



HAL
open science

“ L’affaire Agrestius de Luxeuil : hérésie et régionalisme dans la Bourgondie du VIIe siècle ”

Bruno Dumézil

► To cite this version:

Bruno Dumézil. “ L’affaire Agrestius de Luxeuil : hérésie et régionalisme dans la Bourgondie du VIIe siècle ”. *Médiévales*, 2007, 52, p. 135-152. hal-03910794

HAL Id: hal-03910794

<https://hal.science/hal-03910794>

Submitted on 22 Dec 2022

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.



Médiévales

Langues, Textes, Histoire

52 | printemps 2007

Le livre de science, du copiste à l'imprimeur

L'affaire Agrestius de Luxeuil : hérésie et régionalisme dans la Bourgondie du VII^e siècle

Bruno Dumézil



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/medievales/2503>

DOI : 10.4000/medievales.2503

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007

Pagination : 135-152

ISBN : 978-2-84292-202-3

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Bruno Dumézil, « L'affaire Agrestius de Luxeuil : hérésie et régionalisme dans la Bourgondie du VII^e siècle », *Médiévales* [En ligne], 52 | printemps 2007, mis en ligne le 06 septembre 2009, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/2503> ; DOI : 10.4000/medievales.2503

Tous droits réservés

Bruno DUMÉZIL

L'AFFAIRE AGRESTIUS DE LUXEUIL : hérésie et régionalisme dans la Bourgogne du VII^e siècle

En 626, se tint à Mâcon un concile des évêques de Bourgogne qui dut répondre à une question des plus surprenantes, posée par un certain Agrestius : devait-on tenir pour hérétique le moine qui faisait un signe de croix sur sa cuiller avant de manger ? Par-delà le caractère apparemment anecdotique du problème, le débat mettait en jeu la sainteté de Colomban, l'existence de Luxeuil et le destin du réseau de monastères iro-francs alors en cours de constitution.

Les actes de la réunion de Mâcon n'ont malheureusement pas été conservés¹. L'affaire n'est connue que par Jonas de Bobbio, qui en donna un récit détaillé lorsqu'il rédigea, vers 642, le second livre de sa *Vie de saint Colomban et de ses disciples*². En raison de la nature hagiographique de l'œuvre, la valeur de l'information pourrait être légitimement mise en doute³. D'ailleurs, comme l'a clairement démontré Ian Wood, Jonas de Bobbio se montre particulièrement habile à interpréter les faits, à les recomposer et les reconstruire de façon à les adapter à sa propre perception et aux besoins de sa démonstration⁴. La réalité

1. Les actes d'un concile tenu après 614 et probablement avant 627 sont conservés, sous une forme très mutilée, dans un manuscrit unique (voir C. DE CLERCQ, *Concilia Galliae A. 511-A. 695*, Turnhout, 1963 (*Corpus Christianorum*, 148 A), p. 287-289). Ce concile consacre plusieurs de ses canons au monachisme et probablement même aux monastères colombaniens (des *praepositi* sont en effet évoqués à côté des *abbati*, au canon 5). Mais il semble difficile d'identifier cette réunion au concile de Mâcon.

2. Les deux livres de la *Vita Columbani* (notée désormais VC) ont été édités par B. KRUSCH, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum* (MGH SRM), IV, Hanovre et Leipzig, 1902, p. 61-152. Le livre II est une recomposition de B. Krusch à partir d'éléments ayant des traditions manuscrites diverses (W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter II, Merowingische Biographie, Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter*, Stuttgart, 1988, p. 26-27, n° 59). Son unicité originelle est toutefois clairement attestée par Jonas de Bobbio dans sa lettre programmatique (*éd. cit.*, p. 62).

3. C. DE CLERCQ, *ibid.*, ne mentionne notamment pas le concile de Mâcon dans son édition des conciles gaulois.

4. I. N. WOOD, « The *Vita Columbani* and Merovingian Hagiography », *Peritia*, 1, 1982, p. 63-83 ; *Id.*, « Jonas, the Merovingians, and Pope Honorius : Diplomata and the *Vita Columbani* », dans A. C. MURRAY (éd.), *After Rome's Fall : Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, Toronto, 1998, p. 99-129.

est malléable sous sa plume, et son indéniable talent lui permet de jouer des oublis et des effets de flou pour reconstruire une sainteté idéale en rejetant les scories de l'histoire.

Pourtant, l'historicité de l'affaire Agrestius ne saurait être contestée dans la mesure où, assez exceptionnellement, elle constitue une forme de résistance du réel à l'écriture hagiographique. En raison de la sombre lumière qu'elle jetait sur le monachisme colombanien, l'omission pure et simple de l'épisode aurait été la solution la plus confortable pour Jonas. Or, celle-ci était rendue impossible par la finalité même de son œuvre, qui était de conforter des hommes et des institutions ébranlés par l'affaire. Dans son premier livre de la *Vie de saint Colomban*, le moine de Bobbio avait résolu des problèmes assez similaires en cultivant l'art subtil de la déformation. Mais la crise de 626 limitait ses possibilités. La tenue d'un concile avait nécessairement impliqué un enregistrement des faits indépendant et extérieur au milieu colombanien ; ces textes, tout comme la plupart de leurs rédacteurs, existaient encore dans les années 640. Privé des ressources de l'omission et de la déformation, mais contraint de justifier l'action des abbés de Bobbio et Luxeuil, Jonas ne put totalement résoudre l'aporie. Il fut notamment contraint de révéler certains faits qu'il avait astucieusement dissimulés dans le premier livre. Son véritable génie se manifesta toutefois dans le choix de la focalisation adoptée par son récit : en désignant, narrativement, un coupable, Jonas parvint à dissimuler les doutes d'une communauté derrière le drame d'un seul homme.

Le récit de Jonas de Bobbio (*Vita Columbani*, I, 9-10)

Selon Jonas de Bobbio, tout commença par la *conuersio* de l'aristocrate Agrestius, un ancien notaire de Thierry II, qui décida d'entrer comme moine au monastère de Luxeuil sous l'abbatiat d'Eustasius⁵. Guidé par « une certaine componction de cœur »⁶ et ayant abandonné tous ses biens, il se mit à vivre religieusement. Après quelque temps toutefois, Agrestius demanda à son abbé l'autorisation d'aller prêcher aux païens ; mais celui-ci ne le jugea pas suffisamment mûr pour cette tâche. Le moine n'en tint pas compte et partit en Bavière, où il n'obtint aucun résultat missionnaire. Un voyage à Aquilée l'amena par la suite à entrer en communion avec les schismatiques du lieu, sectateurs des Trois Chapitres⁷. Par l'entremise d'un notaire du roi des Lombards Adaloald, Agrestius envoya alors une lettre à l'abbé de Bobbio, Attale, pour soutenir l'adhésion au

5. Jonas (VC, I, 18) évoque des séjours fréquents de Thierry II à Luxeuil ; il est possible que la conversion d'Agrestius ait eu lieu à cette occasion.

6. VC, II, 9 (MGH SRM IV, p. 123) : « *quandam cordis conpunctione tactus* ».

7. Le schisme dit « des Trois Chapitres » correspondait au refus par certains évêques, notamment italiens, de souscrire à la condamnation de trois auteurs (Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse) qui avait été prononcée par le concile œcuménique de Constantinople II de 553 et qui avait été confirmée par le pape Vigile, dans des circonstances troubles. Cette querelle amena la constitution d'une Église autocéphale autour de la métropole d'Aquilée, qui refusait l'autorité dogmatique et disciplinaire de Rome. Le schisme survécut jusqu'en 698 ; voir L. PIETRI, *Histoire du Christianisme*, t. III, Paris, 1998, p. 427-463.

schisme. Cette démarche s'étant révélée infructueuse, Agrestius revint à Luxeuil, où il tenta de gagner à ses vues l'abbé Eustasius. La tentative se solda par un nouvel échec et par son exclusion du monastère, assortie d'une excommunication par l'abbé.

Jonas poursuit son récit en rapportant qu'Agrestius se mit désormais à critiquer la Règle de saint Colomban. Quelques mécontents lui apportèrent leur soutien, notamment l'évêque de Genève Abbelenus, qui se trouvait être un parent du rebelle, et Warnachaire, maire du palais de Bourgondie. Ce parti d'opposants essaya d'obtenir de Clotaire II une condamnation officielle de la Règle, mais le roi préféra ordonner la tenue à Mâcon d'un concile judiciaire sur le sujet. La présidence fut confiée au métropolitain Treticus de Lyon, l'accusation revenant à Agrestius et la défense à Eustasius. L'ancien moine commença par dénoncer comme hérétiques trois points de la Règle : les signes de croix répétés sur les cuillers de table⁸, l'obligation de demander une bénédiction à l'entrée et à la sortie du monastère⁹ et l'apparition de développements liturgiques excessifs au cours des messes. L'abbé développa une défense appuyée sur des passages scripturaires. Agrestius reprit l'offensive en dénonçant la forme de la tonsure pratiquée à Luxeuil, qui différerait selon lui des usages universels. Eustasius cessa alors d'argumenter et appela son contradicteur à comparaître devant le tribunal divin moins d'un an plus tard. Les partisans d'Agrestius prirent peur et demandèrent que l'on rétablisse la paix. Pressé par les siens, Agrestius retira ses accusations, embrassa Eustasius et fut réintégré à Luxeuil.

Cette paix n'était toutefois que simulée, selon Jonas, car le rebelle entreprit de rallier à sa cause les abbés des autres monastères colombariens. Il obtint ainsi le soutien de Romaric et d'Amé, qu'Eustasius avait préposés à la direction du monastère d'*Habendum* (futur Remiremont). Puis le moine rebelle se dirigea vers *Eboriacus* (futur Faremoutiers) ; là toutefois, l'abbesse Burgondofara refusa de l'écouter et le chassa. Il retourna donc à *Habendum*, où la communauté du lieu, convertie à ses principes, se vit rapidement frappée par une série de miracles de châtement. Agrestius finit lui-même par être assassiné par son serviteur. Ces signes manifestes de la colère de Dieu achevèrent de convaincre Romaric et Amé de leur erreur, et ils s'empressèrent de se réconcilier avec Eustasius. Parallèlement, Abbelenus de Genève et les autres évêques de Gaule acceptaient enfin d'approuver la Règle colombarienne.

Bien que Jonas ne donne que de rares indications, une chronologie minimale des faits est assez aisée à établir. L'entrée d'Agrestius à Luxeuil se déroula sous l'abbatit d'Eustasius, c'est-à-dire après 610. Sa mission en Bavière, postérieure

8. *Règle conventuelle*, I, 7 (trad. A. de VOGÜÉ, *Saint Colomban, Règles et pénitentiels monastiques*, Bellefontaine, 1983, p. 120) : « Celui qui ne signe pas la cuiller avec laquelle il mange, six coups ».

9. *Règle conventuelle*, III, 5 et 8 (trad. cit., p. 122) : « Celui qui en sortant de la maison ne s'incline pas pour demander une prière, ne se signe pas après avoir reçu la bénédiction et ne s'approche pas de la croix, il est prescrit de le corriger de douze coups [...]. Celui qui, revenant à la maison, ne s'incline pas à l'intérieur de la maison pour demander une prière, sera corrigé de douze coups ».

à celle de son abbé, se déroula nécessairement après 614¹⁰. Quand à la réunion de Mâcon, Jonas affirme qu'elle fut contemporaine de la mort de Warnachaire, c'est-à-dire qu'elle eut lieu en 626¹¹. La mort d'Agrestius survint onze mois plus tard¹², soit vraisemblablement en 627.

Un disciple malheureux de Colomban

L'attachement de Jonas de Bobbio à suivre les pas d'Agrestius pour le présenter comme un isolé et un trublion s'avère précieux. Il permet d'identifier un parcours à la fois spirituel et géographique, qui correspond à un profil bien connu : celui de saint Colomban lui-même¹³. Après sa conversion, Agrestius semble en effet avoir cherché à imiter celui en qui il voyait un maître. Ce faisant, il mit involontairement en lumière le décalage apparu entre la pensée du fondateur et l'interprétation qu'en avaient donnée ses disciples.

La mission en Germanie en donne un premier exemple. Lorsque Colomban partit convertir les païens de la région de Bregenz, il entendait avant tout accomplir, grâce au soutien de Théodebert II, son idéal irlandais de *peregrinatio*, en quête du salut personnel ; la charge de l'apostolat ne constituait – il le reconnut lui-même – qu'un à-côté de l'exil pénitentiel volontaire¹⁴. Si l'on suit la narration de Jonas, ce fut dans un semblable état d'esprit qu'Agrestius voulut se rendre en Bavière, sans comprendre que cet individualisme était désormais anachronique. À Luxeuil, sous l'abbatiat d'Eustasius, même si l'on revendiquait bien haut l'héritage de Colomban¹⁵, la mission était devenue une activité où l'amateurisme n'avait plus cours. Parrainées par Clotaire II, les opérations d'évangélisation menées par Eustasius participaient à un effort d'intégration au *regnum Francorum* d'espaces à la fois politiquement et religieusement périphériques. Dans ce cadre, de beaux succès avaient été obtenus dans le Jura en 613-614¹⁶.

10. Eustasius partit en mission dans le Jura, puis en Bavière peu après une rencontre avec Clotaire II que l'on peut situer en 613 ou en 614 (VC, II, 7-8).

11. Frédégaire, *Chroniques*, IV, 54.

12. VC, II, 10 (*éd. cit.*, p. 128).

13. Voir sa description dans D. BULLOUGH, « The Career of Colombanus », dans M. LAPIDGE (dir.), *Colombanus : Studies on the Latin Writings*, Woodbridge, 1997, p. 1-28.

14. La correspondance de Colomban montre que son idéal de *peregrinatio* primait sur la réelle volonté de convertir les païens ; *Ép.* IV (éd. A. Granata, *San Colombano, Le opere*, Milan, 2001, p. 75) : « *Mei uoti fuit, gentes uisitare, et euangelium eis a nobis praedicari, sed Fel... modo referente teporem pene meum tulit inde animum* ». Voir P. RICHE, « Colombanus, his followers and the Merovingian Church », dans M. BRENNAN et H. B. CLARKE (éd.), *Colombanus and Merovingian Monachism*, Oxford, 1981, p. 65 ; G. WALKER, « St Columban : monk or missionary ? », dans G. J. CUMING (éd.) *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*, Cambridge, 1986, p. 44.

15. Jonas affirme qu'Eustasius a reçu le testament spirituel de Colomban mourant (VC, I, 29).

16. B. DUMÉZIL, « La conversion des Warasques du Jura au VII^e siècle : mission ou christianisation ? », dans P. DEPREUX (dir.), *Christianisierung und Sozialwandel am Rande des christlichen Abendlandes*, Colloque de la Mission Historique Française en Allemagne, Göttingen, 7 juillet 2004, à paraître.

La Bavière constituait un nouveau terrain d'action, plus difficile peut-être que le Jura, car les ducs Agilolfing n'appréciaient guère la reprise en main religieuse de leur territoire par les protégés de Clotaire II¹⁷. Après une intervention personnelle sur zone, Eustasius s'était fait relayer par ceux que Jonas désigne comme des « hommes intelligents »¹⁸. Agrestius ne trouva pas sa place parmi eux. Le moine manquait-il de formation religieuse, comme l'affirme l'hagiographe ? C'est possible. Peut-être surtout appartenait-il à un groupe familial jurassien dont la fidélité à Clotaire II était suspecte¹⁹. Eustasius n'aurait pas pris le risque de confier à cet homme peu sûr une mission en Bavière dont la dimension politique n'échappait à personne.

Le voyage d'Agrestius en Italie peut également se lire comme la volonté de reproduire l'itinéraire de Colomban. Arrivé dans la péninsule vers 610, Colomban avait bénéficié du soutien de la monarchie lombarde²⁰. Une dizaine d'années plus tard, Agrestius entra lui aussi en relation avec le milieu aulique ; ses relations avec un notaire royal ne peuvent pas s'expliquer autrement. Mais l'imitation du maître alla plus loin. Colomban avait occupé son séjour italien à une intense réflexion sur la question des Trois Chapitres, qui n'est connue que par les fragments conservés de sa correspondance²¹. L'Irlandais avait abordé l'Orient compliqué avec des idées simples ; trop simples sans doute, car ses positions furent taxées d'hérésie par certains catholiques. Il s'en défendit en envoyant une profession de foi au pape Boniface IV²². Dans cette curieuse lettre, Colomban proclamait avec force sa totale adhésion au concile de Chalcédoine et affirmait que le pape Vigile avait été dans l'erreur lorsqu'il avait accepté de souscrire la profession de foi de Constantinople II²³. Certes, Colomban semble penser que le Cinquième Concile Œcuménique avait eu pour objet de réhabiliter Eutychès, Nestorius et Dioscore²⁴. Mais, au-delà de cette probable incompréhension, la proximité de cette profession de foi avec la position des schismatiques d'Aquilée était patente. Le pape put même y voir une déclaration de guerre, dans la mesure où, comme toujours, Colomban se montra un interlocuteur aussi ironique qu'agres-

17. Sur les relations entre le roi franc et les ducs bavares à l'époque de Clotaire II, voir J. JARNUT, *Agilolfingerstudien*, Stuttgart, 1986, p. 68-74 et J. JAHN, « Hausmeier und Herzöge. Bemerkungen zur agilolfingisch-karolingischen Rivalität bis zum Tode Karl Martells », dans J. JARNUT, U. NONN et M. RICHTER (dir.), *Karl Martell in seiner Zeit*, Sigmaringen, 1994, p. 320-323.

18. VC, II, 8 (*éd. cit.*, p. 122) : « sagaces uiros ».

19. Voir *infra*.

20. VC, I, 30.

21. Colomban, *Ép.* V. Cinq lettres de Colomban ont été conservées par un manuscrit unique, aujourd'hui perdu. Voir l'étude stylistique exhaustive de N. WRIGHT, « Columbanus's *Epistulae* », dans M. LAPIDGE (dir.) *Columbanus : Studies on the Latin Writings*, Woodbridge, 1997, p. 29-92.

22. Une réévaluation de la position de Colomban vis-à-vis du Cinquième Concile Œcuménique a été proposée par P. T. R. GRAY et M. W. HERREN, « Columbanus and the Three Chapters Controversy : a New Approach », *Journal of Theological Studies*, 45, 1994, p. 160-170.

23. Colomban, *Ép.* V, 5 (*éd. cit.*, p. 84).

24. Colomban, *Ép.* V, 10 (*éd. cit.*, p. 96) : « Dicunt enim Eutychen, Nestorium, Dioscorum antiquos, ut scimus, haereticos a Vigilio in synodo nescio qua, un quinta receptos fuisse ».

sif²⁵. Sa mort en 615 étouffa l'affaire avant qu'elle ne puisse s'envenimer. Une génération plus tard, les héritiers de Colomban préféraient oublier cette désastreuse prise de position, qui risquait désormais d'attenter à la réputation de sainteté de leur fondateur. Dans le premier livre de sa *Vita Columbani*, Jonas de Bobbio, qui connaît et utilise pourtant la correspondance de son héros, évite soigneusement d'évoquer l'implication de Colomban dans la question tricapitoline²⁶.

Agrestius, lui, n'avait nulle envie d'oublier. Peut-être se rapprocha-t-il encore plus que son maître des schismatiques d'Aquilée, quoique Jonas ait pu forcer le trait pour noircir le personnage. Dans tous les cas, tout comme Colomban avait écrit au pape, Agrestius envoya une profession de foi à l'abbé Attale de Bobbio. Il ramena ainsi à la surface des souvenirs déplaisants. Jonas montre d'ailleurs un soin suspect à ne pas citer le texte d'Agrestius. Il raconte qu'Attale de Bobbio lui avait donné la lettre à garder, mais, ô malheur !, il la perdit par la suite. Peut-être cette lettre reprenait-elle littéralement les arguments de Colomban ou se réclamait-elle de son autorité. La démarche intempestive d'Agrestius fut d'autant plus mal perçue qu'au milieu des années 620, Bobbio tentait d'opérer un rapprochement avec Rome pour se libérer de la tutelle de l'évêque de Tortone²⁷. En rappelant le conflit de Colomban avec Boniface IV, Agrestius risquait de mettre à mal la stabilisation du monastère de Bobbio au sein de l'espace italien.

Lorsqu'Agrestius revint à Luxeuil pour tenter d'y imposer ses idées, le contexte lui fut tout aussi défavorable. Tout d'abord, l'abbé Eustasius avait naguère triomphé de la religiosité régionale jurassienne en l'accusant d'être porteuse de l'hérésie bonosienne²⁸. Il lui fallait désormais faire montre d'une orthodoxie parfaite s'il entendait poursuivre ses entreprises missionnaires. De plus, les Trois Chapitres ne faisaient guère l'objet de débats en Gaule où, par fidélité envers le siège épiscopal, les évêques avaient fini par accepter le Cinquième Concile Œcuménique²⁹. Si Eustasius avait suivi Agrestius – et Colomban – en

25. Voir notamment le calembour appuyé sur le nom du pape Vigile : « *Vigila itaque, quaeso, papa, uigila, et iterum dico, uigila ; quia forte non bene uigilavit Vigilius, quem caput scandali isti clamant qui uobis culpam iniciunt* » (Ép. V, éd. cit., p. 84).

26. I. N. WOOD, « Jonas, the Merovingians, and Pope Honorius : *Diplomata and the VC* », dans A. C. MURRAY (dir.), *After Rome's Fall : Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, Toronto, 1998, p. 102.

27. En 628, Bertulf, successeur d'Attale, se rendit à Rome, où il obtint un jugement favorable du pape dans une affaire qui opposait le monastère à l'évêque de Tortone ; *VC*, II, 23 (MGH SRM, IV, p. 145).

28. *VC*, II, 8.

29. L'attitude des évêques gaulois envers la question des Trois Chapitres a certes été variable (voir L. PIETRI, *Histoire du Christianisme*, t. III, Paris, 1998, p. 749-750, qui donne les pièces essentielles du dossier). Dès 549, le concile national d'Orléans V (col. 1) avait déjà montré l'inquiétude de l'épiscopat franc sur le sujet, malgré une protestation de fidélité envers le pape Vigile. Une fois tenu le concile œcuménique de Constantinople en 553, Pélage I^{er} (556-561) dut multiplier les manœuvres pour éviter un schisme de l'Église gauloise, en affirmant la fidélité totale du nouveau concile à l'esprit de Chalcedoine. En jouant sur les besoins de légitimité de l'évêque d'Arles – fort attaché à son titre de vicaire pontifical –, le pape parvint toutefois à rallier l'épiscopat gaulois. Dès les années 580, les intenses échanges diplomatiques semblent montrer qu'il n'y avait plus de tension dogmatique notable entre Constantinople et le monde franc (*Epistolae Austrasicae*, 25-48, éd. W. Gundlach, *Corpus Christianorum* 117,

condamnant les positions du pape Vigile, il aurait sans doute perdu les rares soutiens dont il bénéficiait dans l'épiscopat. Enfin, non seulement les Lombards comptaient parmi les ennemis traditionnels des Mérovingiens, mais entre 623 et 626, l'exil de la reine Gondeberge avait exacerbé les tensions³⁰. Les liens d'Agrestius avec des membres de la cour de Pavie pouvaient alors paraître suspects³¹. Dans tous les cas, Eustasius avait tout à perdre à soutenir Agrestius. Il résolut la difficulté en le chassant de son monastère, sans doute en invoquant la Règle de Colomban qui prévoyait une telle peine à l'encontre des moines apostats³².

Le premier moment de l'affaire Agrestius s'achève sur ce geste. À ce niveau, la crise correspondait à une tension intérieure au monachisme colombanien, entre le respect de l'héritage spirituel de Colomban et l'effort de ses disciples cherchant à stabiliser les monastères fondés par le maître. La seconde voie, celle de la normalisation, l'avait emporté. Ou du moins Jonas l'affirme-t-il, car un détail curieux apparaît dans la *Vie d'Amé d'Habendum*. Lorsque cet abbé, qui fut l'un des rares soutiens d'Agrestius après le concile de Mâcon, sentit sa mort prochaine, il demanda qu'on lui lise le *Tome à Flavien* de Léon le Grand et fit une déclaration de totale orthodoxie fondée sur ce texte³³. Or, le *Tome* était l'une des pièces les plus importantes du concile de Chalcédoine ; les schismatiques d'Aquilée le considéraient comme leur profession de foi essentielle et affirmaient que Vigile en avait trahi l'esprit en acceptant de souscrire le concile de Constantinople II. Ce récit, réellement étrange dans le contexte hagiographique, tendrait à prouver que la querelle tricapitoline ne s'éteignit que lentement chez les Colombariens.

La révolte contre la règle

Jonas n'évoque pas ces séquelles, pas plus qu'il n'explique le retournement d'Agrestius. Au risque de céder au psychologisme facile, son traumatisme peut se comprendre. Cet homme, qui avait tout abandonné pour suivre le modèle de sainteté de Colomban, s'était vu refuser l'imitation du maître par les abbés suc-

Turnhout, 1957). Dans ses projets de réforme de l'Église des Gaules, Grégoire le Grand n'évoqua pas non plus de problème profond d'orthodoxie. Et lorsqu'il découvrit en 597 que le messager envoyé par Brunehaut était schismatique, le pape avoua sa surprise (d'autant plus que cet homme venait chercher un *pallium* pour Syagrius d'Autun) et il demanda à la reine de le corriger au plus vite (Grégoire le Grand, *Ép.* VIII, 4).

30. Frédégaire, IV, 51. Clotaire II fit des démarches diplomatiques pour faire rappeler d'exil cette reine lointainement apparentée aux Francs, qui avait été chassée par son mari le roi Arioald.

31. Peut-être savait-on aussi, en Gaule, que les rois lombards favorisaient la survie du schisme d'Aquilée pour en jouer comme d'une épine dans le flanc des Byzantins ; O. BERTOLINI, « Riflessi Politici delle Controversie religiose con Bisanzio nelle vicende del sec. VII in Italia », *Caratteri del Secolo VII in Occidente, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 5, Spolète, 1958, t. II, p. 746-754.

32. *Règle Conventuelle*, XV, 10 (*trad. cit.*, p. 139) : « Que l'apostat (soit puni) par le rejet » ; même formulation dans le *Pénitentiel de Colomban*, 13 (A 12) (*trad. cit.*, p. 164).

33. *Vita Amati*, 12 (éd. B. Krusch, MGH SRM IV, p. 220).

cesseurs ; il avait même fini par être exclu, au nom de la discipline léguée par le maître. De la désillusion, naquit sans doute une haine vengeresse. Comme tout renégat, Agrestius savait où frapper. Il avait vécu suffisamment à Luxeuil pour comprendre que la Règle était le point faible de cette institution en cours de normalisation. Par-delà la mort du fondateur, elle seule véhiculait encore les traditions d'une chrétienté celtique hautement suspecte sur le continent.

La mise en cause au concile de Mâcon des signes de croix sur les cuillers peut ainsi se comprendre comme partie prenante d'un débat sur la pureté matérielle engagé entre Irlandais et Continentaux. Eustasius eut beau argumenter sur l'efficacité du signe de croix pour faire fuir le diable, seuls des hommes imprégnés par l'idée du caractère presque physique du duel eschatologique pouvaient croire à la présence de l'Adversaire dans les couverts de table³⁴. Les bénédictions à l'entrée et à la sortie des bâtiments du monastère touchaient également à ce sujet sensible. En effet, quoique Jonas évite de le préciser à cet endroit de sa narration, ce rite s'effectuait en posant le front sur les croix installées près de la porte des constructions du monastère³⁵. La dévotion à la croix était certes répandue sur le continent, mais cette recherche du contact matériel et prophylactique, à la limite de l'acte magique, trahissait les origines irlandaises du monachisme colombanien.

La troisième accusation faite à la Règle de Colomban, celle de dénaturer la célébration eucharistique par des développements incongrus, peut également être interprétée dans ce cadre. On constate ainsi qu'Eustasius ne répondit pas directement à cette accusation : il reconnut et défendit seulement ce qu'il appelait la « multiplication des oraisons aux offices sacrés »³⁶, mais ne souffla mot d'une atteinte au canon liturgique de la messe. La différence d'appréciation renvoyait sans doute à la difficulté de compréhension des mots de la Règle, dont le vocabulaire usait et abusait d'archaïsmes ou d'hellénismes, propres au latin insulaire³⁷. Le terme de « synaxe » s'y trouvait ainsi employé à plusieurs reprises, et Colomban insistait pour que cette célébration occupe un temps important dans la journée du moine³⁸. Ce fut sans doute ce point qu'Agrestius attaqua, en traduisant « synaxe » par « messe eucharistique ». Eustasius répondit en prouvant qu'il ne s'agissait que d'une simple célébration de prières³⁹. Ce fut probablement dans une même volonté, celle d'éviter une dangereuse ambiguïté, que les copistes de

34. VC, II, 9. Voir, dans une même perspective, le cas du moine dont l'hostie s'est corrompue : Colomban gradue la pénitence avec une précision mathématique, selon le degré d'humidité de l'hostie, son état de pourrissement ou la présence d'un ver dedans (*Règle conventuelle*, XV, 1-8).

35. Voir VC, II, 6, rapportant la mort de l'abbé Attale de Bobbio, où est évoquée « la croix qu'il avait fait placer à cet endroit pour se munir en la touchant du front en sortant et en entrant dans sa cellule » (*éd. cit.*, p. 186).

36. VC, II, 9 (*éd. cit.*, p. 126) : « *Multiplicationem orationum in sacris officiis* ».

37. Voir N. WRIGTH, *loc. cit.*, p. 47-49 et 82-88.

38. *Règle des moines*, VII, 1 ; *Règle conventuelle*, II, 6 ; IV, 4.

39. L'« Antiphonaire de Bangor », en usage à Bobbio au début du VII^e siècle, confirme que l'office des heures, tel que le percevait Colomban, était essentiellement occupé par les cantiques et les psaumes ; voir J. B. STEVENSON, « The Monastic Rules of Columbanus », dans M. LAPIDGE (dir.) *Columbanus : Studies on the Latin Writings*, Woodbridge, 1997, p. 212-213.

la Règle glosèrent désormais le terme de « synaxe » par « office des psaumes » ou « office de prière »⁴⁰.

La quatrième charge lancée par Agrestius fut plus rude encore, car elle attaquait la forme de la tonsure ecclésiastique irlandaise en l'accusant de diverger volontairement des pratiques universelles. On sait qu'un demi-siècle plus tard, en Angleterre, la querelle autour de la coupe des cheveux devait s'enflammer à nouveau. On affirmait en effet que les Irlandais pratiquaient la tonsure de Simon le Magicien et qu'ils refusaient celle de saint Pierre⁴¹. On ignore si cette identification fut formulée au concile de Mâcon, mais il est évident que refuser la *corona* du prince des Apôtres pouvait être interprété comme un refus de se soumettre à Rome⁴². Agrestius rappelait indirectement, cette fois pour la condamner, la constante volonté de Colomban de préserver ses spécificités insulaires contre l'universalisme affirmé du siècle apostolique.

Même si l'on ne possède que le récit de Jonas, on ne peut manquer de noter la gradation des accusations d'Agrestius : on passe des signes de croix, simplement bizarres, à la déformation des offices, plus inquiétante, pour arriver enfin la question de la tonsure, nettement suspecte d'hérésie. Le chef d'accusation suivant aurait dû, logiquement, être la question de la date de Pâques. Dans ses lettres, Colomban avait longuement défendu la pertinence du comput irlandais auprès des papes successifs⁴³ et des évêques francs⁴⁴. Son entêtement à défendre les calculs du Pseudo-Anatole contre les tables pascales de Victor d'Aquitaine lui avait valu de voir ses formulations examinées par un concile gaulois, sans doute celui de Chalon-sur-Saône en 603⁴⁵. Certes, on peut légitimement douter qu'en 626, les abbés de Luxeuil continuaient de calculer la date de Pâques selon le comput irlandais⁴⁶. Mais la question restait grave, car elle mettait rétrospectivement en cause l'orthodoxie de Colomban et donc sa réputation de sainteté. Dans la *Vie* qu'il consacre au fondateur au début des années 640, Jonas reste conscient du danger : il étouffe volontairement les informations dont il dispose sur le comput défendu par Colomban. Si Agrestius évoqua effectivement la question pascale au concile de Mâcon, il frappa un coup terrible, non directement contre la Règle, mais contre l'ensemble du monachisme colombanien. L'exis-

40. *Règle des moines*, VII, 1 : « *De synaxi, uero id est de cursu psalmodum* » (éd. Granata, p. 292) ; *Règle Conventuelle*, II, 6 : « ... *in synaxi, id est in cursu...* » (éd. cit., p. 320) ; IV, 4 « *De synaxi, uero id est de cursu orationum* » (éd. cit., p. 322). A. de VOGÜÉ, *Règle et pénitentiels...*, p. 83.

41. Bède, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, III, 25-26 et V, 21. Voir E. JAMES, « Bede and the Tonsure Question », *Peritia* 3, 1984, p. 85-98. Les sources ne sont d'ailleurs pas concordantes sur la forme exacte de cette tonsure irlandaise.

42. E. JAMES, *loc. cit.*, p. 98.

43. Colomban, *Ép.* 1 et 3.

44. Colomban, *Ép.* 2.

45. C'est à ce concile que Colomban envoie sa lettre *Ad synodum Francorum* (*Ép.* II). Il est communément identifié au concile de Chalon, signalé par Frédégaire, IV, 24. Un demi-siècle plus tôt, les évêques francs avaient déjà affirmé leur totale fidélité au comput de Victor d'Aquitaine dont ils faisaient un marqueur d'obéissance au siècle apostolique (Concile d'Orléans IV (541), col. 1).

46. A. de VOGÜÉ, *Vie de saint Colomban et de ses disciples*, Bellefontaine, 1988, p. 84, n° 52.

tence de celui-ci reposait en effet sur la certitude de l'exemplarité chrétienne du fondateur et donc de la qualité du mode de vie proposé par ses écrits.

Le concile de Mâcon, initialement réuni pour juger la Règle, risquait de se transformer en tribunal condamnant son auteur. On peut comprendre la volonté d'Eustasius (ou de Jonas rapportant l'histoire) d'interrompre le débat et d'en appeler au jugement de Dieu avant un an⁴⁷. La meilleure preuve de la sainteté de Colomban serait la vengeance divine qu'il obtiendrait contre ses contradicteurs. L'économie du récit hagiographique vient alors servir la démonstration. Les prodiges qui frappent le monastère d'*Habendum* lorsque sa communauté abandonne la Règle servent moins à punir la rébellion d'Agrestius qu'à prouver la puissance de Colomban, présent et puissant auprès de Dieu. Dans cette même perspective, mais de façon inversée, la narration se poursuit par le long et très répétitif recueil des miracles survenus à *Eboriacus*, le monastère de la fidèle Burgondofara. Chaque récit, ou presque, présente l'histoire d'une moniale agonisante recevant un signe tangible de son prochain accès au paradis⁴⁸. Nul ne pouvait désormais douter que la Règle de Colomban était véritablement orthodoxe, dans la mesure où celles qui lui obéissaient recevaient le salut dans la gloire⁴⁹.

Pour satisfaisant qu'il paraisse dans un contexte hagiographique, ce règlement en forme d'ordalie différée est invraisemblable en contexte conciliaire. Il est certes possible qu'Eustasius ait lancé une malédiction pour appeler la *virtus* de Colomban sur ses ennemis, mais peu crédible que des évêques aient accepté une telle procédure totalement contraire à l'esprit de la législation canonique. De fait, Jonas intercale discrètement, entre la malédiction d'Eustasius et le récit de sa réalisation, le résumé du véritable jugement conciliaire. Les Pères de Mâcon ont obligé Agrestius à retirer ses accusations et demandé à Eustasius de lever son excommunication et de réintégrer son moine. Un baiser de paix, baiser de Judas selon la vision de Jonas, scella la paix retrouvée.

Quelques éléments d'explication à ce jugement peuvent être apportés. Tout d'abord, l'abbé de Luxeuil avait multiplié les concessions pour apaiser les évêques. Alors que Colomban insistait naguère sur l'indépendance des monastères par rapport au pouvoir épiscopal⁵⁰, Eustasius avait habilement proposé de laisser les prélats juger la cause sans même présenter sa défense, car il estimait ne pas détenir la plénitude de leurs compétences sacerdotales⁵¹. Cette courtoisie sous-entendait que le monachisme luxovien renonçait aux traditions irlandaises et revenait dans la norme continentale. Dans une même perspective, Eustasius accepta facilement de reprendre Agrestius dans sa communion, prenant peut-être

47. VC, II, 10 (*éd. cit.*, p. 126) : « *Horum praesentia te ego, eius discipulus et successor, cuius tu disciplinam et instituta damnas, ad diuinum iudicium cum eo intra praesentis anni circulum causaturum procuras* ».

48. VC, II, 11-20.

49. À propos des miracles de Faremoutiers, I. N. WOOD, « *The Vita Colombani and Merovingian Hagiography* », *Peritia*, 1, 1982, p. 68 écrit : « *Here was the Rule in action* ».

50. Voir Colomban, *Ép.* II.

51. VC, II, 9 (*éd. cit.*, p. 125) : « *Vos, o decus sacerdotii, probare debetis, qui in ecclesiis veritatis ac iustitiae seminarium distribuunt...* ».

conscience que les évêques gaulois n'appréciaient pas qu'un simple abbé s'attribue le pouvoir d'excommunication⁵².

En second lieu, l'attaque contre la réputation de sainteté de Colomban était plus maladroite qu'il n'y semblait. L'Irlandais avait été une victime de Brunehaut⁵³, et condamner sa mémoire confinait à réhabiliter celle d'une reine exécrée tant par les Neustriens que par les Burgondes. L'autre grande victime de la reine, Didier de Vienne, venait d'être totalement lavé des accusations qui pesaient sur lui et son culte était en plein développement⁵⁴. Enfin et surtout, de par son *auctoritas* ordonnant la convocation de la réunion, Clotaire II surveillait les débats. Or, l'abbé Eustasius jouissait notablement de l'amitié du roi⁵⁵ ; le condamner n'aurait pas été sans risque pour les évêques burgondes. Le danger n'aurait pas été si grand si Warnachaire avait été là, comme prévu, pour les protéger. Sa mort inattendue au moment de l'ouverture du concile est décrite par Jonas, sans doute avec pertinence, comme la véritable cause de l'affaiblissement du parti des ennemis de la Règle⁵⁶.

En un mot, les alliés d'Agrestius se trouvèrent à Mâcon plus faibles qu'ils ne le croyaient ; comprenant vite leur échec, ils ne poursuivirent pas leur accusation. Toutefois, ils gardaient encore assez d'influence pour obtenir une sortie honorable pour le moine rebelle qui leur avait servi de porte-parole.

Les aspects partisans du débat : le régionalisme burgonde

Si la sincérité des convictions d'Agrestius n'est pas contestée par Jonas de Bobbio, même s'il en critique la nature, l'hagiographe se montre nettement plus réservé quant aux motivations qui animaient ses partisans et qu'il taxe d'hypocrisie.

Au premier rang des accusateurs, on trouve un groupe familial transjurassien, représenté par Abbelenus de Genève, parent d'Agrestius. Pour des raisons d'onomatistique et de géographie, il est légitime de penser qu'il ait été apparenté au comte d'Outre-Jura Abbelenus⁵⁷. Ce premier Abbelenus avait été un proche du comte Herpin qui avait participé, avec le patrice Alethius et l'évêque Leudemond de Sion, à la conjuration contre le duc franc Herpo en 613⁵⁸. Lorsque ces hommes s'étaient à nouveau soulevés pour tenter de restaurer l'indépendance de l'ancien

52. La menace d'excommunication lancée par Colomban à l'encontre de Thierry II avait notamment choqué les esprits ; voir A. de VOGÜÉ, « En lisant Jonas de Bobbio », *Studia Monastica*, 30, 1988, p. 79.

53. *VC*, I, 18-20.

54. L'exhumation et la translation des reliques de Didier de Vienne avaient été autorisées par Clotaire II, sans doute à des fins politiques ; voir la *Vita II Desideri*, 15 (MGH SRM, III, p. 644).

55. *VC*, II, 9 (*éd. cit.*, p. 123) : « *Chlotarii regis amore ac ueneratione clueret* ».

56. *VC*, II, 9 (*éd. cit.*, p. 125) : « *ipse morte praeuenturus interit. Fractis ergo in eum Agrestianae partis uiribus, turbantur...* ».

57. Frédégaire, *Chroniques*, IV, 37.

58. Frédégaire, *Chroniques*, IV, 37 et 43.

royaume burgonde⁵⁹, Clotaire II avait bénéficié du soutien actif d'Eustasius de Luxeuil, qui avait alors contribué à discréditer ses ennemis⁶⁰, puis avait négocié la reddition de Leudemond de Sion, sans doute en échange de sa trahison des autres conjurés⁶¹. On comprendrait facilement qu'une dizaine d'années après l'échec de la révolte, un groupe familial affaibli par Clotaire II ait cherché à se venger en s'attaquant à Eustasius, en qui il voyait un ennemi à sa portée. Le discréditer, voire le destituer, aurait permis aux aristocrates autonomistes de Bourgondie d'éliminer le symbole de leur soumission, tout en mettant son royal protecteur dans une situation délicate.

Ceci permet sans doute de mieux expliquer l'implication de Warnachaire dans l'affaire. Pour prix de sa trahison envers Brunehaut, ce grand aristocrate avait reçu de Clotaire II la mairie du palais de Bourgondie à titre viager⁶². Mais l'octroi de ce titre ne le poussa pas à rallier la cause du centralisme mérovingien. Bien au contraire, Frédégaire le dépeint en chef naturel du *regnum* de Bourgondie, capable de mobiliser autour de lui les nobles et les évêques⁶³. Certes, Warnachaire ne semble pas avoir personnellement participé à la révolte d'Alethius⁶⁴. Mais on peut légitimement supposer que l'implication d'Eustasius dans la chute du patrice burgonde ait été la cause de la profonde inimitié entre les deux hommes qui est évoquée par Jonas de Bobbio⁶⁵. En soutenant Agrestius contre Eustasius, Warnachaire entendait donc tirer une nouvelle fois sur la chaîne qui attachait la Bourgondie au *regnum Francorum*, tout en réglant certains comptes personnels.

Les conséquences de ce geste furent dramatiques pour sa famille. Jonas ne s'intéresse qu'à la mort de Warnachaire, mais on sait par Frédégaire que, peu après sa disparition, son fils Godin tenta de sauver la puissance familiale. Pour assurer la cohérence du patrimoine, il épousa la veuve de son père, nommée Berthe⁶⁶. Clotaire II profita de ce mariage non-canonique pour crier au sacrilège, puisqu'il avait encore été rappelé au concile national de Paris de 614 qu'une telle union devait être tenue pour incestueuse et totalement prohibée⁶⁷. En soutenant les attaques contre la règle luxovienne, Warnachaire s'était présenté comme le défenseur de la plus pure orthodoxie ; mettant à profit l'erreur de son fils, Clotaire II discréditait totalement son lignage. Pour sauver sa vie, Godin fut contraint de se réfugier en Austrasie, auprès de Dagobert, où il obtint bon accueil⁶⁸. En 625-626, le jeune fils que Clotaire II avait placé sur le trône d'Austrasie montrait en effet des signes d'indépendance, qui allèrent occasionnellement jusqu'à la rupture⁶⁹.

59. I. N. WOOD, *The Merovingian Kingdoms, 450-751*, Londres, 1994, p. 145.

60. VC, II, 8 ; voir B. DUMÉZIL, *loc. cit.*

61. Frédégaire, *Chroniques*, IV, 44.

62. Frédégaire, *Chroniques*, IV, 42.

63. Frédégaire, *Chroniques*, IV, 44.

64. Frédégaire, *Chroniques*, IV, 44.

65. VC, II, 9 (*éd. cit.*, p. 125) : « ...Warnacharius, qui erat Eustasii adversarius ».

66. Frédégaire, *Chroniques*, IV, 54.

67. Concile de Paris V (614), col. 16. Clotaire II, dans son *Édit* (§ 24), prévoyait la peine de mort à l'encontre de ceux qui mépriseraient les canons de Paris V.

68. Frédégaire, *Chroniques*, IV, 54.

69. Frédégaire, *Chroniques*, IV, 53-54.

Ce cadre géopolitique éclaire la suite de l'affaire. Le monastère d'*Habendum* était situé en Austrasie, hors de portée de Clotaire II, et cet éloignement lui donna la possibilité d'accueillir Agrestius et de souscrire à ses thèses. La personnalité de ses dirigeants contribuait d'ailleurs à la fronde. Romaric, ancien grand officier de Théodebert II⁷⁰, était probablement un Austrasien de souche. Quant à Amé, quoique colombanien d'adoption, il était issu d'Agaune, le conservatoire des traditions nationales burgondes, où il était resté moine pendant trente ans⁷¹. Voir la puissance neustrienne contrôler le monde franc et s'immiscer dans la vie des institutions monastiques n'avait sans doute rien pour plaire à ces deux hommes. Jonas néglige naturellement ces aspects, mais signale qu'au moment des faits, Amé et Romaric avaient été blessés par un accès d'autoritarisme d'Eustasius, dont il ne donne pas le détail⁷². Une conjonction de facteurs, s'ajoutant à l'autonomie croissante de Dagobert, put très bien faire pencher *Habendum* dans le camp de la révolte.

C'est également dans un contexte plus général qu'il faut interpréter la résolution de la crise. On sait par Frédégaire qu'à la fin de l'année 626, Clotaire II promit le pardon à Godin s'il se séparait de sa belle-mère. Mais grâce à une habile machination qui l'amena à venir en Neustrie, il fut mis à mort par deux grands officiers royaux⁷³. Vers la même époque, un serviteur assassinait mystérieusement Agrestius⁷⁴. En moins d'un an, deux des principaux chefs du parti opposé à la Règle colombanienne avaient été éliminés. Il n'est pas illégitime de penser que certains avaient beaucoup travaillé pour que la malédiction lancée par Eustasius au concile de Mâcon se réalise.

À l'exception de Clotaire II, la personnalité de ces partisans d'Eustasius ne se laisse pas aussi facilement découvrir, dans la mesure où rares sont ceux qui sont nommés par Jonas. Le genre hagiographique favorise plus l'évocation des ennemis du saint que celle des adjutants, dont la présence risquerait de réduire les mérites du héros. Quelques noms peuvent toutefois être évoqués.

Le premier soutien de l'abbé de Luxeuil fut vraisemblablement l'évêque de Besançon, Donat. Bien qu'il ne soit pas cité à propos du concile de Mâcon, Jonas le décrit en termes chaleureux dans la *Vita Columbanii*⁷⁵. Son père, l'ancien duc d'Outre-Jura Waldalenus⁷⁶, appartenait en effet à un lignage fidèle au pouvoir neustrien⁷⁷ et en relation d'amitié avec Colomban⁷⁸. Donat, comme son nom

70. VC, II, 10 (éd. cit., p. 127) : « *qui primis nobilitatibus fuerat apud Theudebertum* » ; confirmé par *Vita Arnulfi*, 6. La *Vita Romarici*, tardive, ne fait que reproduire l'information en l'enrobant de motifs hagiographiques.

71. *Vita Amati*, 3.

72. VC, II, 10 (éd. cit., p. 127) : « *Nam eo in tempore ob quibusdam neglectis tam Amatus quam Romaricus ab Eusthasio obiurgati fuerant. Laesos ergo, ut sensit, ...* ».

73. Frédégaire, *Chronique*, IV, 54.

74. VC, II, 10.

75. VC, I, 14.

76. Frédégaire cite un Wandalmar comme duc d'Outre-Jura entre 591 et 604 ; A. de VOGÜÉ (*Vie de Colomban et de ses disciples...*, p. 124) estime qu'il peut s'agir du même personnage, mais cela reste peu probable.

77. Sur la fidélité de ce lignage à la dynastie neustrienne, voir G. MOYSE, « Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (v^e-x^e siècles) », *Bibliothèque de l'École de Chartes*, 131, 1973, p. 95-98.

78. VC, I, 14.

l'indique, avait été un enfant « donné » comme oblat à Luxeuil et il gardait du temps de son épiscopat un fort attachement au monachisme iro-franc. Vers l'époque de la réunion du concile de Mâcon, il fonda un monastère masculin où l'on suivait la règle colombanienne⁷⁹. Peu après, il rédigea pour un autre de ses monastères familiaux une Règle féminine, dont les emprunts à Colomban peuvent être lus comme un manifeste de soutien à Luxeuil, quoique les citations de Benoît et de Césaire témoignent d'une volonté de normalisation du monachisme irlandais⁸⁰. La fidélité de Donat au Luxeuil réformé de l'époque post-colombanienne ne se démentit pas : en 637, l'évêque de Besançon souscrivit le privilège du monastère de Rebais⁸¹ fondé par saint Agil, le moine qui avait été en 614 l'assistant d'Eustasius dans la reprise en main religieuse du Jura.

Parmi les partisans d'Eustasius, on doit également compter les personnalités liées au monastère de Cusance, puisqu'à la différence d'*Habendum*, cet élément du réseau luxovien n'est pas signalé comme étant en situation de rébellion. Cusance avait été fondé dans la région du Doubs par un certain Iserius, un aristocrate qui, à la différence de Godin, n'avait pas hésité à rompre un mariage « incestueux »⁸². À l'époque du concile de Mâcon, les abbesses de Cusance appartenaient encore à la famille du fondateur. Parmi les parents d'Iserius, on comptait également deux grands officiers de la cour de Clotaire II, Waldalenus et Ermanfred⁸³.

Pour des raisons avant tout onomastiques, on a parfois supposé l'existence d'une grande famille burgonde des *Waldaleni*⁸⁴, regroupant à la fois la famille de Donat de Besançon et les fondateurs de Cusance, et l'on serait tenté de voir dans ce lignage un groupe de partisans d'Eustasius. Peut-être n'est-ce qu'une illusion, mais un troisième Waldalenus mérite l'intérêt. Attesté comme *praepositus* de Luxeuil en 610⁸⁵, il devint par la suite le fondateur du monastère de Bèze, où l'on suivait la règle colombanienne⁸⁶. Un de ses proches parents, Amalgarius, duc de la région de Dijon, avait des sympathies pro-neustriennes marquées ; en 641-642, il s'opposa notamment au patrice Willehad, dernière incarnation de l'autonomisme burgonde. Dans cette guerre, aux côtés d'Amalgarius, on trouve sans surprise Chramnelenus, le frère de Donat de Besançon⁸⁷.

Bien que l'hypothèse d'un simple réseau d'intérêts doive sans doute être préférée à celle d'un groupe familial étendu, il est indiscutable qu'un certain nombre

79. VC, I, 14.

80. A. de VOGÜÉ, « La Règle de Donat pour l'abbesse Gauthstrude. Texte critique et synopse des sources », *Benedictina*, 25, 1978, p. 219-313 ; trad. par L. de SEILHAC *et al.*, *Règles monastiques au féminin*, Bellefontaine, 1996, p. 99-176. Donat avait eu la prudence de tempérer son adhésion à la tradition irlandaise par une utilisation complémentaire de règles continentales, qui visaient à rendre le produit fini moins exotique et donc plus facilement acceptable en Gaule.

81. L. DUCHESNE, *Fastes*, III, Paris, 1915, p. 213.

82. *Vita Ermanfredi*, I, 3 (*Acta Sanctorum*, Sept., 7, p. 107-108).

83. *Vita Ermanfredi*, I, 5-6.

84. G. MOYSE, *loc. cit.*, p. 98.

85. Colomban, *Ép.* IV.

86. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich, Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, Munich-Vienne, 1965, p. 150.

87. Frédégaire, *Chroniques*, IV, 90.

d'aristocrates et de prélats burgondes avaient fait le choix de soutenir à la fois la dynastie de Clotaire II et l'établissement de Luxeuil. C'était notamment le cas de l'évêque de Lyon, Treticus, qui favorisa Eustasius au concile de Mâcon en 626, et qui, l'année suivante, présida également le concile de Clichy, où l'épiscopat fit une déclaration d'obéissance servile à Clotaire II⁸⁸. Intégré au réseau, mais peut-être déjà à la marge, se trouve également la Faronide Burgondofara, dont le nom affirmait – peut-être à tort – son appartenance à la noblesse burgonde⁸⁹. En refusant d'écouter Agrestius, cette abbesse montra sa fidélité personnelle à Eustasius. Mais il est vrai qu'un agent de celui-ci, le moine Waldebert, se trouvait alors à *Eboriacus* avec pour mission d'inculquer la Règle colombanienne aux moniales⁹⁰. Notons à ce propos une coïncidence curieuse : l'un des deux assassins de Godin fut le *domesticus* Waldebert⁹¹. Le moine de Luxeuil installé à *Eboriacus* et l'officier de Clotaire II étaient-ils parents ? Appartenaient-ils à la famille des *Waldeleni* ? Il peut n'y avoir là qu'un hasard d'homonymie. Dans tous les cas, la prise de position de Burgondofara, indépendamment de ses probables convictions personnelles et du contrôle exercé par Waldebert, peut s'expliquer par le simple contexte politique : le monastère d'*Eboriacus*, situé en Neustrie, ne pouvait se risquer à une opposition frontale avec Clotaire II, protecteur d'Eustasius.

Une fois dressé ce tableau des deux camps en présence, le second temps de l'affaire Agrestius apparaît moins comme un débat sur les usages irlandais qu'un affrontement interne au monde franc. Tous les détracteurs de la Règle colombanienne que l'on a pu identifier comptaient parmi les défenseurs de l'autonomisme burgonde ; inversement, les meilleurs soutiens d'Agrestius se rencontraient dans les rangs des aristocrates favorables à la domination neustrienne. Comme bien souvent, la question de l'orthodoxie servait de support, voire de prétexte, à un débat politique entre centralisme et indépendantisme régional.

Conclusion

Sous la plume de Jonas de Bobbio, deux métaphores filées servent à dépeindre Agrestius : le serpent et Juda. À reconsidérer le dossier, on prend conscience de la fascination et de la haine que put susciter cet homme auprès de sa propre communauté. Avec son charisme et son dynamisme, il sembla être,

88. Concile de Clichy (626/627), *Prologue*.

89. Les différentes hypothèses sur l'origine de la famille de Burgondofara sont présentées par J. GUÉROUT, art. « Fare », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, Paris, 1967, col. 511-514.

90. *VC*, II, 7. Waldebert succéda à Eustasius comme abbé de Luxeuil.

91. Frédégair, *Chroniques*, II, 54. Ce *domesticus* est l'un des deux seuls hauts personnages nommés Waldebert connus pour le VII^e siècle. Si l'on poursuit la construction, par simple jeu intellectuel, le second assassin était un Grand du nom de Chramnulf ; à une époque où le radical *Chramn-* devient rare, il pourrait être apparenté à Chramnelenus, frère de Donat de Besançon. Ce Chramnulf semble toutefois avoir été possessionné dans la région d'Orléans (H. EBLING, *Prosopographie der Amsträger des Merowingerreiches von Chlotar II (613) bis Karl Martell (741)*, Munich, 1974, p. 111).

bien plus que les bons administrateurs Attale ou Eustasius, le véritable héritier de Colomban⁹². À une époque où les abbés cherchaient à normaliser la figure du fondateur, Agrestius revendiquait la pure spiritualité du maître, y compris dans ses aspects les plus intractables et les moins orthodoxes. Après la trahison, ce fut encore pire. Alors que les abbés s'attachaient à lentement tempérer et acclimater les usages introduits par l'Irlandais⁹³, Agrestius les dénonça soudainement et ouvertement comme subversifs. Il rappela à tous que celui qui était désormais célébré comme un saint avait été de son vivant un homme fortement contesté par l'épiscopat. Même dans sa rébellion, Agrestius continuait, paradoxalement, à se comporter comme le Colomban historique, avec sa fougue, sa brutalité, mais aussi avec sa capacité à s'allier avec les Grands du siècle et à profiter de leurs divisions. Ajoutons un dernier argument, plus subjectif : Jonas de Bobbio affirme qu'Agrestius jouissait d'une éloquence véhémement et persuasive, mais que, sur le fond, sa dialectique s'avérait agressive voire brouillonne⁹⁴. Si cette description est correcte, cet aspect du personnage pouvait là encore rappeler le style de Colomban⁹⁵. Peut-être peut-on détecter une étonnante prise de conscience de cette proximité entre Agrestius et Colomban dans les mots de Jonas de Bobbio. Celui-ci utilise le terme de *microloga*⁹⁶ pour désigner le discours creux mais enflammé d'Agrestius devant le concile de Mâcon. Les deux occurrences les plus proches de cet hellénisme extrêmement rare se trouvent sous la plume de Colomban lui-même. Dans des protestations rhétoriques de modestie, celui-ci se décrit à deux reprises comme *micrologus* : lorsqu'il défendit le comput pascal irlandais face à Grégoire le Grand⁹⁷, puis lorsqu'il condamna le Cinquième Concile Œcuménique⁹⁸. L'hétérodoxie du maître renaissait dans la rébellion du disciple.

Au sein de l'histoire du monachisme iro-franc, et par-delà son implication dans l'histoire politique franque, l'affaire Agrestius apparaît donc avant tout comme le drame d'une communauté. Dans la personnalité de ce moine révolté, c'était le spectre du Colomban historique qui venait hanter des monastères où l'on vénérât désormais cette figure apaisée que l'on appelait saint Colomban.

92. I. N. WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, Londres, 1994, p. 196.

93. Voir A. DIERKENS, « Prolégomènes à une histoire des relations culturelles entre les îles britanniques et le continent pendant le haut Moyen Âge », dans H. ATSMAS (dir.), *La Neustrie*, t. 2, Sigmaringen, 1989, p. 371-393.

94. VC, II, 9 (éd. cit., p. 125) : « *tremetibus labiis, et nihil auctoritatis ac elucubrati eloqui habens* ».

95. N. WRIGTH, *loc. cit.*, p. 87 remarque les qualités rhétoriques du style de Colomban, un homme nourri des meilleurs auteurs. Mais la dialectique subtile et ironique de l'Irlandais s'avère difficile à suivre pour le lecteur ou l'auditeur commun.

96. VC, II, 10 (éd. cit., p. 126) : « *Conperendinanti migrologia et friuola garrulanti...* ». Le terme *micrologus* est un hellénisme issu de la traduction des *Orationes* de Grégoire de Nazianze par Rufin d'Aquilée, voir M. LAPIDGE, « *Praecamur Patrem* : an Easter Hymn by Columbanus ? », dans *Id.* (dir.), *Columbanus : Studies on the Latin Writings*, Woodbridge, 1997, p. 258-260. En dehors de Rufin, il n'est utilisé que par Colomban et Jonas de Bobbio.

97. Colomban, *Ép.* I (éd. cit., p. 6) : « *Licet enim mihi, nimium micrologo...* ».

98. Colomban, *Ép.* V (éd. cit., p. 75) : « *micrologus eloquentissimo* ».

Attale de Bobbio et Eustasius de Luxeuil surent adroitement exorciser ce fantôme des origines. Quelques années plus tard, Jonas de Bobbio posa les deux dernières pierres à l'édifice : sa *Vie de Coloman* fixait définitivement le portrait d'un fondateur dont nul ne pourrait douter ; sa *Vie des disciples* présentait l'œuvre de normalisation des abbés comme une pure continuation de celle de Coloman.

Sans renoncer à la rhétorique manichéenne propre au genre hagiographique, Jonas conserva un paradoxal respect pour le vaincu de l'histoire. Il ne mit pas en cause la *conuersio* initiale d'Agrestius et refusa de s'associer aux entreprises visant à lier sa mort à une débauche supposée⁹⁹. Dans ce monument édifié à la gloire d'un monachisme colombanien désormais coupé de ses origines, on ne peut manquer d'être touché par cette reconnaissance implicite du maître perdu dans la figure du disciple rebelle.

Bruno DUMÉZIL, UFR SSA, Département d'Histoire, 200, avenue de la République, F-92000 Nanterre Cedex

L'affaire Agrestius de Luxeuil : hérésie et régionalisme dans la Bourgogne du VII^e siècle

Dans sa *Vie de saint Coloman*, Jonas de Bobbio rapporte comment un moine de Luxeuil, Agrestius, se révolta contre son abbé, puis contre la *Règle* et comment il déclencha l'ouverture d'un concile contre les usages colombaniens. Cette destinée individuelle peut servir de miroir aux tensions sociopolitiques décelables en Bourgogne. Peu après l'unification du *regnum* par Clotaire II en 613, les membres des élites locales, laïques comme ecclésiastiques, s'opposèrent en effet au monachisme irlandais, dans lequel elles voyaient un instrument du centralisme voulu par la dynastie neustrienne. La révolte d'Agrestius met également en lumière le travail accompli à Luxeuil pour transformer le personnage historique de Coloman, dont l'orthodoxie restait incertaine, en une figure apaisée et acceptable pour tous. Le récit de la *Vie de saint Coloman* montre ainsi les ressources et les limites de l'écriture hagiographique : pour accomplir sa fonction de justification, elle doit parfois consciemment évoquer des sujets dérangeants.

Haut Moyen Âge – Monachisme – Hérésie – Identité régionale – Bourgogne

The Agrestius of Luxeuil's Case : Heresy and Regionalism in Seventh Century Burgundy

In his *Life of Saint Columbanus*, Jonas of Bobbio tells the story of Agrestius, a monk of Luxeuil who rebelled first against his abbot, then against the *Rule*, and who initiated a council in order to condemn the columbanian uses. This individual adventure sheds a new light on the known factionalism of the Burgundian. Soon after the unification of the *regnum* by Clothar II in 613, members of the local lay and ecclesiastical elites struggled against the Irish monasticism, in which they saw

99. Jonas (*VC*, I, 10) rapporte que circulait parmi les Colombaniens une histoire selon laquelle Agrestius avait été assassiné parce qu'il avait eu des relations avec la femme de ce serviteur. Mais Jonas indique assez clairement qu'il n'y croit pas. En effet, à aucun moment de son histoire Agrestius n'est accusé d'immoralité par ses détracteurs.

an agent of the neustrian dynasty and of its centralism. Agrestius' revolt also throws light on the efforts of Luxeuil to transform the historical, and hardly orthodox, character of Columbanus into a peaceful and acceptable saint. The story of the *Life of Saint Columbanus* shows the possibilities and the limits of hagiography: if it wants to justify people and institutions, it sometimes had to allude consciously to disturbing subjects.

High Middle Ages– Monachism – Heresy – Regional Identity – Burgundy