

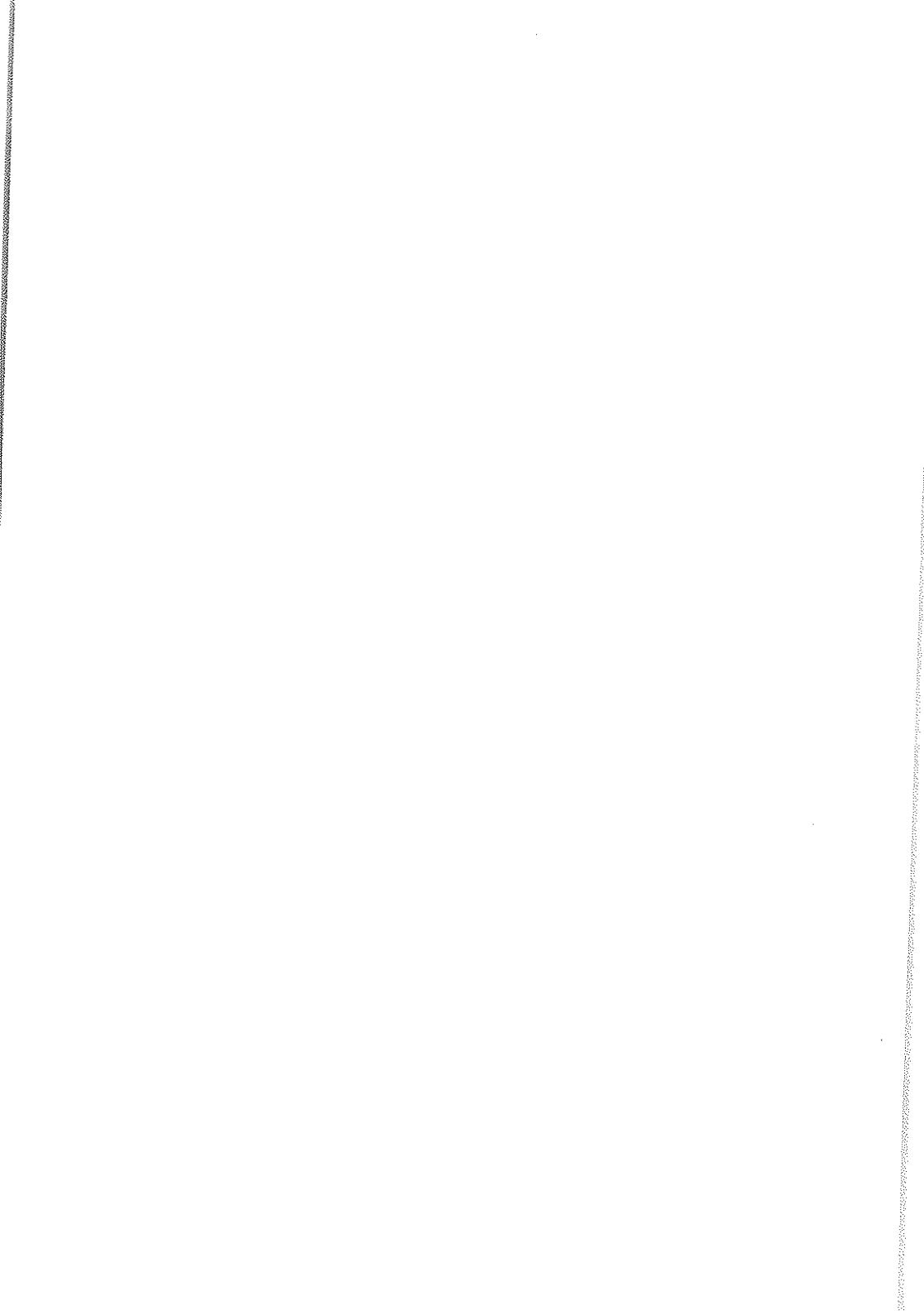
REPRINT



Hagiography and Medieval Literature

A SYMPOSIUM

Odense University Press



au Prof A. Dant
é hommages

L'édition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'une hagiographie générale

1.83

par GUY PHILIPPART

Aux historiens qui étudient les saints comme à ceux qui exploitent la littérature qui leur est consacrée, il ne sera pas trop difficile de définir l'hagiographie. Encore que deux sens principaux du mot soient aujourd'hui communément utilisés par les spécialistes. Ils appellent *hagiographie* tantôt une littérature (l'ensemble des sources qui concernent les saints), tantôt une discipline historique (celle qui traite des saints, de leur vie en particulier et, comme on dit habituellement, de leur culte).

Cette ambivalence entraîne parfois des ambiguïtés. Ainsi, le titre du présent *Symposium*¹ pouvait donner à penser qu'il y serait question des rapports entre la littérature hagiographique et la littérature médiévale en général. Les sujets proposés montrent bien que le terme *hagiographie* a été entendu par les uns comme *littérature hagiographique*, par les autres comme *science des saints*.

Cette constatation m'a amené à m'interroger sur l'hagiographie en général et à faire plus de théorie que je n'en avais primitivement prévu. Au titre annoncé² j'ai donc substitué celui-ci: *L'édition médiévale des légendiers latins dans le cadre d'une hagiographie générale*.

Je partirai du mot, je proposerai ensuite quelques observations sur le phénomène hagiographique et sur les disciplines qui en traitent; dans une troisième partie, je me pencherai sur l'édition hagiographique médiévale comme manifestation de ce phénomène.

¹ Le titre danois, *Helgenlegender og middelalderlitteratur*, annoncé dans le bulletin d'information de l'Université (*Nyt fra Odense Universitet*, 14^e ann., n°18, 1980, p. 280), n'était pas équivoque, mais, dans l'invitation adressée en anglais, *Helgenlegender* avait été rendu par *Hagiography*.

² *Les transformations de la littérature et de l'édition hagiographiques au XIII^e s.*

³ Περὶ μίτρων καὶ τιθμῶν, cap. IV (éd. *Patrologia Graeca*, t.43, col. 244, B10-11; ou H.D. MOUTSOULAS, in *Θεολογία*, t.44, 1973, p. 162, lin. 110).

I. Le terme hagiographie

Les premières traces du mot remontent aux alentours de 400, tant en grec, avec Épiphane de Chypre († 403),³ qu'en latin, avec Jérôme († 420).⁴ Il s'agissait, de part et d'autre, de rendre le terme hébreu *ketubim*, lequel désigne le troisième groupe des livres de la Bible hébraïque canonique, les deux premiers étant formés par la Loi et les Prophètes. Parmi les *ketubim*, figurent par exemple les Psaumes, les Proverbes, le Livre de Job.

En grec, le sens premier continue d'être attesté quelque temps au moins, mais, à partir d'une époque à déterminer, a été éclipsé par un sens nouveau, celui qui prévaut aujourd'hui et le seul que connaissent encore les Grecs: l'*hagiographia* est l'art de peindre les icônes et l'*hagiographos* est le peintre qui pratique cet art.

En latin, le terme *hagiographa* (au neutre pluriel) ou *hagiographum* (neutre singulier)⁵ deviendra parfois *hagiographi* (sous-entendu *libri* ou *auctores*)⁶ ou *hagiographia* (féminin singulier; une seule attestation identifiée),⁷ mais conservera durant tout le moyen âge soit son sens primitif,⁸ soit un sens immédiatement rattaché à celui-ci, comme «écriture sainte» en général⁹ ou «auteur d'un des hagiographa».¹⁰ D'après les dictionnaires, quelques autres ouvrages et la concordance exhaustive de tous les textes latins du VIII^e au XII^e s. issus du territoire de l'actuelle Belgique,¹¹ le mot a été peu utilisé. Voici la liste des auteurs aujourd'hui repérés qui l'ont employé à la suite de Jérôme: Cassiodore († vers

⁴ *In tres siquidem partes omnis... scriptura dividitur, in Legem, in Prophetas et in Agiographa, id est, in quinque et octo et undecim libros (Prologus in Danihele propheta, in Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, éd. R. WEBER, Stuttgart, 1969, p. 1342, lin. 47-48).* Voir d'autres références à Jérôme dans le *Thesaurus Linguae Latinae*.

⁵ Voir ci-dessous, n. 15.

⁶ Voir ci-dessous, n. 19 et 13.

⁷ Voir ci-dessous, n. 18.

⁸ Il existe aussi des graphies fantaisistes comme *agiosgraphiorum*: voir ci-dessous, n. 14.

⁹ *Agiographa, sancta scriptura (Glossarium «Abstrusa», AG. 8, éd. W.-M. LINDSAY et H.-J. THOMSON, Glossaria latina, vol 3, Paris, 1926, p. 7).*

¹⁰ Voir ci-dessous, n. 13.

¹¹ Je remercie M. Schumacher du Cetedoc (Université de Louvain à Louvain-la-Neuve), qui a interrogé pour moi ce *Thesaurus* entièrement mis sur ordinateur et m'a communiqué les trois emplois du mot qu'il a relevés. On notera que la littérature latine «belge» de cette époque ne connaît pas d'autres mots formés sur *hagio-*.

575),¹² Isidore († 636),¹³ l'auteur de la *Vita S. Willibaldi* (fin du VIIIe s.),¹⁴ Notker Balbulus († 912),¹⁵ Rathier de Lobbes ou de Vérone († 974),¹⁶ Rupert de Deutz († 1129/1130),¹⁷ Honorius Augustodunensis († 1153),¹⁸ Étienne de Tournai († 1203),¹⁹ sans doute aussi un bibliothécaire de Wessobrunn (vers 1170).²⁰ R.E. Latham connaît d'autres attestations du terme mais, selon le principe même de son ouvrage, ne donne pas ses sources.²¹

En ancien français, le vocable semble inconnu.²² D'après le Godefroy,²³ la plus ancienne mention remonte à une *Histoire sacrée et profane*, œuvre anonyme du XVe s.,²⁴ et à Fossetier d'Ath (XVe/XVIIe s.),²⁵ lequel écrit: «le psaultier et les livres de Salomon, lesquelz tous ilz nomment *agiographes* c'est à dire sainte escripture». C'est bien le sens hiéronymien.²⁶

¹² *Institutiones*, I, XII, 1 (éd. R. MYNORS, Oxford, 1937, p. 36, lin. 19), etc.

¹³ *Tertius (est) ordo agiographorum, id est sancta scribentium, in quo sunt libri novem quorum primus Iob...* (*Etymologiae*, VI, I, 7, éd. W.-M. LINDSAY, Oxford, 1911), etc.

¹⁴ *Cumque protinus puer iste... sacris litterarum studiis inbutus... sacras Davitici carminis paginas... peragrans sed et etiam alios divinae legis agiographorum armariolas indagando...* (éd. MGH, Ser., t. XV, p. 89, lin. 16-18). La traduction «auteur d'ouvrages théologiques» donnée par J.F. NIERMEYER (*Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, 1976, p. 479) est manifestement erronée comme l'indique le contexte dans lequel le mot est utilisé.

¹⁵ *De hagiographis vero in sequenti doceberis quorum primum est Psalterium (De interpretibus divinarum scripturarum, cap. II, éd. Patrologia Latina, t. 131, col 995, C7-8).*

¹⁶ *Audi quaedam verba ipsius spiritus sancti ut et habentur in agiographis... (Praeloquia, I, V, 14, éd. Patrologia Latina, t. 136, col. 161, B11-12).*

¹⁷ *Machabaeorum libri, et Judith, et Tobiae, et quae dicuntur hagiographa... (Super quaedam capitula Regulae Benedicti, II, VI, éd. Patrologia Latina, t. 170, col. 503, B10).*

¹⁸ *Scriptura veteris testamenti in tria, i.e. in historiam, in prophetiam, in hagiographiam dividitur (Expositio in Psalmos selectos, éd. Patrologia Latina, t. 172, col. 273, B7-8).*

¹⁹ *Nec inter libros legis nec inter prophetas nec inter hagiographos ut est liber Tobiae et Judith... (Summa super decretum, éd. J.F. VON SCHULTE, Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani, Giessen, 1891, p. 24).* Je n'ai pu consulter moi-même l'ouvrage en question.

²⁰ Voir *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, III, I (Munich, 1932), p. 184, lin. 30.

²¹ *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources* (Londres, 1965), p. 220.

²² Le mot ne figure pas dans le TOBLER ~ LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch* (à partir de 1925).

²³ *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, t. 4 (1885), p. 397 et t. 9 (1898), p. 741.

²⁴ Ms. Paris, Arsenal 35.H.F. (Catal., № 5079), du XVe s.

²⁵ Sur Fossetier voir *Biographie Nationale*, t. 7 (Bruxelles, 1880-1883), col. 203-204.

²⁶ Au t. 9. de son *Dictionnaire*, Godefroy traduit *agiographe* par «auteur qui raconte la vie et les actions des saints» et il cite à ce propos le même Fossetier: «Les agiographes, ceux qui ont escript divines et sacrees histoires». On voit son erreur. Une autre citation de Godefroy, tirée des *Trois Pelerinaiges* de Deguileville, est insuffisante pour que nous puissions juger de son sens.

Restons-en là. On ne court pas grand risque d'erreur à affirmer que le moyen âge n'a pas donné à *hagiographie* un sens qui s'approche du nôtre. A cette époque l'hagiographie n'a rien à voir avec les saints, mais uniquement avec l'Écriture Sainte.

La plus ancienne formation connue d'un vocable sur le préfixe *hagio-* avec référence aux saints est due au compilateur brabançon Jean Gielemans (1427-1487). Il avait baptisé sa première collection de Vies de saints *Sanctilogium*:

*quod sic nominare complacuit pro eo quod in ipso non solum martyrum, sed et aliorum diversorum sanctorum vitae recitentur. Martyrologium quippe tantummodo se extendit proprie ad martyres, sanctilogium vero ad sanctos omnes.*²⁷

Pour sa collection suivante, rédigée entre 1476 et 1484, il inventa *Hagiologium*,²⁸ en quoi il se montrait bon humaniste. Il ne faudrait d'ailleurs pas traduire *Hagiologie*, mais *Hagiologe*, comme on dit *Martyrologe*, c'est-à-dire recueil de vies de saints. Le mot ne sera pas oublié; il se lit sous la plume d'écrivains des Temps Modernes. Ainsi, en 1662, chez le jésuite Théophile Raynaud, auteur d'un *Hagiologium Lugdunense*,^{28a} en 1709, dans les *Acta Sanctorum*,²⁹ ou, en 1773, chez cet auteur anonyme d'un *Hagiologium italicum ex quo compendiosae notitiae exhibentur sanctorum beatorumque ad Italianam speciam*, publié à Bassano. Il passe dans d'autres langues. En portugais par exemple, chez George Cardoso, auteur d'un *Agilogio Lusitano dos santos, e varoens illustres em virdude do reino de Portugal e suas conquistas*,³⁰ imprimé à Lisbonne en 1652. Nous ne suivrons pas plus loin le destin du terme *Hagiologe*, qui connaîtra quelque fortune au xixe siècle en conservant heureusement le sens pré-

²⁷ Cf. *De codicibus hagiographicis Iohannis Gielemans* (Bruxelles, 1895), p. 10.

²⁸ *Hagiologium Brabantinorum*. Voir *ibid.*, p. 11-12. Autre attestation du mot chez Du Cange, avec le sens de *calendarium festorum*, d'après des *Antiquitates Benedict. Vascon.*, inédites alors, d'époque indéterminée.

^{28a} Paru à Lyon; repris comme vol. 8 (Lyon 1665) des *Opera Omnia* du même auteur.

²⁹ *Acta Sanctorum*, lun. t.5, p.VII, lin. 1, etc.: pour désigner une espèce de martyrologue éthiopien.

³⁰ Nommé *Hagiologium Lusitanicum* dans la préface aux *Acta Sanctorum*, Febr. t.1, p.XXI, col.B, med.

cis que lui avait donné Gielemans. Nous ne parlerons pas non plus d'*Hagiologie* qui a tendu à concurrencer son parent *Hagiographie*.³¹

C'est à l'époque moderne apparemment que le mot *hagiographus* prend le sens nouveau de «spécialiste des saints». Il n'est pas exclu que les auteurs de ce détournement de sens, peu heureux au demeurant, soient les premiers Bollandistes. L'usage de les désigner comme *hagiographi* remonte sans doute haut dans leur histoire (l'enquête est à faire) et paraît commun au XVIIIe siècle: les catalogues des Jésuites belges de cette époque en témoignent,³² mais aussi et surtout l'*Encyclopédie*, où, après un article sur le sens primitif du mot, on lit cette note: «On appelle encore hagiographe en général tout auteur qui a travaillé sur la vie et les actions des saints. Ainsi, en ce sens, les Bollandistes sont les plus savants et les plus volumineux hagiographes que nous ayons.»³³

Le terme latin *hagiographia*, porteur de ce sens nouveau, et ses équivalents français et anglais n'apparaissent, selon les dictionnaires et dans l'état actuel de ma documentation, qu'au début du XIXe s. En français, on mentionne comme premiers témoins Boiste,³⁴ lexicographe de cette époque, et, en 1813, son contemporain Gattel.³⁵ Pour l'anglais, l'*Oxford English Dictionary* cite R. Southey dans un texte de 1821.³⁶ En latin, les néo-Bollandistes utilisent le mot dans le premier volume des *Acta Sanctorum* qu'ils publient (1845).³⁷ En alle-

³¹ Parfois pour différencier la «science des saints» (ou «science du phénomène hagiographique») de la «littérature consacrée aux saints». Un seul exemple tiré d'une publication toute récente. Dans la revue *Irénikon* (t.53, 1980), Vsevolod ROCHCAU écrit: «La folie-pour-le-Christ, appelée en russe *yurodstvo*, est un domaine négligé de l'hagiologie» (p. 341) et plus loin: «Dans l'hagiographie russe, une seule Vie... répond à ces exigences». La distinction, déjà ancienne (voir un autre exemple ci-dessous, n. 39), est judicieuse, mais elle n'a guère cours.

³² Ainsi nous l'avons lu dans le *Catalogus tertius personarum provinciae flandro-belgicae Societatis Iesu*, col. 1, de l'année 1731.

³³ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 8 (1765), p. 23.

³⁴ Pierre-Claude BOISTE (1765-1824), auteur d'un *Dictionnaire universel de la langue française* (1800).

³⁵ Abbé Claude-Marie GATTEL, auteur d'un *Dictionnaire universel portatif de la langue française* (1813), seconde édition d'un *Nouveau dictionnaire portatif de la langue françoise*, paru en 1797. La première édition donne *hagiographe* («auteur qui écrit sur les saints»), mais pas *hagiographie*, ni *hagiologie*.

³⁶ «Such tales as these are common in Romish hagiography», lit-on dans la longue recension de *The Works of the Reverend William Huntington*, parue sans nom d'auteur dans *Quarterly Review*, vol.24 (1821), p.26. Selon l'*Oxford English Dictionary*, ce compte-rendu serait de Robert Southey (1774-1843).

³⁷ «... ab eo disciplinarum genere quibus Hagiographia continetur» (*Acta Sanctorum*, Oct.t. 7, adresse au lecteur, p. [al]).

mand, il semble qu'il faille attendre plus longtemps; en 1897, en tous cas, Albert Ehrhardt l'utilise dans ses *Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche*, alors que le monumental *Deutsches Wörterbuch* des frères Grimm (éd. 1877) l'ignore. Dans le dictionnaire bilingue de Saiz (Saiz-Villatte), la rubrique *Hagiographie* manque encore dans la partie *Deutsch-Französisch* en 1911, mais la rubrique *hagiographie* (avec la traduction *Hagiographie!*) est déjà dans la plus ancienne édition que j'ai consultée, celle de 1891. En néerlandais, le mot n'est pas dans le grand *Woordenboek der Nederlandsche Taal* de Beets et Muller (1900). Tout ceci à titre indicatif.

Très vite la confusion règne dans la définition du mot par les lexicographes et dans les encyclopédies. La tâche était évidemment difficile car les historiens qui étudiaient les Vies de Saints n'étaient guère nombreux. En dehors de leur cercle le mot n'étant pas courant était souvent mal compris. Les lexicographes ont rarement eu recours à l'usage qu'en faisaient les très rares praticiens, mais plutôt à l'étymologie, à leur imagination, ou plus généralement, au sur et à mesure qu'on avance dans le temps, à leurs devanciers.

En bref, principalement à partir de travaux allemands, anglais, français et néerlandais, et subsidiairement espagnols et italiens³⁸, il apparaît que, sans tenir compte du sens primitif hérité de l'antiquité chrétienne ni d'autres sens généraux sans rapport avec les saints (du type «ouvrage sur des choses saintes»), plus de dix définitions, souvent ambiguës, ont été données, qu'on regroupera, sans trop forcer, en cinq catégories:³⁹

- 1° Action de rédiger des Vies de saints.
- 2° Une Vie de saint, avec éventuellement une histoire de son culte.
- 3° Une branche de la littérature; le genre littéraire hagiographique.
- 4° Une discipline philologique et littéraire, qui a pour objet les Vies de saints et les autres sources les concernant.
- 5° Une discipline historique qui a pour objet la vie et le culte des saints.

³⁸ Enquête non systématique, menée dans des travaux qui m'étaient facilement accessibles. Ont été consultés des dictionnaires de langue, des encyclopédies et quelques ouvrages d'histoire.

³⁹ Nous ne prétendons pas proposer ici un classement strict. Notre but est purement pratique et, avec un peu de loisir, il y aurait moyen de faire mieux. Voici à titre informatif une série de ces définitions, plus ou moins regroupées: «Composizione delle vite dei santi» (FANFANI, 1888); «Rédaction des Vies de saints» (ROBERT; voir aussi FOCUS, 1963 et 1975); «Ouvrages consacrés à la vie et aux actes des saints et à l'institution des fêtes qui célèbrent leur mémoire» (GRANDE ENCYCLOPÉDIE, ca 1890); «Ecrit sur les saints» (PETIT LAROUSSE, 1908); «Biographical and edifying accounts of the lives of the saints» (CHAMBERS, 1955); «The writing of the lives of the saints» (OXFORD DICTIONARY OF THE CHRISTIAN CHURCH, 1957); «Biography of saints,

Saints' lives» (WEBSTER, 1961); «Historia de la vida de los santos» (DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO HISPANO-AMERICANO, 1892; ENCICLOPEDIA UNIVERSAL, 1925; ALONSO, 1958); «un genre littéraire...» (ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, 1968); «Der Zweig der Biographie der die Lebensbeschreibung der Heiligen zur Aufgabe hat» (RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART, 1959); «Darstellung des Lebens der Heiligen» (LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, 1960; MEYERS, 1974); «Beschrijving van de levens der heiligen... Ieder geschrift geïnspireerd op en dienstig tot bevordering van de cultus der heiligen» (KATHOLIEKE ENCYCLOPAEDIE, 1952); «Beschrijving van de levens der heiligen...» (WINKLER PRINS, 1957); «Een apart letterkundig genre» (THEOLOGISCH WOORDENBOEK, *au mot Heiligenlevens*, 1957); «Levensbeschrijving der Heiligen» (WINKLER PRINS, GEZINSENCYCLOPÉDIE, ca 1960; voir aussi GROTE WINKLER PRINS, 1964; STANDARD ENCYCLOPÉDIE, 1968; OOSTHOEKS ENCYCLOPÉDIE, 1968; SUMMA, 1975; KLEINE LAROUSSE, 1977); «The writing of the lives of saints; saints' lives as a branch of literature or legend» (MURRAY, 1901; THE OXFORD ENGLISH DICTIONARY, 1933); «Quel ramo della letteratura religiosa che espone la vita umana e soprannaturale dei santi» (ENCICLOPEDIA ECCLESIASTICA, 1942); «Genere letterario e scienza storica (ma come scienza storica la chiamiamo agiologia)» (DIZIONARIO ECCLESIASTICO, 1953); «Science des légendes et des écrits qui traitent de la vie des saints» (BESCHERELLE, 1855; LACHÂTRE, ca 1868); «Science... des écrits sur les saints» (LARIVE et FLEURY, 1886); «Science qui concerne le récit de la vie des saints» (NOUVEAU LAROUSSE, ca 1905; LAROUSSE DU XXe S., 1930; GRAND LAROUSSE ENCYCLOPÉDIQUE, 1962); «Science de la biographie des saints» (FOCUS, 1963, 1975); «Science qui traite de la biographie des saints» (QUILLET, 1969); «Étude des vies de saints» (ALPHA, 1970); «Science de l'hagiographe, de l'auteur de vies de saints» (GRAND DICTIONNAIRE UNIVERSEL DU XIXe S., 1873); «Rama especial de las ciencias eclesiásticas» (ENCICLOPEDIA UNIVERSAL, 1925); «Science qui traite... de l'histoire des saints» (HATZFELD, DARMSTETER et THOMAS, 1920); «L'étude scientifique des saints, de leur histoire et de leur culte» (AIGRAIN, *L'hagiographie*, 1953, p. 7); «La science qui s'occupe de l'histoire et du culte des saints» (CATHOLICISME, 1957/1963); «Une des branches des sciences historiques...» (DUBOIS, 1968); «Branche de l'histoire religieuse qui étudie la vie et les actions des saints» (GRAND LAROUSSE DE LA LANGUE, 1973); «Wissenschaftliche und kritische Beschäftigung mit der hagiographischen Überlieferung, mit der Geschichte und dem Kult der Heiligen» (LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, 1960); «Die wissenschaftliche Arbeit an Überlieferung, Geschichte und Kult der Heiligen» (MEYERS, 1974); «De Wetenschap die zich kritisch bezighoudt met de geschiedenis van de heiligen en hun verering» (GROTE WINKLER PRINS, 1969; voir aussi GROTE NEDERLANDSE LAROUSSE ENCYCLOPÉDIE, 1975); «The branch of learning which has the saints and their worship for its object» (NEW CATHOLIC ENCYCLOPAEDIA, ca 1905 et 1968; ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, 1929/1932, 1973); «The study and writing of the lives of the saints and martyrs (EVERYMAN'S ENCYCLOPEDIA, 1967); «Questa parte della storia ecclesiastica... racconta i fatti della vita... dei santi...» (ENCICLOPEDIA ITALIANA, 1929); «La scienza che si occupa delle vite e delle leggende dei santi e di tutte le questioni annesse. La si può considerare un ramo della storia ecclesiastica» (ENCICLOPEDIA CATTOLICA, 1948); «La méthode technique relevant de la critique historique, qui permet d'entreprendre, sur des bases sûres, la biographie d'un saint, son histoire posthume et l'étude du culte qui lui a été rendu» (CATHOLICISME, 1957/1963).

Double conclusion de cette rapide enquête sémantique. *Primo*, bien des ambiguïtés eussent été évitées si le terme *hagiographie* avait conservé son sens primitif de *littérature sacrée*, doublé éventuellement de celui de *littérature consacrée aux saints*. *Secundo*, peu de lexicographes et de collaborateurs d'encyclopédies ont réfléchi sur la pratique concrète du mot.⁴⁰ Quasi aucun d'entre eux, du coup, n'en a saisi l'ambivalence foncière évoquée au début de cet exposé ni bien situé, entre ces deux pôles, la définition, ou les définitions, qu'il en donnait. Quoi qu'il en soit, comme disait ce professeur de logique, «on peut appeler n'importe quoi n'importe comment à condition de prévenir quand on change!»

Cet aperçu édifiant n'étant dans mon esprit que l'amorce d'une réflexion non tant sur le mot que sur l'hagiographie en tant que discipline, nous pouvons aborder maintenant la seconde partie de l'exposé.

II. Le phénomène hagiographique

Dans la pratique érudite, l'hagiographie comme *discipline historique* a traditionnellement et légitimement trois objets difficilement réductibles: 1° le saint lui-même, sa vie et ses actions; 2° ce qu'on nomme le culte; 3° la littérature hagiographique.⁴¹

S'il est aisé de déterminer les objectifs de la première et de la troisième hagiographie, on s'entendra moins facilement sur la deuxième. C'est d'elle qu'il sera question ici, car c'est d'elle que relève la recherche sur l'édition hagiographique médiévale.

Constatons d'abord qu'il n'existe pas à ce jour d'histoire générale du culte des saints. De nombreuses disciplines spécialisées, comme l'iconographie, la *Patrozinienkunde*, l'histoire de la liturgie, des pèlerinages, des sanctuaires, des reliques, du droit en matière de canonisation, etc., ont produit de multiples monographies, mais elles n'ont pas encore été exploitées en vue de cette histoire générale.

Pour concevoir celle-ci, il serait profitable de mettre provisoirement entre parenthèses le concept de *culte*, dont la définition préliminaire entraînerait

⁴⁰ Il y a des exceptions. En voici une: «The historical science which studies and treats of documents or writings about holiness, holy persons and saints. It is usual to make a distinction between the hagiographic writings which make up the source material of the modern science of hagiography, and the science itself which is closely related to the philological science of textual criticism» (*Colliers' Encyclopedia*, 1959).

⁴¹ Ainsi, par exemple, les Bollandistes sont-ils essentiellement des historiens de la littérature hagiographique.

sans doute d'interminables discussions, pour le remplacer par celui, plus neutre et plus général, de *phénomène hagiographique*. Tout phénomène social ou mental qui aurait quelque rapport que ce soit avec les saints entrerait dans cette catégorie. Passons en revue, sans autre commentaire, une série de ces phénomènes.

Pratiques gestuelles simples, comme la prosternation, l'agenouillement, le baiser, le toucher, ou plus complexes, comme l'incubation par exemple, qui consiste à dormir dans un sanctuaire dans l'espoir d'obtenir une grâce ou de recevoir un message en songe.

Porter sur soi des reliques, placer l'image d'un saint dans sa maison, jeter de l'argent sur sa tombe, fleurir sa statue, brûler un cierge devant elle, offrir un ex-voto, faire une donation à un saint ou à son sanctuaire.

Maudire ou bénir par le saint, le supplier, l'invoquer, lui rendre grâces, le prendre à témoin, tenter de le manipuler par la magie, le narguer, se moquer de lui ou de son culte, l'invectiver, le menacer, le châtier, prononcer un juron par son nom.

Les pèlerinages, les cérémonies, les processions, les heures, messes, dédicaces. Les translations, *adventus*, inventions, élévations, ostensions de reliques. Les «quêtes itinérantes».⁴² Les canonisations. Les rites liés à la naissance, à l'initiation, au mariage, à la maladie, à la mort.

Attribuer au saint un pouvoir de protection contre les épidémies, les naufrages, le vol, un malheur quelconque; lui attribuer un rôle miraculeux dans les guérisons, les victoires militaires, le salut; lui reconnaître la qualité d'intercesseur.

Utiliser les noms de saints pour créer des dictons, des sentences, des règles (en hagio-météorologie par exemple), jouer sur le nom du saint ou inventer des saints fictifs, par jeu, dérision.

Collectionner des objets hagiographiques: images, reliques, récits.

Les spectacles hagiographiques, les jeux, les chansons, les lectures privées ou publiques, à table ou à l'église, durant les veillées d'armes, sur les voies de pèlerinage. La prédication, la littérature, l'enseignement, les créations artistiques.

Le contrôle ecclésiastique: la censure de pratiques, de dévotions, la con-

⁴² L'expression désigne une pratique à propos de laquelle on consultera M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes (Typologie des sources du moyen âge occidental)*, fasc. 33, Turnhout, 1979), p. 83.

damnation de récits «apocryphes», la vérification des miracles, les procès de canonisation, la réglementation de la liturgie.

La critique des reliques, de la multiplication des fêtes, du rôle excessif des saints, des miracles, de l'exploitation intéressée du culte, de la littérature, de la théologie traditionnelle du culte des saints.

Les institutions quasi civiles: fixation, au jour de la fête du saint, des plaidis généraux, du marché, du paiement des redevances. L'institution des jours chômés, la datation des actes par le nom de la fête du saint, les serments sur les reliques.

Les fêtes populaires liées au calendrier.

Les patronages sur les noms, les lieux, les personnes, les confréries, les Ordres, les métiers, les états (prisonniers, malades...), les animaux, les maladies, les circonstances de la vie (voyage, heure de la mort, péril de la mer...), les objets (qu'on veut protéger du vol, par exemple, ou de la destruction), les bateaux.

Les objets eux-mêmes: reliques, ex-votos, reliquaires, châsses, statues, tableaux, fresques, miniatures, images, églises, chapelles, oratoires, autels, enseignes, drapelets, images, écus, bannières, sceaux, pièces de monnaie, bagues de pèlerinage, livres hagiographiques.

Cet inventaire, malgré sa sécheresse, est suggestif. Il fait aussitôt prendre conscience que «le» phénomène hagiographique est d'abord un phénomène de société et relève de la sociologie historique. Au-delà d'une histoire qui ferait le répertoire critique, par lieux et par époques, de tous les phénomènes hagiographiques, il y a en effet place pour une recherche qui viserait à reconnaître les *représentations mentales* qu'ils supposent, les *fonctions* qu'ils ont exercées et surtout le *poids* qu'ils ont eu dans une société donnée.⁴³

⁴³ Nous ne nous ferons pas d'illusion: les sources médiévales ne sont pas riches au point de permettre une telle étude dans une société bien délimitée dans le temps et dans l'espace. Dans *Montaillou village occitan de 1294 à 1324* (Paris, 1975), E. Le Roy Ladurie, en dépit de la richesse exceptionnelle de sa documentation, ne trouve à parler que du culte marial et de celui des apôtres (chap. XXI, p. 487-500). C'est à l'échelle de plus vastes régions, voire de tout l'Occident, et sur des périodes plus longues que la documentation deviendra abondante. Mais on courra alors le risque de rapprocher et de coordonner des éléments qui appartiennent à des cultures différentes. Par contre, le phénomène hagiographique contemporain peut donner lieu à des recherches plus fructueuses, dans la mesure où le recours à l'enquête orale est possible. Un seul exemple récent: A. BENSA, *Les saints guérisseurs du Perche-Gouët. Espace symbolique du Bocage* (*Mémoires de l'Institut d'ethnologie*, XVII, Paris 1978).

Il faut insister sur l'importance de ce troisième objectif de la sociologie historique. Toute la question en effet est de savoir si la référence au saint dans la société médiévale mettait en jeu des forces majeures ou si, au contraire, l'emphase de la littérature hagiographique et la multiplicité des pratiques ne gonflent pas démesurément à nos yeux un phénomène qui, somme toute, serait mineur. La relative pauvreté des sources rend la réponse à cette question extrêmement délicate.

Et le concept de *culte*, mis plus haut entre parenthèses, qu'en faire maintenant? L'étude des fonctions nous permet à la fois de le récupérer et de le relativiser. On pourrait dire qu'un phénomène hagiographique relève du culte chaque fois qu'il remplit une *fonction religieuse* (invocation, vénération, action de grâces) ou magique (manipulation). C'est dire que la sociologie historique du phénomène hagiographique est beaucoup plus large que l'histoire du culte proprement dit. Certains phénomènes hagiographiques n'ont en effet pas de fonction cultuelle, comme les dictos hagio-météorologiques. D'autres ont perdu au cours des âges leur fonction primitive pour en remplir de nouvelles, comme le montrent tant d'études des manifestations folkloriques et des traditions «populaires».⁴⁴ D'autres s'inscrivent dans des institutions qui petit à petit perdent leurs attaches avec l'acte cultuel qui les a fondés: ainsi, la dédicace d'un église, acte cultuel, crée un titre patronal ou un toponyme qui finit souvent par ne plus avoir de fonction cultuelle. Enfin, la plupart des phénomènes hagiographiques remplissent plusieurs fonctions: religieuses, magiques, économiques, mentales, didactiques, etc.

Cette évocation sommaire de l'hagiographie comme sociologie historique d'un phénomène social et mental particulier doit nous suffire puisqu'elle nous introduit à notre sujet en le plaçant dans son contexte. C'est en effet d'un de ces phénomènes sociaux, l'édition hagiographique, que nous avons à traiter maintenant.

III. L'édition hagiographique latine

A. Définition et sources.⁴⁵

Le concept d'*édition médiévale* sans être neuf demande pourtant à être défini.

L'opération se situe bien entendu entre la rédaction de l'œuvre et la copie

⁴⁴ Ici encore, un seul exemple récent: R. PINON, *Contribution à un examen critique de la Saint-Mäerawe à Liège*, dans le *Bulletin de la Société royale Le Vieux Liège*, t.9 (1980), p. 597-624.

⁴⁵ Sur ce sujet voir G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques (Typologie des sources du moyen âge occidental*, fasc. 24-25, Turnhout, 1977), pp. 51, 57-58 (définition), pp. 27-32 (sources), etc.

proprement dite. Cette place n'est pas aussi étroite qu'il pourrait paraître, en particulier dans l'édition des collections. Prenons le cas du légendier. Relèvent spécifiquement de l'édition, les préfaces générales, les rubriques, le numérotage des pièces, les titres, les dates de fêtes, éventuellement la division des légendes en *lectio*nes, les formules d'introduction et de clôture des textes, la composition du sanctoral, son ampleur, le choix des légendes, leur nombre, la matière du manuscrit, le format, la mise en page, l'illustration. Cette énumération couvre, ou peu s'en faut, toutes les opérations possibles de l'éditeur: les légendiers n'ont évidemment pas tous subi toutes ces opérations. C'est ainsi que la plupart d'entre eux sont sans illustration et sans préface générale.

Les témoignages historiques sur l'édition hagiographique médiévale sont rarissimes. L'essentiel de la documentation ce sont les manuscrits eux-mêmes, si bien que l'historien ici se trouve un peu dans la position de l'archéologue.

Le plus ancien manuscrit proprement hagiographique remonte très précisément à l'an 517 et livre la *Vie* de S. Martin et celle de S. Paul ermite (*Veronensis*); de la fin du même sixième siècle date un exemplaire de la *Passion* des saints Jean et Paul (*Leningradensis*); du viii s., une *Passion* de saint Sébastien, conservée à la *Burgerbibliothek* de Berne, et des alentours de l'an 700 une *Vie* du saint abbé d'Iona, Columba, aujourd'hui à la *Ministerialbibliothek* de Schaffhouse. Ce ne sont là que des livrets hagiographiques.⁴⁶

Le plus ancien légendier conservé, actuellement daté du milieu du viii s., est le *Codex Velseri* (*Clm 3514*), à moins que les fragments des *Passions* des saints Pionius et Theodosia, antérieurs d'un siècle, soient les débris d'une collection, mais c'est impossible à déterminer.

Quoi qu'il en soit, à partir du milieu du viii s., les légendiers qui ont échappé à la destruction sont innombrables: c'est par centaines qu'il faut les compter. Pour la seconde moitié du viii s., seule période exhaustivement traitée et de laquelle il reste généralement si peu de manuscrits, on en dénombre au moins onze.⁴⁷

B. Histoire de l'édition hagiographique latine.⁴⁸

Une série d'observations conduisent à diviser l'histoire de l'édition hagiographique latine au moyen âge en deux périodes: la première va des origines continues (viii s.) au xiii s., la seconde, du xiii s. à l'imprimerie. A la charnière,

⁴⁶ Voir *ibid.*, tableau, p.28.

⁴⁷ Voir *ibid.*, tableau, p.31.

⁴⁸ Nous reprenons ici, en les remaniant parfois ou en les précisant les lignes générales de notre chapitre *Histoire de l'édition hagiographique médiévale* (*ibid.*, p. 27-50). Les données chiffrées ont été présentées autrement et les observations ont été formulées de manière plus systématique dans le cadre du présent exposé.

un événement *littéraire* considérable dans le monde de l'édition hagiographique: la création des *Legenda Novae*, des «nouveaux légendiers».

Les éditeurs des légendiers traditionnels s'étaient comportés essentiellement comme des compilateurs, réunissant en un ensemble des pièces de toutes origines, et méritent singulièrement à ce titre le nom d'*éditeurs*. Au xiie s., voire dès le xie s., de véritables auteurs viennent les concurrencer ou bouleverser leur pratique: ces auteurs reprennent la matière des anciens légendiers, mais ils la récrivent ou en aménagent substantiellement les textes, le plus souvent en les abrégant, d'où le nom d'*abréviateurs* qu'on leur donne souvent. Jean de Mailly⁴⁹ est un des premiers lettrés connus à avoir créé un légendier de ce type. Jacques de Voragine⁵⁰ sera le plus célèbre et le plus prospère d'entre eux. Il est à noter que quantité de leurs successeurs anonymes ont exercé leur art de l'*abbreviatio* non plus sur des légendiers traditionnels mais sur des *abbreviations* antérieures.

Les *abbreviations* sont particulièrement importantes du fait qu'elles ont servi de modèle aux divers traducteurs médiévaux des légendes latines. Leur création a également eu un impact considérable sur l'édition hagiographique latine comme nous allons le voir en retracant schématiquement l'histoire de cette édition à travers tout le moyen âge. Pour plus de clarté nous présenterons sous des rubriques distinctes les observations que nous voulons formuler.

1° La *production* des légendiers traditionnels, qui croît du viiiie au xiie s. est brusquement ralentie au xiie s., comme le montre le tableau ci-dessous:

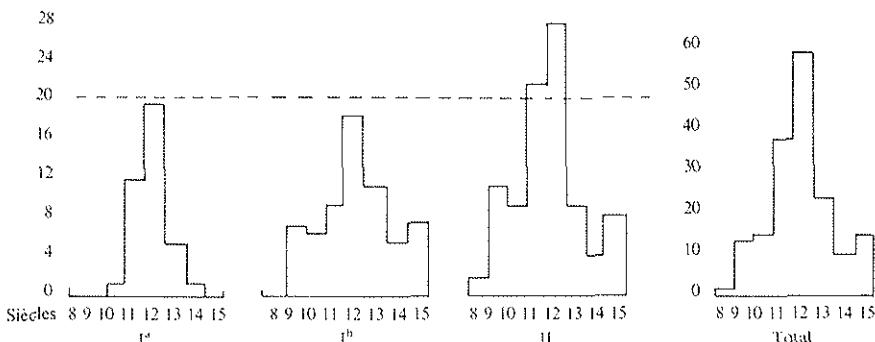
Nombre de légendiers (et Passionaria apostolorum) par siècle⁵¹

Siècles	VIII ^e	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	XIV ^e	XV ^e	Total
I ^a	0	0	1	11	19	5	1	0	37
I ^b	0	7	6	9	18	11	5	7	63
II	2	11	9	21	27	9	4	8	91
Total ⁵²	2	18 ⁴	16 ¹	41 ²	64 ⁴	25 ¹	10	15	191 ¹²

⁴⁹ Sur Jean de Mailly, dont nous préparons l'édition *princeps* de l'*Abbreviatio in Gestis et Miraculis Sanctorum*, voir entre autres Th. KAEPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Mediæ Aevi*, vol. 2 (Rome, 1975), p.473-474. L'*Abbreviatio*, dont reste une trentaine de manuscrits, a connu deux éditions de la part de son auteur: la première dans les années 1225/1230, la seconde en 1243.

⁵⁰ Sur Jacques de Voragine († 1298), voir *ibid.*

⁵¹ Il s'agit bien entendu d'un échantillon, à propos duquel voir G. PHILIPPART (ci-dessus, n. 45), p. 45 et p. 36 (n. 37). Les légendiers sont ceux qui contiennent la *Passio Cypriani* et que nous avons pu examiner personnellement. Les *Passionaria apostolorum* (voir *ibid.*, p. 87-93) sont ceux dont nous avons dressé la liste *ibid.*, pp. 16-18, à la suite d'une enquête non systématique mais suffisamment représentative.



- I^a = Légendiers italiens
 I^b = Légendiers non italiens
 II = *Passionaria apostolorum*⁵²

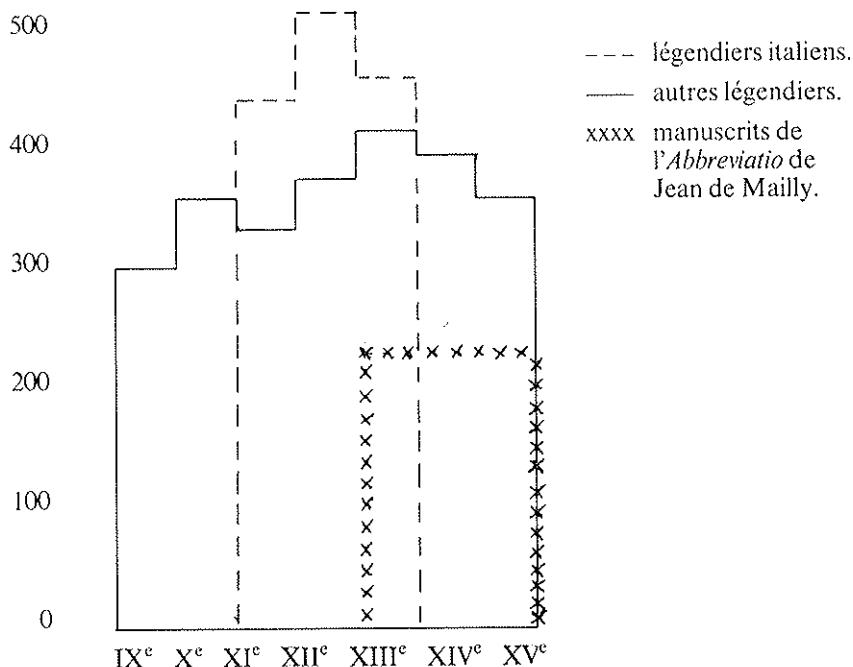
Ce ralentissement est dû sans doute à la concurrence des nouveaux légendiers, mais aussi à la saturation du marché, les monastères et chapitres cessant de se multiplier comme dans la phase antérieure et les anciennes institutions étant déjà dotées de leur(s) légendier(s).

2° Le *format* des légendiers traditionnels, de ce côté des Alpes, croît en moyenne d'un tiers, du IXe au XIIe/XIIIe s., passant de 30 centimètres de haut environ à plus ou moins 40 centimètres, pour se stabiliser, voire peut-être redescendre ensuite. La production italienne est généralement plus prestigieuse; elle dépasse celle du Nord de plus de 10 cm. au XIe s., de plus de 13 cm. au XIIe s., soit d'un bon tiers. Les *Legendae Novae* quant à elles, quelle que soit leur provenance, sont beaucoup plus petites: les exemplaires du légendier de Jean de Mailly pris pour échantillon ont une moyenne de 22 à 23 cm. de haut seulement; ils sont donc au moins deux fois plus petits que les légendiers italiens traditionnels.

⁵² Douze des 91 *Passionaria apostolorum* font partie de légendiers généraux de l'échantillon Ia et Ib. C'est ce qui explique les correctifs apportés aux totaux (18-4; 16-1; 41-2; 64-4; 25-1; et finalement 191-12).

Format des légendiers. Hauteur moyenne (en mm.).⁵³

Légendiers italiens	-	(310)	433	503	456	(540)	-
Autres légendiers	299	353	328	368	409	380	350
L'ensemble	299	336	365	438	424	407	350
SIÈCLES	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	XIV ^e	XV ^e



⁵³ L'échantillon des légendiers est le même que dans le tableau précédent.

Le fléchissement de la fin du moyen âge, s'il se confirmait, s'explique peut-être par le fait que le format des légendiers en parchemin se serait aligné sur celui, moins grand, des manuscrits en papier. Quant à la différence sensible entre les légendiers traditionnels et les *Legendae novae*, elle semble due essentiellement à la différence de destination des manuscrits. Les grands formats étaient adaptés à la lecture publique à l'église et au réfectoire, les *Legendae novae* composées avant tout pour les prédicateurs, qui les utilisaient en privé lors de la préparation de leurs sermons, devaient être plus maniables que les grandes collections monastiques.

3° Le *sanctoral* gonfle considérablement du ix^e au xi^e s. Aux xive et xve s., le nombre de légendes par collection n'augmentera plus, sauf dans quelques cas exceptionnels. Ici aussi une certaine saturation a pu arrêter la croissance. Avec le temps, les éditeurs avaient recueilli tout ce qui pouvait exister dans la région et dans les contrées voisines. Seuls des collectionneurs acharnés ont systématiquement débordé le cadre de leur territoire pour réaliser des sommes hors du commun qui ont pulvérisé les records précédents. Je songe par exemple aux grandes collections d'Autriche (*Magnum Legendarium Austriaicum*) de la fin du xi^e s., de Trèves au xi^e s., de Böddeken dans les années 1450, et surtout à la gigantesque compilation du Brabançon Jean Gielemans à la fin du xve s.

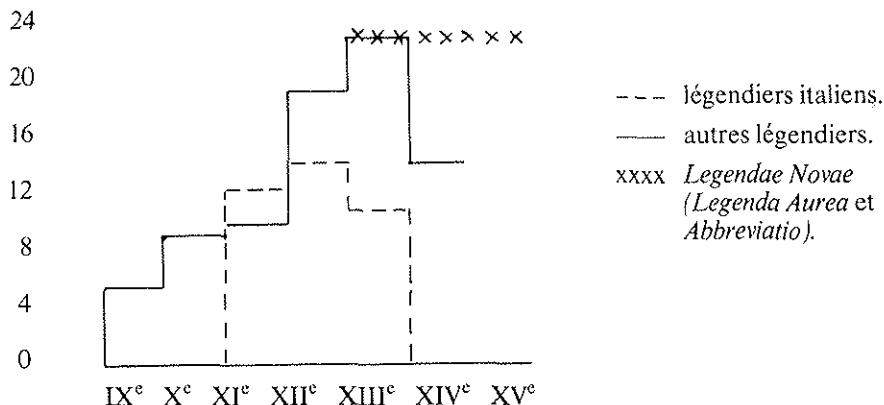
L'Italie suit, ici encore, un destin original. Son *sanctoral*, qui valait bien, voire dépassait celui des légendiers du Nord au ix^e s. n'a pas continué de croître.

Quant aux *Abbreviationes*, elles sont, de ce point de vue, conformes à ce qui se faisait de moyen dans les légendiers traditionnels de leur époque. Jacques de Voragine toutefois élargit considérablement le *sanctoral* par rapport à ce que réunissaient ses compatriotes et il atteint les chiffres communs au Nord des Alpes.

Amplitude du sanctoral⁵⁴

Le mois de septembre a été pris comme échantillon. Dans le tableau ci-dessous on donne le nombre moyen de fêtes de septembre dans les légendiers.

Légendiers italiens	-	(8)	11.4	12.5	10.5	-	-
Autres légendiers	5	8.25	8.7	17.9	21.1	13	(25.5)
L'ensemble	5	8.2	10.3	14	18.1	13	(25.5)
SIÈCLES	IX ^e	X ^e	XI ^e	XII ^e	XIII ^e	XIV ^e	XV ^e



On comparera ces moyennes avec les scores que pouvaient atteindre des collections géantes, comme le légendier de Trèves (au moins 42 fêtes en septembre), le *Magnum Legendarium Austriacum* (44 fêtes) et surtout le *Sanctilogium* de J. Gilemans (93 fêtes).

4° La proportion des martyrs, écrasante dans les collections archaïques, puisqu'elle atteint jusqu'à 95% de moyenne, ira s'atténuant légèrement pour descendre à 80% au XII^e s., 75% au XIV^e et 65% au XV^e s.

En Italie, la proportion des martyrs se maintient jusqu'au bout à un niveau très élevé dans les légendiers traditionnels, qui sont fermés quasi hermétiquement à la pénétration de l'hagiographie «barbare» et aux saints «modernes».

Dans les *Legendae Novae*, la proportion des martyrs est équivalente à celle des légendiers traditionnels non italiens.

⁵⁴ Même échantillon que dans les deux tableaux précédents.

5° La proportion des saints «modernes» est évidemment faible, en raison du succès des martyrs. Les saints «modernes» sont en effet remarquablement minoritaires, même si on range parmi eux tous les saints, confesseurs ou non, morts après l'avènement de Constantin. Dans un échantillon d'une centaine de légendiers traditionnels, un quart seulement des saints ont vécu après cette époque. Et 2% seulement sont postérieurs au VIIIe siècle.

6° Le rôle de l'éditeur aura tendance à diminuer à partir du XIe s. Du XIe au XIIe s., la plupart des légendiers sont des *hapax*, des pièces originales, tirées, si je puis dire, en un seul exemplaire. Bien sûr, il y a des familles de légendiers, et des compilations ont été reprises telles quelles, principalement à la fin de cette période et dans le monde cistercien, mais la règle qui prévaut est celle de la différence. A partir du XIIe s., c'est la règle inverse qui l'emporte. Les éditeurs sont davantage des copistes que des compilateurs et ils reproduisent généralement, avec de menus ajustements, les légendiers nouveaux. C'est par centaines qu'on dénombre les exemplaires de la *Legendæ aurea*. Sans doute existe-t-il encore de vrais éditeurs compilateurs, puisant leur bien où bon leur semble, mais ils sont proportionnellement beaucoup moins nombreux.

7° La littérature hagiographique transmise par les *Legenda Novae* ne diffère pas sensiblement de celle des légendiers traditionnels. L'édition des légendiers ne s'est pas ouverte au XIIe s. à la nouvelle littérature faite d'analyse psychologique qui naît à cette époque. Cette littérature résolument moderne, dont le récit de la vocation de François d'Assise dans la *Legenda trium sociorum* est un fleuron,⁵⁵ s'est transmise jusqu'à la fin du moyen âge à l'écart de la grande édition hagiographique. Celle-ci, jusqu'à la Réforme, n'a cessé de véhiculer essentiellement les genres archaïques.

⁵⁵ Éd. par Th. DESBONNETS, *Legenda trium sociorum. Édition critique*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 67 (1974), pp. 38-144. Une concordance de cette œuvre controversée (certains n'admettent pas son authenticité ni sa date traditionnelle, 1246) a été publiée par Jean-François GODET et Georges MAILLEUX, *Legenda trium sociorum... Concordance. Index. Listes de fréquence. Tables comparatives (Corpus des sources franciscaines*, III, Louvain, 1976). Sur l'inépuisable «question franciscaine», le dernier travail paru est de R. Manselli, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 28, Rome, 1980).

C. Facteurs explicatifs de l'évolution.⁵⁶

1. Quatre facteurs explicatifs.

En cours d'exposé, nous avons déjà suggéré des explications pour tel ou des phénomènes examinés. Je voudrais maintenant mettre en lumière quatre facteurs majeurs qui me paraissent avoir présidé aux destinées de l'histoire du contenu des légendiers, à savoir la pénurie littéraire, le poids de la liturgie archaïque, le pouvoir attractif de l'antiquité chrétienne, ou mieux des origines, et enfin le cloisonnement des églises.

La pénurie littéraire? Dans un monde où les textes accessibles étaient relativement rares, il n'était normalement pas question d'éliminer quoi que ce soit. La copie d'un légendier impliquait nécessairement la transcription complète d'un exemplaire antérieur – quitte à revoir par exemple la distribution des légendes et l'adjonction de pièces connues par ailleurs. On omettait sans doute parfois les doubles emplois, lorsque par exemple se présentaient deux récits différents d'une même *Passion* ou que la bibliothèque possédait déjà un exemplaire d'une des *Passions* du légendier modèle.

La pénurie littéraire explique le gonflement du sanctoral jusqu'au xme s.

La liturgie archaïque? Quand les compilateurs francs, au viie et au viiiie s., ont réuni leurs premières collections, certains saints, les martyrs anciens précisément, étaient connus de toute la chrétienté grâce aux livres liturgiques, aux sacramentaires en particulier. Comme il se trouvait en Italie une littérature hagiographique abondante, susceptible de satisfaire immédiatement les clercs qui s'interrogeaient sur les saints de la liturgie et s'appliquaient à rassembler des collections hagiographiques, les martyrs devaient nécessairement y occuper une place de choix.

Le pouvoir attractif des origines? Les saints des premiers légendiers ont pour traits communs d'être liés aux origines et d'apparaître comme les fondateurs de la chrétienté. Pour les apôtres, c'est évident. Les martyrs, qui ont vécu avant la conversion de la Gaule et de la Germanie, sont aussi dans la lignée des fondateurs et ont pu être considérés, de ce côté des Alpes, comme le bien commun de l'Église universelle, surtout si leur histoire ou leur culte étaient «romains».

Les légendes ajoutées à ce fonds par les églises locales et les communautés monastiques furent d'ailleurs tout d'abord celles de leurs propres «fonda-

⁵⁶ Dans cette partie de l'exposé, nous prenons nos distances par rapport à notre étude de 1977 (citée ci-dessus, n. 45). Voir cependant le § intitulé *Comment s'opère le choix des textes?* (pp. 105-110), dont les conclusions nous semblent toujours valables.

teurs». L'enrichissement du sanctoral s'est d'abord opéré selon cette ligne verticale. Bien sûr, quelques saints, pour d'autres raisons, ont pu jouir d'une renommée aussi large (on songe à S. Nicolas par exemple, ou à S. Thomas de Cantorbéry) sans être pour autant dans la lignée des «fondateurs», mais ils forment l'exception.

La liturgie et le pouvoir attractif des origines ont ainsi contribué à assurer une place privilégiée aux martyrs et aux saints anciens. Aucune église, même en dix siècles de vie, n'a produit un nombre de saints qui ait approché celui-là. Et les emprunts, faits dans la suite aux églises voisines, ne changeront pas substantiellement la situation.

Le *cloisonnement des églises*? L'enrichissement «horizontal» des légendiers, par l'introduction de saints des églises soeurs, est venu après et est resté relativement limité. La pauvreté des moyens de communication, le moindre attrait pour les saints qui n'ont pas rempli de fonction «fondatrice» dans l'Église universelle ou locale, leur absence de la liturgie «romaine» renforcent encore la tendance générale.

2. A l'abri d'autres influences?

Ces quatre facteurs ont été déterminants dans l'histoire de l'édition hagiographique médiévale. Par eux, celle-ci a ses lois propres, et son histoire s'est déroulée relativement à l'abri d'influences externes, celles qu'on a l'habitude de voir jouer dans nos sociétés contemporaines.

Ainsi, le rôle de *l'éditeur* a été mineur: la qualité de sa curiosité ou de son appétit a pu jouer; il a pu être stimulé par les besoins du culte; il a pu chercher son bien un peu partout dans les bibliothèques, intégrer par exemple dans sa collection des œuvres qui circulaient dans des *corpus* d'auteurs: la *Passion de S. Cyprien* ou la *Vie de S. Augustin* dans des volumes de leurs œuvres, ou les *Vies* écrites par S. Jérôme, au milieu de ses autres écrits; certains ont même pu échapper au cloisonnement régional, entreprenant des missions lointaines à la recherche de textes inconnus, mais ils sont rares et on n'en connaît guère avant le xme s. Ces pratiques n'ont pu qu'atténuer le rôle des facteurs décrits plus haut; en aucune façon l'effacer.

Des éditeurs ont pu être curieux. On ne voit pas qu'ils aient habituellement agi avec discernement. La pénurie les pousse à tout prendre. Ce qui primait c'était la collection, quitte, à partir du xme s., à avertir le lecteur du caractère suspect des récits transmis ou à laisser aux utilisateurs le soin de faire eux-mêmes le tri, nous y reviendrons.

L'impact des *modes littéraires* a été quasi nul. Un légendier du XIIe s. reflète bien davantage la production littéraire des IVe-VIIe s. que celle du XIIe.

Les impératifs de *la liturgie*? Si, à l'origine, les légendiers ont pu être créés pour faire connaître les saints qui jouissaient d'un culte officiel, il ne semble pas que, dans la suite, l'influence de la liturgie ait été aussi déterminante. Quantité de légendiers d'ailleurs ne présentent pas de traces d'un usage liturgique, voire il existe des collections dont on est sûr qu'elles n'avaient pas d'usage liturgique. Et, parmi celles qui ont servi au culte, tout indique qu'une partie seulement des pièces réunies étaient exploitées à cette fin.

Les exigences des *cultes non liturgiques*? Certainement pas. Cette conviction n'est pas fondée sur une enquête systématique. Comment d'ailleurs l'entreprendre pour cette haute époque? Ceux qui nous parlent du culte sont les clercs; nous connaissons les idées et les pratiques qu'ils voulaient promouvoir et leur liturgie; du reste, ils ne nous parlent quasi pas. Mais les enquêtes socio-logiques contemporaines montrent assez qu'entre le culte officiel et les autres les contacts peuvent être ténus, les choix contradictoires.⁵⁷ Les cultes populaires d'ailleurs s'accordent parfaitement de l'absence de *Vitae*.⁵⁸

D. L'influence de l'édition hagiographique.⁵⁹

C'est un jugement nuancé qu'on portera sur l'édition des légendiers latins durant le moyen âge. Si elle est devenue de plus en plus archaïsante et anachronique au cours de siècles, elle s'est néanmoins quelque peu adaptée à partir du XIIIe s.; elle a, tout au long de son histoire, contribué au décloisonnement des univers mentaux de son public; enfin, elle a été au service d'une littérature d'allure romanesque. Voyons cela avec quelque détail.

1. Le véhicule d'une littérature foncièrement anachronique.

La littérature que transmet l'édition hagiographique, parce qu'elle est restée archaïque et cléricale a toujours été déphasée par rapport aux mentalités populaires. Hugues Neveux a montré récemment que les représentations de l'au-delà dans la *Legenda aurea* n'étaient pas en accord avec celles que font

⁵⁷ Voir par exemple A. VAN GENNEP, *Observations sur les cultes liturgiques et populaires de Flandre française*, in *Le Folklore brabançon*, t. 14, n°83 (1935), pp. 277-290, surtout p. 281.

⁵⁸ C'est là un phénomène majeur du point de vue de la sociologie du phénomène hagiographique. Il n'est que l'expression d'un glissement tendant à faire perdre à la religion ses références historiques et à permettre dès lors des développements *a-chrétiens* du «culte».

⁵⁹ Ce paragraphe n'a pas de correspondant dans nos *Légendiers* (cités ci-dessus, n. 45).

connaître les interrogatoires de Jacques Fournier au début du XIV^e siècle.⁶⁰ La démonstration de la différence entre mentalités populaires et littérature hagiographique aurait été plus éloquente encore, de notre point de vue, si l'auteur avait pris comme terme de comparaison non pas la *Legenda aurea*, qui a été «rédigée» à cette époque ou à peu près, mais un légendier traditionnel «transcrit» dans les mêmes années.

La littérature transmise par l'édition hagiographique ne reflète même pas les mentalités des clercs, ses principaux utilisateurs. Là aussi l'affirmation peut paraître péremptoire, mais il sera possible d'en vérifier le bien-fondé en comparant par exemple les croyances ou les morales attestées par un légendier traditionnel copié au XIII^e siècle avec celles des créations littéraires religieuses d'un clerc contemporain de cette copie.

Par son traditionalisme, son acharnement à ne rien perdre de ce qui avait été écrit, l'édition hagiographique médiévale en est arrivée à proposer à son public essentiellement la même littérature sous Grégoire le Grand, Charlemagne, saint Bernard ou Jean Hus. Elle n'a manifestement pas diffusé les œuvres à la mode. N'est-ce pas là une des raisons de son discrédit à la Renaissance? Elle parlait depuis trop longtemps pour des gens d'un autre âge et dans une langue «barbare».

Cette discordance entre l'édition et le public vient du fait, analysé plus haut, que l'édition obéit à ses lois propres et qu'elle est relativement imperméable aux influences du dehors. Ce ne sont donc pas les qualités intrinsèques d'un texte, ni son adaptation au goût du jour ou aux impératifs de la liturgie qui ont fait qu'il a été plus copié qu'un autre, ce sont les lois propres de l'édition telles que nous les avons dégagées. Dès lors, bien entendu, il y aurait abus à chercher dans les *best-sellers*, en raison même de leur succès, une image des mentalités de l'époque pendant laquelle ils furent le plus souvent reproduits.

Archaisante dans son contenu, l'édition hagiographique s'est rajeuni *linguistiquement* à partir du XIII^e siècle, en favorisant la diffusion des *Legendae Novae*. Un sondage, très circonscrit il est vari, donne à penser, par exemple, que Jean de Mailly a souvent remplacé des mots latins par des synonymes plus

⁶⁰ *Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250-vers 1300)*, dans *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, t.34 (1979), pp. 245-263.

familiers à des lecteurs francophones. En voici quatre exemples tirés de la très courte *Passion* de sainte Lucie:

universam est remplacé par *totam* (toute)
crebrescere est remplacé par *divulgari* (divulguer)
somnum arripuit est remplacé par *dormiunt* (dormir)
expergefacta est remplacé par *evigilans* (éveiller)

Le terme *sponsus*, qui a donné *époux* en français, avait sans doute perdu déjà son sens primitif de *fiancé*, à l'époque de Jean de Mailly; ce qui expliquerait que celui-ci le remplace systématiquement par la tournure *ille qui me ducere volebat*, qui convenait seule dans la *Passion* de sainte Lucie. Le terme *sponsus*, compris dans le sens d'*époux*, aurait rendu le texte inintelligible.

Le vocabulaire des institutions anciennes est également «modernisé»: *consularis* (deux emplois) fait place à *praepositus*, plus familier, tandis que les *augusti* deviennent *imperatores* et leur *regnum l'imperium*.

Jean de Mailly a pu aussi rajeunir les doctrines. Pourquoi, toujours dans la même *Passion* de sainte Lucie, élimine-t-il chaque fois *salvare* et *sacrificium*? Le premier de ces termes, qui apparaissait quatre fois, est remplacé soit par *curare* (une fois), soit par *sanare* (trois fois), comme si on voulait dissocier *guérison* et *salut*. *Sacrificium* (trois emplois) est remplacé par *oblatio*, et *sacrificare* (un emploi) par *tribuere*: fallait-il résérer désormais le concept de *sacrifice* à la mort du Christ et à l'Eucharistie?

Une enquête sur toutes ces adaptations est en cours; elle promet d'être longue.

2. Une entreprise de décloisonnement des univers mentaux.

L'édition hagiographique a tendu à décloisonner l'univers mental de son public. Son libéralisme et sa tolérance aveugles l'ont conduite en effet à présenter à ses utilisateurs une littérature issue d'époques et de milieux divers. Elle les a du coup ouverts à des univers mentaux différents, œuvrant utilement au décloisonnement des esprits en ces époques où les informations sur les autres sociétés étaient si rares. Les textes archaïques, largement prédominants, révélaient le monde, souvent imaginaire d'ailleurs, des origines, celui des martyrs et des fondateurs des églises locales. Les textes orientaux, plus rares mais plus remarquables aussi, comme la *Passion* de saint Thomas, entretenaient l'image d'un monde exotique où rien n'était familier.

Ce n'était pas l'imagination seulement qui était sollicitée. La réflexion aussi,

puisque les morales, les doctrines, les pratiques exposées présentaient parfois des divergences avec les enseignements et les coutumes des auditeurs, voire les contredisaient.⁶¹

Parce qu'elle faisait entendre des états de langue très dissemblables, proposant aux auditeurs tantôt la langue élémentaire des *Passions*, tantôt celle incertaine des *Vies* mérovingiennes, tantôt celle, recherchée, de quelques bons auteurs antiques, comme Jérôme, l'édition concourrait à ouvrir les esprits à la différence.

3. Au service d'une littérature d'allure romanesque.

On a assez dit que la littérature hagiographique était une littérature édifiante. Il faut avoir peu lu de *Vies* de saints pour ne pas s'aviser que le projet «officiel» d'édifier a pu servir de caution à des intentions plus complexes. Et je ne veux pas parler ici des buts intéressés, économiques entre autres, que des clercs ont pu poursuivre.

L'édition des légendiers, traditionnels ou «nouveaux», a fourni à son public une littérature d'allure romanesque. Par le vieux fonds des folles «*Passions*» épiques, toujours reproduites, elle a charrié le fantastique, le comique, le dramatique, le tragique de pacotille, le sentimental, conservant à la littérature hagiographique des fonctions bien plus variées que l'édification, la promotion du culte ou la louange de Dieu. C'est ainsi que les lecteurs ont pu rire au spectacle de ce préfet lubrique qui, voulant abuser d'Anastasie et de ses compagnes, embrassait goulûment dans l'obscurité chaudrons et marmites, puis, sorti de là tout noirci et étrangement satisfait, est pris pour un diable et se fait rosser par ses propres serviteurs.⁶² Ils pouvaient aussi s'effrayer à bon compte du dragon de sainte Marthe, «moitié animal (terrestre), moitié poisson, plus épais qu'un bœuf, plus long qu'un cheval, avec des dents semblables à des épées et grosses comme des cornes, qui était armé de chaque côté de deux boucliers»,⁶³ du dragon de saint Georges ou de celui de sainte Marguerite. Nos clercs pouvaient aussi s'attendrir devant la bonne ourse de sainte Colombe de Sens,⁶⁴

⁶¹ Jean de Mailly rapporte dans sa *Vie de S. Jean* que l'apôtre convertit un bandit, coupable de nombreux crimes, puis le consacra évêque. Il ajoute alors: «A cette époque, le décret sur l'irrégularité des homicides n'était pas encore porté» (*Abrégé des Gestes et Miracles des saints*, trad. A. DONDAIN, Paris, 1947, 1947, p. 70).

⁶² Voir pas exemple le récit qu'en fait Jacques de Voragine (*Legenda aurea*, cap. 7, éd. Th. GRAESSE, 1890 et 1969, p. 48).

⁶³ Chez le même, cap. 105 (100), éd. GRAESSE, p. 444.

⁶⁴ Par exemple chez Jean de Mailly, cap 14, trad. DONDAIN (cit. n. 61), p. 83-84.

rêver qu'une quelconque Marina se cachait près d'eux sous le froc d'un faux Marinus⁶⁶ ou imaginer ce que pourrait être un voyage dans le temps comme celui des sept dormants d'Ephèse.⁶⁷

L'édition se serait assurément enfermée dans des fonctions plus étroitement religieuses ou cléricales et donc appauvrie, si elle s'était pliée au renouvellement de la production hagiographique. Celle-ci en effet, au cours des âges s'était davantage mise au service tantôt des idéologies et des intérêts de clergé, tantôt d'une religion moins «populaire» et plus «intérieure». A force de se rationaliser, notre hagiographie aurait perdu de sa verve et de ses fonctions quasi romanesques. Son succès en aurait peut-être pâti.

E. L'édition hagiographique latine et son public.

C'est sur la question des lecteurs et des auditeurs de la littérature hagiographique que nous mettrons un point final à notre exposé.

Cette question, et plus précisément celle du public de l'édition hagiographique latine, a déjà été posée et des éléments de réponse ont déjà été apportés.⁶⁷ Mais a-t-on tenté d'inventorier et d'analyser les jugements des lecteurs et des auditeurs sur la littérature que l'édition mettait à leur disposition?

I. Le problème critique.

Sans doute les documents ne sont-ils ni assez nombreux ni assez explicites pour qu'on puisse envisager une telle recherche. De plus, ils sont disséminés et leur collecte est en partie le fruit du hasard. Et même réunis ils posent de gros problèmes. Ainsi, le vocabulaire de la «critique littéraire» médiévale est encore mal connu. Songeons à l'emploi des termes comme *apocrypha* ou *authenticus*. En outre, les jugements émis sont parfois si généraux, les allusions si elliptiques, qu'on a de la peine à saisir leur objet. Que visent par exemple les propos sur les *Vitae sanctorum* en général? Leur portée sera bien différente si le censeur songe à la *Passion de S. Christophe*, à la *Vie de S. Éloi* ou à la *Legenda trium sociorum* de François d'Assise. Enfin, la rareté des documents induit en tentation: celle de les réunir comme s'ils étaient les manifestations diverses de la psychologie médiévale.

En dépit de ces handicaps, il me paraît qu'on peut repérer valablement deux

⁶⁶ Sur cette légende voir par exemple *Bibliotheca Sanctorum*, t. 8 (Rome, 1966), col. 1165-1170.

⁶⁷ Chez Jacques de Voragine, cap. 101 (96), éd. GRAESSE, pp. 435-438.

⁶⁷ Voir dans nos *Légendiers* (cit. n. 45) le § intitulé *L'utilisation du codex hagiographique* et les travaux du P.B. de Gaiffier qui y sont signalés (en particulier, p. 112, n. 209).

phénomènes: un courant de scepticisme chez le public, de la réserve et de la tolérance chez les autorités.

2. Un courant de scepticisme?⁶⁸

Quantité de textes hagiographiques nous frappent aujourd’hui par leur naïveté, leur merveilleux débridé, leurs énormes invraisemblances. On en déduit parfois que les lecteurs devaient être d’une crédulité à toute épreuve. La conclusion serait hâtive, car il a existé un puissant courant de scepticisme dont les témoignages sont nombreux.

Il ne s’agit pas, bien entendu, d’affirmer que des rationalistes avant la lettre mettaient en doute le merveilleux comme tel. Celui-ci n’est pas objet de croyance et donc de doute possible, mais d’expérience et de certitude, même chez les esprits les plus éclairés.⁶⁹ La grande machinerie du monde est le jouet de Dieu, des anges, des saints, des démons et de leurs agents sur terre. Nul ne met cela en doute: le miracle vient de partout. La preuve, s’il en fallait, c’est l’obligation, à laquelle les fidèles sont tenus, de «discerner»,

*ne . . . miraculis reproborum seducamur quae non fiunt ex caritate sed per elationem.*⁷⁰

C'est que tous les miracles ne sont pas *fide digna et a religiosis viris approbata*.⁷¹

⁶⁸ Il ne s’agit ici que d’évoquer l’existence de ce courant à partir de quelques exemples. Dans l’état actuel de nos recherches et de notre documentation, il n’est pas question de tenter de dégager des évolutions. Nous n’abordons aussi, essentiellement, que le scepticisme vis-à-vis des récits et non pas, par exemple, à l’égard des reliques: à ce propos voir par exemple K. GUTH, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik zur Reliquienverehrung* (Ottobeuren, 1970).

⁶⁹ Les ethnologues et historiens des religions rencontrent constamment ce problème de la «foi» et du «doute» des fidèles, de la «vérité» et de la «fiction» des récits. Voir, par exemple, Jean POUILLON, *Remarques sur le verbe «croire»*, dans *La fonction symbolique. Essais d’anthropologie réunis par M. IZARD et P. SMITH* (Bibliothèque des sciences humaines, 1979), pp. 43-51.

⁷⁰ *Liber de unitate ecclesiae conservanda*, II, 14, éd. MGH, *Libelli de lite*, t. II, p. 225, lin. 36-37. L’œuvre date des années 1090/1093 (voir *ibid.*, p. 176).

⁷¹ *Beatissima virgo multis miraculis per diversos orbis partes diversis quoque temporibus clarificata est. Ex quibus quaeradum fide digna et a religiosis viris approbata* (*Mariale magnum*, collection XII s. citée par H. BARRÉ, *L’énigme du Mariale magnum*, p. 266, in *Ephemerides mariologicae*, t. 16, 1966, p. 265-288).

Jean Nider († 1438) dans son *Formicarius* presse ses lecteurs de ne pas confondre les miracles et les révélations avec les maléfices et les fausses visions.⁷²

Si le merveilleux ne provoque pas le scepticisme, les raconteurs de prodiges eux éveillent le sens critique. La distinction me paraît fondamentale. Et si le sens critique est en alerte c'est que pseudo-visions, miracles imaginaires, récits inventés de toutes pièces sont monnaie courante et faits avérés. Ce sont les armes de ceux qui profitent de la crédulité ambiante. Le public le sait, les intellectuels au moins, qui sont les seuls à nous avoir laissé des témoignages explicites. Grégoire de Tours, par exemple, raconte comment le desservant de l'oratoire de saint Patrocle est purement et simplement soupçonné par son évêque – à tort d'ailleurs s'empresse-t-il d'ajouter! – d'avoir inventé la *Vita* dont il avait besoin.⁷³ On connaissait aussi les faussaires dans la vie quotidienne. Jean de Bellesmains, évêque de Poitiers puis archevêque de Lyon († ca. 1200), aurait dit:

*Vidi aliquotiens fantasia fieri ubi praedicabant miracula se vidisse, percepique semper simultatem nec umquam verum aliquod vidi miraculum.*⁷⁴

Quant aux Hospitaliers de Saint-Antoine, ils prenaient de faux malades dont ils faisaient rougir et suppurer la peau et qu'ils donnaient comme des miraculés du feu Saint-Antoine.⁷⁵ Pierre Damien († 1072) dénonce ces faussaires lorsqu'il dira, dans sa préface à la *Vie de S. Dominique* «l'Encuirassé» († 1060):

*Qui vel Deum vel Dei servum mirabile quid fecisse confingit, non modo fabricati mendacii praemium non meretur, verum etiam adversus eum quem laudaverat falsum testimonium protulisse convincitur.*⁷⁶

⁷² D'après J.-Th. WELTER, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge* (Paris, Toulouse, 1927), p. 435.

⁷³ *At ille non credens, nisi confictum aestimans, caesum increpatumque clericum abscedere iubet, dicens: «Te haec iuxta votum tuum dictasse manifestum est; nam numquam ea cum ullo homine repertisti» (Liber in gloria martyrum, § 63, éd. MGH, Scr.rer.mer., t. I, p. 531, lin. 10-13).*

⁷⁴ Selon Gautier Map († 1210), *De nugis curialium*, II, III (éd. Th. WRIGHT, 1850, p. 70, ou MGH, Scr., t. XXVII, p. 67, ou encore A. DIMIER, *Un miracle peu connu de saint Pierre de Tarentaise*, p. 324, dans *Cteaux*, t. 22, 1971, p. 321-324). Gautier Map rapporte ces propos de Jean de Bellesmains pour mettre en relief un miracle de Pierre de Tarentaise que l'évêque fut bien forcé de reconnaître.

⁷⁵ D'après Guiot de Provins (début du XIII^e s.), que résume E. FARAL, *La vie quotidienne au temps de saint Louis* (1938), p. 44.

⁷⁶ *Vita I, I*, dans *Acta Sanctorum*, Oct. t. 6, p. 622 A 1-5.

Et pourquoi ces inventions *cum Deus nostro mendacio non egeat?*⁷⁷ Quant aux laïcs émancipés du bas moyen âge, c'est du sarcasme qu'ils usent.⁷⁸

La réflexion théologique a souvent stimulé le scepticisme, les esprits les moins conformistes mettant en doute l'idée que Dieu gouvernait à coups de miracles et que les saints intervenaient constamment dans la vie des hommes et des sociétés. Les doctrines des hérétiques sont à ce propos révélatrices.⁷⁹ Dès les origines du christianisme, dans les débats tumultueux qui ont agité les esprits à propos des apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est la théologie encore, l'idée qu'on se fait de Jésus et de Dieu, qui conduit à douter des inventions les plus spectaculaires. S. Augustin évoque le discrédit de ces écrits dont les auteurs veulent se faire passer pour des apôtres:

*in qua fallacissima audacia sic excaecati sunt, ut etiam a pueris, qui adhuc pueriliter in gradu lectorum christianas litteras norunt, merito rideantur.*⁸⁰

Et S. Jérôme parlera des *apocryphorum deliramenta*.⁸¹

Écoutons les narrateurs eux-mêmes. Qu'ils soient trompeurs ou honnêtes, leurs protestations sont significatives de la grogne d'un public qu'on ne cesse

⁷⁷ *Nescio enim qua confidentia aliquis de quolibet sancto fingere audeat, cum Deus nostro mendacio non egeat* (*Miracula S. Annonis*, II, 1, éd. M. MITTLER, dans *Siegburger Studien*, t. 3, 1966, p. 86).

⁷⁸ Boccace, par exemple, dans la première *Nouvelle* de son *Décaméron*, montre comment naît le culte envers un personnage absolument pervers qui a réussi à se faire passer pour un saint.

⁷⁹ Voir entre autres multiples exemples le *Manuel de l'Inquisiteur* de Bernard Gui (+ 1331): *Item nulla miracula que sicut in ecclesia sanctorum meritis et precibus dicunt esse vera, quia nullus ipsorum aliquando fecit miracula. Item dicunt et tenent in secreto quod sancti in celo non audiunt orationes fidelium nec attendunt venerationes quibus eos honoramus in terris...* (éd. MOLLAT, 1926, p. 46). La contestation du «culte» des saints est un des traits les plus communs des doctrines hétérodoxes du moyen âge. Les sarcasmes des humanistes (voir par exemple ÉRASME, *L'éloge de la Folie*, cap. 40, 44) et des protestants n'étaient pas des nouveautés inouïes dans la chrétienté. On verra, pour l'Italie des XIIe/XIIIe siècles, Mariano D'ALATRI, *Culto dei santi ed eretici in Italia nei secoli XII e XIII*, dans *Collectanea Francescana*, t. 45 (1975), pp. 85-104.

⁸⁰ *De consensu evangelistarum*, I, 10 (éd. F. WEIHRICH, dans le *Corpus scriptorum ecclesiastico-rum latinorum*, t. 43, 1904, p. 15, lin. 15-17).

⁸¹ Le loisir m'a manqué de rechercher la référence que j'ai perdue.

de solliciter et qui rechigne. Cela va de l'*invectiva contra incredulos*⁸² au procès d'intention:

*Qui incredulus est virtutum S. Annonis, ipse ex conscientia sua sibi testis est quod ex irvidentia non ex iustitie zelo contradictor existit.*⁸³

Plus simplement, le raconteur invite à la confiance «malgré tout»:

*Mira dicturus sum et forte pro sua magnitudine aliquibus in ambiguitate ventura.*⁸⁴

Même attitude chez celui qui écrit ce titre rimé:

*Visiones mirabiles
Et auditu terribiles
Nec tamen incredibiles.*⁸⁵

Les auteurs s'appliquent d'ailleurs à fournir des preuves.⁸⁶ La *Vita S. Odae* est précédée d'une longue *epistola apologetica*.⁸⁷ Ces preuves sont données *ne cui-*

⁸² Jean de Gubbio, O.P., *De origine et veritate sacramenti mirabilis in monte Andechs*, titre du dernier chapitre (éd. A. BRACKMANN, *Die Entstehung der Andechser Wallfahrt*, p. 27, dans les *Abhandlungen der preuss. Akad. der Wiss.*, 1929, n°5). L'œuvre date des années 1389/1392.

⁸³ *Miracula S. Annonis*, loc. supra (n. 77) cit.

⁸⁴ Étienne de Fougeres († 1178), *Vita S. Vitalis Savignacensis*, II, 7 (éd. E.P. SAUVAGE, dans les *Analecta Bollandiana*, t. 1, 1882, p. 376).

⁸⁵ Révélations faites à un novice sur le statut des âmes après la mort et particulièrement sur les peines du purgatoire. Elles se trouvent dans le ms. 131 (84 1/B) de Chartres, qui date du XIIIe s.; voir *Analecta Bollandiana*, t. 8 (1889), p. 125.

⁸⁶ Généralement le narrateur se contente d'en appeler à des témoins oculaires ou à des traditions vénérables. Parfois, il est plus précis, par exemple quand il désigne des traces matérielles d'un miracle. Ainsi, cette *Passio sancti Demetrii martyris* inédite conservée à la Bibliothèque capitulaire de Novare (ms. CIV/65; cf. *Analecta Bollandiana*, t. 43, 1925, p. 358, n°15) s'achève sur ces mots: *si alicui haec incredibilia videntur, usque adhuc ad testimonium ipsius ecclesiae fore apparent combustae*. Le ms. est daté du XIIIe s.

⁸⁷ L'*epistola* comme la *Vita* est de Godefroid, chanoine de Sint-Oedenrode (Brabant), qui vécut entre 1150 et 1250 (voir J. VAN DER STRAETEN, *Sainte Ode, patronne de Sint-Oedenrode*, p. 83, dans *Analecta Bollandiana*, t. 76, 1958, pp. 65-117; l'*Epistola* est éditée pp. 110-117).

⁸⁸ *Passio sancti Ferreoli martyris*, inédite: ms. 9289 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, datant du XIIIe s. Cf. *Catalogus codicium hagiographicorum latinorum Bibliothecae regiae Bruxellensis*, Pars I, t. 2 (Bruxelles, 1889), p. 284, 12°.

quam videatur fortassis incredula esse narratio⁸⁸ ou ne quis estimet fabulosa quae scribimus.⁸⁹ Et, de toute manière, on se défendra de mentir et de tromper.

C'est le scepticisme aussi qui donne le goût de l'enquête et de la vérification, surtout à partir du XI^e s., dans les procès de canonisation par exemple.⁹⁰

Et les éditeurs qui recueillent et diffusent ces textes? Ils n'ont pas fait le tri. Le faux comme l'authentique, tout est bon pour le public. Et d'ailleurs, sur quels critères se baser pour discerner? Des enquêtes comme celle que Gerisson († 1429) manifeste dans son adresse au Concile de Constance, l'invitant à rechercher *si quae scripturae apocryphae... successu temporis, studio vel ignorantia, in detrimentum fidei introductae sint*,⁹¹ ne semblent pas les avoir tourmentés. Si! Jean de Mailly omet la *Passion* des Saints Cyr et Julitte, expressément parce qu'elle lui paraît trop inépte.⁹² Mais était-il le premier à s'en rendre compte? Avant lui, des dizaines ou plutôt des centaines d'éditeurs l'avaient reproduite dans leurs collections. Jacques de Voragine, lui, ne se cache pas de publier des apocryphes et des récits douteux:

Utrum illa vera sit an conficta narratio, nihil mea nunc interest;⁹³

Utrum autem haec vera sint lectoris iudicio relinquatur.⁹⁴

On pourrait multiplier les témoignages du genre. Et Jacques de Voragine n'est pas une exception. L'éditeur médiéval du *codex Bollandianus* 467 (XVe s.) écrit bonnement en tête d'une petite collection de *Miracles de S. Nicolas*:

Hic autem quaedam alia miracula licet apocrifa scripta publicantur.⁹⁵

⁸⁸ Monachus Prieslingensis, *Vita Ottonis Babenbergensis*, prol. (éd. MGH, Scr., t. XII, p. 883, lin. 38-39). L'œuvre est de peu antérieure à 1163 (voir *ibid.*, p. 744).

⁸⁹ Mais aussi chez des particuliers. Bernard d'Angers (début du XI^e s.) va à Conques pour examiner personnellement ce qui s'y passe au sanctuaire de Ste Foy (voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 8, 1935, col. 579).

⁹⁰ *Opera omnia*, t. 2 (1706), p. 317 b.

⁹¹ «De saint Cyr et de sa mère sainte Julitte, nous ne dirons que très peu de choses, car leur Passion, en raison des inepties dont elle est encombrée, est mise au nombre des récits inauthentiques.» Traduction citée ci-dessus (n. 61), p. 214. Il n'y avait que deux *Passions* nommément déclarées «apocryphes» dans le *Décret* de Gélase: celle de S. Georges et celle des saints Cyr et Julitte. Elles ont, plus encore la première que la seconde, bien résisté à cette condamnation. Sur le *Décret* de Gélase, voir ci-dessous, n. 96.

⁹³ *Legenda aurea*, cap. 5 (éd. GRAESSE, p. 34, med.).

⁹⁴ *Ibid.*, cap. 68 (64) (éd. GRAESSE, p. 304, lin. 7-8).

⁹⁵ Cf. H. MORETUS, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Bollandiana*e, p. 459, litt. n) in *Andlecta Bollandiana*, t. 24 (1905), pp. 425-472.

3. Censure et tolérance.

A la tolérance des éditeurs répond celle de l'autorité ecclésiastique. Bien sûr, des mesures ont été prises tendant à limiter l'usage des écrits hagiographiques, voire à condamner certains d'entre eux comme hétérodoxes, le «décret de Gélase» (vie s.) en témoigne:⁹⁶ on sait aussi qu'à Rome, jusqu'au VIIIe s., les *Passions* ne pouvaient être lues dans les églises.⁹⁷ Mais, de manière générale, ces dispositions ou bien furent rapportées ou bien n'eurent guère d'effets.

L'histoire de la censure des textes hagiographiques à partir de l'époque carolingienne reste à écrire. Je gage qu'on verra se confirmer l'idée d'un partage entre lectures «sérieuses», seules admises à l'église, et les autres, tolérées partout ailleurs.⁹⁸ Un peu à la manière de ce que voulait le pape Hadrien Ier († 795):

*Vitas... patrum sine probabilitibus auctoribus minime in ecclesia leguntur.*⁹⁹

Ce qui ne constitue pas une prohibition absolue mais un contrôle de l'emploi de ces textes. De S. Anselme de Lucques († 1086), le biographe écrit:

*Nihil in ecclesia legere permisit praeter orthodoxorum patrum scripturas, sicut sancta praecepit auctoritas... Apocrypha omnia, sicut beatissimus papa Leo constituit, in ecclesiae non recepit officio: pro lectione tamen privatim, in mensa, vel collatione non respuit omnino.*¹⁰⁰

⁹⁶ Éd. E. VON DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis (Texte und Untersuchungen)*, t. 38, Leipzig, 1912). Voir B. de GAIFFIER, *Un prologue hostile au Décret de Gélase?* dans les *Analecta Bollandiana*, t. 82 (1964), pp. 341-353. Le Décret s'en prend en particulier, nous l'avons dit, à la *Passio Cyrici et Iulittae* et à la *Passio Georgii*.

⁹⁷ Voir B. de GAIFFIER, *La lecture des Actes des martyrs dans le prière liturgique en Occident. A propos du Passionnaire hispanique*, p. 138-142, dans les *Analecta Bollandiana*, t. 72 (1954), p. 134-166.

⁹⁸ Le «Canon de Muratoris» avait déjà prévu une mesure analogue, puisqu'il interdisait la lecture du *Pasteur d'Hermas* à l'église (voir entre autres B. de GAIFFIER, *Un prologue...*, p. 348).

⁹⁹ Cité par B. de GAIFFIER, *La lecture...*, p. 142.

¹⁰⁰ Cf. *MGH, Scr.*, t. XII, p. 22.

Restons-en là. Nous emprunterons le mot de la fin à l'auteur anonyme d'un traité *De scriptis apocryphis* contenu dans un manuscrit du xve s.¹⁰¹ Après un début sévère:

Diligenter discuciende sunt legende sanctorum in quibus sepe apocrifa habentur,

la conclusion dit bien ce qui semble avoir été la pratique générale:

Multa permittit ecclesia quae tamen non approbat.

Bruxelles

¹⁰¹ Ce bref traité que je compte publier est conservé dans un manuscrit provenant peut-être de Heidelberg. Le passage cité est donné d'après G. POWITZ et H. BUCK, *Die Handschriften des Bartholomaeusstifts und des Karmeliterklosters in Frankfurt am Main (Kataloge der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, 3/I)*, Francfort, 1974), p. 226. Voir d'autres références dans *Les légendiers...* (ci-dessus, n. 45), p. 110, n. 205. La tolérance des autorités s'explique sans doute par la conviction que les *prodigia* étaient nécessaires pour soutenir la foi des illettrés. Citons à ce propos, d'après sa traduction de 1656, le *Formicarius* de Jean Nider († 1438): «Notez que les prodiges ne sont icy rapportez pour donner la soy et les loix chrestiennes; nous relevons ce bonheur du s. Esprit, de sa grace et de ses dons divins par les ss. sacrements, par la parole de Dieu et son s. service; mais c'est pour satisfaire à la foiblesse de ceux qui ne se meuvent si efficacement par les authoritez et les raisons que par les histoires et les exemples dont le nombre n'est que trop grand» (*Le bien universel ou les formites mystiques...*, trad. du latin par R.P. Frère Vincent WILLART, livre I, ch.1, «Advis», Bruxelles, 1656, p.6).