

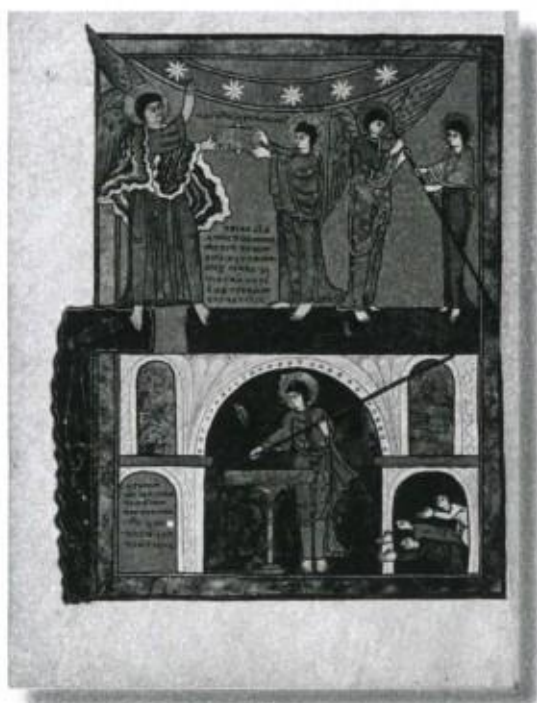
HAGIOLOGIA

Études sur la Sainteté en Occident – Studies on Western Sainthood

Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle)

Actes du colloque international de Lyon
4-6 octobre 2010

édités par Marie-Céline Isaïa et Thomas Granier



BREPOLS

Quelques réflexions en guise de conclusion*

Alain DIERKENS
Bruxelles

L'équilibre du programme du colloque « Normes et hagiographie dans l'Occident médiéval, v^e-xv^e siècles » – et donc du livre qui en reprend les Actes¹ – repose en grande partie sur l'existence d'un argumentaire détaillé, dont la première version était déjà d'une belle solidité. Cet argumentaire a été relu, complété par un comité scientifique qui, pour une fois, n'était pas de simple convenance.

« Normes et hagiographie ». Par « norme », les organisateurs du colloque ont précisé d'emblée qu'ils entendaient une règle exprimée autrement que sous la forme explicite d'une loi. Marie Isaïa a parlé de la norme incarnée par le saint comme étant le « Bien en action » ou le « Bien vécu ». Je comprendrais ici ce concept d'une manière un peu plus large, en le définissant comme un exemple

* Quand il s'agit de tirer les conclusions d'un grand et beau colloque, faut-il remercier les organisateurs de l'honneur qu'ils vous font ou les maudire de vous obliger à être attentif jusqu'au bout? Devenue *topos*, la question n'est cependant pas de pure rhétorique... Le texte qui suit est basé sur les réflexions quasiment improvisées le 6 octobre 2010; il convient de les prendre pour ce qu'elles sont et de les accueillir avec indulgence, *cum grano salis*. Pour l'accueil à Lyon et l'organisation impeccable du colloque, je remercie chaleureusement Éliane Chanut.

¹ Ces rapides « Conclusions » ont été conçues sur la base des exposés au Colloque et des discussions qui les ont suivis, et non sur celle des Actes réunis ici. On y trouvera donc quelques allusions à des communications non publiées (A. CHARANSONNET, « La Curie romaine entre norme et pastorale: les sermons de canonisation donnés en consistoire par le cardinal Eudes de Châteauroux »; C. DELACROIX-BESNIER, « Le pape *athleta fidei*: l'hagiographie au service de la primauté romaine dans un traité de 1358 contre les Grecs »; F. DE RUBEIS, « Les Vies des saints abbés dans les chroniques monastiques de l'Italie du Sud: mythes de fondation et vies exemplaires »; A. LESTREMEAU, « Pratiques anthroponymiques et exemplarités dans l'hagiographie anglo-saxonne du x^e siècle » et M. VAN ACKER, « Communication et oralité dans l'hagiographie mérovingienne »). Par ailleurs, un article publié dans les Actes n'avait pas fait l'objet d'une présentation à Lyon: les excellentes réflexions de Véronique Souche-Hazebrouck sur la *Vita tripartita* de sainte Gertrude de Nivelles et l'œuvre hagiographique de Jean Gielemans. Voir aussi, *infra*, n. 5.

² On y trouve la patte d'Alain Dubreucq et de Thomas Granier, mais surtout celle de Marie Isaïa, qui signe d'ailleurs, ici-même, en « Introduction », une version remaniée et très aboutie de ces réflexions.

ou un modèle contraignant, que cette contrainte soit implicite ou explicite. Quant à l'hagiographie, elle renvoie obligatoirement – et par définition – à un saint, à un être (voire un lieu) idéal, un peu déconnecté de la réalité d'ici-bas, à un modèle sur lequel chacun, au Moyen Âge, projette des comportements exemplaires que l'on espère pouvoir imiter, souvent contre toute vraisemblance. Normes et hagiographie impliquent, par ce fait même, une tension vers une « inaccessible Étoile » et peuvent susciter le désespoir, voire la culpabilité, de ne pas pouvoir l'atteindre. Dans ce cadre, l'hagiographie apparaît comme le medium idoine pour faire connaître un modèle : un homme (le Christ ou un saint), une règle de vie, un comportement.

D'emblée, dans une introduction thématique dont il a le secret, Marc van Uytvanghe a clairement posé les prémisses de toutes les articulations entre normes et hagiographie, en rappelant la singularité et la spécificité du culte des saints, de ces hommes et de ces femmes qui, déjà élu(e)s en raison de leur vie – ou de leur mort –, participent par anticipation à la gloire divine avant même le Jugement dernier. Ce culte des saints, qui ne doit pas grand-chose à d'hypothétiques restes de paganisme, ne s'inscrit pas dans un christianisme « populaire » comme on le dit parfois encore. Partie intégrante du christianisme catholique, il est partagé par tous, *rustici* comme *literati*. Ce qui implique non seulement que la vie du saint est, en elle-même, un bon modèle à suivre et, si possible, à imiter, mais encore que les *acta sanctorum* – le « Bien en action » – deviennent inévitablement des normes de vie.

On en revient dès lors à la question de l'imitabilité. On prône, plus ou moins explicitement, l'*imitatio Christi*, même si chacun sait qu'il est impossible de s'approcher valablement de la conduite du Christ. Comme le saint a lui aussi imité le Christ, que ce soit par sa vie, par la prédication ou l'enseignement ou que ce soit par sa mort, il est lui-même un modèle alternatif, moins absolu, d'imitation. Il apparaît ainsi comme un peu plus accessible, intermédiaire entre le Christ dont il réitère les miracles et le fidèle qui peut espérer en faire autant. Dans les quatre livres des *Dialogues*, Grégoire le Grand s'est senti obligé d'expliquer à ceux que la difficulté aurait rebutés, que la sainteté n'était pas un phénomène ancien, révolu, devenu un peu abstrait, mais qu'au VI^e siècle encore, il existait de vrais modèles et de vrais saints. Dans une démarche comparable, il convient en permanence d'actualiser la Bible, et surtout le Nouveau Testament. Inévitablement le saint répète, ou tente de réitérer, les miracles du Christ. Cette répétition normative a aussi quelque chose de rassurant dans la mesure où elle renvoie au Christ lui-même.

Actualisation du modèle christique et, parallèlement, certitude que le saint montre le Bien. Telle est, bien sûr, une des fonctions du miracle, du sur-naturel,

de l'a-normal, de cette irruption du numineux dans la vie des hommes³. Tel est aussi le sens de nombre de discours, de sermons, de prédications. L'hagiographie en acquiert un statut quasi-scripturaire.

Copier, imiter, reproduire, suivre la norme sous le regard de ceux qui prétendent l'incarner ou la surveiller. La sainteté possède donc nécessairement un caractère répétitif; le plagiat et la réécriture ne sont en rien mal jugés. La vraie question est plutôt celle de la conformité au modèle et de la difficulté à introduire de nouvelles formes de Salut.

Réfléchir sur ces questions demande un plan logique. Celui qui a été choisi pour ce colloque est simple et efficace, examinant successivement les « intentions normatives », c'est-à-dire le projet et l'utilisation pastorale *lato sensu* de l'hagiographie; les rapports réciproques de l'hagiographie et de textes investis d'un autre type d'autorité (surtout diplomatique et juridique); enfin, la communication, le public et la réception⁴.

Dès la première communication de ce colloque (celle de Bruno Judic), bien des questions de base sont posées. En étudiant les *Dialogues*, Bruno Judic a rappelé – et ce point me semble fondamental – qu'on ne peut distinguer de façon nette un public « populaire » d'un lectorat « savant et/ou lettré ». Il a aussi posé d'emblée la question de l'*auctoritas* de l'auteur d'un texte, quel qu'il soit (Clémentine Bernard-Valette). Le nom de Grégoire le Grand suffit-il à accréditer la valeur des renseignements consignés dans les *Dialogues*? Est-il concevable que ce soit sur la seule base d'une mention dans les *Dialogues*, et sans recouplement quelconque de l'information, que des Francs aient entrepris l'expédition qui devait les mener au Mont-Cassin pour y emporter les reliques de Benoît et Scholastique? Et, s'il semble indéniable que le succès de la Règle de saint Benoît doit beaucoup aux dernières lignes du livre II des *Dialogues* (la Règle, citée en exemple et en modèle de vie, y est qualifiée de *discretione praecipua* et de *sermone luculenta*⁵), cette seule mention ne peut suffire à tout expliquer; comment un lecteur des *Dialogues* désireux de découvrir cette *norma rectitudinis* fait-il pour

³ Pour cette définition, je me permets de renvoyer à *Apparitions et miracles*, éd. A. DIERKENS, Bruxelles, 1991 (Problèmes d'Histoire des Religions, 2) et ID., « Réflexions sur le miracle au Haut Moyen Âge », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. Actes du XXV^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Orléans, 3-5 juin 1994)*, Paris, 1995, p. 9-30.

⁴ Les Actes du colloque ont ordonné les communications selon une autre logique, qui tient compte de l'évolution des réflexions des organisateurs sur la question de la norme en hagiographie (cf. l'Introduction de Marie Isala); hagiographie et expression des normes, hagiographie et régulation des communautés, hagiographie et normes au point de vue des genres textuels, hagiographie comme laboratoire normatif.

⁵ Gregorius Magnus, *Dialogues*, II, 36, éd. A. DE VOGÜE, trad. P. ANTIN, Paris, 1979 (SC, 260), p. 242-243.

passer à la pratique et à qui s'adresse-t-il pour trouver le texte de la Règle dont on lui vante les qualités? La piste d'une diffusion conjointe des *Dialogues* et de la Règle est séduisante, mais on n'a pas conservé de tels manuscrits et la tradition manuscrite ne révèle pas d'éléments concrets en ce sens.

Autre question méthodologique importante: un texte hagiographique suffit-il à véhiculer une norme ou apparaît-il comme un élément parmi d'autres d'une telle action? Jérémy Delmulle a posé le problème à partir des allusions, dans la *Vita* de Césaire d'Arles, aux positions augustinienne et aux conflits relatifs aux idées semi-pélagiennes. Une *Vita* farcie d'éléments polémiques sur la Grâce peut-elle emporter l'adhésion seulement parce qu'elle est censée refléter l'opinion d'une autorité morale comme Césaire?

En matière de norme, se pose aussi la question de savoir comment compléter les données hagiographiques tout en leur restant fidèle. Tout le monde reconnaît que les vertus sont utiles, mais qu'elles ne suffisent pas. Et quand le martyre devient impossible, où trouver un martyr de substitution? Ainsi, à côté des martyres traditionnellement qualifiés de « rouge » et de « blanc », il existe une troisième voie satisfaisante (Gordon Blennemann). Il est évident que ni la mortification individuelle, ni l'*imitatio Christi*, ni, *a fortiori*, l'exercice de vertus comme la patience ou la charité ne peuvent équivaloir au martyr « rouge ». Mais qu'en est-il de cette variante neuve, basée sur les Évangiles, de la *peregrinatio pro Deo*, de l'exil sans espoir de retour? Il y a là parfois une recherche quelque peu pathétique, parce que vaine, de l'imitation à tout prix du Christ et des saints martyrs.

À côté de la norme définie explicitement, on peut aussi distinguer des lignes de conduite plus subtilement suggérées comme ce fut le cas de la vie modèle du prêtre carolingien. Poursuivant la voie définie par Robert Godding⁶ et utilisant les pistes offertes par la publication récente des *Capitula episcoporum*⁷ ainsi que du *De ecclesiis et capellis* d'Hincmar⁸, Charles Mériaux a enrichi les réflexions en évoquant aussi la circulation des textes, les échanges de manuscrits et le partage de modèles.

Quant aux normes imposées sous la forme de modèles nettement présentés à un public ciblé, Anne-Marie Helvétius en a donné un exemple éloquent avec les

⁶ R. GODDING, *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Bruxelles, 2001 (Subsidia hagiographica, 82).

⁷ Les capitulaires épiscopaux carolingiens ont été édités par Peter Brommer, Martina Stratmann et Rudolf Pokorny dans les *MGH*, dont ils constituent une section à part au sein des *Leges: Capitula episcoporum*, t. I (P. Br., 1984), II (R. B. et M. Str., 1995), III (R. P., 1995) et IV (Annexes, tables, *addenda et corrigenda*; R. P., 2005).

⁸ Hincmarus Remensis, *Collectio de ecclesiis et capellis*, éd. M. STRATMANN, Hanovre, 1990 (*MGH, Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi*, 14). Voir aussi Ph. DEPUEUX & C. TREFFORT, « La paroisse dans le *De ecclesiis et capellis* d'Hincmar de Reims: l'énonciation d'une norme à partir de la pratique? », *Médiévales*, 48 (2005), p. 141-148.

deux versions conservées de la *Passio* de sainte Maxellende, qu'elle explique par une volonté de réforme spirituelle et institutionnelle. Elle a souligné que, dans le cas de Maxellende, les comportements normatifs suggérés, notamment grâce à l'identification avec la sainte montrée en modèle, sont, dans l'ensemble, réalisables et possibles à suivre par les moniales: injonctions relatives au refus de tout mariage terrestre, rejet des richesses temporelles, incitation aux aumônes, à la charité et au jeûne, etc.

Avec Flavia De Rubeis et Pierluigi Licciardello, la *Vita* s'insère dans un cadre de référence plus vaste, celui de la chronique monastique ou des *Gesta*. Les buts de ces écrits « historiques », qui englobent inévitablement un certain nombre de *Vitae* abrégées, sont nombreux, mais ils sont souvent sous-tendus par des motivations idéologiques et politiques⁹: sauvegarder le temporel de l'institution, préserver une mémoire orale et/ou conserver le contenu de documents jugés importants, glorifier l'institution, ses fondateurs ou les détenteurs du pouvoir, valoriser l'ancienneté, voire l'antiquité, d'une institution en s'appuyant sur des documents ou des biographies garantes de véracité. Le modèle du *Liber pontificalis* est certainement déterminant (Claudine Delacroix-Besnier).

Le deuxième volet des communications concerne les liens – et les interactions – entre hagiographie et sources diplomatiques, juridiques et narratives. Les exposés qui se sont succédé pour montrer le renforcement mutuel de l'hagiographie et d'autres genres de textes, ont, en fait, abordé la quasi-totalité des situations possibles:

- la *Vita* intégrée dans un code de droit, dont elle contribue à remplir les lacunes ou à lever les imprécisions (Jean-Michel Picard),
- la *Vita* normée qui illustre des discussions conciliaires et/ou les justifie (Nikoletta Giantsi),
- la *Vita* accompagnant d'autres écrits pour répondre aux besoins d'un procès de canonisation (Alexis Charansonnet),
- l'instrumentalisation d'un personnage de référence, saint ou empereur (comme Louis le Pieux dans la communication de Rutger Kramer), présentée de manière très différente suivant les contextes particuliers,
- la mise en vers pour des raisons politiques et civiques d'une *Vita*, autorisant ainsi l'apparition de jeux de mots ou d'assonances à connotation idéologique; ici, l'insistance sur Tournai dans la *Vita* versifiée d'Éleuthère/Lehire (Nancy Vine Durling),

⁹ Voir depuis *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident. Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers*, éd. E. Bozoky, Turnhout, 2012 (Hagiologia, 8).

- l'insertion dans une chronique de textes hagiographiques éventuellement contradictoires (Sébastien Fray) ou la conservation des copies successives de différentes versions d'une *Vita*, dans le but de mieux établir la mémoire des fondateurs et donc le modèle de vie à conserver pieusement (Thomas Granier pour San Vincenzo al Volturno),
- l'insertion et la conservation de textes normatifs (Claire Garault), juridiques – en l'occurrence des « testaments » – ou plutôt des donations entre vifs d'un genre assez particulier, voire des imprécations relatives à la sépulture – dans des textes hagiographiques (Paul Bertrand et Sylvie Joye),
- la constitution de recueils complets, formant de véritables dossiers, dans lesquels la *Vita* côtoie des actes, éventuellement faux, censés renforcer la pertinence du texte hagiographique (Eliana Magnani),
- la reprise, dans un texte hagiographique, d'un vocabulaire juridique ou diplomatique précis, révélant ainsi une des sources du travail hagiographique (Claire Garault, Kelly Gibson).

Après cette énumération prometteuse, je voudrais insister ici, et de façon très subjective, sur deux directions de recherche, importantes et originales. La première est suggérée par ces dossiers multiformes italiens – chroniques qui sont aussi des recueils hagiographiques et des cartulaires, qui insèrent l'hagiographie au milieu d'autres sources (Flavia De Rubéis, Pierluigi Licciardello et Thomas Granier) – qui devraient être analysées en série comme un genre très particulier de *Gesta*. L'hagiographie y est une source déterminante qui vise ici à rendre l'ensemble des pièces plus crédibles, dans une optique d'efficacité politico-idéologique, mais avec les manipulations que cela impose, la *Vie* pouvant être conservée, amputée, glosée, augmentée, réorientée, etc.

La seconde concerne le jeu complexe de relations entre le texte hagiographique et le dossier dans lequel il doit s'insérer. La question a été posée avec netteté par Alexis Charansonnet quand il s'est demandé dans quelle mesure la rédaction d'une *Vita* peut être infléchie pour la rendre plus efficace dans le cadre d'un procès de canonisation. Autrement dit, la *Vita* donne sens à un dossier qui, lui-même, imprime des normes à la forme de la *Vie*, du sermon ou de l'homélie publiée. On est ici devant la quête d'efficacité. La situation offerte par les « testaments » étudiés par Sylvie Joye et Paul Bertrand est du même ordre. La présence d'un document diplomatique dans une *Vita* donne au récit hagiographique narratif un caractère supplémentaire de sérieux en l'ancrant dans une réalité indiscutable (cf. aussi Claire Garault). Réciproquement, la reprise d'éléments hagiographiques dans un texte diplomatique lui confère un statut de sainteté indiscutable. Le renforcement est réciproque et mutuel.

Lors des discussions consécutives à l'exposé de Sylvie Joye et de Paul Bertrand, Marie Isaïa a insisté sur un aspect extrêmement intéressant du travail de

l'hagiographe : celui de la constitution du dossier textuel qui, rapproché de la tradition orale, lui a permis de se renseigner sur le saint dont il voulait écrire la vie. L'hagiographe a ainsi pu insérer dans son récit le texte intégral d'un testament ou d'une charte, dans un but proche de la démarche de l'historien d'aujourd'hui quand il cite ses sources. La *Vita*, au même titre que les *Gesta*, peut alors apparaître comme un précieux conservatoire de documents écrits : comment ne pas penser ici au superbe dossier constitué par Milon d'Elnone, l'écolâtre de l'abbaye de Saint-Amand dans la seconde moitié du IX^e siècle ? Après avoir rédigé une *Vita metrica* d'Amand basée sur la *Vita* traditionnellement considérée comme *prima*, il s'est mieux renseigné sur Amand, il publie le « testament » du saint et une lettre pontificale de Martin I^{er} ; il tente une réflexion chronologique ; il redécouvre une *Vita antiqua* précédant la *Vita prima* seule connue à Elnone. Ce dossier apparaît comme le rassemblement des « preuves » qui donnent une valeur et une pertinence nouvelle à la *Vita* du père fondateur de l'abbaye¹⁰. On est ici à la confluence des différentes sections prévues par les organisateurs du colloque : hagiographie et droit, hagiographie et histoire, hagiographie et actes de la pratique. Marie Isaïa a évoqué la possibilité, assurément bienvenue, d'organiser un nouveau colloque autour du travail historique de l'hagiographe et de sa pratique « historienne »¹¹.

Ce faisant, on retourne à un autre type de recherche : l'étude du manuscrit en soi, comme représentatif d'un état de la réflexion ou comme *corpus* de documents appelés à jouer, ensemble, un rôle normatif. Ont ainsi été cités les manuscrits Paris, BnF, fr. 24430 (Tournai), Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 2724 (San Vincenzo al Volturno) et Semur-en-Auxois, Bibliothèque municipale 1 (*libellus* de Saint-Jean de Réome). Dans ce type de manuscrit rassemblant des textes de natures parfois très différentes, le plus littéraire côtoie le narratif hagiographique et le texte de spiritualité accompagne le document diplomatique, éventuellement un faux ou un acte vrai interpolé.

Reste le troisième volet, capital, consacré à la communication, étroitement liée à la question du public. Il s'agit ici de communication avec une intention normative et/ou exemplaire : *Vie*, sermon, prédication, homélie, mais aussi

¹⁰ C'est ce dossier qui introduit les belles conclusions générales de Marie Isaïa et Thomas Granier, ci-après ; Ch. MÉRIAUX, « Hagiographie et histoire à Saint-Amand : la collection de Milon († 872) », dans « *Rerum gestarum scriptor* ». *Histoire et historiographie au Moyen Âge. Mélanges Michel Sot*, éd. M. COUMERT, M.-C. ISAÏA, K. KRÖNERT, S. SHIMAHARA, Paris, 2012, p. 87-98 ; A. DIERCKENS, « Notes biographiques sur saint Amand, abbé d'Elnone et éphémère évêque de Maastricht († peu après 676) », dans *Saints d'Aquitaine. Missionnaires et pèlerins du Haut Moyen Âge*, éd. E. BOZÓKY, Rennes, 2010, p. 63-80.

¹¹ Voir déjà *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, éd. M. HEINZELMANN, Sigmaringen, 1992 (Beihefte der Francia, 24) et, dans ce volume, surtout Fr. DOLBEAU, « Les hagiographes au travail. Collecte et traitement des documents écrits (IX^e-XII^e siècles) », p. 49-76.

images *lato sensu*, sans parler de la tradition orale, des récits, des chansons, voire de la *fama* en général. Quelle langue utiliser (Marieke van Acker¹²)? Une langue compréhensible directement? Une langue dont certains éléments et la structure peuvent être compris aisément (c'est, par exemple, le cas du latin pour des populations romanophones¹³)? Une langue largement incomprise, voire incompréhensible par les auditeurs (on pense au latin pour des populations germanophones non instruites)? Ce qui renforce l'intérêt de l'hagiographie en langue vernaculaire, assez peu traitée durant ce colloque à l'exception de l'étude de Françoise Laurent. Ce qui permet d'évoquer la question, récemment revalorisée, de la réécriture hagiographique¹⁴. Il peut s'agir d'une question essentiellement formelle (une *Vita* en latin mérovingien réécrite en « bon » latin carolingien classicisant¹⁵), avec le risque que la réécriture, touchant à l'aspect linguistique et requérant une plus grande précision ou un usage plus correct du vocabulaire, conduise à une moins grande accessibilité du texte pour un vaste public (Rémy Verdo)¹⁶. Mais la réécriture peut aussi, évidemment, offrir une excellente occasion d'adapter le fond du récit, notamment en l'actualisant (Kelly Gibson).

La communication, pour être efficace, doit mettre en place des moyens pédagogiques adaptés, par exemple en multipliant les assonances et les jeux de mots (le nom de « Tournai » dans le manuscrit de Paris, BnF, fr 24430, déjà mentionné plus haut), en jalonnant et modélisant la narration par l'apparition significative de noms – anthroponymes (Arnaud Lestremeau) ou toponymes (Nancy Vine Durling) – qui accrochent le récit à un cadre géographique connu, en utilisant au mieux les possibilités oratoires offertes par le langage parlé (Marieke van Acker).

Du point de vue de la communication, comment ne pas insister particulièrement sur l'exposé, original et prometteur, d'Alessia Trivellone relatif à l'iconographie comme source à part entière de l'hagiographie et de la normalité (indi-

¹² Voir aussi sa thèse, M. VAN ACKER, *Ut quique rustici et inlitterati hec audierint intellegant. Hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens (VII^e-VIII^e siècles)*, Turnhout, 2007 (Corpus christianorum, Lingua Patrum, 4).

¹³ Voir par exemple, le livre classique de M. BANNIARD, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, 1992 (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 25).

¹⁴ Voir diverses études de Monique Goulet, surtout *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval: transformations formelles et idéologiques*, éd. M. GOULET et M. HEINZELMANN, Ostfildern, 2003 (Beihefte der Francia, 58); EAD., *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les Vies de saints dans l'Occident médiéval*, Turnhout, 2005 (Hagiologia, 4).

¹⁵ Voir par exemple K. HEENE, « Merovingian and Carolingian Hagiography: Continuity or Change in Public Aims? », *Analecta Bollandiana*, 107 (1989), p. 415-428.

¹⁶ K. HEENE, « *Audire, legere, vulgo. An Attempt to Define Public Use and Comprehensibility of Carolingian Hagiography* », dans *Latin and the Romance Languages in the Early Middle Ages*, éd. R. WRIGHT, London, 1992, p. 146-163.

recte)? Elle a montré en effet que, du point de vue historique, l'iconographie pouvait évoquer, en les illustrant, des faits historiques dont tout souvenir écrit avait disparu. Ici, il s'agit de la question passionnante des « vraies » origines de l'abbaye de Cîteaux, totalement occultées par la politique de réécriture destinée à faire oublier les idées non conformes à la vision bernardienne de l'Ordre. On découvre, par l'iconographie de manuscrits surtout conservés à la Bibliothèque municipale de Dijon (dont la célèbre Bible d'Étienne Harding), la spiritualité de Cîteaux dans le premier quart du XII^e siècle, une orientation mariale exacerbée, avec des modèles monastiques inattendus (comme saint Jérôme) et avec des personnalités-clés dont le rôle a ultérieurement été délibérément minoré (Étienne Harding). Ces manuscrits antérieurs à l'omniprésence de Bernard continuent à constituer des sources d'inspiration, des modèles de comportement et des normes d'une vie bénédictine réformée.

Dans sa communication liminaire, Marc van Uytvanghe avait mentionné, en passant, que l'iconographie était un élément essentiel de la communication verticale. On en a ici un parfait exemple. Il ne fait, en effet, aucun doute qu'avec les *Vitae* figurées (peintures murales, sculptures, enluminures, etc.), nous nous trouvons devant une entreprise hyper-normative, mais discrète tout en restant lisible¹⁷.

Le colloque s'est enrichi de deux exposés montrant l'importance « en creux » de la normativité et qui ont ouvert des pistes à poursuivre : l'un traitait des normes proposées mais peu, voire non suivies (Anne Wagner)¹⁸; l'autre, des normes refusées, mais pour lesquelles la transgression délibérée fait partie du discours normatif (Anne Lafran et l'inceste).

En permanence, dans ce beau colloque, l'attention a été portée sur des points de méthode. Pour clôturer ces réflexions conclusives, comment ne pas insister une fois encore sur le danger de la surinterprétation des seules données textuelles, en oubliant l'argument du bon sens, la force de la tradition orale et la possibilité de transmission non écrite, notamment figurée? Et comment ne pas fustiger la pesanteur de concepts périmés et inopérants, voire fallacieux, en matière d'hagiographie, comme l'idée, absurde et anachronique, que le culte des saints serait de nature populaire et étranger à une culture savante?

¹⁷ Dans le même sens, A. DIERKENS, « L'essor du culte de saint Walhère à Onhaye : fin du XII^e ou fin du XV^e siècle? », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 82 (1987), p. 28-43.

¹⁸ Dans le même sens, voir, par exemple, les idées, rapidement abandonnées, de saint Augustin en matière de pratiques funéraires, d'inhumations *ad sanctos*, de reliques : Y. DUVAL, *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation ad sanctos dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VI^e siècle*, Paris, 1988.