



HAL
open science

L'hagiographie comme modèle. Histoire et fonction d'un lieu commun

Marie-Céline Isaïa

► **To cite this version:**

Marie-Céline Isaïa. L'hagiographie comme modèle. Histoire et fonction d'un lieu commun . Apprendre, produire, se conduire. Le modèle au Moyen Âge. 45e Congrès de la SHMESP (Nancy-Metz, 22-25 mai 2014), Publications de la Sorbonne, pp.47-60, 2015, 978-2-85944-923-0. 10.4000/books.pSORbonne.26940 . hal-01643507

HAL Id: hal-01643507

<https://hal.science/hal-01643507>

Submitted on 21 Nov 2017

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.

Travail préparé en 2013-2014, présenté lors du congrès annuel des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public français *Le modèle au Moyen Âge* à Nancy et à Metz, les 22-25 mai 2014

A donné lieu au chapitre paru en 2015 comme Marie-Céline Isaïa, « L'hagiographie comme modèle. Histoire et fonction d'un lieu commun », *Apprendre, produire, se conduire. Le modèle au Moyen Âge. 45^e Congrès de la SHMESP (Nancy-Metz, 22-25 mai 2014)*, Paris, 2015, p. 47-60.

L'utilité de l'hagiographie pour proposer un modèle édifiant est sans cesse invoquée par les hagiographes¹. Quand l'archevêque Rimbert de Brême compose entre 865 et 876 une *Vie* de son prédécesseur Ansgar, il justifie ainsi son œuvre : « Longtemps, nous avons été enchantés d'avoir reçu, par la grâce du Seigneur, ce bon pasteur en cadeau, nous avons été formés par ses paroles et ses exemples (*exemplis*)... Si quelqu'un voulait imiter ses exemples (*exempla*), il mènerait sur terre un genre de vie quasi-céleste... C'est pourquoi nous avons pris la décision de rappeler la mémoire de ce père très saint dans un texte... pour que sa très sainte piété serve d'exemple (*exemplum*) salutaire à ceux qui veulent l'imiter². » Le texte hagiographique reçoit donc pour fonction de transformer un modèle humain périssable³ en modèle de comportement pérenne et reproductible.

Les prologues hagiographiques sont si nombreux à contenir cette justification en vérité qu'on doit en parler comme d'un motif littéraire générique. Émile Zola l'identifie et s'en empare dans cet exercice de style qu'est son roman *Le Rêve* : il imagine une héroïne, Angélique, élevée et instruite en plein XIX^e siècle par la lecture de la *Légende dorée*. Le processus d'imitation revendiqué par l'hagiographie médiévale fonctionne si bien avec Angélique qu'elle devient en même temps une sainte authentique et un personnage littéralement anachronique, et disparaît. Zola met bien en scène le violent pouvoir créateur du récit : depuis leur Moyen Âge, les saints ont pris chair dans la vie d'Angélique, parce que la raison d'être de l'hagiographie est de raconter des vies pour qu'elles se répètent et se reproduisent⁴.

Les historiens, qui ne veulent pas être dupes de jeux littéraires, qualifient donc de *topos* le refrain du « modèle édifiant », à égalité avec le cliché de modestie et celui d'obéissance au commanditaire que les hagiographes utilisent aussi dans leurs prologues⁵. Il y a un écart entre la prétention des hagiographes à proposer des modèles, et la reproduction effective par le fidèle de « modèles de sainteté » : les textes hagiographiques ne sont pas la traduction en actes d'une pastorale préétablie⁶. En désignant le *topos*, les historiens se prémunissent donc contre une interprétation naïve des sources hagiographiques. Doivent-ils renoncer pour autant à comprendre *pourquoi* les hagiographes utilisent si massivement le cliché du « modèle » ? Un *topos* peut être repris sans remplir toujours le même rôle. Le but de cet article est de comprendre ce que recouvre la

1 J'ai repoussé les réflexions terminologiques sur *χαρακτήρ*, *exemplum* et *exemplar* à un article complémentaire à paraître dans *Instrumenta Patristica et Mediaevalia*.

2 Rimbert de Brême, *Vita s. Anskarii*, BHL 544, MGH, SRGerm 55, 1884, p. 13-79, ici prologue p. 18-19.

3 Hucbald de Saint-Amand parle de saint Lébuin comme d'« un très saint homme fait modèle » ou « donné en modèle », *exemplificatum virum sanctissimum*, Hucbald, *Vita s. Lebuini*, BHL 4812, MGH, SS 2, p. 364 : le saint vivant est tellement exemplaire qu'il faut écrire sa *Vie*.

4 E. Miton-Foucault propose une lecture beaucoup plus subtile de ce roman dans « Être exemplaire/être un exemplaire. De l'exemplarité à l'époque de sa reproductibilité technique : *Le Rêve* d'Émile Zola », *Littérature et exemplarité*, dir. E. Bouju, A. Grefen, G. Hautcoeur, M. Macé, Rennes, 2007, p. 285-299.

5 Particulièrement éloquent sur la nécessaire démystification du *topos* d'exemplarité, P. A. Hayward, « Demystifying the role of sanctity in Western Christendom », *The cult of saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the contribution of Peter Brown*, dir. J. Howard-Johnston et P. A. Hayward, Oxford, 2002, p. 115-142. Une vision plus paisible de ce qu'on peut encore dire des prologues historiques, même quand on y a trouvé des lieux communs est proposée par J. Lake, « Authorial Intentions in Medieval Historiography », *History Compass* 12-4 (2014), p. 344-360. Il est légitime de parler de « lieu commun » quand on voit Heiric d'Auxerre, dans sa préface aux *Miracles de saint Germain*, faire l'impasse sur l'idée même d'imitation, sauf dans une conclusion rapide où il donne l'impression de se débarrasser du thème comme d'un passage dont il ne peut faire l'économie (*Miracles de saint Germain*, BHL 3459, éd. L. M. Duru, *Bibliothèque historique de l'Yonne*, t. 2, Auxerre, 1863, p. 39-220, ici p. 39-44).

6 Ce qui ne signifie pas *a contrario* que l'hagiographie n'atteint pas son but de transformation des comportements, selon J. Kreiner, *The Social Life of hagiography in the Merovingian Kingdom*, Cambridge, 2014, surtout chapitre 3.

notion de « modèle » telle qu'elle est utilisée et théorisée par les hagiographes latins dans leurs prologues jusqu'au IX^e siècle pour discerner, derrière l'évidente répétition des formules, une évolution dans sa fonction narrative et normative.

Les hagiographes comme modèles (IV^e- IX^e s.)

Le prologue de Sulpice Sévère à sa *Vie de Martin* (397) semble à première vue l'acte de naissance du cliché : Sulpice justifie son projet par la nécessité de présenter aux lecteurs un modèle à suivre. La structure du prologue est cependant complexe. L'auteur construit des antinomies croisées et recroisées entre trois pôles, les biographes antiques, saint Martin et Sulpice lui-même : les auteurs antiques cherchaient une vaine gloire, Sulpice cherche la vie éternelle ; Sulpice ne peut pas être imité, mais Martin doit l'être ; les auteurs antiques cherchaient à se faire connaître, Martin à se faire oublier, etc. Ces antinomies contribuent essentiellement à ramener toujours l'attention vers Sulpice, qui est leur point de contact et de convergence :

...je ferai œuvre utile, à mon sens, si j'écris la vie d'un très saint homme pour la donner bientôt en modèle aux autres, une vie capable d'inciter ceux qui la liront à la véritable sagesse, au service céleste et à la divine vertu. Nous poursuivons aussi dans ce projet la logique de notre avantage, dans la mesure où nous comptons recevoir de Dieu une éternelle récompense, et non pas l'inutile souvenir des hommes, parce que, même si nous n'avons pas vécu de sorte à pouvoir servir de modèle aux autres, nous aurons cependant écrit cette œuvre pour que celui qu'on doit imiter ne reste pas caché⁷.

Sulpice établit une corrélation entre donner les saints en modèles, et obéir soi-même à des principes moraux et religieux supérieurs. Il suit autant l'exemple des saints que le modèle d'autres hagiographes. L'hagiographie naît donc de sa matrice antique quand elle revendique cette cohérence qui fait apparaître ensemble le saint comme modèle et l'hagiographe comme son disciple⁸.

La postérité de cette posture est considérable. Jonas de Bobbio au VII^e siècle en préface à sa *Vie de saint Colomban* écrit explicitement en suivant le modèle d'autres hagiographes, et pour transmettre le modèle de Colomban aux générations futures :

La vie magnifique et resplendissante d'un éclat extraordinaire, vie des saints maîtres et pères des moines, de nobles savants ont eu l'habileté de l'écrire pour que les bons exemples des anciens viennent embaumer ceux qui les suivent. Le Père éternel des choses en a disposé ainsi depuis les siècles, pour que la réputation de ses serviteurs devienne éternelle et que les actes du passé soient transmis en modèles aux générations futures, et qu'en imitant ce modèle ou en se le remémorant, leur descendance à venir tire gloire des mérites de ceux qui l'ont précédée. Parmi eux, saint Athanase pour Antoine, Jérôme pour Paul et Hilarion, et tous les autres dont il a fait l'éloge en l'honneur de leur vie exemplaire, sans oublier Postumien, Sévère et Galle pour la vie remarquable de Martin : ils ont transmis le souvenir de ces saints jusqu'à notre époque ; et il y en a beaucoup d'autres que leur renommée, les exemples de leurs bonnes œuvres ou les témoignages de leurs miracles ont recommandés [à notre mémoire]... C'est l'exemple de ces auteurs que nous nous apprêtons à suivre sur une impulsion téméraire...⁹

La notion de modèle ne recouvre donc pas la seule exemplification d'un homme : une fois constituée en *topos*, elle établit en même temps la légitimité de l'auteur et de son texte. On peut réellement parler de *topos* puisqu'on voit fonctionner cette sorte de clin d'œil aux grands anciens dans des textes moins élaborés, dans des préfaces très courtes, où il remplit une fonction d'ordre symbolique voire générique. C'est le cas en tête de la *Vie de saint Loup évêque de Sens*.

7 Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin* I, 1, 1-7, éd. J. Fontaine, Paris, 1967, SC 133, p. 250-254.

8 Voir D. Krueger, « Early byzantine historiography and hagiography as different modes of Christian practice », *Writing 'true stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, dir. A. Papaconstantinou, M. Debié, H. Kennedy, Turnhout, 2011, p. 13-20 : le genre hagiographique se constitue au cours des IV^e et V^e s. quand les auteurs se réclament d'une éthique chrétienne qui fonde leurs pratiques littéraires. Les *topoi* de modestie et d'obéissance dans les prologues hagiographiques ne sont pas des clichés, mais des efforts de l'auteur pour rivaliser avec le saint dont il raconte la vie.

9 Jonas, *Vita s. Columbani*, I, 1, BHL 1898, MGH, SRGerm. 37, p. 151. La traduction est mienne.

L'hagiographe du VIII^e siècle s'y réclame du précédent de Jérôme *hagiographe* :

C'est l'archange Raphaël qui nous enseigne à dévoiler les actions des saints, quand il dit à Tobie : 'Il est bon de cacher les décisions du roi : il est excellent de raconter les œuvres de Dieu.' Mais c'est Jérôme, lumière du monde, qui nous a appelé à suivre ce modèle : après avoir traduit dans une langue excellente l'ancien et le nouveau Testament, il a encore dépeint les vies des anachorètes Hilarion, Paul, Malchus et des autres dans un style brillant, pour transmettre leur souvenir aux générations à venir¹⁰.

Évoquer le « modèle » sert donc en premier lieu à constituer le texte hagiographique en un texte légitime, approprié, justifié par une tradition littéraire relevée. Paschase Radbert est l'un des points d'aboutissement de cette tradition¹¹. Il n'est pas encore devenu abbé de Corbie (843-851) quand il écrit la vie de son maître Adalard (m. 826). Dans un prologue extraordinaire, Paschase médite sur le modèle vivant qu'Adalard a représenté pour toute la communauté des moines de Corbie, et qu'il lui incombe désormais de peindre¹², car « Il est utile d'imiter ces hommes très savants qui, dans l'élan vertueux de leur esprit, ont pleuré dans une œuvre inspirée par la piété la perte de ceux qui leur étaient chers dans le Christ...¹³ ». Naturellement, il sera aussi question d'imiter Adalard lui-même ; mais pour l'instant ce sont bien les hagiographes précédents que Paschase se donne pour modèles.

Une première tradition, bien maintenue dans les prologues de tout le haut Moyen Âge latin, consiste donc à dédoubler habilement la notion de « modèle » : dans une perspective autobiographique, l'hagiographe s'autorise à écrire parce que d'autres l'ont fait avant lui ; dans une perspective biographique, il doit le faire pour proposer un saint en modèle à ses lecteurs.

Le modèle comme loi et comme exemple (V^e-VII^e s.)

Le *topos* du modèle sert donc d'abord à garantir le statut de l'auteur et de son texte, à l'inscrire dans une tradition littéraire identifiée comme hagiographique. Cette proposition vient directement d'un passage de Grégoire de Nazianze. Vers 380, alors qu'il fait l'éloge d'Athanase d'Alexandrie, Grégoire réfléchit à ce qui sépare son propre discours encomiastique de l'œuvre hagiographique qu'Athanase lui-même a composée au sujet d'Antoine¹⁴ :

Tout dire de ce qu'on doit admirer en lui [Athanase], c'est au-delà de ce que je peux atteindre dans le discours où je m'avance, et c'est l'affaire des récits [*ιστορία*], non pas des éloges. Mais ces récits au sujet d'un homme singulier, si on les transmettait par écrit, seraient apprentissage [*παίδευμά*] et agrément [*ἡδύσμα*] pour la postérité ; je souhaiterais le faire comme lui-même écrivit la vie du divin Antoine qui est un code de loi [*νομοθεσία*] de la vie monastique mis sous une forme narrative¹⁵.

L'hagiographie se trouve ainsi constituée à la fin du IV^e siècle par contraste avec le discours d'éloge : comme l'hagiographie, le panégyrique raconte les actions d'hommes admirables et insiste sur leurs vertus imitables. Mais l'hagiographie a ceci de plus qu'elle synthétise les deux définitions possibles du modèle, étant à la fois une norme et un exemple :

- elle est un texte de référence [*νομοθεσία*] auquel on peut se reporter pour déterminer ce qui est le comportement juste. La *Vie* du fondateur peut donc servir de règle objective à ses disciples¹⁶.

10 *Vita. S. Lupi*, cap. 1, BHL 5082-5083, MGH, SRM IV, p. 179.

11 Bien avant Paschase, Willibald invoque les précédents d'Hégésippe, d'Eusèbe de Césarée et de Grégoire le Grand pour justifier son entreprise, voir *Vita s. Bonifatii*, BHL 1400, MGH, SGerm. 57, p. 2. C'est cependant le *topos* d'obéissance qui domine largement son prologue.

12 D. Appleby, « 'Beautiful on the Cross, beautiful in his torments' : the place of the body in the thought of Paschase Radbert », *Traditio* 60 (2005), p. 1-46.

13 Paschase Radbert, *Vie d'Adalard de Corbie*, BHL 58, AASS, Ian I, p. 96-97.

14 À propos de la différence entre le discours d'éloge funèbre et l'hagiographie, mais à partir d'autres textes, voir l'importante contribution de Cl. Rapp, « Hagiography and the cult of saints in the light of epigraphy and acclamations », *Byzantine Religious Culture. Studies in honor of Alice-Marie Talbot*, éd. D. Sullivan, E. Fischer, S. Papaioannou, Leiden, 2012, p. 291-311.

15 *Or.* 21, 5, voir Grégoire de Nazianze, *Discours 20-23*, éd., trad. et notes par J. Mossay, Paris, 1980, SC 270, p. 118.

16 Les travaux fondamentaux sur ce sujet sont ceux d'A. Diem, dont récemment « Inventing the Holy Rule: some observations on the history of monastic normative observance in the Early Medieval West », *Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, dir. H. Dey et

- elle sert en même temps à la formation individuelle [*παιδευμά*]. L'imitation est son ressort principal : le lecteur doit passer de l'admiration que produit l'éloge à l'émulation.

Si le haut Moyen Âge latin cherche d'abord à conserver ensemble ces deux dimensions, celle de la loi et celle de l'exemple, la tendance est néanmoins à l'effacement du modèle comme norme objective. La préface anonyme à la *Vie de saint Wandrille*, abbé de Fontenelle mort avant 672, montre que les deux dimensions peuvent encore coexister à la fin du VII^e s. (après 684) :

...le modèle d'hommes bons est utile pour la conversion et la réforme des mortels ; par lui, l'homme est porté à suivre chaque jour des vertus variées. Et si les commandements par lesquels nous sommes engagés à aspirer aux délices du paradis nous faisaient défaut, le modèle des saints nous suffirait et nous tiendrait lieu de loi... [Prenant connaissance des actes de saint Wandrille], puissent les méchants trouver de quoi avoir peur, les bons de quoi se réjouir, les orgueilleux de quoi devenir humbles, puissent les hommes lascifs conserver l'esprit de chasteté et l'exemple de la pudeur, etc.¹⁷.

L'auteur, un disciple de saint Wandrille, a été bien formé : il s'inspire de la *Vie de Colomban* de Jonas, comme de la *Vie de Martin* dans sa préface. Il est plus ambitieux que ses prédécesseurs cependant quand il prétend donner au modèle du saint une portée normative : selon lui, le texte hagiographique pourrait remplacer les commandements divins ; comme la loi, il ne dit pas ce qu'il faut faire, mais interdit ce qu'il ne faut pas faire. Le modèle du saint n'est donc pas seulement un exemple à suivre, mais le révélateur de déviations à corriger. C'est, à ma connaissance, le point ultime d'aboutissement de la définition de l'hagiographie comme loi dans l'Occident latin¹⁸. Reste à comprendre comment cette notion constitutive s'est progressivement effacée, comment le modèle normatif est devenu un exemple traditionnel, que les maîtres présentent à leurs disciples et les pères à leurs enfants.

Donner le bon exemple : fonctions pédagogique et pastorale de l'hagiographie (VI^e-VIII^e s.)

La fonction pastorale assumée par l'hagiographie à partir du VI^e siècle est l'un des facteurs d'explication de cette transformation. Il se produit en effet à ce moment une inflexion notable dans l'usage des textes hagiographiques : rédigés à l'intention des communautés rassemblées pour les écouter lire, de nombreuses *Vitae* ou *Passiones* adoptent une langue accessible et visent la formation chrétienne des auditeurs¹⁹. Les hagiographes écrivent alors dans leurs prologues que le modèle hagiographique est une incitation à la conversion plus efficace que bien des discours, comme le fait l'auteur anonyme de la première *Passion de saint Julien de Brioude* :

que Celui qui a conféré aux saints des signes en abondance et le triomphe, nous accorde à nous aussi, ses serviteurs, les forces nécessaires pour en faire un récit propre à enflammer plus vivement

E. Fentress, Turnhout, 2011, p. 53-84, avec bibliographie rétrospective. L'un des textes les plus tardifs à mettre en scène l'hagiographie comme règle monastique est la *Vie de saint Eigil de Fulda* écrite par Brun Candidus vers 840. On y voit au chapitre 9 Louis le Pieux faisant la promotion de la *Règle bénédictine* : « Frères, vous possédez la connaissance des saintes Écritures, vous disposez des exemples des saints pères qui vous ont précédés, conservez surtout la règle qui a été spécialement faite pour vous : avec ces trois références, vous êtes sans doute aucun en mesure de vous évaluer comme dans un miroir, pour savoir qui vous êtes et où vous allez. », Brun Candidus, *Vita s. Eigilis*, cap. 9, BHL 2440, MGH, SS 15-1, p. 226. Pour une interprétation politique de ce texte et une mise en contexte, voir en dernier lieu Kl. Krönert, « Réformer la vie monastique ou réformer l'empire ? La *Vie d'Eigil de Fulda* par Brun Candidus », *Médiévales* 62, 2012, p. 49-65.

17 *Vita I^o s. Wandregiseli*, cap. 1 et 2, BHL 8804, MGH, SRM V, p. 14. Pour une présentation complète du dossier, avec discussion de la datation, voir J. Howe, « The Hagiography of Saint-Wandrille (Fontenelle). SHG VIII », *L'hagiographie du Haut Moyen Âge en Gaule du nord*, dir. M. Heinzlmann, Stuttgart, 2001, p. 127-191, aux p. 161-166.

18 La question n'a pas à être approfondie ici car elle est l'objet de travaux récents d'A.-M. Helvétius. Voir en dernier lieu « La *Passio* de sainte Maxellende et la réforme d'une communauté féminine en Cambrésis », *Normes et hagiographie dans l'Occident latin*, dir. Th. Granier et M.-C. Isaïa, Turnhout, 2014 (*Hagiologia*, 9), p. 167-181.

19 Le moment est bien connu. J'ai tenté de replacer ce VI^e siècle pastoral dans une chronologie longue capable d'en faire sentir toute l'originalité dans M.-C. Isaïa, « Le saint évêque dans l'hagiographie lyonnaise (IV^e-VII^e s.) », *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, éd. M. Gaillard, Turnhout, 2014, p. 111-129, à partir de la p. 126 avec quelques repères bibliographiques en notes.

les cœurs des fidèles du désir d'imiter leurs actions, puisqu'il est évident que les âmes de ceux qui les écoutent ne sont pas moins incitées à l'amour de la patrie céleste par l'exemple des bonnes œuvres que par la parole et la prédication²⁰.

Le fonctionnement précis du mécanisme est l'objet d'une analyse détaillée dans le prologue des *Dialogues* de Grégoire le Grand, dont l'influence sur les hagiographes postérieurs est considérable²¹. C'est Pierre qui parle et s'adresse au pape :

Assurément, dans un exposé méthodique, la vertu apprend ce qu'elle doit rechercher et comment pratiquer ce qu'elle a trouvé ; mais dans le récit des vertus, ce qui a été découvert et pratiqué est évident, et nous en prenons connaissance. Ils sont nombreux ceux qui brûlent davantage d'amour pour la patrie céleste du fait des exemples que des enseignements²².

Le pape Grégoire justifie donc l'hagiographie parce qu'elle s'adresse directement à la vie morale et affective sans passer par le détour d'une compréhension intellectuelle ou mystique : c'est un thème récurrent dans son œuvre²³. Paraphrasant plus ou moins consciemment Grégoire, plusieurs hagiographes écrivent après lui qu'il est plus facile d'émouvoir que de convaincre, comme le fait Anson de Lobbes avant 768 :

Tandis qu'on redit les enseignements des apôtres et les exemples des pères, qu'on lit les victoires des martyrs et les combats des confesseurs, ...les cœurs de ceux qui les écoutent sont touchés et enflammés d'amour pour la patrie céleste, et, comme il est écrit, on progresse toujours mieux par les exemples que par des enseignements ; et chaque homme, qui entend que les actions des pères qui l'ont précédé sont meilleures que les siennes, s'en trouve humilié et se hâte autant qu'il le peut de parvenir à leur béatitude²⁴.

La sentence devient presque proverbe dans la *Vie de saint Yrieix* (début du VIII^e s. ?) : « L'exemple des bonnes œuvres, joint à la vigueur de la simplicité, édifie davantage qu'une prédication abondante accompagnée par l'enflure de la vaine gloire²⁵. » L'idée est véritablement devenue un lieu commun, et c'est ainsi qu'elle est utilisée d'une façon assez abrupte par l'auteur de la *Vie de saint Lonégisile* (IX^e siècle ?) : il écrit « parce que l'homme ignorant est davantage instruit par les exemples que par les prêches²⁶. » L'opposition entre ce qui s'adresse au cœur et ce qui s'adresse à l'intelligence ne recouvre pas chez Grégoire de partition dans le public visé. Jonas de Bobbio est bien d'accord : selon la *Vie de saint Jean de Réôme* écrite vers 659, il désire « s'adresser aux âmes des simples gens et inciter les laïcs à la vie éternelle » mais se place, comme toute sa communauté, du côté de ceux qui ont à imiter le modèle des saints « en les imitant, édifions autant nos cœurs que

20 *Passio priori s. Iuniani*, BHL 4560, cap. 1, MGH, SRM III, p. 377. Pour la datation, un bilan bibliographique confirmant une rédaction au VI^e siècle, est proposé par A. Dubreucq, « Les textes de la passion de saint Julien de Brioude : un état des lieux », *Saint Julien et les origines de Brioude*, dir. A. Dubreucq, Ch. Lauranson-Rosaz, B. Sanial, Brioude, 2007, p. 195-212.

21 Voir la reprise de Grégoire en prologue à la *Vie de saint Irminon de Lobbes*, ici note 23. Altfrid quant à lui cite Grégoire dans son prologue à la *Vie de saint Liudger* : « Sur le point d'entreprendre cette œuvre et cette étude, bien que je sache que je ne suis pas à la hauteur, et faible sous le regard du savoir comme de la connaissance, mû cependant par la charité, j'ai entraîné mon âme à l'écrire, parce que je pensais que c'était un péché de dissimuler les vertus d'un tel homme, alors que résonnent les paroles de saint Grégoire... 'Ils sont nombreux...' », Altfrid, *Vita s. Liudgeri*, BHL 4937, MGH, SS 2, p. 404.

22 Grégoire le Grand, *Dialogues*, lib. I, prologue, éd. A. de Vogüé, *Dialogues*, t. II, Paris, 1979, SC 260, p. 16, la traduction est mienne.

23 Pour progresser, la vie intellectuelle et la vie morale recourent à la même méthode : « Assurément, nous progressons dans notre contemplation en faisant en pensée le tour de nombreux sujets, de la même façon que nous cherchons souvent les exemples des gens de bien pour progresser sur le plan moral. Car quand notre âme réfléchit à améliorer ses voies, tout ce qu'elle entend dire en bien d'autrui, elle le recherche, que cela vienne de la vie de tel saint ou de tel autre... », *Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, éd. M. Adriaen, Turnhout, 1971, CCSL 142, lib. II, hom. 5, § 21, p. 291. La parenté intellectuelle entre les *Dialogues* et les *Homélies sur Ézéchiël* est l'objet d'observations importantes dans le premier chapitre de S. Boesch Gajano, *Grégoire le Grand hagiographe*, Paris, 2008, p. 35-55.

24 Anson de Lobbes, *Vita s. Erminonis abbatis*, BHL 2615, MGH, SRM VI, p. 461. La datation est celle que propose A. Dierkens, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VII^e-X^e siècles)*, Sigmaringen, 1985, p. 132.

25 *Vita s. Aridii*, BHL 666, cap. 2, MGH, SRM III, p. 582. La datation est celle de l'éditeur.

26 *Vita s. Lonoghylii*, BHL 4966, prologue, MGH, SRM VII, p. 432.

les esprits d'autrui²⁷ ».

La destination pastorale de certains textes hagiographiques conduit donc à partir du VI^e siècle à modifier la notion de modèle telle qu'elle est utilisée dans les prologues : par « modèle », on entendra désormais ce qui peut être reproduit sans être compris au préalable.

Émotions et communauté (IX^e s.)

L'idée n'implique donc pas que le texte hagiographique ait toujours un public illettré comme destinataire, loin de là. Elle prépare plutôt un glissement du discours de la raison vers celui des émotions, glissement revendiqué à partir du IX^e siècle : même quand ils s'adressent à des publics lettrés, les hagiographes carolingiens soulignent en effet que leurs modèles s'adressent à l'affectivité de leurs lecteurs plutôt qu'à leur intelligence. Il était depuis longtemps question d'« enflammer » les cœurs par la description de saints modèles ; avec les temps carolingiens, la gamme des émotions est élargie à l'infini. Dans l'homélie qui doit servir de faire-valoir à sa nouvelle *Vie de saint Willibrord*, Alcuin, vers 796-797, fait du modèle des saints un remède à la torpeur « Que les exemples de ce très saint docteur nous réveillent de l'engourdissement de notre paresse, qu'ils rendent nos âmes courageuses pour combattre en vue de la vie du ciel, mépriser les réalités de ce monde et désirer les réalités éternelles²⁸. » Pour l'auteur anonyme qui imite Alcuin une ou deux générations plus tard, le modèle de saint Willehad est un remède au désespoir²⁹. Cinquante ans encore, et Adson de Montier-en-Der préconise le modèle des saints comme antidote au dégoût de la vie³⁰.

Le modèle cependant n'est plus l'un des termes de l'opposition entre affectivité et intellect : l'invoquer semble indiquer plutôt la volonté de créer une communauté d'émotions partagées. L'une des fonctions rhétoriques attendue du prologue a toujours été de créer une communauté de lecteurs quand l'auteur l'interpelle. Mais mentionner le « modèle » que ces lecteurs vont suivre permet en plus de souder cette communauté d'occasion autour d'un but et d'un moyen communs : les prologues du IX^e siècle s'appesantissent sur les liens affectifs que le partage d'un modèle suppose et/ou voit naître entre les lecteurs du texte. Cette dimension communautaire recherchée explique en partie le rapprochement récurrent du *topos* du modèle et du *topos* d'obéissance au commanditaire : l'un et l'autre contribuent à délimiter les contours d'une communauté, communauté qui obéit *hic et nunc* à une autorité spécifiée et efficace – celle du commanditaire – mais au nom d'une fidélité partagée à la mémoire d'une autorité plus originelle – celle du saint. Adon évêque de Vienne donne son interprétation personnelle du phénomène quand il impose la *Vie de saint Didier de Vienne* comme modèle au clergé de son diocèse : le clergé est constitué en « Église de Vienne » à la fois parce qu'il suit le modèle de saint Didier et parce que, ce faisant, il obéit à son pasteur Adon, à la fois auteur de la nouvelle *Passion* de Didier et son successeur sur le siège de Vienne³¹.

Les temps carolingiens se caractérisent par leur insistance sur la dimension collective restreinte de l'expérience d'imitation proposée. En effet, les prologues hagiographiques renoncent alors aux perspectives générales pour développer deux traits consubstantiels, le discours de l'affectivité d'une part, celui de la mémoire d'autre part. Le public de l'hagiographie est appelé à considérer que le

27 Jonas, *Vita s. Iohannis*, préface, MGH, SRGerm VII, p. 326. Sur ce texte, voir surtout A. Diem, «The Rule of an Iro-Egyptian Monk in Gaul. Jonas' *Vita Iohannis* and the construction of a monastic identity», *Revue Mabillon* n. s. 19 (2008), p. 5-50.

28 Le sermon a été édité par Br. Krusch comme un chapitre 32 de la *Vita s. Willibrordi*, BHL 8935, MGH SRM III, p.138- 141, ici p. 141. Chr. Cosme en propose une traduction dans « Hagiographie latine du haut Moyen Âge », *Lalies* 15 (1995), P 193-225, aux p. 220-223.

29 Grâce au modèle hagiographique, les hommes peuvent « ne pas désespérer de pouvoir faire ces actions qui leur paraissent peut-être impossibles, quand ils voient qu'elles ont été accomplies par ces saints : ils ont mené à bien ces exploits incroyables, tout fragiles et empêtrés dans cette chair, mais aidés par la grâce divine. », *Vita s. Willehadi*, BHL 8898, MGH, SS 2, p. 379. J'adopte la datation proposée par I. Wood, *The Missionary Life*, Harlow, 2001, p. 90-91.

30 « Sur le chemin du retour vers la patrie bienheureuse, face à l'ennui et à la longueur de cette pérégrination, nous avons le nécessaire avec les exemples des saints pères », Adson, *Vita s. Basoli*, BHL 1034-1035, préface § 5, éd. M. Gouillet, CCCM 198, 2003, p. 219-256, ici p. 220.

31 Adon de Vienne, *Vita. s. Desiderii*, BHL 2150, éd. MGH, SRM III, 1896, p. 646-648.

saint érigé en modèle est pour lui un père aimable, aimant, aimé, et que l'affection filiale impose d'en cultiver le souvenir dans une réactualisation permanente de la relation familiale³². L'abolition de l'écoulement du temps à la faveur de la célébration liturgique de tel ou tel saint était une promesse que répètent les préfaces des *Vies* à fonction liturgique³³. L'invocation du « modèle » vient alors expliciter le lien concret tissé entre le passé, temps du saint, et le présent, temps de son imitation par les fidèles. Dans les textes carolingiens, l'abolissement de la distance temporelle repose alors sur la proximité presque sentimentale éprouvée vis-à-vis du saint : il faut combler le manque que la mort du saint a créée, pallier un vide, voire atténuer la douleur de l'absence en faisant revivre momentanément le saint par le jeu de la mémoire et du récit. Paschase Radbert fait de cette tension entre l'inévitable chagrin et le devoir de commémoration l'essentiel de son prologue à la *Vie d'Adalard* :

...nous acquittons ...notre dette d'amour, en même temps que nous ne privons pas les fils des exemples de leurs pères, qu'ils doivent imiter [...] C'est cette piété [filiale] qui me fait souvenir de toi, père Adalard, chéri entre tous les hommes, honneur de la vieillesse, image de la sainteté, modèle des vertus : je me souviens, dis-je, enchaîné par l'amour, au point que je suis à peine capable de m'occuper d'une affaire ou d'une autre... Du reste, c'est la nature elle-même qui enseigne qu'on ne doit pas oublier ceux de sa chair : nous pouvons les confier à quelques ressources de l'art, pour que l'affection tienne fermement dans l'esprit une fois retirée la vision de la chair, et pour que l'amour, qui avait été jadis allumé dans l'esprit, ne meure pas maintenant que celui que nous avons aimé vit mieux³⁴.

Ces prologues limitent l'horizon d'efficacité du modèle à la communauté de ceux qui ont *réellement* connu le saint ou peuvent, pour des raisons institutionnelles, le tenir pour leur père. Le fait est particulièrement travaillé dans la *Vie de Grégoire d'Utrecht*. Liudger insiste sur la continuité que le fidèle doit observer, passant de l'obéissance à ses « pères » de leur vivant au respect de leurs enseignements après leur mort. Le fait de suivre le modèle des saints n'est donc que la prolongation d'une relation filiale effective³⁵.

Les saintes Écritures nous mettent en garde et nous commandent d'aimer Dieu de tout notre cœur, et d'aimer notre prochain comme nous-mêmes : elles nous demandent de penser que ceux-là sont en vérité nos prochains qui sont davantage portés vers les réalités spirituelles que charnelles et qui ne cessent pas, par leurs bonnes œuvres et jusqu'au jour nouveau, de se préparer à ce qui leur a été promis. Ce n'est pas la chair et les liens de la nature qui les désignent en vain comme nos proches, mais la nouvelle naissance spirituelle qui les fait porter du fruit et progresser. Cette charité qui agit par l'amour, bien que destinée à l'ensemble de ceux qui servent la foi catholique, nous devons cependant la manifester davantage aux saints pères et aux saints qui nous dirigent, comme le bienheureux apôtre nous y exhorte quand il dit : 'Nous vous demandons, frères, d'avoir de la considération pour ceux qui se donnent de la peine parmi vous, et qui vous dirigent dans le Christ, et qui vous conseillent : aimez-les d'une charité plus généreuse à cause de l'œuvre qu'ils accomplissent ; soyez en paix avec eux [1 Thess. 5, 12-13]'. Que signifie ce conseil, qui nous fait un devoir d'avoir plus de considération pour ceux qui nous dirigent que pour tous les autres, sinon que nous avons tant qu'ils vivent à leur accorder d'un cœur droit et sincère l'honneur et l'obéissance qui leur sont dus, mais aussi après leur mort, à redire et à répandre par des propos inlassables leurs bonnes actions et leurs exemples profitables pour l'édification d'autrui, ne nous

32 En prologue à sa *Vita s. Anskarii*, Rimbert agence un balancement entre présence consolante et absence du saint, sentiment d'abandon et joie de savoir qu'on dispose au ciel de cet allié, dans la continuité de cette attaque : « nous qui sommes à présent privés de sa présence, nous ne savons pas s'il nous faut plutôt gémir sur nous ou nous réjouir pour lui », *Vita s. Anskarii*, BHL 544-545, éd. citée *supra* note 2.

33 Par exemple Ps-Venance-Fortunat, *Vita s. Remedii*, BHL 7150, éd. MGH, AA, IV, 2, 1885, p. 64-67, ici p. 64 : « La sainte déposition du très saint évêque Remède nous offre de fêter aujourd'hui ce jour d'une solennité sacrée : alors que la course du temps fait revenir cette fête chaque année, nos désirs toujours la renouvellent. »

34 Paschase Radbert, *Vita s. Adalhardi*, BHL 58, AASS, Ian I, p. 96-97.

35 La parenté d'inspiration avec la *Vie d'Anschaire* n'a rien de fortuit : nous sommes dans un même contexte d'écriture, analysé par Ph. Depreux, « Les trois monticules de vêtements : un songe prémonitoire de l'envoi de saint Liudger en mission et l'évocation de sa promotion à l'épiscopat dans la *Vita prima* rédigée par Altfrid », *Échanges, communications et réseaux dans le haut Moyen Âge*, éd. A. Gautier et C. Martin, Turnhout, 2011, p. 117-130.

contentant pas de les conserver pour toujours en mémoire... ? De telle sorte que ceux dont nous avons suivi les pas pendant cette vie mortelle, ceux dont nous conservons fidèlement les exemples dans nos esprits et nos actes, nous méritions, pour l'éternité future, selon la parole de l'évangile, de les contempler et d'entrer avec eux et en même temps qu'eux, 'dans la joie de notre maître'. [Nous parviendrons à ce jour] si d'un espoir sans faille, aux jours de cette vie mortelle, nous suivons les exhortations des pères spirituels, si Dieu lui-même est toujours pour nous la plus grande cause de joie. Donc, puisque, comme je l'ai dit, il est évident au témoignage de la sainte écriture, que nous devons à nos pères spirituels l'honneur qui leur est dû, et selon les commandements du Seigneur, que nous ne devons rien estimer davantage que leurs avertissements et leurs exemples, en quoi consiste la norme de vie la plus droite, je vais en découvrir quelques uns... et commencer à écrire en peu de chapitres leurs bonnes actions innombrables...³⁶

Le prologue est l'un des passages les plus contraints du discours hagiographique : enchaînant les lieux communs, souvent de façon mécanique, il donne cependant prise à l'analyse historique. Plus l'hagiographe y invoque la notion de « modèle » en effet, mieux il dévoile les fonctions qu'il assigne à son texte : l'hagiographie est d'abord définie comme le texte normatif par essence. Puis le caractère objectif et universel de la norme est atténué au profit de l'exemplarité singulière du saint comme modèle : plus proche, plus accessible, plus aimable aussi, il prouve par son comportement la valeur de ce dont l'intelligence la plus déliée ne peut se convaincre. Du modèle pédagogique, l'hagiographie carolingienne glisse cependant vers un modèle communautariste : elle est ce texte où une communauté restreinte se contemple et se constitue comme communauté de mémoire et de pratiques. L'invocation permanente du « modèle à suivre » n'indique donc pas l'existence tout aussi permanente d'une pédagogie par l'hagiographie. Les prologues se soucient peu de détailler explicitement quels comportements imitables ils voudraient promouvoir.

36 Liudger, *Vita s. Gregorii abbatis Traiectensis*, BHL 3680, MGH, SS 15, p. 66.