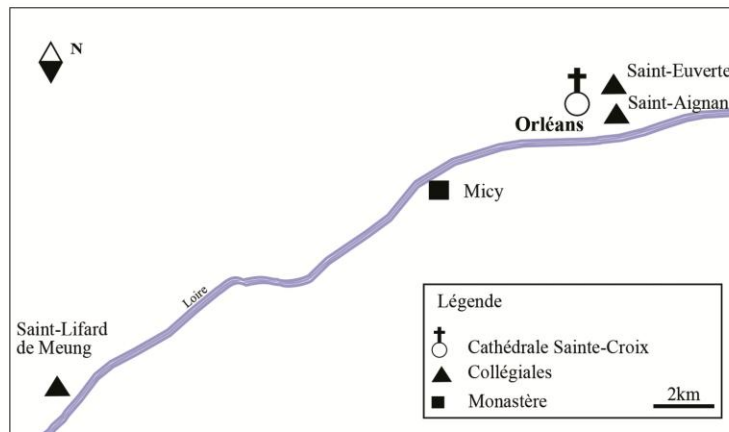
Carte 2
Etablissements religieux du diocèse de Sens
(Ve-XIIIe s.)



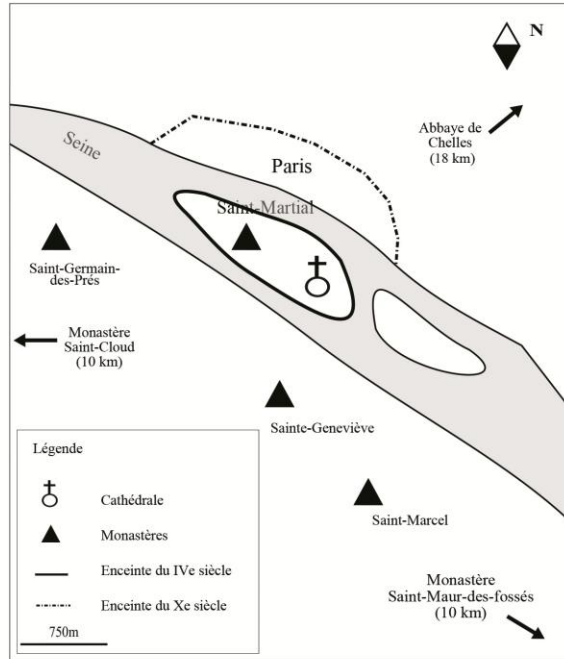
Carte 3
Etablissements religieux du diocèse de Chartres
(Ve-XIIIe s.)



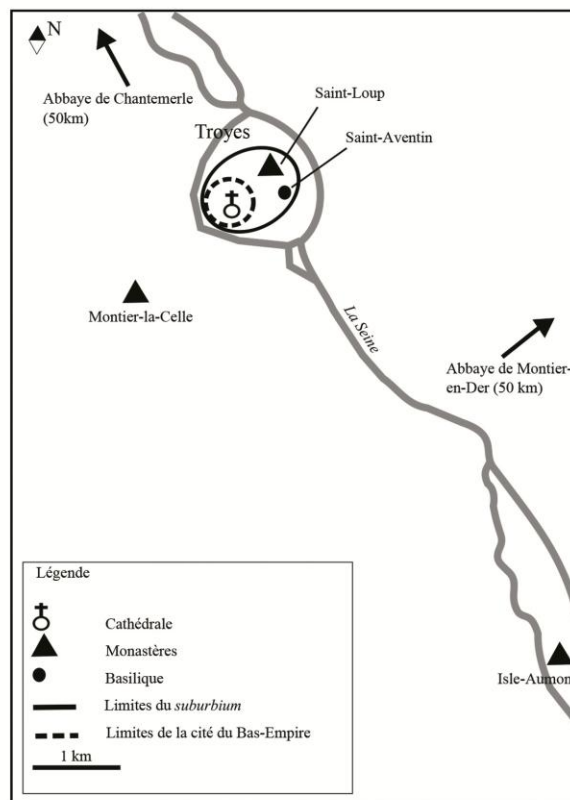
Carte 4
Etablissements religieux du diocèse de Meaux
(Ve-XIIe s.)



Carte 5
Etablissements religieux du diocèse d'Orléans
(Ve-XIIe s.)



Carte 6
Etablissements religieux du diocèse de Paris
(Ve-XIIIe s.)



Carte 7
Etablissements religieux du diocèse de Troyes
(Ve-XIIIe s.)

Annexe 11. Champ sémantique de la violence dans l'hagiographie sénonaise

	?	V ^e	VI ^e	VII ^e	VIII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	Total
<i>Abjurare</i>									1		1
<i>abstraho</i>						1					1
<i>Affigere</i>							1				1
<i>Affligere</i>						1					1
<i>Amputare</i>								1			1
<i>Arrogantia</i>								1			1
<i>Audax</i>									2		2
<i>Avaritia</i>			1			1		2			4
<i>Aviditas</i>		1				1					2
<i>Bellum</i>		4				5			4		13
<i>Bella civilia</i>	1										1
<i>Blasphemare</i>									2		2
<i>Blasphemias</i>			1					2	1		4
<i>Blasphemias evomere</i>			1								1
<i>Blasphemus sermo</i>						1					1
<i>Caedes</i>			1			2	1	1			5
<i>Caedere</i>						1			3		4
<i>Calamitas</i>			1			1		1	1		4
<i>Caliditas</i>				1							1
<i>Calumnia</i>			1					1	4		6
<i>Calumnior</i>									1		1
<i>Captare</i>						1					1
<i>Clades</i>			4						2		6
<i>Concupiscere</i>									1		1
<i>Concupiscentia</i>									1		1
<i>Condemnare</i>									1		1
<i>Contaminare</i>						1					1
<i>Contemnere</i>			1					3			4
<i>Contristari</i>										1	1
<i>Contumelia</i>									1		1
<i>Contumeliose</i>									2		2
<i>Convicium</i>	2							2	1		5
<i>Cremare</i>						2					2
<i>Crimen</i>	1	4	2			3			2		12
<i>Crudelitas / crudeliter</i>	3	1	1			7			1		13
<i>Culpa</i>	1		5	1	1	1	1	8	1	1	20
<i>Cupiditas</i>		1				3			2		6
<i>Cupiditas iniqua</i>							1				1

<i>Damnare</i>		1								1
<i>Debacchor</i>					1					1
<i>Decollo</i>							1			1
<i>Defraudo</i>									1	1
<i>Delere</i>							1			1
<i>Delictum</i>	1				1		1			3
<i>Delinquere</i>							1			1
<i>Depopulare/depopulari</i>	1				2					3
<i>Depraedari</i>						1		1		2
<i>Desaevir</i>					1		2			3
<i>Desolatio</i>					1		1			2
<i>Despicere</i>								1		1
<i>Destructus</i>							2			2
<i>Destruere</i>					1					1
<i>Detrahere</i>				1						1
<i>Devastare</i>					2			1		3
<i>Devastatio</i>					1					1
<i>Devorare</i>								1		1
<i>Diripere</i>										0
<i>Diruere</i>						1				1
<i>Dispectus</i>			1							1
<i>Discordia</i>	1							1		2
<i>Dissensio</i>	1									1
<i>Effractus</i>					1					1
<i>Elatio</i>					1		1			2
<i>Error</i>					3					3
<i>Excecrabile</i>	1									1
<i>Expoliare</i>	2									2
<i>Extorquere</i>					1					1
<i>Facinus</i>	1		1		2		2	1		7
<i>Fallacia</i>					1				1	2
<i>Fallo</i>							1			1
<i>Falsa delatio</i>								1		1
<i>Falsilocus</i>				1						1
<i>Ferire</i>					1		1	2		4
<i>Ferocitas</i>	1				2					3
<i>Foedare</i>					2					2
<i>Fraudare</i>						1				1
<i>Fraus</i>	1		1		2	2	1	1		8
<i>Furari</i>							2	2		4
<i>Furti crimen</i>					1					1
<i>Furto/furtim subducere</i>						1			1	2

<i>Furtum</i>			2			2	1				5
<i>Furtum subinuolutum</i>								1			1
<i>Gula</i>						2					2
<i>Impetere</i>									1		1
<i>Impetum hostilem</i>						1					1
<i>Impiatio</i>						1					1
<i>Impietas</i>	1			1	1		1	2			6
<i>Improbitas</i>								1			1
<i>Improperia</i>								2			2
<i>Impudens</i>									1		1
<i>Incongrue</i>			1								1
<i>Indignatio</i>						2		1			3
<i>Indignus</i>						1					1
<i>Infestare</i>				1							1
<i>Infestatio</i>		1									1
<i>Inique agere</i>								1			1
<i>Iniquitas</i>						1		3	5		9
<i>Iniquus</i>						3					3
<i>Injuria</i>	2		3		1	3	1	2	6	1	19
<i>Injuriare</i>								1	1		2
<i>Injuste / injustus</i>						1	2	1	2		6
<i>Injustitia</i>									1		1
<i>Injustus ordo</i>						1					1
<i>Inquinare</i>									1		1
<i>Insidia</i>			1						1		2
<i>Insolentia</i>		1						1		1	3
<i>Insolentis</i>			1			1					2
<i>Interfectio</i>			1			1					2
<i>Interficere</i>	1		1			2		4			8
<i>Interimere</i>			1								1
<i>Interire</i>	1			1							2
<i>Interitus</i>			1			1					2
<i>Internecio</i>	1			1	1			1			4
<i>Invadere</i>	1		1			3	1	1	1		8
<i>Invasio</i>						1					1
<i>Invidia</i>			1					2	1		4
<i>Ira</i>		1				13	1	5		1	21
<i>Iracundia / Furor</i>	2	2		1	7	5	3	2	2	2	24
<i>Irreverentia</i>								1			1

<i>Jugulatio</i>					1				1
<i>Latro</i>			1						1
<i>Latrocinium</i>					1				1
<i>Mactare graviter</i>		1							1
<i>Maculo</i>					1				1
<i>Maleficium</i>						1			1
<i>Malitia</i>		1				1	1		3
<i>Malum</i>					1				1
<i>Matricidium</i>	1								1
<i>Mentiri</i>							2		2
<i>Nefande</i>						1			1
<i>Nefandissimum crimen</i>						1			1
<i>Nefandus</i>						2	1		3
<i>Nefarium</i>	1			1			1		3
<i>Negligentia</i>			2	1	2		1		6
<i>Nequiter</i>							1		1
<i>Nequitia</i>	1		2		1		3		7
<i>oblitus ejus praemissae promissionis</i>	1								1
<i>Oblitus suae fidei</i>			1						1
<i>Obsidio</i>							1	2	3
<i>Obstinatio</i>					1				1
<i>Obstinatus</i>							1		1
<i>Occidere</i>					1		2		3
<i>Offendere (graviter)</i>							1		1
<i>Offensa</i>					1		1		2
<i>Opprimere</i>					1		1	1	3
<i>Oppressio</i>							1		1
<i>Opprobia</i>							1		1
<i>Oppugnare</i>							1		1
<i>Patricidium</i>	1								1
<i>Peccare</i>	1				2	1	1	1	6
<i>Peccato furti</i>							1		1
<i>Peccatus</i>	1		1		4		3	5	14
<i>Percutiere</i>					1				1
<i>Perduellio</i>							1		1
<i>Perfidia</i>					1		1		2
<i>Perfodere</i>				1					1

<i>Perimere</i>							1				1
<i>Perire</i>			1	1							2
<i>Perjurare</i>						3					3
<i>Perjurium</i>						2		1			3
<i>Pernicies</i>			1								1
<i>Persecutio</i>	3		1			1		2	3		10
<i>Persequor</i>				1		1			1		3
<i>Perturbare</i>	1								3		4
<i>Pervadere</i>									1		1
<i>Plecto capite</i>							1				1
<i>Possidere injuste</i>	1										1
<i>Populare</i>						1					1
<i>Praedam abducere</i>									3		3
<i>Praedare</i>									1		1
<i>Praejudicium</i>									2		2
<i>Praesumptio</i>						1		1	1		3
<i>Proelium</i>					2			1			3
<i>Profanare</i>						1					1
<i>Profanatio</i>						1					1
<i>Profligare</i>						1					1
<i>Pugnare</i>						2					2
<i>Pugna</i>				1							1
<i>Rapacitas</i>			1			1					2
<i>rapina</i>			1			2	2		1		6
<i>rapere</i>	1					4		1			6
<i>reatus</i>						4			3		7
<i>Rebellare</i>									1		1
<i>Rebellio</i>		1				2					3
<i>Sacrilegium</i>						8			1		9
<i>Sacrilegium nefas</i>						1					1
<i>Saevitia</i>			2			2		2			6
<i>Saevire</i>			2			1			1		4
<i>Saevis agere</i>						1					1
<i>Saevus / Saevissimus</i>			1			2					3
<i>Scandala</i>									1		1
<i>Scelus</i>	5		2	1	1	2	4	3	3		21
<i>Seditio</i>	1										1
<i>Spolia (butin)</i>							1				1
<i>Spolia (dépouilles)</i>		1									1
<i>Spolia diripere</i>							1				1
<i>Spoliare</i>						1					1
<i>Strages</i>						1		1			2
<i>Subvertere</i>							2	1			3

<i>Subvertio</i>								1			1
<i>Succumbere</i>						1					1
<i>Superbia</i>				1		3		2	3		9
<i>Supplicia</i>		1				5					6
<i>Temere</i>			1				1				2
<i>Temeritas</i>						8		1	4		13
<i>Temerarius</i>						1					1
<i>Tormentum</i>						1					1
<i>Tradere flammae</i>						1					1
<i>Tradere ingnomiosae morti</i>										1	1
<i>Tradere injustae neci</i>								1			1
<i>Tradere nece</i>							1				1
<i>Transgressio</i>									3		3
<i>Trucidare</i>				1	4		1				6
<i>Usurpare</i>							1				1
<i>Vastare</i>			2		1	6	1		1		11
<i>Vehementissime / vehementer</i>				1		1					2
<i>Versutia diaboli</i>			1								1
<i>Vexare</i>						1					1
<i>Vi auferre</i>	1										1
<i>Vim inferre</i>							1				1
<i>Violare</i>				2		5					7
<i>Violentia</i>	1					2			2		5
<i>Violenter</i>								1	3		4
<i>Violentus</i>						2					2
<i>Vis</i>	2	2				1					5
<i>Vitium</i>				1					1		2
<i>Vociferatio</i>						1					1
<i>Vorare</i>						1					1
<i>Vulnus crudelissimum</i>						1					1
<i>Total</i>	50	23	55	18	15	218	42	105	138	12	679

Annexe 12. Sous-ensemble lexical relatif aux massacres et aux destructions dans l'hagiographie sénonaise

Vocabulaire lié aux massacres et aux destructions	Signification	?	V ^e	VI ^e	VII ^e	VIII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	Total
<i>abstraho</i>	saisir						1					1
<i>Adfigere</i>	Attacher							1				1
<i>Adfligere</i>	Frapper, heurter						1					1
<i>Amputare</i>	Amputer								1			1
<i>Bellum</i>	Guerre		4				5			4		13
<i>Bella civilia</i>	Guerre civile	1										1
<i>Caedes</i>	Massacres, carnages			1			2	1	1			5
<i>Caedere</i>	massacrer						1			3		4
<i>Calamitas</i>	Désastres			1			1		1	1		4
<i>Captare</i>	saisir						1					1
<i>Clades</i>	Désastres			4						2		6
<i>Cremare</i>	Brûler						2					2
<i>Depopulare/depulari</i>	Ravager, dévaster	1					2					3
<i>Depraedari</i>	Piller, dépouiller							1		1		2
<i>Desaevire</i>	Sévir avec violence						1		2			3
<i>Desolatio</i>	Désolation, destruction						1		1			2
<i>Destruere</i>	Détruire						1		2			3
<i>Detrahere</i>	Arracher					1						1
<i>Devastare</i>	Dévaster						2			1		3
<i>Devastatio</i>	Dévastation						1					1
<i>Devorare</i>	Dévoré									1		1
<i>Diripere</i>	Mettre à sac, piller	1										1
<i>Diruere</i>	Détruire							1				1
<i>Effractio</i>	Effraction						1					1
	Dépouiller, piller	2										2

<i>Ferire</i>	Frapper, attaquer						1		1	2		4
<i>Ferocitas</i>	Férocity	1					2					3
<i>Impetere</i>	Fondre sur, attaquer									1		1
<i>Infestare</i>	Ravager, désoler					1						1
<i>Infestatio</i>	Attaque		1									1
<i>Interfectio</i>	Meurtre			1			1					2
<i>Interficere</i>	Massacrer, tuer	1		1			2		4			8
<i>Interimere</i>	Détruire, tuer			1								1
<i>Interire</i>	Broyer	1			1							2
<i>Interitus</i>	Destruction, meurtre			1			1					2
<i>Interneccio</i>	Massacre, carnage	1				1	1		1			4
<i>Jugulatio</i>	Massacre						1					1
<i>Obsidere</i>	Assiéger								1	2		3
<i>Occidere</i>	Tuer						1			2		3
<i>Opprimere</i>	Accabler						1		1	1		3
<i>Oppressio</i>	Destruction, action violente									1		1
<i>Oppugnare</i>	Attaquer, assaillir								1			1
<i>Patricidium</i>	Parricide	1										1
<i>Percutere</i>	Frapper						1					1
<i>Perfodere</i>	Transpercer, blesser					1						1
<i>Perimere</i>	Anéantir, tuer							1				1
<i>Perire</i>	Périr, être détruit, anéanti			1	1							2
<i>Pernicies</i>	Dégâts			1								1
<i>Persecutio</i>	Persécution	3		1			1		2	3		10
<i>Perturbare</i>	Troubler	1								3		4
<i>Pervadere</i>	Envahir									1		1
<i>Populare</i>	Ravager, dévaster						1					1

<i>Praedam abducere</i>	Piller, dépouiller									3		3
<i>Praedare</i>	Piller, dépouiller									1		1
<i>Proelium</i>	Livrer bataille					2			1			3
<i>Profanare</i>	Violer, profaner						1					1
<i>Profanatio</i>	profanation						1					1
<i>Profligare</i>	Abattre, ruiner						1					1
<i>Pugnare</i>	Combattre						2					2
<i>Pugna</i>	Combat				1							1
<i>Saevitia</i>	Destruction			2			2		2			6
<i>Saevire</i>	S'acharner avec fureur			2			1			1		4
<i>Spolia</i>	Butin							1				1
<i>Spolia</i>	Dépouilles		1									1
<i>Spolia diripere</i>	Piller, dépouiller							1				1
<i>Spoliare</i>	Dépouiller, dévaster						1					1
<i>strages</i>	Massacre, carnage						1		1			2
<i>subvertere</i>	Ruiner, détruire, anéantir							2	1			3
<i>Subvertio</i>	Destruction								1			1
<i>Tradere flammae</i>	Livrer aux flammes						1					1
<i>Trucidare</i>	Trucider, massacrer					1	4		1			6
<i>Usurpare</i>	Usurper							1				1
<i>Vastare</i>	Dévaster			2		1	6	1		1		11
<i>Vexare</i>	Tourmenter, persécuter						1					1
74 termes												181
74 termes pour 181 occurrences, ce qui fait une moyenne d'utilisation de 2, 5												

Annexe 13. Tableau récapitulatif des emplois de *crimen*, *peccatus* et *culpa* dans l'hagiographie sénonaise

Texte	Date	Acte	<i>Crimen</i>	<i>Peccatus</i>	<i>Culpa</i>	Autres termes
Vie de saint Germain d'Auxerre, BHL 3453, c. 7	V ^e	Vol de l'argent du fisc	X			
Vie de saint Germain d'Auxerre, BHL 3462, c. 20	IX ^e	Vol d'une bête de somme	X			
Miracles de saint Germain d'Auxerre, BHL 3462c. 44	IX ^e	Acte de gourmandise (péché)	X	X		<i>reatus</i>
Miracles de saint Germain d'Auxerre, BHL 3462, c. 59	IX ^e	Travail le dimanche (x3)	X			
Vie de saint Germain de Paris, BHL 3468, c. 14	VI ^e	Travail le dimanche	X			
Vie de Saint Germain de Paris, BHL 3468, c. 35	VI ^e	Travail le dimanche			X	
Vie de Saint Germain de Paris, BHL 3468, c. 66	VI ^e	Grâce de prisonniers par un tribun			X	
Miracles de saint Germain de Paris, BHL 3476, c. 24	IX ^e	Spoliation de terres d'Eglise			X	
Miracles de saint Liphard, BHL 4932, c. 3-5	XII ^e ?	Tyrannie de Gillardus		X		

Miracles de saint Germain de Paris, BHL 3480, c. 1	Av. 885	Invasions normandes		X		
Miracles de saint Germain de Paris BHL 3480, c. 13	Av. 885	Invasions normandes	X			
Vie II de saint Aignan, BHL 474	IX ^e	Libération de prisonniers	X (<i>variis criminibus</i>)			
Miracles de saint Aignan, BHL 476d, c. 1	XI ^e	Invasions d'Attila		X		
Vie de saint Romain, BHL 7305, c. 4-5	XI ^e	Invasions barbares (dues aux péchés des hommes)		X		
Vie de saint Romain, BHL 7305, c. 13	XI ^e	Invasions normandes (dues aux péchés des hommes)		X		
Texte	Date	Acte	<i>Crimen</i>	<i>Peccatus</i>	<i>Culpa</i>	Autres termes
Vie de saint Laumer, BHL 4734, c. 24-25	IX ^e	Vision de la destruction de Chartres par les barbares		X		
Miracles de sainte Geneviève, BHL 3342, c. 8	Ap. 857	Crue de la Seine		X		
Miracles de sainte Geneviève, BHL 3344, c. 38	XII ^e	Miracles des Ardents	X	X		<i>scelus</i>
Vie de saint Laumer 4734, c. 20	IX ^e	Vol	X (<i>crimen furti</i>)			<i>Scelus, reatus</i>
Vie de saint Victor, c. 9	XI ^e	Vol		X (<i>peccatus furti</i>)		

Miracles de saint Faron, c. 12-13	XII ^e	Vol de porcs du monastère		X		
Miracles de saint Liphard, BHL 4932, c. 19	XII ^e ?	Transgression d'un vœu	X	X		<i>Reatum, transgressio</i>
Vie de Saint Germain de Paris, BHL 3468, c. 23	VI ^e	Injure au saint	X		X (<i>culpa criminis</i>)	
Vie III de saint Fidole, BHL 2976, c. 21-23	XIII ^e	Injure au saint		X		
Vie de saint Bond, BHL 903, c. 1	?	Paricide/matricide	X	X	X	<i>scelus</i>
Vie de saint Solenne, BHL 7816, c. 9	VIII ^e	Le baptême => expiation des crimes	X			
Vie de saint Frodobert, BHL 3178, c. 31	X ^e	Matricide (nefandissimo crimine)	X			
Miracles de saint Fiacre, BHL 2919, c. 54-57	XIII ^e	Rapt d'une jeune fille (culpa)		X	X	
Vie I de saint Marcel, BHL 5248, c. 7	VI ^e	L'évêque envieux		X	X	
Miracles de sainte Geneviève BHL 3346, c. 1	XIII ^e	Fausses accusations		X		

Annexe 14. Tableau récapitulatif des emplois du terme *ira* dans l'hagiographie sénonaise

Références	dates	Termes employés	Situation
Vie de saint Romain, I, BHL 7305, c. 5	XI ^e	<i>Non hæc casu, verum manifestissima ira Dei contingunt</i>	ils furent touchés par la très manifeste colère divine.
Vie de saint Romain, I, BHL 7305, c. 13	XI ^e	<i>Tandem Sanctorum precibus, ira Dei, juste peccatoribus superducta, in misericordiam versa est.</i>	En fin de compte, par les prières des saints, la colère de Dieu qui s'abat justement sur les pécheurs, se transforma en miséricorde
Vie I de saint Faron, BHL 2825, c. 125	IX ^e	<i>In tantum enimvero ira Dei concitata exarsit contra populum</i>	Incursions normandes qui ravagent notamment Paris
Vie I de saint Faron, BHL 2825, c. 72	IX ^e	<i>ilico eius fel quo est sedes irae immoderate efferbuit</i>	Roi Clotaire qui se met en colère et prononce la peine capitale contre le droit
Vie I de saint Faron, BHL 2825, c. 72	IX ^e	<i>Nam stipatores et archiseniores principum hunc edictum irae ingeminando ab ore regis auribus concavis ut hauserunt</i>	Les conseillers du roi et le saint tentent de faire annuler cette décision injuste prise sous le coup de la colère
Vie I de saint Faron, BHL 2825, c. 73	IX ^e	<i>Sed illius ira, ruptis habenis recti consilii, libere impatienterque per eius animum saeviente</i>	La colère du roi fait rage librement et sans résignation
Vie I de saint Faron, BHL 2825, c. 112	IX ^e	<i>illico caelum omniaque elementa in ira contra eam domum sunt incita</i>	Colère des éléments sous l'instigation de la vengeance divine
Vie de saint Mesmin, BHL 5817, c. 5 ; Vie de saint Euspice, BHL 2757, c. 2	Ap. 843 / XI ^e	<i>principe ira fervente</i>	Roi Clovis lors du siège de Verdun pour mater une rébellion
Vie de saint Mesmin, BHL 5817, c. 8 ; Vie de saint Euspice, BHL 2757, c. 2	Ap. 843 / XI ^e	<i>Itaque rex postquam, ira refrigerata per Famulum ejus, se sentit ab immani ereptum piaculo</i>	Roi Clovis après le siège de Verdun
Vie de saint Béthaire, BHL 1318-1319, c. 9	X ^e	<i>Hostes ira commoti</i>	Troupes de Théodoric, roi des Burgonds, qui détruisent Chartres
Vie de saint Serein, BHL 7592, c. 8	XII ^e	<i>ipse comes ira commotus</i>	Le comte est saisi par la colère lorsqu'il se sent trahi par le saint
Miracles de sainte Geneviève, BHL 3344, c. 39	XII ^e	<i>pro auertenda ira Dei</i>	Miracle des Ardents
Miracles de saint Germain de Paris, BHL 3476, c. 24	IX ^e	<i>superatus ira</i>	Comte Georgius qui commet des exactions et des sévisses corporelles sur les servieturs du saint

Miracles de saint Liphard, BHL 4932, c. 4	XII ^e	<i>cum ira et execratione profano</i>	Gillardus (<i>beneficiarius</i>) retient des prisonniers par deux fois absous par le saint
Miracles de saint Liphard, BHL 4932, c. 4	XII ^e	<i>ira et superbia tyrannice efferatus jurare cœpit</i>	Gillardus, poussé par la colère et l'orgueil tyrannique commence à jurer contre le saint
Miracles de saint Germain de Paris, BHL 3480, c. 19	IX ^e	<i>qui si iratus servis suis negligentibus fuerit</i>	Colère de Dieu
Vie de sainte Geneviève, BHL 3335-3338, c. 12	V ^e -VIII ^e	<i>gens irata vastaret</i>	Peuple barbare (Huns)
Vie de saint Faron, BHL 2825, c. 115	IX ^e	<i>ira stimulatus infelici</i>	Un homme tue sa mère sous l'emprise de la colère
Vie III de saint Fidole, BHL 2976, c. 23	XIII ^e	<i>ad iram iustus</i>	Le saint est juste face à la colère (péché)
Vie de saint Fiacre, BHL 2916, c. 18	XII ^e	<i>Ad iram siquidem provocatus a muliere oravit, ut Deus ultionum Dominus injuriam suam sic vindicaret</i>	Colère du saint face aux fausses accusations de sorcellerie lancées par une femme à son encontre
Vie II de saint Loup de Troyes, BHL 5089, c. 31	IX ^e	<i>ira ejusdem Attilæ sævissimi Tyranni</i>	La colère du très cruel Attila

Annexe 15. Tableau récapitulatif des emplois de *furor* et *iracundia* dans l'hagiographie sénonaise

Références	dates	Termes employés	Situation
Vie de saint Loup de Sens, BHL 5082-5083, c. 10	VIII ^e	<i>exarsit iracundiae flammis</i>	Le duc Farulf s'enflamma de colère contre le saint qui ne lui avait pas rendu les honneurs dus à son rang
Vie de saint Eman, BHL 2525, c. 10	X ^e	<i>Cognito autem hoc Nectarius Episcopus, iracundia simul et livore inimici succensus, jussit eum in loco, ubi nulla lux erat, includi.</i>	Nectaire, évêque d'Autun qui fait emprisonner Eman injustement
Vie de saint Eman, BHL 2525, c. 17	X ^e	<i>iracundiae facibus</i>	Les brigands qui martyrisent le saint sont embrasés par les torches de la colère
Vie de sainte Geneviève, BHL 3335-3338, c. 7	V ^e	<i>mater eius iracundia replete</i>	La mère de sainte Geneviève veut empêcher sa fille de se rendre à l'office.
Vie de saint Germain de Paris, BHL 3468, c. 66	VI ^e	<i>Conversa in custodes iracundia iudicis</i>	Colère du juge qui s'exprime injustement contre les gardes
Miracles de saint Liphard, BHL 4931, c. 22	XII ^e	<i>cum Deo contendere, neque Sanctos ejus ad iracundiam provocare.</i>	Mise en garde contre la colère de Dieu et de ses saints
Vie II de saint Fidole, BHL 2975, c. 8	Av. XII ^e	<i>iracundum pro admisso scelere Dominum pertimescens</i>	Redoutant le maître furieux en raison de cet acte abominable
Vie III de saint Fidole, BHL 2976, c. 21	XIII ^e	<i>accensam contra se Domini sui deliniret iracundiam</i>	il adoucit la fureur enflammée de son maître dirigée contre lui.
Vie de saint Babolein, BHL 886, c. 7	XI ^e	<i>Tunc subito felle iracundiae commotus cantor praefatus in medium prosiliit</i>	Alors subitement, le chanteur susdit, mu par la fureur s'élança au milieu
Miracles de saint Germain d'Auxerre, BHL 3462, c. 75	IX ^e	<i>Judex felle commoto</i>	Le juge est saisi par la colère et commence à blasphémer
Miracles de saint Germain d'Auxerre, BHL 3462, c. 65	IX ^e	<i>atque iteratae temeritatis impatiens, felle commoto</i>	Un prêtre excédé par la témérité se mit en colère et commença une clameur
Miracles de sainte Geneviève, BHL 3344, c. 38	1129	<i>virtutis et pietatis iniuriam bellicus furor acceperat</i>	Fureur belliqueuse abandonnée sous le règne de Louis VI le Gros

Références	dates	Termes employés	Situation
Vie de saint Faron, BHL 2825, c. 53-54	IX ^e	<i>atque ut eam perimant in ipsorum ictu furoris dat crudelia mandata</i>	Le père de sainte Fare donne l'ordre de tuer sa fille sous le coups de la fureur
Vie brève de saint Faron, BHL 2826, c. 6	XI ^e	<i>ille furorem animi nequaquam sine laesione filiae mitigare noluit</i>	Le père de sainte Fare ne voulaite pas que sa fille soit blessée à cause de sa fureur
Vie de saint Aignan, BHL 473, c. 10	V ^e -VI ^e	<i>interfecti non permisit, forsitan quos repentinus furor obpressit.</i>	Le saint refusa qu'on tue les Huns car ils avaient peut-être été possédés par la fureur
Vie II de saint Aignan, BHL 474	IX ^e	<i>furorem rebellium</i>	La fureur des rebelles (les Huns)
Vie II de saint Aignan, BHL 474	IX ^e	<i>nisi quos repentinus hostium furor oppressit</i>	Le saint sauva par ses prières quelques Huns, excepté ceux qui étaient soudainement saisi par la fureur
Vie II de saint Loup de Troyes, BHL 5089, c. 34	IX ^e	<i>aliqua a furore eorum potuerit tutari munitio</i>	Fureur des Huns
Vie de saint Romain, BHL 7305, I, c. 5	XI ^e	<i>Peccatis enim hominum Dei patientia exacerbata, versa est in furorem</i>	La patience de Dieu ayant été affectée par les péchés des hommes, celle-ci s'est changée en fureur
Vie de saint Béthaire, BHL 1318-1319, c. 9	X ^e	<i>Sed cum esset vir Domini plenus caritate, firmissimus fide, et nullatenus valeret mitigare furorem crudelissimae gentis</i>	Le saint ne put adoucir la fureur de ce peuple très cruel
Vie de saint Fidole, BHL 2974, c. 12 ; Vie II de saint Fidole, BHL 2975, c. 12	VIII ^e / av. XII ^e	<i>Quapropter impius iracundiae furore succensus</i>	Le juge impie est saisi de la fureur furieuse
Vie III de saint Fidole, BHL 2976, c. 19	XIII ^e	<i>iracundiae majoris furore succenditur</i>	Parabole du juge inique, Lc. 18, 1-8 (fureur de Dieu)
Vie III de saint Fidole, BHL 2976, c. 19	XIII ^e	<i>Nec distulit crudelis qualem sibi furoris immanitas dictaverat, citius mortis dare sententiam.</i>	La fureur du juge le pousse à prononcer la peine de mort.
Vie de saint Paterne, BHL 6479, c. 14	X ^e	<i>bacchari coepit furore dementissimo</i>	Le voleur commença à se démener, pris d'une fureur des plus furieuses (châtiment divin)
Vie de saint Agile, BHL	X ^e	<i>Quod audiens minimeque</i>	Entendant cela et le croyant nullement, mais rempli de fureur, montant à

Références	dates	Termes employés	Situation
147, c. 3		<i>credens, sed furore plenus</i>	cheval, il se dirigea vers le tombeau susdit afin de saisir de force le serviteur qui devait être puni et qui était sauvé par la <i>virtus</i> divine.

Annexe 16. Termes désignant les protagonistes dans l'hagiographie sénonaise

	Inconnue	V ^e	VI ^e	VII ^e	VIII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	Total
<i>accusator fallax</i>	1										1
<i>accusator</i>					1						1
<i>adversus</i>						1					1
<i>auctor furti</i>		1									1
<i>barbarus</i>			1			2					3
<i>canes rabidi</i>	1						1				2
<i>criminosus</i>	1				1						2
<i>crudelissimus Attila</i>			1								1
<i>cruentus Attila</i>						1					1
<i>culpabilis</i>				1							1
<i>damnatus</i>	1		3		1						5
<i>delinquens</i>									1		1
<i>detrahens</i>					1						1
<i>dissipator patriae</i>						1					1
<i>falsiloquax</i>								1			1
<i>fera (bête sauvage)</i>						1					1
<i>ferocissimus rex</i>		1									1
<i>ferocissimus vastator</i>						1					1
<i>ferox</i>		1					1				2
<i>filius Satanae</i>							1				1
<i>fur</i>						1		6	2	1	10
<i>fur noctivagus</i>			1								1
<i>fur nocturnus</i>						1					1
<i>gens barbarica</i>							1				1

	Inconnue	V ^e	VI ^e	VII ^e	VIII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	Total
<i>gens fallax</i>						1					1
<i>gens impissima</i>								1			1
<i>gens inimica</i>								1			1
<i>homicida</i>							2	1			3
<i>homo</i>			2				1	2			5
<i>homo insolentis et temerarius</i>						1					1
<i>homo nefarius</i>	1										1
<i>hostes canini</i>							1				1
<i>hostilis, adversus</i>		2			2	4	1	3			12
<i>imitator Judae</i>					1						1
<i>impius</i>						1	1				2
<i>impius judex</i>	1				1						2
<i>improbus / improbior</i>									1		1
<i>improbus judex</i>										1	1
<i>indignatus</i>			1								1
<i>infelix</i>		1		2	1	3	1			1	9
<i>infelix inimici</i>		1									1
<i>infestis ductoribus</i>						1					1
<i>infidelis</i>									1		1
<i>inimicus</i>						2		2	1		5
<i>iniquissimus praedo</i>								1			1
<i>injurans</i>									1		1
<i>inmanior scelere</i>			1								1
<i>interfector</i>								1			1
<i>invasor</i>						1			1		2

	Inconnue	V ^e	VI ^e	VII ^e	VIII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	Total
<i>invidens episcopus</i>						1					1
<i>latro</i>			1			4		4		2	11
<i>latro cupiens</i>						1					1
<i>latro facinorosus</i>								1			1
<i>latro perfidus</i>								1			1
<i>latrocinans</i>							1				1
<i>latrunculus</i>						1	2				3
<i>lupus</i>							1				1
<i>malefactor</i>	1										1
<i>malevolus</i>									1		1
<i>manus barbarica</i>						2					2
<i>miser</i>		1				1	1	1			4
<i>miserabilis</i>									1		1
<i>nefandus / nefandissimus</i>						1		1			1
<i>nequissima anima</i>						1					1
<i>nequissimus vir</i>					1						1
<i>noxius</i>								1			1
<i>obstinatus</i>			1			4					5
<i>oppressor</i>									2		2
<i>peccator</i>	1							3	1		5
<i>perfidus</i>							1				1
<i>perjuros</i>						3					3
<i>persecutor</i>					1	3	1	1	1		7
<i>pervasor</i>						2					2
<i>perversor</i>									1		1
<i>praedator</i>									1		1

	Inconnue	V ^e	VI ^e	VII ^e	VIII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	Total
<i>Praedo</i>			1								1
<i>praedo cruentus</i>								1			1
<i>praesumptor</i>				1							1
<i>profanus</i>						1					1
<i>rabidus</i>							2				2
<i>rapax</i>			1								1
<i>raptor</i>									1		1
<i>rebellis</i>						1			1		2
<i>reatus</i>							1		1		2
<i>retrusus</i>			1								1
<i>reus</i>			3				3				6
<i>reus criminis</i>						1					1
<i>sacrilegus</i>						2			1		3
<i>saeuissimus Attila</i>	1		1		1						3
<i>saeuissimus iudex</i>	1										1
<i>sceleratior</i>							1				1
<i>sceleratus</i>									1		1
<i>scelerus astutissimus</i>								1			1
<i>scelus</i>					1	1		1			3
<i>temerarius</i>						1					1
<i>Tentator callidus</i>									1		1
<i>Tribunus</i>			3								3
<i>truculentus Attila</i>						1					1
<i>turba latronum</i>							1				1
<i>tyrannus</i>	1				1				2		4
<i>vastator</i>							1				1

	Inconnue	V ^e	VI ^e	VII ^e	VIII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	Total
<i>vinctus</i>		1	2			2		1			6
<i>violator</i>						2					2
<i>vir facinorosus</i>							1				1
<i>vir ferocissimus</i>							1				1
<i>Total</i>	11	9	24	4	14	59	29	36	24	5	214

Annexe 17. Tableau récapitulatif du recours au style direct dans l'hagiographie sénonaise

Références	Dates	Situation
Vie de saint Faron (BHL 2825), c. 71-72 et 75	IX ^e	Plaidoyer en faveur de légats condamnés à mort par le roi
Vie de saint Faron (BHL 2825), c. 80-82	IX ^e	Admonition au roi Clotaire au sujet de la charité dont il doit faire preuve
Vie II de saint Faron (BHL 2826), c. 11	XI ^e	Admonition au roi Clotaire au sujet de la charité dont il doit faire preuve
Miracles de saint Faron (BHL 2830), c. 13	XII ^e -début XIII ^e	Déclaration Solennelle du transgresseur reconnaissant la puissance de Dieu
Miracles de saint Fiacre (BHL 2916), c. 40-41	XII ^e	Blasphèmes contre le saint / reconnaissance de la faute / demande de secours
Miracles de saint Fiacre (BHL 2916), c. 54-56	XII ^e	Implorations d'une jeune femme pour le secours du saint
Miracles de saint Fiacre (BHL 2916), c. 54-56	XII ^e	Blasphèmes contre le saint / reconnaissance de la faute / demande de secours
Vie de saint Paterne (BHL 6479), c. 13	X ^e	Admonition du saint à ses meurtriers
Miracles de saint Wulfran (BHL 8741), II, c. 3	XI ^e	Plainte d'un <i>miles</i> au saint pour son secours / paroles lancées à ses agresseurs
Miracles de saint Wulfran (BHL 8741), II, c. 23	XI ^e	Plainte d'un <i>miles</i> au saint pour son secours (clameur)
Vie de saint Laumer (BHL 4733), c. 14	IX ^e	Stupéfaction des voleurs et discussion avec le saint
Vie II de saint Laumer (BHL 4734), c. 7	IX ^e	Stupéfaction des voleurs et admonition du saint
Vie II de saint Laumer (BHL 4734), c. 20	IX ^e	Prêche du saint abbé à ses moines
Vie de saint Solenne (BHL 7816),	Fin VIII ^e	Admonition du saint au roi Clovis avant de partir à la guerre contre

Références	Dates	Situation
c. 7-9		les Goths
Vie de saint Solenne (BHL 7818), c. 8-12	Début IX ^e	Admonition du saint au roi Clovis avant de partir à la guerre contre les Goths
Miracles de saint Solenne (BHL 7821), c. 10-11	XI ^e	Serment de soumission d'un homme en échange du secours du saint

Annexe 18. Tableau récapitulatif des citations textuelles bibliques

Références	Dates	Références scripturaires	Types de citation
Vie de saint Faron (BHL 2825), c. 80-82	IX ^e	Dt. 15, 9	Citation textuelle introduite
Miracles de saint Fiacre (BHL 2916), c. 54-56	XII ^e	Ps. 93, 1 ; Dt. 32, 35 ; Rm. 12, 9 ; Hb. 10, 30 ; Ps. 102, 6	Réminiscence au sujet de la vengeance rétributive de Dieu
Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083), c. 8	VIII ^e	2 Tm. 3, 12 ; Mt. 5, 11-12 ; Gal. 1, 10	Citations textuelles introduites (identification du saint avec le Christ face à ses détracteurs et avec Paul)
Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083), c. 15	VIII ^e	Rm. 8, 18 ; II Tm. 3, 12	Citations textuelles introduites
Vie II de saint Laumer (BHL 4734), c. 19	IX ^e	Pr. 15, 18 ; Am. 4, 5	Citations textuelles introduites
Vie II de saint Laumer (BHL 4734), c. 20	IX ^e	Iob. 1, 21-22 ; Ps. 128, 12	Citations textuelles introduites (prêche du saint abbé à ses moines)
Vie de saint Solenne (BHL 7816), c. 7-9	Fin VIII ^e	Ps. 34, 2	Citations textuelles introduites (admonition au roi Clovis)
Miracles de saint Romain (BHL 7305), I, c. 13	XI ^e	Is. 64, 11	Référence directe et citation textuelle
Vie II de saint Aignan (BHL 474)	IX ^e	Ex. 15, 6	Référence explicite et citation textuelle
Miracles de saint Aignan (BHL 476b-d), c. 13	XII ^e	Lc. 18, 2	Référence implicite et contextuelle, mais citation textuelle
Miracles de saint Aignan (BHL 476b-d), c. 18	XII ^e	Ex. 15, 6	Référence explicite et citation textuelle
Vie II de saint Avit (BHL 882), c. 24	X ^e	Ps. 101, 1	Référence explicite et citation textuelle (référence conclusive)
Vie de saint Euspice	XI ^e	Mt. 10, 17	Référence explicite et

Références	Dates	Références scripturaires	Types de citation
(BHL 2757), c. 2			citation textuelle
Vie de saint Euspice (BHL 2757), c. 4	XI ^e	Qo. 9, 13-15	Référence explicite et citation textuelle (Clovis incarne Salomon)
Vie de saint Euspice (BHL 2757), c. 5	XI ^e	Si. 3, 20-21	Référence explicite et citation textuelle (humilité et refus de la promotion à l'épiscopat)
Vie I de saint Mesmin (BHL 5814-2516), c. 5	IX ^e	Mt. 10, 17	Référence explicite et citation textuelle (cf. Vie de saint Euspice)
Vie I de saint Mesmin (BHL 5814-2516), c. 7	IX ^e	Qo. 9, 13-15	Référence explicite et citation textuelle (Clovis incarne Salomon)
Vie I de saint Mesmin (BHL 5814-2516), c. 8	IX ^e	Si. 3, 20-21	Référence explicite et citation textuelle (humilité et refus de la promotion à l'épiscopat)
Vie de saint Balsème (BHL 904), c. 2	XI ^e	Pr. 9, 8-9	Référence explicite et citation textuelle et contextuelle
Vie de saint Balsème (BHL 904), c. 2	XI ^e	Mt. 27, 25	Référence explicite et citation textuelle et contextuelle (Balsème renouvelle le sacrifice du Christ / les Vandales sont les nouveaux Romains)
Vie de saint Berchaire (BHL 1178), c. 20	X ^e	Lc. 23, 34	Référence explicite et citation textuelle et contextuelle
Vie de saint Memorius (BHL 5915), c. 3	VIII ^e	Tb. 5, 21 ; Ps. 24, 4 ; Ps. 16, 5.	Citation textuelle non introduite ; exhortation du saint
Vie de sainte Geneviève (BHL 3334-3338), c. 13	V ^e - IX ^e	II Th. 3, 2-3	Référence explicite et citation textuelle introduite
Miracles de saint Germain de Paris (BHL 3476), c. 23	IX ^e - X ^e	Pr. 28, 9	Référence explicite et citation textuelle introduite

Annexe 19. Tableau récapitulatif des références bibliques implicites

Références	Dates	Références scripturaires	Types de citation
Vie de saint Faron (BHL 2825), c. 79	IX ^e	Jn. 8, 3-11 (Jésus et la femme adultère)	Allusion (similitude de situation)
Miracles de saint Fiacre (BHL 2916), c. 54-56	XII ^e	Ps. 93, 1 ; Dt. 32, 35 ; Rm. 12, 9 ; Hb. 10, 30 ; Ps. 102, 6	Réminiscence au sujet de la vengeance rétributive de Dieu
Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083), c. 9	VIII ^e	Ex. 17, 11	Réminiscence (Moïse victorieux)
Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083), c. 10	VIII ^e	Act. 5, 29	Réminiscences (obéissance aux préceptes de Dieu plutôt qu'aux hommes)
Vie de saint Loup de Sens (BHL 5082-5083), c. 12	VIII ^e	Ps. 80, 7	Réminiscences (référence à Joseph)
Vie de saint Solenne (BHL 7816), c. 7-9	Fin VIII ^e	Eccl. 38, 19 ; Pr. 30, 31 ; Is. 27, 1	Réminiscences (absentes dans la Vie II)
Vie de saint Marien (BHL 5523), c. 4	X ^e	Jn. 13, 13-15 ; Mt. 20, 26-27 ; Mc. 10, 43-44 (lavement des pieds)	Réminiscence contextuelle (Marien lave les pieds des voleurs, comme le Christ a lavé les pieds de ses apôtres)
Vie de saint Romain (BHL 7305), I, c. 4-5	XI ^e	Gn. 18 et 19	Parallèle entre Sodome et Gomorrhe et les destructions faites par les barbares.
Miracles de saint Germain d'Auxerre (BHL 3462), c. 44	IX ^e	Gn. 2, 16-17	Référence implicite au fruit défendu
Miracles de saint Aignan (BHL 476b-d), c. 13	XII ^e	Lc. 18, 2	Référence implicite et contextuelle, mais citation textuelle
Miracles de saint Aignan (BHL 476b-d), c. 13	XII ^e	Lc. 8, 28 ; Mt. 3, 8	Référence implicite et contextuelle

Références	Dates	Références scripturaires	Types de citation
Vie de saint Loup de Troyes (BHL 5089), c. 35	X ^e	Gn. 18 et 19	Parallèle entre Sodome et Gomorrhe et les destructions faites par les barbares.

Annexe 20. Typologie de la violence dans les sources hagiographiques de la province ecclésiastique de Sens

Typologie des violences	<i>In vita</i>	<i>Post mortem</i>
Violences au saint		
Violences verbales :	19	
Médisances	1	
Calomnies	2	
Blasphèmes, invectives	1	8
Parole reprise, mensonge	4	3
Violences symboliques :	4	
Négligences	1	3
Violences physiques :	23	
Emprisonnement	2	
Violenté	4	
Assiégé	6	2
Attaques de brigands	2	
Torturé	1	
Martyrs	6	
Total	32	14
Total violences sur le saint	46	
Violences contre les personnes et les biens de l'Église		
Vols de bétails	4	1
Usurpations	1	20
Vols d'objets sacrés	2	4
Vols de reliques	1	3
Attaques du sanctuaire		4
Violences contre des moines, des serviteurs		2
Violences sur des pèlerins		1
Total	8	35
Total violences contre les biens et personnes	43	
Violations des normes chrétiennes		
Travail le dimanche		11
Travail le jour de la fête du saint		4
Violation de l'espace sacré	3	10
Transgression à la règle monastique	2	
Simonie	1	1
Péché		1
Total	6	27
Total des violations des normes chrétiennes	33	
Les affaires de droit commun		
Vols de bétails		2
Vols d'argent	2	1
Vols de vêtements		1
Homicide		2
Conflits aristocratiques	2	1
Total	4	7
Total des affaires de droit commun	11	
Mentions des guerres, incursions barbares et normandes	35	
Total des violences	202	

Annexe 21. Les cas d'usurpation dans l'hagiographie sénonaise

Textes	BHL	Date	Acte	Désignation de l'acte	Victime	Malfaiteur	Émotions	Temps et espace	Châtiment
Miracles de saint Germain d'Auxerre, c. 56	3462	IX ^e	Un homme fait paître son cheval dans un pré appartenant à Saint-Germain	<i>violentia, invasio, offensa</i>		<i>equorum custos</i>	<i>témérité (temerarii)</i>	<i>prato ecclesiae, pagus Laticensi (Lassois)</i>	Difformité du cheval
Miracles de saint Germain d'Auxerre, c. 64-65	3462	IX ^e	Dispute sur les limites d'un champ	<i>calumnia, violatos terminos, sacrilegum</i>		<i>vicinus</i>	<i>temeritas</i>	<i>in suburbio Suessionico, beati Germani ecclesia</i>	
Miracles de saint Germain d'Auxerre, c. 75	3462	IX ^e	Le <i>vice dominus</i> prend des mesures injustes contre les moines	<i>Iniquis imperiis, opprimebat, violentiam</i>	Moines de Saint-Germain d'Auxerre, <i>familiam ecclesiasticam</i>	<i>Vice dominus, judex</i>	<i>temeritas</i>		Frappé aux jambes
Miracles de saint Germain d'Auxerre, c. 77	3462	IX ^e	Un seigneur s'empare des biens de l'Eglise	<i>sacrilegum</i>		<i>dominus castelli, infelix, sacrilegum</i>	<i>cupiditas, morem cupiditati</i>	<i>Villa Abundiacus</i>	Excommunication, Maladie
Miracles de saint Aignan, c. 13	476b et d	XI ^e	Un seigneur s'empare des biens de l'Eglise	<i>devastare, pauperes praedabaturcr</i>	pauperes, chanoines de Saint-	<i>praedo iniquissimus nomine</i>	<i>nequitas, crudelitas</i>		Excommunication, Maladie

Textes	BHL	Date	Acte	Désignation de l'acte	Victime	Malfaiteur	Émotions	Temps et espace	Châtiment
				<i>udeli tyrannide</i>	Aignan	<i>Gislebertus</i>			
Miracles de saint Aignan, c. 18	476b et d	XI ^e	Querelle de propriété	<i>calumnia, pervado, injuria, violens prejudicium injustitia</i>	Chanoines de Saint-Aignan	<i>pervasor</i>	<i>cupiditas</i>		ordalie avortée
Miracles de saint Liphard, c. 7-8	4932	XII ^e	Querelle de propriété	<i>injuria, violenter invadere</i>	Chanoines de Saint-Liphard	<i>persecutor</i>	<i>superbia, crudelitas</i>		Maladie et mort
Miracles de saint Liphard, c. 18-22	4932	XII ^e	Querelle de propriété, parjure	<i>violenter culpa, reatum, offensum, peccatum, transgressiosc andalum, inquirare, abjurare</i>	Chanoines de Saint-Liphard, évêque d'Orléans	<i>invasores, milites, delinquentes</i>	<i>audax, temeritas, cupiditas, praesumptio</i>		Duel judiciaire
Miracles de saint Aile, I, c. 5	149	XI ^e	Querelle de propriété	<i>injuria</i>	Moines de Rebais	<i>Pervasor, praefectus loci Rogerus Jotrensis</i>	<i>avaritia</i>		Les reliques refusent d'être soulevées par Roger

Textes	BHL	Date	Acte	Désignation de l'acte	Victime	Malfaiteur	Émotions	Temps et espace	Châtiment
Miracles de saint Aile, II, c. 19-20	149	XII ^e	Protection des biens du monastère	<i>rapere, depopulare</i>	Moines de Rebais	<i>Comes palatinus, Balduinus Flandrensi Comite</i>	<i>ferocitas</i>	<i>Monastère de Rebais</i>	Paralyse
Miracles de saint Faron, c. 10-11	2830	XII ^e -XIII ^e	Protection des biens du monastère	<i>vastare, praeda, rapina, injuria</i>		<i>Praedator, tyrannus, raptor, dominus rursus, Gislebertus</i>	<i>temeritas</i>	<i>Vicus Oratorium</i>	Paralysés, prison
Miracles de saint Faron, c. 12-13	2830	XII ^e -XIII ^e	Protection des biens du monastère	<i>injuria, occidere porcos, oppressio, delinquere</i>		<i>Milites Ebrardi, oppressores</i>	<i>temeritas</i>	<i>Jotricis</i>	Excommunication, folie
Vie de saint Germain de Paris, c. 5	3468	VI ^e	Spoliation de biens de l'Église	<i>invadere, calamitas</i>	Les moines de l'abbaye Saint-Germain-des-Prés	<i>Quidam Francus Chiarulfus</i>	<i>obstinatus</i>		Ses chevaux meurent les uns après les autres
Translation de saint Germain de Paris, c. 4-5	3474	IX ^e	Revendication de biens de l'Église	<i>caedere, perseguere, devastare vineas et messes, prata et silvas, affligere</i>	Les moines de l'abbaye Saint-Germain-des-Prés et la <i>familia</i> de cette église			<i>Palaiseau</i>	Les reliques refusent de bouger tant que Pépin et son fils Charlemagne b'ont pas rendu Palaiseau

Textes	BHL	Date	Acte	Désignation de l'acte	Victime	Malfaiteur	Émotions	Temps et espace	Châtiment
Miracles de saint Germain de Paris, c. 23	3476	X ^e	Spoliation de biens de l'Église	<i>vastare, injustia, torquari</i>	Les habitants, les pauvres	<i>Comes Manualdus et autres comtes ?</i>		<i>Villa Kalaus</i>	Mort
Miracles de saint Germain de Paris, c. 24	3476	X ^e	Spoliation de biens de l'Église	<i>ipsius viri Dei fiscum temere invadere, usurpare has tures</i>		<i>Emminus Aquitaniorum nobilium, rursus</i>	<i>temeritas</i>	<i>Vernoilum</i>	Dyssentrie, devant l'assemblée il se repend (plaid)
Miracles de saint Germain de Paris, c. 24/2	3476	X ^e	Spoliation de biens de l'Église	<i>depraedari, rapina</i>		<i>Georgius et ipse comes</i>		<i>Vernoilum</i>	Dyssentrie
Miracles de saint Germain de Paris, c. 25	3476	X ^e	Spoliation de biens de l'Église	<i>exspoliatum</i>	Les moines de Saint-Germain-des-Près	<i>carnifex, infelix, judex</i>	<i>crudelitas</i>	<i>Corboilo quodam vico Parisiacensi</i>	Clameur, Folie

Annexe 22. Les cas de vols dans l'hagiographie sénonaise

Textes	BHL	Date		<i>Vol</i>	<i>Victime</i>	<i>Voleur</i>	Émotions	Temps et espace	Châtiment
Diocèse de Sens									
Miracles de saint Vulfran, II, c. 21	8741	XI ^e	Vol de vêtement (laïcs vs laïcs)	<i>damnum, furtum subinuolutum</i>	<i>Vir dives nomine Gunduinus</i>	<i>Fures</i>		La nuit pendant que tout le monde dort	Errance et se rend de lui-même
Miracles de saint Vulfran, II, c. 23	8741	XI ^e	Vol de cheval (laïcs vs laïcs)	<i>Rapere, coepere, perfidia</i>	<i>quidam homo</i>	<i>quosdam ministros</i>		La nuit	Errance et immobilisé sur son cheval
Miracles de saint Vulfran, II, c. 32	8741	XI ^e	Vol de cheval (laïcs vs laïcs) dans le pagus d'Oximensi (Huismes)	<i>furor</i>	<i>quidam miles, Rodulphus nomine</i>	<i>Latro perfidus, fur</i>			Errance et immobilisé sur son cheval, saisi par la garde
Diocèse de Chartres									
Vie de saint Eman, c. 12	2525	X ^e	Vol du cheval du saint	<i>furtim subducere, cupiditas iniqua</i>	<i>Le saint</i>	<i>Abbon, unuq ex parasitis</i>	<i>terrore admiratione et</i>		Errance toute la nuit et immobilisé sur son cheval
Vie de saint Eman, c. 12/2	2525	X ^e	Vol de beliers	<i>reatum</i>	<i>Le saint</i>	<i>latrunculi</i>	<i>timore percussi</i>		
Vie de saint Laumer, c. 14	4733	IX ^e	Vol d'un bœuf (laïcs vs moines)	<i>invadere, furti</i>	<i>Les moines</i>	<i>Latrones cupientes (avides)</i>	<i>obstupefacti</i>	quidam nocte	Errance et retour au monastère

Vie de saint Laumer, c. 20	4734	IX ^e	Vol d'un bœuf (laïcs vs moines)	<i>crimen peccare furti,</i>	<i>Les moines</i>	<i>Fures</i>		La nuit	Errance et retour au monastère
Translation de saint Laumer	4737-4738	IX ^e	Vol des reliques du saint à Saint-Martin de Chartres	<i>furtum</i>		<i>Gloriosum latrocinium</i>			
Miracles de saint Solenne, c. 12	7821	XI ^e	Vol d'un reliquaire	<i>culpa, facinoris, fraude</i>		<i>Vir quidam nomine Ebraldus (digne par ses mœurs, enrichi), tanto reatus</i>	<i>Daemonum suggestione</i>	nuit, monastère	Immobilisé, la main dans la châsse reliquaire
Diocèse de Paris									
Vie de sainte Geneviève, c. 24	3335	VI ^e	Vol les sandales de la sainte	<i>Injuria, furtum</i>	<i>La sainte</i>	<i>quaedam femina, furuncula</i>			ulciscari (venger), aveuglement
Miracles de sainte Geneviève, c. 11	3342	XI ^e	Vol d'une dent de la sainte		<i>Les moniales</i>	<i>Abbas Herbertus</i>		Invasion normande / Draveil en Brie	fortes douleurs
Miracles de sainte Geneviève	3343	Fin IX ^e	Vol d'une cloche	<i>Furare, furata male</i>	<i>L'église</i>	<i>Quidam male sanae mentis</i>		Aux limites de la sainte vierge	La cloche ne sonne plus ; il la rapporte
Vie de saint Germain, c. 59	3468	VI ^e	Vol d'un fil sur le manteau du saint	<i>Rapere</i>	<i>Le saint</i>	<i>Matrona</i>			
Diocèse de Troyes									

Vie III de saint Fidole, c. 14	2976	XIII ^e	Vol d'un cheval (utilisé pour les tâches du monastère) (laïcs vs moines)	<i>furtum, defraudo (enlever par tromperie), furto subducere</i>	<i>Les moines (contristari)</i>	<i>quidam latro</i>	<i>tremore et pavore grandi corripuit</i>	castrum d'Arcis	Errance, fièvre, retour au monastère
Vie de saint Serein, c. 22-23	7592-7594	?	Vol de reliques (saint vs saint)	<i>vi auferre (prendre avec force)</i>	<i>Saint Serein (comparé à saint Pierre)</i>	<i>Saint Eloi (vir carus Deo)</i>			immobile sur l'eau
Vie de saint Winebaud, c. 2	8949	XI ^e	Vol d'un veau	<i>furare, interficere</i>		<i>quidam fur nomine Honorius, fera terribilis (bête sauvage), latro facinorosus, praedo cruentus</i>			possession démoniaque
Diocèse de Meaux									
Miracles de saint Faron, c. 12-13	2830	XII ^e -XIII ^e	Vol de gorets appartenant au monastère (laïcs vs moines)	<i>injuria, invidia, oppressio</i>		<i>milites Ebrardi, oppressori, peccator</i>	<i>non timuit, temerario</i>		excommunication, puis démence
Diocèse d'Orléans									
Miracles de saint Liphard, c. 9-10	4932	XII ^e	Vol d'un cheval	<i>sacrilegium, graviter offendere</i>	<i>Ervinus (préchantre)</i>	<i>fur et sacrilegus</i>	<i>influence du diable (pertinax inimicus humani generis, callidus tentator)</i>		errance, justum Dei iudicium, graviter ulciscitur
Diocèse d'Auxerre									

Vie de saint Amâtre, c. 27	356-357	VI ^e	Vol d'argent	<i>furtum, sacrilegium, violentiam atrocem, culpa damnationis</i>	<i>Soffronius, creatus generoso sanguine</i>	<i>fur noctivagus</i>		sur la route	errance toute la nuit
Vie de saint Germain, c. 7	3453	V ^e	Un officier perd l'argent du fisc	<i>crimen a malitia, furtum</i>	<i>vir bonis moribus, Ianuarius nomine</i>	<i>auctor furti</i>			retrouvé par le saint
Vie de saint Germain, c. 20	3453	V ^e	Vol d'une bête de somme	<i>crimen</i>	<i>Le saint</i>	<i>praedo, infelicis</i>		en chemin	errance toute la nuit et retour auprès du saint
Miracles de saint Germain, c. 66	3462	IX ^e	Tentative de vol dans la sacristie			<i>latrones</i>		Nuit, dimanche, pendant l'office	
Miracles de saint Germain, c. 74	3462	IX ^e	Vol d'une couronne en argent dans une église	<i>effractio, fraudis, furtum</i>		<i>fur ecclesiarum, sacrilegus,</i>	<i>temeritas</i>	dans une église	immobilisé en attendant la garde
Miracles de saint Germain, c. 77/2	3462	IX ^e	Vol dans une église	<i>furtum</i>		<i>fur nocturnus, manus sacrilegis</i>			ne peut sortir de l'atrium ; vis divina implicuit eum

Annexe 23. Tableau récapitulatif des vols d'argent, de vêtement ou non précisés dans l'hagiographie sénonaise

Textes	BHL	Date	Vol	Désignation du vol	Victime	Désignation du voleur
Miracles de saint Vulfran, II, c. 21	8741	XI ^e	Vol de vêtement (laïcs vs laïcs)	<i>damnum, furtum subinuolutum</i>	Homme riche nommé Gunduinus	<i>Fures</i>
Vie de saint Amâtre, c. 27	356-357	VI ^e	Vol d'argent	<i>furtum, sacrilegium, violentiam atrocem, culpa damnationis</i>	Soffronius, creatus generoso sanguine	<i>fur noctivagus</i>
Miracles de saint Wulfran, II, c. 3	8741	XI ^e	Vol avec violence	<i>latebrosas inimicorum offendisse insidias, repentinæ spes</i>	Quidam miles	<i>Inimici</i>
Vie de saint Germain, c. 7	3453	V ^e	Un officier perd l'argent du fisc	<i>crimen a malitia, furtum</i>	vir bonis moribus, Ianuarius nomine	<i>auctor furti</i>



Annexe 24. Tableau récapitulatif des vols de bétails dans l'hagiographie sénonaise

Textes	BHL	Date	Vol	Désignation du vol	Victime	Désignation du voleur
Miracles de saint Vulfran, II, c. 23	8741	XI ^e	Vol de cheval (laïcs vs laïcs)	<i>Rapere, coepere, perfidia</i>	quidam homo	<i>quosdam ministros</i>
Miracles de saint Vulfran, II, c. 32	8741	XI ^e	Vol de cheval (laïcs vs laïcs) dans le pagus d'Oximensi (Huismes)	<i>furor</i>	quidam miles, Rodulphus nomine	<i>Latro perfidus, fur</i>
Vie de saint Eman, c. 12	2525	X ^e	Vol du cheval du saint	<i>furtim subducere, cupiditas iniqua</i>	Le saint	<i>Abbon, unus ex parasitis</i>
Vie de saint Eman, c. 12/2	2525	X ^e	Vol de beliers	<i>reatum</i>	Le saint et les pauvres	<i>latrunculi</i>
Vie de saint Laumer, c. 14	4733	IX ^e	Vol d'un bœuf (laïcs vs moines)	<i>invadere, furti</i>	Les moines	<i>Latrones cupientes (avides)</i>
Vie de saint Laumer, c. 20	4734	IX ^e	Vol d'un bœuf (laïcs vs moines)	<i>crimen furti, peccare</i>	Les moines	<i>Fures</i>
Vie III de saint Fidole, c. 14	2976	XIII ^e	Vol d'un cheval (utilisé pour les tâches du monastère) (laïcs vs moines)	<i>furtum, defraudo (enlever par tromperie), furto subducere</i>	Les moines (contristari)	<i>quidam latro</i>
Vie de saint Winebaud, c. 2	8949	XI ^e	Vol d'un veau	<i>furare, interficere</i>		<i>quidam fur nomine Honorius, fera terribilis (bête sauvage), latro facinorosus, praedo cruentus</i>
Miracles de saint Liphard, c. 9-10	4932	XII ^e	Vol d'un cheval	<i>sacrilegium, graviter offendere</i>	Ervinus (préchantre)	<i>fur et sacrilegus</i>
Vie de saint Germain, c. 20	3453	V ^e	Vol d'une bête de somme	<i>crimen</i>	Le saint	<i>praedo, infelicis</i>



Violences hagiographiques. Discours et représentations de la violence dans les sources hagiographiques de la province ecclésiastique de Sens (Ve-XIIe siècle)

La violence au Moyen Âge ne serait-elle qu'une question de perspective ? Cette question marque le point de départ de cette étude consacrée aux récits de la violence dans les sources hagiographiques. L'analyse du discours reposant sur une déconstruction systématique des récits a fait apparaître un canevas narratif commun sur lequel chaque auteur est venu broder son propre récit. Mais sous une simplicité apparente se dissimule un discours bien plus complexe en lien avec les problématiques sociales de leur époque. L'approche lexicale a permis de montrer que la dénonciation d'une action comme « violence » devient un moyen d'en exprimer l'illégitimité du point de vue de l'auteur et de sa communauté. Elle entre ainsi dans des stratégies plus larges d'autolégitimation mise en place par l'Église, dans lesquelles le discours de la violence est instrumentalisé dans le but de « normer » la communauté des fidèles, mais aussi de défendre son patrimoine et de légitimer certaines réformes. Évidemment, le récit hagiographique de la violence n'offre qu'une vision unilatérale dans laquelle les motivations de la partie adverse sont déformées ou tout simplement ignorées. Enfin, l'intérêt porté au discours et à son élaboration, mais aussi à ses formes et aux thématiques abordées a permis de mener une réflexion plus générale sur les enjeux de l'écriture hagiographique. L'hagiographie s'adresse à un public très large en divers lieux et à différents moments, empruntant alors des voies communicationnelles variées. La lecture mais aussi l'écoute dans un décors souvent liturgique permettent une large et efficace diffusion du message hagiographique. De par ce caractère quasi universel, l'hagiographie devient aussi multi-fonctionnelle et joue un rôle social important.

Mots-clés : Hagiographie, Moyen Âge, Violence, Conflit, Discours, Intertextualité, Province ecclésiastique de Sens, Pratiques, Représentations, aristocratie

Hagiographical violences : Discourses and representations of violence in hagiographical texts in the ecclesiastical province of Sens (5th-12th century)

Would the violence in the Middle Ages be only a question of perspective? This question is the basis for this study on hagiographical stories of violence. The analysis of discursive strategies showed a common narrative structure on what each author came to embroider his own story. But this visible simplicity hides a more complex discourse linked to social issues of their times. The lexical study has showed that the denunciation of an action as "violence" becomes a means to express illegitimacy from the point of view of the author and his community. It belongs to strategies of autolegitimization set up by the Church, in which violence is instrumentalized with the intention not only to influence behaviours of the community of faithful, but also to defend its property or to justify some reforms ongoing. Of course, the hagiographical story of violence gives us only an unilateral vision in which the motivations of the opposite camp are simply distorted or hidden. Finally, the interest on discursive strategies and on the various forms of violence reported lead us to consider writing motives of the hagiographers. Hagiography touch a very large public in various places and at various times, using several ways of communication. Reading but also listening often in a liturgical context make the hagiographical message efficient. All over this quasi universal character, hagiography becomes multi-functional as well and plays an important social role. In this way, we can say that hagiography can be seen as a weapon in hands of religious men. It allows the glorification of a past through the holyness of the community founder or members. But it's also a support of the instrumentalisation of conflicts between the lay aristocracy and religious communities.

Keywords : Hagiography, conflicts, violence, church, performance, aristocracy, monasteries

