



HAL
open science

Face à face Le modèle des saints dans l'hagiographie latine du haut Moyen Âge

Marie-Céline Isaïa

► **To cite this version:**

Marie-Céline Isaïa. Face à face Le modèle des saints dans l'hagiographie latine du haut Moyen Âge. Cl. Bernard-Valette; J. Delmulle; C. Gerzagnet. *Nihil veritas erubescit*. Mélanges offerts à Paul Mattei, pp.651-668, 2017. hal-01691583

HAL Id: hal-01691583

<https://hal.science/hal-01691583>

Submitted on 24 Jan 2018

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 préparatoire à l'article paru comme Marie-Céline Isaïa, « Face à face. Le modèle des saints dans l'hagiographie latine du haut Moyen Âge », *Nihil ueritas erubescit. Mélanges offerts à Paul Mattei*, dir. Cl. Bernard-Valette, J. Delmulle, C. Gerzaguët, Turnhout, 2017, p. 651-668.

Face à face Le modèle des saints dans l'hagiographie latine du haut Moyen Âge

Marie-Céline ISAÏA
(Lyon)

L'hagiographie chrétienne, tandis qu'elle présente des modèles de comportement, veut provoquer la conversion effective de son public¹. C'est pourquoi elle ne peut être entièrement définie ni par son écriture encomiastique, ni par son sujet même, qui ne lui appartient pas en propre. Il s'agit plutôt d'un projet de commémoration en vue d'une actualisation ; garder mémoire des *virtutes* d'un saint permet à Dieu de continuer à agir au présent dans son Église, et d'opérer les mêmes œuvres dans chacun de ses fidèles². L'écriture hagiographique est donc le moyen d'un progrès spirituel toujours renouvelé dans le temps, comme l'exprime Jonas de Bobbio (VII^e siècle) en s'insérant dans une généalogie d'hagiographes :

Comme est illustre le souvenir des justes, que le récit des savants à travers les vicissitudes des temps a pris soin de porter à la connaissance de la postérité ! Donc les actions d'aujourd'hui, que notre époque connaît, sans nous taire le moins du monde, assoupis par l'engourdissement de la négligence, nous avons le devoir de ne pas les dissimuler pour que, de même que les exemples de ceux qui nous ont précédés ont engendré pour nous un engagement plus généreux dans la pratique religieuse, ils enfantent de même pour la génération qui suit notre époque un progrès réel³.

L'écriture de l'histoire et l'hagiographie entretiennent de ce fait durant le haut Moyen Âge des relations de forte parenté. Et de même que l'histoire peut être le récit d'un passé en vue de la création d'une communauté politique présente, l'anamnèse hagiographique, excédant la simple remémoration, vise d'une façon essentielle la transformation *hic et nunc* des chrétiens. D'où une tension qui fait toute la difficulté et l'intérêt de ce projet d'écriture : le sens de la vie chrétienne étant de conduire à cette transformation dont Paul, puis les Pères, ont parlé comme d'une configuration au Christ⁴, est-il légitime que les hagiographes proposent le modèle des saints ? La question ne devrait plus être évacuée par une réponse négative catégorique, arguant que l'hagiographie traduirait seulement un détournement idolâtrique du christianisme originel, même si une telle accusation a pu viser précocement le culte des saints⁵. La force pesante de la culture païenne constitue aussi une réponse

1 Cet article constitue le deuxième volet d'une réflexion initiée dans « L'hagiographie comme modèle : histoire et fonctions d'un lieu commun (V^e IX^e siècle) », *Le modèle. Apprendre, produire, se conduire*, Congrès de la SHMESP, (Nancy, mai 2014), Paris, 2015, p. 47-60. Depuis, sur l'articulation entre texte hagiographique et modèle de comportement, voir P. GEMEINHARDT, « Christian Hagiography and Narratology. A fresh approach to Late Antique Lives of Saints », dans *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Live Writing. Comparative Perspectives from Asia to Europe*, éd. S. Conermann, J. Rheingans, Berlin, 2014, p. 21-41 et Cl. RAPP, « Author, Audience, Text and Saint : two modes of Early Byzantine Hagiography », *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies*, 1 (2015), p. 111-130.

2 C'est en ce sens qu'on peut lire l'hagiographie comme une ecclésiologie programmatique ; voir récemment P. GEMEINHARDT, « Wie kann man das Leben eines Heiligen schreiben ? », *Die Kirche und ihre Heiligen*, Tübingen, 2014, p. 291-308.

3 JONAS, *Vitae Colombani libri II* (BHL 1898), II, 23, *MGH, SRGerm* 37, 1905, p. 280, en préface à une *Vie de l'abbé Bertulfe*.

4 A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris, 1987 ; O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image*, Paris, 2008, en constitue une sorte de prolongement vers le Moyen Âge.

5 Le culte des saints comme superstition ou reliquat du paganisme est l'objet des critiques bien connues de Vigilance, tel que le critique Jérôme, voir HIERONYMUS, *Opera*, III-5 : *Adversus Vigilantium*, éd. J.-L. FEIERTAG, CCSL 79C,

limitée : les hagiographes connaissent les vertus pédagogiques et rhétoriques de l'*exemplum* antique⁶ ; ils s'autorisent des biographies de sages païens pour transposer des modèles de comportement en termes chrétiens⁷ ; il ne faut pas pour autant croire que le seul pragmatisme pastoral justifierait pour eux une pratique littéraire qu'une saine théologie aurait condamnée. Au contraire, il existe une véritable réflexion théologique pour résoudre le paradoxe de l'*exemplum* - ou pourquoi présenter le modèle d'un homme quand l'imitation du Christ est la seule voie vers le Père (Jn 14, 6) – et l'hagiographie du haut Moyen Âge en porte la trace. Paul Mattei nous a si souvent montré que la traduction n'est pas un préalable à l'intelligence des textes, mais le travail même de leur interprétation, qu'il m'a semblé judicieux de lui offrir cette enquête sur les mots qui désignent le saint comme « modèle » dans l'hagiographie : par les mots qu'ils choisissent en effet, par ceux qu'ils évitent, les hagiographes auteurs et traducteurs livrent des indices sur le transfert qu'ils envisagent, de l'imitation des saints à la conformation au Christ. L'hagiographie est métaphore⁸, une forme imagée de la traduction *ad sensum*. L'objet de cet article est de saisir dans quelle mesure elle vise aussi une (littérale) traduction *ad Verbum*.

Χαρακτήρ, character et exemplum

Pour nommer le « modèle » qu'il veut présenter à ses lecteurs, celui d'une vie désignée comme exemplaire, Athanase d'Alexandrie utilise le mot grec *χαρακτήρ*. Dans sa préface à la *Vie d'Antoine* en effet, il annonce offrir aux moines une « référence » de comportement :

...vous voulez connaître le début de ses exercices [ascèse], qui il était auparavant, comment se finit sa vie, et si est vrai ce qu'on dit de lui, dans le but de progresser en rivalisant avec sa ferveur... Je sais que, quand vous aurez entendu [le récit de sa vie], non seulement vous admirerez l'homme, mais vous serez aussi portés à rivaliser avec son projet. Pour des moines en effet, la vie d'Antoine est un modèle de pratique suffisant⁹.

Athanase parle ici du *χαρακτήρ*, c'est-à-dire du modèle comme « marque », « empreinte » ou « moule », une image inversée mais parfaite comme l'est le sceau, créée en creux par duplication à l'échelle du prototype¹⁰. Les moines n'auront qu'à « se couler » sur cette vie ou se conformer à ce gabarit. Le mot est courant pour désigner un modèle moral. Son emploi par Athanase cependant renvoie aussi à une théologie trinitaire précise : *χαρακτήρ* qualifie le Fils en tant qu'il est seul ca-

Turnhout, 2005. L'hagiographie enregistre ces réticences, dans un contexte pré-iconoclaste selon G. DAGRON, « L'ombre d'un doute. L'hagiographie en question, VI^e-XI^e siècle », *Homo Byzantinus. Dumbarton Oaks Papers*, 46 (1992), p. 59-68 ; et dans le contexte d'une polémique sur le sort des âmes après la mort, selon N. CONSTAS, « An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity : Eustratius presbyter of Constantinople, *On the State of Souls after Death* (CPG 7522) », *Journal of Early Christian Studies*, 10-2 (2002), p. 267-285, mis en perspective comparatiste par M. DAL SANTO, « Gregory the Great and Eustratius of Constantinople : The *Dialogues* as an Apology for the Cult of Saints », *Journal of Early Christian Studies*, 17-3 (2009), p. 421-457, systématisé dans ID. *Debating the saints'cult in the Age of Gregory the Great*, Oxford, 2012.

- 6 Ainsi d'Ambroise de Milan, tel que l'a compris C. LANÉRY, *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris, 2008, p. 45-79.
- 7 Voir en dernier lieu l'introduction de P. Leclerc à Jérôme, *Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, éd. trad. P. LECLERC, E. MORALES, A. DE VOGÜÉ, Paris, 2007, SC 508, p. 33-72, notamment p. 34 et 62.
- 8 Au sens où la métaphore décrit un processus opposé à celui de la modélisation définie comme « stratégie de la négligence ». Voir P. NOUVEL, « Modèle et métaphores », *Enquête sur le concept de modèle*, dir. P. NOUVEL, Paris, PUF, 2002, p. 189-202, ici p. 193-194. La modélisation consiste en la réduction d'une situation complexe à certains facteurs, avant le retour vers la complexité de l'expérience. Le modèle hagiographique au contraire n'est pas un stéréotype fabriqué par élagage, mais une ré-incarnation de l'image parfaite originelle dans la diversité accidentelle du présent.
- 9 ...Ἔστι γὰρ μοναχοῖς ἱκανὸς χαρακτήρ πρὸς ἀσκήσιν ὁ Ἀντωνίου βίος, Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, éd. et trad. G. J. M. BARTELINK, Paris, 2^e éd. 2004, SC 400, p. 124-129, avec la note 3 p. 127 pour l'idée de modèle (traduction modifiée). Voir depuis P. GEMEINHARDT, « *Vita Antonii* oder *Passio Antonii* ? Biographisches Genre und martyrologische Topik in der ersten Asketenvita », dans *Christian Martyrdom in Late Antiquity*, dir. P. GEMEINHARDT et J. LEEMANS, Berlin/Boston, 2012, p. 79-114.
- 10 Dans la Septante, *χαρακτήρ* est la « marque » ou « cicatrice » laissée par une maladie de peau en Lévit. 13, 28, soit *cicatrix* dans la Vulgate.

pable de révéler parfaitement le Père, selon les termes de la lettre aux Hébreux¹¹. Dieu, après s'être fait connaître de multiples manières par ses prophètes, finit par s'adresser aux hommes par son Fils « rayonnement (*ἀπαύγασμα*) de sa gloire et empreinte (*χαρακτήρ*) de sa personne »¹². Dire *χαρακτήρ* signifie que le Fils n'est pas n'importe quelle forme ou silhouette qui renverrait à un original plus parfait, mais la seule image identique au Père par nature¹³. Toute proportion gardée, Athanase envisage de même l'imitation du saint comme un processus de duplication sans perte, ce qui justifie chez lui l'image du miroir :

Il [Antoine] se souvenait aussi de la parole du prophète Élie qui disait : « Il est vivant, le Seigneur devant qui je me suis tenu aujourd'hui » [cf. 1R 17, 1 ; 1R 18, 15]. Il faisait observer qu'en disant « aujourd'hui », il ne mesurait pas le temps passé, mais, comme s'il revenait sans cesse au début, il s'efforçait chaque jour de se présenter à Dieu tel qu'il faut paraître devant Dieu, pur de cœur et prêt à obéir à sa volonté à lui et à nul autre. Il se disait : « L'ascète doit toujours apprendre sa propre manière de vivre de la conduite du grand Élie, comme dans un miroir »¹⁴.

Il est remarquable que le thème du miroir intervienne au moment où Athanase réfléchit à l'actualité de l'effort de transformation : c'est « aujourd'hui », dans un éternel recommencement, que la comparaison avec le modèle du saint est efficace. Élie, face à face avec Dieu, anticipe le face à face éternel qui le déifie (1 Jn 3, 2-3¹⁵), ce qui justifie qu'il devienne à son tour le modèle de tout ascète – un miroir tendu à celui qui veut se conformer à l'image de Dieu. À la lumière de cette répétition sans amoindrissement – de Dieu à Élie, d'Élie à Antoine, d'Antoine à ses imitateurs – l'emploi de *χαρακτήρ* dans la *Vie d'Antoine* a l'air moins quelconque : il est bien question d'une duplication que l'exemple des saints rend possible, mais qui vise ultimement la configuration avec l'Homme-Dieu.

Une difficulté naît avec la transmission de cette *Vie* fondatrice dans le monde latinophone dès les années 375-376¹⁶. Placée sous l'autorité apocryphe de Jérôme, la première traduction latine de la *Vie d'Antoine* est un décalque du grec. Elle poursuit dans son prologue une réflexion assez heurtée sur la duplication, et utilise le terme *exemplum* pour rendre *χαρακτήρ* :

...vous avez voulu [connaître la vie d'Antoine] pour qu'en l'écoutant, stimulés par son zèle (*zelo*), vous soyez conduits à lui ressembler (*educetis vos ad similitudinem eius*)... Je sais qu'en l'écoutant, vous serez remplis d'admiration pour l'homme, et vous rivaliserez (*zelare*) avec son projet de vie. C'est en effet un exemple approprié (*idoneum... exemplum*) pour l'entraînement des moines¹⁷.

11 C'est cependant « hypostase » qui retient davantage l'attention d'Athanase ; voir X. MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris, 2006, surtout p. 44-46. Pour une analyse de la *Vie d'Antoine* comme porteuse de la théologie d'Athanase (sans allusion à *χαρακτήρ*), voir aussi ID., « À propos de la *Vie d'Antoine* : Quelques remarques sur le style d'Athanase », dans *Epiphania. Études orientales, grecques et latines offertes à Aline Pourkier*, éd. E. OUDOT et F. POLI, Nancy/Paris, 2008, p. 173-185.

12 Ὁς ὦν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως, Hébr. 1, 3. Pour les conséquences de l'expression sur une théologie de l'image, voir A. VASILIU, *Eikôn. L'image dans le discours des trois Cappadociens*, Paris, 2010, qui traduit Hébr. I, 3 par « resplendissement de sa gloire et expression de son être », note 1, p. 207. Cette citation n'est pas centrale dans la réflexion patristique sur l'image ; pour son contexte paulinien, voir la rapide synthèse de R. BURNET, « Refléter l'image de Dieu, image du Dieu invisible », dans *L'homme, image de Dieu, chez les Pères grecs (Connaissance des Pères de l'Église 130)*, dir. M.-A. VANNIER, 2013, p. 2-11, avec bibliographie.

13 D'où l'usage préférentiel du terme scripturaire dans le *Credo* de Grégoire le Thaumaturge, pour qualifier les relations du Père et du Fils : voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *Éloge de Grégoire le Thaumaturge*, § 2, éd. G. HEIL, trad. P. MARAVAL, Paris, 2014 (SC 573), p. 136-137.

14 ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, VII, 12-13, éd. G. J. M. BARTELINK, p. 154-157 (qui fait remonter l'image du miroir à l'*Alcibiade* de Platon), en ajoutant à la note 3 p. 155 le commentaire de X. MORALES, « À propos de la *Vie d'Antoine* », art. cit. pour l'origine athanasienne de cette variante du livre des Rois (« aujourd'hui »).

15 À distinguer de 1 Cor 13, 12, mis en perspective récemment par R. BURNET, « Du miroir au face-à-face : voir comme Dieu voit dans le Nouveau Testament », *PALLAS* 92 (2013), p. 257-270.

16 Une mise au point dans ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, éd. cit. p. 37-38.

17 *Vita di Antonio (BHL 609)*, introd. Ch. MOHRMANN, éd. G. J. M. BARTELINK, Milan, 1974 (*Vite dei santi* 1), § 2 et 3, p. 4-6. Le lexique latin est un décalque du grec (*zelo* et *zelare* pour *προς τον εκεινου ζηλον* et *ζηλώσαι* ;

La version d'Évagre d'Antioche est composée dans un latin sensiblement plus délié :

vous voulez apprendre qui il était avant [d'embrasser] son projet de vie sainte, comment sa vie finit, et si ce que la rumeur colporte à son sujet est vrai, pour pouvoir vous édifier par comparaison avec son exemple (*ad ejus aemulationem atque exemplum*)... Quand vous l'écouteriez avec admiration, vous aurez le désir, je le sais, de suivre son projet de vie : tant il est vrai que le parfait chemin pour la vertu est de savoir qui fut Antoine¹⁸.

La traduction d'Évagre se veut fidèle au sens si elle ne l'est pas aux mots¹⁹, mais elle renonce à la profondeur scripturaire de *χαρακτήρ*. L'emploi du *character* latin d'ailleurs n'aurait pas renvoyé davantage à la polysémie du grec²⁰ : pour parler du Fils comme « empreinte du Père », Ambroise hésite entre le calque grec et *imago*²¹, tandis que Jérôme préfère *figura*²² ; il réserve *character* au signe que la Bête de l'Apocalypse imprime sur les fronts et les mains de ceux qui l'adorent²³. *Character* de ce fait n'est à ma connaissance pas utilisé pour désigner le modèle du saint dans les textes hagiographiques latins jusqu'au VIII^e siècle, sauf par Venance Fortunat : l'hagiographe en effet, quand il met en vers la *Vie de saint Martin* de Sulpice Sévère dans la deuxième moitié du VI^e siècle, reprend à son modèle en prose le récit de la guérison d'un lépreux par le saint aux portes de Paris. Seulement Fortunat fait de l'épisode, à peine noté par le premier biographe²⁴, une réflexion théologique sur le visage humain :

Le saint passait rapidement la porte de Paris quand il tomba face à face avec un lépreux qui venait dans l'autre sens : il allait, tout différent du saint et inconnu de lui, homme tacheté, maculé, écorché, couvert de plaies suintantes, le pas défaillant, la vue brouillée, le vêtement rugueux, l'esprit lent, la bouche putride, le pied blessé, la voix cassée – la lividité avait revêtu le malheureux d'un étrange manteau²⁵. Le saint, sans autre réflexion, l'attira pour l'embrasser, et comme il tenait l'homme dans ses bras, il le délivra par ce remède qu'il lui versait : car au moment-même où il [le] touchait de la salive bénie de sa bouche, l'accablante maladie quitta celui qu'avait touché l'onction bénéfique ; ses traits défigurés réapparaissent, une peau advient qui vêt son visage, à sa face perdue, l'apparence (*character*) revient à l'identique (*ad speculum*) et l'image longtemps détruite de sa figure est à nouveau tracée²⁶.

propositum pour *πρόθεσις*, etc.)

18 ÉVAGRE D'ANTIOCHE, *Vita. s. Antonii* [BHL 609], PL 73, col. 125-128.

19 Selon ses propres mots : *...uitam beati Antonii... ita transposui, ut nihil desit ex sensu, cum aliquid desit ex uerbis*. éd. cit. col. 125. Voir le commentaire d'A. FRAÏSSE, « De la fidélité en matière de traduction », *Vita Latina*, 146-1 (1997), p. 52-68.

20 Impossible d'esquisser ici une histoire de *character* dans la pensée patristique ; noter seulement qu'Augustin l'utilise presque exclusivement comme le signe indélébile conféré par le baptême, marque d'appartenance au Christ et partant incorporation à sa *forma*. Voir Fr. DOLBEAU, « Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (VI) », *Revue des Études augustiniennes*, 39 (1993), p. 371-423, avec renvois bibliographiques en note 19, p. 377. C'est dans cette tradition augustiniennne qu'il faut placer à mon avis les vers de Fortunat traduits *infra*.

21 Dans la catéchèse à Gratien, *De fide libri V*, éd. O. FALLER, Vienne, 1962 (CSEL, 78), Ambroise cite la lettre aux Hébreux comme « *imago substantiae* » (19, 28, éd. cit. p. 303) aussi bien que « *character substantiae* » (16, 198, éd. cit. p. 291).

22 ... *qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius...* Vulgate, pour Hebr. I, 3.

23 Apoc. 13, 16-17 ; 14, 9-11 ; 16, 2.

24 SULPICE SÉVÈRE, *Vita s. Martini Turonensis* (BHL 5610), cap. 18, § 3, éd. et trad. J. FONTAINE, Paris, 1967(SC 133), p. 292-293 : *Apud Parisios uero dum portam ciuitatis illius magnis se cum turbis euntibus introiret leprosum miserabili facie horrentibus cunctis osculatus est atque benedixit. Statimque omni malo emundatus postero die ad ecclesiam ueniens nitenti cute gratias pro sanitate quam receperat agebat*. S. LABARRE, *Le manteau partagé*, Paris, 1998, p. 138-159, qualifie la réécriture de Sulpice par Venance d'abréviation fondée sur le style de joaillerie. C'est loin d'être le cas dans cet *exemplum* largement amplifié pour des raisons d'abord théologiques.

25 Le manteau « étrange » est celui de l'étranger, de l'exilé (adj. : *peregrinus*), celui dont la « face perdue » (*frons peregrina*) indique qu'il a été séparé de l'humanité commune.

26 VENANCE FORTUNAT, *Vita Martini ep. Turonensis*, (BHL 5624), *MGH, Auct. Ant. IV-1*, 1881, p. 293-370, ici lib. I, p. 312, vs. 484-497.

L'ensemble des vers voudrait qu'on s'y arrête : on retiendra ici seulement leur dense catéchèse sur le baptême²⁷. La lèpre revêt le malheureux d'un simulacre de robe blanche, qui le rend étranger à l'humanité. Le saint, par l'eau et par l'onction, lui rend son vrai visage ; le front marqué du sceau du baptême réapparaît et fait connaître la dignité d'enfant de Dieu de l'ancien lépreux. Ce n'est pas saint Martin bien sûr qui est le *character* en question : tout chrétien, défiguré par la lèpre (du péché), doit être régénéré, restauré dans la ressemblance avec l'unique *character* qui est le Christ. Seulement le moyen de cette configuration est bien le face à face avec le saint, bouche à bouche : Martin opère par ce vis-à-vis matériel l'impression spirituelle du *character* sur le lépreux ; il est donc lui-même, dans une certaine mesure, le sceau, même si ce n'est pas à sa ressemblance que le lépreux doit parvenir. L'hagiographe a parfaitement réussi à combiner, autour de la notion de *character*, les vérités qui légitiment l'hagiographie : le saint, conformé au Christ, peut devenir pour ses imitateurs un moyen d'accès à la ressemblance de l'unique modèle.

Dans l'immense majorité des textes hagiographiques latins cependant, c'est *exemplum* qui sert à dire le « modèle ». Or l'usage d'*exemplum* a des conséquences notables sur la représentation du processus d'imitation : là où le grec insiste sur l'effort, la tension, l'ascèse, tout le vocabulaire de l'exercice qui veut en somme que les lecteurs d'Athanase rivalisent avec Antoine comme ils rivalisent avec les moines d'Égypte contemporains dans une logique de compétition²⁸ (c'est encore ce dont parle la traduction anonyme avec son latin grécisant), le latin d'Évagre invente l'idée d'un cheminement diachronique le long d'une voie tracée par l'exemple d'autrui – la *perfecta ad virtutem via* qu'Antoine a suivie. Il est vrai qu'Évagre ne renonce pas pour autant au « miroir d'Élie » :

[Antoine] se souvenait que le prophète Élie disait : « Le Seigneur est vivant, devant qui je me tiens aujourd'hui » et il expliquait pourquoi « aujourd'hui » avait été ajouté : Élie ne tenait pas compte du temps passé mais, engagé dans un combat quotidien, il souhaitait s'offrir aux regards de Dieu tel qu'il savait qu'il est bon de le faire, avec un cœur pur et prêt à obéir à sa volonté. Saint Antoine de ce fait, considérant qu'il est bon que le serviteur de Dieu prenne exemple sur la conduite du grand Élie et qu'il a le devoir de modeler sa vie sur ce miroir, se retira...²⁹

Pour Athanase cependant, trois visages se faisaient face : le saint vivant sous le regard de Dieu contemple le saint prophète comme dans un miroir. Évagre distend cette construction audacieuse qui superposait les visages de Dieu et du saint : il neutralise la portée théologique du miroir, réduit à un simple exemple³⁰. À la place de ce modèle comme lieu de la comparaison, dans un face à face avec une référence qui est un double parfait, l'hagiographie latine comprend donc désormais l'imitation comme un mouvement de poursuite – il s'agit de mettre ses pas dans les traces d'autrui. Le modèle est *exemplum* comme on parle d'exemple « à suivre », un choix confirmé par l'usage qu'en fait la Vulgate. Parmi d'autres expressions, la première Lettre de Pierre contient en effet cette synthèse ramassée sur l'appel à l'imitation comme poursuite : « ...le Christ aussi est mort pour vous, vous laissant un exemple (*exemplum*) pour que vous suiviez ses traces » (I Petr. 2, 21)³¹. Seulement, ayant perdu la liaison avec l'image initiale, le Christ « reflet » de Dieu, les hagiographes latins glissent de l'exemple du Christ à celui des saints. La préface à la *Vie de saint Basle de Verzy*

27 L'unique autre occurrence de *character* se situe dans le contexte d'une réflexion sur le baptême : VENANCE FORTUNAT, *Vita Martini*, lib. III, éd. cit. p. 335, vs. 149-154.

28 Les remarques fondatrices d'A.-J. FESTUGIÈRE, « Le problème littéraire de l'*Historia monachorum* », *Hermès*, 83-3 (1955), p. 257-284, ont été systématisées par A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, 3-1 : *le monachisme latin*, Paris, 1996, p. 317-385.

29 ÉVAGRE D'ANTIOCHE, *Vita. s. Antonii* (BHL 609, PL 73, col. 131B (cap. 6-7)).

30 On aura noté *a contrario* la place du miroir (*ad speculum*) dans la construction de Venance Fortunat.

31 D'où la fréquente métaphore de la marche à pied et des traces à suivre, par exemple chez Alcuin (m. 804) : « suivez toujours les traces des saints pères pour être rendus dignes de vivre avec eux, quand vous aurez progressé par leurs exemples », *Vita s. Richarii* (BHL 7223-7227), cap. 18, *MGH, SRM IV*, p. 401 ; Id. : « Nous louons ses combats et ses peines, nous rectifions nos voies en suivant ses pas, puisque c'est en suivant les exemples de sa sainteté que nous obtiendrons aussi la récompense de la béatitude. », *Vita s. Willibrordi* (BHL 8935), cap. 32, *MGH, SRM VII*, p. 141.

d'Adson de Montier-en-Der à l'extrême fin du x^e siècle peut servir à illustrer cette tendance, tant elle recycle les lieux communs les plus usés sur l'imitation comme route à suivre ou voyage :

...nous tendons une lampe pour chercher les traces des saints qui nous ont précédés, pour garder un itinéraire sûr au milieu de si grands hasards. Nous nous conduisons comme il convient alors, si nous tenons compte de leurs signes et de leurs actions et nous approprions leurs exemples salutaires en les imitant, si nous mettons de l'ordre dans nos comportements, corrigeons notre vie et que le zèle de la sainte conversion remplace tout ce qui déplaît à Dieu en nous par ce qui plaît au rédempteur... Nous décrirons donc la vie et les actions de [...] Basile, pour nous remémorer quel chemin il prit pour parvenir à la gloire [...] Nous déroulons la vie de ce très saint père pour servir de modèle aux fidèles : quand il a vaincu les tentations du diable avec courage, il a appris à ses fils à le suivre dans les passages difficiles où il est passé le premier³².

L'imitation des saints n'est plus conçue comme le moyen pour le fidèle de revenir au vrai prototype, comme on remonte vers une origine éternellement présente, mais comme une chaîne temporelle déroulée jusqu'à lui, une prolongation dans le temps des Actes des apôtres. À la place du fondamental « aujourd'hui » d'Athanase, où le présent du chrétien rejoint l'éternité de Dieu, les hagiographes latins se mettent à parler d'un hier dont il ne faudrait pas perdre le souvenir : « nous tendons une lampe pour chercher les traces des saints qui nous ont précédés ».

Exemplum, forma et exemplar

Il existe pourtant des textes hagiographiques latins qui viennent réinventer ce lien fondamental entre imitation des saints et conformation au Christ : contrastant avec l'orientation socio-politique plus que théologique de l'hagiographie franque du VII^e au IX^e siècle, Ambroise Autpert notamment renoue les fils de l'image, du reflet et de la ressemblance. L'abbé du Vulturne place ainsi en tête de sa *Vie des saints Paldo, Tato et Taso*³³ une préface d'une forte ambition théologique : il retrace toute l'histoire du salut à partir de la problématique du modèle déformé et reformé. Adam, « créé à l'image de Dieu » a péché ; le Christ « image de Dieu » rachète l'humanité et lui montre la voie de la ressemblance restaurée – ceci pour *imago* et *figura* dans la lignée d'Athanase ; puis cette voie est empruntée par les saints, qui marchent dans les traces du Christ – ceci pour *exemplum* et la tradition latine :

Le premier père du genre humain, créé à l'image de Dieu (*ad imaginem Dei factus*), installé dans un paradis de délices, reçut de la vie elle-même, qui est Dieu, la mise en garde d'observer les commandements de la vie et la menace de mourir s'il s'en éloignait le moins du monde. [Mais Adam a péché et reçu la mort. Dieu a eu pitié de la fragilité humaine et envoyé son Fils]. Au sujet de ce Fils, il est dit : « Alors qu'il était semblable à Dieu (*in forma Dei*), il n'a pas jugé bon de réclamer d'être égal à Dieu ; mais il s'est anéanti lui-même, devenant semblable à un esclave (*formam servi*), a pris la ressemblance des hommes, a été considéré comme un homme à son comportement. Il s'est abaissé lui-même, s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix [Phil. 2, 6-7]. » Sous cette forme, c'est-à-dire en ayant forme humaine, il se comporta au milieu des hommes en toute chose comme un homme, à l'exception du péché, et il leur montra le chemin par lequel ils pourraient revenir aux joies délaissées. Si donc nous sommes à la recherche de ce qu'est ce chemin, écoutons le Seigneur qui parle dans l'évangile, car il dit : « Je suis la voie, et personne ne vient au Père sinon par moi [Jn 14, 6] ». Voici le chemin par lequel nous regagnerons notre patrie – nous l'avons entendu !

32 ADSON, *Vita s. Basoli* (BHL 1034-1035), préface § 5-6, éd. M. GOULLET, Turnhout, 2003 (CCCM, 198), p. 219-256, ici p. 222-223.

33 AMBROISE AUTPERT, *Vita Paldonis, Tatonis ac Tasonis* (BHL 6415), éd. R. WEBER, *Opera* vol. 3, Turnhout, 1979 (CCCM, 27B), p. 894-905. Voir Th. GRANIER, « Saints fondateurs, récits d'origine et légendes apostoliques dans l'Italie méridionale des VIII^e-XII^e siècles », dans *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, éd. E. BOZOKY, Turnhout, 2012, p. 165-184, aux p. 170-172 ; ID., « La fonction normative des textes hagiographiques dans la *Chronique* de Saint-Vincent du Vulturne (vers 1120) », dans *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (V^e-XVI^e siècle)*, dir. Th. GRANIER et M.-C. ISAÏA, Turnhout, 2015, p. 151-166, notamment p. 154-155.

Voyons maintenant comment diriger nos pas chemin faisant : « Celui qui dit demeurer dans le Christ doit prendre le chemin que lui-même a emprunté [I Jn 2, 6] », dit Jean. Il est bon de jeter les yeux sur ce que sont ces traces du Christ, de regarder de quels pas de chair il a cheminé pour nous. Je ne dirai rien du reste de tout ce que l'évangile raconte par le menu [Bref résumé des étapes de la vie terrestre :] voici en vérité quels sont les pas de Dieu sur la terre, ces pas dont le psalmiste a dit : « On a vu tes pas, Dieu, la marche de Dieu, mon roi [Ps. 68, 25] ». Qu'il faut imiter ces pas, Pierre le proclame quand il dit aux fidèles : « Le Christ a souffert pour nous, il vous a laissé cet exemple pour que vous marchiez dans ses traces [I Petr. 2, 21] ». La Voie en personne fait comprendre que les souffrances l'accompagnent, quand il dit : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et qu'il me suive [Matt. 16, 24]. » Et Paul dit : « Loin de moi de m'enorgueillir, sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus Christ, par qui le monde est crucifié pour moi et moi pour le monde [Ga. 6, 14] ». Ces pas tracent une voie étroite et resserrée, qui conduit à la vie : ce sont eux qui « marchent sur l'aspic et le basilic et piétinent le lion et le dragon [Ps. 91, 13]. » C'est de ce pas qu'ont marché les apôtres, que les martyrs et les confesseurs ont suivis ; les moines parfaits s'avancent de ce pas, eux dont le Seigneur a dit en particulier : « Prenez sur vous mon joug, et devenez mes disciples, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes [Matt. 11, 28-29]. » Mais puisque nous sommes parvenus à ce temps, dont le Seigneur dit à ses disciples dans l'évangile « Parce que l'injustice abondera, l'amour des foules se refroidira [Matt. 24, 12] » et que, selon la parole de l'Apocalypse, nous voyons les moines nullement brûlants, mais, ce qui est déplorable, hésitants, nous soumettons aux oreilles des auditeurs, pour exciter leur courage, trois hommes convertis au Christ il y a peu, accomplis du point de vue de la perfection évangélique, à savoir Paldo, Taso et Tato, les égaux des saints pères sous le regard des épreuves et des peines, pour que nous qui prétextons, paresseux et nonchalants, qu'il ne nous est pas possible d'imiter nos pères anciens, nous rougissions en nous remémorant la vie de ces hommes récemment entrés en religion.

Ambroise Autpert apporte toutes les justifications souhaitables au passage de l'évangile à l'hagiographie. L'hymne aux Philippiens joue un rôle important dans son argumentation puisque la mention de la *forma* (μορφή) du Serviteur permet de retrouver l'intuition véhiculée par l'usage de *χαρακτήρ* : quand le chrétien retrouve la ressemblance avec le Christ *via* l'imitation d'un saint, il ne fait que reproduire en miroir le geste du Christ qui a pris, le premier, « forme humaine ». L'Incarnation permet la divinisation³⁴.

Le processus entier n'est plus à décrire dans le présent d'éternité pensé par l'hagiographie grecque, mais dans une dynamique fondamentalement historique³⁵ : l'*exemplum* des saints est un héritage³⁶ en relation dialectique avec le présent ; il renvoie au seul modèle à la fois passé et éternel du Christ, mais par le biais de saints capables de le rendre à nouveau actuel. Comme les modèles récents sont plus efficaces que les modèles passés pour des raisons psychologiques dont les hagiographes sont conscients³⁷, l'écriture hagiographique se trouve entièrement justifiée : l'existence de *Vitae* classiques ne doit pas dissuader d'écrire encore ; en vérité, même pour des saints anciens, c'est la

34 Avec plus de discrétion, on trouve chez Alcuin l'idée que le saint est le modèle qui, par ses exemples, « rend leur beauté première » aux hommes qui le fréquentent : saint Riquier *exemplis informabat* ses disciples selon Alcuin, *Vita s. Richarii* (BHL 7223), cap. 18, *MGH, SRM IV*, p. 401.

35 En conclusion de son prologue à la *Vie de saint Syméon*, Léonce de Néapolis utilise aussi l'hymne aux Philippiens, mais dans un sens qui me semble un peu différent : Syméon avait l'apparence d'un fou, comme le Christ avait revêtu la condition de serviteur – il ne faudrait pas pour autant se fier aux apparences.

36 Voir surtout la déclaration de Paschase dans EUGIPPE, *Vie de saint Séverin*, éd. Ph. RÉGERAT, Paris, 1991 (SC 374), § 5, p. 159 : l'hagiographie est justifiée par le précédent de « Mattathias... [qui] transmet à ses fils comme leur bien héréditaire les exemples des saints », d'après I Macc. 2, 49. La dimension diachronique de l'hagiographie latine est fondamentale depuis Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin* t. I, 1, 1-7, éd. J. FONTAINE, Paris, 1967 (SC 133), p. 250-254 : les exemples des saints devraient être les seuls à passer à la postérité.

37 Après Ambroise Autpert, Jonas d'Orléans par exemple explique, dans un plaidoyer subtil pour sa propre entreprise hagiographique : « ...le serviteur du Seigneur [Hubert] s'aidait non seulement des exemples du Christ, mais aussi des habitudes très récentes de son prédécesseur, parce que les pratiques anciennes n'édifient pas autant l'esprit des hommes que les actuelles, et que les faibles progressent moins du fait de l'exemple de ceux qui leur sont très éloignés, qu'ils ne sont portés à l'émulation par la vue de leurs contemporains. », JONAS D'ORLÉANS, *Vita II^a s. Huberti* (BHL 3994), éd. AASS, Nov. I, 2^e éd., p. 806-816, ici p. 808.

fonction essentielle du texte hagiographique que de permettre une pseudo-contemporanéité entre le saint et le lecteur. Parmi tous les auteurs latins du haut Moyen Âge qui jouent avec ces idées, Anastase le Bibliothécaire est probablement celui qui les élabore le plus dans ses préfaces rédigées au cours des années 860³⁸, du fait de la rencontre féconde entre les notions d'actualisation, d'appropriation et d'acclimatation qui intéressent au plus haut degré un traducteur³⁹. Ainsi dans la lettre-préface à la traduction de la *Vie de saint Jean Calibites*, un saint de Rome qu'il faut rendre aux Romains :

Poussé par l'affection que tu portes au saint moine Jean, que les Grecs appellent *Calibites* du fait de la cabane dans laquelle il demeurait, [...] tu m'as exhorté [...] à traduire sa *Vie* en latin, choqué sans doute, à juste titre, que les Romains ne disposent pas des bons exemples d'un homme de Rome, et que celui qu'une langue étrangère annonce soit complètement ignoré des siens [...]. Reçois donc cette traduction avec bienveillance, ô saint [père] que Dieu comble de sa grâce : toi qui as reçu par quelque présage des temps à venir le nom de Formose [c'est à dire Beau], toi dont la beauté de l'esprit va en vérité jusqu'à s'accorder avec la beauté du corps ; reçois-la pour qu'il serve à l'instruction des autres, mais pas à la tienne : la grâce de Dieu t'a en vérité établi pour tous les autres comme miroir des vertus pour que le désordre des mœurs de quiconque s'y observe en soit rectifié ; reçois-la et diffuse-la pour qu'on l'observe et, puisque jusqu'à présent Jean n'a pas reçu l'honneur ni de sa patrie, ni de sa nation, qu'il soit enfin honoré par tous les autres comme il convient du fait de tes saintes exhortations ; que l'âme des fidèles soit conduite à l'imiter et que Rome apprenne enfin à ne pas mépriser les siens, mais à les accueillir, à ne pas les chasser mais à les embrasser, à ne pas être cruelle sous l'aiguillon de la jalousie, mais à aimer d'une charité viscérale.

Reçois, ô saint, de Jean Calibites les hauts faits :

La langue des Hellènes a donné aux Latins ce qu'ils doivent désormais observer⁴⁰.

La nécessité de rendre actuel le modèle des saints par le texte hagiographique rencontre donc le propos du traducteur ; non qu'il veuille adapter son texte au goût du jour, ni le moderniser, mais parce que, dit Anastase, seul un modèle rendu proche voire intime, peut être efficace.

Or dans ce contexte d'une valorisation de l'appropriation du modèle, Anastase recourt au terme latin novateur d'*exemplar* en même temps qu'il recycle le « miroir » ou *speculum* : dans la lettre d'envoi de la *Vie de saint Jean l'Aumônier*, il demande en effet : « [...] mes efforts ont tendu vers ce seul but, que mes lecteurs puissent trouver leur profit [dans cette œuvre]. De ce point de vue, angélique seigneur[...] confirmez par votre autorité apostolique cette traduction, si elle convient à votre jugement, corrigez-la si elle vous déplaît, pour qu'un tel homme, et un si grand modèle (*exemplar*) et miroir (*speculum*) soit offert à tous[...] »⁴¹. Anastase a expliqué pourquoi il utilisait ce terme de

38 Présentation récente dans B. NEIL, *Seventh-Century popes and martyrs. The political hagiography of Anastasius Bibliothecarius*, Turnhout, 2006, avec étude des prologues dans G. LAEHR, « Die Briefe und Prologe des Bibliothekars Anastasius », *Neues Archiv*, 47 (1928), p. 416-468. Voir depuis, pour les problèmes d'attribution, Fr. BOUGARD, « Anastase le bibliothécaire ou Jean Diacre ? Qui a récrit la Vie de Nicolas I^{er} et pourquoi », dans *Vaticana et medievalia. Mélanges Louis Duval-Arnould*, éd. J.-M. MARTIN, B. MARTIN-HISARD, A. PARAVICINI BAGLIANI, Florence, 2008, p. 27-40 ; et pour la traduction comme réinterprétation, R. FORRAI, « The Readership of Early Medieval Greek-Latin translations », dans *Scrivere et Leggere nell'alto Medioevo*, Spoleto, 2012, p. 293-311 ; EAD. « Anastasius Bibliotecarius and his textual dossiers », dans *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations VI^e-XIV^e siècle*, éd. St. GIOANNI et B. GRÉVIN, Rome, 2008, p. 319-337.

39 Voir notamment la préface à la *Vie des saints Cyr et Jean*, qui combine mécanisme de traduction, proximité et efficacité de l'exemple, dans ANASTASE, *Epistolae sive Praefationes*, éd. E. CASPAR, MGH, *Epist.* VII, p. 396-442, ici *Epist.* 10, p. 426. Voir encore le prologue à la *Vie de Jean l'Aumônier* (BHL 4388), éd. AASS, *Ian.* II, p. 498-516. Cette *Vie* est une traduction de la version moyenne, avec contaminations de la version courte, de la *Vie* grecque (BHG 886) écrite par Léontios de Néapolis vers 640 et éditée par A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974. Pour le classement des versions grecques, voir V. DÉROCHE, « Les réécritures de la *Vie de Jean l'Aumônier* de Léontios de Néapolis (BHG 886) », dans *Remanier, métaphraser : fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin*, éd. S. MARJANOVIĆ-DUŠANIĆ et B. FLUSIN, Belgrade, 2011, p. 61-69, avec description de l'hypotexte grec d'Anastase p. 64-65. Un grand merci à V. Déroche qui a eu la gentillesse de m'envoyer cette publication.

40 ANASTASE, *Epistolae*, éd. cit., *Epist.* 4, p. 402.

41 ANASTASE, *Epistolae* éd. cit., *Epist.* 1, p. 397, l. 20-24.

speculum dans sa lettre à Formose : le pape, comme le saint, est un « miroir » puisque sa contemplation provoque l'immédiate correction de celui qui le connaît de près, qui le fréquente en personne. L'idéal serait d'avoir toujours un saint vivant sous les yeux ; à défaut, le texte hagiographique essaie de créer cet effet de présence, ce reflet parfait. Or l'idée du miroir s'impose d'autant plus facilement qu'Anastase écrit en contexte iconodoule. Dans une lettre adressée au pape Jean à propos de l'iconoclasme excessif des Carolingiens, il s'étonne : « si nous adorons une croix, qu'elle soit d'or, d'argent ou de bois, donc qui n'est pas l'unique Croix par laquelle s'est accompli notre salut mais sa représentation et son image, pourquoi n'adorerions-nous pas la représentation et l'image de celui, qui a été sur terre l'agent de ce même salut ? [...] L'image du Christ qui accomplit le salut est plus digne d'adoration que l'image de la croix qui porte seulement sur elle le salut⁴². » Dans ce contexte, le jeu de mots sur la *forma* de Formose n'est pas seulement une flagornerie écœurante : Anastase croit que sont légitimes les incarnations physiques visibles qui manifestent, sans déformation, la beauté et la vérité divines. L'image n'est ni trompeuse, ni idolâtre. Au contraire, l'Incarnation a ouvert la possibilité pour tout homme de lire la perfection divine sur le visage d'autrui. Dans cette perspective, l'usage de *speculum* permet de mieux comprendre celui d'*exemplar* plutôt que d'*exemplum*. A priori en latin classique, *exemplar* ne se distingue pas ou peu d'*exemplum* ; le haut Moyen Âge utilise cependant très vite *exemplum* au sens moral et *exemplar* au sens propre d'exemplaire fidèlement copié sur un original en parlant d'une œuvre écrite⁴³. Donc écrire *exemplar* pourrait bien être pour Anastase une façon de revenir au sens plein de *χαρακτήρ*, affadi par l'usage d'*exemplum* : Anastase croit en la duplication sans perte du Christ en tous les visages d'homme, avec un bel optimisme iconophile. La justification la plus probable de son recours novateur à *exemplar* en effet est l'usage qui est fait de ce terme dans le livre de l'Exode, selon la traduction de Jérôme. Après que Dieu a expliqué à Moïse en détail comment bâtir et équiper le lieu de sa présence, il résume le tout par la formule : « Regarde et fais selon le modèle (*exemplar*) qui t'a été montré sur la montagne⁴⁴ ». Commentés par Bède le Vénérable pour son *De Tabernaculo*, ces chapitres de l'Exode sont restés sinon peu scrutés en Occident avant la controverse iconoclaste, qui leur donne soudain une importance extrême : le pape Hadrien par exemple commente la mention de l'*exemplar in monte* à Charlemagne, après que le roi franc lui a fait parvenir vers 791 les objections de l'Église franque au concile iconodoule de Nicée II (787)⁴⁵. La citation de l'Exode permet selon le pape de prouver qu'il y a une concordance voulue par Dieu entre ce qui est vu dans la contemplation mystique, « sur la montagne », et ce qui est vu par les yeux de chair après avoir été construit de la main des hommes. Autrement dit, qu'il n'y a ni perte ni dégradation essentielles entre les réalités invisibles et leurs figurations. Quand Anastase, qui a traduit pour Jean VIII les actes de Nicée II, utilise *exemplar* pour parler du modèle des saints, c'est en pleine connaissance de cause des implications théologiques de ce mot : il offre aux hagiographes latins un nouvel outil pour expliquer comment un saint est en mesure de refléter pleinement l'unique modèle du Christ.

42 ANASTASE, *Epistolae*, éd. cit, *Epist.* 6 p. 417-418 : la lettre accompagne l'envoi au pape Jean VIII des actes de Nicée II (787) traduits.

43 La *Vie de saint Boniface* qu'a écrite Willibald en 763-768 fait exception, mais pour des raisons qu'il me semble possible d'expliquer : à trois reprises dans les chapitres liminaires, Willibald utilise *exemplar* pour dire que Boniface réitère le modèle des saints précédents, et notamment la manière d'enseigner de saint Paul. (WILLIBALD DE MAYENCE, *Vita Bonifatii* (BHL 1400), *MGH, SRGerm.* 57, p. 1-58, au cap. 2 et 3, p. 7 et deux occurrences p. 11). L'usage de ce mot plus technique s'explique précisément parce que le modèle en question est d'abord un auteur, que la norme qu'il offre est connue par l'intermédiaire d'un texte écrit, et que Boniface lui-même est loué pour avoir réitéré l'enseignement apostolique – c'est donc le champ lexical de l'œuvre et de sa copie fidèle qui est mobilisé, comme dans le prologue à la *Vie de saint Béthaire de Chartres*, où le « bon exemple » (*bonum exemplar*) de Béthaire doit être une page supplémentaire ajoutée aux pages de l'écriture sainte, voir *Vita s. Betharii* (BHL 1318), *MGH, SRM* III, p. 613-619, ici cap. 1, p. 613. *Exemplar* devient plus commun après le IX^e siècle ; Anastase me semble être le premier à en faire usage pour sa portée théologique.

44 Ex. 25, 40 ; appliqué à la seule Tente en Ex. 26, 30 : « Et tu dresseras la Tente selon le modèle (*exemplar*) qui t'a été montré sur la montagne. »

45 Hadrianus, *Epist.* 2, *MGH, Epp.* V : *Epist. Karolini aevi* III, p. 36. Hadrien utilise ici un sermon de Grégoire de Nazianze.

La fréquentation des sources hagiographiques du haut Moyen Âge laisse parfois l'impression d'une littérature sans envergure théologique, que l'habitude surtout justifierait. Dans le détail de leur vocabulaire, certaines de ces sources témoignent pourtant de l'existence d'une réflexion très étayée sur la justification théorique que l'hagiographie peut se donner à elle-même. Bien avant Thomas de Celano et la fortune extrême de sa *Vie de saint François d'Assise*, la proposition formulée au IX^e siècle selon laquelle le saint est un *exemplar et speculum* renoue avec l'affirmation séminale d'Athanase : il est légitime de suivre le modèle d'un saint puisque le saint est lui-même présence de Dieu sans aucun amoindrissement. Quand il définit le Christ comme l'*exemplar*, c'est-à-dire l'image parfaite de Dieu dans le temps et dans l'éternité, à charge pour les hommes, selon leur état de vie, de reproduire une partie de l'*exemplar* parfait selon les dons particuliers qui leur sont accordés, Bonaventure finit par expliciter en termes scolastiques ce qu'annonçaient les légendes franciscaines christocentrées⁴⁶, après que l'expression est devenue topique dès le XI^e siècle. L'hagiographie n'est pas toujours le réceptacle imparfait d'une théologie élaborée ailleurs : sur le mystère de la Rédemption par l'Incarnation, elle pourrait bien avoir été un laboratoire sous-estimé durant le haut Moyen Âge.

46 L'hagiographie franciscaine vient renouer les deux fils parallèles d'une théologie du salut christocentrée et d'une littérature pédagogique de l'imitation des saints. D'où l'écriture et le succès au XIV^e siècle des *Meditationes vitae Christi*, qui combinent genre hagiographique et modèle christique, comme leur auteur l'explique dans un prologue extrêmement audacieux : « Si tu lis sur le bienheureux François, ou la bienheureuse vierge Claire ta très douce mère, tu découvriras qu'ils demeuraient non seulement patients mais pleins de joie dans foule d'épreuves, pauvretés et maladies ; tu peux constater la même chose chaque jour en ceux qui mènent une vie sainte. Cela vient de ce que ce n'étaient pas leurs âmes qui étaient dans leurs corps, mais celle du Christ, du fait d'une méditation assidue de sa vie. », JEAN DES CHOUX, *Meditationes vite Christi*, éd. M. STALLINGS-TANEY, Turnhout, 1997 (CCCM, 153), prologue, l. 40-49, à lire avec les révisions sur l'histoire du texte de S. MCNAMER, « The Origins of the *Meditationes vitae Christi* » *Speculum*, 84-4 (2009), p. 905-955.