

Un saint récent et son icône dans le Latium méridional au XI^e siècle

A propos d'un miracle de Dominique de Sora

Jean-Marie SANSTERRE (Bruxelles)

François DOLBEAU a récemment reconstitué et édité une oeuvre hagiographique de grande envergure, la *Vie et les Miracles de S. Dominique de Sora* composés à la fin des années 1060 ou au début de la décennie suivante par le diacre Albéric, une des gloires littéraires du Mont-Cassin.¹ Né vers le milieu du X^e siècle à Foligno en Ombrie, Dominique était devenu moine dans un *coenobium* de Sabine, puis il avait mené longtemps, en Sabine, dans les Abruzzes et dans le Latium méridional, une existence caractérisée par une alternance de phases érémitiques et de fondations de monastères. Le dernier de ceux-ci fut un *coenobium* situé près de Sora, où le saint mourut en 1031.² Albéric écrivit sa biographie à l'époque de l'acquisition par le Mont-Cassin de deux de ses fondations dans les Abruzzes.³ J'ai montré ailleurs l'intérêt du texte pour les idées des cassiniens concernant l'érémitisme.⁴ Je voudrais à présent attirer l'attention sur un miracle où intervient une icône du saint.⁵ Bien qu'il ait déjà été édité il y a plus d'un siècle par les Bollandistes qui voyaient dans les *Miracles de Dominique* une pièce indépendante et anonyme,⁶ ce récit semble être resté inaperçu.

Un habitant de Sora appelé Bonucius avait un petit garçon, du nom d'Adenulfus, atteint d'hémiplégie. Il promit, en échange de sa guérison, de donner au monastère de Dominique un poids de cire, d'huile ou d'une autre denrée correspondant à celui du malade et d'embrasser la vie monastique au même endroit. Le jour de la fête du saint, il emmena l'enfant *ad ecclesiam Deo in commemoratione Dominici dedicatam*⁷ –

¹ F. DOLBEAU, *Le dossier de saint Dominique de Sora, d'Albéric du Mont-Cassin à Jacques de Voragine*, in: *Mélanges de l'École française de Rome Moyen Âge* 102 (1990) 7-78, p. 34-78 pour l'édition. Cf. aussi C. V. FRANKLIN, *The restored "Life and Miracles of St. Dominic of Sora" by Alberic of Monte Cassino*, *Mediaeval Studies* 55 (1993) 285-345. Je renvoie à ces travaux pour les autres pièces du dossier.

² S. BOESCH GAJANO, *Domenico di Sora*, in: *Dizionario biografico degli Italiani* 11 (1991) 673-678. Pour le *coenobium* en question, cf. G. VITI, *Sora, S. Maria e S. Domenico*, in: *Monasticon Italiae, I: Roma e Lazio*, a cura di F. CARAFFA, Cesena 1981, p. 171, N° 213; D. ANTONELLI, *Abbazie, prepositure e priorati benedettini nella diocesi di Sora nel medioevo (Secc. VIII-XV)*. (= Pontificia Universitas Lateranensis. Theses ad lauream in theologia) Roma 1986, p. 208-239.

³ C. V. FRANKLIN, op. cit., p. 309.

⁴ J.-M. SANSTERRE, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'érémitisme dans l'hagiographie cassinienne*, à paraître dans le vol. 2 de *Hagiographica* (en part. le texte correspondant aux n. 75-104).

⁵ Albéric, *Vie et Miracles de S. Dominique*, phrases 280-290, éd. cit., p. 68-69.

⁶ *S. Dominici Sorani Miracula* (BHL 2242), *Anal. Boll.* 1 (1882) 298-322, § 25, p. 312-313.

⁷ Albéric, *Vie et Miracles de S. Dominique*, phrase 284, p. 69.

l'ecclēsia (du monastère) *iuxta quam Dominicus fuerat tumulatus*⁸ -. Arrivé là, *locat sese Bonucius ante yconam Domini, intuensque eam luminibus corporis, mentis oculos dirigebat ad eum cuius imago illa fuerat effigiata memoriae*. Alors qu'il suppliait le saint, son fils lui demanda de le prendre sur les épaules *dicens partes imas velle se eius quam contemplantur imaginis osculari*. Juché sur les épaules paternelles, l'enfant s'efforça de tendre les deux bras *ad amplexandam iconiam*. Il y parvint aisément avec le bras valide, fort péniblement avec l'autre, tandis que son père ne cessait d'invoquer le nom du saint. *Complexus est brachio utroque yconiam, strictius inhaerens complexui ima deosculatur imaginis*.⁹ Et c'est ainsi qu'au moment même, il recouvra l'usage de ses membres paralysés.

Il est dommage qu'Albéric ne donne aucune précision sur cette *ycona Domini*. La façon dont elle est étreinte et le terme même utilisé pour la désigner¹⁰ permettent de penser qu'il s'agissait d'une image mobile, mais on doit se résigner à en ignorer la technique.¹¹

On aura remarqué qu'à son arrivée dans l'église, Bonucius n'allume pas un cierge devant l'icône et qu'il n'exécute pas non plus les deux gestes codifiés indispensables à la dévotion personnelle envers les images dans le monde byzantin, la prosternation et le baiser, qui «saisissaient» le saint représenté et l'amenaient à exercer sa faculté d'intercession au bénéfice du dévot.¹² Bonucius se borne à se placer devant l'icône et à la fixer «avec les yeux du corps», le regard de l'esprit se dirigeant vers le saint lui-même selon une distinction en théorie de rigueur également à Byzance. Faute de savoir quelles étaient en la matière les pratiques dévotionnelles courantes dans la région, on ne peut déterminer si l'hagiographe manifeste ou non par là une certaine réserve à leur égard. Il est possible qu'il ait parlé uniquement du baiser de l'enfant afin de mettre mieux en évidence le miracle.

⁸ Ibid., 226, p. 63; cf. 214, p. 61, avec la n. 52. La localisation du tombeau *in monasterio* certes, mais *iuxta ecclesiam* s'expliquerait mal si les reliques avaient déjà été déposées dans la crypte de l'église. - Je remercie vivement mon ami Alain DIERKENS de m'avoir donné son avis à ce propos. - Sur la crypte, qui semble appartenir à la construction primitive, cf. R. WAGNER-RIEGER, *Die italienische Baukunst zu Beginn der Gotik*, II: *Süd- und Mittelitalien*. (= Publikationen des Österreichischen Kulturinstitutes in Rom. Abteilung für historische Studien. Abhandlungen, II, 2) Graz-Köln 1957, p. 20. L'hagiographe précise rarement où se trouvaient les fidèles venus rechercher la guérison auprès du tombeau de Dominique. En trois occurrences, le miracle a lieu dans l'église (outre les deux passages cités, cf. *Albéric, Vie et Miracles de S. Dominique*, 275-279, p. 69). Une autre fois, un malade se tient *ante sepulcrum sancti* (306, p. 70-71). Il n'est pourtant jamais question d'un contact avec la tombe.

⁹ Ibid., 286-289, p. 69.

¹⁰ Cf. les références à la *Chronica monasterii Casinensis* et au *Commematorium* de Théobald infra, n. 24, ainsi que les données relevées par J.-M. MARTIN dans la première partie de l'article cité infra, n. 23.

¹¹ On songe bien sûr à une peinture sur bois, éventuellement recouverte ou rehaussée de métal précieux; mais il pourrait s'agir aussi d'une icône en relief comme celle, en bois, de S. Valère conservée à Tivoli (elle est postérieure à 1138), cf. H. HAGER, *Die Anfänge des italienischen Altarbildes. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des toskanischen Hochaltarretabels*. (= Römische Forschungen der Bibliotheca Hertziana, XVII) München 1962, p. 57 et fig. 62.

¹² Sur cette gestuelle et les autres marques de dévotion (lumière, encens), cf. M.-F. AUZÉPY, *L'iconodoulie: défense de l'image ou de la dévotion à l'image?* in: *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, éd. par F. BOESPFLUG et N. LOSSKY (Cerf-Histoire), Paris 1987, 157-165, en part. p. 158-161.

Quoi qu'il en soit, tout en rappelant qu'on ne saurait confondre la représentation et le modèle, Albéric évoque sans réticence une guérison obtenue par le contact avec une icône d'un saint presque contemporain. Le malade étreint l'image et la baise comme il arrivait qu'on le fît pour des reliques.¹³ On notera, à ce propos, qu'aucun des fidèles venus rechercher la guérison *ad Dominici tumulum, sepulcrum, memoriam*,¹⁴ ne touche le tombeau, qui ne devait pas se trouver dans l'église même.¹⁵ L'image se substitue – dans un seul miracle, il est vrai – au corps saint. Située à proximité, elle ne possède pas encore ce «pouvoir thaumaturgique autonome» qui, en Occident à partir des XIII^e-XIV^e siècles, contribuera «à dissocier le culte des serviteurs de Dieu du pèlerinage à leurs tombeaux». ¹⁶ Mais elle n'en est pas moins distincte des reliques dont elle capte la *virtus*. Elle semble occuper, en cette seconde moitié du XI^e siècle, une place intermédiaire entre la statue-reliquaire occidentale¹⁷ et l'icône orientale depuis longtemps autonome.¹⁸

Les récits de miracles en Italie n'ont pas fait l'objet d'une étude systématique comme celle menée par Pierre-André SIGAL pour l'espace français des XI^e-XII^e siècles, où il n'est pas question d'une guérison de ce genre.¹⁹ En outre, les lacunes de la documentation doivent être considérables. Il suffit pour s'en persuader de rappeler que, nommé évêque de Turin vers 816, le Wisigoth Claude fut scandalisé de voir les églises de sa cité épiscopale pleines d'images auxquelles ses ouailles rendaient un culte dont on ignore tout par ailleurs.²⁰ Mais, dans l'état actuel de nos connaissances, le témoignage de la *Vie* de Dominique paraît isolé. On découvre certes dans le grand

¹³ P.-A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)* (Cerf-Histoire), Paris 1985, p. 37-38.

¹⁴ Albéric, *Vie et Miracles de S. Dominique*, 214-347, p. 61-74 (passim).

¹⁵ Cf. supra, n. 8 et texte correspondant.

¹⁶ Sur cette évolution, cf. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. (= Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 241) Rome 1981, p. 519-529, que je cite (p. 524 et 529); id. *L'image vivante: quelques réflexions sur les fonctions des représentations iconographiques dans le domaine religieux en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, in: *Pauvres et riches. Société et culture du Moyen-Âge aux Temps modernes*. Mélanges offerts à B. Geremek, Varsovie 1992, 231-241 – je sais gré à M. VAUCHEZ de m'avoir procuré ce remarquable article -. Essentiels également pour l'analyse de «la transformation des images et des attitudes à leur égard en Occident», J.-C. SCHMITT, *L'Occident, Nicée II et les images du VIII^e au XIII^e siècle*, in: *Nicée II* (voir n. 12), 271-301, en part. p. 282-301, et H. BELTING, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, p. 331 sq. et passim.

¹⁷ Pour celle-ci, cf. notamment J.-C. SCHMITT, op. cit., p. 283-286; id. *Rituels de l'image et récits de vision*, in: *Testo e immagine nell'alto medioevo*, (= Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XLI) Spoleto 1994, I, 419-459, en part. p. 447-457; H. BELTING, op. cit., p. 334-339.

¹⁸ À propos de cette autonomie, on lira entre autres les remarques de M.-F. AUZÉPY, op. cit., p. 164.

¹⁹ L'ouvrage est cité à la n. 13.

²⁰ *Claude de Turin, Epist.*, 12 (extrait de l'*Apologeticum atque rescriptum de imaginum cultu adversus Theodemirum abbatem*, composé en 825-826), éd E. DÜMMLER, MGH Epist., IV, Berlin 1895, p. 610, l. 29-31; cf. A. BOUREAU, *Les théologiens carolingiens devant les images religieuses. La conjoncture de 825*; in: *Nicée II* (voir n. 12), 247-262 (passim), et en dernier lieu M. MCCORMICK, *Texts, images et iconoclisme dans le cadre des relations entre Byzance et l'Occident carolingien*, in: *Testo e immagine nell'alto medioevo* (voir n. 17), 95-158, en part. p. 149-151.

recueil d'Otto LEHMANN-BROCKHAUS un miracle vénitien du début du XII^e siècle où une icône de S. Nicolas, un saint autrement célèbre que Dominique, est mentionnée à propos d'une guérison. Celle-ci ne s'opère toutefois pas par un contact avec l'image et les reliques restent au centre du miracle, d'autant plus qu'il fallait prouver leur authenticité.²¹ Par ailleurs, on ne saurait comparer l'icône du nouveau saint aux images miraculeuses du Christ et de la Vierge vénérées à Rome.²² On ne trouve, en outre, rien d'équivalent dans l'intéressant dossier rassemblé par Jean-Marie MARTIN sur le culte des images en Italie méridionale latine.²³ Quant aux rares prodiges concernant des images (icônes proprement dites ou peintures murales) dans les autres textes cassiniens,²⁴ ils n'ont pas la même portée. À la fin de sa célèbre vision, vers

²¹ O. LEHMANN-BROCKHAUS, *Schriftquellen zur Kunstgeschichte des 11. und 12. Jahrhunderts für Deutschland, Lothringen und Italien*, 2 vol., Berlin 1938, I, p. 527, n° 2474; texte complet in: *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, V, Paris 1895, mir. X, p. 289-290. Il s'agit d'un des *Miracles de S. Nicolas* (B.H.L. 6202) rédigés, sans doute après 1116, par un moine du monastère Saint-Nicolas du Lido où le corps du saint aurait été transporté en 1100. Comme une malade ne pouvait pas gravir les escaliers menant aux reliques, un moine l'introduisit dans la crypte située en-dessous: *...ibique beatissimi confessoris iconam ante ipsam in fenestra reponens, et locum, ubi super capsula beatissimum corpus erat, ostendens, rogavit eam et ammonuit ne a precibus, fletibus, gemitibusve cessaret, et iconam semper inspiceret, et quotiens profunde suspiceret locum, ubi sanctus erat, baculo propulsaret* [je doute qu'on puisse faire d'iconam un complément non seulement d'inspiceret, mais aussi de propulsaret], *ita dicens: »Sancte Nicolae! ... si veraciter hic requiescunt tua ossa, ne permittas me abire immunem in tua praesentia.« Haec ea, septem diebus continuis, devotione fideli clamitante, nec ab illo loco nisi causa naturali discedente, se praesentem ibi corpore Nicolae exaudibilis confirmavit, quia membris solidatis mulierculam reformavit* (éd. cit., p. 290 B-D). - Je signale seulement pour mémoire, car le fait date d'une époque trop ancienne pour pouvoir servir de point de comparaison, que, vers 560 dans la Ravenne byzantine, l'Italien Venance Fortunat avait été guéri d'une ophtalmie par une onction de l'huile brûlant devant une image de S. Martin, cf. F. W. DEICHMANN, *Ravenna Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, II, *Kommentar*, 2. Teil, Wiesbaden 1976, p. 333 (textes) et 334.

²² On verra surtout à leur propos G. WOLF, *Salus Populi Romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim 1990; cf. aussi, entre autres, H. BELTING, op. cit., p. 76-87, 348-368. Je compte revenir, pour les VII^e-X^e siècles, sur la question du culte des images à Rome. Il comporte d'autres aspects qu'il n'est pas nécessaire d'évoquer ici.

²³ J.-M. MARTIN, *Quelques remarques sur le culte des images en Italie méridionale pendant le Haut Moyen Âge*, in: *Miscellanea di studi in onore di L. Prosdocimi, a cura di C. ALZATI*, I, Roma - Freiburg - Wien 1994, p. 223-236. Ce bel article, dont j'ai pu lire les secondes épreuves grâce à l'amabilité de l'auteur, met en évidence «la présence non négligeable d'icônes» en Pouille latine et en Campanie aux XI^e-XII^e siècles. Il montre, en outre, que les images faisaient l'objet d'une dévotion très particulière dans le duché de Naples où, regardées juridiquement comme des personnes morales, elles pouvaient bénéficier de donations indépendamment des églises où elles étaient placées. - La situation à Naples reste singulière en dépit d'un testament de 1029 par lequel Boson, évêque de Tivoli, donne une maison à deux icônes romaines (texte: G. WOLF, op. cit., p. 317). Il s'agit, en effet, de deux prestigieuses images-reliques du Sauveur, peintes par S. Luc et des anges, et non, comme à Naples, des images pieuses que les donateurs ou leurs parents avaient fait peindre. - On notera qu'aucun témoignage ne concerne des saints récents, même si certains personnages représentés n'étaient honorés que localement.

²⁴ Pour le reste, je me borne à signaler que les plus anciennes mentions d'*iconae* dans les textes cassiniens datent des VIII^e-IX^e siècles; elles sont relevées par A. O. CITARELLA et H. M. WILLARD, *The Ninth-Century Treasure of Monte Cassino in the Context of Political and Economic Developments in South Italy*. (= *Miscellanea Cassinese*, 50) Montecassino 1983, p. 102 et p. 112-113, n. 189. Pour le XI^e siècle, cf. *Chronica monasterii Casinensis*, éd. H. HOFFMANN (= MGH, *Scriptores*, XXXIV), Hannover 1980, II, 97, p. 355, l. 26-27; II, 100, p. 357, l. 12; III, 55, p. 436, l. 13;

1110, un autre Albéric vit en songe *in quadam ecclesia sancti Petri* S. Paul descendre *de hycona in qua depictus erat*.²⁵ L'abbé Didier rapporte, entre 1076 et 1079, qu'une lampe *ante imaginem Salvatoris, quae supra fores ecclesiae* (la basilique du Mont-Cassin) *depicta erat*, resta miraculeusement suspendue en l'air et qu'une autre *ante imaginem beati Benedicti*, dans la même église, tomba sans se briser, répandre son huile, ni s'éteindre.²⁶ Il n'attribue pourtant pas une grande importance à ces miracles qui tiennent du topos puisqu'il les relate afin de montrer que Dieu *non tantum in magnis, sed etiam in minimis rebus aliquando ostendit mirabilia sua*.²⁷

On s'en doute, l'essentiel pour les moines cassiniens restait la présence de reliques dans leurs sanctuaires. À propos de la dédicace en 1094 de l'église Saint-André construite auprès de l'abbatiale, un contemporain, Léon Marsicanus, évoque l'édifice en ces termes: *Est autem predicta basilica instituta ad utilitatem infirmantium fratrum, lignis quidem ac tegulis firmissime contignata, fenestris vitreis optime decorata, diversis sanctorum historiis pulchra colorum varietate depicta, pavimento quoque multimoda incisione marmorum artificiose constructa. Quodque omnibus his est longe precipuum, multis ac preclaris tam apostolorum quam martyrum nec non et confessorum Dei reliquiis studiosissime consecrata*.²⁸

L'accent mis par Albéric sur le tombeau de Dominique dans de nombreux récits²⁹ procède du même état d'esprit. On imagine mal dès lors qu'il eût pris la peine de raconter un miracle obtenu en embrassant l'icône si une telle conduite avait été exceptionnelle parmi les fidèles venus implorer le saint.

Le témoignage mérite donc qu'on lui fasse une place dans l'histoire du culte des images en Occident. Sans doute faut-il aussi le verser au dossier des influences byzantines, car on expliquerait volontiers la pratique qu'il révèle – une forme de dévotion précoce pour l'Occident – par la relative proximité du monde byzantin et surtout par la présence de Grecs en Campanie, dans le Latium méridional ainsi qu'à

et surtout III, 32, p. 404, l. 1-12 (les icônes, réalisées la plupart à Constantinople, de l'iconostase et du ciborium de la nouvelle basilique, cf. notamment H. BLOCH, *Monte Cassino in the Middle Ages*, 3 vol., Rome 1986, I, p. 66 [trad.] et p. 69); *Commemoratorium* de Théobald, éd. E. CARUSI, *Intorno al Commemoratorium dell'abate Teobaldo (a. 1019-22)*, *Bullettino dell'Istituto storico italiano* 47 (1932) 173-181, en part. p. 175 et 183 (sur ce texte, cf. H. BLOCH, op. cit., p. 383-385). Voir aussi n. suivantes. – Il resterait à mener une recherche dans les documents des archives du Mont-Cassin, la plupart édités au XVIII^e siècle ou encore inédits, mais il est infiniment peu probable qu'on y trouve une donnée semblable à celle dont il est question dans le présent article.

²⁵ A. MIRRA (étude intr.) et M. INGUANEZ (éd.), *La visione di Alberico*, *Miscellanea Cassinese* 11 (1932) 33-103, § XLVIII, p. 102. La version conservée date de 1127-1137.

²⁶ Didier, *Dialogi de miraculis sancti Benedicti*, II, 21, éd. G. SCHWARTZ et A. HOFMEISTER, MGH, *Scriptores*, XXX, 2, Leipzig 1934, p. 1130, l. 16-23.

²⁷ *Ibid.*, l. 10-11.

²⁸ On lit ces propos à la fin d'une relation concernant surtout l'abbatiale consacrée en 1071: Léon Marsicanus (= Léon d'Ostie), *Narratio de consecratione et dedicatione ecclesiae Casinensis*, PL 173, col. 1002 C; éd. T. LECCISOTTI, *Il racconto della dedizione della basilica desideriana nel codice Cassinese 47*, in: A. PANTONI, *Le vicende della Basilica di Montecassino attraverso la documentazione archeologica*. (= *Miscellanea Cassinese*, 36) Montecassino 1973, p. 225, l. 27-40.

²⁹ Cf. supra, n. 14.

Rome.³⁰ Mais peut-être trouvera-t-on l'une ou l'autre donnée du même genre au delà de ces régions.³¹

³⁰ Sur cette présence, cf. notamment S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale*, Napoli 1963, p. 71-75; S. PALMIERI, *Mobilità etnica e mobilità sociale nel mezzogiorno longobardo*, Archivio storico per le province napoletane, III ser., 20 (1981) 31-104, en part. p. 78-82; J.-M. SANSTERRE, *Le monachisme byzantin à Rome*, in: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*. (= Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXXIV) Spoleto 1988, II, 701-746; id., *Saint Nil de Rossano et le monachisme latin*, in: *Miscellanea di studi in onore di P. Marco Petta*, a cura di A. ACCONCIA LONGO, S. LUCÀ, L. PERRIA, II (= Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, nuov. ser., 45 [1991], fasc. 2 [paru en décembre 1992]), 339-386, avec la bibliographie indiquée; et, en dernier lieu, G. LOUD, *Montecassino and Byzantium in the tenth and eleventh centuries*, in: *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism*, ed. M. MULLETT and A. KIRBY. (= Belfast Byzantine Texts and Translations, 6.1) Belfast 1994, 30-55, en part. p. 38-40, 47. LOUD montre, par ailleurs, que «one must be careful not to overemphasise the role of Montecassino as an agent for the transmission of Byzantine culture» (ibid., p. 53, cf. 49-53).

³¹ Alors que cet article était sous presse, j'ai découvert dans un texte de Reichenau un autre exemple, moins spectaculaire il est vrai, de cette situation intermédiaire entre, d'une part, l'autonomie de l'image d'un saint et, d'autre part, l'union de ses reliques et de son effigie dans une statue-reliquaire, cf. J.-M. SANSTERRE, *Vénération et utilisation apotropaïque de l'image à Reichenau vers la fin du X^e siècle: un témoignage des Gesta de l'abbé Witigowo*, à paraître dans *Revue belge de philologie et d'histoire* 73 (1995).