



**HAL**  
open science

# Culture laïque, affirmation identitaire et dévotion : les réécritures en français des Vies des saints gallo-romains et mérovingiens du domaine royal (XIIIe-XVe siècle)

Nolwenn Kerbastard

## ► To cite this version:

Nolwenn Kerbastard. Culture laïque, affirmation identitaire et dévotion : les réécritures en français des Vies des saints gallo-romains et mérovingiens du domaine royal (XIIIe-XVe siècle). Histoire. Université de Nanterre - Paris X, 2021. Français. NNT : 2021PA100031 . tel-03381401

**HAL Id: tel-03381401**

**<https://theses.hal.science/tel-03381401>**

Submitted on 16 Oct 2021

**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.

Membre de l'université Paris Lumières

*Nolwenn KERBASTARD*

## **Culture laïque, affirmation identitaire et dévotion**

*Les réécritures en français des Vies des saints gallo-romains et mérovingiens du domaine royal (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*

Thèse présentée et soutenue publiquement le **26 janvier 2021**  
en vue de l'obtention du doctorat d'histoire de l'Université Paris Nanterre  
sous la direction de Mme Catherine VINCENT (Université Paris Nanterre)

Premier tome : Texte

### **Jury**

Rapporteur·e :	M. Bruno Dumézil	Professeur (Sorbonne Université)
Rapporteur·e :	Mme. Françoise Laurent	Professeur (Université Clermont Auvergne)
Membre du jury :	M. Franck Collard	Professeur (Université Paris Nanterre)
Membre du jury :	Mme. Anne-Françoise Leurquin	CNRS-IRHT-Section romane
Membre du jury :	Mme Catherine Vincent	Professeur (Université Paris Nanterre)



## REMERCIEMENTS

Une page se tourne : enfin, oserais-je dire, même si ce n'est pas sans un pincement au cœur que je vois se terminer mes années estudiantines.

Mes plus profonds remerciements vont à Catherine Vincent. Nous avons parcouru bien des années ensemble, depuis la maîtrise jusqu'au doctorat : de belles années, marquées par le plaisir et l'exaltation de la recherche, mais aussi par le doute, parfois, et l'angoisse, souvent. Merci de m'avoir fait partager votre amour du Moyen Âge ; merci pour votre indéfectible soutien et vos précieux conseils : merci pour votre gentillesse et votre patience digne d'une sainte (déformation professionnelle, sans doute). Je n'en dirais pas plus, de peur que vous ne vous rendiez compte que les vieux démons de ma plume ne sont pas tout à fait exorcisés.

Je remercie Madame Labie-Leurquin, pour sa bienveillance et les conseils qu'elle a bien voulu me prodiguer en début de thèse, alors que je ne savais pas par quel bout aborder mes Vies. Je remercie aussi les bibliothécaires de l'IRHT ainsi que les chercheurs/euses de la Section romane : la base « Jonas » est un fantastique outil, merci de l'avoir mis à disposition des étudiants et des chercheurs. De manière générale, je remercie tous les chercheurs/euses dont j'ai pu lire ou écouter les travaux, de même que les personnels des bibliothèques parisiennes et nanterriennes (avec une pensée particulière pour celui de la bibliothèque d'archéologie de la Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie de l'Université de Nanterre, qui a fort gentiment ouvert la porte à une « cousine historienne »). Ma gratitude va également à tous ceux qui permettent à l'ED 395 de tourner et aux étudiants de ne pas succomber à la panique face à la lourdeur administrative, en particulier à Sophie Bugnon, sainte patronne des doctorants, et à Elodie Ozenne.

De façon plus personnelle, je remercie Florian, mon génial (mais râleur) compagnon depuis quinze ans, l'Indiana Jones de la graine, le *gaius* de mes mots-de-passe : merci d'avoir toujours été présent à mes côtés, d'avoir supporté avec stoïcisme mes crises d'angoisse, de me faire rire... Une pensée aussi pour nos inénarrables chattes, patientes alliées de mes jours d'écriture, qui n'hésitent jamais à se coucher vaillamment (et avec la subtilité que Baudelaire prête aux chats) sur le clavier lorsqu'elles estiment qu'une pause s'impose.

Merci à mes parents pour les valeurs qu'ils m'ont inculquées : la curiosité et l'esprit critique sont les plus beaux cadeaux que vous m'avez faits.

Je remercie mes ami.e.s, qui m'ont supporté, soutenu, et n'auront plus jamais à me demander « et ta thèse, ça en est où ? », au risque de s'exposer à une attaque de panique.

Enfin, j'adresse mes cordiales salutations à mon « frère le corps », sans qui cette thèse aurait probablement été terminée cinq ans plus ; à tous ceux qui m'ont « gentiment » conseillé d'arrêter la recherche, au prétexte que c'est « trop difficile pour une personne handicapée » ; à mes voisins. J'espère que leurs enfants gagneront les épreuves de semi-marathon sur parquet et de lancer de meuble en appartement pour lesquelles ils ont été si durement entraînés.

## RESUME

La fin du Moyen Âge voit naître un vaste mouvement de réécriture dans les langues vernaculaires de textes plus anciens, notamment d'œuvres hagiographiques jusque-là composées en latin. Notre intérêt se porte sur les récits qui, entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, adaptent en français les *Vitae* de vingt-et-un saints gallo-romains et mérovingiens s'inscrivant dans le lointain passé du domaine royal du royaume de France. Il s'agit de cerner les conditions et les milieux d'élaboration de ces adaptations, ainsi que le(s) public(s) visé(s) par le processus. À travers l'échantillon constitué par soixante-quatorze de ces versions en français qui répondent à des caractéristiques chronologiques et géographiques communes, la présente étude se donne comme ambition de comprendre les mécanismes qui ont présidé à la naissance des réécritures hagiographiques en langue vernaculaire. Mais c'est également toute une époque qui s'offre au regard de l'historien, une époque où la question du langage utilisé pour porter la parole de Dieu est loin d'être anodine et engage de nombreux aspects de la société tardo-médiévale : dans ce contexte, l'ouverture de certaines œuvres spirituelles à une langue autre que le latin, et en particulier à ces langues « vulgaires » longtemps considérées comme celles du peuple (par opposition au latin des clercs), annonce la volonté de quelques-uns d'offrir les Vies de saints au plus grand nombre : moine, moniales, prêtres, membres de la cour royale, nobles dames, noblesse provinciale, bourgeois, petit peuple des villes et des campagnes... Un nouveau public pour la littérature hagiographique se fait jour, pour qui la médiation du français est indispensable ou simplement préférée. Outre des fins strictement pastorales, les réécritures du corpus répondent à des desseins plus profanes. La question de l'identité, en particulier, est au cœur de l'étude : identité royale, car plusieurs légendes ne se privent pas de valoriser l'institution royale, précisément au moment où celle-ci est en difficulté, dans le contexte de la guerre de Cent ans et de l'arrivée au pouvoir compliquée des Valois. Identité locale, également, qu'il s'agisse de promouvoir un culte ou un sanctuaire, de valoriser un diocèse ou, plus largement, de célébrer une Église locale mise à mal par l'autoritarisme et la centralisation pontificale. Les réécritures hagiographiques en français du corpus permettent ainsi d'asseoir une identité collective, en même temps qu'elles répondent au souci de personnalisation exprimé par les croyants de la fin du Moyen Âge.

Mots-clés : Histoire du Moyen Âge ; Christianisme médiéval ; Réécriture ; Hagiographie ; Histoire de la langue française ; Manuscrits médiévaux ; Culture laïque au Moyen Âge

## *ABSTRACT*

In the Late Middle Ages a vast movement of rewriting older texts in vernacular languages took place, including hagiographical works previously written in Latin. Our focus will be placed on written works from the XIIIth and XVth century, specifically French adaptations of the Latin *Vitae* of Gallo-roman and Merovingian Saints who played an important role in the French kingdom's past. We will try to identify the specific contexts of these adaptations, and their target audiences. By examining seventy-four of the French texts with shared chronological and geographical characteristics, this study aims to explain the processes leading to the vernacular translations. This work also offers a historical viewpoint focusing on an era when the question of the language used to carry the word of God was far from being trivial and involved many aspects of late-medieval society: in this context, the translation of certain spiritual works into a language other than Latin, and in particular "vulgar" languages, long considered as those of the people (as opposed to the Latin of the clergy), demonstrates an effort to share the Saints' stories to the masses : monks, nuns, priests, members of the Royal Court, noble ladies, provincial nobility, the bourgeoisie, citizens from cities and rural areas. . . For this new audience of hagiographical literature, the use of French can be considered a necessity, or simply a preference. Despite their explicit religious aims, these translations serve profane purposes too. The question of identity, particularly, is essential to this study : Royal identity, as many of the writings do not hesitate promoting the Royal institution, precisely during troubling times, in the context of the Hundred Years' War and the complicated Valois' rise to power ; local identity, too, whether it is by promoting a cult or a shrine, a diocese, or more broadly, by celebrating a local Church undermined by the pontifical authority. Therefore, the French versions of hagiographical works in this corpus allow to establish a collective identity, and concurrently they answer to the concern of personalization of the late Middle Ages believers.

Keywords : Middle Ages ; mediaeval Christianity ; Rewriting ; Hagiography ; History of the French language ; medieval manuscripts ; secular culture in the Middle Ages

## ABREVIATIONS

- AASS : *Acta sanctorum*, Paris, 1863-1867  
AB : *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, 1882-....  
AESC : *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, Paris, 1946-1993  
AN : Archives nationales  
BBKL : *Biographisch-bibliographische Kirchenlexikon*, Hamm/Herzberg/Nordhausen, 1975-2018  
BC : Biblioteca de Catalunya y central (Barcelona)  
BdR : Bibliotheek der Rijksuniversiteit (Leiden)  
BE : Biblioteca Estense e universitaria de Modène  
BHL : *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles, 1898-1901  
BJ : Biblioteka Jagiellonska (Krakow)  
BML : Biblioteca Medicea Laurenziana (Firenze)  
BR : Bibliothèque royale de Belgique  
BL : *British Library*  
BNF : Bibliothèque nationale de France  
fr. : français  
n.a.fr. : nouvelles acquisitions françaises  
BPU : Bibliothèque publique et universitaire de Genève  
BM : Bibliothèque municipale  
BS : *Bayerische Staatsbibliothek*  
BV : Biblioteca apostolica Vaticana  
DHGE : *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1912-2008  
FM : Fitzwilliam Museum (Cambridge)  
Gall. chr. : *Gallia christiana in provincias ecclesiasticas distributa*, Paris, 1715-1865  
KB : Koninklijke Bibliotheek (Den Haag)  
MGH : *Monumenta Germaniae historia*  
Ep. : *Epistulae Merovingici et Karolini aevi*, Munich, 1992-1939  
SRM : *Scriptores rerum merovingicarum*, Hanovre, 1884-1962  
PL : *Patrologia latina (Patrologiae cursus completus, series latina)*, Paris, 1844-1855  
PUF : Presses universitaires de France  
RHF : *Recueil des historiens des Gaules et de la France (Rerum gallicarum et francicarum scriptores)*, Poitiers, 1869-1904  
TUL : Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek (Jena)  
VGE : *Vita Genovefae Recension E*

## INTRODUCTION

Les voix du Moyen Âge se sont éteintes et pourtant elles résonnent encore aux oreilles de qui sait écouter : les pierres des palais et des églises chantent toujours leur glorieux passé, l'art témoigne d'une sensibilité propre à cette période et des objets de la vie courante s'élève la voix des obscurs et des sans-grades. Quant à l'abondante littérature léguée à la postérité, elle porte en son sein les aspirations et les certitudes de plusieurs générations de lettrés.

L'objet de la présente étude est de ces phénomènes qui témoignent de l'immense vertu de la littérature à se faire le reflet d'une époque et/ou d'une civilisation. Plus encore, et parce qu'il engage l'écrit à une période où celui-ci tient une place particulière, notre sujet révèle la complexité du lien qui unit l'homme des derniers siècles du Moyen Âge à la littérature de son temps. Celle-ci s'inscrit tout autant comme le témoin de la créativité et de la sensibilité de son époque que comme un moyen de diffusion pour des idées écloses chez quelques-uns et que certains voudraient voir partagées par tous. Il s'agit avant tout d'une manifestation religieuse et culturelle, puisque notre intérêt se porte sur les œuvres qui, entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, adaptent en français les *Vitae* de vingt-et-un saints gallo-romains et mérovingiens s'inscrivant dans le passé du domaine royal du royaume de France, alors que la plupart des hagiographies sont jusque là composées en latin ; plus encore, il nous faut cerner les conditions et milieux d'élaboration de ces adaptations, ainsi que le(s) public(s) visé(s) par le processus. À travers l'échantillon constitué par soixante-quatorze de ces légendes en français qui répondent à des caractéristiques chronologiques et géographiques communes, le présent travail se donne pour ambition de comprendre les divers mécanismes qui ont présidé à la naissance des réécritures hagiographiques en langue vernaculaire. Mais c'est également toute une époque qui s'offre au regard de l'historien, une époque où la question du langage utilisé pour porter la parole de Dieu est loin d'être anodine et engage de nombreux aspects de la société tardo-médiévale. Dans ce contexte, l'ouverture de textes spirituels à une langue autre que le latin, en particulier à ces langues « vulgaires » longtemps considérées comme celles des laïcs (par opposition au latin des clercs), annonce une volonté nouvelle d'offrir les récits hagiographiques au plus grand nombre - que ce soit à des fins strictement pastorales ou en réponse à des desseins plus politiques - et, au-delà, un changement important dans les mentalités. Car, pour reprendre la phrase souvent attribuée à Anatole France, « les plus beaux mots du monde ne sont que des sons inutiles si vous ne pouvez pas les comprendre ».



## I. À propos de la notion de réécriture

Arrêtons-nous un instant sur le terme de « réécriture », largement employé tout au long des pages qui vont suivre. Bien qu'il semble aller de soi depuis ces dernières décennies en raison de son utilisation dans des travaux encore peu nombreux<sup>1</sup>, le concept soulève des questions quant à son acception exacte<sup>2</sup>. Le dictionnaire Le Robert définit la réécriture comme « l'action de réécrire un texte pour en améliorer la forme ou pour l'adapter à d'autres textes, à certains lecteurs... ». La définition est reprise en des termes très proches par Bernard Dupriez<sup>3</sup>, puis par Pierre Bouet et François Kerlouégan, qui ajoutent qu'elle répond à certaines visées précises : « glorifier Dieu, honorer les saints, transmettre les idées chères, enrichir le style des étudiants, préserver les biens de la communauté, adapter le texte au public »<sup>4</sup>. C'est finalement la définition qu'en donne Monique Goulet qui s'impose : la réécriture se caractérise comme « la rédaction d'une nouvelle version (hypertexte) d'un texte préexistant (hypotexte), obtenue par des modifications appelées formelles pour autant qu'elles affectent le signifiant (elles sont d'ordre quantitatif, structurel ou linguistico-stylistique) et sémantiques (ou conceptuelles) pour autant qu'elles affectent le signifié. Le terme « réécriture » désigne d'abord l'action de réécrire, puis, par métonymie, la nouvelle version obtenue »<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> On peut désigner comme fondateur de l'intérêt accordé au phénomène des réécritures hagiographiques le livre que M. HEINZELMANN et J.-C. POULIN ont écrit sur *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Études critiques* (Paris, Champion, 1986). Les deux auteurs insistent sur la nécessité de reconnaître une identité propre à chaque version, la mise en contexte littéraire conduisant l'historien à l'appréhension des motivations historiques des réécritures. C'est au fond le même but que poursuivent plusieurs études postérieures : l'une traque à travers les réécritures alcuiniennes les modes de pensée mis en jeu (C. VEYRARD-COSME, « Typologie et hagiographie en prose carolingienne : mode de pensée et réécriture. Étude de la *Vita Willibrordi*, de la *Vita Vedasti* et de la *Vita Richarii* d'Alcuin », *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, D. BOUTET et L. HARF-LANCNER (éds.), Paris, Éditions Rue d'Ulm, 1993, p. 157-186) ; une autre s'intéresse aux réécritures des Vies de David et Ethelbert par Giraud de Cambrie (R. BARTLETT, « Rewriting Saints' Lives : The case of Gerald of Wales », *Speculum*, 58, 1983, p. 598-616) ; une troisième sort de l'ombre deux Vies de Martin et montre comment évolue l'image spirituelle du saint (S. LABARRE, *Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (VI<sup>e</sup> s.) et Venance Fortunat (VI<sup>e</sup> s.)*, Paris, Institut des Études augustiniennes, 1998). Soulignons aussi l'intérêt des articles de G. PHILIPPART (« Les légendes latines de sainte Verena. Pour une histoire de leur diffusion », *Analecta Bollandiana*, 103, 1985, p. 253-302), D. SOLBI (« Riscrittura agiografiche : le due « legendae » latine di Margherita da Città di Castello », *Hagiographica*, 2, 1995, p. 251-276), de F. DE VRIENDT (« La traduction manuscrite de la *Vita Waldetrudis* (BHL 8776-8777). Les mécanismes de la propagation d'un récit hagiographique régional (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) », *Analecta Bollandiana*, 117, 1999, p. 319-368) et de J.-L. VILLETTE (« *Passiones et inventiones s. Quintini*. L'élaboration d'un corpus hagiographique du haut Moyen Âge », *Mélanges de Science religieuse*, 56, 1999, p. 49-76).

<sup>2</sup> La graphie du terme soulève aussi des interrogations. Si G. Philippart emploie « réécriture » comme équivalent à « réécriture », la norme française fait de la « réécriture » un système de littérarité générale qui englobe toutes les réécritures particulières (G. MOLINIE, « Réécriture ou réécriture : enjeux rhétoriques et sémiotiques », *XVII<sup>e</sup> siècle*, 186, 1995, p. 61-66). La présente étude privilégie donc l'emploi du terme de « réécriture ».

<sup>3</sup> « REECRITURE. Le lecteur a droit à plusieurs états successifs du même texte, états qui se distinguent non seulement par quelques variantes, mais par des différences parfois considérables dans le contenu, la forme, voire l'intention et les dimensions » (B. DUPRIEZ, *Gradus. Les procédés littéraires*, Paris, 10/18, 1984, p. 389).

<sup>4</sup> P. BOUET et F. KERLOUEGAN, « La réécriture dans le latin du haut Moyen Âge », *Lalies. Actes des sessions de linguistique et de littérature*, 8, 1986, p. 153-168, et particulièrement aux p. 161-163.

<sup>5</sup> Voir M. GOULET, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 23.

Qu'en est-il au sein de notre étude ? Conformément à l'analyse de Monique Goulet, nous avons choisi de qualifier de « réécritures » ces récits qui, s'inspirant d'une source latine ou déjà rédigée en vernaculaire (et dont nous verrons qu'elle n'est pas toujours identifiée, ni même identifiable), remanient cette dernière plus ou moins profondément à l'aide de divers procédés littéraires<sup>6</sup>. La finalité de la *praxis* inhérente au processus de réécriture est de donner à l'hypotexte une perspective et/ou une forme nouvelle. Bref, la réécriture suppose à la fois l'existence d'une source antérieure et des changements plus ou moins importants vis-à-vis de cette dernière : ces deux éléments confèrent à la réécriture son statut de nouvelle version d'un texte préexistant. Réécrire n'est donc pas copier, car si l'on attend d'une copie une répétition aussi fidèle que possible du texte premier, choisir de regarder un récit dans sa réécriture est une option épistémologique qui met davantage l'accent sur l'articulation du texte source avec son « autre ». Partant de celui-ci, la réécriture en présuppose en effet l'altération et tend de ce fait vers l'altérité. Pour qu'il y ait réécriture, il faut que le remanieur se situe consciemment en continuité ou en rupture avec un modèle dont il a connaissance. Être le second à écrire une *Vita* quand on ignore que quelqu'un l'a déjà fait n'est évidemment pas la réécrire. Au-delà de la notion d'intertextualité, force est de constater que l'auteur s'inscrit nécessairement dans une filiation avec les œuvres du passé, que ce soit dans l'optique de compléter et d'actualiser ces dernières ou d'y substituer une tout autre version. Des modifications sont engagées, qui visent à une réappropriation du récit premier dans l'optique d'en faire surgir un récit second.

Le terme de « réécriture » est très proche de celui de « remaniement » qui renvoie à l'idée d'une modification profonde, affectant la structure ou la composition d'un ensemble et pouvant aller jusqu'à la refonte totale<sup>7</sup>. Toutefois, il n'en a pas la connotation négative induite par l'utilisation qu'en ont faite certains hagiologues, sous la plume desquels le mot impliquait une déperdition de réalité historique. Pour ces derniers, le remaniement d'un texte implique de profondes transformations susceptibles de nuire, de manière volontaire ou non, à l'historicité du récit initial, d'autant plus lorsque les auteurs œuvrent à des époques ultérieures<sup>8</sup>. Le terme « réécriture » fait en outre référence à la composition littéraire, là où celui de « remaniement » peut renvoyer à n'importe quel domaine de l'action humaine. Quoi qu'il en soit, « réécriture » et « remaniement » sont utilisés indifféremment au cours des pages qui suivent pour qualifier les textes du corpus. Ceux-ci sont aussi désignés comme « versions » et « adaptations » d'un

---

<sup>6</sup> Ces procédés ont fait l'objet d'une typologie établie par G. GENETTE dans *Palimpsestes. La Littérature au second degré* (Paris, Le Seuil, 1982) et reprise par M. Goulet dans son étude sur les réécritures médiolatines.

<sup>7</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 21.

<sup>8</sup> Un point mérite d'être soulevé : la langue française ne présente en effet aucun substantif désignant l'auteur d'une réécriture et, n'étant ni linguiste ni philologue, nous ne nous sentons évidemment pas à même d'inventer un nouveau terme qui pourrait pallier cette absence. Nous voilà donc contraints de recourir au terme « remanieur ». Le terme est préféré à celui d'« auteur » qui implique une création originale : or, ce statut peut être discuté dans le cas de certaines réécritures, attendu que la dimension proprement créatrice de l'auteur y est parfois infime.

récit antérieur, bien que ces vocables soient moins aptes à laisser transparaître la dynamique de l'intertextualité et le travail de réappropriation souligné par Bernard Cerquiglini<sup>9</sup>.

Il convient de souligner que sa définition ne cantonne nullement la réécriture aux seuls textes religieux. Au contraire, celle-ci apparaît comme une pratique courante de la littérature médiévale, voire de l'écrit d'une manière générale<sup>10</sup>. Les actes de la pratique sont concernés<sup>11</sup>, tout comme les textes juridiques qui font l'objet de réécritures à visée idéologique<sup>12</sup>, les textes poétiques (le *De vestium transformatione* d'Hugues d'Orléans « Primat » est remanié par son auteur avant de l'être par d'autres<sup>13</sup>), les chroniques (l'*Historia regum Britannie* de Geoffroy de Monmouth suscita plusieurs traductions médiévales<sup>14</sup>) et tout ce que Léopold Génicot nomme les « textes vivants »<sup>15</sup>, en particulier ceux qui relèvent d'usages oraux ou locaux très marqués, comme les textes de la liturgie. À la fin de la période et davantage encore avec l'apparition de l'imprimerie, le phénomène touche tous les domaines de la production écrite<sup>16</sup>.

Le phénomène des réécritures a également cela de particulier qu'il peut passer par une traduction, c'est-à-dire que le remaniement suppose parfois le passage de la langue usitée dans le texte source à un autre idiome. La différence entre réécriture et traduction est loin d'être anecdotique, car si les notions semblent au premier abord assez semblables, elles ne répondent pas forcément aux mêmes impératifs. La réécriture correspond à une volonté générale de modification d'un récit pour des raisons diverses, là où la traduction s'inscrit davantage dans un mouvement d'adaptation du propos, voire de conquête d'un public autre que celui qui a eu accès à l'hypotexte dans sa langue originelle. Et alors que toute traduction est une forme de réécriture, le processus de réécriture ne s'accompagne pas nécessairement d'un changement de

---

<sup>9</sup> « Qu'une main fut première, parfois, sans doute, importe moins que cette incessante réécriture d'une œuvre qui appartient à celui qui, de nouveau, la dispose et lui donne forme. Cette activité perpétuelle et multiple fait de la littérature médiévale un atelier d'écriture. Le sens y est partout, l'origine nulle part. » (B. CERQUIGLINI, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris, Seuil, 1989, p. 57). La notion d'intertextualité est aussi présente dans la définition proposée par N. PIEGAY-GROS: « La réécriture désigne aussi de manière générale et vague toute reprise d'une œuvre antérieure, quelle qu'elle soit, par un texte qui l'imite, la transforme, s'y réfère, implicitement et explicitement » (*Introduction à l'intertextualité*, Paris, Nathan, 1996, p. 181).

<sup>10</sup> Voir les articles présentés dans *Traduction, transcription, adaptation au Moyen Âge : actes du colloque du Centre d'Études Médiévales et Dialectales de Lille III (22 au 24 septembre 1994)*, Villeneuve d'Ascq, Centre d'Études Médiévales et Dialectales de Lille III, 1995-1996, 2 volumes.

<sup>11</sup> « Le parallèle a souvent été fait entre architecture et écriture médiévales : toutes deux sont avant tout remplois de matériaux plus anciens et assemblages d'éléments stéréotypés. C'est particulièrement vrai pour l'écriture diplomatique » (J. BELMON, « *In conscribendis donationibus hic ordo servandus est...* L'écriture des actes de la pratique en Languedoc et en Toulousain (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle) », *Auctor et auctoritas : Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, M. ZIMMERMANN (éd.), Paris, École des Chartes, 2001, p. 283-320).

<sup>12</sup> Un exemple récent chez C. SENSEBY, « Pratiques judiciaires et rhétorique monastique à la lumière des notices ligériennes (fin XI<sup>e</sup> siècle) », *Revue historique*, CCCIX/1, 2004, p. 3-47.

<sup>13</sup> C. WOLLIN, « Mutabilität in der lateinischen Dichtung des Hochmittelalters. Die Kleidermetamorphosen des Hugo Primas und des Archipoeta », *Sacris erudiri*, XL, 2001, p. 329-412.

<sup>14</sup> À savoir l'*Estoire de Brutus* (XIII<sup>e</sup> siècle), les *Croniques des Bretons* (début du XV<sup>e</sup> siècle) et le *Roman de Brut* de Jehan Wauquelin, écrit vers 1444-1445 (G. VEYSSEYRE, « *Translater* » *Geoffroy de Monmouth : trois traductions en prose française de l'Historia regum Britannie (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Genève, Droz, à paraître).

<sup>15</sup> L. GENICOT, *Les généalogies*, Turnhout, Brepols, 1975, p. 27-32.

<sup>16</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 13.

domaine linguistique<sup>17</sup>. La traduction est cependant l'un des procédés de remaniement les plus fréquemment employés<sup>18</sup>, qu'elle soit interlinguale (passage du latin au vernaculaire ou d'une langue vulgaire à une autre) ou intralinguale (modernisation d'une langue désuète ou passage à un autre niveau de langue). Le concept de réécriture recouvre de fait une réalité plus vaste que la seule traduction, puisque d'autres procédés sont mis en œuvre en parallèle afin d'aboutir à la création d'un hypertexte. La traduction n'est que l'un des biais par lesquels les remanieurs offrent à des textes latins une « seconde naissance » dans les langues vernaculaires.

## II. D'une langue à l'autre...

Pour autant, le fait d'inscrire dans une littérature vernaculaire des récits composés en latin et de les y faire perdurer est un aspect fondamental des réécritures hagiographiques. Qui veut appréhender ces dernières doit donc se pencher sur ce qui oppose latin et langue vulgaire dans la pensée médiévale. L'Occident de la fin du Moyen Âge voit quantité de langages et de dialectes fleurir au sein d'un même territoire. Des langues héritières du passé et sacralisées comme vecteurs des textes révélés y côtoient toutes sortes d'idiomes, aujourd'hui disparus ou marginalisés<sup>19</sup>. Une langue considérée comme savante et sacrée, le latin impérial et papal, classique et biblique, s'oppose aux langages vernaculaires qui tendent à s'affirmer à partir du XII<sup>e</sup> siècle. Gardons-nous néanmoins de perpétuer l'idée qu'aux clercs serait réservé ce latin qui exerce un quasi monopole sur la vie intellectuelle et s'inscrit comme un instrument majeur de la communication diplomatique, scientifique et marchande lorsque les interlocuteurs n'ont pas d'autre langue en partage, et qu'aux laïcs échoirait la langue commune. La division entre clercs et laïcs ne saurait se confondre avec la distinction des *litterati* et des *illitterati* : certains laïcs comprennent le latin, tandis que celui-ci n'est pas accessible à l'ensemble du clergé. Qui plus est, les lettrés maîtrisent, à côté du latin qu'ils utilisent dans leur vie professionnelle ou leurs loisirs studieux, une langue vernaculaire pour les besoins de l'existence quotidienne<sup>20</sup>. Il est donc malaisé d'établir une adéquation entre un groupe social et la maîtrise d'une langue.

---

<sup>17</sup> Ainsi les réécritures hagiographiques étudiées par M. Goullet sont-elles en latin, car composées à une période (entre le VIII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle) durant laquelle les clercs méprisent encore les langues vernaculaires.

<sup>18</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 13.

<sup>19</sup> Les ouvrages sont nombreux qui font état de cette diversité des langues à l'époque médiévale : c'est le cas de l'étude de B. GREVIN, *Le parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, Seuil, 2012. Citons l'article d'A. GUILLAUME « Les Langues du Moyen Âge : Approches », *Variétés et Enjeux du plurilinguisme, publication du Séminaire de l'École Doctorale 180 de l'Université Paris V-René Descartes*, C. CLAIRIS (dir.), Paris, L'Harmattan, 2010, p. 29-50, ou encore les études réunies par C. KAPPLER et S. THIOLIER-MEJEAN dans *Le plurilinguisme au Moyen Âge. Orient-Occident, de Babel à la langue une*, Paris, L'Harmattan, 2008.

<sup>20</sup> S. LE BRIZ et G. VEYSSEYRE établissent un parallèle entre les bilinguismes français-latin et français-anglais : comparant les clercs médiévaux aux cadres des multinationales modernes, elles soulignent qu'ils ont en commun d'utiliser une langue internationale qui les distingue au plan socioprofessionnel (*Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 17-18).

Le concept de « langue commune » mérite que l'on se penche sur sa définition, loin d'être aussi simple qu'il n'y paraît de prime abord. Elle n'est évidemment pas la même selon les pays, voire d'une province à l'autre : et si certains la nomment un peu rapidement « langue du peuple », il convient d'y distinguer plusieurs niveaux qui attestent la difficulté de définir une langue partagée par tous à l'échelle d'un territoire<sup>21</sup>. Le terme « véhiculaire » s'applique à une langue employée comme langage commun par des populations de langues différentes, pour des raisons politiques, commerciales ou administratives. Il qualifie ces langues dotées d'un certain prestige et relativement diffusées, comme le latin et l'arabe au Moyen Âge (les linguistes parlent de langues « référentielles »). Benoît Grévin distingue également les langues « courtoises », qui ont une valeur moins universelle. Parmi celles-ci se trouvent le français et l'italien qui apparaissent comme le langage des groupes dirigeants, sans être pour autant celui de l'ensemble de la population. Enfin, est dite « vernaculaire » une langue en tant qu'elle est parlée au niveau local, par une communauté plus ou moins restreinte, à l'instar des dialectes. Le mot « vulgaire » qualifie quant à lui la langue parlée et écrite, par opposition au latin. Son utilisation releva longtemps d'une dépréciation idéologique (« vulgaire » car populaire, par contraste avec le latin de l'élite), jusqu'à ce que celle-ci se trouve renversée ou, tout du moins, atténuée, à la suite de la promotion sociolinguistique et idéologique des langues vernaculaires consécutive à leur scripturalisation. Le terme « vulgaire » est utilisé pour désigner la langue non normée, par opposition au latin référentiel et grammatisé, sans qu'il faille y voir un sens péjoratif. Ces distinctions permettent de cerner la question du langage au Moyen Âge dans toute sa complexité : le latin apparaît comme la langue référentielle en Occident, mais les langues vernaculaires sont nombreuses et se caractérisent par différents niveaux d'analyse qui témoignent de la richesse du paysage linguistique. L'idée qu'il y ait une seule « langue du peuple » au sein d'un royaume ne correspond nullement à la réalité médiévale, dans laquelle des populations appartenant à des régions différentes peinent parfois à se comprendre. Dans le cas présent, nous entendons par « français » la langue d'oïl née dans le nord du royaume et qui n'est pas parfaitement identique sur l'ensemble du territoire. Dans cette définition entrent à la fois le « français du roi », celui de Paris et du domaine royal qui prend à la fin du Moyen Âge de plus en plus d'importance dans les milieux intellectuels où il tend, sinon à concurrencer, du moins à accompagner le latin au rang des langues susceptibles de diffuser le savoir<sup>22</sup> ; et les nombreux dialectes qui témoignent des spécificités locales de la langue d'oïl (picard, wallon,

---

<sup>21</sup> Les définitions sont extraites du glossaire développé par B. GREVIN dans *Le parchemin des cieux*.

<sup>22</sup> Celui-ci a alors un caractère beaucoup moins régional que d'autres langues vulgaires (S. LUSIGNAN, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, J. Vrin, 1986, p. 84).

normand, lorrain, champenois, bourguignon...) <sup>23</sup>. Ainsi seront indifféremment utilisés dans les pages à venir les termes de « français » et de langue « vernaculaire » ou « vulgaire ».

La question des réécritures en français s'inscrit dans un contexte d'opposition entre les langues vernaculaires et le latin. Les valeurs identitaires attachées à ce dernier ne peuvent que le favoriser dans l'esprit de nombre d'intellectuels et expliquent la préférence que la période médiévale lui accorde. Dans la culture chrétienne occidentale, il est la langue de l'interaction entre les hommes et la puissance divine <sup>24</sup> : les paroles sacramentaires doivent être prononcées en latin, qui devient par conséquent l'idiome des clercs. Le latin est aussi la langue du droit romain, alors considéré comme la forme par excellence de l'expression juridique, et celle des deux pouvoirs suprêmes de l'Occident médiéval, à savoir le pape et l'empereur <sup>25</sup>. Enfin, il est désigné comme l'idiome des philosophes et des intellectuels dès 1280, sous la plume de Jean de Dacie <sup>26</sup>, tant parce que sa dimension spirituelle lui confère une valeur symbolique que parce qu'il est conçu comme universel, stable et compris par le plus grand nombre des clercs. Les langues vernaculaires paraissent à l'inverse multiples, sans règles et variables selon les régions. Dante Alighieri, qui considère grammaire et latin comme synonymes, écrit :

« La grammaire, en effet, n'est rien autre qu'une certaine stabilité et identité de la langue à travers la diversité du temps et de l'espace. Régularisée par le commun accord de nombreux peuples, elle n'apparaît soumise à aucun caprice individuel [...]. On l'a inventée afin que les variations de ce langage, qui flotte au gré de chacun, ne nous condamnent pas à ne saisir qu'imparfaitement ou pas du tout la pensée et les récits soit des écrivains anciens, soit de ceux-là que la distance rend différent de nous. » <sup>27</sup>

Ces connotations donnent au latin un prestige devant lequel les langues vulgaires ne peuvent que faire pâle figure. Il est pourtant un moment durant les derniers siècles du Moyen Âge où la barrière de la langue tend à s'effondrer lorsque, à partir du XII<sup>e</sup> siècle environ <sup>28</sup>, le besoin commence à se faire sentir de transcrire certains écrits dans les langues vernaculaires. Ces textes, autrefois strictement cantonnés au domaine religieux et réservés aux seuls lettrés maîtrisant le latin, s'ouvrent peu à peu au monde profane à travers leurs traductions dans les langues vulgaires que compte l'Occident. C'est précisément dans ce contexte d'effervescence intellectuelle et linguistique que voient le jour les réécritures hagiographiques en français.

---

<sup>23</sup> L'analyse montre qu'ils ne sont pas toujours très éloignés les uns des autres (*Parler vulgairement*, p. 80).

<sup>24</sup> L'arabe remplit un rôle semblable dans le monde musulman. Dans sa préface à l'édition du Coran traduit par Denise Masson, le poète et traducteur de textes sacrés Jean Grosjean (1912-2006) alerte les lecteurs : « Un livre sacré s'adresse d'abord à ceux qui en savent la langue. Il la consacre, il la propage. Mais il ne peut s'empêcher de rayonner plus loin qu'elle. Alors commencent les traductions, à leurs risques et périls » (*Le Coran*. Édition et traduction de l'arabe par D. MASSON, Paris, Gallimard, 1967, p. XI).

<sup>25</sup> À ce propos, voir l'ouvrage de S. LUSIGNAN, *La langue des rois au Moyen Âge. Le français en France et en Angleterre*, Paris, PUF, 2004, p. 20.

<sup>26</sup> JEAN DE DACIE, *Summa grammatica*, A. OTTO (éd.), Copenhague, 1955, p. 3.

<sup>27</sup> DANTE, *De vulgari eloquentia*, I, 9-11, p. 31-32.

<sup>28</sup> B. GUENEE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1980, p. 61-62, p. 214.

### III. « La vie des saints et leurs auréoles »<sup>29</sup>

Des récits hagiographiques, l'Église chrétienne en produit dès les premiers siècles qui suivent sa naissance, même si le genre se développe surtout à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Dès le IX<sup>e</sup> siècle, cette littérature jusque-là cantonnée au grec et au latin s'étend peu à peu aux langues vernaculaires. Émergent alors des légendes en français : la *Cantilène*, ou *Séquence, de sainte Eulalie*, rédigée à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, est le premier poème connu et conservé en langue d'oïl. Citons aussi la *Vie de saint Léger*, poème conservé dans un manuscrit de la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle, ou la *Vie de saint Alexis*, dont la plus ancienne version se trouve dans le psautier de Saint-Alban, réalisé vers 1123<sup>30</sup>. Enfin, la Vie anonyme de saint Eustache (première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle) est la plus ancienne Vie en prose française. Quant aux récits en langue d'oc, ils apparaissent pour la plupart aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles<sup>31</sup>. La langue allemande n'est pas en reste, avec l'*Annolied*, poème écrit en allemand vers 1080 et qui célèbre la vie de l'archevêque Annon II de Cologne, mort en 1075<sup>32</sup>. De même en vieil-anglais<sup>33</sup>, en italien<sup>34</sup>, en portugais<sup>35</sup> ou hongrois<sup>36</sup>... L'hagiographie offre ainsi un large corpus. Bien qu'elle ne soit pas ressentie comme une littérature spécifique par les auteurs antiques et médiévaux (aucun ne s'est jamais dit hagiographe), il s'agit du genre littéraire le plus représenté durant tout le Moyen Âge<sup>37</sup>.

---

<sup>29</sup> TELEPHONE, « Ça (c'est vraiment toi) », 1982.

<sup>30</sup> Voir à ce propos l'article de C. VINCENT, « Fortunes médiévales du culte de saint Alexis », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 142-2, 2012, p. 629-642.

<sup>31</sup> Pour davantage de détails concernant l'hagiographie en langue française, voir G. BRUNEL-LOBRICHON, A.-F. LABIE-LEURQUIN et M. THIRY-STASSIN, « L'hagiographie de langue française sur le Continent, IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle », *Hagiographies : histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, G. PHILIPPART et M. GOULLET (dirs.), Turnhout, Brepols, 1994-2017, vol. 2, p. 291-371.

<sup>32</sup> K. KUNZE, « Deutschsprachige Hagiographie von den Anfängen bis 1350 », *Hagiographies*, vol. 2, p. 211-238 ; et W. WILLIAMS-KRAPP, « Late Medieval German Manuscript Culture and Vernacular Hagiography », « *Scribere sanctorum gesta* ». *Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, E. RENARD, M. TRIGALET, X. HERMAND, P. BERTRAND (éds.), Turnhout, Brepols, 2005, p. 343-355.

<sup>33</sup> Selon G. WHATLEY (« Late Old English Hagiography, ca. 950-1150 », *Hagiographies*, vol. 2, p. 429-499, ici p. 431), l'hagiographie en langue anglaise se développe surtout entre le X<sup>e</sup> et le début du XI<sup>e</sup> siècle. Voir aussi J.E. CROSS, « English Vernacular Saints' Lives Before 1000 A.D », *Hagiographies*, vol. 2, p. 413-427.

<sup>34</sup> À propos de l'hagiographie italienne, voir O. LIMONE, « Italia meridionale (950-1220) », *Hagiographies*, vol. 2, p. 11-60, et S. SPANO MARTINELLI, « Italia fra il 1450 et il 1550 », *Hagiographies*, vol. 2, p. 61-82.

<sup>35</sup> Entre 1220 et 1350 apparaissent ainsi les premières traductions portugaises de compilations hagiographiques composées en latin ou castillan (J. MATTOSO, « Le Portugal de 950 à 1550 », *Hagiographies*, vol. 2, p. 83-102).

<sup>36</sup> Le « Jókai-kódex », premier manuscrit complet en langue hongroise, contient notamment une *Vie de saint François* traduite vers 1370 (G. KLANICZAY et E. MADAS, « La Hongrie », *Hagiographies*, vol. 2, p. 106-160).

<sup>37</sup> Le concept est une riposte apologétique de la Réforme catholique : devant les attaques protestantes visant le culte des saints, les premiers bollandistes publient les *Acta sanctorum* dès 1643. Voir les études d'H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1905 ; de R. AIGRAIN, *L'Hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud et Gay, 1953 ; *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, M. HEINZELMANN (dir.), Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1992 ; de Dom J. DUBOIS et J.-L. LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993 ; de D. VON DER NAHMER, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994 ; et G. PHILIPPART, F. DE VRIENDT et M. TRIGALET, « Problèmes et premiers résultats d'une histoire générale de la littérature hagiographique », *Studies in Irish Hagiography. Saints and Scholars*, J. CAREY, M. HERBERT et P. O'RIAIN (dirs.), Dublin, Four Courts Press, 2001, p. 337-355.

Devant l'importance de la littérature qui mobilise les saints durant le Moyen Âge, nous avons volontairement rejeté du cadre de notre enquête les récits de miracle et de translation (sauf lorsque ceux-ci sont insérés dans les réécritures des Vies à proprement parler)<sup>38</sup>, ainsi que les prières, les œuvres théâtrales (tels les Miracles de saint Fiacre, qui datent de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle), les Visions et les divers recueils qui utilisent les Vies comme exemples dans des contes dévots (le *Tombel de Chartrose*<sup>39</sup>) ou dans des manuels (comme le *Miroir des curés* ou le *Ci-nous-dit*<sup>40</sup>). Le corpus se concentre ainsi sur les réécritures en français des seules *Vitae*.

La littérature hagiographique se présente comme une source précieuse pour l'historien, en particulier lorsqu'il s'intéresse aux mentalités ou à la spiritualité d'une époque<sup>41</sup>. Les Vies ne sont pas dénuées de substrat historique, dans la mesure où il s'agit pour les auteurs de montrer comment le message chrétien du salut s'inscrit dans le temps linéaire de l'histoire. Certaines constituent même des sources riches et fiables, comme la *Vie de saint Martin* par Sulpice Sévère ou la *Vita Genovefae*. Il serait néanmoins illusoire d'y chercher un récit des faits tels qu'ils se sont déroulés, simplement parce que ce n'est pas là le dessein de ceux qui les écrivent. Comme le dit Monique Goulet, « le "genre" hagiographique n'impose nullement aux auteurs de dire la vérité historique, toute la vérité et rien que la vérité »<sup>42</sup>. Et de signaler aussi que, depuis une trentaine d'années<sup>43</sup>, la critique du positivisme aidant, les historiens ont effectivement cessé de chercher la réalité des événements historiques dans l'hagiographie. Au contraire, ils sont de plus en plus nombreux à examiner les Vies dans leur double dimension historique et littéraire<sup>44</sup>, s'intéressant aux « divers ordres de vérité » qu'elles renferment<sup>45</sup> et

---

<sup>38</sup> M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, Brepols, 1979.

<sup>39</sup> Le *Tombel de Chartrose*, vraisemblablement rédigé entre 1337 et 1339, est un recueil de trente et un contes dévots accompagnés d'une moralité. Nombre de ces contes font largement appel à l'hagiographie (G. BRUNEL-LOBRICHON, A.-F. LABIE-LEURQUIN et M. THIRY-STASSIN, « L'hagiographie... », p. 305).

<sup>40</sup> Le *Miroir des curés* et le *Ci-nous-dit* sont des manuels à l'usage des ecclésiastiques, mélangeant sermons, *exempla* et Vies de saints (C. HECK, *Le Ci nous dit. L'image médiévale et la culture des laïcs au XIV<sup>e</sup> siècle : les enluminures du manuscrit Condé de Chantilly*, Turnhout, Brepols, 2011).

<sup>41</sup> Voir F. DOLBEAU, « Les travaux français sur l'hagiographie médiolatine (1968-1998) », *Hagiographica*, 6, 1999, p. 23-68. La thèse de J.-L. DEROUET (*Recherches d'Histoire des mentalités sur les textes hagiographiques du Nord et de l'Est de la Gaule (VII-VIII<sup>e</sup> siècles)*, sous la direction de P. RICHE, Université Paris X-Nanterre, 1972) témoigne d'ailleurs de cette tendance de l'hagiologie à s'inscrire dans l'histoire des mentalités.

<sup>42</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 9.

<sup>43</sup> La revue *Hagiographica* (6, 1999, p. 1-168) propose un panorama des études consacrées à l'hagiographie depuis ces trente dernières années, sous les plumes de J. Martinez Gasquez pour l'Espagne, F. Dolbeau pour la France, M. Lapidge pour les îles britanniques, F. Prinz pour l'Allemagne, P. Golinelli pour l'Italie, R. Godding pour la Belgique, et A.B. Mulder-Bakker pour les Pays-Bas.

<sup>44</sup> Si la distinction académique entre les dimensions historique et littéraire d'une œuvre est factice (la littérature appartenant évidemment de plein droit à l'Histoire), elle témoigne néanmoins du caractère ambivalent du genre hagiographique, qui tend depuis quelques décennies à devenir un objet littéraire à part entière. Encore peut-on discuter de l'emploi du terme « littérature » pour qualifier les légendes (G. PHILIPPART, « L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes ? », *Revue des Sciences Humaines*, 251, 1998, p. 11-39).

<sup>45</sup> Dans *Les Passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles, Société des Bollandistes, 1921), le Père H. DELEHAYE souligne que divers ordres de vérité sont à chercher dans les Vies (événementiel, littéraire, culturel), sans que l'un de ces aspects ne puisse être considéré comme reflétant davantage la « réalité historique ». C'est la mise en commun de tous ces points de vue qui permet à l'historien d'esquisser le tableau d'une époque donnée.



considérant que la forme du récit et les choix littéraires que celui-ci révèle sont tout aussi intéressants, si ce n'est plus, que la réalité effective ou non des faits relatés. *There is no story that is not true* a écrit le romancier nigérian Chinua Achebe<sup>46</sup> : mais la vérité d'une histoire n'est pas tant dans les faits que dans l'intention de qui la raconte. Qu'elles sont loin les critiques des historiens de la III<sup>e</sup> République qui, à l'instar de Ferdinand Lot, qualifiaient l'hagiographie d'odieux fatras et la comparaient au roman-feuilleton<sup>47</sup> ! Depuis trente ans, les études hagiographiques connaissent un renouveau et les travaux de Guy Philippart, Martin Heinzelmann, Monique Goulet ou encore André Vauchez ont changé l'approche d'un genre longtemps méprisé par la recherche. Les Vies révèlent de précieux indices sur la culture de l'époque et apparaissent désormais comme une source historique de premier ordre. Leur capacité trop souvent négligée à témoigner de la réalité spirituelle, intellectuelle et politique de l'époque qui les a vu naître doit être soulignée, malgré le caractère extraordinaire de leur objet qui pourrait laisser croire qu'elles ne laissent voir qu'un Moyen Âge littéraire, peuplé de saints thaumaturges et de créatures abominables.

L'étude des réécritures hagiographiques s'inscrit dans ces nouvelles perspectives. Il ne s'agit plus de séparer le vrai du faux, mais de comprendre la genèse, les étapes de diffusion et la réception des récits remaniés. Les historiens trouvent dans l'intertextualité un observatoire privilégié des infléchissements idéologiques qu'induisent des transformations apparemment de pure forme. Ce n'est pas sans raison que Monique Goulet, dont les travaux fondateurs sur les réécritures latines de *Vitae* composées entre le VIII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècles font figure de modèle, tient - à juste titre selon nous - la réécriture pour « l'un des phénomènes les plus intéressants du discours hagiographique »<sup>48</sup>. Parce qu'elle suppose un système de renvois entre les divers textes consacrés à une figure de sainteté et, plus encore, d'une langue à l'autre, elle permet en effet d'observer les infléchissements de l'écriture entre le récit-source et son hypotexte. C'est donc l'occasion de s'interroger sur les rapports entre les modifications et les circonstances historiques, autrement dit sur les effets du contexte sur le récit, voire réciproquement. Bref, il s'agit là d'un observatoire exceptionnel des motivations, des méthodes et des finalités des hagiographes et de leurs commanditaires, ainsi que de l'horizon d'attente de leur(s) public(s), pour reprendre la notion développée par le théoricien de la littérature allemande H. R. Jauss<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> C. ACHEBE, *Things fall apart*, London, Everyman's Library, 1995, p. 170.

<sup>47</sup> F. LOT, *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge*, Paris, La Renaissance du livre, 1927, p. 185.

<sup>48</sup> M. GOULET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 10.

<sup>49</sup> Voir *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978. D. BERGEZ, V. GERAUD et J.-J. ROBRIEUX, définissent en ces termes la notion dans leur *Vocabulaire de l'analyse littéraire* (Paris, Armand Colin, 1994, p. 109-110) : « L'horizon d'attente désigne tout ce qui caractérise la culture, l'état d'esprit et les connaissances des lecteurs à un moment donné de l'Histoire, et qui conditionne la conception et la réception d'une œuvre. Ces références concernent principalement les œuvres antérieures, les thèmes, le genre considéré et la nature de la fiction littéraire. »

L'insuffisance des analyses sur la réécriture, et plus spécifiquement sur la réécriture hagiographique, apparaît pourtant à la lumière de travaux plus récents<sup>50</sup>. Et, si le phénomène a depuis fait l'objet d'une recherche systématique dans le domaine latin, il n'a pour le moment inspiré que des études ponctuelles sur ses productions en vernaculaire. De manière générale, les Vies en langue vulgaire paraissent susciter un engouement moindre que leurs homologues latines<sup>51</sup>. La tendance semble néanmoins s'être inversée au cours de ces dernières années : en témoigne la naissance du projet OPVS (Œuvres Pieuses Vernaculaires à Succès), piloté par Géraldine Veysseyre pour le domaine français et qui regroupe les œuvres religieuses rédigées dans les langues vulgaires (français, anglais, allemand, néerlandais et italien) qui ont connu la plus large diffusion dans l'Europe médiévale<sup>52</sup>. Les dernières décennies ont également vu se développer plusieurs études sur le sujet, à l'instar de la thèse de doctorat d'Anne-Françoise Labie-Leurquin qui concerne les légendiers en prose vernaculaire produits à la fin du Moyen Âge dans la région picarde et en Flandre française<sup>53</sup>. Il faut aussi citer l'ouvrage de Françoise Laurent, *Plaire et édifier*, qui propose une analyse littéraire des Vies de saints composées en Normandie et en Angleterre aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles<sup>54</sup> ; et « Transmédie », la grande entreprise dirigée par Claudio Galderisi<sup>55</sup> dont l'objectif est de constituer un corpus bibliographique et analytique des traductions dans les langues françaises effectuées à l'époque médiévale. Enfin, et bien qu'elle ne contienne pas uniquement des textes pieux, la base de données « Jonas » doit aussi être mentionnée : le projet, lancé en 2002 par la Section romane de l'IRHT (CNRS), constitue un précieux répertoire des textes et manuscrits médiévaux en langues d'oc et d'oïl à l'usage des chercheurs, parmi lesquels nombre de récits hagiographiques.

---

<sup>50</sup> L'état des lieux très détaillé des travaux français sur l'hagiographie médio-latine mené par F. Dolbeau pour la période 1968-1998 (*Hagiographica*, 6, 1999) met en avant le peu d'études suscitées par le phénomène.

<sup>51</sup> Il existe aussi des travaux concernant l'hagiographie en langue française d'un saint en particulier, parmi lesquels l'ouvrage de C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, New York, Humphrey Press, 1942 ; *La Cantilène de sainte Eulalie. Actes du Colloque de Valenciennes (21 mars 1989)*, M.-P. DION (éd.), Lille, ACCES, 1990 ; ou A. BENGTSOON, *La Vie de sainte Bathilde, quatre versions en prose*, Lund, Lund University Press, 1996 ; et *La Vie de sainte Geneviève, cinq versions en prose des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Stockholm, Almqvist et Wiksell, 2006.

<sup>52</sup> Lancé en 2010, le projet OPVS vise à étudier la tradition manuscrite de ces œuvres pieuses vernaculaires et leur diffusion dans l'Occident chrétien du milieu du XIII<sup>e</sup> jusqu'au milieu du XV<sup>e</sup> siècle. Parmi ces écrits, citons le *Büchlein der ewigen Weisheit* d'Henri Suso ; la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine ; les *Meditationes Vitae Christi* du Pseudo-Bonaventure ; les *Vitas patrum* ; *La Somme le roi* ou *Livre des Vices et des Vertus* du Frère Laurent ; ainsi que *Le Pèlerinage de vie humaine* de Guillaume de Digulleville.

<sup>53</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose à la fin du Moyen Âge (région picarde et Flandre française)*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Paris IV, 1985.

<sup>54</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Champion, 1998.

<sup>55</sup> *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>- XV<sup>e</sup> siècle). Étude et Répertoire*, C. GALDERISI (dir.), Turnhout, Brepols, 2011, 2 volumes. Le projet rassemble les œuvres littéraires, historiques, philosophiques, théologiques et scientifiques traduites en oïl, oc, anglo-normand, franco-vénitien et en gascon entre le X<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, et recense les diverses informations bibliographiques disponibles à leur sujet (traducteurs, commanditaires, destinataires, sources, horizons de réception...).

#### IV. Réflexion autour du corpus

Ces réflexions liminaires éclairent notre désir d'étudier le phénomène des réécritures en vernaculaire et de le faire par le biais de l'hagiographie. Se pencher sur les remaniements qui concernent les saints universels, ces figures de sainteté partagées par l'ensemble de la Chrétienté (personnages bibliques, apôtres, martyrs et confesseurs, voire saints plus récents), eût néanmoins été trop ambitieux considérant le nombre de récits en français qui leur sont consacrés<sup>56</sup>. Les réécritures des *Vitae* de saints associés à un territoire plus restreint nous ont paru plus accessibles en termes de densité, mais aussi plus significatives d'un phénomène qui, nous le verrons, tend à mettre en avant une sainteté plus locale qu'universelle. Il nous a donc fallu opérer des choix afin de constituer un corpus clairement défini, et celui de la France s'est imposé. Les translations vers les langues françaises - l'oïl, en particulier, domine largement le paysage littéraire - constituent près de 90% des traductions du latin à l'époque médiévale<sup>57</sup>, une surreprésentation qui ne cesse d'intriguer. L'inventaire des Vies composées en occitan et en langue d'oïl entre le IX<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle établi par Anne-Françoise Labie-Leurquin, Martine Thiry-Stassin et Geneviève Brunel-Lobrichon atteste quant à lui l'importance de la littérature hagiographique en français<sup>58</sup> : cet inventaire a été amplement complété dans la base « Jonas » de l'IRHT. Cela témoigne de la vitalité des langues françaises et de l'attraction que celles-ci exercent sur les auteurs du Moyen Âge et de la Renaissance.

Pour autant, le corpus aurait été encore bien trop important pour donner naissance à un travail cohérent sur le plan scientifique (et réalisable!) : nous avons donc décidé de concentrer l'étude sur les saints du domaine royal primitif. Encore faut-il définir ce qu'on entend par là et la réalité que le terme recouvre à l'époque médiévale. Relève du domaine royal l'ensemble des terres et des biens directement soumis à l'administration du roi. Son ampleur fluctue selon les siècles, mais il en est une partie qui demeure fidèle aux rois durant tout le Moyen Âge et apparaît comme le cœur du royaume : le domaine royal primitif, en particulier l'Île-de-France. Clovis souscrit à des traditions anciennes en distinguant Paris comme ville principale du royaume et en choisissant d'y être enterré<sup>59</sup>. Et si les successeurs de Pépin le Bref boudèrent Paris, lui préférant Aix, Laon ou d'autres villes, ils lui réservèrent un traitement privilégié qui témoigne de l'importance que le lieu avait acquis dans le système politique. Ce n'est pas un

---

<sup>56</sup> Pour la seule figure de Marie Madeleine, O. COLLET et S. MESSERLI ont répertorié pas moins d'une trentaine de textes en français écrits entre 1200 et 1500 (*Vies médiévales de Marie-Madeleine*, Turnhout, Brepols, 2008).

<sup>57</sup> M. ZINK, « Préface », *Translations médiévales*, I, p. 10.

<sup>58</sup> G. BRUNEL-LOBRICHON, A.-F. LABIE-LEURQUIN et M. THIRY-STASSIN (« L'hagiographie... », p. 328-360). Ce premier inventaire a ensuite été complété à travers la base « Jonas », qui vient aussi confirmer l'importance de l'hagiographie en langue vernaculaire et, plus spécifiquement, en ancien et moyen français.

<sup>59</sup> A. LOMBARD-JOURDAN, « *Montjoie et saint Denis !* » *Le centre de la Gaule aux origines de Paris et de Saint-Denis*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, p. 239.

hasard si les Robertiens se font concéder le comté de Paris avant de devenir ducs des Francs et enfin rois. De cœur symbolique du royaume, le domaine royal devient finalement le centre effectif du pouvoir capétien aux derniers siècles du Moyen Âge. Le terme n'apparaît, avec son sens moderne, qu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, mais Philippe Auguste crée déjà à Paris les fonctions d'une capitale quand il y établit des institutions comme la Chancellerie et les Comptes. La cité devient le lieu de résidence privilégié des Capétiens comme d'une élite politique, économique et culturelle. Au territoire parisien s'ajoute au XI<sup>e</sup> siècle le comté de Sens, qui passe sous autorité royale après la mort sans héritier de Renard II en 1055. Cependant, et afin de limiter le corpus, nous nous intéresserons seulement à sa partie septentrionale, le Gâtinais, à laquelle la ville de Sens n'appartient pas. Enfin, le mariage en 1284 de Jeanne de Navarre, héritière du comté de Champagne, avec le futur Philippe le Bel rattache le comté aux possessions du roi de France : le pays de Meaux, qui relève de l'autorité des comtes de Champagne depuis le X<sup>e</sup> siècle (mais est considéré comme un évêché royal depuis le XI<sup>e</sup> siècle), fait désormais partie du domaine royal<sup>60</sup>. C'est à ce territoire plus large que Paris et les contrées alentours que s'intéresse notre étude, ainsi qu'aux seigneuries ecclésiastiques de Noyon et Beauvais. Bien qu'aux mains d'évêques, ces deux entités sont intimement liées à la royauté, tant par leur position géographique que par les rapports privilégiés que leurs prélats entretiennent avec les souverains. Lorsqu'apparaît le mouvement des réécritures hagiographiques en français, le domaine royal tend ainsi à s'affirmer comme le cœur du royaume de France. Cette position, parce qu'elle va en se renforçant et accompagne l'essor des remaniements des *Vies* des saints du domaine royal, explique que notre intérêt se soit porté sur ceux-ci plutôt que sur d'autres.

C'est donc sur ces terres que se concentre notre travail, qui correspondent aux anciens diocèses de Paris, Meaux, Beauvais, Senlis, Noyon, auxquels s'ajoute le Gâtinais<sup>61</sup>. Le choix s'est imposé selon plusieurs critères : la volonté de présenter un corpus homogène, d'abord. Le fait d'opter pour une délimitation géographique permet de constituer une base cohérente, en ce qu'elle présente un panorama complet du phénomène dans un espace donné. L'Île-de-France constitue en outre un important centre de production hagiographique<sup>62</sup>. Elle regroupe enfin des diocèses de vieille christianisation, évangélisés selon la tradition par Denis et ses compagnons dès le III<sup>e</sup> siècle. Or, une rapide analyse des réécritures tardo-médiévales révèle que celles-ci s'attachent particulièrement à des personnages de l'Antiquité ou des premiers

---

<sup>60</sup> Voir à ce propos C. BARRALIS, « Le diocèse de Meaux aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. La construction d'un espace tiraillé entre plusieurs centres ou le caractère multiple des périphéries », *Hypothèses*, 3/1, 2000, p. 197-205.

<sup>61</sup> Le tableau présenté *infra* offre une présentation plus détaillée du corpus retenu.

<sup>62</sup> Du XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du Moyen Âge, l'Île-de-France est la région la plus florissante dans le domaine littéraire, notamment pour l'hagiographie, avec la partie Nord de la zone francophone, c'est-à-dire globalement la zone de dialecte picard qui va d'Amiens à la région liégeoise (G. BRUNEL-LOBRICHON, A.-F. LABIE-LEURQUIN et M. THIRY-STASSIN, « L'hagiographie... », p. 326).

siècles du Moyen Âge<sup>63</sup>. Il en va de même en Île-de-France, où les réécritures privilégient les figures de sainteté qui se rattachent aux premiers moments de la christianisation de la Gaule<sup>64</sup>. Cette surreprésentation des saints anciens n'est pas anodine ; c'est pourquoi nous avons choisi de fonder notre analyse sur les réécritures dont font l'objet les Vies des saints antiques et mérovingiens liés au domaine royal, qu'ils y aient vécu, y soient morts et/ou en aient marqué la mémoire : Denis († ca. 250), Lucien de Beauvais († ca. 290), Mathurin de Larchant (III<sup>e</sup> s.), Rieul de Senlis (début du IV<sup>e</sup> s.), Séverin d'Agaune († 508), Geneviève de Paris († 512), Remi († 535), Arnoul des Yvelines († 535), Médard de Noyon († 545), Cloud († 560), Germain de Paris († 576), Agile de Rebais († ca. 650), Landry de Paris († 656), Fare († 657), Germer de Fly († 658), Éloi de Noyon († 659), Aure de Paris († 666), Faron de Meaux († 669), Bathilde († 680), Hildevert de Meaux († 680), Fiacre (VII<sup>e</sup> s.), Ouen de Rouen († 686) et Bertille de Chelles († 710). Pour ce qui est de Remi, dont le culte se rattache au diocèse de Reims, il nous a semblé important de l'incorporer au corpus en raison des liens particuliers que le saint entretient avec la royauté<sup>65</sup>.

Le contexte de rédaction et de diffusion des réécritures en français doit également être pris en compte. Ainsi le corpus comprend-il aussi bien des légendiers que des Vies en vers ou en prose ayant longtemps circulé indépendamment ou associées à quelques récits et qui ont parfois été ultérieurement intégrées dans des recueils. Cette diversité dans la conservation des remaniements, entre ces Vies directement traduites pour former des légendiers (qui n'ont donc jamais eu d'existence indépendante) et celles qui ont circulé isolément avant la formation de recueils (ou parallèlement), soulève de nombreuses interrogations quant aux intentions qui ont présidées à la naissance de ces réécritures et aux usages variés qui en étaient faits. De même, la manière dont les remaniements sont répartis au sein des légendiers témoigne parfois de la logique intellectuelle sous-jacente à l'organisation du recueil, cette dernière étant elle-même souvent le corollaire de la fonction à laquelle il est destiné<sup>66</sup>. Or, on ne saurait étudier de la même manière ces versions isolées ou compilées dans des légendiers et les divers recueils qui

---

<sup>63</sup> À l'exception de quelques saints plus récents particulièrement populaires tel François d'Assise (G. BRUNEL-LOBRICHON, A.-F. LABIE-LEURQUIN et M. THIRY-STASSIN, « L'hagiographie... », p. 319-320).

<sup>64</sup> Seules quelques figures de sainteté plus tardives du domaine royal sont concernées par le phénomène des réécritures hagiographiques en langue française, comme saint Louis ou Thibaut de Provins.

<sup>65</sup> Nous aurions également voulu nous pencher sur les réécritures en français de la *Vie de saint Martin*, mais le corpus aurait alors été bien trop important.

<sup>66</sup> Il est essentiel de prendre en compte l'arbitraire à l'œuvre dans la diffusion des textes médiévaux (bien qu'il soit difficile d'en mesurer le degré), car beaucoup de spicilèges sont simplement contingents, dus à l'assemblage d'unités d'abord indépendantes : les textes ont pu être réunis selon une logique purement pratique ; la logique a pu disparaître lors de la destruction partielle ou la copie imparfaite du manuscrit ; elle a pu apparaître lorsqu'un lecteur s'est plu à lire de manière continue des textes sans rapports *a priori* ; elle a pu ne jamais exister ; certains manuscrits ne contenant qu'une ou quelques œuvres faisaient peut-être partie d'un ensemble ensuite dépecé (C. DAUPHANT, « La mise en recueil : diffusion et réception des textes médiévaux », *Acta fabula*, vol. 12, n° 3, 2011, <http://www.fabula.org/revue/document6229.php>).

insèrent des Vies de saints dans un panorama historico-religieux plus large. En conséquence de quoi nous avons choisi d'omettre de l'étude les onze réécritures issues du *Miroir historial* de Jean de Vignay qui concernent les saints gallo-romains et mérovingiens liés au domaine royal. Traduction du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais (1320-1330) effectuée vers 1332, le *Miroir historial* insère en effet les récits hagiographiques au fil des événements historiques dont ils ne sont nullement différenciés et, de ce fait, relève davantage de la somme historique que de l'ouvrage religieux. Cela nous amène à laisser de côté les figures d'Agile de Rebaïs et de Fare, puisque l'unique remaniement en français de leurs *Vitae* respectives relève du *Miroir historial*<sup>67</sup>. Au final, se trouve ainsi circonscrit un corpus constitué de vingt-et-un saints et de soixante-quatorze réécritures hagiographiques en langue française.

L'hétérogénéité du corpus, qui collige des versions remaniées depuis le XIII<sup>e</sup> jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, autorise une étude de la réécriture hagiographique en français du point de vue de son évolution au fil du temps. Car si la pratique de la réécriture existe dès les premiers siècles du Moyen Âge, c'est à partir du XII<sup>e</sup> et surtout au XIII<sup>e</sup> siècle qu'elle voit naître les premières adaptations vernaculaires de *Vitae*, dès lors que les langues vulgaires accèdent à l'écrit. Ainsi le XIII<sup>e</sup> siècle témoigne d'une réelle éclosion de la littérature vernaculaire dans tous les domaines du savoir, qu'ils soient profanes ou religieux<sup>68</sup>. La *Cantilène de sainte Eulalie* (fin du IX<sup>e</sup> siècle) marque pour Léopold Genicot le « premier cri » de la littérature française<sup>69</sup>. On compte également une dizaine de récits hagiographiques en français pour le XII<sup>e</sup> siècle. Et les réécritures en français des Vies des saints du domaine royal de suivre la voie ouverte par la *Vie de saint Alexis*, puisque les premières d'entre elles apparaissent au début du XIII<sup>e</sup> siècle. La Vie versifiée de Geneviève de Paris est composée entre 1182 et 1214 et la première version en prose française de la *Vie de saint Denis* est rédigée à l'abbaye Saint-Denis au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Le phénomène perdure ensuite dans sa version manuscrite jusqu'à la toute fin du XV<sup>e</sup> siècle, voire le début du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>70</sup>.

---

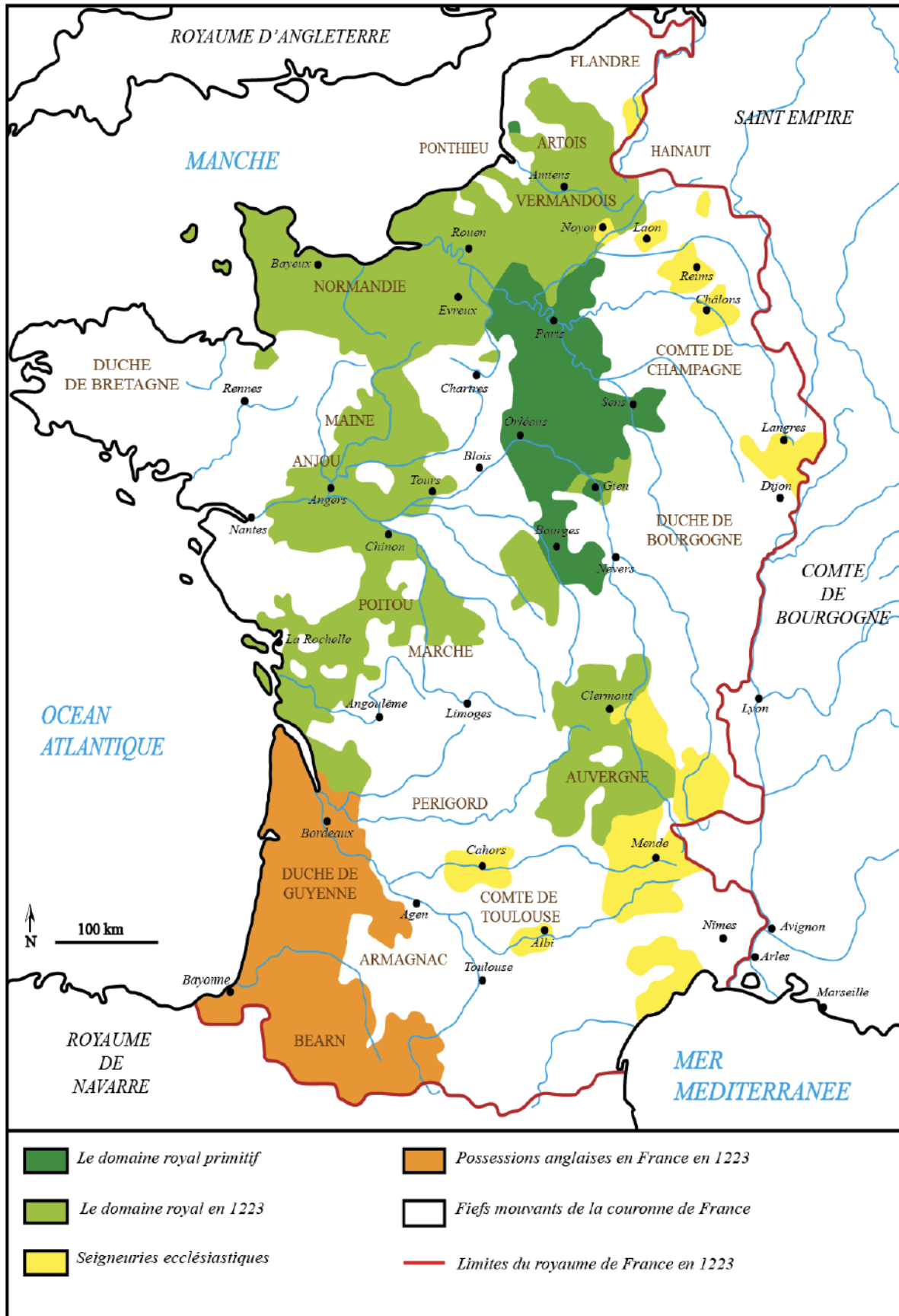
<sup>67</sup> En sus des Vies d'Agile et de Fare, sont omises du corpus la première réécriture en français des Vies de Faron, Aure, Ouen, Cloud et Séverin, la troisième des Vies de Remi et Éloi, la quatrième de la Vie d'Arnoul et la version IV Bis de la Vie de Geneviève. Ces onze remaniements sont conservés dans le *codex* Baltimore, Walters Art Gallery, W 00140, commandité par Jeanne de Bourgogne.

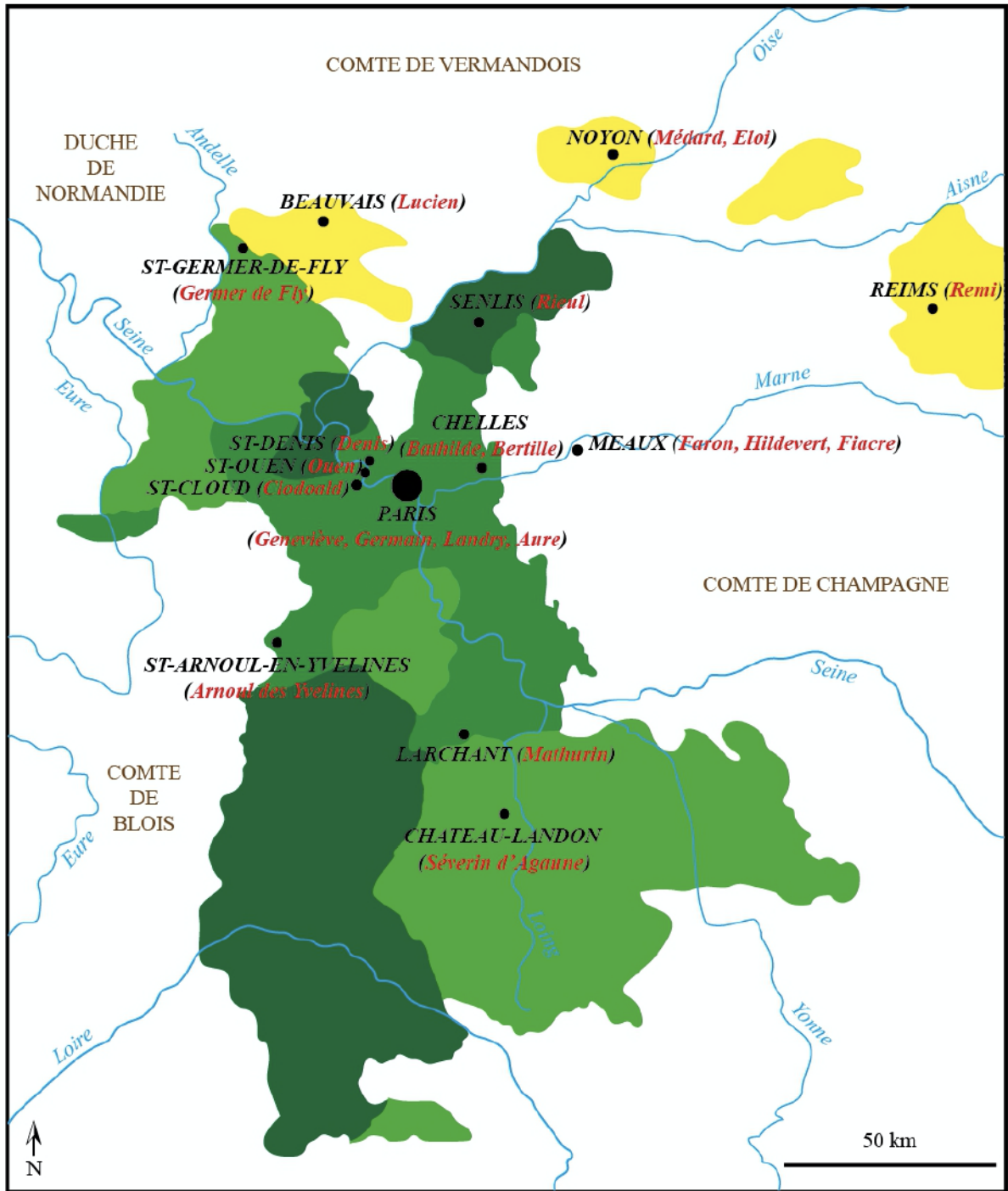
<sup>68</sup> G. BRUNEL-LOBRICHON, A.-F. LABIE-LEURQUIN et M. THIRY-STASSIN (« L'hagiographie... », p. 308). Les traités médicaux rédigés en français, comme le *Régime du corps* d'Aldebrandin de Sienna, cohabitent avec les animaux doués de raison du *Roman de Renart*, de même que la chronique de la *Vie de saint Louis* commandée à Jean de Joinville par Jeanne de Navarre côtoie la poésie lyrique du parisien Rutebeuf.

<sup>69</sup> *Histoire de la Wallonie*, L. GENICOT (dir.), Toulouse, Privat, 1973, p. 170. Voir également G. DE POERCK, « Les plus anciens textes de la langue française comme témoins de l'époque », *Revue de linguistique romane*, 27, 1963, p. 1-33 ; G. HILTY, « La séquence de sainte Eulalie et les origines de la langue littéraire française », *Vox romanica*, 27, 1968, p. 4-18 ; et l'article de R. WRIGHT, « La période de transition du latin, de la *lingua romana* et du français », *Médiévales*, 45, 2003, p. 11-24.

<sup>70</sup> Les cinq imprimés qui contiennent les réécritures en français ont volontairement été laissés de côté, à la fois parce qu'ils ne reprennent que quelques-unes de nos versions et parce qu'ils sont de toute façon plus tardifs que la période envisagée par la présente étude (XVI<sup>e</sup>, voire XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles).

## La France à la mort de Philippe Auguste (1223)





### Répartition géographique des saints du corpus

- Le domaine royal à l'avènement d'Hugues Capet en 987*
- Le domaine royal sous Robert II le Pieux (996-1031)*
- Le domaine royal sous Henri Ier, Philippe Ier et Louis VI (1031-1137)*
- Evêchés royaux*

*ST-DENIS* *Nom des villes et du(des) saint(s) associé(s)*  
*(Denis)*



*Présentation du corpus*

<i>Nom du saint</i>	<i>Diocèse</i>	<i>Nombre de réécritures en prose</i>	<i>Nombre de réécritures en vers</i>	<i>Date de la première version française</i>	<i>Date de la dernière version française</i>
<b>Arnoul</b>	Chartres	7 versions		XIII <sup>e</sup> siècle	Fin du XV <sup>e</sup> ou XVI <sup>e</sup> siècle
<b>Aure</b>	Paris	1 version		XV <sup>e</sup> siècle	
<b>Bathilde</b>	Meaux	4 versions		XIII <sup>e</sup> siècle	Troisième quart du XIV <sup>e</sup> siècle
<b>Bertille</b>	Meaux	1 version		XIII <sup>e</sup> siècle	
<b>Cloud</b>	Paris	2 versions		XV <sup>e</sup> siècle	XV <sup>e</sup> siècle
<b>Denis</b>	Paris	10 versions	2 versions	XIII <sup>e</sup> siècle	XV <sup>e</sup> siècle
<b>Éloi</b>	Paris	6 versions	1 version	Fin du XIII <sup>e</sup> siècle	XV <sup>e</sup> siècle
<b>Faron</b>	Meaux	1 version		XV <sup>e</sup> siècle	
<b>Fiacre</b>	Meaux	4 versions		Troisième quart du XIV <sup>e</sup> siècle	Seconde moitié du XV <sup>e</sup> siècle
<b>Geneviève</b>	Paris	4 versions	1 version	Entre 1182 et 1214	XIV <sup>e</sup> ou XV <sup>e</sup> siècle
<b>Germain</b>	Paris	2 versions		Troisième quart du XIV <sup>e</sup> siècle	XV <sup>e</sup> siècle
<b>Germer</b>	Beauvais-Noyon-Senlis		1 version	Vers 1212	
<b>Hildevert</b>	Meaux	1 version	1 version	XIII <sup>e</sup> siècle	XIV <sup>e</sup> ou XV <sup>e</sup> siècle
<b>Landry</b>	Paris	1 version		Troisième quart du XIV <sup>e</sup> siècle	
<b>Lucien</b>	Beauvais-Noyon-Senlis	1 version		XV <sup>e</sup> siècle	
<b>Mathurin</b>	Sens	3 versions	1 version	Vers 1289	XV <sup>e</sup> siècle
<b>Médard</b>	Beauvais-Noyon-Senlis	3 versions		Troisième quart du XIV <sup>e</sup> siècle	XV <sup>e</sup> siècle
<b>Ouen</b>	Paris	1 version		XV <sup>e</sup> ou début du XVI <sup>e</sup> siècle	
<b>Remi</b>	Reims	12 versions	1 version	Seconde moitié du XIII <sup>e</sup> siècle	1477
<b>Rieul</b>	Beauvais-Noyon-Senlis	1 version		XV <sup>e</sup> siècle	
<b>Séverin d'Agaune</b>	Sens	1 version		XV <sup>e</sup> siècle	

V. « J'ai des questions à toutes vos réponses »<sup>71</sup>

Les questions soulevées par notre corpus sont diverses. Du renouveau engagé par les sociologues et les historiens de l'École des Annales au début du XX<sup>e</sup> siècle est née une histoire religieuse centrée sur le vécu de la croyance et non plus sur les seules réalités dogmatiques ou institutionnelles. Le phénomène des réécritures hagiographiques en langue française s'intègre dans ces problématiques, lui qui exprime à la fois la conception religieuse particulière à un groupe donné (celui des acteurs qui participent de la naissance de ces Vies, mais aussi du public que ceux-ci espèrent toucher) et les évolutions spirituelles, politiques et culturelles des générations auxquelles les réécritures s'adressent. Le sujet permet en outre le développement d'un questionnement plus général sur la culture des XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, profondément marquée par une religion omniprésente, et notamment par le culte des saints. Il suscite également des interrogations quant à l'hagiographie tardo-médiévale. Les modalités de sa transposition dans un langage vernaculaire, par exemple. Ou l'usage qui en est fait : faut-il croire qu'à idiome différent, fonction différente ? L'un des intérêts de l'étude réside dans l'analyse du processus de traduction du latin vers le français qu'impliquent les réécritures, au moins dans un premier temps. N'est-il pas significatif d'un désir de répondre à une nécessité nouvelle d'ouverture des textes hagiographiques à une portion plus large de la société médiévale, à savoir ceux qui ne maîtrisent pas (ou peu) le latin ? De même, les modifications intralinguales ne témoignent-elles pas de ce que, au fil du temps, les récits hagiographiques se font accessibles à un public toujours plus divers et qui ne comprend pas toujours les subtilités d'une langue courtoise ?

La question se pose également de l'identité de ces gens qui se sont faits remanieurs et de leurs commanditaires. Ces fonctions se mêlent-elles en une seule personne ou distingue-t-on derrière la décision l'intervention d'un autre individu, qui imposerait ses choix tout au long de la rédaction ? Quelle est alors la part des uns et des autres dans la création ? De même, si les travaux de traduction et de remaniement ne recouvrent pas la même réalité, qu'en est-il de ceux à qui ils sont dévolus : celui qui translate du latin au français peut-il également s'adonner à des réécritures intralinguales et *vice versa* ? La majorité des récits étant anonyme, la plupart de ces personnages resteront inconnus : la tradition manuscrite révèle cependant des indices. À travers elle s'esquisse le portrait des hommes et des femmes qui ont présidé à la naissance des réécritures hagiographiques en français : étaient-ils des clercs ou des laïcs ? Venaient-ils du domaine royal, à l'instar des saints auxquels ils se sont intéressés ? Et à quelle(s) strate(s) de la société appartenaient-ils ? Autant d'interrogations auxquelles l'analyse codicologique des manuscrits du corpus permettra sans doute de répondre, du moins partiellement.

---

<sup>71</sup> Woody ALLEN (la citation est connue, mais impossible de savoir à quel moment Allen l'a prononcé).

La codicologie peut également apporter des éléments de réponse quant à l'identité des possesseurs et utilisateurs des manuscrits du corpus, et donc des réécritures qu'ils contiennent. Ces dernières ne sont-elles pas à situer dans le contexte des options pastorales d'une époque qui tend à accorder une place de plus en plus importante à la dévotion des laïcs ? Car ce sont justement ces derniers, aristocrates, notables, marchands, artisans, paysans, peuple des villes et des campagnes... qui parlent au quotidien les langues vulgaires. On peut s'interroger sur le lien qui unit le phénomène des réécritures en français à la « fortune ascendante des laïcs » que connaissent les XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, au cours desquels leur piété participe de l'invention de formes de dévotion inédites<sup>72</sup>. La foi est en effet mise à rude épreuve aux derniers siècles du Moyen Âge. L'installation de la papauté en Avignon à partir de 1309, le Grand Schisme et la crise conciliaire affaiblissent le prestige des successeurs de Pierre. La confiance dans les ministres de Dieu s'en trouve ébranlée et des chrétiens se mettent à douter de la capacité de l'Église à gouverner les âmes. Ce qui sauve la fidélité du croyant, c'est la foi. Cette foi simple qui pousse François Villon à trouver la force d'espérer qu'il y aura pour lui un Noël<sup>73</sup>. Et tout n'est pas si noir, car l'époque est marquée par le dynamisme d'une vie religieuse plus intériorisée. Portés par leur espérance en Dieu, les laïcs tentent de trouver de nouvelles voies de dévotion, parfois en dehors du giron de l'Église. L'insatiable quête de salut des fidèles se manifeste par une accumulation des bonnes œuvres de toutes sortes ainsi que par une vie de dévotion plus nourrie. L'Église elle-même affiche sa vitalité et connaît des heures glorieuses à travers l'élan pastoral déployé dès le XII<sup>e</sup> siècle par des clercs mieux formés qu'aux siècles passés<sup>74</sup>. En sus des séculiers, certains ordres religieux (franciscains et dominicains en tête) font de la prédication leur domaine d'élection, rappelant que les âmes se nourrissent de la Parole de Dieu et qu'il est de leur devoir de proposer ce pain à leurs ouailles. L'idée s'étend que le salut de l'âme relève de la responsabilité de chacun. Les laïcs prennent dès lors une part nouvelle dans la gestion du spirituel, ce qui se traduit par une aspiration croissante à la fréquentation des textes religieux. Pour autant, l'affirmation du monde laïc n'est pas uniquement la conséquence des crises qui traversent la fin du Moyen Âge. L'essor du monde

---

<sup>72</sup> Mouvement confraternel, pratiques pénitentielles (flagellation, processions, ascèse), *Imitatio Christi*, pieuses lectures personnelles... : les formes de dévotion plébiscitées par la piété laïque au soir du Moyen Âge traduisent une nouvelle sensibilité religieuse, à la fois plus intériorisée et plus active, et dans laquelle ceux qui relèvent du monde profane peuvent assurer leur propre salut sans renoncer à leur état. La recherche d'autres voies d'accès au Ciel s'incarne aussi dans des usages plus extrêmes, en particulier chez les femmes, comme la chasteté conjugale (Delphine et Elzéar de Sabran) ou la multiplication de l'eucharistie (Dorothee de Montau), et jusqu'à la voie mystique. Voir A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987 ; G. LOBRICHON, *La religion des laïcs en Occident (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Hachette, 1994 ; et Fr. RAPP, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1971, p. 226-228. Mais ces pratiques développent une spiritualité qui n'apparaît pas dans nos réécritures, en grande partie parce que celles-ci témoignent d'un modèle de piété plus ancien, élaboré lors de la rédaction de la *Vita*.

<sup>73</sup> « Tant crye l'on Noël qu'il vient ! » : *Ballade des Proverbes*, v. 33-36 (*Poésies complètes...* p. 263).

<sup>74</sup> C. VINCENT, *Église et société en Occident. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 154-155.

urbain et d'une certaine éducation de la population contribue aussi à forger un public pour les œuvres vernaculaires. Le trône de France entretient en outre des rapports ambivalents avec l'institution ecclésiastique et l'alliance décline dès le début du règne de Philippe le Bel, qui refuse les prétentions du Saint-Siège à se placer au-dessus des souverains terrestres. Le roi entend bien être maître en son royaume, d'autant que l'État est en pleine construction et que la France rayonne dans tout l'Occident. Ce n'est sans doute pas une coïncidence si l'intérêt pour la littérature vernaculaire prend forme à cette période marquée par l'essor du laïc et de la conscience de soi d'une Église « gallicane » qui va, durant le Grand Schisme, jusqu'à soustraire son obédience au pape, non sans susciter l'hostilité de certains de ses membres.

Se pose aussi la difficile question des fonctions dévolues aux réécritures en français. Le pluriel est de mise, car toutes ces versions ne remplissent pas un rôle similaire : il n'est qu'à voir les fortes disparités que l'on constate entre elles, de la traduction soignée et littérale aux abrégés largement simplifiés. Il se peut aussi que les missions qui incombent initialement aux réécritures évoluent au fil du temps et de leur diffusion dans la société. Des populations que n'avaient pas envisagées les commanditaires peuvent ainsi s'approprier ces récits jusqu'à s'en servir pour d'autres utilisations. D'où la nécessité de distinguer les intentions qui ont présidé à la création des réécritures des emplois qui en sont faits dans la réalité. Il faut surtout considérer le lien qui paraît exister entre la fonction impartie au remaniement et le public convoité par celui-ci. Les changements qu'engendre toute nouvelle version ne dépendent-ils pas aussi de l'usage et donc du public envisagé, puisque chaque population a des spécificités qui pèsent sur le processus de création et l'orientent ? L'identité des destinataires est à ce titre un aspect fondamental pour la compréhension du phénomène des réécritures hagiographiques en français. Sont-elles destinées aux ecclésiastiques prêchant en chaire ou dans les cités ? Sont-elles rédigées à l'intention de certains clercs entendant mal ou peu le latin littéraire ? S'agit-il alors de moines ou de ces hommes d'Église vivant au sein des villes ? Visent-elles les laïcs qui, bien que cultivés, préfèrent peut-être aborder ces textes dans leur langage courant ? Et n'oublions pas ceux qui n'entendent pas du tout le latin, et un français assez frustré, pour lesquels il faut simplifier le propos. De même, qu'en est-il des femmes ? Le XIII<sup>e</sup> siècle signe leur apparition massive dans la vie religieuse et de nombreux monastères féminins sont créés. Ces fondations n'ont-elles pas stimulé la rédaction de nouvelles Vies, écrites en français par goût ou nécessité ? Des formes de vie semi-religieuses apparaissent : les *mulieres religiosae*, ces êtres « mi-chair, mi-poisson » selon Jacques Le Goff<sup>75</sup>, se font recluses, « Filles-Dieu » ou béguines. Et le siècle n'est pas en reste. Les femmes y sont de plus en plus préoccupées par

---

<sup>75</sup> J. LE GOFF, « Préface » à J.-C. SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1978, p. 5.

leur salut et désireuses de s'inspirer des exemples de bonne vie qu'incarnent les saints. Or, si elles sont alphabétisées, la plupart d'entre elles ignorent le latin. La féminisation de la religion ne provoque-t-elle pas la percée du vernaculaire dans les écrits destinés aux religieuses et aux pieuses femmes, et donc l'éclosion des réécritures ? Des mystiques aux poètes, la langue profane et la voix des femmes semblent de fait intimement liées à la fin du Moyen Âge<sup>76</sup>.

Enfin, l'étude interroge le choix des saints et le sens qu'il faut donner à cette sélection, c'est-à-dire au choix de personnalités locales plutôt qu'universelles. Le corpus, s'il a été composé selon les modalités citées précédemment, reflète le choix opéré par les remanieurs. Un choix qui semble se diriger particulièrement vers les saints anciens et préférer les figures issues de la région, dans laquelle réside(nt) l'auteur, le commanditaire et/ou le destinataire ; et ce qu'il s'agisse de figures de référence de la région ou de saints plus obscurs dont la renommée peine à dépasser les frontières de leur diocèse. Parce qu'elle ne force pas le sujet mais découle d'un constat, notre sélection ne fait que mettre en avant la surreprésentation d'un sanctoral localisé et ancien dans le phénomène des réécritures vernaculaires, du moins dans l'espace du domaine royal. Néanmoins, il faut s'interroger sur l'identité des instances à l'origine de la décision et sur les impératifs auxquels celle-ci doit répondre. Doit-on y voir le reflet des choix culturels opérés par la monarchie capétienne, qui ambitionne de mettre en valeur sa puissance par le biais de ces Vies dans la langue du roi ? S'agit-il d'une décision épiscopale afin de souligner la christianisation de longue date d'un diocèse et la sainteté des personnages qui s'y rattachent ? Ou cette sélection n'en est-elle pas une et ne reflète-t-elle pas une période marquée par un repli général sur une sainteté locale plutôt qu'universelle ?

VI. « J'aime les questions et les chemins qui mènent à leurs réponses [...] »<sup>77</sup>

Selon Victor Hugo dans son *Shakespeare* (1864), « une traduction est une annexion » : elle est l'occasion de s'approprier une œuvre et de l'augmenter de ses propres vues<sup>78</sup>. Pensons aussi à T.S. Eliot affirmant que chaque génération se doit de faire ses propres traductions et disant d'Ezra Pound, en 1928, qu'il fut « l'inventeur de la poésie chinoise de notre époque »<sup>79</sup>. Si ces auteurs soulignent l'appropriation du récit par le traducteur, qu'en est-il des Vies en français des saints anciens du domaine royal qui voient le jour à l'automne du Moyen Âge ? Ces réécritures sont-elles fidèles à leur source ou témoignent-elles du désir du remanieur de

---

<sup>76</sup> D. REGNIER-BOHLER, « Introduction générale » à *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie. XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Robert Laffont, 2006, p. VII-XXXI.

<sup>77</sup> « ... Parfois d'ailleurs, je finis par ne connaître que le chemin, mais ce n'est pas grave : j'ai déjà avancé » (P. CLAUDEL, *Le Rapport de Brodeck*, Paris, Stock, 2007, p.40).

<sup>78</sup> « Les traducteurs », *William Shakespeare*, D. PEYRACHE-LEBORGNE (éd.), Paris, Garnier, 2003, p. 408.

<sup>79</sup> E. POUND, *The Confucian Odes*, Introduction d'A. FANG, New York, New Direction, 1954, p. XIII.

faire siens ces récits anciens ? Car celles-ci connaissent des modifications lors du passage du latin au français, puis lors des remaniements ultérieurs, qui, même si elles ne résident parfois que dans le choix d'un mot plutôt qu'un autre, dans la décision d'omettre un court passage ou d'en expliciter un autre, peuvent laisser transparaître la patte du remanieur. Notre premier axe de recherche concerne ainsi les modalités du passage de ces œuvres d'une sphère marquée par l'écriture latine à une autre où s'impose le français, à travers l'étude des pratiques qui visent en quelque sorte à plier le texte aux desseins du remanieur. La comparaison systématique entre les réécritures et leur source sera l'occasion de s'interroger sur la nature des premières : traduction, remaniement ou nouvelle version ? Mais l'une des difficultés réside précisément dans l'identification des sources. Rares sont les auteurs à préciser le(s) texte(s) sur le(s)quel(s) s'appuie leur remaniement et, quand bien même il est possible de les identifier, on connaît souvent plusieurs versions d'un même texte. Malgré cet obstacle, une partie sera consacrée à identifier la source utilisée voire, lorsque cela est possible, la version de ce texte qui paraît la plus susceptible d'avoir servi de base à la réécriture (du fait de la proximité textuelle des récits ou par le biais d'indices sur la provenance de l'hypotexte)<sup>80</sup>. Les sources latines présentent un écueil supplémentaire, car elles sont souvent analysées à partir d'éditions. Or, celles-ci opèrent des choix entre les variations d'une même *Vita* : la teneur du récit n'en est pas modifiée, mais des détails peuvent diverger d'une version à l'autre qui ne sont pas toujours précisés. Le temps nous manquant pour consulter l'ensemble des versions d'un texte latin, nous ne sommes pas à l'abri d'une erreur involontaire qui consisterait à souligner des variations dans l'hypertexte qui seraient en fait le fruit d'une source mal identifiée. Cette première partie sera aussi l'occasion de se pencher sur les caractéristiques communes aux réécritures du corpus. Les questions du choix du français et des saints anciens du domaine royal primitif nous permettront de dresser une typologie des Vies de la présente étude. Enfin, et avant d'aborder l'analyse des méthodes de réécriture des hagiographiques (analyse pour laquelle nous procéderons par comparaison entre hypotextes et hypertextes), il s'agira d'en cerner le(s) milieu(x) de production. Ce premier point sera donc le lieu d'une étude de la transmission textuelle des Vies retenues et des infléchissements de l'écriture que l'on peut y constater.

Le deuxième axe de recherche relève davantage de l'analyse historique, car il s'agit de s'interroger sur les contextes d'écriture et de diffusion des réécritures. La réappropriation d'un récit à travers son adaptation dans un idiome vernaculaire pose la question de savoir au nom de qui et selon quelle volonté celle-ci s'est opérée. L'analyse des modifications introduites entre le texte source et la réécriture offre à ce titre un panorama assez exhaustif des divers

---

<sup>80</sup> Nous ne nous risquons pas à tenter l'identification du *codex* précisément utilisé. Il est en effet impossible de comparer tous les ouvrages qui se font l'écho d'une Vie, d'autant que certains ont pu être perdus au fil des siècles.

desseins poursuivis par les remanieurs. On ne modifie pas de la même manière un récit selon que l'on veuille fournir des modèles de sainteté (dans l'idée d'une sainteté non seulement admirable, mais imitable), de s'inscrire dans une perspective didactique ou de divertir les fidèles en leur proposant matière à réfléchir, toutes ces options n'étant nullement antagonistes. Les transformations vont ainsi de pair avec le public envisagé : plus encore, elles en sont la conséquence. L'insistance sur des aspects particuliers de la vie du saint peut laisser entrevoir la partie de la société médiévale à laquelle la réécriture est destinée : ecclésiastiques ou laïcs ; noblesse, bourgeoisie urbaine ou gens du commun ; hommes ou femmes... Se pose aussi la question de l'oral ou de l'écrit. Par quel(s) biais les versions sont-elles accessibles : lectures personnelles ou publiques, sermons, ouvrages d'enseignement pour les prêtres... ? En sus de l'étude des remaniements eux-mêmes, l'analyse codicologique des livres qui les conservent peut être d'une grande aide dans la quête de l'identité des publics visés. Cette deuxième partie sera ainsi l'occasion de développer une thématique davantage culturelle, à travers la question de la constitution d'un savoir spécifique à des groupes donnés de la société médiévale et celle de la coexistence et des transferts entre les sphères culturelles de l'époque, l'une marquée par la connaissance du latin (au sein du clergé comme parmi les laïcs) et l'autre qui bénéficie de la promotion des langues vulgaires et de la vulgarisation de l'hagiographie.

Enfin, l'hypothèse d'une affirmation identitaire fournit à cette étude son troisième et dernier axe de recherche. Là encore, l'analyse des divergences entre hypotexte et hypertexte est riche d'enseignements. Observe-t-on des changements au niveau spirituel, susceptibles de laisser entendre que les réécritures sont l'occasion de faire évoluer les mentalités religieuses ? Ou les modifications se situent-elles sur un plan davantage « politique » que spirituel, liées qu'elles seraient à la promotion d'un culte, d'un diocèse, d'une région, voire du royaume ? La « résurrection », en français de surcroît, de figures de sainteté anciennes mais intimement liées à l'histoire du domaine royal primitif ne participe-t-elle pas à la mise en avant d'une identité qui peut contribuer à la cohésion culturelle d'une communauté diocésaine ou d'une élite politique ? Pour mener à bien cette réflexion, il nous sera nécessaire de nous pencher sur la géographie que dessinent les réécritures, celle des lieux de production (les remaniements proviennent-ils d'endroits associés au saint dont il est question - région, diocèse, fondation ecclésiastique ?), à celles encore des milieux de diffusion (les versions sont-elles connues dans l'ensemble du domaine linguistique d'oïl ou se bornent-elles aux régions dont elles proviennent ou dont relève la figure de sainteté ?), en passant par le territoire dans lequel évoluent les divers acteurs de la création, commanditaires, remanieurs et destinataires. La provenance des manuscrits sera aussi étudiée, afin d'affirmer ou non le constat d'un ancrage local des réécritures hagiographiques en français.

*« De latin en françoys »*  
Du processus de réécriture en français des Vies de saints

« Ce n'est point chose vicieuse, mais grandement louable, emprunter d'une langue étrangère les sentences et les mots, et les approprier à la sienne »<sup>81</sup>. Ainsi parlait Joachim du Bellay lorsqu'il entreprit en 1549 d'affirmer la « vénusté et dignité » du français face au grec et au latin. Autres temps, même nécessité : les derniers siècles du Moyen Âge, déjà, se font l'écho d'une affirmation des langues vernaculaires lorsque certains écrits rédigés en latin font l'objet de traductions vers ces idiomes qui, bien qu'ils ne soient pas ceux traditionnellement usités par les lettrés, s'épanouissent au point de se hisser au rang de langues littéraires. Parmi ceux-là, les récits concernant les saints anciens du domaine royal. Passage d'une langue à l'autre donc, puis d'un niveau de langage à un autre (mais aussi d'un système de pensée à un autre), la réécriture apparaît comme un processus littéraire à part entière dont il convient de cerner les pratiques avant de se pencher sur les intentions qui ont présidé à sa naissance.

Au-delà d'une analyse des méthodes de réécriture et des infléchissements formels et conceptuels constatés vis-à-vis du texte initial, il s'agit d'abord de comprendre les choix qui ont présidé à la création (choix du français, de la figure de sainteté...) : ceci afin d'obtenir une vue d'ensemble de la réécriture telle qu'elle se présente dans le corpus, mais aussi dans le souci de déterminer si ces versions répondent ou non à un schéma commun. Dans le même ordre d'idée, il nous faut nous pencher sur les manuscrits qui renferment ces dernières et témoignent de leur diffusion tant sur le plan géographique que dans les strates de la société médiévale. Qui plus est, les indices codicologiques glanés permettent d'aborder la question du milieu et du circuit de production des remaniements, des commanditaires aux acteurs de la réécriture à proprement parler. Enfin, cette partie s'intéressera aux sources, qu'elles soient latines et françaises, tant du point de vue de la fidélité des hypertextes aux récits originels qu'à travers les difficultés auxquelles ont dû faire face les remanieurs. Davantage littéraire qu'historique, ce premier regard porté sur les réécritures hagiographiques en français sera en outre l'occasion de s'interroger sur l'identité textuelle de ces versions, à la fois héritières d'une prose ancienne et reflets d'une réalité nouvelle.

---

<sup>81</sup> JOACHIM DU BELLAY, *Les Regrets*, précédé de *Les Antiquités de Rome* et suivi de *Défense et Illustration de la Langue française*, S. DE SACY (éd.), Paris, Gallimard, 1967, liv. I, chap. VIII, p. 238.



# I. Typologie des soixante-quatorze réécritures du corpus

## 1. Le choix de la langue française

### *a. Un parler d'oc peu présent*

Le XIII<sup>e</sup> siècle qui voit naître nos réécritures témoigne d'un paysage linguistique varié<sup>82</sup> et il convient de déterminer dans quel dialecte celles-ci sont écrites<sup>83</sup>. Précisons d'emblée que sur les soixante-quatorze versions du corpus, seules six ont été rédigées en langue d'oc. Remi, évêque de Reims, est l'objet de trois d'entre elles : l'une date de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle (*Remigi foc doctor molt noble e confessor glorios*) et figure dans le volume Paris, BNF, fr. 09759 au folio 50r-50v ; la deuxième apparaît dans le même ouvrage, mais aux folios 263r-264r (*Remigi convertit lo rey de Fransa e la genda fransa*) ; la troisième (*Sanh Remigi fonc filh de una sancta dona que avia nom Alina e fonc gran doctor*) se trouve dans les livres n.a.fr. 06504 (f. 135v-136v) et fr. 24945 (f. 144r-145r). Il existe également deux réécritures en occitan de la *Vita* de Denis : la première (*Dionis ariopagita foc convertit a la fe de JC per sant Paul*) figure dans le fr. 09759 (f. 277v-279v) et date de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. La seconde (*Sanh Dionisi fonc dels primiers paguas e fonc gran phisolophe*), de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle, apparaît dans le Paris, BNF, n.a.fr. 06504 (f. 139r-140v). Enfin, on trouve une *Vie de saint Éloi* en langue d'oc (*Sanh eloy nasquet a pres doas leguas prop de limotgas de bon linatge de crestias*) dans le manuscrit Paris, BNF, n.a.fr. 06504 (f. 68v-70v).

Comment expliquer cette sous-représentation de l'occitan dans le corpus, si ce n'est par le fait que la langue d'oc s'inscrit dans un tout autre contexte géographique que celui dans lequel s'épanouit le culte de nos saints ? Car c'est dans le Midi de la France, où l'influence franque eut un caractère plus superficiel, qu'elle se développe<sup>84</sup>. C'est également là que les

---

<sup>82</sup> C. MARCHELLO-NIZIA, *La langue française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles* (Paris, Nathan, 1997) propose un état des lieux du français à la fin du Moyen Âge. Sur la diversité des langues, voir J. MONFRIN, *Les parlers en France*, Paris, Gallimard, 1972 ou *Les dialectes de France au Moyen Âge et aujourd'hui. Domaine d'oïl et domaine franco-provençal*. Colloque organisé par le Centre de philologie et de littérature romanes de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg du 22 au 25 mai 1967, G. STRAKA (éd.), Paris, Klincksieck, 1972.

<sup>83</sup> Dans un souci de clarté, les résultats obtenus après l'analyse linguistique des livres (manuscrits et imprimés) et des réécritures sont présentés dans les Annexes II et III, sous forme de tableaux et de graphiques.

<sup>84</sup> Le terme de « langue d'oc » apparaît dans des actes dès 1291, puis chez Dante qui l'oppose à celle d'oïl et à celle de si, la sienne. Toutefois il y avait déjà bien longtemps que pour dire « oui », le nord disait « oïl » (du latin *ille*), et le sud « oc » (du latin *hoc*). À propos de la langue d'oc et de son histoire, voir l'article de P. MEYER, « La langue romane du Midi de la France et ses différents noms », *Annales du Midi*, t. I, Toulouse, 1889 ; *Actes et mémoires du II<sup>e</sup> congrès international de langue et littérature du midi de la France*. Aix, 2-8 septembre 1958, Aix-en-Provence, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1961 ; D. S. AVALLE, *La Letteratura medievale in lingua d'oc nella sua tradizione manoscritta*, Turin, Giulio Einaudi Editore, 1961 ; R. A. TAYLOR, *La Littérature occitane du Moyen Âge : bibliographie sélective et critique*, Toronto, University of Toronto Press, 1977 ; P. BEC, *La Langue occitane*, Paris, PUF, 1995 ; L. LAZZERINI, *Letteratura medievale in lingua d'oc*, Modène, Mucchi, 2001 ; J. LAFITTE et G. PEPIN, « Langue d'oc, princesse d'ambiguïté. Mistral, la langue d'oc et ses dialectes », *La France latine*, 145, 2007, p. 49-130.

trois livres qui contiennent les réécritures en oc (Paris, BNF, fr. 09759<sup>85</sup>, n.a.fr. 06504<sup>86</sup> et fr. 24945<sup>87</sup>) sont produits. Or, la présente étude concerne pour l'essentiel des figures régionales de sainteté dont le culte reste circonscrit à Paris et les régions alentours. Il est dès lors peu probable que celui-ci se soit répandu jusque dans le sud du royaume. Y-a-t-il des croyants dans le Languedoc pour prier Mathurin de Larchant, Landry ou Aure de Paris et, quand bien même, sont-ils assez nombreux pour que l'on juge utile de traduire en occitan la Vie de ces saints ? Quelques indices, telle la faible occurrence des figures du corpus dans la titulature des églises méridionales<sup>88</sup>, laissent entendre qu'il n'en est rien et que la faible représentation de l'oc dans nos réécritures s'explique par le quasi-anonymat dont jouissent les saints concernés dans l'aire géographique de l'occitan. C'est d'autant plus probable que les seules figures du corpus qui font l'objet de versions en oc sont celles dont le culte existe dans tout le royaume. Une identité locale, donc, qui explique le rapport déséquilibré entre les livres en oïl et ceux de langue d'oc. Au-delà d'une base commune (les saints universels et nationaux), on distingue en effet deux identités distinctes au sein du royaume de France, l'une au Nord et l'autre au Sud, chacune s'attachant à une sainteté régionale<sup>89</sup>. La *Cançon de santa Fe* (v. 1060)<sup>90</sup>, plus ancien texte littéraire en occitan et qui s'attache à une sainte de la région, fait figure d'exemple.

<sup>85</sup> J.-B. CAMPS, *Les Manuscrits occitans à la Bibliothèque nationale de France*, Lyon, ENSSIB, 2010, p. 70. Voir également SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, fr. 09759 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/45760>).

<sup>86</sup> Selon P. MEYER (« La traduction provençale de la « Légende dorée », *Romania*, 27, 1898, p. 93-137, ici p. 104) les « caractères de la langue sont ceux du Gard ou de l'Hérault ». G. BRUNEL opte elle pour une localisation vers Montpellier (« Vida de saint Frances. Versions en langue d'oc et en catalan de la *Legenda aurea*. Essai de classement des manuscrits », *Revue d'histoire des textes*, 6, 1976, p. 219-265, ici p. 248). M. TAUSEND localise la production vers Rodez (*Die altokzitanische Version B der « Legenda aurea »*, Tübingen, Niemeyer, 1995, p. 447-476, ici p. 475). SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, n.a.fr. 06504 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/48130>).

<sup>87</sup> C. BRUNEL situe la production dans le Languedoc oriental (*Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*, Paris, Droz, 1935, p. 59). Voir aussi l'article de C. CENNAC, « Présentation du manuscrit Bibl. nat. f. fr. 24945 : version du « troisième état » de la « *Legenda aurea* », une utilisation et un ordre nouveaux », *France latine*, 116, 1993, p. 111-138, et SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, fr. 24945 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/45930>).

<sup>88</sup> Bien que le sujet soit encore à défricher et qu'il faille sans doute poursuivre l'enquête dans les pouillés, les livres liturgiques et les légendiers régionaux, plusieurs études vont dans le sens d'une moindre représentation, dans la partie méridionale du royaume, des saints autres que les figures universelles et celles issues de la région. Pour la Provence, se référer aux actes du colloque *Le peuple des saints*, Mémoires de l'Académie de Vaucluse, 7<sup>e</sup> série, tome VI, 1987 ; quant au Languedoc et à la région toulousaine, voir la 37<sup>e</sup> session des colloques de Fanjeaux (*Hagiographie et culte des saints dans la France méridionale (XIII<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles)*, Toulouse, Privat, 2002, notamment l'article de J.-L. LEMAITRE, « Martyrologes et culte des saints en Languedoc », p. 63-111).

<sup>89</sup> Ce clivage entre Nord et Sud ne se cantonne pas à l'identité des saints, puisqu'on peut isoler des formes et des contenus plus spécifiquement septentrionaux ou méridionaux à partir du XII<sup>e</sup> siècle (A. VAUCHEZ, *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne. T.VI. Au temps du renouveau évangélique (1054-1274)*, Paris, Hachette, 1988, p. 29-32). Dans les premiers prévaut le type du roi souffrant et martyr, et la majorité des saints qui firent l'objet d'un culte local du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle sont des membres de la noblesse. La situation est toute autre dans les pays méditerranéens, où la sainteté présente un visage moins aristocratique et où le saint est un *homo novus* (A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981, p. 163-479).

<sup>90</sup> Voir *La Chanson de Sainte Foi d'Agen : poème provençal du XI<sup>e</sup> siècle*, A. THOMAS (éd.), Paris, Champion, 1925 ; ou encore *La chanson de Sainte Foi : texte occitan du XI<sup>e</sup> siècle*, R. LAFONT (éd.), Paris, Droz, 1998.

Précisons aussi que ces six versions en oc sont des traductions de la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine<sup>91</sup> : il ne s'agit pas de récits hagiographiques isolés mais d'adjonctions au recueil du XIII<sup>e</sup> siècle. Cela est en soi significatif : présentées isolément, les Vies auraient pu témoigner d'un culte spécifique rendu aux saints Remi, Denis et Éloi. Le fait qu'il n'en soit rien manifeste au contraire une dévotion à des figures communes au christianisme occidental sans qu'il ne faille y voir une vitalité particulière de leur culte dans le sud de la France. À côté de ces grandes figures de sainteté, les réécritures en langue d'oc développent en revanche une dévotion plus régionale à des saints du terroir méridional : Bénézet, Flour, Foy, Énimie...<sup>92</sup>. Davantage que la présence de Remi, Denis et Éloi, c'est sans doute la renommée du recueil lui-même qui explique qu'il ait fait l'objet de versions occitanes<sup>93</sup>. Ces six versions montrent néanmoins que le phénomène des réécritures hagiographiques en vernaculaire ne se cantonne pas à la seule langue d'oïl, même si on ne peut que constater l'écrasante domination de cette dernière en ce qui concerne notre étude. Cela va d'ailleurs de pair avec la surreprésentation des saints issus des diocèses septentrionaux dans les réécritures en français<sup>94</sup>. Et d'en tirer une première conclusion, qui justifie notre choix de nous intéresser aux dialectes du Nord lorsqu'il s'agit d'étudier les saints du domaine royal : la linguistique suit la géographie du sujet.

### ***b. Un picard « conquérant »***

Six Vies en oc, donc, contre soixante-neuf en langue d'oïl : force est de constater que notre étude se situe dans l'aire linguistique dévolue au parler d'oïl. Encore faut-il distinguer les différents dialectes, qui offrent de précieux indices, à la fois sur les auteurs de ces versions et sur les lieux dont celles-ci proviennent. Car si l'époque médiévale voit ce qui deviendra le français s'imposer dans une partie du territoire sous autorité royale, des variantes phonétiques et morphologiques s'introduisent dans le fond commun et caractérisent des dialectes qui vont perdurer au-delà des limites du Moyen Âge. Parmi les versions en oïl (de même que pour les livres du corpus), possibilité nous est donnée pour quelques-unes de définir avec davantage de précision la langue du scribe en se fondant sur certains traits dialectaux remarquables<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> Plus précisément, il s'agit de récits apparentés à la version B de la *Legenda aurea* en langue d'oc, étudiée par M. TAUSEND dans *Die altokzitanische Version B der « Legenda aurea »*. Depuis l'article de P. MEYER (« La traduction provençale de la « Légende dorée »), on connaît en effet trois versions de la *Légende dorée* en oc.

<sup>92</sup> Voir le passage consacré à l'hagiographie en langue d'oc dans l'article de G. BRUNEL-LOBRICHON, A.-F. LABIE-LEURQUIN et M. THIRY-STASSIN (« L'hagiographie de langue française sur le Continent », p. 294-302).

<sup>93</sup> La diffusion de la *Legenda aurea* semble pourtant assez restreinte dans l'aire occitane. Peut-être faut-il en tirer un constat similaire à celui de S. BERGER pour les Bibles occitanes, selon lequel les laïcs auraient, dans le Sud, plus fréquemment utilisé des Bibles latines (« Les Bibles provençales et vaudoises », *Romania*, 18, 1889, p. 353-422 et « Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes », *Romania*, 19, 1890, p. 505-561).

<sup>94</sup> Le graphique de l'Annexe II regroupe les saints d'un même diocèse qui ont fait l'objet d'une réécriture.

<sup>95</sup> J. CHAURAND, *Introduction à la dialectologie française*, Paris, Bordas, 1972.

Le parler picard conserve ainsi de forts particularismes qu'on retrouve dans vingt-cinq versions, soit 33% des réécritures<sup>96</sup>. Les traits linguistiques qui caractérisent les *scriptas* de la région picarde (palatalisation de /k/ + /e/ ou /i/ en /j/, alors qu'elle se fait en /s/ en français commun<sup>97</sup> ; conservation de /k/ devant le /a/<sup>98</sup> ; emploi de /ie/ pour /iee/ ; emploi des pronoms « mi, ti, si » et des possessifs « no, men, sen »<sup>99</sup>) apparaissent en particulier dans des récits relatifs aux figures de sainteté liées à ladite région. C'est le cas de cinq des sept Vies d'Éloi de Noyon en français, de l'une des Vies de Médard de Noyon, de la Vie en prose d'Hildevert (né dans le diocèse d'Amiens), et des remaniements des Vies des saints Germer de Fly, Lucien de Beauvais et Rieul de Senlis. Quant aux quinze réécritures qui concernent d'autres saints que ceux reliés à la Picardie, elles paraissent témoigner du dynamisme du parler picard plutôt que d'un attachement régional. On dénombre aussi vingt-et-un manuscrits marqués par des faits de langue picards<sup>100</sup> et trente-sept qui proviennent de la région de parler picard<sup>101</sup>.

Une large partie des versions du corpus a donc été composée dans ce vaste « domaine picard » ou par des remanieurs originaires d'une aire linguistique qui comprend la Picardie, l'Artois et une partie du Hainaut et de la Flandre<sup>102</sup>. À vingt lieues de Paris, les particularismes du dialecte picard ne s'effacent qu'entre 1550 et 1600. La région de parler picard est aussi, du XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du Moyen Âge, la plus productive dans le domaine littéraire avec l'Île-de-France<sup>103</sup>. En sus de démentir l'idée d'une atonie provinciale face à la toute-puissance parisienne, cela explique le grand nombre de versions qui en sont originaires. Surtout, la Picardie embrasse quelques-uns des territoires du domaine royal. Tout va donc dans le sens d'une adéquation entre le dialecte employé dans une version, le lieu de production et l'aire de diffusion, et, dans une moindre mesure, l'origine géographique ou la zone d'influence du saint.

<sup>96</sup> Voir le graphique et le tableau en Annexe II.

<sup>97</sup> J. PICOCHÉ et C. MARCHELLO-NIZIA, *Histoire de la langue française*, Paris, Nathan, 1998, p. 17.

<sup>98</sup> J. CHAURAND, *Histoire de la langue française*, Paris, PUF, 1969, p. 27.

<sup>99</sup> C. MARCHELLO-NIZIA, *Histoire de la langue française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Bordas, 1979, p. 32. Il faut aussi citer C.T. GOSSEN, *Grammaire de l'ancien picard*, Paris, Klincksieck, 1970 ; les *Atlas linguistiques et ethnographiques de la Picardie* par F. CARTON et M. LEBEGUE, Paris, Éditions du CNRS, 1989 ; l'étude de J.-M. ELOY, *La constitution du picard : une approche de la notion de langue*, Louvain, Peeters, 1997 ; ou Fr. BEAUVY, *La littérature de l'Oise en langue picarde du XII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Amiens, Encrage, 2005.

<sup>100</sup> Voir le tableau figurant en annexe, dans lequel les ouvrages qui contiennent les réécritures de notre corpus sont présentés selon les dialectes dans lesquels ils ont été rédigés (Annexe III).

<sup>101</sup> Sans doute sont-ils plus nombreux, mais l'analyse n'a pas toujours permis de définir avec certitude l'origine géographique des manuscrits, déterminée par le biais du dialecte utilisé, mais aussi de l'étude des filigranes, du programme iconographique et de l'identité des commanditaires et possesseurs (voir l'Annexe IV).

<sup>102</sup> Car la Picardie n'a jamais existé en tant qu'entité politique ou économique clairement délimitée. Seule la notion de « domaine picard » correspond à une réalité linguistique et culturelle. Selon S. LUSIGNAN (« Espace géographique et langue : les frontières du français picard (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 37, 2006, p. 263-274), qui s'inspire de R. DUBOIS (*Le domaine picard. Délimitation et carte systématique*, Arras, Archives du Pas-de-Calais, 1957), elle englobe la moitié septentrionale de l'Oise, le nord-ouest de l'Aisne, le département du Nord, une partie de la province belge du Hainaut et celles de la Flandre occidentale et de la Flandre orientale.

<sup>103</sup> G. BRUNEL-LOBRICHON, A.-F. LABIE-LEURQUIN et M. THIRY-STASSIN, « L'hagiographie... », p. 326.

### c. « *Mis languages est bons car en France fui nez* »<sup>104</sup> : le francien

Le parler d'Île-de-France est également bien représenté, avec dix-neuf Vies (près de 25% du corpus)<sup>105</sup> qui se distinguent par des traits franciens, c'est-à-dire par un « françois » moins marqué par les traits dialectaux qui subsistent dans d'autres régions<sup>106</sup>. Une analyse des livres confirme cette bonne représentation, avec vingt-trois manuscrits<sup>107</sup> dont les caractères phonétiques et morphologiques se situent en Île-de-France<sup>108</sup> ; et trente-cinq produits sur ce territoire<sup>109</sup>. Sans grande surprise, sept versions de la *Vie de saint Denis* ont été composées en francien sur les douze que compte son dossier hagiographique en français, de même que trois Vies de Geneviève sur cinq. L'unique réécriture de la Vie de Landry de Paris est aussi rédigée en français de la capitale. D'autres saints sont également représentés en sus de ces trois saints parisiens, qu'ils aient des liens avec la capitale (comme Éloi et Bathilde, proches de la royauté mérovingienne, ou saint Médard, dont une partie des reliques est conservée à Paris) ou non (Fiacre, Hildevert, Mathurin, Remi). La présence de ces derniers s'explique sans doute par le prestige du français de Paris et les fonctions culturelles qui s'y rattachent<sup>110</sup>.

---

<sup>104</sup> GUERNES DE PONT-SAINTE-MAXENCE, *Vie de saint Thomas Becket*, E. WALBERG (éd.), Paris, Champion, 1936, ici p. 166, v. 6165.

<sup>105</sup> Voir l'Annexe III.

<sup>106</sup> Chose surprenante : le francien n'est, à notre connaissance, décrit dans aucun manuel et n'est défini que par rapport aux particularités phonétiques des autres parlers d'oïl. Ce qui permet à B. CERQUIGLINI d'affirmer qu'il n'est qu'un « ectoplasme », « le négatif, le revers de tous les dialectes spécifiques », d'autant qu'aucun texte antérieur au XIII<sup>e</sup> siècle n'atteste l'existence d'un usage francien et que le terme lui-même est une invention des grammairiens Hermann Suchier et Gaston Paris, en 1889 (*La naissance du français*, Paris, PUF, 1991, p. 116-117). Le francien est souvent dépeint comme un « français pur » (F. BRUNOT, *Histoire de la langue française. Des origines à 1900*, Paris, Armand Colin, 1933, 2 tomes, ici t. I, p. 325).

<sup>107</sup> Voir l'Annexe IV.

<sup>108</sup> La différence constatée entre le nombre de livres et celui des versions réécrites s'explique notamment par le fait que, s'il est plus ou moins aisé de distinguer les traits dialectaux dans une version, la tâche s'avère plus ardue lorsqu'il s'agit d'un *codex* contenant des écrits provenant d'horizons divers et donc soumis à plusieurs influences linguistiques (et il faut évidemment faire la part des choses entre les traits qui relèvent du copiste et ceux qui proviennent de la source utilisée). Un manuscrit est un ensemble textuel : il peut tout à fait contenir une *Vie de saint Denis* présentant des traits lorrains et une *Vie de saint Remi* contenant des traits spécifiques au picard. Bref, la question est complexe et témoigne de ce qu'il est plus difficile d'établir avec précision l'origine linguistique d'un ouvrage que celle d'une version isolée, même si les deux tableaux se rejoignent assez largement.

<sup>109</sup> Voir l'Annexe V.

<sup>110</sup> Sous l'influence des officiers royaux qui favorisent l'implantation d'un français commun, les provinces qui entourent Paris sont les premières à voir leurs *scriptas* perdre leurs traits dialectaux (R.A. LODGE, *Le français. Histoire d'un dialecte devenu langue*, Paris, Fayard, 1997). La position centrale du domaine royal, l'importance croissante de Paris et de ses fonctions culturelles créent dès le XIII<sup>e</sup> siècle une dynamique de singularisation de la langue du roi. Le trouvère Conon de Béthune (ca. 1150-1220), montre dans une chanson que, dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, le français de Paris a tendance à s'imposer par rapport aux autres dialectes : « Encoir ne soit ma parole franchoise /Si la puet on bien entendre en franchois /Ne chil ne sont bien apris ne cortois /S'il m'ont repris se j'ai dit mos d'Artois /Car je ne fui pas norris a Pontoise » (*Chansons de Conon de Béthune*, A. G. WALLENSKÖLD (éd.), Paris, Champion, 1921, p. 4, v. 10-14). Brunetto Latini (ca. 1220-1294), notaire et philosophe florentin, affirme en outre que, s'il écrit en français, c'est parce qu'il s'agit de « la parleur [la] plus delitable et plus commune à toutes gens » (B. LATINI, *Li Livres dou Tresor*, F. J. CARMODY (éd.), Berkeley, University of California Press, 1948, 1.1.7). Au Moyen Âge, le français a dépassé les frontières de France en tous sens et nombre d'historiens attestent ainsi l'existence en Occident d'une véritable « francophonie » (A. PUTTER et K. BUSBY, « Introduction : Medieval Francophonia », *Medieval Multilingualism. The Francophone World and its Neighbours*, C. KLEINHENZ et K. BUSBY (éds.), Turnhout, Brepols, 2011, p. 1-13, ici p. 7).

Et notre corpus de se faire le reflet de la diffusion du francien, puisque deux volumes présentent des traits bourguignons (Paris, BNF, fr. 13496 et London, BL, Addit. 15606)<sup>111</sup>, comme la conservation du hiatus ou la fréquence du son /oi/<sup>112</sup>. Or, tous deux contiennent la première *Vie de saint Denis* rédigée par les moines dionysiens en francien. La langue du roi s'est ainsi imposée jusque dans le duché de Bourgogne, pourtant son rival politique. En effet, les membres de l'école littéraire qui gravitent alors autour des ducs de Bourgogne ne sont pas originaires de la région<sup>113</sup>. Les œuvres littéraires produites à la cour de Bourgogne sont de ce fait davantage marquées par les normes en vigueur à la cour du roi de France.

L'un des manuscrits semble avoir été composé en Angleterre<sup>114</sup>, ce qui n'a rien de surprenant si on considère que depuis 1066, le français est la langue des élites en même temps que celle de la culture et de la politique<sup>115</sup>. Les Vies des saints Denis et Arnoul que contient le *codex* London, BL, Addit. 06524 sont écrites en francien pour l'une<sup>116</sup> et dans un dialecte plus picardisant pour la seconde<sup>117</sup>. Bien que son utilisation ait dû être plus limitée que ne le laissent supposer Johan Vising, Paul Meyer et Ferdinand Brunot<sup>118</sup> (qui donnent sans doute trop d'importance aux affirmations d'auteurs comme Ranulph Higden<sup>119</sup> et au fait que, dans les documents d'époque, l'anglais ait pratiquement disparu au profit de l'anglo-normand), la présence dans un manuscrit anglais de versions rédigées dans des dialectes proches du francien témoigne de ce que celui-ci reste pour longtemps une langue illustre dont il convient de connaître des rudiments.

<sup>111</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, fr. 13496 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71298>) ; IDEM, « Notice du ms. London, British Library, Addit. 15606 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/29829>) ; P. MEYER, « Notice sur un ms. bourguignon (BL Addit. 15606) suivie de pièces inédites », *Romania*, 6, 1877, p. 1-46.

<sup>112</sup> Ces traits dialectaux subsistèrent néanmoins jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle dans le parler bourguignon (J.-J. AMPÈRE, *Histoire de la littérature française au Moyen Âge comparée aux littératures étrangères*, Paris, Éditions Just Tessier, 1841, p. 381). À propos du dialecte bourguignon, voir notamment l'ouvrage d'E. PHILIPON, *Les parlers du duché de Bourgogne aux XI<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Champion, 1910.

<sup>113</sup> C. MARCHELLO-NIZIA, *Histoire de la langue française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, p. 34. Voir aussi l'ouvrage de G. DOUTREPONT, *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne*, Paris, Champion, 1909.

<sup>114</sup> La *scripta* normande présente en effet quelques traits nettement reconnaissables (conservation de /k/ devant /a/ ; réduction à /e/ ouvert de la diphtongue /ei/ provenant de /e/ fermé accentué libre, d'où plusieurs graphies concurrentes : ei /ai /e /oe /oi ; désinence de première personne du pluriel en -on/-um), qui tendent à s'estomper vers 1300 et n'apparaissent plus à partir de 1500 (C. MARCHELLO-NIZIA, *Histoire de la langue française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, p. 33, et p. 43-48). À propos du dialecte anglo-normand, voir K. LAMBLEY, *The Teaching of the French Language in England*, Manchester, The University Press, 1920 ; J. VISING, *Anglo-Norman language and literature*, London, Oxford University Press, 1923 ; R. HUCHON, *Histoire de la langue anglaise, t. II. De la conquête normande à l'introduction de l'imprimerie (1066-1475)*, Paris, Armand Colin, 1930 ; M. D. LEGGE, *Anglo-norman. Literature and its Background*, Oxford, Blackwell, 1963 ; D. W. ROTHWELL, « The teaching of French in medieval England », *The Modern Language Review*, 63/1, janvier 1968, p. 37-45.

<sup>115</sup> S. LUSIGNAN, *La langue des rois au Moyen Âge. Le français en France et en Angleterre*, Paris, PUF, 2004.

<sup>116</sup> Il s'agit de la deuxième version en prose française de la *Vie de saint Denis*, conservée aux f. 87r-91r.

<sup>117</sup> La troisième version en prose de la *Vie de saint Arnoul* (f. 153r-156v) se caractérise par des traits picards.

<sup>118</sup> J. VISING, *Anglo-Norman language and literature*, p. 20 sq ; P. MEYER, préface à l'édition des *Contes moralisés de Nicole Bozon*, P. MEYER et L. TOULMIN SMITH (éds.), Paris, Fernand Didot, 1989 ; et F. BRUNOT, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, t.1, p. 388-389.

<sup>119</sup> Le chroniqueur Ranulph Higden (ca. 1299-1363) affirme en effet : *rurales homines assimilari volentes (filiis nobilium), ut per hoc spectabiliores videantur, francigenare satagunt omni nisu (Polychronicon, II, 160)*.

La situation est la même en Italie du Nord, d'où proviennent trois livres marqués par des traits linguistiques typiques de la contrée (et notamment par l'utilisation de l'article *della*): Lyon, BM, 0866<sup>120</sup> ; Modena, Biblioteca Estense e universitaria, etr. 116<sup>121</sup> ; et Tours, BM, 1008<sup>122</sup>. Composés aux environs de Gênes ou de Pise<sup>123</sup>, ces volumes renferment la deuxième *Vie de saint Denis*<sup>124</sup>. Une fois encore, et bien qu'elle soit compilée avec des textes en italien et en franco-italien (Lyon 0866 contient une série de pièces poétiques italiennes du XV<sup>e</sup> siècle, et des textes sur la Vierge ainsi que la *Vie de saint Brendan* pour le manuscrit de Tours), la Vie de l'évêque de Paris est rédigée en francien. Celui-ci a joué un rôle indéniable en Italie tout au long du Moyen Âge<sup>125</sup>. Pour des oreilles italiennes, il apparaît comme un dialecte plus aisément compréhensible que d'autres langues, un *ideal linguistic middle ground*<sup>126</sup>. Tant et si bien que la volonté d'être compris du plus grand nombre a dû jouer un rôle dans la résolution des auteurs des réécritures d'adopter cette « parleure » plutôt qu'une autre.

#### *d. D'autres dialectes plus locaux*

D'autres dialectes sont employés pour nos réécritures, qui ont certainement une portée plus locale. Quatre versions sont marquées par des traits lorrains (la langue parlée en Lorraine conserve des traits dialectaux jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle : /w/ bilabial à l'initiale dans les mots d'origine germanique : *-aul* résultat du *-ale* latin : utilisation du pronom tonique « mi » ; absence de /d/ de passage ; /ei/ résultat de /a/ latin accentué libre...<sup>127</sup>). Il s'agit de Denis IV, de Geneviève III et de la deuxième réécriture des *Vitae* de Germain et Médard<sup>128</sup>. Aucun

<sup>120</sup> SECTION ROMANE, « Notice de LYON, Bibliothèque municipale, 0866 (0770) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/32435>).

<sup>121</sup> SECTION ROMANE, « Notice de MODENA, Biblioteca Estense e universitaria, etr. 116 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/35653>).

<sup>122</sup> SECTION ROMANE, « Notice de TOURS, Bibliothèque municipale, 1008 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/60351>).

<sup>123</sup> Le manuscrit de Lyon a sans doute été copié à Gênes (P. MEYER, « Notice du ms. 779 de la bibl. munic. de Lyon renfermant un recueil de vies de saints en prose française », *Bulletin de la Société des Anciens Textes Français*, 14, 1888, p. 72-95 ; M.-T. GOUSSET, « Étude de la décoration filigranée et reconstitution des ateliers : le cas de Gênes à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle », *Arte medievale*, 2, 1988, p. 121-152 ; et J.-P. PERROT, *Livre della vie des sainz apostres et de leur passion... Légendier d'apôtres en scripta franco-italienne (ms Lyon, Bibliothèque municipale 866)*, Chambéry, Université de Savoie, 2006). Le livre tourangeau proviendrait de Pise (P. MEYER, « Notice du ms. 1008 de la Bibliothèque de Tours », *Bulletin de la Société des Anciens Textes Français*, 24, 1897, p. 39-74 ; L. PANNIER, « Le ms. 1008 de la Bibliothèque de Tours », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 39, 1878, p. 585-586). Quant au livre de Modène, il vient d'Italie du Nord (P. MEYER, « Notice d'un manuscrit de la Bibliothèque d'Este à Modène », *Bulletin de la Société des Anciens Textes Français*, 28, 1902, p. 68-94).

<sup>124</sup> Cette version est intégrée aux légendiers du groupe A tels que définis par P. Meyer.

<sup>125</sup> À propos de l'implantation de la langue française en Italie, voir l'ouvrage de P. MEYER, *De l'expansion de la langue française en Italie pendant le Moyen Âge*, Roma, Tipografia della R. Accademia dei lincei, 1904.

<sup>126</sup> A. PUTTER et K. BUSBY, « Introduction : Medieval Francophonía », p. 2. Selon ces auteurs, la proximité du français avec d'autres langues européennes expliquerait que les populations aient choisi d'apprendre le français. Si l'hypothèse est plausible pour l'Italie, elle l'est moins pour l'Allemagne : sans doute est-elle donc à nuancer.

<sup>127</sup> C. MARCHELLO-NIZIA, *Histoire de la langue française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, p. 33.

<sup>128</sup> Voir l'Annexe III.

n'étant lié à la Lorraine, sans doute faut-il considérer ces Vies comme la preuve de la dévotion dont ils y jouissent (ou dont on souhaite qu'ils jouissent). Elles sont réparties dans huit livres qui tous proviennent de l'Est de la France (dont l'un de l'abbaye de Moyenmoutier)<sup>129</sup>.

La situation semble peu ou prou similaire en Champagne, puisque la première version versifiée de la *Vie de saint Remi* est marquée par des traits champenois<sup>130</sup>. Elle est présentée isolément dans deux manuscrits de la Bibliothèque royale de Bruxelles (05365 et 06409)<sup>131</sup> et dans le *codex* Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 071 E 60<sup>132</sup>. Une fois n'est pas coutume, le versificateur nous est connu : il s'agit d'un certain Richier, moine à Saint-Remi de Reims et actif dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Celui-ci ayant vécu en Champagne, c'est tout naturellement que son phrasé se teinte des traits dialectaux propres à la région (/ei/ résultat de /a/ latin accentué libre ; /iee/ devient /ie/ ; /ai/ et /oi/ non accentués deviennent souvent /i/ ; fréquence du /t/ final ; terminaison –iens ; emploi de /ou/ pour /u/ ; présence de formes verbales en – istrent...<sup>133</sup>). En termes de diffusion, cette *Vie de saint Remi* vient transcender les frontières de sa contrée d'origine, puisque les deux manuscrits bruxellois dans lesquels elle apparaît ont appartenu à la famille royale et été conservés à Paris.

Enfin, il faut également souligner la présence parmi nos réécritures d'une *Vie de saint Remi* et d'une *Vie de saint Denis* marquées par des traits wallons, vraisemblablement écrites dans le dernier tiers du XV<sup>e</sup> siècle par la bénédictine Jeanne de Malone, et associées à un *codex* qui se caractérise par des traits dialectaux propres à la Wallonie et un contenu centré sur la région. Le Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, BPL 0046 A (f. 109r-110r)<sup>134</sup>, daté de 1477 selon le colophon, est une copie de la *Légende dorée* commanditée par le prieuré de Saint-Victor-de-Huy (situé en Wallonie, il abrite des religieuses, dont Jeanne de Malone au XV<sup>e</sup> siècle), augmentée de Vies de saints wallons. Région très excentrée par rapport à Paris et n'ayant de surcroît jamais appartenu aux rois de France, la Wallonie possède des traits caractéristiques qui ne s'effacent qu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle (- aige résultant du - aticu latin ; /u/ résultant du /o/ fermé suivi d'une nasale ; réduction de la diphtongue /ie/ à /i/<sup>135</sup>).

---

<sup>129</sup> Pour plus de détails, se référer aux tableaux des Annexes IV et V.

<sup>130</sup> W. N. BOLDERSTON, *La vie de saint Remi, poème du XIII<sup>e</sup> siècle par Richier, publié pour la première fois d'après deux mss. de la BR de Bruxelles*, Londres, Henry Frowde, 1912, ici p. 19-30.

<sup>131</sup> P. MEYER, « Notices de deux manuscrits de la Vie de saint Remi en vers français ayant appartenu à Charles V », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 35/1, 1896, p. 117-130. Voir aussi SECTION ROMANE, « Notice de BRUXELLES, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, 05365 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71382>) et « Notice de BRUXELLES, Bibliothèque royale, 06409 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71383>).

<sup>132</sup> SECTION ROMANE, « Notice de DEN HAAG, Koninklijke Bibliotheek, 071 E 60 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71384>).

<sup>133</sup> W. N. BOLDERSTON, *La vie de saint Remi*, p. 30.

<sup>134</sup> SECTION ROMANE, « Notice de LEIDEN, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, BPL 0046 A », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/28021>).

<sup>135</sup> C. MARCHELLO-NIZIA, *Histoire de la langue française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, p. 33.



### e. Des qualités de langue différentes

On constate également des divergences dans le traitement de la langue d'une réécriture à l'autre, avec des écarts parfois importants du niveau de langue au sein d'un même dossier hagiographique. Là où la première *Vie de sainte Geneviève* en prose française témoigne d'un récit au style assez soutenu, la troisième révèle une écriture plus rudimentaire. Les fautes sont nombreuses, le vocabulaire médiocre et la syntaxe approximative : les dialogues présents dans les versions précédentes y sont omis et quantité de phrases s'ouvrent sur un « Et alors » peu élégant. Voici l'épisode dans lequel la mère de sainte Geneviève perd la vue, puis la recouvre grâce à sa fille tel qu'il apparaît dans la première version en prose :

« Ele puisa de l'eve en son vessel, si s'en revint tout droit a sa mere qui avoit esté mout longuement en tel destroit de sa veue, mes ele aura par tans santé. « Dame, dist la pucele a sa mere, vez vous ci de l'eve bele et clere. J'ai acomplie vostre volenté. » Ele en a emplí tout un vessel, si dist a sa fille : « Saigne ceste eve de par celui seigneur qui tout a a gouverner et que tu as a seigneur et a espouz. » Maitenant l'a seigniee la pucele et la bailla a sa mere et ele en lava par III foiz sa chiere et ses eulz que ele avoit eu mout destroiz et en avoit esté en teniebres si comme l'escripture tesmoingne. Il avoit XXI mois qu'ele n'avoit veu goute et Damedieu par la sainteé de la vierge li rendi sa clarté [...] »<sup>136</sup>

Puis dans la troisième version de la *Vie de sainte Geneviève* :

« Et lors ele li aporta de l'aigue et ele la prist am bone creance et pria sa fille qu'ele feist sus le signe de la croiz et ele obei voluntiers a sa priere. Et lors la mere prist de l'aigue ses euz et an tel meniere rot sa veue. »<sup>137</sup>

Or, il semble que la première version et la troisième ne soient pas destinées à un même public. La version I mentionne comme commanditaire la « dame de Flandres »<sup>138</sup> : une femme noble, donc, là où le remanieur de *Geneviève III* n'offre aucune précision. Peut-être celle-ci est-elle destinée au clergé, puisque deux des livres qui la renferment (il s'agit en l'occurrence de légendiers liturgiques) ont été possédés par des abbayes : Épinal, BM, 009 a appartenu à l'abbaye de Moyenmoutier<sup>139</sup> et Lille, BM, 451 à l'abbaye Notre-Dame de Loos<sup>140</sup>. L'identité du destinataire semble donc jouer un rôle certain quant au niveau de langue usité : à la noblesse, des versions rédigées dans un style élaboré et quasiment exempt de fautes ; aux milieux plus modestes (y compris lorsqu'il s'agit de membres du clergé), des récits plus fautifs, dotés d'un vocabulaire moins riche et teintés de traits dialectaux. Cette typologie tend

---

<sup>136</sup> Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716, f. 279v.

<sup>137</sup> Paris, BNF, fr. 00988, f. 36r.

<sup>138</sup> « La dame de Flandres mande que je meste en romanz la vie d'une beneuree vierge » (Paris, Bibliothèque Mazarine 1716, f. 277v). Nous reviendrons par la suite sur l'identité de cette dernière.

<sup>139</sup> SECTION ROMANE, « Notice de EPINAL, Bibliothèque Municipale 009 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/19979>).

<sup>140</sup> SECTION ROMANE, « Notice de LILLE, Bibliothèque Municipale 451 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/28954>).

à se confirmer à l'examen d'autres Vies. Le poème dans lequel un « prêtre Jean » officiant à Larchant retrace la légende de saint Mathurin se présente comme un récit clair, aux tournures de phrase élégantes. Considérons l'épisode où, à la suite d'une promesse faite au saint mort à Rome, le corps de celui-ci est ramené jusqu'à Larchant par la garde de l'empereur :

« Ce que li chevaliers conta  
Li pueples moult s'essouaja.  
Nonpourquant ont moult grand pesance  
Du cors, ou avoient fiance,  
Que remener en France estuet,  
Qu'a Ronme remaindre ne puet [...] »<sup>141</sup>

Et le poème de poursuivre le récit du rapatriement du corps au long d'une centaine de vers. À l'inverse, la version III offre une narration plus courte, scandée de « lors » et de « et tantost » en début de phrase qui donnent au propos une coloration assez peu raffinée :

« Et tantost par le commandement de l'empereur les chevaliers prirent le saint corps et le remenerent moult sollempnement en son pays ou le glorieux saint corps a fait plusieurs myracles en NS »<sup>142</sup>

Le *codex* Londres, BL, Addit. 17275, où figure la réécriture versifiée, a notamment appartenu aux nobles familles de Châteauvillain et de Coucy<sup>143</sup>. En revanche, Mathurin III s'adresse à un public plus modeste si l'on en croit les caractéristiques codicologiques du livre Paris, Bibliothèque de l'Institut de France, 0663<sup>144</sup>.

Ces inégalités dans la qualité du français peuvent évidemment être le fait des auteurs. Mais elles doivent également à la personnalité du public visé, celle-ci rentrant nécessairement en ligne de compte dans la composition d'une œuvre. On sera tenté de confier la production d'une version à l'usage de la noblesse à un auteur maîtrisant un français plus que décent, alors qu'on en attend sans doute beaucoup moins d'une réécriture destinée à un obscur monastère ou à l'édification des populations. L'hypothèse d'une concordance systématique entre le niveau de langue et la qualité du public doit toutefois être nuancée, car il existe des réécritures vraisemblablement destinées à un lectorat ou un auditoire autre que ceux des milieux aisés, et qui sont pourtant rédigées dans un français élégant. Les quatre versions de la Vie de Bathilde, par exemple, sont d'une qualité d'écriture assez analogue : sans être exceptionnelle, la langue y est riche et bien tournée. Or, toutes ne sont pas destinées à un public similaire et une même

---

<sup>141</sup> Londres, BL, Addit. 17275, f. 286v, v. 1386-1391.

<sup>142</sup> Paris, Bibliothèque de l'Institut de France, 0663, f. 234r.

<sup>143</sup> P. MEYER, « Notice sur trois légendiers français attribués à Jean Belet », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 36/2, 1901, p. 409-486, ici p. 414). SECTION ROMANE, « Notice de LONDON, British Library, Addit. 17275 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/29893>).

<sup>144</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque de l'Institut de France, 0663 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/43242>).

version peut être diffusée dans plusieurs milieux. Bathilde I figure à la fois dans un manuscrit vraisemblablement lié à une société assez aisée si l'on s'en réfère aux initiales filigranées<sup>145</sup>, et dans des légendiers peu soignés et lacunaires<sup>146</sup>. La version II, qui a sans doute bénéficié d'un meilleur remanieur au vu de la qualité du français employé, est conservée dans des volumes plus modestes. Elle se distingue aussi en ce qu'elle est présentée presque isolément, associée à seulement quelques récits<sup>147</sup>. *A contrario*, la version IV s'intègre dans de luxueux légendiers, alors que la langue y est moins sophistiquée et la syntaxe plus approximative<sup>148</sup>. Un schéma tend ainsi à se dégager, puisqu'il semble qu'il faille prendre en compte le contenu associé à la réécriture au sein d'un volume. La version II apparaît uniquement accompagnée de quelques légendes : de ce fait, elle revêt sans doute une importance particulière aux yeux du copiste ou du commanditaire qui a imaginé d'associer ces récits. En revanche, la quatrième version de la *Vie de sainte Bathilde* se trouve d'emblée insérée dans des légendiers, presque noyée au milieu de centaines d'autres Vies. On peut alors aisément concevoir que le soin apporté à sa rédaction y soit moindre, tout simplement parce qu'elle n'est pas particulièrement mise en valeur au sein des *codices*. Citons encore l'exemple des réécritures de la *Vita Fiacrii*. Une fois n'est pas coutume, la dernière version s'illustre par son bon niveau de langue :

« Tout ainsi que laigle instruit ses petis poussins a voller a lencontre du solleil, ainsi devons nous appeler et invocquer les benois saintz et ensuivre leurs faictz ce nous voullons aller en paradis. Pourtant esse chose descente de congnoistre y ceulx saintz de paradis et leurs œuvres vertueuses pour les ensuyvre. Pour laquelle cause, ie me suys entre mys a lhonneur de Dieu de declarer la vie de monseigneur saint Fiacre lequel est ung saint de grant merite et auctorité, et glorieulx confesseur de Dieu et devost hermite »<sup>149</sup>.

Elle ne figure que dans des livres peu étoffés, contenant au maximum sept récits, qu'il s'agisse du Paris, BNF, fr. 02453<sup>150</sup> ou du fr. 02463<sup>151</sup>. Quant aux trois premières versions qui concernent le saint d'origine irlandaise, rédigées dans un style moins élégant, elles sont toutes insérées dans des légendiers. Fiacre III est sans doute la moins élégante :

<sup>145</sup> Le manuscrit Paris, BNF, fr. 23112 a ensuite appartenu au duc de Richelieu (SECTION ROMANE, « Notice », dans Base Jonas-IRHT/CNRS : <http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71291>).

<sup>146</sup> À l'image de Londres, BL, Addit. 41179 (SECTION ROMANE, « Notice de LONDON, British Library, Addit. 41179 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS : <http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/30127>).

<sup>147</sup> Un fond commun se dégage des manuscrits qui renferment la version II, puisque tous contiennent les Vies en français de Bathilde et Bertille de Chelles, associées à celle d'Éloi (Chelles, Musée Alfred Bonno, 006 ; Paris, BNF, fr. 05717) ou aux Vies de Denis, Fiacre et Fébronie (Paris, BNF, fr. 02453 ; Troyes, BM, 1955).

<sup>148</sup> Le Paris, BNF, fr. 00242 présente un riche programme iconographique, le frontispice ayant été exécuté par le Maître du couronnement de la Vierge. Il en va de même pour le Paris, BNF, fr. 00184 ; le Bruxelles, Bibliothèque royale, 09228, qui a appartenu à Philippe le Bon et la plupart des ouvrages renfermant la version IV.

<sup>149</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 192v.

<sup>150</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 02453 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/45681>).

<sup>151</sup> Celui-ci renferme également la seule copie qui nous soit parvenue de Arnoul VIII, écrite dans un style riche et élégant (SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 02463 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS : <http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71394>).

« Ou tant que saint Pharon estoit evesque de Miaulx saint Fiacre s'en vint a Miaus tout droit a Pharo et quant Pharon ot oit sa petition tres volontiers il li accorda et comme pieux pasteur li accorda a demourer avec li [...]»<sup>152</sup>.

La plupart des réécritures vouées aux légendiers paraissent faire l'objet d'une moindre attention portée au style et au niveau de langue utilisés. Et ce, quel que soit le public auquel sont destinées ces compilations. L'exemple du légendier Paris, BNF, fr. 00243 est significatif : ouvrage luxueux à l'attention de la très haute noblesse (Jean d'Orléans, comte d'Angoulême (1399-1467), en est le commanditaire<sup>153</sup>), il renferme pourtant les versions parmi les moins soignées du corpus<sup>154</sup>. Si une certaine tendance tend à se confirmer selon laquelle aux milieux modestes seraient destinées des réécritures d'une qualité assez médiocre, abrégées et parfois lacunaires, tandis que les sphères aisées bénéficient de versions en français plus soignées, elle ne saurait pour autant être érigée en règle absolue. Car la composition du livre dans lequel sont insérées les versions a également son importance dans le choix du niveau de langue usité. Incorporée à un légendier (et ce quel que soit le milieu de diffusion de celui-ci), la réécriture témoigne souvent d'un style modeste et abrégé, comme s'il s'agissait davantage de quantité que de qualité. Présenté isolément et donc mis en exergue, ce même récit hagiographique sera rédigé dans un français riche et élégant.

Pour clore en quelques mots ce chapitre, disons que la langue et le niveau de langage usités pour les réécritures des Vies de saints anciens du domaine royal dépendent en partie du milieu de production. Le remanieur écrit en effet dans la langue qu'il entend au quotidien. La démonstration s'applique également au francien qui, à ce titre, n'est pas uniquement la langue des rois, mais surtout celle parlée par les populations d'Île-de-France. Mais le public envisagé paraît avoir un impact plus important encore sur les choix linguistiques relatifs aux réécritures en vernaculaire : public qui, dans le cadre de notre étude et si l'on en croit le large emploi du francien et du picard, serait plus spécifiquement originaire de Paris et d'un vaste territoire marqué par l'usage de la langue picarde.

---

<sup>152</sup> Lille, BM, 452, f. 276v.

<sup>153</sup> Les tranches dorées du manuscrit sont frappées aux armes de celui-ci. Qui plus est, et d'après l'inventaire de retour de captivité de Jean d'Angoulême et de son frère Charles d'Orléans (vers 1442), l'ouvrage a été prêté à Simonnette, femme de chambre de « *feue madame d'Orléans la jeune* », puis donnée à Madame d'Étampes. Voir l'ouvrage de G. OUY, *La Librairie des frères captifs. Les manuscrits de Charles d'Orléans et Jean d'Angoulême*, Turnhout, Brepols, 2007, et SECTION ROMANE, « Notice du ms. PARIS, Bibliothèque Nationale de France, fr. 00243 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71321>).

<sup>154</sup> Et notamment la version IV de la *Vie de sainte Bathilde*, la version V de la *Vie de saint Denis*, la version IV de la *Vie d'Éloi*, la première version de la *Vie de Fiacre*, la version I de la *Vie de Germain de Paris* et de la *Vie de Mathurin de Larchant*, la version I de la *Vie de saint Médard* et la neuvième version de la *Vie de saint Remi*.

## 2. À propos des saints concernés par les réécritures en langue française

### a. « Chaque saint a un passé »<sup>155</sup>: le prestige de la sainteté ancienne

Parmi la multitude d'hommes et de femmes qui ont le nom de « saint », tous n'ont pas fait l'objet de réécritures hagiographiques en français. Le cas du domaine royal est à ce titre exemplaire, puisque l'ensemble des saints qui lui sont reliés n'a pas été concerné. Dès lors, quel(s) aspect(s) de nos figures de sainteté a motivé le choix des remanieurs de se pencher sur elles plutôt que sur d'autres ? Pourquoi s'intéresser à Geneviève, Fiacre ou Mathurin, plutôt qu'à Clotilde († 548)<sup>156</sup> ou des personnages plus obscurs tels que Merri<sup>157</sup> ou Céran<sup>158</sup> ?

Les vingt-et-une figures de sainteté du domaine royal dont les *Vitae* ont fait l'objet de remaniements en français s'inscrivent dans une chronologie qui va du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle<sup>159</sup>. Denis, dont le martyre se situe vers 250, est le plus ancien et Bertille († 692), la plus récente. Ils relèvent tous d'une sainteté ancienne, gallo-romaine ou mérovingienne. En cela, le corpus ne se distingue pas du phénomène des réécritures hagiographiques de manière générale, qui semble surtout s'intéresser aux saints de la fin de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge. Si l'on considère l'ensemble des réécritures produites à la fin du Moyen Âge<sup>160</sup>, force est de constater que 85% des saints concernés ont vécu entre le I<sup>er</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>161</sup>. Sans doute le prestige inhérent au christianisme des siècles fondateurs durant lesquels est née l'Église, cette foi considérée comme « pure » car proche des enseignements du Christ, ainsi que la longévité de cultes déjà profondément ancrés dans les mentalités religieuses, le poids de la liturgie et leur place écrasante dans le calendrier, participent-ils à expliquer que ces saints anciens soient particulièrement représentés dans le phénomène<sup>162</sup>.

---

<sup>155</sup> « ... et chaque pécheur un avenir » (Oscar WILDE, *Une femme sans importance*, 1893, III, 2).

<sup>156</sup> C'est d'autant plus surprenant que Clotilde a de bonne heure fait l'objet d'un culte populaire, tant entre les murs de la capitale que dans certaines provinces. G. KURTH a écrit une biographie de la sainte (*Sainte Clotilde*, Paris, V. Lecoffre, 1905) et, plus récemment, A. BERNET (*Clotilde : épouse de Clovis*, Paris, Pygmalion, 2005).

<sup>157</sup> Saint Merri (ou Médéric) vécut au VII<sup>e</sup> siècle. Abbé du monastère Saint-André d'Autun, il gagna Paris et trouva refuge près d'une chapelle située dans une forêt hors de la cité où il mourut vers l'an 700. Sur les restes du saint, devenu patron de la rive droite de Paris au IX<sup>e</sup> siècle, a ensuite été édifiée une église (C. BALOCHE, *Église Saint-Merry de Paris. Histoire de la paroisse et de la collégiale, 700-1910*, Paris, Oudin, 1912, 2 vols.).

<sup>158</sup> On connaît peu de choses de saint Céran, si ce n'est qu'il était évêque de Paris en 614 : il est en effet l'un des soixante-dix-huit évêques francs qui prirent part au concile de Paris dans la basilique des Saint-Apôtres. À sa mort, il fut inhumé dans la crypte de cette même basilique où reposait déjà sainte Geneviève. Puis, en 1253, ses reliques furent déplacées pour être mises sur les autels de ce qui était devenu l'abbaye Sainte-Geneviève.

<sup>159</sup> L'Annexe VI regroupe les saints du corpus en fonction du siècle durant lequel ils ont vécu et sont morts.

<sup>160</sup> Cette mise en perspective a été rendue possible grâce à la base « Jonas » de l'IRHT. Les annexes s'appuient ainsi sur un corpus de 428 saints concernés par les réécritures en français mis en évidence par l'IRHT.

<sup>161</sup> L'Annexe VII présente la répartition chronologique de l'ensemble desdits 428 saints.

<sup>162</sup> L'Annexe VIII témoigne de l'amplitude chronologique des saints universels concernés par les réécritures. Il faut également souligner que l'augmentation du nombre de saints tend à se restreindre à partir de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle sous l'influence d'un pouvoir épiscopal renforcé qui interdit de vénérer de nouvelles reliques sans l'accord de l'ordinaire (A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 22-23).

Qui plus est, le domaine royal n'offre au phénomène aucun saint ultérieur aux périodes gallo-romaine et mérovingienne, comme si les représentants d'une sainteté nouvelle n'avaient pas retenu l'attention des auteurs. À l'exception de saint Louis (1226-1270), quoique celui-ci relève d'une sainteté plus « nationale » que strictement locale. Et la popularité de Louis XI, dernier des rois saints et représentant d'une sainteté laïque originale qui explique en partie le succès de son culte auprès des fidèles, interdit probablement aux remanieurs de laisser la Vie du roi aux seuls *litterati*. De manière générale, les représentants d'une sainteté moderne sont largement minoritaires dans les réécritures hagiographiques en français (seuls 9% d'entre eux sont représentés<sup>163</sup>) au regard de la multitude de leurs prestigieux devanciers. Un parallèle doit être établi avec le sanctoral de nombreux légendiers qui, comme la *Légende dorée*, s'incarne dans ces *homines antiqui* auréolés d'un prestige particulier<sup>164</sup>. Les prières aux saints en langue française présentent également une composition identique<sup>165</sup>.

Prestige de la sainteté ancienne, donc, qui nécessite une étude plus approfondie de la répartition chronologique des saints. Car si quelques-uns ont vécu au III<sup>e</sup> siècle, à l'époque où débute l'évangélisation de la Gaule (Denis, Lucien, Mathurin), la plupart naissent au V<sup>e</sup> siècle (Rieul<sup>166</sup>, Séverin, Geneviève et Remi), au VI<sup>e</sup> siècle (Arnoul, Médard, Cloud et Germain) et surtout au VII<sup>e</sup> siècle (Landry, Faron, Germer, Éloi, Aure, Bathilde, Hildevert, Fiacre, Ouen et Bertille). Loin d'être propre au domaine royal, cette chronologie peut être étendue à toute la France. Nombre des saints liés au royaume ont vécu entre le III<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècles (83%), dont une partie importante au VII<sup>e</sup> siècle (35,5%<sup>167</sup>). Au contraire, les figures universelles concernés par les remaniements se concentrent dans les premiers temps suivant la mort du Christ : cent soixante-quinze (70%) ont vécu entre le I<sup>er</sup> et le IV<sup>e</sup> siècles. Les réécritures révèlent ainsi un décalage de deux siècles entre la chronologie des saints universels et celle d'une sainteté plus locale, qui n'est que la conséquence d'une histoire chrétienne hétérogène

---

<sup>163</sup> Voir les Annexes VII et VIII.

<sup>164</sup> Le livre de Jacques de Voragine surprend par le nombre élevé de saints anciens qu'il contient et qui contraste avec la faible proportion de saints nouveaux, six sur cent cinquante-trois saints : Bernard de Clairvaux, Thomas Beckett ; François d'Assise, Dominique de Guzmán, Pierre de Vérone et Élisabeth de Hongrie (J. LE GOFF, *À la recherche du temps sacré. Jacques de Voragine et la Légende dorée*, Paris, Perrin, 2011, p. 51-52).

<sup>165</sup> C'est-à-dire un fort noyau de saints traditionnels rattachés aux origines du christianisme, auquel s'adjoint une proportion non négligeable de saints des temps mérovingiens et carolingiens. Parmi ces derniers se détachent quelques saints régionaux, en particulier dans le Nord et l'Est. En revanche, les saints proprement médiévaux sont rares : François d'Assise avec cinq prières, Antoine de Padoue, Bernardin de Sienne, Catherine de Sienne, Pierre Célestin, Pierre de Vérone et saint Yves (P. REZEAU, *Les prières aux saints en français à la fin du Moyen Âge*, Genève, Droz, 1982-1983, 2 volumes).

<sup>166</sup> La date de l'évangélisation de la région de Senlis, et donc de l'apostolat de saint Rieul, fait débat parmi les historiens. Traditionnellement située au III<sup>e</sup> siècle, il semble qu'elle doive être repoussée au IV<sup>e</sup> siècle (M. DURAND, « Déroulement et résultats des fouilles archéologiques menées sur le temple gallo-romain de la forêt d'Halatte (1996-1999) », *Revue archéologique de Picardie*, 18, 2000, p. 143-152 ; H.-L. BLOND, « Recherches sur la date de l'apostolat de saint Rieul », *Comité Archéologique de Senlis*, 1864, p. 58-96).

<sup>167</sup> Un graphique figure en Annexe IX, dans lequel les cent soixante-dix-huit saints liés à un territoire ayant été sous domination mérovingienne et/ou carolingienne sont répartis selon l'époque durant laquelle ils ont vécu.

selon les contrées. Car si les figures de sainteté universelles apparaissent dès les premiers moments de l'Église, il faut plus de temps aux Églises autochtones pour s'enraciner dans les provinces, puis donner naissance à des saints qui leur soient propres. Dans cette perspective, la sainteté locale est nécessairement moins précoce que la sainteté universelle.

Pour autant, le fait que notre corpus se concentre sur la période comprise entre le V<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècles ne traduit-il pas une sélection opérée par les remanieurs au sein du sanctoral des époques gallo-romaines et mérovingiennes, si ce n'est une focalisation sur cette dernière ? De l'Antiquité tardive, les réécritures hagiographiques en langue française de façon générale (et pas uniquement celles concernant les figures du domaine royal) ne conservent que les saints les plus importants parmi ceux liés aux régions sous domination franque : Blandine de Lyon († 177), Firmin d'Amiens († 303), Foy d'Agen († 303) ou Julien de Brioude († 304) ; Lucien, Denis et Rieul pour le domaine royal. Notre corpus est à ce titre représentatif du phénomène. En revanche, il s'intéresse à plus de figures des V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, notamment à certaines d'une portée moindre comme Landry, Aure ou Germer. Or, l'époque correspond à la construction d'une monarchie mérovingienne forte (même si la royauté connaît malgré tout des moments de faiblesse), ce qui tend à orienter la réflexion vers un choix de la part des remanieurs d'un passé spécifique plutôt que des saints anciens d'une manière générale. C'est en effet avec Childéric I<sup>er</sup> (ca. 457-481) et Clovis I<sup>er</sup> (481-511) que les descendants de Mérovée s'imposent en France : tous les figures de sainteté qui vivent alors au sein du futur domaine royal et font l'objet de réécritures en français ont des liens avec Clovis. Le premier VII<sup>e</sup> siècle (48% du corpus) correspond quant à lui à l'apogée de la puissance mérovingienne, atteint sous Clotaire II (584-629) et Dagobert I<sup>er</sup> (629-639). La période qui suit, durant laquelle montent sur le trône les « rois fainéants » dont Éginhard affirme qu'ils n'ont de roi que le nom, semble en revanche peu prisée par les auteurs qui n'en retiennent que Bathilde et Bertille. Mains saints du domaine royal de la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle sont laissés de côté, tels Ebrégésile de Meaux et sa sœur Aguilberte de Jouarre († 670). Mais peut-être n'est-ce là que l'effet d'une circonstance locale, due au moindre intérêt porté à ces figures. Nombre de saints qui vivent dans le royaume mérovingien à la fin du VII<sup>e</sup> et au VIII<sup>e</sup> siècle sont en effet concernés par les réécritures (quoique dans une proportion moindre que ceux des siècles précédents), à l'instar d'Ansbert de Rouen (629-694) ou de l'abbesse Odile de Hohenbourg († 720). La période qui succède à l'avènement des Pippinides, au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, voit radicalement diminuer le nombre de ces saints qui font l'objet de réécritures (qu'ils relèvent d'une sainteté locale ou universelle), puisqu'on ne peut citer que Gengoult († 760), Opportune († 770), Rainfroye de Denain († ca. 805) et Géraud d'Aurillac (855-909). Les remanieurs paraissent ainsi privilégier l'idéal d'une dynastie mérovingienne puissante.

## *b. Les « grands saints » du royaume*

Intéressons-nous maintenant à la faveur accordée par les fidèles aux figures qui sont au cœur de l'étude<sup>168</sup>. Le sujet est loin d'être anodin, car la popularité du culte rendu à ces saints contribue à expliquer que leur *Vita* ait été choisi. Dans le même temps, le nombre de versions consacrées à chacun témoigne de la faveur dont ils jouissent. Entre les personnages dont le culte s'est répandu dans tout l'Occident et ceux qui témoignent d'une sainteté régionale (voire locale) se dessine une catégorie intermédiaire qu'on serait tenté de qualifier de « nationale ». Il s'agit en effet de saints dont la dévotion s'étend au royaume tout entier et qui font partie des symboles qui contribuent à la construction d'une identité nationale.

Saint Denis, évangéliste des Gaules et premier évêque de Lutèce, est vénéré dès le IV<sup>e</sup> siècle et durant tout le Moyen Âge. La géographie du sanctoral diocésain montre que le saint, s'il est révééré dans de nombreuses églises et chapelles à travers la France<sup>169</sup>, est loin de l'être de manière homogène sur l'ensemble du territoire. Son culte se déploie principalement dans la partie nord du royaume, dans le bassin parisien où sont localisés les principaux lieux-dits liés à sa légende et sur ses marges normande, angevine ou bourguignonne<sup>170</sup>.

Remi (ca. 437-533) est aussi de ces saints « nationaux » lui qui, bien qu'il ait exercé son ministère à Reims, est lié à la royauté franque par le mythe du baptême de Clovis. Les lieux de culte dédiés au saint rémois sont nombreux dans les régions de France<sup>171</sup> : néanmoins, le berceau du culte correspond au territoire de l'ancienne Austrasie, avec Reims en son centre et un rayonnement jusqu'en Picardie et dans l'est de la France<sup>172</sup>.

---

<sup>168</sup> Les tableaux de l'Annexe X et XI classent selon leur statut les saints concernés par les réécritures.

<sup>169</sup> Environ deux cents lieux de culte sont placés sous le patronage de Denis, dont beaucoup existaient déjà au Moyen Âge. Les cartes de l'Annexe XII présentent les différents lieux de culte afférents aux saints du corpus.

<sup>170</sup> À l'inverse, les églises paroissiales placées sous le patronage de Denis sont presque inexistantes en Bretagne et dans le sud de la vallée du Rhône. Une enquête toponymique réalisée à partir du *Dictionnaire administratif et démographique de la France et de ses colonies* de P. JOANNE (Paris, Hachette, 1890-1905, t.7) offre un constat similaire, avec soixante-dix communes dionysiennes recensées essentiellement dans le Bassin parisien. Certes, la toponymie dionysienne s'est appauvrie par rapport à la situation médiévale (c'est aussi le cas entre 1902 et 1992, puisque le *Dictionnaire national des communes de France* édité à cette date par D. DARLEY et D. DE FLEURIAN chez Albin Michel ne dénombre plus que quarante-neuf villes) : le *Dictionnaire* de P. Joanne tend néanmoins à confirmer l'hypothèse d'une « France étroite » placée sous le patronage de Denis. C'est aussi le cas de J.-M. LE GALL dans *Le mythe de saint Denis entre Renaissance et Révolution* (Seysse, Champ Vallon, 2007, p. 116-117).

<sup>171</sup> Plus d'une centaine selon la base Mérimée, situés principalement en Champagne-Ardenne et en Picardie, mais aussi en Normandie, dans le Bassin parisien, en Bourgogne, Centre, Aquitaine...

<sup>172</sup> Le culte du saint rémois est limité dans un premier temps à l'espace politique de l'Austrasie naissante, avec la fondation au VI<sup>e</sup> siècle des basiliques Saint-Remi à Trèves, Metz, Verdun, Sens, Soissons, puis de l'abbaye de Solignac près de Limoges en 632. Le pouvoir des fidèles de saint Remi s'accroît sous les Pippinides, avant que le culte de ce dernier ne soit supplanté par les patronages plus consensuels de Denis ou de Martin avec l'avènement des Carolingiens. Le culte remigien s'estompe alors avant d'être « redécouvert » sous le règne de Louis le Pieux et exalté sous l'épiscopat d'Hincmar de Reims. L'entreprise de propagation et d'exaltation se perpétue avec les successeurs de celui-ci, jusqu'à ce que Remi devienne, à partir des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, « l'apôtre des Francs et le patron de leurs rois » (M.-C. ISAÏA, *Remi de Reims. Mémoire d'un saint, histoire d'une Église*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010 ; P. DEPPEUX, « *Imbuendis ad fidem prefulgidum surrexit lumen gentibus*. La dévotion à saint Remi de Reims aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles », *Cahiers de Civilisation médiévale*, 35, 1992, p. 111-129).



Quant à Médard (456-545), il est l'un des évêques les plus populaires de son époque. Tant que des églises s'élèvent bientôt en son honneur en Île-de-France et une large partie du royaume<sup>173</sup>, et que Charles VII (1422-1461) le hisse au rang de protecteur de la royauté !

Martin (316-397) aurait eu sa place parmi ces saints « nationaux », lui qui apparaît aux côtés de Denis et de ces personnages qui incarnent la sainteté en Gaule selon le tableau que Venance Fortunat brosse dès le VI<sup>e</sup> siècle<sup>174</sup>. Mais le choix a été fait de nous concentrer sur le seul domaine royal. Qui plus est, et quoiqu'il ait fait l'objet d'un culte de la part de Clovis et de ses successeurs<sup>175</sup>, l'action du tourangeau ne peut être associée à la dynastie franque. Ce n'est qu'après sa mort, et en tant que figure tutélaire, qu'il s'impose à cette dernière.

Nos trois saints « nationaux » s'inscrivent dans une période où la foi chrétienne n'en est encore en Gaule qu'à ses balbutiements. Parce qu'ils inaugurent l'histoire chrétienne de la France et ancrent la fondation de l'Église gallicane dans le temps des Apôtres et des martyrs (et non dans celui de l'établissement constantinien), ces saints propres aux territoires dominés par la dynastie mérovingienne façonnent la France et lui confèrent un passé aussi glorieux qu'il lui est spécifique. Ils ne peuvent qu'en retirer un prestige considérable qui participe à expliquer que leur culte se répande dans l'ensemble du royaume, dont certains deviennent les figures tutélares<sup>176</sup>. C'est le cas de Denis, Martin et, à un degré moindre, de Remi<sup>177</sup>.

---

<sup>173</sup> S'il se répand dans toute la France et jusqu'en Belgique, le culte de saint Médard s'enracine en Picardie. Sur la quarantaine d'églises qui lui sont consacrées, près d'une dizaine y sont situées, en particulier l'abbaye Saint-Médard de Soissons, de fondation royale et qui abrita longtemps ses reliques (J. DAUVERNE, *L'Abbaye de Saint-Médard de Soissons : des origines au XIV<sup>e</sup>*, Macon, Protat frères, 1907 ; et D. DEFENTE, *Saint-Médard : trésors d'une abbaye royale*, Paris, Somogy, 1997) et Saint-Médard de Soucy. L'Île-de-France se distingue avec six églises, notamment celle du 5<sup>e</sup> arrondissement de Paris (M. THIBOUT, *Saint-Médard*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1947 ; M. BRONGNIART, *La paroisse Saint-Médard au faubourg Saint-Marceau*, Paris, Picard & Cie, 1951).

<sup>174</sup> *Massilia Victor martyr ab urbe venit / Porrigit ipsa decens Arelas pia dona Genesi / Astris, Caesario concomitante suo / Ipse Parisiaca properat Dyonisius urbe / Augustodino, Symphoriande, venis. / Privatum Gabalus, Julianum Arvernus abundans, / Ferreolum pariter pulchra Vienna gerit. / Hinc simul Hilarium, Martinum Gallia mittit* (FORTUNAT, « Carmina. Opera poetica », *MGH, AA*, IV, 1, 1881, ici p. 185, VIII, 3, 156-163). La liste des « grands saints gaulois » établie par Venance Fortunat rejoint le constat de B. BEAUJARD dans son ouvrage *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI<sup>e</sup> siècle* (Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, p. 252), qui n'ajoute guère que sept noms, dont celui de Médard de Noyon.

<sup>175</sup> La base Mérimée recense près de mille sept cents églises paroissiales dédiées à Martin de Tours dans tout le territoire français. Voir J. VAN DEN BOSCH, *Capa, basilica, monasterium et le culte de saint Martin de Tours. Étude lexicologique et sémasiologique*, Utrecht, Dekker et van de Vegt, 1959 ; et E. EWIG, « Der Martinskult im Frühmittelalter », *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte*, 14, 1962, p. 11 sq.

<sup>176</sup> Pour O. GUILLOT, ces saints sont vénérés « eu égard à une *virtus* qui avait cette spécificité de s'appliquer plus spécialement à un peuple, à une nation » (« Les saints des peuples et des nations dans l'Occident des VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. Un aperçu d'ensemble illustré par le cas des Francs en Gaule », *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spolète, Presso la Sede del Centro, 1989, t. 1, p. 205-251, ici p. 205-207).

<sup>177</sup> O. Guillot dénombre quarante-deux mentions de Denis en tant que « *patronus noster* » dans les actes royaux, parmi lesquelles dix-neuf pour l'époque mérovingienne et vingt-trois pour l'époque carolingienne. Pour Martin, il y a trente occurrences réparties entre le règne de Charlemagne et celui de Louis IV. Remi ne fait l'objet que de cinq occurrences, la plus précoce datant de Louis le Pieux et la plus tardive de 955 : toutes ne concernent que les rois carolingiens, ce qui rejoint le constat établi par M.-C. ISAÏA à propos d'un Remi redécouvert sous Louis le Pieux et loué en tant que « patron des rois » à partir des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles (*Remi de Reims*, p. 403 sq. ; O. GUILLOT, « Les saints des peuples et des nations dans l'Occident des VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles », p. 205-207).

Sans être un personnage aussi important que ceux-là, Fiacre de Meaux († 670) doit être mis en avant pour le rayonnement dont jouit son culte durant l'époque médiévale. Vénéralisé en Brie depuis le Haut Moyen Âge, le moine irlandais a fondé, dans les environs de Meaux et sans doute au VII<sup>e</sup> siècle, un monastère qui devint le centre d'un pèlerinage réputé. Le Moyen Âge le connaît surtout pour ses qualités de guérisseur du fic, des chancres et des cancers<sup>178</sup>. Durant l'époque moderne, des rois vont jusque dans la cathédrale de Meaux où sont abritées les reliques du saint depuis les guerres de religion<sup>179</sup>. Bien qu'il ne revête pas l'importance de Denis ou Remi, Fiacre ne saurait donc être considéré comme une figure strictement locale ou régionale. Aux derniers siècles du Moyen Âge<sup>180</sup>, son culte se déploie hors de son diocèse d'origine dans les deux tiers septentrionaux de la France (à l'exception du Sud-Est et du Midi) et dans plusieurs pays d'Europe (Ecosse, Belgique, Allemagne, Pologne)<sup>181</sup>.

<sup>178</sup> Le terme de « fic » désigne les fistules ou abcès. La capacité de Fiacre à guérir les affections anales découle de sa légende, selon laquelle il se serait assis sur une pierre qui s'amollit à son contact pour prendre la forme d'un siège : réputée guérir les maux de qui la touche, on la montre encore dans l'église Saint-Fiacre-en-Brie.

<sup>179</sup> C'est là que Anne d'Autriche se rendit en 1641 pour obtenir un héritier, puis Louis XIV en 1683 (DOM J. DUBOIS, *Un sanctuaire monastique au Moyen Âge : Saint-Fiacre-en-Brie*, Paris, Champion, 1976).

<sup>180</sup> Bien que le culte de Fiacre ait de bonne heure débordé les frontières du diocèse de Meaux, il prend son essor à la fin du XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècle (DOM J. DUBOIS, *Un sanctuaire monastique au Moyen Âge*, p. 32).

<sup>181</sup> Sur l'extension du culte de Fiacre, le travail consacré à la statuaire de P. et R. LEROU donne de nombreuses informations : des cartes concrétisent les résultats de leur étude (« L'iconographie de saint Fiacre et sa répartition étudiées à travers la statuaire », *XIII<sup>e</sup> centenaire de saint Fiacre. Actes du congrès de Meaux (6-12 septembre 1970)*, Meaux, 1970, p. 185-216 ; « Saint Fiacre : histoire et culte », *Revue d'histoire et d'art de la Brie et du pays de Meaux*, 51, 2000, p. 59-80). Une vingtaine d'églises ont été dédiées à Fiacre, en particulier dans le Nord de la France (cf. Annexe XII). Il est néanmoins difficile de mesurer avec précision l'étendue du culte car la titulature des églises relève généralement d'un grand saint (apôtre, martyr, évêque) tandis que le patron est un saint plus populaire (P. et R. LEROU, « Objets de culte et pratique populaire », *La religion populaire. Approches historiques*, B. PLONGERON (éd.), Paris, Beauchesne, 1976, p. 195-227, ici p. 209 ; IDEM, « Analyse quantitative et religion populaire : l'exemple du culte de saint Fiacre », *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire*, Y.-M. HILAIRE (dir.), Lille, Université de Lille III, 1981, p. 151-172). Ainsi de nombreuses églises et chapelles, en France mais aussi en Belgique et en Rhénanie, possèdent-elles encore une statue de saint Fiacre. Jean-Baptiste Molin, qui fonde ses travaux sur les témoins liturgiques du culte, témoigne de l'ampleur de la dévotion portée à Fiacre et de sa propagation dans le Nord de la France, puisque celle-ci s'est rapidement étendue dans les diocèses voisins de Troyes, Senlis, Sens et Paris (si tout le diocèse de Paris fêtait saint Fiacre, il semble qu'on lui ait voué une dévotion plus particulière dans les paroisses de Saint-Maur-des-Fossés, à Saint-Denis-de-la-Chartre dans la Cité et à Saint-Josse). À la fin du Moyen Âge, le culte comporte un bloc breton-normand. Fiacre a aussi son office dans le Bréviaire imprimé en 1509 pour le diocèse d'Aberdeen en Ecosse. Finalement, les sondages effectués par J.-B. Molin révèlent un culte liturgique de saint Fiacre dans une trentaine de diocèses, jusqu'à Metz, Clermont-Ferrand, Rodez et même Arles. On trouve aussi des confréries de dévotion à Fiacre en tant que thaumaturge, qui paraissent dater du XV<sup>e</sup> siècle et émergent d'abord comme filiales de la grande confrérie dont le siège était à Saint-Fiacre-en-Brie. Les plus anciennes semblent apparaître en Seine-et-Maine, à Meaux, Melun, Coulommiers et Nemours, mais on en trouve à Paris dès 1415 comme celles établies dans les églises Saint-Josse et Sainte-Catherine-du-val. La cité compte une confrérie de chaudronniers (à l'église Saint-Sépulcre), une de bonnetiers (Saint-Jacques-de-la-Boucherie), une de layetiers (Saint-Éloi) et cinq déjà de jardiniers, préoliers et maraîchers : trois dans la ville (Saint-Martin-des-Champs, Saint-Yves et au Mont-Sainte-Geneviève) et deux dans les faubourgs (à Saint-Sulpice et Saint-Roch). Le culte de Fiacre ne semble concerner que les chanoines réguliers en relations avec Paris et Meaux, en particulier les Trinitaires de Paris entre le XIII<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle (sans doute parce que, ayant mené une vie érémitique en Brie, Fiacre incarne l'union à Dieu des ermites chère aux Frères de la maison de la Trinité), puis les Victorins au XVI<sup>e</sup> siècle et les Génovéfains au XVIII<sup>e</sup> siècle. Quant aux Bénédictins, qui revendiquent Fiacre comme appartenant à leur ordre, il n'a trouvé trace de son culte liturgique, en dehors du diocèse de Meaux, qu'au Mont-Saint-Michel, à Saint-Maur-des-Fossés, à Saint-Germain-des-Prés et Saint-Valéry-en-Caux (J.-B. MOLIN, « Le culte liturgique de saint Fiacre », *XIII<sup>e</sup> centenaire de saint Fiacre : actes du congrès de Meaux (6-12 septembre 1970)*, Meaux, 1970, p. 29-84, ici p. 35-39).

### c. « *Parisius quasi Paradisus* »

Le corpus se compose également de quatre saints liés à Paris. Une sainteté locale donc, qui se caractérise par une légende et une dévotion profondément ancrées dans le passé de la capitale, et qui ne dépasse guère les murs de celle-ci. C'est le cas de Geneviève (ca. 423-512), née dans le village de Nanterre et qui devint patronne de Paris aux alentours de l'an mil après avoir, entre autres miracles, protégé la cité des Huns en 451<sup>182</sup>. Au contraire de Denis, Remi ou Médard, Geneviève ne devint jamais *peculiaris patrona* des héritiers de Clovis, notamment parce que ceux-ci ne donnèrent pas suite à l'utilisation de l'église des Saints-Apôtres comme mausolée dynastique<sup>183</sup>. Malgré la popularité dont jouit la sainte parisienne durant l'époque médiévale (elle est notamment invoquée lorsque la capitale est en danger<sup>184</sup> et passe pour guérir les malades<sup>185</sup> et provoquer ou contenir la pluie<sup>186</sup>), c'est sans doute ce qui explique que son culte ne se soit guère répandu en dehors de Paris et du domaine royal<sup>187</sup>.

---

<sup>182</sup> J.-C. POULIN, « Sainte Geneviève fut-elle patronne de Paris avant l'an mil ? Appendice I à l'article sur Les cinq premières *Vitae* de sainte Geneviève », *Journal des Savants*, 1/3, 1983, p. 145-148.

<sup>183</sup> J.-C. POULIN, « Geneviève, Clovis et Remi : Entre politique et religion », *Clovis, histoire et mémoire. Actes du Colloque International d'Histoire de Reims, du 19 au 25 septembre 1996*, M. ROUCHE (dir.), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, t. I, p. 331-348, ici p. 338 ; O. GUILLOT, « Les saints des peuples et des nations dans l'Occident des VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles », p. 253-254 ; DOM J. DUBOIS, « Sainte Geneviève en son temps », *Journal des Savants*, 1/3, 1983, p. 65-79.

<sup>184</sup> Les processions de la châsse de sainte Geneviève constituent la principale manifestation publique du culte rendu à la sainte. Tout au long de l'Ancien Régime, son intercession est évoquée de façon récurrente puisqu'on dénombre quatre-vingt processions entre les IX<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la première connue ayant lieu en 886 (DOM J. DUBOIS et L. BEAUMONT-MAILLET, *Sainte Geneviève de Paris : la vie, le culte, l'art*, Paris, Beauchesne, 1982).

<sup>185</sup> La capacité de la sainte à guérir les malades est en effet récurrente dans la légende, le plus spectaculaire de ses miracles posthumes étant le Miracle des Ardents (1130). Voir l'ouvrage de C. SENNEWALDT, *Les Miracles de sainte Geneviève*, Frankfurt-am-Main, Verlag Moritz Diesterweg, 1937 ; F. DOLBEAU, « Une version inédite du miracle des ardents (BHL 3345) », *Journal des Savants*, 1/3, 1983, p. 151-167.

<sup>186</sup> Les pluies diluviennes sont à l'origine de plusieurs processions en 1536 et 1594. De même, les périodes de sécheresse sont l'occasion de processions à l'instar de celle qui, jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, emmenait les habitants de Sementron (Yonne) jusqu'à la fontaine Sainte-Geneviève (R. BREUILLER, « Sur quelques fontaines de Puisaye. Cultes et légendes au début du XIX<sup>e</sup> siècle d'après un manuscrit de Paultre des Ormes », *Bulletin de la Société des sciences historiques et naturelles de l'Yonne*, 118, 1986, p. 37-47).

<sup>187</sup> Précisons d'emblée qu'il est peu fréquent durant le Haut Moyen Âge de donner à des saintes des patronages d'églises, hormis à la Vierge : de ce fait, Geneviève est patronne de beaucoup moins d'églises que Denis, Martin ou Remi. Pourtant, il existe aujourd'hui encore soixante-dix paroisses placées sous sa protection, dont beaucoup existaient avant la Révolution et qui appartiennent pour moitié à l'Île-de-France. Le diocèse de Soissons à lui seul en compte douze, ceux de Meaux et Paris treize et quatorze. Et si le culte de la sainte jouit aujourd'hui d'une notoriété moindre, la majorité des églises ayant Geneviève pour patronne sont situées à Paris et dans ses environs (Nanterre, Asnières-sur-Seine, La Plaine Saint-Denis) ou en Seine-et-Marne (Courtomer, Cucharmoy) et dans l'Aisne (Anizy-le-Château, Blanzy-lès-Fismes, Rocquigny, Marizy-sainte-Geneviève). Le culte s'est réparti dans les régions que la sainte a parcourues (elle avait des biens aux environs de Meaux) ou qui ont été dépositaires de sa châsse durant les invasions normandes et ont bénéficié d'une distribution des reliques. La liturgie témoigne aussi de cet ancrage du culte en Île-de-France : car si le jour anniversaire de la mort de la sainte (le 3 janvier) est célébré dans une grande partie de la France des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, le 26 novembre (Miracle des ardents) n'est déjà plus qu'une fête régionale, limitée à Paris et ses environs. Quant aux fêtes des 28 octobre (translation) et du 10 janvier (invention du chef), elles ne paraissent pas avoir jamais été célébré hors des milieux génovéfains, c'est-à-dire l'abbaye et ses prieurés. Pour autant, le culte de la sainte dépasse à un moment les frontières du royaume pour gagner l'espace germanique, principalement du fait de la vénération dont elle était l'objet de la part des souverains francs et de l'expansion des ordres cisterciens et prémontrés, qui introduisirent le culte partout où ils s'implantèrent (DOM J. DUBOIS et L. BEAUMONT-MAILLET, *Sainte Geneviève de Paris*, p. 119-123).

Il en va de même pour Germain et Landry de Paris, évêques de la capitale (l'un de 555 à 576 et le second de 650 à 656) dont la mémoire locale a conservé le souvenir à travers des cultes qui ne dépassent guère l'Île-de-France<sup>188</sup> (voire, pour Landry, l'île de la Cité<sup>189</sup>).

Enfin, le culte d'Aure de Paris paraît se cantonner au monastère qu'elle eut sous sa férule. Première abbesse du monastère Saint-Martial de Paris fondé en 632 par Éloi, morte en 666 lors d'une épidémie de peste, la sainte semble avoir suscité une ferveur moindre que celle qui l'a précédée dans le cœur et la mémoire des Parisiens, Geneviève<sup>190</sup>.

#### *d. Des cultes diocésains*

Notre étude s'intéresse également à neuf personnages attachés à un territoire situé dans les régions alentours plutôt que dans la capitale. Le seul diocèse de Meaux en compte cinq : Mathurin de Larchant, Séverin d'Agaune, Faron et Hildevert de Meaux, et Bertille de Chelles. Né et enterré dans la ville de Larchant à la fin du III<sup>e</sup> siècle, Mathurin est un saint populaire au Moyen Âge<sup>191</sup>, invoqué notamment pour la guérison des fous. Sa renommée est telle que la petite église de Larchant accueille plusieurs rois de France (Louis XI, François I<sup>er</sup>, Henri IV) et que son culte se diffusa jusqu'en Bretagne. Séverin (*ca.* 430-506) passe pour avoir guéri Clovis de la fièvre avant de mourir à Château-Landon, où un monastère du début du VI<sup>e</sup> siècle concentre l'essentiel d'une dévotion qui existe surtout à Paris et dans ses environs<sup>192</sup>. Le culte

---

<sup>188</sup> Le culte de Germain de Paris ne se répand guère au-delà de l'Île-de-France si l'on en croit le peu d'églises qui lui sont dédiées et qui se situent toutes à Paris (sa tombe se trouve dans l'ancienne église Saint-Vincent, aujourd'hui abbaye de Saint-Germain-des-Prés) ou dans des villes proches (Vitry-sur-Seine, Saint-Germain-lès-Corbeil, Itteville, Andrésy, Hardricourt, Cléry-en-Vexin, Coucy-lès-Erres...). Pour plus de détails, voir l'article de DOM J. DUBOIS, « Les évêques de Paris des origines à l'avènement de Hugues Capet », *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, Paris, Librairie d'Argences, 1969, p. 33-97 ; et R. AMIET, *Le culte liturgique de Saint Germain de Paris*, Paris, Édition des Musées de la Ville de Paris, 2003.

<sup>189</sup> S'il existe bien au Moyen Âge une chapelle au nom de Landry rue des Ursins, proche de l'actuel parvis de Notre-Dame et de l'Hôtel-Dieu fondé par le saint vers 650, celle-ci a été vendue à la Révolution et démolie en 1828 (voir la notice que F. DE VRIENDT consacre au saint, « Saint Landry, évêque de Paris », dans *DHGE*, t. 30, Paris, 2008, col. 289-292). Voir Annexe XII.

<sup>190</sup> Au Moyen Âge, aucune église ne semble avoir été consacrée à celle qui fut pourtant considérée comme la deuxième patronne de Paris derrière Geneviève. Voir l'article de F. DOLBEAU, « Vie et miracles de sainte Aure, abbesse, jadis vénérée à Paris », *Analecta Bollandiana*, 125, 2007, p. 17-91.

<sup>191</sup> En témoigne les douze églises et les dix-neuf chapelles qui lui sont dédiées et qui sont situées en majorité en Île-de-France et en Bretagne, où Mathurin est considéré comme le patron des marins (pour davantage de détails, voir *Larchant : 10000 ans d'histoire*, Larchant, Association culturelle, 1988 ; P. DULIN-ALADJIDI, *Le Pèlerinage de Saint-Mathurin de Larchant : aspects spirituels et matériels*, Université de Paris X-Nanterre, mémoire de maîtrise dirigé par C. BEAUNE, 1995 ; M.-J. GASSE-GRANDJEAN, « La pancarte de Saint-Mathurin de Larchant (vers 1075 ?) », *Revue Mabillon*, 78, 2006, p. 9-34 ; ainsi que la fiche concernant l'église de Larchant (<http://sanctuaires.coldev.org/index.php?r=cons&sr=cons&id=159>), issue du projet « Inventaire des sanctuaires et lieux de pèlerinage chrétiens en France », né en 2002 et dirigé par C. VINCENT. Voir également l'Annexe XII.

<sup>192</sup> Peu de lieux de culte lui sont en effet dédiés et on remarque que les plus notables d'entre eux se situent à Paris ou en Île-de-France. Après que le saint eut été enterré à Château-Landon, le roi Childebart y fit bâtir une église qui devint par la suite un monastère renommé. Une église fut également édifiée au VI<sup>e</sup> siècle à Paris sur le petit oratoire où le saint ermite avait l'habitude de venir prier : elle est aujourd'hui la plus ancienne des églises paroissiales de la rive gauche. Enfin, il existe huit autres églises et chapelles Saint-Séverin, réparties entre les anciens diocèses de Beauvais, Chartres, Quimper, Saintes, Angoulême, Cahors, Montauban et Saint-Flour.

de Faron, évêque de Meaux dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle († ca. 672), n'a pas dépassé les murs de la cité épiscopale<sup>193</sup>. Quant à celui de son successeur à l'évêché, Hildevert, il se partage entre le village de Vignely à quelques lieues de Meaux, où le saint fut enterré vers 680 (ses reliques sont translataées à la cathédrale de Meaux au X<sup>e</sup> siècle) et la ville normande de Gournay-en-Bray, qui détient sa tête. Enfin, Bertille († 692) est moniale à Jouarre avant d'être choisie par Bathilde comme première abbesse du monastère de Chelles. Son culte, inexistant en dehors des murs de l'abbaye, se confond le plus souvent avec celui de la sainte reine.

Le corpus compte aussi deux figures de sainteté du diocèse de Beauvais : Lucien de Beauvais et Germer de Fly. Si la tradition qui le présente comme envoyé par le pape Clément († 99) en même temps que Denis pour évangéliser les Gaules doit sans doute être relativisée, Lucien fut effectivement le premier évêque du Beauvaisis, région dans laquelle son culte se trouve cantonné<sup>194</sup>. Germer de Fly († ca. 658) fonda au VII<sup>e</sup> siècle l'abbaye du même nom en Picardie dont les moines semblent être les seuls à vénérer sa mémoire<sup>195</sup>.

Rieul se vit lui confier la région de Senlis, où il fut le premier à coiffer la mitre. Il ne paraît pas avoir joui d'une grande renommée, si ce n'est dans la région de Senlis<sup>196</sup>.

Enfin, le diocèse de Paris<sup>197</sup> est le lieu d'un culte à Arnoul des Yvelines. Émissaire de saint Remi et un temps évêque de Tours, il consacra sa vie à convertir les Francs jusqu'à son assassinat en 535 et son inhumation en forêt d'Yveline. Malgré le caractère régional d'un culte qui ne s'étend guère au-delà des frontières de la Picardie et de l'Île-de-France<sup>198</sup>, Arnoul paraît avoir fait l'objet d'un engouement dont témoignent les réécritures en français.

---

<sup>193</sup> Aucune église ou chapelle ne semble lui avoir été consacrées hors l'abbaye Saint-Faron fondé par le saint au VII<sup>e</sup> siècle et une église construite au XIV<sup>e</sup> siècle à Pouldreuzic (Finistère). Voir L. BOBARD, *Le culte populaire et les reliques de saint Faron, évêque de Meaux*, Lagny, E. Colin, 1897.

<sup>194</sup> En sus de l'ancienne abbaye Saint-Lucien érigée vers 580 sur le lieu d'inhumation du saint et autrefois située à Notre-Dame du Thil aux portes de Beauvais (C. FONS, *L'abbaye Saint-Lucien de Beauvais : étude historique et archéologique*, Paris, École des Chartes, 1975), il existe une église Saint-Lucien datée du XII<sup>e</sup> siècle à Hacqueville, une du XIII<sup>e</sup> siècle à Litz et une autre, plus tardive (elle date du XV<sup>e</sup> siècle) à Avernes.

<sup>195</sup> On ne trouve aucune église ou chapelle vouées à Germer de Fly, si ce n'est l'abbaye du même nom. Voir A. BESNARD, *L'église Saint-Germer de Fly (Oise) et sa Sainte-Chapelle*, Paris, E. Lechevalier, 1913 ; J. HENRIET, *Un édifice de la première génération gothique, l'abbatiale de Saint-Germer-de-Fly*, Paris, SFA, 1985.

<sup>196</sup> Une église Saint-Rieul existait à Senlis au Moyen Âge, mais elle fut détruite à la Révolution et les reliques apportées à la cathédrale Notre-Dame de Senlis (M.-T. CROIZE DE POURCELET, « Les tribulations des reliques de Saint-Rieul », *Comptes-rendus et mémoires 1998-99*, Senlis, Société d'histoire et d'archéologie de Senlis, 2000, p. 207-220). Des églises Saint-Rieul ont existé à Louvres, dans le Val-d'Oise, et à Eraines dans le Calvados.

<sup>197</sup> À distinguer de la ville de Paris, le diocèse de Paris couvre l'ancien territoire des *Parisii*, soit environ 2 500 km<sup>2</sup> (*Le diocèse de Paris. T.1 : des origines à la Révolution*, B. PLONGERON (dir.), Paris, Beauchesne, 1987).

<sup>198</sup> D'abord cantonné à Saint-Arnoult-en-Yvelines avec un prieuré édifié sur le lieu de la sépulture, le culte du saint s'étend aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles dans toute l'Île-de-France. Une abbaye est édifée à Crépy-en-Valois après le vol des reliques en 935 (M.-J. et J.-C. HOUSSINOT, *Saint Arnoul. Son histoire, son culte, ses légendes*, Péronnas, Les Éditions de la Tour Gile, 2002, p. 123-129 ; P. GILLON, « D'Yvelines en Valois : le dossier hagiographique de saint Arnoul », *Millénaire de l'abbaye Saint-Arnoul de Crépy-en-Valois (1008-2008)*, à paraître) et une collégiale à Clermont-en-Beauvaisis en 1023. Sous l'influence de Guibert de Nogent, ancien moine de l'abbaye Saint-Germer-de-Fly dont dépendait le prieuré de Saint-Arnoult-en-Yvelines, le culte se développa ensuite en Beauvaisis (H. DUBOIS, *Saint Arnoul : martyr-pontife, premier patron paroissial de Varreddes, au diocèse de Meaux*, Meaux, André-Pouyé, 1964) et jusque dans le diocèse du Puy.

### *e. Reine, prince et ministres : des saints issus des cours royales*

Quelques saints se distinguent par le lien qu'ils entretiennent avec une royauté ayant fait de l'Île-de-France son domaine d'élection plutôt que par leur ancrage dans la région.

C'est le cas de Cloud et de Bathilde, tous deux liés à la dynastie mérovingienne. Né en 522, Clodoald est le petit-fils de Clovis I<sup>er</sup> et le premier prince franc à être honoré d'un culte public. Après la mort de son père et l'assassinat de ses frères, il renonce à la royauté et s'en va mener une existence contemplative aux portes de Paris. Il se retire par la suite sur les terres de *Novigentum* offertes par Childebert I<sup>er</sup> (511-558), où il fonde un monastère et meurt en 560<sup>199</sup>. Son culte est centré sur l'église Saint-Clodoald afférente à l'ancien monastère de Nogent<sup>200</sup>. Épouse et mère de rois (elle est mariée à Clovis II (639-657), roi de Neustrie et de Bourgondie, auquel succèdent ses fils Clotaire III (657-673) et Thierry III (673-691), tandis que Childéric II (662-675) monte sur le trône d'Austrasie), Bathilde se distingue par ses qualités de régente, qu'elle exerça après la mort de son mari, et par sa profonde piété<sup>201</sup>. Chassée du trône en 665 par les Grands du royaume qui voient d'un mauvais œil ses réformes, elle se retire à l'abbaye de Chelles qu'elle avait fondée en 657 et où elle vécut comme moniale jusqu'à sa mort le 30 janvier 680 ou 681. Ses deux fondations, Chelles et Corbie, sont le berceau de son culte<sup>202</sup>.

Le corpus inclut aussi deux saints associés à la royauté par leur qualité de *nutritii* de Clotaire II. Logés au palais et formés à la cour durant leur adolescence, ils accédèrent à des postes à haute responsabilité une fois parvenus à l'âge adulte. Éloi (*ca.* 588-659) fut contrôleur des mines et métaux, maître des monnaies et grand argentier du royaume sous Clotaire II, puis trésorier de Dagobert I<sup>er</sup> avant d'être élu évêque de Noyon et Tournai en 641 et de devenir le conseiller de Clovis II<sup>203</sup>. Le succès du culte du saint orfèvre ne se dément pas tout au long du

---

<sup>199</sup> Après la mort de Clodoald en septembre 560, *Novigentum* (Nogent) prend le nom de *Sanctus Clodoaldus* et devient le centre d'un important pèlerinage. Cloud y est invoqué pour la guérison des « clous » (ou furoncles).

<sup>200</sup> Du monastère, il ne reste en effet qu'un mur. Hors de l'église Saint-Clodoald (aujourd'hui à Saint-Cloud) et de l'Île-de-France, le culte ne s'est répandu que dans le Centre, en Bourgogne et dans le Sud-Ouest.

<sup>201</sup> Bathilde fit interdire la vente d'esclaves chrétiens et la simonie, et soutint de nombreuses églises. Voir DOM J. DUBOIS, « Sainte Bathilde. Reine de France. Fondatrice de l'abbaye de Chelles », *Mémoires de la fédération des sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île-de-France*, 32, 1981, p. 13-30.

<sup>202</sup> R. FOLZ, « Tradition hagiographique et culte de sainte Bathilde, reine des Francs », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 119/3, 1975, p. 369-384, ici aux p. 375-376 ; voir aussi N. BERTHELIER-AJOT, « Chelles à l'époque mérovingienne », *Revue du Nord*, 269, 1986, p. 345-360. La reine est insérée dans divers martyrologues au cours du IX<sup>e</sup> siècle et son culte gagne de grandes abbayes du Nord (Lagny, Jumièges, Faremoutiers, Saint-Germain-des-Fossés, Saint-Martin de Tours, Saint-Corneille de Compiègne et Notre-Dame de Soissons) et certains diocèses (Paris, Meaux, Beauvais, Senlis, Lisieux, Tréguier).

<sup>203</sup> J. DUQUESNE, *Saint Éloi*, Paris, Fayard, 1985 ; I. WESTEEL, « Quelques remarques sur la *Vita Eligii*. Vie de saint Éloi », *Mélanges de science religieuse*, 56/2, 1999, p. 33-47 ; G. SCHEIBELREITER, « Ein Gallorömer in Flandern : Eligius von Noyon », *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters*, W. POHL (éd.), Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004, p. 117-128 ; et l'article de C. MERIAUX, « Du nouveau sur la Vie de saint Éloi », *Mélanges de science religieuse*, 67/3, 2010, p. 71-85. Un colloque a eu lieu le 17 janvier 2009 à l'Université Paris IV-Sorbonne à propos de la *Vie de saint Éloi. Bilan et perspectives de recherche*, à l'initiative du groupe de recherche HagHis et organisé par B. DUMEZIL, S. GIOANNI et C. MERIAUX : il devrait faire sous peu l'objet d'une publication.

Moyen Âge<sup>204</sup>, de même que la dévotion portée à Ouen de Rouen<sup>205</sup>. Né vers 600, celui qui se nomme encore Dadon est le fils d'un grand fonctionnaire à la cour du roi Clotaire II. Dagobert I<sup>er</sup> en fait son chancelier. À la mort de ce dernier, Dadon quitte la cour avant d'être consacré évêque de Rouen en mai 641<sup>206</sup> : c'est alors qu'il se choisit le nom d'« Ouen ». Il succombe le 24 août 684 d'une fièvre dans la villa royale de *Clippiacum* et son corps est inhumé en la basilique Saint-Pierre de Rouen, qui devient la puissante abbaye Saint-Ouen.

D'une manière générale, force est de constater que nombre de saints du domaine royal ayant fait l'objet de réécriture hagiographique en français ont côtoyé à un moment ou un autre de leur existence la dynastie mérovingienne, que ce soit dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, à l'époque de Clovis (on pense à Remi, censé avoir baptisé le roi, et à Geneviève) ou durant ce VII<sup>e</sup> siècle qui voit se succéder plusieurs saints (Éloi, Ouen et Bathilde)<sup>207</sup>. D'autres que ceux-là sont des familiers de la cour, à l'instar d'Arnoul († ca. 535) qui fut élevé à la cour de Reims et épousa Scariberge, l'une des nièces de Clovis. Fils d'un allié de Clotaire II, Germer de Fly devint l'un des conseillers de Dagobert I<sup>er</sup> puis de Clovis II. Il se peut aussi que Landry ait été fonctionnaire à la chancellerie de Clovis II, vers 640. À peu près à la même époque, Faron passa son enfance à la cour d'Austrasie avant d'intégrer le conseil royal : il est le fils du leude burgonde Hagnéric qui fut maire du palais des rois Théodebert II (595-612) et Thierry II (595-613). Quelques-uns sont issus de nobles familles franques : leur présence à la cour en fait *de facto* de potentiels conseillers. C'est le cas de Médard, fils de Nectar, seigneur franc de la cour de Childéric I<sup>er</sup> et d'une noble gallo-romaine. Dans une moindre mesure, et bien qu'il ne soit pas noble et n'ait jamais exercé de responsabilités au sein de la cour royale, Séverin d'Agaune entretient des liens avec les rois : la guérison qu'il apporte à Clovis lui vaut la reconnaissance de celui-ci qui, sur son lit de mort, ordonne à son fils Childebert I<sup>er</sup> de bâtir une église au lieu où le saint avait trépassé. La relation que plusieurs des figures du corpus ont avec la royauté

---

<sup>204</sup> La mémoire du saint orfèvre semble surtout perdurer dans les lieux qu'il est supposé avoir fondé, que ce soit le monastère Saint-Martial à Paris (devenu couvent Saint-Éloi), l'abbaye de Solignac près de Limoges, l'abbaye du mont Saint-Éloi située à l'ouest d'Arras ou l'église de Dunkerque. À de rares exceptions près, le culte de Éloi se concentre dans le Nord et l'Ouest du royaume. Voir J.-C. MASMONTÉIL, *Iconographie et culte de saint Éloi dans l'Occident médiéval*, Châtillon-sur-Indre, Rencontre avec le patrimoine religieux, 2012.

<sup>205</sup> En particulier dans la région parisienne (à la mort de saint Ouen, la ville de *Clippiacum* devient un important lieu de pèlerinage et un village s'établit autour du lieu de culte, qui prend alors le nom de Saint-Ouen) et de part et d'autre de la Manche. Une cinquantaine de villes ou paroisses de France portent aujourd'hui le nom de Saint-Ouen, en particulier dans l'ancien diocèse de Rouen. Les traces toponymiques du saint sont nombreuses en Bretagne (R. LARGILLIÈRE, *Les saints et l'organisation chrétienne primitive dans l'Armorique bretonne*, Rennes, J. Plihon et L. Hommay, 1925). Enfin, l'Angleterre connaît saint Ouen, ses reliques ayant été translâtées vers 960 à Cantorbéry (A. WILMART, *Les reliques de saint Ouen à Cantorbéry*, Paris, A. Picard, 1933). Il existe à Bristol une église nommée *Christ Church with St Ewen*, tandis que Dublin, en Irlande, a une église *St. Audoen's Church*.

<sup>206</sup> En même temps que son compagnon et ami Éloi, à propos duquel saint Ouen composa la *Vita Eligii* (C. JAUFFRET, *La Vita Eligii, historia et laus de saint Éloi par saint Ouen, évêque de Rouen*, thèse soutenue sous la direction de C. CAROZZI, Université de Provence, 2008). Pour davantage de détails, voir E. VACANDARD, *Vie de saint Ouen, évêque de Rouen (641-684). Étude d'histoire mérovingienne*, Paris, V. Lecoffre, 1902.

<sup>207</sup> L'Annexe XIII propose un classement chronologique des saints du corpus. Ces derniers sont aussi insérés dans une généalogie des rois mérovingiens (du roi Childéric jusqu'à Thierry III).

mérovingienne s'explique en partie par la typologie de la sainteté médiévale, où le lien entre *sanctitas* et *nobilitas* est une réalité<sup>208</sup>. Les saints y sont pour la plupart issus de l'aristocratie, descendants de sénateurs romains et gallo-romains puis, à partir de la fin du VI<sup>e</sup> siècle, des grandes familles franques qui s'imposent au pouvoir<sup>209</sup>. À cet égard, le corpus ne dépare pas de la typologie générale de la sainteté du Moyen Âge. Il convient également de se demander dans quelle mesure la géographie du sujet n'explique pas aussi cette surreprésentation au sein de l'étude de figures de sainteté proches de la royauté. Car le choix de s'intéresser au domaine royal met inévitablement en lumière le lien qui existe entre les saints propres à ce territoire et une dynastie mérovingienne, puis carolingienne, qui a fait de Paris et des contrées alentours son domaine d'élection.

### *f. De la diversité du corpus : un panel exhaustif de la sainteté médiévale ou le fruit de choix éloquents ?*

#### *f.1 Prépondérance masculine et essor d'une sainteté féminine*

Notre corpus recense une grande diversité de saints qui ne peut qu'enrichir la réflexion quant au choix des remanieurs de s'intéresser à une figure plutôt qu'une autre. Commençons par une dimension des plus concrètes. Car si la majorité des personnages concernés sont des hommes (81%), quelques femmes font l'objet de réécritures en français : Geneviève, Aure, Bathilde et Bertille (soit près de 19%)<sup>210</sup>. Le corpus est de ce fait à l'image de la disparité des saints à l'époque médiévale, les hommes se taillant largement la part du lion<sup>211</sup>. La rareté des femmes parmi les figures de sainteté mérovingiennes s'explique aisément, si l'on tient compte de la prépondérance des évêques parmi les figures de sainteté de cette période<sup>212</sup>.

---

<sup>208</sup> Pour autant, il n'y a pas de corrélation entre l'exercice du pouvoir politique et la sainteté jusqu'au moins le VI<sup>e</sup> siècle (B. BEAUJARD, *Le culte des saints en Gaule*, p. 293). Le glissement vers la sainteté royale apparaît dans les œuvres de Fortunat et de Grégoire de Tours, qui mettent en parallèle rois et évêques (voir l'article de R. BRENNAN, « The Image of the Frankish Kings in the Poetry of Venantius Fortunatus », *Journal of Medieval History*, 1, 1984 ; et M. REYDELLET, « Pensée et pratique politiques chez Grégoire de Tours », *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Paris, De Boccard, 1981, p. 345-440).

<sup>209</sup> Selon André Vauchez, cette présence massive de l'aristocratie dans la sainteté est incontestable jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle au moins et même au-delà. Il précise que cela est dû en partie au fait que, « dans la mentalité commune, la noblesse est perçue comme un ensemble de dons physique et moraux qui constitue une sorte de charisme », une « qualité magique liée au fait de la haute naissance » (A. VAUCHEZ, « *Beata Stirps*. Sainteté et lignage en Occident aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », *Famille et parenté dans l'Occident médiéval : actes du Colloque de Paris (6-8 juin 1974)*, Rome, École française de Rome, 1977, p. 397-406, ici p. 397-398).

<sup>210</sup> Voir le graphique présenté en Annexe XIV.

<sup>211</sup> Cette disparité est soulignée par B. BEAUJARD (*Le culte des saints en Gaule*, p. 295-300) et A. VAUCHEZ (*La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, p. 315-318).

<sup>212</sup> Soulignons à ce propos que l'hagiographie féminine date seulement de la période mérovingienne. Et encore seules Geneviève et Radegonde sont-elles honorées d'une *Vita* (M. CRISTIANI, « La Sainteté féminine au haut Moyen Âge. Biographie et valeurs », *La fonction des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*. Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988), Rome, École française de Rome, 1991, p. 385-446).



Bien que le corpus témoigne de ce qu'en ce « mâle Moyen Âge », hommes et femmes ne sont pas égaux face à la sainteté, il atteste néanmoins l'intérêt que les derniers siècles du Moyen Âge portent à la sainteté féminine. Car si les femmes ne représentent guère plus de 19% des saints du domaine royal concernés par la présente étude, le fait même qu'elles aient fait l'objet de ces versions (et d'un certain nombre pour Geneviève et Bathilde), qu'elles n'aient donc pas été écartées par les remanieurs ou leurs commanditaires, est loin d'être anodin. Notre corpus est à cet égard assez représentatif des réécritures hagiographiques en français de façon générale puisque, parmi les quatre cent vingt-huit saints concernés, quatre-vingt-onze sont des femmes (soit un peu plus de 21%)<sup>213</sup>. Surtout, la répartition par sexe de ces mêmes quatre cent vingt-huit saints selon le siècle durant lequel ils ont vécu montre que, si les figures masculines dominant largement le phénomène lorsque les remaniements s'intéressent à des saints anciens, il en va tout autrement dans le cadre de versions portant sur une sainteté plus récente (dès le XIII<sup>e</sup> siècle) où les femmes sont plus nombreuses<sup>214</sup>. À l'instar des travaux d'André Vauchez et d'autres historiens<sup>215</sup>, le phénomène des réécritures en français des *Vitae* rend ainsi compte de la place grandissante des femmes dans le sanctoral à partir du XIII<sup>e</sup> siècle.

### *f.2 Clercs et laïcs*

Le rapport que les vingt-et-un saints du domaine royal entretiennent avec les sphères civiles et ecclésiastiques témoigne également de l'éclectisme du corpus. Si tous appartiennent au clergé à la fin de leur vie, certains ont connu une existence laïque, souvent teintée d'action politique, avant d'intégrer un monastère. Germer ne devint abbé qu'à la mort de sa femme Domane et après qu'il eut cédé ses biens et son titre de conseiller royal à son fils Amalbert. Faron et Arnoul se séparèrent de leurs épouses respectives, Blidechilde et Scariberge, avant de prendre l'habit. Quant à Clodoald, il se fit ermite puis moine après avoir renoncé à la royauté. D'autres enfin œuvrèrent en politique à la cour royale (Bathilde assure un temps la régence du royaume) puis durant leur ministère, à l'instar des évêques Éloi et Ouen. Leur engagement religieux ne s'incarne donc véritablement que dans une seconde partie de leur existence. Leur

---

<sup>213</sup> Voir le graphique de l'Annexe XV.

<sup>214</sup> Si les femmes sont quasiment inexistantes des réécritures portant sur les saints des IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, elles sont sept parmi le sanctoral du XIII<sup>e</sup> siècle et trois dans celui du XIV<sup>e</sup> siècle (à égalité avec les hommes). Les figures du XV<sup>e</sup> siècle concernées par le remaniement de leurs Vies sont toutes les deux féminines (voir l'Annexe VII).

<sup>215</sup> A. VAUCHEZ (*La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, p. 315-318) précise en effet que la catégorie des saints laïcs témoigne, à la fin du Moyen Âge, d'un haut degré de féminisation : « Après 1305, les laïcs dont la sainteté est reconnue par l'Église appartiennent deux fois sur trois au sexe faible » (p. 317). J. TIBBETTS SCHULENBURG avait déjà souligné l'éclosion d'une sainteté féminine contemporaine à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, et surtout aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles (« Sexism and the Celestial Gynaecium - from 500 to 1200 », *Journal of Medieval History*, 1978, p. 117-133, ici p. 127). Se fondant sur la *Bibliotheca sanctorum*, il a calculé le pourcentage de femmes parmi les saints pour chaque demi-siècle. Alors qu'en 1000-1049, elles sont 16,2% des saints, les demi-siècles suivants enregistrent une chute à 11,4%, 9,8%, 12,8% et 12,8%. Puis la courbe remonte : 15% et 24% au XIII<sup>e</sup> siècle, 23% et 28,6% au XIV<sup>e</sup> siècle, pour culminer à 29,7% en 1400-1449.

« première vie » compte sans doute dans la manière dont ils sont perçus et peut-être dans le choix de leur consacrer des réécritures. Ces personnages laïcs avant de devenir ecclésiastiques ont vécu une existence dans le siècle active et toujours en lien avec la royauté mérovingienne, dont ils sont les représentants (Clodoald et Bathilde), les conseillers (Germer, Éloi et Ouen) ou les fidèles en tant que membres de l'aristocratie (Faron et Arnoul). Il semble donc que les remanieurs aient volontairement opté pour des figures de sainteté qui ont côtoyé la dynastie mérovingienne et peuvent la mettre en valeur, en même temps que le service du roi.

Pour autant, nombreux sont ceux qui ne connaissent l'existence autrement que sous la tonsure, voire derrière les murs des monastères : Mathurin est ordonné prêtre à l'âge de vingt ans ; Germain, Aure et Bertille vivent tous trois dès l'enfance dans des monastères ; Médard est élevé très tôt au sacerdoce. Des autres, on ne sait presque rien, si ce n'est qu'ils entrèrent rapidement dans les cercles ecclésiastiques.

Enfin, tous ne sont pas égaux au regard de la hiérarchie ecclésiastique. Si on ne peut que constater l'écrasante présence des évêques, le corpus fait une place aux abbés et abbesses (Aure, Bertille, Séverin, Germer) ; aux prêtres comme Mathurin ; à une reine devenue simple moniale (Bathilde) et à une « pieuse femme » ayant défendu Paris par ses prières (Geneviève).

### *f.3 Des influences diverses et l'importance de la mouvance colombanienne*

Le corpus est aussi traversé par diverses influences, la plus notable étant la mouvance colombanienne qui touche nombre de nos saints, que ceux-ci aient séjourné au monastère de Luxeuil (Hildevert et Ouen) ou qu'ils soient apparentés à la Règle de saint Colomban à travers leurs abbayes (Faron, Éloi, Aure, Bathilde et Bertille). Le fait n'a rien d'étonnant si l'on considère que, en raison de sa position géographique, la Gaule mérovingienne (et le Nord en particulier) constitue le point de rencontre d'une multitude de règles, dont l'une des premières à s'imposer est justement celle de saint Colomban au VII<sup>e</sup> siècle<sup>216</sup>. Peut-être l'appartenance de ces sept saints à la mouvance colombanienne a-t-elle influé sur la décision des remanieurs d'en faire l'objet de réécritures. Plus vraisemblablement, le choix de la présente étude de ne s'intéresser qu'aux saints du domaine royal est la cause du découpage géographique qui met en avant la Règle colombanienne. D'autant que le monachisme encore jeune des premiers siècles du Moyen Âge est loin d'être aussi diversifié qu'à la fin de la période. Une partie de nos saints est d'ailleurs antérieure à l'édiction de toute règle, qu'il s'agisse de celle que Benoît de Nursie impose au Mont-Cassin en 529 ou du mode de vie pratiqué à Luxeuil vers 590<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> Voir le livre *Aux sources du monachisme colombanien*, (introduction, traduction et notes par A. DE VOGÜE, Bégrolles-en-Mauge, Abbaye de Bellefontaine, 1988-89) et la notice de F. O'BRIAN, *DHGE*, 13, 1953.

<sup>217</sup> Denis, Lucien, Mathurin, Rieul, Geneviève, Séverin, Remi, Arnoul, Médard, Cloud ou encore Germain.

#### f.4 Des saints à la renommée plus ou moins importante

Enfin, l'hétérogénéité du corpus s'observe dans la présence de figures à la renommée plus ou moins grande. Or, si nul ne s'étonne de ce que la *Vita Dionysii* ou la *Vita Genovefae* aient donné lieu à des réécritures en français, la chose semble plus surprenante dans le cas de saints moins connus. Les premiers font en effet partie d'un sanctoral gallican traditionnel et la dévotion qui leur est portée ne se dément pas tout au long de l'époque médiévale : c'est donc naturellement que les réécritures de leurs *Vitae* s'imposent aux remanieurs. Il en va autrement pour les personnages qui font l'objet d'un culte plus restreint. Les raisons qui ont animé les remanieurs de la légende de Landry ou de la *Vita Bertilae* suscitent davantage de questions : pourquoi choisir de réécrire les Vies de saints dont la dévotion est loin de soulever les foules ? Et pourquoi celles-là plutôt que d'autres tout aussi obscures ? Cela ne revient-il pas à dire que les saints locaux ont fait l'objet d'un choix conscient répondant à des desseins significatifs ?

#### f.5 Des choix opérés par les remanieurs et/ou leurs commanditaires ?

C'est en fait la question de la constitution du corpus qui se pose, attendu qu'il résulte vraisemblablement de choix effectués par les auteurs des réécritures ou leurs commanditaires. Nous l'avons mis en évidence : les remanieurs favorisent la période des V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles pour la sélection de leur sujet. Certaines figures antérieures sont laissées de côté : volontairement ou non, la question demeure. Il s'agit pourtant d'éminents représentants d'une sainteté régionale, dont le culte a parfois traversé le Moyen Âge, comme saint Marcel († 436), neuvième évêque de Paris à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>218</sup>. Le fait que, malgré la vénération des fidèles à son égard tout au long de l'époque médiévale (qui, certes, n'égale en rien celle vouée à Denis ou Médard), ce dernier ne soit pas concerné par les réécritures en français tend à prouver que les auteurs se concentrent plus volontiers sur les V-VII<sup>e</sup> siècles en ne conservant des siècles précédents que les figures les plus connues ou les plus utiles à la cause qu'ils entendent servir. En revanche, la sélection est moins rigoureuse pour les V-VII<sup>e</sup> siècles, pour lesquels on conserve davantage de personnages à la renommée peu étendue. Et si certains saints locaux de la période sont également omis, ceux-ci ne suscitent qu'un culte restreint (voire éteint lorsque les remanieurs prennent la plume), à l'image d'Agilbert, évêque de Paris entre 666 et 680<sup>219</sup>.

---

<sup>218</sup> Premier grand saint parisien, Marcel voit sa vie retracée symboliquement sur les voussures de la Porte rouge à Notre-Dame de Paris. Son culte est célébré dans l'église Saint-Marcel (13<sup>e</sup> arrondissement).

<sup>219</sup> D'origine franque, Agilbert entre au monastère de Luxeuil vers 650, puis séjourne un temps en Irlande et en Grande-Bretagne. Là, il est prié par le roi Convalchius du Wessex d'accepter l'évêché de Dorchester. Il quitte finalement le Wessex et participe au synode de Whitby en 664, avant d'être consacré évêque de Paris vers 666. Il meurt dans les années 680 et est inhumé à l'abbaye de Jouarre, auprès de sa sœur sainte Théodechilde qui en fut la première abbesse (G. CUGNIER, *Histoire du monastère de Luxeuil à travers ses abbés (590-1790)*. Tome 1, Langres, D. Guéniot, 2003 ; P. FOURACRE, « Agilbert », *The Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England*, M. LAPIDGE, J. BLAIR, S. KEYNES et D. SCRAGG (éds.), Chichester, Wiley Blackwell, 2014 (2<sup>e</sup> éd.).

Que penser néanmoins de l'omission de Clotilde ? Ce n'est évidemment pas une sainte locale et elle fait l'objet d'un culte. Un examen de sa légende ne la différencie des saints du corpus que sur un seul aspect, puisqu'elle n'a jamais revêtu l'habit ecclésiastique. Est-ce là ce qui a rebuté les remanieurs, comme s'ils désiraient présenter exclusivement des exemples de personnages reconnus pour leur piété plutôt que pour leur rôle politique ? L'hypothèse serait séduisante si l'examen des destinataires de ces récits hagiographiques en français démontrait qu'ils sont en majorité hommes d'Église, soucieux des vertus ecclésiastiques de leurs modèles plutôt que d'une quelconque renommée dans le siècle. Le cas de saint Louis tend pourtant à infirmer ce postulat. La légende du roi fait l'objet de six réécritures en français<sup>220</sup> à la fin du Moyen Âge : or, lui non plus n'a jamais renoncé au monde laïc. Le roi est toutefois le tenant d'une sainteté nouvelle qui reconnaît davantage la piété laïque. Surtout, il incarne l'idéal cher à l'Église médiévale du *rex justus* régnant *ac si bonus sacerdos*, ce roi équitable qui gouverne en étroite collaboration avec les prélats<sup>221</sup>. Le modèle incarné par Clotilde ne paraît pas à même de concurrencer celui de Louis IX, tant par la matière à développer que pour le prestige dynastique qu'il suscite auprès de ses successeurs. Les réécritures de la *Vita Ludovici noni* obéissent sans doute à des desseins politiques plus puissants que ceux qui auraient pu susciter de nouvelles versions de la Vie de Clotilde. En tout état de cause, l'omission de Clotilde tend néanmoins à confirmer que le présent corpus découle de choix révélateurs des volontés qui transparaissent à travers le phénomène des réécritures hagiographiques en français.

Au final, le présent corpus témoigne d'une grande diversité de figures de sainteté assez représentative du sanctoral tardo-médiéval, puisqu'il réunit à la fois des saints dont le culte se retrouve à l'échelle du royaume tout entier et d'autres à la renommée strictement locale ; des personnages ayant vécu une existence active dans le siècle, souvent à la cour des souverains, et ceux-là qui ne se sont illustrés qu'à l'ombre des monastères ; des hommes en majorité, mais également quelques femmes dont la présence manifeste l'intérêt des derniers siècles du Moyen Âge pour la sainteté féminine. Cette multiplicité des saints offre autant d'axes de réflexion sur le phénomène des réécritures hagiographiques en français. Force est néanmoins de souligner que le présent corpus se concentre sur des figures de sainteté qui ont vécu entre le V<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle, soit au moment où la dynastie mérovingienne est à l'acmé de sa puissance.

---

<sup>220</sup> Les versions françaises de la légende de saint Louis sont assez tardives (XV<sup>e</sup> siècle pour la plupart, même si la plus ancienne date de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle) et suivent quasiment toutes le *Livre des saintes paroles et des bons faiz de nostre saint roy Looÿs* de Jean de Joinville.

<sup>221</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 190 ; C. BEAUNE, « Les monarchies médiévales », p. 91-117 ; J. LE GOFF, « Saint Louis », p. 883-902. Parce que convergent sur sa personne les différentes images du souverain qui imprègnent les mentalités médiévales (chef souffrant, roi soucieux de justice et pénitent austère), Louis IX ne peut que satisfaire à l'idéal du souverain chrétien prôné par l'Église.

### 3. Les réécritures en question : nombre, chronologie et diffusion

#### *a. Des dossiers hagiographiques plus ou moins importants*

Des figures de sainteté du corpus, venons-en aux réécritures qui les concernent et qui se distinguent les unes des autres par la profondeur des remaniements opérés entre les récits d'une même Vie. L'usage d'un mot plutôt qu'un autre, sauf s'il est significatif d'un mode de pensée ou d'un dessein différent, ne suffit pas à distinguer deux réécritures. Des différences mineures peuvent également exister entre deux copies d'une même version. C'est pourquoi le nombre de réécritures pour chaque saint est soumis à discussion. En outre, le recensement des réécritures hagiographiques en français pour chacun des saints du corpus ne tient évidemment compte que des Vies qui nous sont parvenues. Il est tout à fait possible que le Moyen Âge ait produit davantage de récits remaniés pour une même figure de sainteté mais que, faute de témoins qui aient résisté au temps, nous n'en conservions aucune trace.

Sans surprise, les versions qui concernent les figures de sainteté dont le culte fleurit à l'échelle du royaume de France sont particulièrement bien représentées. La légende de Remi se déploie dans treize versions en français, toutes apparues entre la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> et la fin du XV<sup>e</sup> siècle. De même, on ne dénombre pas moins de douze transcriptions de la *Vita sancti Dionysii* entre le XIII<sup>e</sup> et la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle<sup>222</sup>. Cette surreprésentation des grandes figures « nationales » au sein des réécritures en français ne se cantonne pas aux saints du domaine royal. Le résultat pour Martin de Tours est plus impressionnant encore, avec plus de vingt remaniements de sa légende<sup>223</sup>. La *Vita sancti Medardi* n'est quant à elle réécrite en français qu'à trois reprises, malgré la popularité de l'évêque à l'époque médiévale et son statut « national ». Son renom est tout de même moindre que celui de ses trois éminents aînés.

Éloi et Arnoul viennent ensuite avec sept remaniements de leurs légendes en français. Le Moyen Âge accorde également une place importante à Geneviève de Paris et Mathurin de Larchant<sup>224</sup>, puisque cinq versions leur sont consacrées. La Vie de Fiacre fait l'objet de quatre versions<sup>225</sup>, signe d'une popularité d'autant plus surprenante qu'elle s'est aujourd'hui perdue. C'est aussi le cas de Bathilde. Bien que le culte de ces neuf saints soit moins développé que

---

<sup>222</sup> Le graphique de l'Annexe XVI classe les saints du corpus selon le nombre de réécritures qui les concernent.

<sup>223</sup> C. LAVIROTTE (*Promouvoir le culte martinien au XIII<sup>e</sup> siècle : La vie de Monseigneur saint Martin de Tours de Péan Gatineau*, sous la direction de C. VINCENT, Université Paris X - Nanterre, 2009) souligne que, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, les phases d'essor de la dévotion martinienne ont été presque systématiquement accompagnées d'un renouveau de la production hagiographique consacrée à saint Martin.

<sup>224</sup> Voir l'article de M. RÖSLER, « Die Legende vom heiligen Mathelin », *Zeitschrift für romanische Philologie*, 39, 1910, p. 18-61.

<sup>225</sup> M.E. PORTER et J.H. BALTZELL, « The medieval French lives of saint Fiacre », *Modern Language Quarterly*, 17/1, 1956, p. 21-27.

celui de Denis ou Remi, il s'agit de figures qui jouissent d'un certain renom au Moyen Âge. Seuls Arnoul et Bathilde se distinguent, car le nombre de leurs Vies paraît excessif au regard de la dévotion dont ils bénéficient en réalité. Les légendes de Cloud, Germain et Hildevert suscitent chacune deux réécritures. Tous trois relèvent néanmoins d'une dévotion plus locale.

Restent huit saints pour lesquels l'époque médiévale ne nous a transmis qu'une seule version de leur légende en français : Lucien, Rieul, Séverin, Landry, Germer, Aure, Faron et Bertille. Il est à noter qu'ils sont tous l'objet d'un culte régional (Lucien et Rieul), voire local comme Séverin, Landry, Germer, Aure, Faron et Bertille. Une fois encore, la notoriété plus ou moins grande dont bénéficient les figures de sainteté et la portée du culte qui leur est voué paraissent avoir un impact sur le nombre de versions qui leur sont consacrées. Précisons aussi que toutes ces réécritures « uniques » ne figurent que dans des légendiers. Nulle part elles n'apparaissent seules ou associées à un nombre restreint de récits<sup>226</sup>. Il est donc peu probable qu'elles aient fait l'objet d'un intérêt particulier et ont sans doute été rédigées en même temps que les autres légendes de l'ouvrage avec qui elles forment un ensemble cohérent.

#### **b. « En ce temps que j'ay dit devant »<sup>227</sup> : trois siècles de réécritures**

Un premier regard sur la chronologie des soixante-quatorze versions du corpus montre que toutes apparaissent entre le début du XIII<sup>e</sup> siècle, voire dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle pour la Vie de Geneviève en vers par le clerc Renaut, et les derniers moments du XV<sup>e</sup> siècle<sup>228</sup>. Ce dernier se distingue particulièrement avec trente-quatre réécritures, contre vingt-quatre au XIII<sup>e</sup> et dix-sept au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>229</sup>. Le mouvement de remaniement en français des *Vitae* des saints anciens du domaine royal prend clairement naissance au XIII<sup>e</sup> siècle, avant de connaître une brève rémission durant le XIV<sup>e</sup> siècle puis une expansion plus importante encore au cours d'un long XV<sup>e</sup> siècle. Notre corpus s'inscrit peu ou prou dans la chronologie du phénomène général des réécritures hagiographiques en français qui, s'il connaît des prémises dès le IX<sup>e</sup> siècle avec la *Cantilène de sainte Eulalie*, ne prend véritablement son essor qu'à partir du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>230</sup>.

---

<sup>226</sup> La *Vie de sainte Bertille* figure dans deux légendiers, mais aussi dans deux livres dont le contenu restreint se concentre sur Chelles. Ces manuscrits feront l'objet d'une réflexion plus poussée.

<sup>227</sup> François VILLON, *Le Lais*, v. 9 (*Poésies complètes*, C. THIRY (éd.), Paris, Livre de Poche, 1991, p. 61).

<sup>228</sup> Lorsqu'elle n'est pas mentionnée, la date de création des réécritures est déterminée à partir de plusieurs indices comme les acteurs de la réécriture, les événements présentés dans le récit s'ils sont contemporains de l'écriture, la datation du manuscrit qui contient les versions... La datation demeure donc souvent approximative.

<sup>229</sup> L'Annexe XVII propose une répartition chronologique des soixante-quatorze réécritures du corpus.

<sup>230</sup> De la centaine de translations en français effectuées au XI<sup>e</sup> et au XII<sup>e</sup> siècle tous domaines confondus, on passe à deux mille six cents traductions entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle (C. GALDERISI, « La « Belle Captive » ou les âges de papier », *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Étude et Répertoire*, C. GALDERISI (dir.), Turnhout, Brepols, 2011, I, p. 13-43, ici p. 35). Une grande partie des traductions hagiographiques est réalisée au XIII<sup>e</sup> siècle : G. Brunel-Lobrichon, A.-F. Leurquin-Labie et M. Thiry-Stassin mentionnent soixante-quatorze Vies et une trentaine de légendiers (« L'hagiographie... », p. 308).

Penchons-nous sur la façon dont les réécritures se répartissent au fil des siècles, pour constater que les versions qui concernent les saints « nationaux » et ceux qui font l'objet d'un culte assez développé apparaissent très tôt : dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle pour la Vie de Geneviève par Renaut et au XIII<sup>e</sup> pour les premières réécritures des *Vitae* de Denis et Remi. De même, Arnoul I, II et III et les deux plus anciennes Vies d'Éloi sont rédigées au XIII<sup>e</sup> siècle. Leur importance explique sans doute que les versions les concernant aient été précoces. Les saints dont les Vies mettent en avant d'un lieu (Mathurin, Bathilde ou Bertille) connaissent aussi des réécritures précoces, dès le XIII<sup>e</sup> siècle. *A contrario*, les versions qui s'attachent à des saints moins connus (Germain, Landry, Aure ou Faron) n'apparaissent qu'à la fin du XIV<sup>e</sup>, voire au XV<sup>e</sup> siècle, soit au moment où sont constitués les légendiers dans lesquels elles sont incluses. Ces versions mises à part, le XV<sup>e</sup> siècle est surtout dominé par les dernières réécritures des *Vitae* des saints qui se trouvent à l'origine du mouvement au XIII<sup>e</sup> siècle (Arnoul, Éloi...).

Enfin, les Vies versifiées naissent pour la plupart au XIII<sup>e</sup> siècle, à l'instar des poèmes consacrés à Remi, Éloi et Mathurin. Elles ouvrent même le phénomène, puisque la première de nos versions est une Vie de Geneviève versifiée. La versification s'impose de fait dans les premiers moments de la littérature comme le mode majeur de l'écriture en langue vulgaire<sup>231</sup>. L'usage de la prose vernaculaire ne vient qu'à l'extrême fin du XII<sup>e</sup> siècle. S'il incarne ce goût nouveau pour la prose, le corpus témoigne donc, au moins à ses débuts, de réminiscences de pratiques plus anciennes où le vers semble plus approprié. Peut-être la continuation de ces pratiques dans certains milieux explique-t-elle que le poème sur Hildevert ait été composé au XIV<sup>e</sup> siècle et que les deux réécritures versifiées de la *Vita Dionysii* datent du XV<sup>e</sup> siècle.

### *c. De codex en manuscrit : la diffusion des réécritures*

#### *c.1 Un nombre de livres qui diverge selon les versions*

Une fois rédigées, les réécritures connaissent un succès plus ou moins important qui s'évalue à l'aune du nombre de copies effectuées. Et, à cet égard, les saints sont loin d'être tous égaux. Toutes versions confondues, la Vie de Denis figure dans cent-cinq *codices*, là où les récits concernant Rieul, Aure, Faron ou Ouen n'apparaissent que dans un unique manuscrit<sup>232</sup>. Remi talonne son homologue parisien, avec au moins soixante-dix-huit livres qui contiennent les versions de sa Vie. Sans grande surprise, les réécritures qui concernent les grandes figures de sainteté sont donc davantage diffusées que celles consacrées aux saints moins renommés. Il en est de même pour celles qui s'intéressent à ces personnages qui font l'objet d'une dévotion

---

<sup>231</sup> C. BURIDANT, « Modèles et remodelages », *Translations médiévales*, C. GALDERISI (dir.), p. 93-126, p. 108. La *Cantilène de sainte Eulalie* et la *Vie de saint Alexis* sont ainsi composées en décasyllabe.

<sup>232</sup> Le graphique de l'Annexe XVIII répertorie le nombre de *codices* pour chaque dossier hagiographique.

importante sur les terres du domaine royal, comme Éloi (trente-huit manuscrits) et Geneviève (trente-cinq). Vient ensuite Bathilde (vingt-et-une copies), puis Arnoul et Fiacre (dix-neuf), Mathurin (dix-sept livres), Médard (quatorze), Landry (douze) et Germain (onze). D'autres figures ne sont présentes qu'à travers quelques livres : quatre pour Bertille, trois pour Lucien, deux pour Hildevert et Germer. Bref, l'ampleur de la diffusion d'une réécriture est étroitement liée à la notoriété dont jouit le saint concerné, dans le royaume entier ou le domaine royal.

Le constat est assez similaire si l'on se penche sur chaque version<sup>233</sup>. Denis V décroche la palme de la réécriture qui apparaît dans le plus grand nombre de volumes (cinquante-trois). Remi vient ensuite, avec quarante-quatre *codices* pour la version IV, puis Éloi I (vingt-et-un). Les réécritures présentées isolément donnent lieu à une diffusion assez restreinte, quoique non négligeable : Denis VI et le poème sur Geneviève apparaissent dans cinq livres ; quatre pour Bathilde II ; la *Vie de saint Remi* par Richier dans trois ; deux pour la deuxième réécriture en vers de la Vie de Denis et une pour le poème qui concerne Éloi. Cela confirme que l'aura du saint joue un rôle important dans la diffusion d'une réécriture. Il est en effet peu probable qu'une version isolée de la Vie d'Aure ou de Landry aurait pu circuler de la même manière.

Certaines réécritures se rapportant à des figures moins connues apparaissent dans un nombre non négligeable d'ouvrages. C'est le cas de Mathurin I et Fiacre I, qui figurent dans treize ouvrages ; de l'unique Vie de Landry et de la dernière de Bathilde (douze livres) ; ou de Germain I (dix livres). Ces réécritures relèvent toutes des *Festes nouvelles* de Jean Golein<sup>234</sup>. Intégrées à cet ajout à la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, elles connaissent un succès qui tient sans doute davantage à la célébrité du légendier qu'à leur propre popularité. De la même façon, les Vies les plus représentées de saints plus connus sont toutes des traductions de la *Legenda aurea*, comme Remi IV, Denis V ou Geneviève II. L'intégration d'une Vie dans un légendier n'est pourtant pas le gage infaillible d'une large diffusion. Des Vies insérées dans un recueil ne nous sont parvenues qu'à travers une unique copie, telle Denis III qui ne figure que dans Paris, BNF, fr. 23112 ; Mathurin II qu'on ne connaît que par Lille, BM, 453<sup>235</sup> ; Ouen I et le BNF, n.a.fr. 10721<sup>236</sup> ; enfin, Remi I ne nous est parvenu que grâce au BNF, fr. 06447<sup>237</sup>. En sus de la renommée du saint, la faveur dont bénéficie le légendier où figure sa Vie participe donc de la diffusion plus ou moins importante d'une réécriture.

---

<sup>233</sup> L'Annexe XIX matérialise le nombre de manuscrits dans lesquels figure chacune de nos réécritures.

<sup>234</sup> Une dizaine de manuscrits se répète dans plusieurs dossiers hagiographiques, car tous contiennent les *Festes nouvelles*, à savoir Bruxelles, BR, 9228 et 9282-9285 ; Genève, BPU, 57 ; Mâcon, BM, 003 ; Jena, TUL, Ef. f. 86 ; München, BS, Gall. 3 ; Paris, BNF, fr. 184, fr. 243 et fr. 416 ; Cambridge, FM, 22 ; London, BL, Stowe 51.

<sup>235</sup> SECTION ROMANE, « Notice de LILLE, Bibliothèque municipale, 453 (383) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/28956>).

<sup>236</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, nouv. acq. fr. 10721 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71318>).

<sup>237</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 06447 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71290>).



## c.2 Une expansion géographique variable

Qu'en est-il de la diffusion des réécritures en termes de géographie<sup>238</sup> ? Dans un grand nombre de cas, elle paraît strictement régionale. Dix versions ne figurent que dans des livres provenant de Paris ou d'Île-de-France, parmi lesquelles cinq sont consacrées à des figures liées à la capitale : la *Vie de saint Denis* en vers, la version dionysienne II Bis et Denis VI ; le poème sur sainte Geneviève et Geneviève I. À l'exception de Remi, dont la septième Vie en français semble avoir connu un succès limité à Paris<sup>239</sup>, les autres saints à faire l'objet d'une diffusion uniquement francilienne viennent de régions proches de Paris, du diocèse de Meaux (Fiacre IV, le poème sur Hildevert et Bathilde II) ou de Chartres pour Arnoul VII. Beaucoup de réécritures ne dépassent donc pas les frontières de la région à laquelle la figure de sainteté est rattachée. Parmi les dix versions uniquement répandues en Île-de-France, six présentent des traits franciens : la Vie de saint Denis versifiée, la version dionysienne II Bis, Denis VI, le poème adapté de la *Vita Genovefae*, Geneviève I et Fiacre IV. Composées à Paris ou dans ses environs, ces réécritures se cantonnent ainsi au territoire qui les a vu naître.

Mais c'est surtout une ample partie nord du royaume qui se démarque. Trois versions connaissent une diffusion limitée à la Picardie (Denis III, Arnoul II et Éloi IV) et vingt-deux ne se rencontrent que dans la région Nord<sup>240</sup>. Lille et Cambrai se distinguent particulièrement, avec cinq légendiers qui en proviennent et concentrent quinze de nos versions<sup>241</sup> : Lille, BM, 452<sup>242</sup> et 453 ; Cambrai, BM, 210<sup>243</sup>, 811<sup>244</sup> et 812<sup>245</sup>. Lesdits légendiers s'intéressent tous à une sainteté locale, avec la mention de saints qui sont plus spécifiquement issus du nord de la France. Il est donc logique que quelques-unes des Vies qui concernent les figures du domaine royal y soient admises. Parmi les vingt-cinq réécritures hagiographiques qui connaissent une diffusion essentiellement dans le Nord, sept concernent des saints de la région picarde, tels Lucien de Beauvais, Rieul de Senlis, Médard et Éloi de Noyon. Ces remaniements sont donc ancrés dans la contrée d'où provient le saint auquel ils se rapportent. Saint national quoique lié

---

<sup>238</sup> L'Annexe XX présente sous forme de graphiques l'origine géographique des ouvrages associés à chacune de nos réécritures. Mais nous n'avons pu nous baser que sur les volumes conservés, ce qui peut fausser l'analyse : une version centrée sur Paris ne peut apparaître comme telle que parce que les livres d'autres régions ont disparu.

<sup>239</sup> Seul le manuscrit Paris, BNF, fr. 02463 la contient.

<sup>240</sup> Il s'agit des réécritures hagiographiques en français suivantes : Lucien I ; Mathurin versifiée I et Mathurin II ; Rieul I ; Geneviève II ; Séverin I ; Remi versifiée I, Remi I, III et IX ; Médard III ; Cloud I et II ; Éloi versifiée I, Éloi II et VI ; Aure I ; Fiacre III ; Faron I ; Hildevert I ; Bathilde III ; et Ouen I.

<sup>241</sup> Denis III ; Lucien I ; Mathurin II ; Éloi II et VI ; Geneviève II ; Séverin I ; Remi III ; Arnoul II ; Médard III ; Cloud II ; Rieul I ; Aure I ; Fiacre III ; Faron I ; Hildevert I ; et Bathilde III.

<sup>242</sup> SECTION ROMANE, « Notice de LILLE, Bibliothèque municipale, 452 (795) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/28955>).

<sup>243</sup> SECTION ROMANE, « Notice de CAMBRAI, Bibliothèque municipale, 0210 (0205) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/11302>).

<sup>244</sup> SECTION ROMANE, « Notice de CAMBRAI, Bibliothèque municipale, 0811 (0719) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/11779>).

<sup>245</sup> SECTION ROMANE, « Notice de CAMBRAI, Bibliothèque municipale, 0812 (0719) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/11780>).

à Reims, Remi semble jouir d'une dévotion particulière dans le Nord, puisque quatre de ses Vies se cantonnent à une diffusion septentrionale : Remi I en vers, Remi I, III et IX. Enfin, d'autres saints sont représentés qui sont liés à la royauté (Cloud I et II, Bathilde III et Ouen I) et aux diocèses de Paris (Aure I) ou Meaux (Mathurin versifiée I et Mathurin II, Séverin I, Faron I, Hildevert I, Fiacre III et Bathilde III). Sans doute est-ce là un effet de l'insertion de leurs légendes dans des recueils destinés à promouvoir dans les contrées du Nord une sainteté issue d'une large partie septentrionale du royaume, plutôt qu'au succès effectif que leur culte y rencontre. À cet égard, le nord du royaume apparaît comme un important foyer de diffusion de manuscrits. Il se distingue aussi par sa production, puisque dix-sept des vingt-cinq Vies qui se propagent uniquement au nord de la Loire présentent des traits picards ou nordistes et sont probablement issues des contrées dans les limites desquelles elles se répandent.

Il est en revanche des réécritures qui transcendent les frontières pour apparaître dans plusieurs régions du royaume. La deuxième version dionysienne de la *Vie de saint Denis*, par exemple, figure dans des *codices* franciliens, nordistes, mais aussi dans le manuscrit London, BL, Harley 4409<sup>246</sup>, conçu en Normandie pour la confrérie Saint-Denis de la ville de Rouen. Le remaniement témoigne pourtant de faits de langue franciens et provient vraisemblablement de l'abbaye Saint-Denis de Paris : c'est donc qu'il a dépassé un cercle strictement local pour se diffuser jusque dans des contrées plus lointaines<sup>247</sup>. De même, Remi II apparaît à Paris (où elle a sans doute été écrite si l'on en croit ses traits franciens), dans le Nord, en Lorraine et dans le Languedoc. D'autres réécritures se distinguent également par une large diffusion, de la Lorraine où elles ont été rédigées jusqu'à Avignon, en passant par Paris et la Bourgogne : c'est le cas de la quatrième version de la *Vie de saint Denis*, Geneviève III, Arnoul V, Médard II et de Germain II<sup>248</sup>. Force est de remarquer que les versions connues dans plusieurs provinces concernent beaucoup de saints renommés : Denis, Geneviève, Remi, Médard... Nous avons vu cependant que la diffusion géographique d'une réécriture ne dépend pas uniquement de la faveur dont jouit le saint, mais aussi de celle du légendier au sein duquel l'œuvre est intégrée. La *Légende dorée* et les *Festes nouvelles*, qui regroupent nombre de nos réécritures, figurent ainsi dans des livres parisiens, picards, nordistes, wallons, bourguignons, lorrains, occitans...

Enfin, quelques-uns de nos remaniements s'incarnent dans des livres qui proviennent d'autres pays. Deux ouvrages se caractérisent ainsi par des traits anglo-normands : le London, BL, Addit. 06524 renferme Denis II et Arnoul III, et le *codex* Dublin, Trinity College Library,

---

<sup>246</sup> SECTION ROMANE, « Notice de LONDON, British Library, Harley 04409 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71392>).

<sup>247</sup> La version demeure néanmoins dans un cercle dionysien, ce qui peut expliquer sa diffusion jusqu'à Rouen à travers une confrérie qui s'inspire peut-être de document provenant de l'abbaye Saint-Denis de Paris.

<sup>248</sup> Ces cinq réécritures figurent dans un même groupe de légendiers, notamment composé de Epinal, BM, 009 ; Oxford, Queen's College, 305 ; Florence, Bibl. Medicea-Laurenziana, ms. med-pal. 141 ; Paris, BNF, fr. 185...

0173 (olim B.2.08)<sup>249</sup>, Éloi I. Pour autant, ces réécritures ne sont pas composées en anglo-normand (et probablement pas non plus en Angleterre), mais en francien pour Denis II et Éloi I et dans un dialecte picard pour Arnoul III. C'est donc qu'elles, ou les recueils dans lesquels elles figurent, connaissent un tel succès durant l'époque médiévale qu'ils se propagent jusque dans les états voisins. Le fait est d'autant plus probable que ces versions sont l'objet d'une importante diffusion au sein même du royaume : outre l'Angleterre, Éloi I apparaît dans des ouvrages parisiens, picards, nordistes, lorrains, auvergnats, occitans. Et si Arnoul III ne paraît avoir intéressée que la partie nord du royaume (Nord, Picardie et Île-de-France), elle déborde tout de même assez largement les limites du diocèse de Paris dans lequel s'ancre le culte du saint. Denis II est, quant à elle, présente dans trois livres écrits en Italie : Lyon, BM, 0866 ; Modena, etr. 116 ; Tours, BM, 1008. La dévotion dont bénéficie Denis et son statut de figure nationale expliquent qu'au moins une version le concernant se soit répandue en Italie et en Angleterre. C'est plus surprenant pour Éloi et Arnoul, qui connaissent une renommée moindre et ne semblent pas jouir d'un culte en Angleterre. Sans doute la présence de leurs Vies dans des livres étrangers est-elle due à leur insertion dans un légendier réputé (London, Addit. 06524 appartient au groupe de recueils nommé B2<sup>250</sup>) plutôt qu'à leur faveur propre.

Si elles apparaissent dans un même laps de temps, entre le XIII<sup>e</sup> et la fin du XV<sup>e</sup> siècle, les soixante-quatorze réécritures de notre corpus sont loin de toutes connaître une semblable destinée. Les dossiers hagiographiques des personnages les plus renommés, qu'ils soient liés au royaume entier (comme Denis, Remi et Médard) ou à la seule capitale (Geneviève et Éloi), sont plus riches, tant en nombre de versions qu'en terme de manuscrits qui renferment lesdits remaniements. Ils font aussi l'objet d'une diffusion souvent plus large, parfois jusque dans d'autres pays comme l'Angleterre et l'Italie. Certains saints pourtant assez peu connus, comme Arnoul des Yvelines ou Bathilde de Chelles, connaissent également un nombre de réécritures et une diffusion géographique de ces dernières assez importants, qui nous laissent soupçonner des desseins spécifiques sur lesquels nous reviendrons en temps voulu. Enfin, d'autres figures de sainteté ne bénéficient que d'une unique version en français qui, parce qu'elle est insérée dans les *Festes nouvelles*, est cependant présente dans de nombreux manuscrits à travers le royaume. Il n'en reste pas moins que l'Île-de-France et la Picardie d'où proviennent les saints du corpus, ainsi que les territoires situés plus au nord du royaume, apparaissent comme le cœur de la présente étude en matière de production comme de diffusion.

---

<sup>249</sup> SECTION ROMANE, « Notice de DUBLIN, Trinity College Library, 0173 (olim B.2.08) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/19692>).

<sup>250</sup> P. MEYER, « Légendes hagiographiques en français. II. Légendes en prose », *Histoire littéraire de la France*, 33, Paris, Imprimerie Nationale, 1906, p. 406. Voir aussi O. COLLET et S. MESSERLI, *Vies médiévales de Marie-Madeleine*, p. 163-200.

#### 4. Les manuscrits comme témoins du phénomène

##### *a. Des témoins contemporains des réécritures*

Notre étude s'appuie sur cent-quarante manuscrits, réceptacles des soixante-quatorze Vies du corpus. La question de l'origine géographique des manuscrits a été abordée dans une précédente partie<sup>251</sup> : nous n'y reviendrons pas, sinon pour réitérer le constat d'une adéquation entre le *codex* et la version qu'il contient, qui proviennent souvent d'une même région et, plus particulièrement, d'Île-de-France et de Picardie. Intéressons-nous plutôt au moment où ont été constitués ces ouvrages. La plupart apparaît entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, avec six copies au XVI<sup>e</sup> et cinq aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Vingt livres datent du XIII<sup>e</sup> et trente-huit du XIV<sup>e</sup> siècle. Quant au XV<sup>e</sup> siècle, il est particulièrement florissant avec soixante-et-onze ouvrages<sup>252</sup>. Un examen des soixante-quatorze réécritures montre des résultats assez similaires, puisque toutes apparaissent entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle. Et le XV<sup>e</sup> siècle s'y distingue également avec trente-quatre versions, contre vingt-quatre au XIII<sup>e</sup> et dix-sept au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>253</sup>. La chronologie des manuscrits et celle des réécritures se recoupent peu ou prou en ce qu'elles témoignent l'une et l'autre d'une « montée en puissance » du phénomène durant les XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, puis d'un apogée atteint au XV<sup>e</sup> siècle. Cette adéquation s'explique dans certains cas par le fait que les *codices* servent à la datation des réécritures, c'est-à-dire que la date du premier ouvrage connu conservant une version est utilisée comme *terminus post quem* de celle-ci. Les résultats sont néanmoins trop semblables pour que cela soit là l'unique raison. Souvent contemporains des Vies en français, sinon témoins de leur diffusion à travers les siècles, les manuscrits du corpus illustrent ainsi un phénomène auquel ils sont liés géographiquement et chronologiquement.

##### *b. Analyse codicologique des manuscrits du corpus*<sup>254</sup>

Objet archéologique à part entière, l'analyse de la composition matérielle du manuscrit participe parfois tout autant que celle de son contenu à la connaissance du contexte.

---

<sup>251</sup> Voir le chapitre I.1, p. 31-38.

<sup>252</sup> La répartition chronologique des manuscrits est matérialisée dans un tableau et un graphique (Annexe XXI).

<sup>253</sup> Voir le tableau et le graphique de l'Annexe XVII.

<sup>254</sup> Le tableau de l'Annexe XXII décrit les diverses caractéristiques codicologiques des manuscrits du corpus. En ce qui concerne la codicologie, se référer à l'ouvrage écrit par D. MUZERELLE, *Vocabulaire codicologique. Répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*, Paris, CEMI, 1985 ; à celui de J. LEMAIRE, *Introduction à la codicologie*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1989 ; ou au manuel rédigé sous la direction de P. GEHIN, *Lire le manuscrit médiéval. Observer et décrire*, Paris, Armand Colin, 2005.

### b.1 Les supports utilisés

Quatre-vingt-onze livres du corpus (65%<sup>255</sup>) prennent la forme d'un recueil de feuillets en parchemin. Trente-six sont rédigés sur du papier de plus ou moins grande qualité (25,7%) et on compte quatre manuscrits mixtes (2,85%<sup>256</sup>). Rien de surprenant, parchemin et papier étant les supports les plus fréquemment utilisés au Moyen Âge. Quant aux *codices* hybrides, qui mélangent des feuillets de natures différentes, leur composition correspond à la réunion de parties distinctes à l'origine<sup>257</sup> ou obéit à des raisons pratiques (favoriser la solidité du livre<sup>258</sup>) ou esthétiques : on peut imaginer, dans les cas où les folios en parchemin se trouvent en tête d'un cahier ou d'une œuvre dont le corps est écrit sur papier, que le copiste a voulu donner de l'importance à la partie liminaire des écrits en choisissant une base plus noble.

Car les deux supports sont loin d'être égaux aux yeux des contemporains ! Le travail de plusieurs semaines qu'il nécessite et la rareté des peaux font du parchemin un matériel onéreux et, partant, luxueux. Le papier, entièrement soumis à l'industrie de l'homme, est en revanche aisé à obtenir en plus grandes quantités<sup>259</sup>. Pour des raisons d'ordre économique, il va détrôner le parchemin avant même la fin du Moyen Âge<sup>260</sup>. Ce dernier reste néanmoins le noble support de manuscrits destinés aux princes, d'actes notariés prestigieux ou de *codices* dont on veut garantir la longévité<sup>261</sup>. Le choix du support est donc révélateur de la qualité du *codex* et de l'usage que l'on en escompte : bien que ce constat ne puisse être érigé au rang de règle, un manuscrit écrit sur parchemin sera davantage considéré comme un objet d'apparat, là où le papier révélera plus souvent un usage quotidien ou un destinataire plus modeste.

Force est d'en conclure à l'hétérogénéité des livres du corpus, même si la domination du parchemin paraît témoigner de ce que certaines réécritures se diffusent dans des ouvrages

---

<sup>255</sup> Le graphique présenté en Annexe XXIII répertorie les supports des ouvrages. Pour neuf d'entre eux (6,4%), le support a été impossible à déterminer faute d'accès au livre (voir J. LEMAIRE, *Introduction à la codicologie*, p. 11-38) ; et M. ZERDOUN *et al.*, « Les matériaux : support et encre », *Lire le manuscrit médiéval*, p. 15-52.

<sup>256</sup> London, BL, Addit. 41179 ; Paris, BNF, fr. 24433 ; Paris, BNF, fr. 23114 ; BNF, fr. 17232.

<sup>257</sup> En particulier lorsque des cahiers entiers sont en parchemin et d'autres en papier et que le passage d'une matière à l'autre correspond à un changement de texte (voir l'article de F. BIANCHI *et al.*, « Une recherche sur les manuscrits à cahiers mixtes », *Scriptorium*, 48, 1994, p. 259-286).

<sup>258</sup> Les feuillets extérieur et intérieur des cahiers du London, BL, Addit. 41179 sont en parchemin (aux endroits où le fil de couture peut cisailer le fond des bifeuillets) alors que les feuillets intermédiaires sont en papier.

<sup>259</sup> *Le papier au Moyen Âge : histoire et techniques. Colloque international organisé par l'IRHT, Paris 23-25 avril 1998*, M. ZERDOUN (éd.), Turnhout, Brepols, 1999.

<sup>260</sup> Le pourcentage des témoins sur papier ne dépasse pas 5% de la production globale pour l'ensemble du XIV<sup>e</sup> siècle. En revanche, ce pourcentage passe à 45% au siècle suivant (C. BOZZOLO et E. ORNATO, *Pour une histoire du livre manuscrit au Moyen Âge. Trois essais de codicologie quantitative*, Paris, Éditions du CNRS, 1980, p. 56-57). Cela s'explique par les économies réalisées par l'emploi du papier (p. 37).

<sup>261</sup> De nombreux artisans et lettrés, comme Jean Gerson et Nicolas de Clamanges, manifestent une résistance à l'usage du papier, jugé incapable de résister à l'usure du temps (C. BOZZOLO et E. ORNATO, *Pour une histoire du livre manuscrit*, p. 70-72). Toutefois, ce n'est pas sans exagération que l'abbé de Sponheim Jean Trithemius écrit en 1492 : *Scriptura enim, si membranis imponitur, ad mille annos poterit perdurare, impressura autem cum res papyrea sit, quamdiu subsistet ? Si in volumine papyreo ad ducentos annos perdurare potuerit, magnum est* (K. ARNOLD, *Johannes Trithemius. In Praise of Scribes. De laude scriptorum*, Lawrence, Coronado, 1974, p. 62-63).

d'une facture luxueuse. C'est d'autant plus probable qu'au moins six *codices* sont composés sur vélin<sup>262</sup>. Celui-ci possède en effet des propriétés de blancheur, de finesse et de souplesse qui en font un support précieux et très recherché pour les manuscrits les plus fastueux.

### *b.2 De la diversité des formats*

Le format d'un livre<sup>263</sup> peut aussi témoigner de l'utilisation qui lui est dévolue. Pour ce qui est du corpus, on ne peut que souligner l'hétérogénéité de ceux sur parchemin<sup>264</sup>. Le plus petit mesure 114 mm de hauteur sur 94 mm de largeur (tel Chelles, Musée Alfred Bonno, 006<sup>265</sup>), tandis que d'autres atteignent 385 mm de hauteur (Paris, BNF, fr. 00242<sup>266</sup> ; encore a-t-il été rogné) et jusqu'à 442 mm de hauteur (London, BL, Yates Thompson 0049<sup>267</sup>). Les feuilles de parchemin offrent en effet des surfaces assez variables.

On constate en revanche une plus grande uniformité des manuscrits en papier, qui se répartissent autour de trois formats : 270/299 x 185/215 mm pour la plupart, avec des livres de 114/160 x 95/105 mm et quelques-uns de plus grand format (270/365 x 195/270 mm)<sup>268</sup>. Le papier permet en effet des formats plus homogènes puisque le papetier peut fixer lui-même les mesures. S'opère ainsi une standardisation de la taille des *codices* sur papier<sup>269</sup>, pour lesquels le grand format est moins usité ; d'une part parce que les volumes de grandes dimensions sont rares ; d'autre part, les copistes préfèrent bien souvent le parchemin pour leur confection<sup>270</sup>.

Si l'on se réfère à la typologie des tailles des *codices* établie par Carla Bozzolo et Ezio Ornato, environ la moitié des livres du corpus doivent être considérés comme « petits » (d'une taille inférieure à 320 mm), tandis que l'autre moitié ne peut prétendre qu'au statut de « petit-moyens » (entre 321 et 490 mm)<sup>271</sup>. Ils s'inscrivent dans la moyenne des ouvrages produits en

---

<sup>262</sup> Paris, BNF, fr. 01040 et fr. 05870 ; München, BS, Gall. 00003 ; Rennes, BM, 266 ; Chantilly, 0735.

<sup>263</sup> Voir l'Annexe XXIV. Le format de certains manuscrits n'a pu être déterminé, soit que nous n'y ayons pas eu accès, soit qu'ils aient été trop abîmés ou rognés. Le terme « format » recouvre deux définitions : « la façon dont une feuille est pliée n fois en deux pour former 2<sup>n</sup> feuillets » et « les dimensions du volume en hauteur et en largeur » (D. MUZERELLE, *Vocabulaire codicologique*, p. 92 et 100). Nous nous référons à la seconde définition.

<sup>264</sup> Selon la taille de l'animal utilisé, notamment. En témoigne le graphique de l'Annexe XXV, qui montre une grande variété dans les tailles des volumes écrits sur parchemin, sans qu'aucun format particulier ne se détache.

<sup>265</sup> SECTION ROMANE, « Notice de CHELLES, Musée Alfred Bonno, 006 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/16597>).

<sup>266</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 00242 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71320>).

<sup>267</sup> SECTION ROMANE, « Notice de LONDON, British Library, Yates Thompson 0049 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/73477>).

<sup>268</sup> Le graphique de l'Annexe XXVI matérialise l'amplitude moindre des manuscrits en papier.

<sup>269</sup> Tant et si bien qu'à la fin de l'époque médiévale, le format moyen de la feuille de la forme à papier correspond approximativement à 310 x 420 mm (J. LEMAIRE, *Introduction à la codicologie*, p. 36).

<sup>270</sup> C. BOZZOLO et E. ORNATO, *Pour une histoire du livre manuscrit*, p. 43-45 et p. 130.

<sup>271</sup> C. BOZZOLO et E. ORNATO, *Pour une histoire du livre manuscrit*, p. 218. Cette répartition en quatre tranches (« petits », « petit-moyens », « moyen-grands » et « grands ») s'adapte aux mentions de taille qui apparaissent dans les inventaires anciens : *magna, mediocris, parva (minor), minima forma*.

France entre le IX<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècles<sup>272</sup>. La diversité des dimensions est révélatrice de l'usage qui est fait des manuscrits : un livre en papier de 114 x 94 mm (Chelles 006) n'est sans doute pas amené à remplir des fonctions similaires à celles d'un manuscrit en parchemin de 435 x 330 mm (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3683<sup>273</sup>). Car le format d'un livre est aussi fonction de la nature de son contenu : un ouvrage appelé à être lu dans le chœur d'une église, comme un missel de lutrin ou un antiphonaire, ou un luxueux volume voué à flatter la richesse de son propriétaire, doivent être de plus grande dimension qu'un missel portatif ou un glossaire, censés être aisément transportables. L'examen de leurs dimensions montre ainsi que les livres du corpus ne répondent pas à des besoins similaires ni ne s'adressent à un même public.

### *b.3 Marges et justification*

La justification, c'est à dire les mesures de la surface écrite sur un feuillet, diffère d'un livre à l'autre<sup>274</sup>. Lorsque celle-ci occupe presque l'ensemble de la page, les *codices* présentent logiquement des marges très restreintes<sup>275</sup>. C'est le cas de neuf livres du corpus, dans lesquels la justification ne laisse au feuillet qu'une bordure libre inférieure à 50 mm, à l'instar du *codex* Paris, BNF, fr. 02464<sup>276</sup> (les marges de tête et de queue se partagent 3 mm, contre 20 mm pour les marges latérales) ou Chelles 006 (22 mm en hauteur, 4 mm en largeur). Le feuillet est de ce fait exploité au maximum<sup>277</sup>. Parce qu'il s'agit d'économiser le parchemin ou le papier tout en offrant au scribe la plus large surface d'écriture possible, ces ouvrages sont le plus souvent modestes, qu'ils soient de travail ou de dévotion.

D'autres *codices* présentent une justification étroite par rapport à la taille du feuillet et donc des marges assez amples. Le corpus compte sept ouvrages dont les marges de tête et/ou de queue mesurent plus de 100 mm et neuf avec des marges latérales de plus de 120 mm, tels que München, Bayerische Staatsbibliothek, Gall. 00003<sup>278</sup> (les marges de tête et de queue sont réparties sur 225 mm et les marges latérales sur 187 mm) et Paris, BNF, fr. 242 (208 mm en

---

<sup>272</sup> Telle que définie par C. BOZZOLO qui l'établit à 213,33 mm de largeur pour 303,25 mm de hauteur (*Pour une histoire du livre manuscrit*, p. 242). Au XV<sup>e</sup> siècle, ces dimensions sont décalées vers des valeurs plus faibles (345/369 mm et 495/519 mm) : on y utilise volontiers le *folium commune*, originaire d'Italie, et qui établit des normes dimensionnelles réduites pour le format des *codices* (p. 269-287. Voir aussi J.-P. GUMBERT, « The Sizes of Manuscripts. Some Statistics and Notes », *Hellingsa Festschrift*, Amsterdam, N. Israël, 1980, p. 277-288).

<sup>273</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque de l'Arsenal, 3682 ; PARIS, Bibliothèque de l'Arsenal, 3683 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71767>).

<sup>274</sup> Elle est même parfois variable d'un feuillet à l'autre. Les graphiques de l'Annexe XXVII, qui consignent la hauteur et la largeur de l'ensemble des lignes écrites, ont été établis à partir d'un feuillet pris au hasard.

<sup>275</sup> L'Annexe XXVIII classe par ordre décroissant les marges (hauteur et largeur) de chaque livre.

<sup>276</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 02464 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71393>).

<sup>277</sup> À moins que le *codex* ait été rogné par le relieur : difficile alors de reconstituer la mise en page originelle. À notre connaissance, seuls deux livres du corpus ont été rognés (Paris, BNF, fr. 00185 et Paris, BNF, fr. 00242).

<sup>278</sup> SECTION ROMANE, « Notice de MUENCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, gall. 00003 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/36804>).

hauteur et 140 mm en largeur). Que ce soit pour donner une apparence plus aérée ou pour y insérer des décorations, ces grandes marges témoignent d'ouvrages luxueux, où le désir d'une belle mise en page l'a emporté sur le souci d'exploiter au maximum un matériel onéreux.

La majorité des manuscrits du corpus se situent entre ces deux extrêmes, avec trente-six livres qui présentent des marges de tête et/ou de queue de 50 à 100 mm et trente-huit dont les marges latérales mesurent entre 60 et 120 mm<sup>279</sup>. En affinant encore l'analyse, on constate que les marges de la majorité d'entre eux mesurent moins de 80 mm en hauteur et moins de 100 mm en largeur. L'agencement de ces volumes « médians » révèle tout de même un effort de lisibilité et un confort de lecture supérieurs à ceux que l'on pressent pour les manuscrits aux marges quasiment inexistantes. La diversité du corpus s'exprime là encore, à travers des mises en page hétérogènes sans doute significatives d'usages tout aussi variés.

#### *b.4 La disposition du texte*

Passons plus rapidement sur la disposition du texte manuscrit au sein de la page, qui ne dépare pas la production tardo-médiévale d'une manière générale. La grande majorité des livres du corpus est en effet rédigée à deux colonnes (quatre-vingt quinze, soit 68%), tandis qu'une moindre proportion est à longues lignes (trente-neuf, environ 28%)<sup>280</sup> ; ce sont là, et dans cet ordre, les dispositions les plus couramment employées à la fin du Moyen Âge<sup>281</sup>. Selon C. Bozzolo et E. Ornato, cet état de fait est lié à un souci de lisibilité, en conflit avec les contraintes économiques qui pèsent sur la conception d'un manuscrit<sup>282</sup>. À l'appui de cette hypothèse, on constate que les livres à deux colonnes contiennent plus de rangées que ceux à longues lignes<sup>283</sup> : plus aérés, ils admettent aussi un volume de texte plus important.

Soulignons encore que nos volumes comptent aussi bien quinze lignes (Chelles 006, à longues lignes) que cinquante-quatre rangées (Épinal 009, sur deux colonnes). Le nombre de lignes utilisées est corrélé à la taille du *codex* : or, la dimension des ouvrages à longues lignes du corpus est inférieure à celle des livres à deux colonnes<sup>284</sup>. Il est donc logique que les livres les plus grands, susceptibles de contenir davantage de texte, soient le plus souvent rédigés à deux colonnes (München, Gall. 00003, qui mesure 402 x 320 mm, est sur deux colonnes de

---

<sup>279</sup> Se référer au tableau récapitulatif à la fin de l'Annexe XXVIII.

<sup>280</sup> Voir le graphique de l'Annexe XXIX, qui s'intéresse à la disposition du texte dans les livres du corpus.

<sup>281</sup> Les livres à deux colonnes, minoritaires au XI<sup>e</sup> siècle, progressent jusqu'à occuper une grande partie du terrain au XIV<sup>e</sup> siècle. Au XV<sup>e</sup> siècle, en revanche, la répartition entre livres à deux colonnes et à longues lignes tend à s'équilibrer de nouveau (C. BOZZOLO et E. ORNATO, *Pour une histoire du livre manuscrit*, p. 318-330).

<sup>282</sup> Dans un souci d'économie, le copiste doit faire entrer une plus grande quantité de texte sur une même page : ce qui suppose une augmentation du nombre de lignes et une diminution de l'unité de réglure. La disposition à deux colonnes constitue alors un palliatif en permettant au lecteur de ne pas confondre les lignes.

<sup>283</sup> Se référer aux tableaux qui présentent le nombre de lignes écrites pour chaque manuscrit : l'un s'intéresse aux volumes à deux colonnes (Annexe XXX) et le second aux ouvrages à longues lignes (Annexe XXXI).

<sup>284</sup> En témoignent les deux tableaux de l'Annexe XXXII.



cinquante-trois lignes), tandis que les volumes plus petits le sont à longues lignes (Paris, BNF, n.a.fr. 4464 compte trente-deux rangées pour 203 x 138 mm<sup>285</sup>). Précisons enfin que le corpus compte quatre livres écrits sur trois colonnes, disposition atypique qui s'explique par la grande taille des livres en question et le nombre important de rangées qu'ils contiennent<sup>286</sup>.

L'esthétique joue aussi un rôle dans le choix de la disposition. Il existe des livres de grand format, rédigés sur deux colonnes et qui comptent pourtant un nombre restreint de rangs d'écriture. C'est le cas du *codex* Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3683, écrit sur deux colonnes de trente-sept lignes malgré une taille de 435 x 330 mm ! Certainement peut-on en conclure que la disposition varie en fonction du type de livre : le *codex* de luxe sera davantage l'objet d'une composition à plusieurs colonnes qu'un volume d'usage courant, pour lequel l'esthétique entre moins en compte qu'une contrainte d'exhaustivité et le souci d'économie.

Enfin, la disposition du texte semble parfois liée à la forme du récit. Deux *codices* (Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reginensi Latini, 1728<sup>287</sup> ; et le volume bruxellois BR, 10295<sup>288</sup>) présentent les récits en prose écrits à longues lignes là où ceux en vers sont répartis sur deux colonnes. S'il faut bien admettre que, dans ces deux volumes, les œuvres en vers sont effectivement plus longues que celles en prose (ce qui justifie l'emploi des colonnes pour les premières), cette disparité peut aussi relever d'une volonté de distinguer les formes de l'écriture, en l'occurrence le vers et la prose, voire de hiérarchiser ces dernières puisque les œuvres en vers paraissent de fait jouir d'une meilleure lisibilité que celles en prose.

### *b.5 Des graphies diverses*

Le corpus contient au moins vingt-trois ouvrages (soit 68% des livres dont la graphie a pu être déterminée<sup>289</sup>) composés dans une écriture « bâtarde », mélange de formes livresques et documentaires, élégante et jouissant d'une réputation de lisibilité. À partir du XIV<sup>e</sup> siècle, cette graphie concurrence une gothique moins adaptée aux critères d'élégance de l'époque. La bâtarde s'impose dans les textes en langue romane, notamment dans les ouvrages destinés aux bibliothèques royales ou princières : tous les volumes de la cour de Bourgogne et nombre de ceux dédiés aux rois de France en témoignent<sup>290</sup>. Rien de très normal, donc, à ce que l'écriture bâtarde soit si bien représentée au sein d'un corpus dont une large partie des livres date du XV<sup>e</sup>

---

<sup>285</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, nouv. acq. fr. 04464 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/73953>).

<sup>286</sup> London, BL, Yates Thompson 0049 ; London, BL, Add. 17275 ; Paris, BNF, fr. 0183 ; Bruxelles, BR, 09225.

<sup>287</sup> SECTION ROMANE, « Notice de VATICANO (CITTA DEL), Biblioteca apostolica Vaticana, Reg. lat. 1728 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/66135>).

<sup>288</sup> SECTION ROMANE, « Notice de BRUXELLES, Bibliothèque royale de Belgique, 10295-10304 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/10432>).

<sup>289</sup> L'Annexe XXXIII classe les manuscrits du corpus selon la graphie utilisée.

<sup>290</sup> Voir B. BISCHOFF, *Paléographie de l'Antiquité romaine et du Moyen Âge*, Paris, Picard, 1985 ; F. GASPARRI, « Pour une terminologie des écritures latines : doctrines et méthodes », *Codices manuscripti*, 2, 1976, p. 16-25.

siècle, période de prédilection de cette graphie. Autre temps, autre écriture : la « gothique », qui règne sans partage au Moyen Âge central et atteint sa maturité dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, figure dans huit volumes<sup>291</sup>. Elle se diversifie en plusieurs types comme la *littera textualis*, lourde et dense (telle la graphie de Bruxelles, 10326<sup>292</sup> ou celle, plus grossière, du Leiden, BPL 0046 A) ou la *notula*, petite et ronde. Difficile à déchiffrer, coûteuse en temps, fatigante pour les yeux, la gothique devient bientôt l'apanage des seuls ouvrages bibliques et liturgiques. C'est le cas de quatre des huit volumes cités<sup>293</sup>. Enfin, c'est à la faveur d'un intérêt grandissant pour le monde classique qu'apparaît l'écriture « humanistique ». En Italie du Nord, puis autour de la cour d'Avignon et dans le royaume de France, se développe cette graphie qui se veut un retour aux formes de l'Antiquité. Au moins trois livres du corpus s'en font le reflet (Chelles 006 ; Lyon 866 ; London, Harley 04409), qui tous datent de la fin du Moyen Âge.

Gothique, bâtarde et humanistique : le corpus témoigne de toutes les mutations que connaît le Moyen Âge en matière d'écriture et offre un éventail paléographique diversifié. Et ce d'autant plus qu'il faut compter avec un deuxième critère, plus difficile à apprécier avec exactitude : le degré de formalité de l'écriture<sup>294</sup>. Selon la classification de Lieftinck-Gumbert-Derolez<sup>295</sup>, les graphies *formata* se trouvent au plus haut niveau et sont réservées à la copie de *codices* de luxe. Le corpus contient au moins trois livres qui peuvent s'en réclamer (Paris, BNF, fr. 20330<sup>296</sup>, fr. 242 et fr. 696<sup>297</sup>). Il compte aussi sept volumes en *libraria*<sup>298</sup>, qui désignent le gros de la production livresque dans le circuit commercial médiéval. Enfin, neuf ouvrages témoignent de ces graphies informelles et irrégulières dites *currens*<sup>299</sup>, qui naissent lorsque la production passe du monde monastique à celui des copistes de métier, désireux d'écrire le plus grand nombre de livres en un minimum de temps. Ces écritures rapides, serrées mais lisibles, montrent un grand degré de cursivité. De tout cela, il résulte des graphies variées, dictées par les goûts, l'importance et la richesse du client, mais aussi par la nature du texte rédigé.

---

<sup>291</sup> Dont trois datent de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle : Paris, BNF, fr. 20330, fr. 00696 et Bruxelles, BR, 10326. Les autres sont plus tardifs : BNF, fr. 02463 ; fr. 02453 ; fr. 00242 ; Leiden, BdR, BPL 0046 A ; Bruxelles, BR, 10202-203.

<sup>292</sup> SECTION ROMANE, « Notice de BRUXELLES, Bibliothèque royale de Belgique, 10326 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71293>).

<sup>293</sup> Paris, BNF, fr. 20330 et fr. 00696 ; Bruxelles, BR 10326 ; et Leiden BPL 0046 A. Tous datent du XIII<sup>e</sup> siècle. Les autres manuscrits sont composés aux XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles et l'écriture gothique y répond peut-être à un choix personnel, que ce soit par goût ou par volonté de donner au récit une apparence de solennité.

<sup>294</sup> Le graphique de l'Annexe XXXIV répartit les manuscrits selon le degré de formalité de l'écriture.

<sup>295</sup> Pour les écritures livresques, la seule classification qui existe est celle établie par G. Lieftinck, augmentée par J. P. Gumbert et présentée de façon systématique par A. DEROLEZ (*The Palaeography of Gothic Manuscript Books. From the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003).

<sup>296</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 20330 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71276>).

<sup>297</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 00696 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71395>).

<sup>298</sup> Semur-en-Auxois, BM, 38 ; Paris, BNF, fr. 19186 ; BNF, fr. 23112 ; BNF, fr. 00988 ; Bruxelles, BR 09228 ; Arras, BM, 139 ; Krakow, Biblioteka Jagiellonska, Gall I<sup>o</sup> 0156.

<sup>299</sup> Paris, BNF, fr. 1534 et fr. 19186 ; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3706 et 3684 ; Bruxelles, BR, 10295 ; Tours 1012 ; Chelles 006 ; Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1959 et Reginensi Latini, 1728.

Les caractères propres au scripteur doivent être soulignés. Quelques-uns de nos livres se caractérisent par une écriture hâtive, marquée par une cursivité plus importante. C'est le cas de BNF, fr. 01054<sup>300</sup>, rédigé dans une graphie inclinée et parfois difficile à déchiffrer. Sans doute le scribe a-t-il privilégié la rapidité de la copie sur la qualité, ce qui témoigne peut-être d'un livre copié en série. La fréquence des abréviations atteste un même souci de célérité et d'économie d'effort. Le corpus contient aussi bien des *codices* tels Arras, BM, 83<sup>301</sup>, pauvre en abréviations, que des ouvrages qui en sont plus fournis, à l'exemple de Bruxelles, BR, 10202-10203<sup>302</sup>. L'usage plus ou moins soutenu d'abréviations ne remet pas en cause la qualité de la copie, puisque Arras 83 comme le *codex* de Bruxelles sont luxueux. En revanche, certains volumes, comme London, BL, Addit. 41179, ont été exécutés d'une main peu soignée, dans une graphie brouillonne et serrée. Là encore, l'exigence d'une copie rapide doit être invoquée. Elle s'accompagne toutefois du choix d'un scripteur peu doué ou peu scrupuleux. À côté de ces scribes à l'écriture hâtive et grossière, il en existe quantité d'autres appliqués, y compris lorsqu'il s'agit de livres plus humbles. Le corpus renferme ainsi nombre de *codices* rédigés dans une graphie aérée, lisible et le plus souvent soignée.

#### *b.6 Rubrication, titulation et table des matières*

Les copistes du Moyen Âge s'avèrent étonnamment créatifs lorsqu'il s'agit de mettre en valeur un récit et de guider l'œil du lecteur. La coutume de réserver l'encre rouge aux titres de légendes ou de parties a ainsi donné naissance aux rubriques, grâce auxquelles apparaissent les divisions du texte. Un examen des livres du corpus atteste que plus de la moitié d'entre eux contient des éléments rubriqués<sup>303</sup>, pour l'essentiel des pieds-de-mouche, des bouts-de-ligne, des titres, des formules préliminaires, des majuscules et parfois des citations latines comme Paris, BNF, fr. 00185<sup>304</sup>. L'absence de rubrication peut s'expliquer par sa non-exécution<sup>305</sup> : les espaces nécessaires lui ont ainsi été réservés dans le manuscrit London, BL, Add. 15231<sup>306</sup>. L'inscription d'une rubrication relève autant de la décoration que d'une volonté de structurer le manuscrit et de permettre au lecteur de s'y repérer plus aisément.

---

<sup>300</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 01054 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/73176>).

<sup>301</sup> SECTION ROMANE, « Notice de ARRAS, Bibliothèque municipale, 0083 (0630) », Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/2896>).

<sup>302</sup> SECTION ROMANE, « Notice de BRUXELLES, Bibliothèque royale de Belgique, 10202-10203 », Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/74707>).

<sup>303</sup> Voir le graphique de l'Annexe XXXV. Concernant le décor général, voir l'Annexe XXXVI.

<sup>304</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 00185 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71275>).

<sup>305</sup> D. MUZERELLE, « L'écriture » dans *Lire le manuscrit médiéval*, p. 113.

<sup>306</sup> SECTION ROMANE, « Notice de LONDON, British Library, Addit. 15231 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/29812>).

La plupart de nos *codices* contient aussi des titres de légende, rubriqués pour quarante d'entre eux, parfois soulignés (Paris, BNF, fr. 9759) ou amplifiés par rapport au reste du texte (BNF, fr. 24945). Ils ont vocation à rendre plus aisée la lecture d'un ouvrage, en y délimitant les récits : « Ci fenist la vie sainte Katherine et commance la vie sainte Genevieve » (f. 277v - Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716<sup>307</sup>). Des titres sont parfois insérés au sein même des Vies les plus longues afin d'en marquer les chapitres, comme dans Paris, BNF, lat. 5667<sup>308</sup>. Quinze livres contiennent aussi des titres courants<sup>309</sup>. Ces indications marginales semblent davantage l'apanage des livres soignés comme Cambridge, Fitzwilliam Museum, 022<sup>310</sup>.

La table des matières, enfin, acquiert la forme qu'on lui connaît à l'époque médiévale, jusqu'à se généraliser aux derniers siècles de la période. Aussi 45% des livres du corpus en présentent-ils une en début ou en fin de volume<sup>311</sup>. Parce qu'elle énumère les parties d'un récit ou d'un recueil, en précisant éventuellement la capitulation ou les feuillets correspondant à chacune, elle facilite la recherche du lecteur et lui permet de retrouver plus aisément un texte précis. Bien qu'elle figure également dans des livres modestes (BNF, fr. 1054 ou Lille 451), la table des matières se retrouve plus volontiers dans les ouvrages élégants comme Paris, BNF, fr. 5870<sup>312</sup>. Son absence peut être due à une volonté d'économiser du temps et du matériel ou à des copistes moins soucieux du confort du lecteur. Quoi qu'il en soit, la présence d'une table au sein d'un livre, de même que l'inscription d'une rubrication et/ou d'une titulation, désigne bien souvent un destinataire désireux de se doter d'un outil pratique.

### *b.7 La décoration de l'ouvrage*

La présence ou, au contraire, l'absence d'images au sein d'un manuscrit peut également être révélatrice de l'usage que l'on compte en faire. Or, plus de la moitié des ouvrages étudiés contient des miniatures (53%<sup>313</sup>). Si cela semble plaider en faveur d'un corpus assez fastueux, il faut préciser que rares sont les *codices* occidentaux qui ne contiennent aucune enluminure, pas même des éléments rubriqués : en l'occurrence, notre corpus n'en présente aucun. Encore

---

<sup>307</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque Mazarine, 1716 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/44498>).

<sup>308</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, lat. 05667 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71381>).

<sup>309</sup> Paris, Sainte-Geneviève, 588 ; Paris, BNF, fr. 24, fr. 23112, fr. 184, fr. 6448, fr. 988, fr. 1054 et fr. 416 ; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3705 et 3706 ; London, BL, Addit. 16907 ; Semur-en-Auxois, BM, 0038 ; Genève, BPU, fr. 57 ; Cambridge, Fitzwilliam Museum, Mac Clean 124 et 022.

<sup>310</sup> SECTION ROMANE, « Notice de CAMBRIDGE, Fitzwilliam Museum, 022 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/12189>).

<sup>311</sup> Toutes les tables des matières signalées dans le graphique de l'Annexe XXXVII datent du Moyen Âge.

<sup>312</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 05870 » dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71621>). Le manuscrit Paris, Bibliothèque Mazarine 1716 (destiné à Isabelle, la fille de Philippe IV) en contient même deux !

<sup>313</sup> Voir l'Annexe XXXVI. Concernant le décor général, voir l'Annexe XXXVIII.

la qualité des miniatures varie-t-elle d'un ouvrage à l'autre. Les deux cent vingt-sept peintures insérées au début de chaque Vie dans München, Gall. 00003 ou celles du BNF, fr. 00414<sup>314</sup> n'ont en effet que peu à voir avec l'unique miniature en grisaille du BNF, fr. 24433<sup>315</sup> ou les quatre-vingts peintures assez médiocres du London, BL, Royal 19.B.XVII. De même, certains ouvrages contiennent des miniatures en grand nombre (telles les cent treize peintures à fond d'or et de couleur du Chantilly, Musée Condé, 0734<sup>316</sup>), tandis que d'autres se contentent de peu, comme le BNF, fr. 02464 qui n'en compte que cinq. Au final, trente-deux de nos ouvrages se distinguent par des peintures d'une bonne qualité laissant présager qu'il s'agit là volumes probablement destinés à l'apparat. D'une manière générale, plus un livre présente un caractère privé et de travail, moins il réclame une mise en forme et une décoration artistique<sup>317</sup>.

Mais l'aspect ornemental n'est pas la seule fin de miniatures souvent placées en début de chaque légende. C'est le cas pour au moins trente de nos livres, à l'image des cent soixante peintures du *codex* Rennes, BM, 0266<sup>318</sup>. Le décor vient structurer le récit en distinguant les lieux importants et permet au lecteur de retrouver aisément le passage qui l'intéresse. La taille des miniatures établit en outre une hiérarchie entre les textes ou leurs articulations. Dans le livre bruxellois, BR Albert I<sup>er</sup>, 09282-09285<sup>319</sup>, les peintures les plus remarquables en termes de taille et de qualité sont destinées aux épisodes des Vies du Christ et de la Vierge. Ce souci de réserver les miniatures aux textes considérés comme les plus importants (le plus souvent, les Vies du Christ, de la Vierge, des Apôtres, voire des principaux martyrs) se retrouve dans dix autres manuscrits<sup>320</sup>. De même, quatre *codices* contiennent non seulement une peinture en début de chaque Vie, mais aussi de plus petites qui marquent les articulations du récit (dans le BNF, fr. 17229, les images soulignent le passage d'un épisode ou d'un miracle à un autre<sup>321</sup>). Enfin, la miniature est cantonnée au seul frontispice dans onze volumes, à l'instar du *codex* Londres, BL, Stowe 0051 où l'on peut voir une Vierge à l'enfant entourée de saints<sup>322</sup>.

---

<sup>314</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 00414 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71323>). La miniature qui précède la *Vie de saint Remi* (f. 47r) est présentée au sein de l'Annexe XXXVIII.

<sup>315</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 24433 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71315>). Présentée au f. 1, la miniature montre Daniel jeté dans la fosse aux lions (Annexe XXXIX).

<sup>316</sup> SECTION ROMANE, « Notice de CHANTILLY, Bibliothèque du Château (Musée Condé), 0734 (0456) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/14925>).

<sup>317</sup> O. PÄCHT, *L'enluminure médiévale : une introduction*, Paris, Macula, 1997, p. 36.

<sup>318</sup> SECTION ROMANE, « Notice de RENNES, Bibliothèque municipale, 0266 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/52277>).

<sup>319</sup> SECTION ROMANE, « Notice de BRUXELLES, Bibliothèque royale de Belgique, 09282-09285 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/73508>).

<sup>320</sup> Le graphique de l'Annexe XL s'attache à la répartition des miniatures au sein des livres du corpus.

<sup>321</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 17229 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/45855>).

<sup>322</sup> SECTION ROMANE, « Notice de LONDON, British Library, Stowe 0050 et Stowe 0051 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/31312>).

La décoration de l'ouvrage passe également par la présence d'initiales et il n'est pas un de nos cent-quarante manuscrits qui en soit dépourvu. Car les miniatures ne sont pas seules à assumer une fonction structurante. L'initiale médiévale fait l'objet d'une typologie hiérarchisée qui répond aux divisions du texte en livres, chapitres et paragraphes et s'exprime par des différences de type, de taille ou de technique<sup>323</sup>. Au sommet de cette hiérarchie figure l'étage noble, celui de la peinture, et en premier lieu l'initiale historiée, qui apparaît dans vingt-et-un manuscrits<sup>324</sup>. Le *codex* Lyon, BM, 0866 en contient dix-sept, une au début de chaque Vie : la plupart représentent le martyr des saints en question. Vient ensuite l'initiale ornée, à décor végétal, anthropomorphe, zoomorphe ou géométrique, dont témoignent quarante-sept *codices*. C'est le type d'initiale le plus usité au sein de notre corpus. Au troisième rang de l'étage noble apparaît l'initiale champie, présente dans onze ouvrages. Enfin, l'initiale de couleur est ornée ou non. Onze manuscrits contiennent des initiales bicolores et trente des lettres monochromes, rubriquées pour la plupart. La plupart des ouvrages associe plusieurs types d'initiale et, bien que la seconde semble avoir la préférence des enlumineurs, initiales historiées et lettres ornées vont souvent de concert : Paris, BNF, fr. 185 alterne ainsi les unes et les autres. Elles figurent surtout dans les livres les plus luxueux, alors que les lettrines de couleur, très représentées dans le corpus, ornent plutôt les ouvrages modestes et dépourvus de miniatures.

Après les initiales peintes viennent celles tracées à l'encre. Au premier rang se trouve l'initiale puzzle ou partie, dont le corps est découpé en deux parties, chacune d'une couleur différente (généralement rouge et bleu). Elle ne figure que dans cinq livres du corpus. Enfin, les initiales filigranées, dont le corps est d'une couleur et les filigranes, presque toujours d'une couleur opposée, sont présentes dans trente-six manuscrits. Elles sont souvent associées aux initiales historiées et ornées, dont elles figurent le troisième niveau dans la hiérarchie du texte (Paris, Sainte-Geneviève, 1283<sup>325</sup> alterne les trois types selon le niveau du récit). Au-delà des normes hiérarchiques établies par des fabricants en quête de lisibilité, le choix d'un type d'initiale est un effet de la volonté du copiste d'offrir un livre de luxe ou de concevoir un objet de travail : le premier sera embelli par l'adjonction de lettrines joliment peintes, tandis que le second bénéficiera d'initiales plus simples, essentiellement dédiées à la structuration du propos.

Décorative, structurante, l'enluminure recèle également une portée didactique. Le cas du *codex* Paris, BNF, n.a. fr. 1098<sup>326</sup> est à ce titre significatif, puisque le récit de la *Vie de saint*

---

<sup>323</sup> P. STIRNEMANN, « La décoration », *Lire le manuscrit médiéval*, p. 128-129).

<sup>324</sup> Le graphique de l'Annexe XLI matérialise la répartition des divers types d'initiales dans les livres du corpus. Il faut néanmoins souligner qu'un même ouvrage contient souvent plusieurs styles d'initiales.

<sup>325</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1283 », Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/48967>).

<sup>326</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, nouv. acq. fr. 01098 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/48078>).

*Denis* est relayé par une série de trente tableaux à pleine page (f. 29-58) illustrant les miracles et le martyre de l'évêque<sup>327</sup>. Il y a donc là une volonté de « donner à voir » le récit, afin d'en rendre la lecture plus aisée ou d'en faciliter l'appropriation. Les scènes qui ornent le début de la légende reprennent en général les moments marquants de celle-ci ou représentent le saint selon l'iconographie qui lui est traditionnellement associée. Dans le BNF, fr. 0185, la Vie de Geneviève est précédée d'une miniature où on voit la sainte bénie par Germain d'Auxerre et Loup de Troyes, conformément à la légende qui place la scène à Nanterre en 429<sup>328</sup>. Quant à Fiacre, le Paris, BNF, fr. 242 le représente tenant une bêche et un livre<sup>329</sup>. Les images peintes remplissent ainsi une fonction pédagogique en présentant le récit auquel elles sont liées par une forme intuitive plus susceptible d'interpeller et de se graver dans les mémoires. Cette coopération féconde entre le mot et l'image trouve sa formulation parfaite dans une épître à l'évêque de Marseille où Grégoire le Grand (590-604) affirme que « c'est une chose d'adorer une image et une autre d'apprendre par une histoire en images ce qu'il faut adorer »<sup>330</sup>.

### *c. Des principes d'organisation sous-jacents ?*

#### *c.1 De l'homogénéité des manuscrits*

La question se pose de l'homogénéité des ouvrages du corpus, à savoir si l'ensemble des œuvres contenues dans un manuscrit est le fait d'une composition cohérente ou si celui-ci recèle au contraire des sous-parties d'origines distinctes et potentiellement autonomes, qui ont pu circuler indépendamment avant d'être réunies sous une même reliure. Un livre hétérogène peut être révélé par la présence de mains différentes dans les folios. Le corpus compte treize livres rédigés par deux individus<sup>331</sup> et quatre qui sont le fruit de trois copistes<sup>332</sup>. Néanmoins, un changement de main ne suffit pas à entériner un soupçon d'hétérogénéité, car plusieurs copistes peuvent se succéder au cours de la rédaction. Bien qu'écrit à trois mains, Tours 1012 ne renferme ainsi que des légendes hagiographiques d'une même teneur<sup>333</sup>.

<sup>327</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, nouv. acq. fr. 01098 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/48078>). H. OMONT, *Vie et histoire de saint Denis. Reproduction des 30 miniatures du ms fr. n. a. 1098 de la Bibl. Nat.*, Paris, Berthaud, 1905.

<sup>328</sup> Au f.191v. La miniature en question est présentée dans l'Annexe XLII.

<sup>329</sup> Au f. 314v (voir l'Annexe XLIII). Il s'agit des deux attributs traditionnels du saint. La bêche n'apparaît qu'au XIV<sup>e</sup> siècle, remplaçant le bâton dont Fiacre se serait servi pour délimiter le territoire de son monastère.

<sup>330</sup> « Gregorius Sereno episcopo Massiliensi », *MGH, Epistulae. Gregorii I papae Registrum epistolarum*, T. II, L. HARTMANN (éd.), Berlin, 1895, p. 269 sq.

<sup>331</sup> Krakow, BJ, Gall f° 0156 ; Paris, BNF, n.a. fr. 13521, fr. 185, fr. 19530, fr. 1054 et fr. 23114 ; Rennes, BM, 266 ; Rouen, BM, 1430 ; London, BL, Egerton 0745 ; Leiden, BdR, BPL 0046 A ; Dublin, Trinity College Library, 0173 ; Oxford, Queen's College, 305 ; Arras, BM, 139.

<sup>332</sup> Paris, BNF, fr. 23117 ; Tours, BM, 1012 ; Paris, BNF, fr. 06447 ; Paris, BNF, fr. 00183.

<sup>333</sup> SECTION ROMANE, « Notice de TOURS, Bibliothèque municipale, 1011 ; TOURS, Bibliothèque municipale, 1012 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/60354>).

Il est en revanche un manuscrit dans lequel le passage à une autre main répond à un changement de style. Certes, le *codex* Arras, BM, 139 est disparat<sup>334</sup> : aux œuvres religieuses (Vies, enseignements pieux, prières...), il associe le roman des *Sept Sages de Rome* puis sa continuation, les *Marques de Rome*<sup>335</sup> ; de la poésie lyrique avec le *Jeu parti* de la trouveresse lilloise Maroie de Diergnau (début du XIII<sup>e</sup> siècle)<sup>336</sup> ; et le *Bestiaire d'amour* de Richard de Fournival (1201-1260)<sup>337</sup>. Le chansonnier des f. 129-160 se distingue néanmoins du reste de l'ouvrage par son copiste anonyme et par une datation ultérieure : les deux parties extrêmes sont datées de 1278 là où le chansonnier est de la fin du XIII<sup>e</sup> ou du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>338</sup>. Bref, le *codex* semble correspondre à la réunion de deux unités en vue de créer un recueil organisé<sup>339</sup>.

On peut aussi s'interroger sur l'homogénéité de Chelles 006, qui témoigne du passage d'une graphie humanistique (f. 1-118) à une autre de type « bâtarde cursive » (f. 129-196). Or, la variation de style correspond précisément à la transition entre la *Vie et translation de sainte Bathilde* (f. 1-118) et les Offices latins de Bathilde, Éloi et Bertille. Le changement de graphie s'accompagne d'un resserrement de l'écriture : le nombre de lignes par page passe de quinze pour la Vie de Bathilde à vingt-huit pour les Offices, et l'unité de réglure de huit à quatre. Le passage d'un genre à un autre coïncide donc avec une refonte matérielle. S'agit de l'expression d'une volonté de mettre en avant la Vie de Bathilde (rédigée de plus belle manière et sur une page plus aérée) ou les Offices sont-ils des ajouts ultérieurs ? Quoi qu'il en soit, l'exemple prouve que le caractère composite d'un livre n'est pas le seul indice pour démontrer qu'il est hétérogène. Le Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 587<sup>340</sup> a un contenu cohérent : seule la

<sup>334</sup> SECTION ROMANE, « Notice de ARRAS, Bibliothèque municipale, 0139 (0657) », Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/2956>).

<sup>335</sup> Il s'agit de l'adaptation française d'une série de contes venus d'Orient, composée vers 1260 et célèbre dès le XII<sup>e</sup> siècle : un roi a condamné son fils à mort sur la foi de fausses accusations de la belle-mère du jeune homme. Sept sages viennent conter une histoire dont la conclusion est qu'il faut se méfier des ruses féminines. À chacune de ces histoires, la reine en oppose une autre (M. B. SPEER, *Le Roman des Sept Sages de Rome. A critical edition of the two verse redactions of a twelfth-century romance*, Lexington, French Forum Publisher, 1989).

<sup>336</sup> Le jeu parti ou parture est une « pièce lyrique de six couplets suivis de deux envois : dans le premier couplet, l'un des deux partenaires propose à l'autre une question dilemmatique et, celui-ci ayant fait son choix, soutient lui-même l'alternative restée disponible » (*Recueil général des jeux partis français*, A. LANGFORS, A. JEANROY et L. BRANDIN (éds.), Paris, Picard, 1926, ici p. V-VI et p. 171-174 ; voir aussi E. AUBREY, E. DOSS-QUINBY, W. PFEFFER et J. TASKER GRIMBERT, *Songs of the women trouvères*, Yale University Press, 2001, p. 74-78).

<sup>337</sup> Chancelier de l'église d'Amiens, il compose au XIII<sup>e</sup> siècle son œuvre qui exhorte les dames à aimer sur le modèle des bestiaires moralisés. Le symbolisme animal illustre les étapes d'une quête amoureuse (J. BEER, « Le Bestiaire d'Amour en vers », *Medieval translators and their craft*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1989, p. 285-296 ; M. AMRI, « Symbolisme animal et souvenir amoureux dans le *Bestiaire d'amour* de Richard de Fournival », *Bien dire et bien apprendre*, 15, 1997, p. 31-43).

<sup>338</sup> Voir F. GENNRICH, « Der Chansonnier d'Arras », *Zeitschrift für romanische Philologie*, 46, 1927, p. 325-335, ici p. 327 ; et A. LEROND, *Chansons attribuées au Châtelain de Couci*, Paris, PUF, 1964, p. 24.

<sup>339</sup> Un recueil factice voit ses unités rassemblées pour de simples raisons de conservation plutôt que pour leur contenu (*Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni. Atti del Convegno internazionale (Cassino, 14-17 maggio 2003)*, E. CRISCI et O. PECERE (éds.), Cassino, Università degli studi di Cassino, 2004).

<sup>340</sup> SECTION ROMANE, « Notice », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/48791>). P. MEYER, « Le manuscrit 587 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, 36/2, Paris, Imprimerie Nationale, 1901, p. 717-721.



codicologie prouve que le quinzième cahier est un ajout. De même, l'hétérogénéité du BNF 185 ne se soupçonne qu'à travers le changement simultané de cahier et de main pour les deux derniers livrets (f. 274-288), associé au fait que ceux-ci sont précédés d'un explicite au f. 273. Dans ces cas précis, ce sont les disparités matérielles qui signalent le caractère composite.

### *c.2 Des légendiers...*

La diversité du corpus s'exprime aussi à travers le nombre de feuillets dont se compose les livres. Si certains ouvrages sont peu épais (London, BL, Harley 04409 compte 24 feuillets et Arundel, Coll. of the Duke of Norfolk, s.n.<sup>341</sup> en contient 35), d'autres sont beaucoup plus imposants : Lille 452 comporte 589 feuillets et jusqu'à 835 pour Mâcon, BM, 003<sup>342</sup> ! Dans bien des cas, l'épaisseur d'un *codex* est corrélée au nombre d'œuvres qu'il renferme<sup>343</sup> : Lille 452 comporte cent soixante-sept récits et les trois volumes de Mâcon 003, deux cent vingt et une œuvres. Il existe aussi des *codices* qui, bien que succincts, ne sont pas avares en récits. Le manuscrit d'Arundel présente vingt-et-une œuvres dans 35 feuillets et Epinal 009 répartit cent quarante-deux récits sur une centaine de folios. Il s'agit alors de textes abrégés et écrits de manière condensée, afin de composer des légendiers à la fois riches en récits et manipulables.

La plupart de nos réécritures figure dans des recueils de plus de cinquante œuvres et jusqu'à deux cent trente-huit légendes (quatre-vingt-huit, soit 62%) : aucun des vingt-et-un saints n'échappe à l'insertion d'au moins l'une des adaptations de sa Vie dans un tel ouvrage. Littéralement, un légendier se caractérise comme un « recueil de légendes », c'est-à-dire qu'il est composé d'au moins deux Vies. Néanmoins, il nous semble plus juste de réserver le terme aux livres qui contiennent un nombre plus important de récits hagiographiques, au détriment des autres types d'œuvres auxquels ils sont associés. Un regard sur le corpus a permis de déterminer que la plupart des ouvrages hétéroclites ne renferment pas plus de douze œuvres. Sur la base de ce constat, nous avons choisi de parler de « légendier » lorsque le nombre de récits hagiographiques est supérieur à douze. Dès lors, il apparaît que le corpus compte cent huit légendiers (76%)<sup>344</sup>. Rien de très surprenant à cela, puisque l'anthologie composite est l'une des formes les plus diffusées en matière de typologie structurelle des livres médiévaux : son caractère à la fois synthétique et pluriel offre en effet le modèle formel le plus conforme à

---

<sup>341</sup> SECTION ROMANE, « Notice de ARUNDEL, Arundel Castle, Collection of the Duke of Norfolk, s.n. », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/75140>).

<sup>342</sup> SECTION ROMANE, « Notice de NEW YORK, Morgan Library and Museum, 672-675 ; MACON, Bibliothèque municipale, 003 », Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/73511>). L'Annexe XLIV présente le nombre de feuillets présents dans chaque manuscrit du corpus. Pour les livres en plusieurs volumes sont précisés les folios de l'ensemble des volumes, car ceux-ci représentent un ensemble cohérent.

<sup>343</sup> L'Annexe XLV classe les livres du corpus en fonction du nombre d'œuvres qu'ils contiennent.

<sup>344</sup> O. COLLET et S. MESSERLI font le même constat à propos des Vies de sainte Marie-Madeleine en français, dont plus des deux-tiers sont insérés au sein de légendiers (*Vies médiévales de Marie-Madeleine*, p. 87).

recueillir l'héritage encyclopédique du Moyen Âge<sup>345</sup>. Surtout, le fait que près de 90% des réécritures en français sont insérées dans des légendiers<sup>346</sup> témoigne autant, si ce n'est plus, de la vitalité du genre hagiographique au Moyen Âge que de la popularité des saints du corpus.

### c.3 ...aux œuvres isolées

Au contraire, d'autres livres pourtant denses ne présentent qu'un récit particulièrement développé. Ainsi la deuxième version en français de la Vie de Bathilde se déploie-t-elle sur une centaine de feuillets dans tous les manuscrits qui la contiennent, à l'instar de Chelles 006 où elle court du f.1 au f.118. De même, la *Vie de saint Remi* par Richier occupe les 159 folios du livre Bruxelles 6409 et les 181 de Bruxelles 5365. La densité de certains *codices* du corpus s'explique aussi par la richesse de leur décoration : les deux récits du Paris, BNF, n.a. fr. 1098 (la *Vie de saint Denis* et les *Douze vendredis de jeûne*) sont relayés par une série de trente images. Considérable, sur les 67 folios que compte le livre !

Notre corpus contient ainsi six réécritures présentées isolément dans seize manuscrits (11%). C'est le cas de la deuxième Vie en vers<sup>347</sup> et de Denis VI<sup>348</sup> ; du poème composé en l'honneur de Geneviève<sup>349</sup> ; de la *Vie de saint Remi* versifiée par Richier<sup>350</sup> ; de Bathilde II<sup>351</sup> ; et du poème que Gérard de Montreuil consacre à Éloi<sup>352</sup>. D'emblée, un constat s'impose : sont concernés des saints renommés, qui font l'objet d'un culte important au Moyen Âge. Bathilde se distingue, mais les livres qui la concernent sont centrés sur l'abbaye de Chelles où se tient l'essentiel de son culte, et sur Paris, où elle vécut et régna. Ces figures de sainteté sont mises en avant à travers des récits dont les auteurs ont en outre fait le choix du vers (à l'exception de Bathilde et Denis VI, mais il n'existe pas de récit versifié pour la première : quant au second, son renom peut expliquer que l'on ait choisi de distinguer une adaptation en vers et une autre en prose). Cela, associé au fait que ces Vies ne circulent qu'isolément et dans des manuscrits d'une facture assez luxueuse, laisse envisager qu'elles aient été destinées à un public princier ou aristocratique. Deux des *codices* qui renferment la *Vie de saint Remi* ont ainsi appartenu au souverain Charles V (1364-1380)<sup>353</sup>.

---

<sup>345</sup> R. CAPELLI, « Le support des textes : peut-on parler d'une phénoménologie matérielle de la traduction ? », *Translations médiévales*, I, p. 225-243, ici p. 238.

<sup>346</sup> *Le Recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central*, Y. FOEHR-JANSSENS et O. COLLET (dirs.) et *Le Recueil au Moyen Âge. La fin du Moyen Âge*, T. VAN JEMELRYCK et S. MARZANO (dirs.), Turnhout, Brepols, 2010 ; et C. DAUPHANT, « La mise en recueil : diffusion et réception des textes médiévaux », *Acta fabula*, 12/3, 2011

<sup>347</sup> La version en vers II apparaît dans Paris, BNF, fr. 01741 et Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 5259.

<sup>348</sup> Paris, BNF, fr. 24948, fr. 05868, fr. 05870, fr. 05706, et Oxford, Bodleian Library, Douce 092.

<sup>349</sup> Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 0704, 1152 et 1283.

<sup>350</sup> Bruxelles, BR, 05365 et 06409, et Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 071 E 60.

<sup>351</sup> Elle figure seule dans Paris, BNF, fr. 05717 et Chelles, Musée Alfred Bonno, 006.

<sup>352</sup> Le poème sur saint Éloi n'est conservé que dans le seul ouvrage Oxford, Bodleian Library, Douce 094.

<sup>353</sup> P. MEYER, « Notice de deux manuscrits de la Vie de st Remi en vers français ayant appartenu à Charles V », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 35/1, Paris, Impr. Nationale, 1896, p. 117-130.

Il existe également des manuscrits associés à un petit nombre de récits (dix-huit livres contiennent moins de douze récits) probablement choisis de manière spécifique en ce qu'ils présentent un ensemble cohérent et significatif pour le commanditaire ou le destinataire. C'est le cas des manuscrits qui associent la *Vie de saint Denis* à celle de saint Eustache, dont les reliques sont conservées à l'abbaye de Saint-Denis<sup>354</sup> ; ou du volume Troyes, BM, 1955 qui contient uniquement les légendes de saints liés à la capitale<sup>355</sup>. Le fait n'est pas anodin, car les problématiques diffèrent nécessairement selon qu'on s'intéresse à des réécritures isolées, qui répondent à une volonté particulière de mise en avant d'une ou plusieurs figures de sainteté, ou leurs consœurs « noyées » dans la masse des récits intégrés aux légendiers.

#### *c.4 Les légendiers : disposition méthodique et logique liturgique*

Qu'en est-il de l'organisation de ces *codices* qui regroupent parfois plusieurs centaines de récits dans une logique qu'on imagine ne rien devoir au hasard ? Intéressons-nous d'abord aux légendiers, parmi lesquels vingt semblent suivre une hiérarchie que l'on pourrait qualifier de « méthodique »<sup>356</sup>, en ce sens que les saints y sont classés selon leur statut. Ainsi le Paris, BNF, fr. 00185 s'ouvre-t-il sur les grandes fêtes du temporel, dans l'ordre de leur advenue au cours de l'année liturgique (Avent, Nativité, Epiphanie, Ascension...), avant de se pencher sur les Vies des figures du Nouveau Testament (Marie Madeleine, Jean Baptiste, les Apôtres...), sur les martyrs et enfin sur d'autres saints du calendrier. Selon l'analyse de Paul Meyer, un premier recueil, limité aux saints de l'époque apostolique et dans lequel il croit reconnaître la trace d'un arrangement méthodique, s'est accru par des additions successives et indépendantes. De telle sorte que, avant la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, ils s'étaient formés plusieurs recueils en langue vernaculaire, distincts par l'étendue et la composition, mais fondés sur une base commune<sup>357</sup>. Le plus ancien, que Paul Meyer appelle « Légendier A », est conservé dans quatre volumes du corpus (Paris, BNF, n.a.fr. 23686<sup>358</sup> ; Modena, etr. 116 ; Tours 1008 ; Lyon 866). Viennent ensuite trois ouvrages du groupe B, qui se distinguent par un fond commun de quarante-deux légendes (Bruxelles 10326 ; Paris, Sainte-Geneviève 588<sup>359</sup> ; et Paris, BNF, n.a.fr. 10128<sup>360</sup>). Le corpus compte également deux recueils du groupe D (BNF, fr. 17229 ; fr. 6447), deux du

---

<sup>354</sup> Paris, BNF, fr. 02464 ; BNF, fr. 19530 ; BNF, fr. 13502.

<sup>355</sup> SECTION ROMANE, « Notice de TROYES, Bibliothèque municipale, 1955 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/62458>).

<sup>356</sup> Le tableau de l'Annexe XLVI classe les manuscrits du corpus en fonction de leur principe d'organisation.

<sup>357</sup> P. MEYER, « Légendes hagiographiques en français », p. 378-458.

<sup>358</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, nouv. acq. fr. 23686 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/48164>).

<sup>359</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 0588 ; PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 24429 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/48792>).

<sup>360</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, nouv. acq. fr. 10128 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71292>).

groupe E (Chantilly 0734 et Genève, Comites Latentes, 102<sup>361</sup>), deux du groupe F (Paris, BNF, fr. 00413<sup>362</sup> et fr. 23117<sup>363</sup>) et deux du groupe G (BNF, fr. 00183<sup>364</sup> et Bruxelles, BR, 9225<sup>365</sup>).

Parmi ces vingt légendiers, onze séparent les hommes des femmes, les secondes étant toujours placées en queue d'ouvrage. Sans doute les compilateurs médiévaux ont-ils adopté cette organisation afin de rendre les recueils plus aisés à consulter, en permettant aux lecteurs de trouver sans peine une légende. C'est d'autant plus probable que les saintes y sont réparties selon leur statut : Paris, BNF, fr. 23117 place la Vierge et Marie Madeleine en tête, puis les martyres renommées (Julienne de Nicomédie, Catherine d'Alexandrie...). Quatre volumes sont « unisexes », en ce sens qu'ils s'intéressent à des figures uniquement masculines (Dublin, Trinity College Library, 0173 ; Paris, BNF, fr. 0987<sup>366</sup> et fr. 02463) ou féminines (London, BL, Addit. 41179). La codicologie confirme qu'ils forment des ensembles cohérents : ce ne sont donc pas des moitiés de légendiers qui auraient été séparées d'un recueil plus important, mais bien de *codices* organisés autour des saints d'un même sexe. Plus obscurs sont les desseins qui ont présidé au choix d'un tel ordonnancement. S'agit-il de s'accommoder à la volonté d'un public masculin ou féminin, moine ou laïc d'un genre ou d'un autre, désireux de s'inspirer de pieux modèles de son propre sexe ? Le Paris, BNF, fr. 02463, copié à l'intention d'une moniale du XVI<sup>e</sup> siècle, Marie Coippel, et qui renferme seulement des Vies masculines, va à l'encontre de l'idée que les femmes seraient davantage tournées vers une hagiographie féminine. Mais ce n'est là qu'un cas parmi d'autres (les premières Vies de Geneviève sont commanditées par des femmes) et il est possible que le genre du destinataire ait parfois influé sur le choix des saints.

La plupart de nos légendiers suit néanmoins d'autres principes d'organisation que ceux établis par Paul Meyer. Soixante-sept se réfèrent au calendrier liturgique et saints et saintes s'y succèdent en fonction de la date où l'Église les célèbre. L'ordonnancement est par conséquent le même d'un volume à l'autre, et tous ou presque s'ouvrent sur le récit de l'Avent, les Vies des saints André, Nicolas et Lucie, pour se clore avec Barlaam et Josaphat, Pélage et le texte lié à la cérémonie de dédicace d'une église. Une large partie mêle également au cycle sanctoral le récit des fêtes qui scandent l'année chrétienne. C'est la disposition utilisée dans la *Legenda*

---

<sup>361</sup> SECTION ROMANE, « Notice de GENEVE, Bibliothèque de Genève, Coll. Comites Latentes 102 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/21827>).

<sup>362</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 00413 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71288>).

<sup>363</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 23117 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71296>).

<sup>364</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 00183 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71286>).

<sup>365</sup> SECTION ROMANE, « Notice de BRUXELLES, Bibliothèque royale de Belgique, 09225 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/10301>).

<sup>366</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 00987 » dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71295>).

*aurea* de Jacques de Voragine et reprise par Jean de Vignay dans sa traduction du XIV<sup>e</sup> siècle. Vingt-huit volumes parmi les soixante-sept qui suivent une organisation liturgique reprennent l'œuvre du traducteur<sup>367</sup> : treize y ajoutent les *Festes Nouvelles*<sup>368</sup>. Il en est aussi vingt-neuf qui, s'ils suivent l'année liturgique, se distinguent de la traduction de Jean de Vignay. Certains omettent des saints pourtant présents dans la *Légende dorée*, à l'instar du BNF, fr. 01054 qui ne cite pas Benoît et Thomas l'Apôtre<sup>369</sup>. D'autres, au contraire, ajoutent des légendes. C'est le cas du *codex* 812 de Cambrai, qui insère des figures locales (Maxellende de Caudry (ca. 650-670), Landelin († 686), Achard de Jumièges († 687)...) ou de Firenze, Medicea Laurenziana, Med. Pal. 141<sup>370</sup>. Il est possible que les auteurs de ces légendiers aient voulu en quelque sorte mettre leurs recueils au goût du jour ou de la région (donc de leurs lecteurs) en y insérant les légendes de saints plus populaires à l'époque ou dans les lieux où ils écrivent, ou en omettant ceux dont le culte connaît une moins grande vitalité. Cela est néanmoins douteux dans le cas de saints universels comme Benoît ou Thomas l'Apôtre, desquels il est difficile d'imaginer que la piété des fidèles ait pu se détourner. Il se peut aussi que ces modifications aient pour but d'adapter le contenu au public envisagé, à l'exemple de Cambrai, BM, 210 et Paris, Institut de France, 0012<sup>371</sup>, qui ajoutent à la *Légende dorée* le *Miroir des curés*<sup>372</sup> et sont destinés à des ecclésiastiques (Cambrai, BM, 210 provient de l'abbaye Saint-Aubert de Cambrai). Cambrai, BM, 812 vient corroborer l'hypothèse : recelant des Vies de saints du Nord de la France, il est destiné à l'abbaye bénédictine du Saint-Sépulcre de Cambrai.

### c.5 Des assemblages significatifs

Il existe certains ouvrages dont les principes d'organisation semblent au premier abord complexes à saisir. Un certain nombre (sept dans le corpus) nous échappe d'ailleurs tout à fait, et cette difficulté à en saisir la cohérence interne témoigne des divergences qui séparent notre conception de ce type d'assemblage des critères médiévaux qui en étaient à l'origine. Pour autant, nous postulons que l'organisation des textes au sein d'un recueil résulte d'une intention

<sup>367</sup> Nombre d'entre eux le précisent eux-mêmes, à l'image du manuscrit Paris, BNF, fr. 00241 : « *Ci commence la legende des sains translatee en françois par frere Jehan de Vignay hospitalier de l'ordre de Haut Pas* » (f. 1a).

<sup>368</sup> Voir le graphique de l'Annexe XLVII.

<sup>369</sup> Le manuscrit mentionne d'ailleurs dans le colophon un autre auteur que Jean de Vignay : « [...] *Translaté par ung povre pecheur et petit clerc duquel dieu par les merites des sains nommes en cheste legende d'or et de tous aultres voeulle connoistre le nom et le resjoir de la douche vois de vie* [...] » (f. 400v).

<sup>370</sup> SECTION ROMANE, « Notice de FIRENZE, Biblioteca Medicea Laurenziana, Med. Pal. 141 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71274>).

<sup>371</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque de l'Institut de France, 0012 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/74708>).

<sup>372</sup> D'un auteur anonyme, le *Miroir des curés* est un recueil de sermons, d'*exempla*, de Vies et d'enseignements compilé dans le Nord dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle (G. HASENOHR, « La littérature religieuse. Article et fiches documentaires du *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters* », *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.)*, S. LEFEVRE, M.C. HUBERT, A.-F. LEURQUIN-LABIE, C. RUBY, M.-L. SAVOYE (eds.), Turnhout, Brepols, 2015, p. 27-145).

plutôt que du hasard et qu'elle est en elle-même cohérente et « signifiante »<sup>373</sup>. La dévotion portée à Geneviève est particulièrement visible dans le Paris, BNF, lat. 05667, qui se présente comme un livre mixte mêlant des œuvres françaises et latines en lien avec la sainte. Quant au *codex* Paris, BNF fr. 13508, il associe la Vie de Geneviève à une *Vie de saint Magloire*<sup>374</sup>. Or le reliquaire du saint, conservé à Paris, était notamment sorti lors de la procession de la châsse de Geneviève<sup>375</sup>. Un lien existe donc entre eux, qui éclaire l'association de leurs Vies.

L'espace géographique d'où proviennent les figures de sainteté peut également servir de critère à l'élaboration d'un recueil. Paris, BNF, n.a.fr. 10721 contient ainsi vingt-deux textes, parmi lesquels nombre d'œuvres liées au royaume de France : Vies de Ouen et Romain de Rouen, *Fondation de Notre-Dame du Puy-en-Velay*, *Translation et miracles de saint Antoine à l'abbaye Saint-Antoine-des-champs*, Vies de sainte Geneviève, Servais de Tongres, Dome du Mans, Lain de Sées, Hubert de Liège, *Poème sur la sainte larme de Vendôme*, *Vie de saint Fiacre*, *Miracles de Notre-Dame de Liesse*, Vies d'Austreberte et d'Hilaire de Poitiers... Un légendier peut aussi ne concerner qu'un territoire circonscrit, à l'image de certains volumes qui contiennent uniquement des saints de Paris ou des environs. C'est le cas de Troyes 1955 et Paris, BNF, fr. 02453, qui associent les Vies de Denis, Bathilde, Bertille et Fiacre<sup>376</sup>.

Plusieurs manuscrits du corpus se font également l'écho d'une relation spécifique entre certains saints, Denis en particulier, et la royauté française. Cinq d'entre eux associent ainsi la Vie de l'évêque de Paris à des textes qui ont trait aux rois à travers le *Brief recit des roys de France*, rédigé par Louis le Blanc en 1495 (Paris, BNF, fr. 05868<sup>377</sup>, fr. 05870, fr. 05706<sup>378</sup> et fr. 24948<sup>379</sup> ; et Oxford, Bodleian Library, Douce 92<sup>380</sup>). L'œuvre met ainsi en avant les liens

---

<sup>373</sup> Le terme est emprunté à Gabriella PARUSSA, « Le manuscrit 1131 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris : un montage signifiant ? », *Mouvances et Jointures ; Du manuscrit au texte médiéval, Actes du Colloque international de Limoges, 21-23 novembre 2002*, M. MIKHAÏLOVA (éd.), Orléans, Paradigme, 2005, p. 229–251.

<sup>374</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 13508 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71345>).

<sup>375</sup> L'information est extraite de l'ouvrage de J. DUBOIS, L. BEAUMONT-MAILLET, *Sainte Geneviève de Paris : la vie, le culte, l'art*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 109.

<sup>376</sup> Il n'est guère que la Vie de Fébronie pour trancher avec les autres œuvres, puisqu'il s'agit d'une martyre syriaque du IV<sup>e</sup> siècle dont les reliques sont conservées au monastère de Nisibe (J.-N. SAINT-LAURENT, « Images de femmes dans l'hagiographie syriaque », *L'hagiographie syriaque*, A. BINGELLI (éd.), Paris, Geuthner, 2012, p. 201-224, ici p. 216-217). Le culte de Fébronie se répandit à l'Occident chrétien vers le IX<sup>e</sup> siècle, en particulier en Italie du Sud et en Sicile (voir M. STELLADORO, *Santa Febronia : Vergine e martire sotto Diocleziano*, Gorle, Vellar, 2011), mais la sainte ne paraît pas avoir entretenu de liens particuliers avec la France.

<sup>377</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 05868 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71620>). Voir également C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. XLII-XLIII.

<sup>378</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 05706 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71619>).

<sup>379</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 24948 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71622>).

<sup>380</sup> SECTION ROMANE, « Notice de OXFORD, Bodleian Library, Douce 092 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71623>).

qui unissent l'abbaye dionysienne aux rois de France dès la dynastie mérovingienne<sup>381</sup>. Dans une moindre mesure, cette affinité est également visible dans le Paris, BNF, fr. 1040<sup>382</sup>, au sein duquel la *Somme le Roi* du frère Laurent figure aux côtés de la *Vie de saint Denis*. Ce manuel d'instruction morale et religieuse à l'usage des laïcs<sup>383</sup> a été rédigé à la requête du roi Philippe III le Hardi (1270-1285) par son confesseur dominicain : achevé en 1280, il connaît un grand succès. Mais si le parrainage du roi lui confère un caractère presque officiel et en assure la promotion à la cour, Anne-Françoise Labie-Leurquin souligne que la diversité des *codices* et l'existence d'exemplaires d'aspect très simple montrent que l'entourage du roi n'est pas le seul à avoir lu l'œuvre<sup>384</sup>. Il est possible qu'à travers l'association de la *Vie de Denis* et de la *Somme le Roi*, l'auteur du Paris, BNF, fr. 1040 ait voulu non pas tant insister sur la filiation des rois de France avec saint Denis de Paris que souligner la piété desdits souverains : mais peut-être est-ce surinterpréter un état de fait qui peut tout aussi bien résulter du succès que connaissent ces textes durant l'époque médiévale. Parce qu'elles ont toutes deux été écrites en langue d'oïl et vraisemblablement destinées à un public constitué pour l'essentiel de laïcs, il n'est en effet pas surprenant de trouver les deux œuvres réunies dans un même volume.

Enfin, la compilation des textes au sein d'un ouvrage peut témoigner de l'usage concret qui en est fait au Moyen Âge. Le *codex* London, BL, Harley 04409 associe une *Vie de Denis* au *Règlement de la confrérie de saint Denis à Rouen* : or, son commanditaire se trouve être justement cette même confrérie. Le Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève 1131<sup>385</sup> doit aussi être distingué car, s'il semble s'inscrire dans une volonté de glorification de Geneviève (cinq des douze récits qu'il contient sont consacrés à la sainte patronne de Paris), il renferme aussi plusieurs pièces dramatiques, dont trois mystères (la *Vie monseigneur saint Fiacre*, que nous avons choisi de ne pas intégrer au corpus car il ne s'agit pas d'une réécriture hagiographique à proprement parler<sup>386</sup>, le *Mystère de la Passion de sainte Geneviève* et le *Mystère de la nativité*

---

<sup>381</sup> Pour une étude complète des œuvres de Louis le Blanc et des *codices* qui les contiennent, voir l'article de M. FRANÇOIS, « Les rois de France et les traditions de l'abbaye de Saint-Denis à la fin du XV<sup>e</sup> siècle », *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, Paris, Droz, 1946, p. 367-382.

<sup>382</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 01040 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/45589>).

<sup>383</sup> Manuel voué à faciliter l'examen de conscience du pénitent avant la confession, il s'agit aussi d'un guide pour la vie quotidienne. De nombreuses études lui ont été consacrées, dont E. BRAYER et A.-F. LABIE-LEURQUIN, *La « Somme le Roy » par frère Laurent*, Paris, Firmin Didot, 2008 ; et A.-F. LABIE-LEURQUIN, « La Somme le roi : de la commande royale de Philippe III à la diffusion sous Philippe IV et au-delà », *La moisson des lettres: l'invention littéraire autour de 1300*, H. BELLON-MEGUELLE, O. COLLET, Y. FOEHR-JANSENS et L. JAQUIERY (dirs.), Turnhout, Brepols, 2011, p. 195-212.

<sup>384</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, « Mise en page et mise en texte dans les manuscrits de la *Somme le Roi* », *La mise en page du livre religieux, XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle : actes de la journée d'étude de l'Institut d'histoire du livre organisée par l'École nationale des chartes, Paris, 13 décembre 2001*, Paris, Droz, 2004, p. 9-25, ici p. 10.

<sup>385</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1131 », Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/48894>).

<sup>386</sup> Nous y revenons plus longuement dans la Deuxième partie IV.2.a.3 (p. 271-273).

de Jésus Christ), les *Neuf joies de Notre Dame* attribuées au poète Rutebeuf<sup>387</sup> et la farce *Le Brigand, le Vilain, la Femme du Vilain, la Femme du Sergent et la Tavernière*. Gabriella Parussa conclut d'un examen de sa composition qu'il s'agit d'un recueil destiné à un usage de dévotion en l'honneur des saints parisiens au travers de représentations théâtrales<sup>388</sup>.

#### *d. Des copies luxueuses aux ouvrages plus modestes*

De l'analyse des cent-quarante manuscrits de notre corpus, il résulte surtout une grande diversité. La dynamique biunivoque<sup>389</sup> entre la demande culturelle d'un public alphabétisé<sup>390</sup> de plus en plus vaste et la production de volumes permet de définir au moins trois catégories d'ouvrages au sein du présent corpus. La première, l'exemplaire de luxe, est bien représentée avec plus de la moitié des manuscrits étudiés qui semble s'y rattacher. L'étude des supports permet de souligner que les *codices* luxueux sont pour la plupart en parchemin, voire en vélin. L'inclination est aussi à un format plus important (entre 321 et 490 mm) qui tend à rendre ces livres peu maniables. Il était donc nécessaire de les consulter sur un lutrin. Autre particularité de ces *codices* de luxe : la présence de riches enluminures, à l'exemple du livre Paris, Sainte-Geneviève, 0588 qui renferme quarante-huit belles miniatures d'une extrême finesse, à fond quadrillé, bleu ou lie-de-vin, et comprises dans un double encadrement en or et bleu<sup>391</sup>. Il ressort de tout cela des manuscrits où la perfection de l'écriture s'adapte à l'élégance de la décoration. Admirés plutôt que lus, ils sont le plus souvent destinés aux grands du royaume, laïcs comme ecclésiastiques. Il faut évidemment garder à l'esprit que la représentativité de cette première catégorie d'ouvrages est d'avance déformée par le profil même des destinataires du livre médiéval, qui appartiennent fréquemment à une partie assez aisée de la société, de même que par des conditions de conservation sans doute meilleures lorsque le manuscrit en question est d'une qualité optimale et manipulé comme un objet précieux. Il n'en reste pas moins que les réécritures en français des *Vies* des saints anciens du domaine royal paraissent avoir fait l'objet d'un engouement certain de la part des cercles les plus élevés du royaume.

---

<sup>387</sup> Mais l'attribution est douteuse selon l'IRHT. Voir à ce propos T. MUSTANOJA, *Les Neuf joies Notre Dame, a poem attributed to Rutebeuf*, Helsinki, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, 1952 ; et M. ZINK, *Rutebeuf. Œuvres complètes. Texte établi, traduit, annoté et présenté par Michel Zink*, Paris, Le Livre de Poche, 2001.

<sup>388</sup> E. LALOU et D. SMITH, « Pour une typologie des manuscrits de théâtre médiéval », *Le théâtre et la cité dans l'Europe médiévale. Actes du V<sup>ème</sup> colloque de la Société pour l'étude du théâtre médiéval (Perpignan, juillet 1986)*, E. DUBRUCK, W.C. MACDONALD (éds.), Stuttgart, Heinz, 1988, p. 569-579. Le lien entre les réécritures en français et le théâtre médiéval fait l'objet d'une partie à venir.

<sup>389</sup> R. CAPELLI, « Le support des textes », *Translations médiévales*, p. 237.

<sup>390</sup> Le terme « alphabétisé » est employé à dessein, de préférence à celui de « lettré » qui, dans son acception médiévale, désigne ceux qui entendent la langue latine. Or, s'il s'agit bien ici d'un public ayant accès à la lecture et à l'écriture, celui-ci maîtrise davantage les langues vernaculaires (en l'occurrence le français) que le latin.

<sup>391</sup> L'ouvrage a d'ailleurs été exécuté par le Maître du Policratique de Charles V. Sont présentées dans l'Annexe XLVIII deux des miniatures du manuscrit, à savoir le martyr des saints Denis, Rustique et Eleuthère (f. 89v) et celui de saint Laurent, brûlé à petit feu sur un grill (f. 143v).



Plus difficile à cerner, la deuxième catégorie regroupe des manuscrits également en parchemin, mais d'une taille plus modeste que les précédents et au sein desquels l'enluminure est exécutée avec un soin moindre. S'il est en parchemin, le *codex* Paris, BNF, fr. 19530 ne mesure que 153 x 103 mm et ne contient que quelques miniatures assez grossières au début des œuvres présentées<sup>392</sup>. Pour autant, ces *codices* n'ont pas l'aspect matériel des ouvrages de travail qui répondent avant tout à des exigences de praticité. Qui plus est, ils ne paraissent pas présenter de traces d'usure qui indiqueraient une pratique régulière. En fait, la catégorie se définit surtout « en creux », c'est-à-dire que l'on peut y incorporer tous les volumes qui, sans être des livres d'apparat, ne sauraient être caractérisés comme des outils de travail entre les mains de lecteurs éclairés. Ces manuscrits, « moyens » sans être médiocres, sont sans doute destinés à un public plus modeste que celui auquel appartiennent les volumes de luxe. Peut-être faut-il alors envisager un lectorat qui plébiscite des livres moins fastueux et volumineux, soit que les propriétaires n'aient pas les moyens de posséder ces derniers, soit qu'ils ressentent davantage le besoin de manipuler les livres lors de lectures personnelles.

Enfin vient l'exemplaire de service, sans prétention, le plus souvent de petit format, en papier ou mixte. L'usage de ce dernier support s'explique facilement, puisque le papier est alors bien moins coûteux que le parchemin. La confection du manuscrit occasionne dès lors des frais moindres à l'exécutant et, par conséquent, au commanditaire. Ce qui est loin d'être anodin dans le cas de volumes amenés à être souvent manipulés et qui doivent donc être à la fois solides et aisés à remplacer, le cas échéant. De fait, ces livres répondent essentiellement à une préoccupation didactique qui en éloigne presque toute recherche esthétique. Le contenu du manuscrit, la présence d'une table des matières et la sobriété de la copie où la décoration se résume le plus souvent à une simple rubrication : l'ensemble de ces éléments contribuent à désigner un destinataire désireux de se doter d'un outil pratique de connaissance et/ou de méditation spirituelle. C'est le cas de l'ouvrage Paris, BNF, fr. 01054, qui ne contient pas de miniatures mais renferme en revanche une rubrication permettant une meilleure lisibilité ainsi qu'une table des matières<sup>393</sup>. Nombreux sont les exemplaires de ce genre à avoir appartenu à des institutions ecclésiastiques. Le BNF, fr. 01054 lui-même a été possédé par le monastère Saint-Nicolas-des-Prés de Tournai et est passé entre les mains de plusieurs générations de moines qui l'ont sans doute compulsé assez souvent : il se devait donc d'être à la fois maniable et solide. Quant au Cambrai, BM, 812, rédigé sur papier et qui ne contient pas d'enluminures,

---

<sup>392</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 19530 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/45876>). L'initiale peinte qui ouvre la *Vie de saint Denis* (f. 1r) est présentée dans l'Annexe XLIX.

<sup>393</sup> La table des matières (ou sommaire) au début du manuscrit (f.2v-3v) ainsi qu'un exemple de rubrication des titres des Vies et des chapitres sont présentés dans l'Annexe L.

il a fait partie de la bibliothèque des Bénédictins du Saint-Sépulcre de Cambrai. Mais il n'y a qu'un pas du dépouillement au dénuement, et l'extrême simplicité matérielle de quelques ouvrages évoque l'idée d'une relative pauvreté en même temps qu'elle tranche sur l'ensemble des légendiers français de la fin du Moyen Âge<sup>394</sup>. En sus de la qualité médiocre du papier et de l'encre, le *codex* Lille, BM, 453 se distingue par un manque de soin dans la copie (ce qui se traduit par une écriture cursive serrée) et par l'absence de recherche dans la mise en page (présentation peu aérée, modeste rubrication des initiales et de quelques soulignements...). Ce n'est heureusement pas le cas de la plupart des manuscrits d'usage courant ! Qu'il soit sollicité par la hausse du niveau d'instruction et par *the spirit of inquiry* de ceux qui étudient dans les universités du XIII<sup>e</sup> siècle (celles du royaume de France comme des royaumes alentours)<sup>395</sup> ou par les comportements des intellectuels du XIV<sup>e</sup> siècle, qui préfèrent posséder un plus grand nombre de manuscrits écrits sur papier et à un prix abordable plutôt qu'une quantité limitée de riches volumes soigneusement confectionnés<sup>396</sup>, ce type d'exemplaire courant tend ainsi à se développer aux derniers siècles du Moyen Âge.

Le corpus de la présente étude offre un panorama assez exhaustif des diverses formes que peut prendre le livre à la fin de la période médiévale et des usages parfois variés qui en découlent. Néanmoins, l'analyse codicologique permet aussi de souligner que la conception visuelle et l'exécution matérielle d'une œuvre traduite en langue française ne diffèrent pas pour l'essentiel de la conception et de l'exécution d'une œuvre directement composée en français ou dans un autre langage. Si un système intentionnel d'éléments novateurs et/ou conservateurs est mis en œuvre par les « traducteurs », il est donc probable que celui-ci se dévoile surtout dans le processus de translation d'un idiome à l'autre. En revanche, le corpus témoigne de ce que les réécritures hagiographiques en langue française ne sont nullement cantonnées à une production luxueuse ou au contraire modeste : les versions françaises se répandent dans l'ensemble de la population alphabétisée, voire plus encore si l'on prend en compte leurs probables lectures publiques. Car, d'un point de vue codicologique, les changements les plus significatifs ne se réalisent pas dans le livre traduit, mais bien autour de celui-ci, et ont à voir avec la formation du canon littéraire de la réécriture, la fonction sociale et culturelle de ces textes et le goût d'un public médiéval de plus en plus étendu et demandeur.

---

<sup>394</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 30.

<sup>395</sup> H. J. CHAYTOR, *From Script to Print : An Introduction to Medieval Vernacular Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945, p. 84.

<sup>396</sup> R. CAPELLI, « Le support des textes », *Translations médiévales*, p. 227.

## II. De l'idée d'une œuvre à sa réalisation.

### Le circuit de production des réécritures en français des *Vitae* des saints gallo-romains et mérovingiens du domaine royal

#### 1. Les commanditaires ou l'impulsion créatrice

##### *a. « La dame de Flandres mande que je mete en romans » : des femmes dans le processus de réécriture en langue française*

À l'origine de toute réécriture est un commanditaire, individu ou institution, laïque ou ecclésiastique, qui reste souvent anonyme<sup>397</sup>. Il ne doit pas être confondu avec le destinataire, bien que les deux ne constituent parfois qu'une seule entité. Mais le commanditaire donne l'impulsion de la création là où le destinataire en est le bénéficiaire. Le premier participe aux choix littéraires, voire impose les siens propres, alors que le second est plus passif<sup>398</sup>.

Parmi les soixante-quatorze réécritures du corpus, seules deux nomment la personne à l'origine de leur création par une mention de jussion insérée dans l'*incipit*. Le poète Renaut affirme dès les premiers vers de la Vie de Geneviève, rédigée entre 1182 et 1214, que « La dame de valois me prie/Que en romanz mete la vie/D'une sainte qu'ele molt aime » (v. 1-3<sup>399</sup>). Selon Lennart Bohm<sup>400</sup>, il s'agirait d'Éléonore († 1214), comtesse de Vermandois et dame de Valois par son père Raoul I<sup>er</sup> de Crépy († 1152), lui-même comte de Vermandois, d'Amiens et de Valois, petit-fils d'Henri I<sup>er</sup> de France, cousin de Louis VI et régent du royaume avec Suger lors de la deuxième croisade. Elle est aussi la dernière-née de Pétronille († 1152), fille du duc d'Aquitaine Guillaume X et sœur d'Aliénor. On sait peu de choses à propos d'Éléonore, si ce n'est qu'elle fut mariée quatre fois<sup>401</sup>, veuve en 1208 et morte sans descendance. Geneviève I est quant à elle écrite à la fin du XIII<sup>e</sup> ou au début du XIV<sup>e</sup> siècle à l'instigation d'une « dame de Flandres »<sup>402</sup>. Il est difficile de déterminer avec certitude l'identité de celle-ci, puisqu'il y a eu

---

<sup>397</sup> *Le recueil au Moyen Âge. Le Moyen Âge central*, p. 12. Sylvie Lefèvre évoque un autre facteur au fait que les commanditaires ne soient pas évoqués : le caractère d'actualité d'un texte tout juste offert et son contexte immédiat (le volume de dédicace) rendent évidents l'identification des mécènes lorsqu'il s'agit de membres de la royauté ou de nobles personnages (S. LEFEVRE, « Les acteurs de la traduction : commanditaires et destinataires. Milieux de production et de diffusion », *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Étude et Répertoire*, C. GALDERISI (dir.), Turnhout, Brepols, 2011, I, p. 147-206, ici p. 154). Cette volonté d'anonymat des commanditaires est moins importante dans le domaine des arts (Voir à ce propos l'ouvrage dirigé par F. JOUBERT, *L'artiste et le commanditaire aux derniers siècles du Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001).

<sup>398</sup> Il faut bien préciser que nous restons là dans le domaine de la théorie : dans les faits, il n'est pas toujours aisé de distinguer la personne et le rôle du dédicataire et ceux du commanditaire.

<sup>399</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 35r.

<sup>400</sup> L. BOHM, *La Vie de sainte Geneviève de Paris*, Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1955, p. 62.

<sup>401</sup> Elle épouse en 1162 Godefroy de Hainaut, comte d'Ostrevant († 1163) ; en 1164, le comte Guillaume IV de Nevers († 1168) ; Mathieu d'Alsace, comte de Boulogne, en 1171 († 1173) ; enfin, en 1175, Mathieu III († 1208), comte de Beaumont-sur-Oise et successeur de son père au poste de Grand chambrier de France de 1190 à 1207.

<sup>402</sup> Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716, f. 277v.

au moins cinq « dames de Flandres » entre 1185 et 1305<sup>403</sup>. Pour Anders Bengtsson<sup>404</sup>, elle serait à chercher parmi les épouses du comte de Flandres Guy de Dampierre (ca. 1226-1305) : Mahaud de Béthune (1220-1264), qui apparaît dans plusieurs chartes accordées à des églises et fonda une chapellenie en l'abbaye de Beaupré, et Isabelle de Luxembourg (1247-1298). Cette dernière, qui a la préférence du chercheur, fonda le monastère Sainte-Claire à Pettingen.

Parmi les commanditaires des réécritures dont nous connaissons l'identité avec plus ou moins de précision, tous sont donc des femmes. Des femmes issues de milieux de grande culture et de la plus haute noblesse, qui plus est, ce qui s'explique aisément lorsqu'on sait que rares sont celles à avoir les moyens financiers de porter de tels projets. On peut objecter qu'il ne s'agit là que d'un échantillon limité de deux Vies sur les soixante-quatorze du corpus. Ces deux cas nous paraissent néanmoins représentatifs d'un rôle de plus en plus important pris par les femmes du Moyen Âge dans le domaine du mécénat littéraire ou artistique<sup>405</sup>. S'ouvrent de ce fait d'intéressantes perspectives quant à la raison d'être des réécritures hagiographiques en langue française : qu'ont-elles de spécifiques pour que des femmes veillent à leur création ? Répondent-elles aux préoccupations nouvelles d'un lectorat féminin, lequel réclame un accès direct et dans la langue commune à une littérature hagiographique au sein de laquelle il s'agit entre autres de trouver des exemples de bonne vie, en particulier lorsque les récits en question concernent des figures de sainteté féminine ? Autant de questions auxquelles les chapitres à venir tâcheront de répondre.

### *b. L'ombre des commanditaires*

Si la quasi-totalité des réécritures est le fait de commanditaires anonymes, des indices laissent parfois entrevoir l'ombre des hommes ou des institutions à l'origine de leur création. Bien que cela ne soit pas dit explicitement, les deux premières versions en prose de la Vie de Denis ont vraisemblablement été composées sous l'impulsion des autorités de l'abbaye Saint-Denis<sup>406</sup>. De nombreux arguments plaident en faveur de cette hypothèse, que ce soit la grande fidélité des deux œuvres en question aux *Vita et actus beati Dionysii* et à d'autres textes latins

---

<sup>403</sup> L. BOHM, *La Vie de sainte Geneviève de Paris*, p. 58.

<sup>404</sup> A. BENGSSON, *La Vie de sainte Geneviève*, p. XX.

<sup>405</sup> Depuis une dizaine d'années, le rôle joué par les femmes de pouvoir dans le nord de l'Europe, au Moyen Âge et au début de la Renaissance, en matière de commande d'œuvres d'art, constitue un champ de recherches fécond. *Women of Distinction : Margaret of York/Margaret of Austria*, D. EICHBERGER (éd.), Turnhout, Brepols, 2005 ; *Patrones et mécènes en France à la Renaissance*, K. WILSON-CHEVALIER et E. PASCAL (éds.), Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2007 ; *Le mécénat féminin en France et en Bourgogne (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) : nouvelles perspectives. Actes de la journée d'étude internationale organisé à l'Université de Liège (10 mai 2012)*, L. FAGNART, E. L'ESTRANGE (dirs.), Bruxelles, De Boeck, 2011 ; J.M. HAND, *Women, Manuscripts and Identity in Northern Europe (1350-1550)*, Farnham, Ashgate Publishing Limited, 2013.

<sup>406</sup> L'hypothèse est formulée par P. MEYER, « Notice du ms. Egerton 745 du Musée Britannique », *Romania*, 40, 1910, p. 41-65, puis reprise par C. J. LIEBMAN (*Étude sur la vie en prose de saint Denis*).

rédigés ou conservés à Saint-Denis<sup>407</sup> ou le fait que la Vie du saint y soit associée à d'autres récits en lien avec l'abbaye. La *Vie de saint Eustache* figure dans plusieurs *codices* aux côtés des deux versions : or, Saint-Denis possède les reliques de ce mégalomartyr romain mort en 118, qui a sa chapelle en face de la sacristie<sup>408</sup>. Dans le même ordre d'idée, il est fait mention au feuillet 65v du Paris, BNF, n.a. fr. 1098 (qui renferme Denis II) des reliques de martyrs et confesseurs que détient l'église pour laquelle le livre a été exécuté et que Saint-Denis possède effectivement au XIII<sup>e</sup> siècle : *Eugenius, Peregrinus, Firminus, Patroclus, Cucuphas, Ypolitus, Eustachius, Mauricius, Innocentius, Hylarius, Hylarus, Romanus*. Les premières Vie de Denis insistent particulièrement sur l'importance de l'abbaye dans le développement et la célébration du culte du saint, jusqu'à ajouter des épisodes qui concernent celle-ci. Denis II comporte un court passage, qui se lit au chapitre VII et dans lequel il est question de l'envoi en France de traités mystiques attribués au saint. L'empereur byzantin Michel II de Constantinople (820-829) les ayant fait parvenir à Louis le Pieux (814-840) en septembre 827, celui-ci les aurait envoyés à l'abbé Hilduin de Saint-Denis avec ordre de les faire traduire<sup>409</sup>. Quoiqu'il en soit de la véracité de l'épisode, son ajout dans certaines versions témoigne d'une volonté de celles-ci de mettre en avant l'abbaye et semble, de ce fait, confirmer l'hypothèse de commanditaires et/ou de destinataires proches de l'abbaye royale de Saint-Denis.

Peut-être en est-il de même avec l'unique *Vie de saint Germer* en français, composée vers 1212 par Pierre de Beauvais. Que celui-ci soit alors établi à Beauvais, ville dont Germer est l'un des patrons, et protégé par Philippe de Dreux, évêque de la cité de 1175 à 1217, laisse supposer que l'œuvre a été commandité par l'évêque de Beauvais lui-même. Que ce soit le contenu même du récit, la personnalité d'un auteur au service d'un personnage en particulier ou le contexte de création, diverses indications permettent donc d'envisager avec quelque précision l'identité des commanditaires des réécritures en langue française des Vies des saints gallo-romains et mérovingiens du domaine royal. Il apparaît d'ailleurs que, en sus des femmes de la noblesse que nous mentionnions précédemment, ceux-ci sont proches du monde ecclésiastique, qu'il s'agisse d'institutions comme l'abbaye Saint-Denis ou de « particuliers » tels l'évêque de Beauvais ou le prêtre du village de Larchant.

---

<sup>407</sup> La compilation latine des *Vita et actus beati Dionysii* a été composée en 1233 par les moines de l'abbaye, qui utilisèrent la *Post beatam ac salutiferam* d'Hilduin de Saint-Denis. Selon C. J. LIEBMAN (*Idem*, p. LVIII), le Paris, BNF, fr. 02464 (dans lequel apparaît pour la première fois la plus ancienne réécriture en français de la *Vita sancti Dionysii*) pourrait être le premier recueil en prose traduisant des textes latins conservés à Saint-Denis.

<sup>408</sup> La Vie de saint Eustache est associée à la Vie de saint Denis dans le *codex* London, BL, Egerton 0745 et les livres Paris, BNF, fr. 02464, fr. 19530 et fr. 13502. Si l'on en croit C. J. LIEBMAN (*Idem*, p. LXXIV), cette version aurait été composée d'après une *Vita* que Pierre de Beauvais trouva dans la bibliothèque de Saint-Denis.

<sup>409</sup> Il s'agit en fait de l'œuvre théologique et mystique du Pseudo-Denys, auteur de la fin du V<sup>e</sup> siècle qui, pour donner plus de poids à son œuvre, voulut se faire passer pour Denys l'Aréopagite, évêque d'Athènes et disciple de saint Paul au I<sup>er</sup> siècle. L'épisode témoigne de la confusion qui règne déjà entre Denis, le martyr gaulois, et Denys l'Aréopagite. En dix ans, de 827 à 837, ces textes furent traduits du grec au latin.

### *c. Les milieux de création des livres du corpus : un indice concernant l'identité des commanditaires ?*

Les manuscrits peuvent aussi nous informer sur l'environnement dans lequel évoluent les versions en français qu'ils renferment, voire sur leur milieu de création pour les livres les plus proches de la date *ante-quem* de la version en question. Bien qu'il ne faille pas confondre le commanditaire de la réécriture et celui de l'ouvrage qui contient celle-ci (il peut néanmoins s'agir d'une même personne lorsque le *codex* est le support original de l'œuvre), il paraît peu probable qu'une réécriture née de la volonté d'un prince ou d'un prélat figure d'emblée au sein d'ouvrages de travail ou de manuscrits destinés à des entités modestes. Il semble plus logique qu'une Vie évolue quelques temps dans son milieu d'origine avant de s'étendre possiblement à des cercles plus larges de la société. Plusieurs types de notation fournissent des éléments sur les circonstances de la copie : mention de jussion, note d'appartenance (le *codex* Paris, BNF, fr. 00243 présente ainsi des tranches dorées aux armes de Jean d'Orléans, comte d'Angoulême), marques héraldiques et armoiries (Lille 452 renferme les armes de la ville aux f. 156 et 326) ou encore présence de devise intégrée dans le décor.

Les milieux dans lesquels les ouvrages circulent peuvent être entraperçus par le biais de l'identité de leurs possesseurs ou à travers leurs caractéristiques codicologiques, puisque les commanditaires président aux choix portant sur la matérialité de ces derniers (d'autant que la richesse de ceux-ci dépend de leurs finances). Or l'analyse des livres du corpus montre que la royauté et la noblesse se distinguent particulièrement, avec vingt manuscrits (14,2%) ayant appartenu à des princes ou de nobles personnages et neuf destinés aux souverains eux-mêmes (6,4%)<sup>410</sup>. Gardons toutefois à l'esprit que l'aristocratie possède les plus beaux manuscrits, souvent confectionnés avec un soin plus grand, dans des matières plus nobles et sans doute plus résistantes, et préservés comme des objets de luxe et non manipulés comme des outils de lecture ou de travail. Il est donc tout à fait possible que davantage d'ouvrages princiers nous soient parvenus que de livres d'une qualité moindre. Notre quête des propriétaires s'oriente aussi vers le milieu ecclésiastique, avec vingt-sept ouvrages (soit 19,2% du corpus) destinés à de grands prélats ou des institutions. Ainsi le *codex* Paris, BNF, fr. 23117 est-il au XIV<sup>e</sup> siècle la propriété de l'abbaye parisienne de Saint-Victor tandis que le Leiden, BPL 0046 A a été commandité par le prieuré Saint-Victor de Huy (Belgique) et composé en son sein. Quoi qu'il en soit, tout atteste que les réécritures en français évoluent dans des sociétés variées, même si les milieux nobles et ecclésiastiques se distinguent particulièrement<sup>411</sup>.

---

<sup>410</sup> L'Annexe LI répartit les manuscrits du corpus selon leurs destinataires présumés.

<sup>411</sup> La deuxième partie de notre étude reviendra plus longuement sur la question des destinataires.

## 2. Les auteurs au travail

### *a. Un milieu de traducteurs professionnels*

#### *a.1 Pierre de Beauvais (fin XII<sup>e</sup> - début XIII<sup>e</sup> siècle)*

Si l'impulsion vient du commanditaire<sup>412</sup>, la création est le fait de celui qui se penche sur un texte pour en donner une nouvelle version en français. Or, certains d'entre eux sont nommés, à l'instar de Pierre de Beauvais qui traduit du latin la *Vita sancti Geremari Abbatis Flaviacensis* et signe ainsi l'unique réécriture en français consacrée à Germer de Fly<sup>413</sup>. Nous n'avons que peu de renseignements le concernant. D'abord appelé Pierre le Picard, il reçut de Gaston Paris en 1892 le surnom « de Beauvais ». Ses ouvrages témoignent d'une probable condition de clerc et d'un intérêt particulier pour le Beauvaisis, où il se trouve en 1212. Il a aussi résidé à l'abbaye de Saint-Denis, où il a sans doute adapté la *Vie de saint Eustache*<sup>414</sup> et l'*Iter Hierosolymitanum* (le *Voyage de Charlemagne en Orient*)<sup>415</sup>. Ses traductions en prose ou en vers s'échelonnent sur les vingt premières années du XIII<sup>e</sup> siècle et sont composées dans une langue francienne ou picardisante qui témoigne d'une diffusion assez localisée<sup>416</sup>.

Surtout, Pierre de Beauvais paraît attaché à la maison de Dreux. À Philippe de Dreux, il dédie son *Bestiaires* et sans doute l'*Olympiade*<sup>417</sup>. Il adapte aussi en français l'*Imago mundi* d'Honorius Augustodunensis à l'intention du comte Robert II de Dreux (ca. 1154-1218), frère aîné de Philippe, et les livres II et III du *Liber sancti Jacobi* pour la seconde épouse de celui-ci, Yolande de Couci (ca. 1164-1222)<sup>418</sup>. Bien que son œuvre jouisse d'un renom moindre que celle de certains de ses épigones, il donne l'image d'un traducteur professionnel au service de la maison royale (Robert et Philippe sont petit-fils de Louis VI le Gros) des comtes de Dreux.

---

<sup>412</sup> Encore qu'il soit possible que l'auteur ait rédigé (ou pensé) son œuvre avant de la présenter à un mécène.

<sup>413</sup> Le graphique et le tableau de l'Annexe LII présentent les auteurs des soixante-quatorze réécritures.

<sup>414</sup> Pierre de Beauvais aurait en effet utilisé un *codex* de l'abbaye. Sur la Vie de saint Eustache, voir J.R. FISHER, « La Vie de saint Eustache par Pierre de Beauvais », *The Romanic Review*, 8/1, 1917, p. 1-67 ; S. BUZZETTI-GALLARATI, « Sulla genesi di una redazione in versi francesi della vita di S. Eustachio », *Medioevo romanzo*, 6, 1979, p. 320-339 ; et M. BADAS, *Pierre de Beauvais. La vie de saint Eustache*, Bologna, Patron, 2009.

<sup>415</sup> Voir G. PARIS, « La Traduction de la légende latine du voyage de Charlemagne à Constantinople par Pierre de Beauvais », *Romania*, 21, 1892, p. 263-264 ; et l'article de R. WALPOLE, « Charlemagne's Journey to the east : the French translation of the legend by Pierre de Beauvais », *Semitic and Oriental Studies : A volume presented to William Popper on the occasion of his Seventy-Fifth Birthday October 29, 1949*, Berkeley-Los Angeles, University of California press, 1951, p. 433-456.

<sup>416</sup> Pour davantage de détails, se référer à M. L. BERKEY, « Pierre de Beauvais : an introduction to his works », *Romance Philology*, 18/4, 1964-1965, p. 387-398 ; et la notice de C. RUBY, « Pierre de Beauvais », *Dictionnaire des Lettres françaises : le Moyen Âge*, G. HASENOHR ET M. ZINK (éds.), Paris, Fayard, 1992, p. 1159-1161.

<sup>417</sup> Sur *li Bestiaires*, voir C. REBUFFI, « Il Bestiaire di Pierre de Beauvais », *Medioevo romanzo*, 5/1, 1978, p. 34-65 ; et C. BAKER, *Le Bestiaire. Version longue attribuée à Pierre de Beauvais*, Paris, Champion, 2010. M. BERKEY s'intéresse à l'*Olympiade* dans « Pierre de Beauvais' Olympiade », *Speculum*, 41, 1966, p. 505-515.

<sup>418</sup> A. DE MANDACH, « Le Livre de saint Jacques de Compostelle par Pierre de Beauvais 1212. À propos d'une édition récente », *Vox romanica*, 30, 1971, p. 287-300.

## a.2 *Jean Golein (ca. 1325-1403)*

Jean Golein est également de ces spécialistes de la traduction : huit de nos versions lui sont traditionnellement attribuées, toutes intégrées aux *Festes nouvelles*. Sous ce nom figure une série d'une quarantaine de Vies en français qui vient enrichir la traduction de la *Legenda aurea* dans au moins treize légendiers tardifs, afin d'actualiser et de « franciser » le recueil<sup>419</sup>. Parce qu'il s'agit majoritairement de figures récentes et typiquement françaises, il est logique que quelques-uns des saints du corpus y apparaissent. L'attribution des *Festes nouvelles* à Jean Golein paraît cependant douteuse à de nombreux historiens, car elle s'appuie essentiellement sur la mention suivante, extraite du Paris, BNF, fr. 00242, f. C : « Cy apres commence la table et les rubriques des festes nouvelles selon l'usage de Paris translitées de latin en françois par un maître en théologie de l'ordre de Nostre Dame du Carme, l'an mil quatre cens et deux »<sup>420</sup>. En l'absence de preuves permettant d'infirmer la paternité de Golein, nous nous en tiendrons à l'hypothèse que celui-ci est à l'origine des réécritures des *Vitae* de cinq figures de sainteté qui ne se trouvent pas dans la *Legenda aurea*, sans doute parce qu'elles jouissent d'un culte plus local (Mathurin I, Médard I, Germain de Paris I, Landry I et Fiacre I), et qu'il offre également à trois autres saints (Geneviève IV, Éloi III et Bathilde IV) de nouvelles versions.

De lui, on sait qu'il est né vers 1325 à Bacqueville, dans le pays de Caux (Normandie), et qu'il est mort à Paris en 1403. Il appartient au couvent des Carmes de Rouen avant de suivre des études de théologie à Paris : docteur en cette matière à partir de 1362 au moins, il est également élu provincial de l'ordre des Carmes en 1369. Il est ensuite nommé chapelain du pape Clément VII et dépêché à Paris en 1391 pour soutenir les intérêts de ce dernier devant le roi. Pour avoir sans doute œuvré avec trop de zèle à un moment où l'Université parisienne se détourne de la papauté, il aurait été retranché du corps enseignant<sup>421</sup>. Surtout, Jean Golein est l'un des traducteurs les plus productifs au service du roi Charles V. Avant 1369, il dédie à ce dernier une *Vie de sainte Agnès* en français : elle est la patronne du souverain, qui lui voue une dévotion particulière<sup>422</sup>. Sa traduction du *Rationale divinatorum officiorum* de Guillaume Durant, à laquelle est intégrée son *Traité du sacre à destination de Charles V* (1370)<sup>423</sup>, est

---

<sup>419</sup> R. HAMER, « Jean Golein's *Festes nouvelles* : a Caxton source », *Medium Aevum*, 55/1, 1985, p. 254-260.

<sup>420</sup> Le nom de Jean Golein est également mentionné dans la table ancienne présente au début du *codex* Genève, Bibliothèque publique et universitaire, fr. 57, qui associe les *Festes nouvelles* à la *Légende dorée*.

<sup>421</sup> S. LEFEVRE consacre une notice à Jean Golein dans le *Dictionnaire des Lettres françaises : le Moyen Âge*, p.787-788. Voir aussi la thèse de J. NEPOTE, *Jean Golein, 1325-1403*, Université de Paris IV-Sorbonne, 1976.

<sup>422</sup> Malheureusement perdu, ce texte nous est connu par la mention qu'en fait Golein en 1369 dans le prologue de *l'Arbre de la genealogie des roys de France* qui figure dans sa traduction de Bernard Gui (A. THOMAS, « Un manuscrit de Charles V au Vatican », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1, 1881, p. 259-283).

<sup>423</sup> Sur cette œuvre, voir J. NEPOTE, « Le Traité du sacre de Jean Golein, 1364 », *Le sacre des rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacre et couronnements royaux (Reims, 1975)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 217-223 ; C. BRUCKER, « Variations et fixité dans la réception du *Rationale divinatorum officiorum* de Guillaume Durand : ses traductions au XIV<sup>e</sup> siècle », *Mémoire en temps advenir. Hommage à Theo Venckeleer*, A. VANNESTE, P. DE WILDE, S. KINDT et J. VLEMINGS (éds.), Leuven, Peeters, 2003, p. 13-33.



encore destinée au roi, qui est également le commanditaire d'une translation en français de la *Cronice ab origine mundi* de l'évêque de Burgos Gonzalo de Hinojosa<sup>424</sup> et de la traduction en 1379 de la seconde rédaction du *De informatione principum*<sup>425</sup>.

### a.3 Des traducteurs « professionnels » au service des princes

Notre corpus témoigne donc de l'existence à la fin de l'époque médiévale d'un véritable « milieu de traducteurs », dont les représentants les plus précoces prennent une part active au mouvement des réécritures en français. Nombre sont des ecclésiastiques, comme Jean Golein, Jean de Vignay (ca. 1283-1340), Jean Corbechon (XIV<sup>e</sup>) et Jean Miélot (1420-1472). La fin du Moyen Âge, surtout à partir du règne de Charles V, voit néanmoins s'imposer davantage de traducteurs issus du monde laïc, comme Raoul de Presles (ca. 1315-1382). Mais, quelle que soit leur position, ces translateurs multiplient les adaptations d'œuvres latines vers un français qu'entendent sans doute mieux ceux à qui ils destinent leurs réécritures. Car force est de remarquer que, dans un régime de production textuelle où les auteurs ne peuvent guère vivre de leur travail sans l'appartenance à une communauté religieuse ou en exerçant un rôle dans les rouages de la société laïque, le soutien de mécènes s'avère indispensable.

Auteur second, le remanieur travaille le plus souvent sur commande : offrir laisse donc la place à obéir. Le poème de Renaut consacré à sainte Geneviève est à ce titre éloquent, qui précise : « La dame de valois me prie/Que en romanz mete la vie/D'une sainte qu'ele molt aime » (v. 1-3<sup>426</sup>). Traduire est donc une charge et peut-être un métier. De fait, les remanieurs ne deviennent-ils pas les « employés » de ceux qui commandent leurs œuvres, dès lors qu'ils dépendent pour vivre des finances de ces derniers ? D'autant plus lorsque le traducteur se met au service exclusif d'une entité (une même parentèle, par exemple), comme cela semble être le cas de Pierre de Beauvais avec les comtes de Dreux ou de Jean Golein, qui dédie ses récits à Charles V. Mais si le premier paraît bénéficier d'une position de clerc attaché à la famille de Dreux (encore est-il probable qu'il ait effectué d'autres tâches que ses seules traductions), le second ne se voit pas doté d'une charge au sein de la cour royale. Jean Golein est provincial de l'Ordre des Carmes et chapelain de Clément VII : sans doute est-ce là ce qui lui permet de subvenir à ses besoins, davantage que ses travaux de translation dont on doute qu'ils aient été perçus comme une activité salariée à part entière par ses contemporains.

---

<sup>424</sup> Il s'agit d'une chronique universelle latine des origines à 1327 (S. AUBERT, *Les « Cronice ab origine mundi » de Gonzalo de Hinojosa, une chronique universelle écrite par un évêque castillan au début du XIV<sup>e</sup> siècle et traduite pour Charles V*, diplôme d'archiviste paléographe, Paris, École nationale des chartes, 2007).

<sup>425</sup> Voir O. MERISALO, S. HAKULINEN, L. KARIKOSKI, K. KORHONEN, L. LAHDENSUU, M. PIIPPO et N. VAN YZENDOORN (Équipe Golein), « Remarques sur la traduction de Jean Golein du *De informacione principum* », *Neuphilologische Mitteilungen*, 95, 1994, p. 19-30.

<sup>426</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 35r.

## *b. Des auteurs d'une seule réécriture...*

### *b.1 Renaut le clerc (début du XIII<sup>e</sup> siècle)*

À côté de ces traducteurs « professionnels » figurent des auteurs à la renommée moins grande, qui ne sont souvent connus que par la composition d'une seule version ou d'un unique légendaire. Quelques-uns sont de parfaits inconnus dont on ne repère guère que le nom, cité au sein du récit. C'est le cas du clerc « Renauz », auteur du poème consacré à sainte Geneviève<sup>427</sup> que l'on connaît grâce à trois manuscrits médiévaux<sup>428</sup>. De lui, on sait seulement qu'il vécut lors du premier XIII<sup>e</sup> siècle (le poème a été composé entre 1182 et 1214) et qu'il écrivit son (unique ?) œuvre dans une langue d'Île-de-France teintée de quelques picardismes<sup>429</sup>.

### *b.2 Jean, prêtre de Larchant (fin du XIII<sup>e</sup> siècle)*

De même, la première Vie de Mathurin de Larchant en vers mentionne son auteur :

« Je la sai comme cil qui fui  
nez de la ville et mes ancestres,  
et si sui de la ville prestres ; [...]  
mestre Jehan sui apelez [...] »<sup>430</sup>

Une fois encore, l'homme n'a accédé à la postérité que par la mention de son nom au sein de ce qui semble son unique incartade dans la littérature, rédigée en 1289 et qui ne figure que dans un seul livre. L'histoire ne retient de lui que sa fonction de prêtre dans une ville de Larchant dont il s'affirme natif et qui n'est pas encore un grand centre de pèlerinage.

### *b.3 Gérard de Montreuil (fin du XIII<sup>e</sup> siècle)*

Le *codex* Oxford, Bodleian Library, Douce 094<sup>431</sup> a cela de particulier que le copiste et l'auteur de l'unique récit qui y est conservé se confondent. « Gerars de Monsteruel »<sup>432</sup> signe la *Vie de saint Éloi* versifiée en même temps qu'il copie celle-ci au sein du livre en question. Lettré du XIII<sup>e</sup> siècle (le livre est daté de 1294), il est parfois assimilé à Gerbert de Montreuil, poète du nord de la France ayant vécu au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>433</sup>. Malgré la proximité chronologique et

<sup>427</sup> « Renauz qui ceste vie dit [...] » (Paris, BNF, lat. 05667, f. 94v, v. 3575).

<sup>428</sup> Paris, BNF, lat. 05667 et fr. 13508 ; Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1283.

<sup>429</sup> La notice qui lui est consacrée par F. GASTON-CHERAU et d'A.-F. LABIE-LEURQUIN dans le *Dictionnaire des Lettres françaises : le Moyen Âge* (p. 1253-1254) ne nous en apprend pas davantage.

<sup>430</sup> London, British Library, Add. 17275, f. 281 r-v, v. 38-43.

<sup>431</sup> SECTION ROMANE, « Notice de OXFORD, Bodleian Library, Douce 094 (Madan 21668) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/40243>).

<sup>432</sup> Il s'agit de l'*explicit* de Oxford Douce 094. Si le poème est copié au XIX<sup>e</sup> siècle dans le BNF, fr. 00404, aucun autre exemplaire médiéval ne nous est parvenu : signe, sans doute, de la faible renommée de l'œuvre.

<sup>433</sup> Et auteur du *Roman de la Violette* et d'une continuation du *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes. Consulter la notice que A. MICHA et J.-M. FRITZ consacrent à « Gerbert de Montreuil » dans le *Dictionnaire des Lettres françaises : le Moyen Âge*, p. 515-517.

géographique dans laquelle vivent ces auteurs (la *Vie de saint Éloi* est marquée par des traits picards que l'on retrouve chez Gerbert, originaire de Montreuil-sur-Mer dans le Pas-de-Calais, et qui a vécu à la cour de la comtesse Marie de Ponthieu) et l'indéniable ressemblance de leurs patronymes, rien ne permet d'affirmer qu'il s'agit d'une seule et même personne.

#### *b.4 Thomas Benoist (seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle)*

D'après l'abbé Saintyves, la deuxième version en prose de la *Vie de sainte Geneviève de Paris*, composée en 1367, doit être attribuée à un certain Thomas Benoist<sup>434</sup>. Chevecier puis prieur de l'abbaye Sainte-Geneviève à Paris, ce dernier est aussi l'auteur d'une traduction en français de la *Règle de saint Augustin*<sup>435</sup>. Sans être un traducteur professionnel, Thomas Benoist paraît donc avoir assuré ce rôle à au moins deux reprises au sein de sa communauté religieuse : sans doute celle-ci est-elle la destinataire de ses œuvres.

#### *b.5 Jeanne de Malone (fin du XV<sup>e</sup> siècle)*

Jeanne de Malone a probablement bénéficié du soutien de sa communauté pour écrire en 1477 son recueil qui renferme entre autres une version de la cinquième *Vie de saint Denis* en français (inspirée de la *Legenda aurea*) ainsi que la neuvième version de la *Vie de Remi* :

« L'an LXXVII fut fait et accomplis par sour Johanne de Malone cest Legent Doré manant a Sains Victore. Dit per son ame Requiescat in pace. Amen ». <sup>436</sup>

De fait, le prieuré bénédictin Saint-Victor de Huy dans lequel Jeanne de Malone vit est le commanditaire de l'unique manuscrit qui contient ces deux versions (Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, BPL 0046 A), dont Jeanne est également la copiste<sup>437</sup>. La moniale tient probablement son patronyme de Malonne, une bourgade des environs de Namur dont elle est peut-être originaire et qui est située à une cinquantaine de kilomètres de Huy.

---

<sup>434</sup> C'est en effet l'abbé Saintyves qui, le premier, attribue la rédaction à Thomas Benoist (P.-M.-B. SAINTYVES, *Vie de sainte Geneviève, patronne de Paris et du royaume de France, suivie de l'histoire de l'abbaye, de l'église et des reliques de la sainte*, Paris, Poussielgue-Rusand, 1846, p. 5-6). Selon J. HAVET, Saintyves avait trouvé cette indication sur un feuillet aujourd'hui perdu (« Miracles de sainte Geneviève à Paris », *Œuvres de Julien Havet, II, Opuscules divers*, Paris, Leroux, 1896, p. 109-116, ici p. 109). Néanmoins, A. BENGTSOON n'écarte pas l'hypothèse que l'auteur pourrait être Jean Golein (*La Vie de sainte Geneviève*, p. X-XI).

<sup>435</sup> Cette version de la *Vie de sainte Geneviève* nous est connue à travers trois manuscrits : Paris, BNF, lat. 05667 ; Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1131 ; et Vaticano, Biblioteca apostolica Vaticana, Reg. lat. 1728.

<sup>436</sup> Colophon du *codex* Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, BPL 0046 A, f. 188v.

<sup>437</sup> Au sujet de Jeanne de Malone, voir les articles de M. THIRY-STASSIN, « Une vie de saint Gondulpe chez Jean d'Outremeuse et chez Johanne de Malone : une question de variantes », *Jeux de la variante dans l'art et la littérature du Moyen Âge : mélanges offerts à Anna Drzewicka*, Krakow, Viridis, 1997, p. 67-77 : « Une vie en prose de saint Monulphe (1477) » et « Une vie de saint Lambert à Huy en 1477 », *Bulletin de la société royale Le Vieux Liège*, 13, 1996-99, p. 197-205 et p. 673-680 ; et « Johanne de Malone : une rédactrice atypique de vies de saints (Leyde, BPL 46A) », *Hagiologia*, 3, « *Scribere sanctorum gesta* » *Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 507-521.

### b.6 Louis Le Blanc († après 1509)

Si on ne peut que constater la prépondérance des ecclésiastiques parmi les auteurs non professionnels de nos réécritures, les derniers moments du Moyen Âge donnent naissance à des personnages qui, parce qu'ils bénéficient d'un rôle dans les rouages de la société laïque, peuvent se consacrer à l'écriture. Louis Le Blanc laisse à la postérité son *Brief recit des roys de France*<sup>438</sup> composé en 1495 et qui contient, outre les six chapitres consacrés à l'enfance de Dagobert I<sup>er</sup> ; à la fondation de l'abbaye Saint-Denis ; aux pèlerinages, processions et oraisons qu'y accomplirent les souverains de Dagobert à Charles VI (1380-1422) ; aux prières des rois avant de partir au combat et des victoires ainsi obtenues ; aux grâces rendues à saint Denis et à Notre-Dame de Paris ; et aux fêtes célébrées à l'abbaye par Henri I<sup>er</sup> (1031-1060) et Charles VI, la sixième *Vie de saint Denis* en français. L'homme n'est pas inconnu : notaire et secrétaire de Louis XI (1461-1483), Charles VIII (1483-1498) et de Louis XII (1498-1515), greffier en chef de la Chambre des comptes, il est chargé en 1482, puis de nouveau en 1493, d'inventorier le Trésor des Chartes. En 1487, il reçoit vingt livres pour avoir compulsé les papiers du chancelier Pierre Doriole et du président de la Chambre des comptes, Jean de la Driesche. Il meurt après 1509, date de la *resignatio in favorem* de sa charge au profit de son fils Étienne.

En mai 1496, Charles VIII le gratifie de mille livres pour qu'il continue à « congnoistre [...] les haulx faiz dignes de memoire de noz progeniteurs »<sup>439</sup>. Il fait sans doute référence à la rédaction du *Brief recit*, quoique Le Blanc soit aussi l'auteur d'une biographie de Louis IX (la *Cronicque abregee de monseigneur saint Loys, roy de France, et d'autres roys de France ses predecesseurs*<sup>440</sup>) ainsi que d'une œuvre plus ample écrite sur le même sujet à la faveur de l'avènement au trône de Louis XII ; le *Memorial des hauts faits des roys de France* (1498)<sup>441</sup>. Les œuvres de Louis Le Blanc et sa position de greffier font de lui un personnage proche de la cour royale à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, sans être pour autant un professionnel de la traduction. De fait, il paraît agir davantage dans le but de glorifier la couronne que dans un souci de proposer des récits traduits. Sa réécriture de la *Vie de saint Denis* constitue sa seule incartade dans le domaine de l'hagiographie : incartade qui, par ailleurs, ne semble pas avoir connu un grand succès si l'on se réfère au faible nombre d'ouvrages qui la renferment<sup>442</sup>.

---

<sup>438</sup> Voir M. FRANÇOIS, « Les rois de France et les traditions de l'abbaye de Saint-Denis à la fin du xv<sup>e</sup> siècle », *Mélanges Félix Grat*, Paris, 1946, t. 1, p. 367-382, ici p. 380 ; F. COLLARD, « Ranimer l'oriflamme. Les relations des rois de France avec l'abbaye de Saint-Denis à la fin du xv<sup>e</sup> siècle », *Saint-Denis et la royauté : études offertes à Bernard Guénée*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 1999, p. 563-581, ici p. 569.

<sup>439</sup> A. LAPEYRE et R. SCHEURER, *Les notaires et secrétaires du roi sous les règnes de Louis XI, Charles VIII, Louis XII (1461-1515)*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1978, 2 vols., ici p. 187, notice n°379.

<sup>440</sup> La *Cronicque* est conservée dans trois *codices* (Paris, BNF, fr. 05721 ; fr. 13754 et fr. 25012) ainsi que dans un imprimé édité en 1666 par les merciers de Paris : la *Sainte vie et hauts faits de monseigneur saint Louis*.

<sup>441</sup> Celui-ci ne figure à notre connaissance que dans le seul Paris, BNF, fr. 05869.

<sup>442</sup> Le *Brief recit* n'apparaît en effet que dans cinq manuscrits : Oxford, Bodleian Library, Douce 92 ; Paris, BNF, fr. 05706, fr. 05868, fr. 05870 et fr. 24948.

### c. ... aux auteurs anonymes

Pour quelques remanieurs dont nous connaissons le nom et, parfois, le parcours, la majorité reste cependant dans l'ombre : cinquante-cinq versions sur les soixante-quatorze du corpus (soit près de 75%) sont ainsi le fait d'auteurs anonymes<sup>443</sup>. L'acception médiévale du concept d'auteur explique en grande partie cette situation. D'*auctor* à *auctoritas*, il n'y a pas loin : l'époque médiévale le sait, qui nomme *auctor* celui qui est respecté pour ses écrits et dont l'autorité se fonde sur l'ancienneté, car un auteur appartient au passé, et sur la garantie de conformité à la vérité chrétienne<sup>444</sup>. *Auctor*, les remanieurs ne le sont donc assurément pas au regard des critères médiévaux. Peuvent-ils même prétendre au titre de continuateur de l'œuvre des *auctoritates* ? S'ils s'inspirent de textes latins parfois considérés comme tel, difficile de leur imputer l'amplification d'un récit dont certains affirment se contenter de le traduire en français sans y ajouter un mot de plus l'original latin<sup>445</sup>, sans que leurs plumes ne l'augmentent par une glose érudite ou des commentaires avisés. De cette position ambiguë d'auteur-second, voire de simple traducteur, découle l'anonymat de ceux qui interviennent dans l'écriture des versions de cette étude<sup>446</sup> : quand ces derniers ne choisissent pas tout simplement de s'effacer devant leur sujet<sup>447</sup> ! Le silence autour de l'identité de l'écrivain est pourtant loin d'être une spécificité propre à notre corpus : au contraire, c'est presque une constante de la littérature médiévale qui ne considère pas comme une donnée essentielle le nom de l'auteur<sup>448</sup>.

---

<sup>443</sup> Se référer au graphique et au tableau de l'Annexe LII.

<sup>444</sup> Aucun auteur contemporain de l'époque médiévale ne peut donc espérer revendiquer ce statut, à l'exception peut-être de Dante Alighieri (1265-1321) qui est le premier poète médiéval à être traité comme un *auctor* par les commentateurs du début du XIV<sup>e</sup> siècle (voir à ce propos le site <http://www.fabula.org/compagnon>).

<sup>445</sup> En témoigne le prologue de la deuxième version de la *Vie de Geneviève* : « *si est escripte ci après en prose sens rime [la vie de Geneviève], estraitte du latin en françoiz veritablement et loiaument* » (BNF, lat. 5667, f. 96r).

<sup>446</sup> S. LEFEVRE, « Les acteurs de la traduction », p. 149. Selon P. Ménard, le patronage littéraire a ensuite œuvré pour l'exhibition des noms des auteurs : « le désir de signer une œuvre de son nom, qui apparaît épisodiquement dans l'histoire littéraire du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle, est à mettre en rapport, fut-ce partiellement, avec la pratique du patronage littéraire. Quand un seigneur entretient un écrivain et lui passe commande d'une œuvre, l'exécutant n'a aucune raison de ne point signer sa création. La gloire de l'entreprise rejaillit sur l'écrivain » (P. MENARD, *Les lais de Marie de France. Contes d'amour et d'aventures du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1979, p. 13).

<sup>447</sup> En 1966, le sociolinguiste Helmut GIPPER propose deux modèles de traducteurs diamétralement opposés : d'un côté celui qui s'égale à l'auteur original par son travail de recreation ; de l'autre, le serviteur absolu du texte qui lui sacrifie jusqu'à sa propre personnalité, comme cela semble être le cas d'une partie de nos cinquante-cinq anonymes (*Sprachliche und geistige Metamorphosen bei Gedichtübersetzungen. Eine sprachvergleichende Untersuchung zur Erhellung deutsch-französischer Geistesverschiedenheit*, Düsseldorf, Schwann, 1966, p. 69).

<sup>448</sup> Et, au fond, l'identité de l'auteur est-elle vraiment primordiale dans le cadre du présent travail ? Dans *Qu'est-ce qu'un auteur ?* (1969), Michel Foucault fait suite à l'article non moins fameux de Roland Barthes (*La mort de l'auteur*, 1968) pour s'opposer à l'histoire littéraire lansonienne (de Gustave Lanson, historien de la littérature au XIX<sup>e</sup> siècle) qui domine alors les études et considère la littérature seulement en relation avec son auteur. Pour faire simple, le sens du récit est identifié à l'intention de l'auteur, le texte n'étant qu'une « expression » de ce dernier. Foucault et Barthes dénoncent la pertinence de cette notion pour déterminer la signification de l'œuvre et donnent au contraire de l'importance au texte lui-même, affirmant l'indépendance des analyses littéraires par rapport à la psychologie. En tant qu'historien (et parce qu'il s'agit là d'une étude historique et non littéraire), il nous paraît plus intéressant d'analyser une œuvre en tant qu'expression de son siècle plutôt que comme l'émanation de la personnalité d'un individu en particulier. Bref, l'anonymat de cinquante-cinq de nos remanieurs n'est aucunement un obstacle à la compréhension des œuvres que ces derniers ont légué à la postérité.

Néanmoins, des indices glanés au fil des récits laissent quelquefois entrevoir l'identité de ces derniers. Intéressons-nous aux deux premières Vies de saint Denis, commanditées par les autorités de l'abbaye Saint-Denis. La première s'appuie sur les textes latins compilés dans les *Vita et actus beati Dionysii*, œuvre écrite vers 1233 à l'usage des moines de l'abbaye et conservé en son sein : la seconde est plus fidèle encore au volumineux recueil. L'auteur de la première version utilise aussi les œuvres que l'on pense écrites de la main du martyr et dont un volume a été confié à l'abbaye par Louis le Pieux en 827 ; ainsi que la chronique d'Aimoin de Fleury (1004) qui a servi de base aux *Chroniques de Saint-Denis*, commencées à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés à la fin du XI<sup>e</sup> siècle et poursuivies à Saint-Denis. L'une et l'autre de ces Vies de saint Denis s'inspirent donc d'ouvrages détenus par l'abbaye. S'il ne s'agit pas là d'une preuve irréfutable que ces versions ont été rédigées par des moines dionysiens, le fait qu'elles aient aussi été commanditées par l'abbaye et qu'elles s'efforcent plus encore que les textes latins de glorifier le saint et sa demeure parisienne conforte néanmoins l'hypothèse. À l'inverse, les deux Vies de Denis en vers, qui datent toutes deux du XV<sup>e</sup> siècle, ne reprennent pas les légendes propagées par l'abbaye (l'envoi des livres du Pseudo-Denys à Louis le Pieux, par exemple) et s'éloignent des *Vita et actus* par de nombreuses et curieuses additions. Il est donc fortement possible qu'elles n'émanent pas de Saint-Denis.

Plusieurs détails de Bathilde II laissent également envisager une origine ecclésiastique, voire monastique. L'auteur s'y montre en effet particulièrement soucieux d'explicitement la règle ecclésiastique que la sainte reine veut faire respecter dans les monastères de son royaume. C'est donc qu'il connaît le monde monastique et le non-respect des vœux religieux qui y règne parfois. Cela, ajouté au fait que les livres qui contiennent cette version témoignent en faveur d'un usage ecclésiastique (ils sont petits, sobres et contiennent pour la plupart les textes des offices), va dans le sens d'un auteur membre du clergé écrivant pour un lectorat monastique. Peut-être même est-il lié à l'abbaye de Chelles, dont il paraît connaître l'histoire. Il évoque « la sainte abbesse Hegilvych [qui] doit estre tenue en grand honneur [...] quant par la grace de Dieu fu inspiree que ne lessast plus longuement telle marguerite mussee et couverte en terre, mais ostee de terre, la montrast a tous et la mist en tel lieu ou eust louage a tousjours »<sup>449</sup>. De fait, Hegilvide (ou Helvide, abbesse de Chelles de 825 à 835 et arrière-petite-fille de Charles Martel<sup>450</sup>) fit réaliser la translation du corps de Bathilde de l'église Sainte-Croix à l'église Notre-Dame le 26 février 833<sup>451</sup>. La *Vita sanctae Balthildis B* ne mentionne pas ce point, mais peut-être a-t-elle été écrite plus tôt dans le IX<sup>e</sup> siècle et l'ignorait-elle donc.

---

<sup>449</sup> Paris, BNF, lat. 2453, f. 160v.

<sup>450</sup> Chelles devient en effet une sorte de « bien de famille carolingien », comme en témoigne la succession de ses abbesses (R. FOLZ, « Tradition hagiographique et culte de sainte Bathilde », p. 376).

<sup>451</sup> N. BERTHELIER-AJOT, « Chelles à l'époque mérovingienne », p. 354.

Qu'ils soient anonymes ou non, force est de constater la prépondérance des membres du clergé parmi nos remanieurs. Il s'agit de prêtres soucieux de mettre en avant la cure dont ils ont la charge, à l'instar de Jean de Larchant écrivant à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle la première *Vie de saint Mathurin de Larchant* ; ou de moines issus de ces établissements justement voués aux saints personnages dont ils transcrivent en français l'hagiographie comme Thomas Benoist, les moines dionysiens ou l'auteur de la deuxième *Vie de Bathilde* en français, dont on peut se demander s'il n'appartient pas à l'un des monastères fondés par la reine au vu de la volonté de glorifier cette dernière qui transparait au fil du récit. Plus simplement, le remanieur peut se montrer désireux d'offrir à son monastère un légendier en français, à l'exemple de Jeanne de Malone pour l'abbaye Saint-Victor de Huy. Quant à ces traducteurs quasiment professionnels qui gravitent autour de la sphère laïque, comme Jean Golein, ils n'en demeurent pas moins des ecclésiastiques. Renaut se présente comme clerc, bien qu'on ne connaisse pas sa position au sein de l'Église. Pierre de Beauvais mis à part (on en sait trop peu à son sujet), il n'est guère que Louis Le Blanc à ne pas être lié au monde ecclésiastique. Toutefois, l'œuvre de ce dernier semble pour l'essentiel tournée vers la vie et les hauts faits des rois français : sa *Vie de saint Denis* apparaît comme le volet hagiographique de sa glorification de la maison royale.

Au final, il n'y a rien d'étonnant à ce que les ecclésiastiques dominent le paysage de la réécriture hagiographique en langue française. La translation d'un texte sacré nécessite des connaissances théologiques, même minimales, ainsi qu'une maîtrise du latin d'Église que l'on trouve plus aisément parmi le clergé<sup>452</sup>. De manière plus pragmatique, il faut envisager que les serviteurs de Dieu se penchent plus volontiers sur des sujets touchant à la religion que des auteurs laïcs peut-être plus intéressés par les choses terrestres. Ce sont aussi eux qui ont le plus aisément accès aux sources, ces *Vitae* essentiellement conservées dans les bibliothèques des monastères. C'est sans doute pourquoi les traducteurs laïcs font figure d'exception dans cette étude comme dans le domaine de la traduction biblique et hagiographique de manière générale. Loin d'être un phénomène anodin, la laïcisation de l'écriture aux derniers siècles du Moyen Âge dont rend compte la figure de Louis Le Blanc montre cependant que l'autorité de l'auteur tend de plus en plus à se détacher de la fonction ecclésiastique de celui-ci ou des titres universitaires qu'il possède pour se lier davantage à ses seules qualités et compétences<sup>453</sup>. L'évolution, toutefois, se fait plus lente en ce qui concerne les écrits religieux.

---

<sup>452</sup> P. NOBEL, « La traduction biblique », *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, C. GALDERISI (dir.), Turnhout, Brepols, 2011, I, p. 207-223, ici p. 221.

<sup>453</sup> Sur ce sujet, voir J.-P. GENET, « L'auteur politique : le cas anglais », *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999)*, M. ZIMMERMAN (éd.), Paris, École des Chartes, 2001, p. 553-567.

### 3. Les artisans du livre

#### *a. De la plume des copistes...*

##### *a.1 De nombreux scribes anonymes*

L'œuvre est maintenant composée : à charge pour les artisans du livre de lui offrir un écrin à sa mesure. Les copistes interviennent en premier<sup>454</sup>, mais la plupart ne signe pas leur travail de copie. Quatorze *codices* citent le nom d'un copiste, soit moins de 10% du corpus<sup>455</sup>. L'anonymat des copistes succède à celui des auteurs : pour les uns comme pour les autres, il faut y voir les conséquences d'une conception ambiguë du rôle des divers acteurs de l'écriture, associée à la volonté de se prémunir contre le reproche d'immodestie. Et les copistes d'en pâtir plus encore, eux qui ne sont que les « petites mains » de la production livresque médiévale.

Encore cette stricte répartition des tâches est-elle à relativisée, car certains se font à la fois auteur et copiste, comme Gérard de Montreuil et Jeanne de Malone pour Oxford, Douce 094 et Leiden, BPL 0046 A. Qui plus est, le copiste bénéficie du fort prestige social accordé à l'écriture<sup>456</sup>, en même temps qu'il a un rôle face aux textes qu'il reçoit et transmet. Il jouit dès lors d'une position particulière qui explique que, en tant qu'acteur dans la chaîne de diffusion du savoir, il puisse parfois apposer son nom dans les manuscrits qu'il a enfantés, mais aussi qu'il soit le plus souvent relégué à l'anonymat en tant que simple artisan de l'objet-livre.

---

<sup>454</sup> Il est des ateliers où à chaque tâche correspond un ouvrier et où le copiste peut donc ne pas être le premier à intervenir. C'est le cas dans les *scriptoria*, comme en témoigne l'abbé de Spanheim Jean Trithème (1462-1516) : « que l'un corrige le livre que l'autre a écrit, qu'un troisième fasse les ornements à l'encre rouge ; que celui-ci se charge de la ponctuation, un autre des peintures ; que celui-là colle les feuilles et relie les livres avec des tablettes de bois. Vous, préparez, ces tablettes ; vous, apprêtez le cuir ; vous, les lames de métal qui doivent orner la reliure. Que l'un de vous taille les feuilles de parchemin, qu'un autre les polisse ; qu'un troisième y trace, au crayon, les lignes qui doivent guider l'écrivain ; enfin qu'un autre prépare l'encre et un autre les plumes » (« De laude scriptorum manualium liber », *Opera pia et spiritualia*, J. BUSAEUS (éd.), Mayence, 1605, ici p. 745). Le système de la *pecia* qui se développe dès le XII<sup>e</sup> siècle impose en revanche des cahiers indépendants (*pecia*) répartis entre plusieurs copistes, qui travaillent en même temps. Ce système prévaut dans le cas de la production universitaire, car il permet de multiplier rapidement le nombre d'exemplaires. Voir J. DESTREZ, *La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Vautrain, 1935 ; G. FINK-ERRERA, « Une institution du monde médiéval : la pecia », *Revue philosophique de Louvain*, 60, 1962, p. 184-243 ; J.-P. GUMBERT, « Quelques remarques autour de la pecia », *Gazette du Livre Médiéval*, 15, 1989, p. 8-11.

<sup>455</sup> Oxford, Douce 094 ; Paris, BNF, lat. 05667 ; Rennes, BM, 0266 ; Paris, BNF, fr. 00243 ; Rouen, BM, 1430 ; Cambrai, BM, 812 ; Chantilly, Bibliothèque du Château, 0735 ; Arras, BM, 139 ; Genève, BM, Coll. Comites Latentes 102 ; Paris, BNF, fr. 00183 ; Leiden, BPL 0046 A ; London, British Library, Addit. 17275 ; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Med. Pal. 141 ; Bruxelles, Bibliothèque royale Albert Ier, 10295-10304.

<sup>456</sup> Voir l'ouvrage de M. ZIMMERMANN, *Écrire et lire en Catalogne (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003. Ce prestige social de l'écriture est dû à l'analphabétisme dominant, mais il est également corrélé à la notion de « magie » de l'écriture. Sur cette question, voir A. PETRUCCI, « Pouvoir de l'écriture, pouvoir sur l'écriture dans la Renaissance italienne », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 43, 1988, p. 823-847 ; W. HARTUNG, « Die Magie des Geschriebenen », *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*, U. SCHAEFER (dir.), Tübingen, Gunter Narr, 1993, p. 109-126 ; A. GUERREAU-JALABERT, « Parole/parabole. La parole dans les langues romanes : analyse d'un champ lexical et sémantique », *La parole du prédicateur (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, R. M. DESSI, M. LAUWERS (dirs.), Nice, Centre d'Études Médiévales, 1997, ici p. 329-338 ; J. MORSEL, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », *Memini. Travaux et documents de la Société des études médiévales du Québec*, 4, 2000, p. 3-43, ici p. 12-15.



### a.2 Guérin (XIV<sup>e</sup> siècle)

Quant aux treize copistes qui sont mentionnés, cinq ne nous sont connus qu'au travers d'un nom cité dans le colophon. C'est le cas de Guérin, évoqué dans un passage de quatre vers ajouté à la fin de la Vie de Geneviève par Renaut dans le Paris, BNF, lat. 05667. De ce copiste actif au XIV<sup>e</sup> siècle mais dont n'existe apparemment aucun autre volume, on ne sait rien de plus que le prénom et un éventuel statut ecclésiastique signalé par l'usage du terme « frere » :

« Frere Guerins, qui Dex doit vivre,  
En bone oevrë escrit cest livre  
De sa main et mena a fin  
Por l'amor d'un suen ami fin ». <sup>457</sup>

### a.3 Raganel (fin du XIV<sup>e</sup> siècle)

Pas de colophon pour Rennes 0266, seulement la signature joliment décorée de trois feuilles de chêne et de deux glands d'un certain Raganel au f. 353, suivie de la formule « Dieu ait pitié de celui qui a dicté ce livre » <sup>458</sup>. Un indice sur l'identité de ce Raganel est peut-être fourni par l'intervention sur le *codex* du Maître du Policratique de Charles V. François Avril a en effet mis en évidence la collaboration répétée du célèbre artiste avec des copistes bretons tels Yvon Lhomme, Raoul Tainguy, Jean Cachelart au cours des années 1390 <sup>459</sup>. Ceci, ajouté au fait que le livre paraît avoir toujours été conservé dans la ville de Rennes, plaide en faveur d'une origine bretonne du scribe. Eberhardt König va jusqu'à effectuer un rapprochement avec la noble famille bretonne des Ragueneil <sup>460</sup>.

### a.4 Thomas (XV<sup>e</sup> siècle)

Nous ne connaissons du copiste du BNF, fr. 00243 qu'une signature, apposée à l'encre rouge au bas du f. 417. Le texte de la *Légende dorée* traduit par Jean de Vignay se conclut par la phrase : « Explicit le livre de la legende dorée », suivie du nom de « Thomas » <sup>461</sup>.

---

<sup>457</sup> Colophon du manuscrit Paris, BNF, lat. 05667, f. 95v (vv. 3633-3636).

<sup>458</sup> Cette dernière phrase est écrite d'une encre beaucoup plus pâle qui ressemble davantage à celle utilisée pour la numérotation de bas de page : il est donc tout à fait possible que la formule ne soit pas de la même main que la signature (voir la reproduction de la signature et de la formule dans l'Annexe LIII).

<sup>459</sup> F. AVRIL, « Le parcours exemplaire d'un enlumineur à la fin du XIV<sup>e</sup> s. : la carrière et l'œuvre du maître du Policratique de Charles V », *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende dorée*, B. FLEITH et F. MORENZONI (éds.), Paris, Droz, 2001, p. 265-282.

<sup>460</sup> Notice n°4 d'E. KÖNIG dans *Les Manuscrits à peinture XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup>, Musée des Beaux-Arts, 18 septembre au 18 octobre 1992*, Rennes, Direction du livre et la lecture et Fédération française de coopération entre bibliothèques, 1992, p. 27-29. Deux femmes de la famille sont relativement connues : Tiphaine de Ragueneil (ca. 1335-1373), épouse de Bertrand Du Guesclin, et Jeanne Ragueneil de Malestroit, mariée en 1462 à Tanguy IV Du Chastel (voir l'article de R. CLAERR, « Un couple de bibliophiles bretons du XV<sup>e</sup> siècle : Tanguy (IV) du Castel et Jeanne Ragueneil de Malestroit », *Le Trémazan des Du Chastel : du château fort à ruine. Actes du colloque de Brest 10-12 juin 2004*, Y. COATIVY (dir.), Brest, Université de Bretagne Occidentale, 2006, p. 169-187).

<sup>461</sup> Le folio en question est reproduit dans l'Annexe LIV.

#### a.5 *J. Covennier (XV<sup>e</sup> siècle)*

Rouen, BM, 1430<sup>462</sup> ne comporte pour toute référence au copiste de sa première partie que la note : *Hoc scripsi totum pro pena da michi potum J. Covennier* (f. 128).

#### a.6 *Potier (seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle)*

Un certain « Potier » signe la première partie du Cambrai, BM, 812. La langue utilisée nous apprend que celui-ci est sans doute d'origine picarde<sup>463</sup>, ce qui est d'autant plus probable que le manuscrit provient de l'abbaye bénédictine du Saint-Sépulcre de Cambrai.

Difficile d'en préciser davantage sur Potier, Guérin, Raganel, Thomas et J. Covennier. Appartiennent-ils à la sphère ecclésiastique ou relèvent-ils du monde laïc, comme c'est de plus en plus le cas à la fin du Moyen Âge ? S'agit-il de scribes occasionnels ou professionnels ? Œuvrent-ils dans le cadre d'une institution ou pour leur compte, en tant que libraire-éditeur ? Autant de questionnements probablement destinés à rester sans réponse, d'autant que les cas de figure sont presque aussi nombreux que les copistes eux-mêmes<sup>464</sup>.

#### a.7 *Dieuguel du Mour Roven (seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle)*

Certains vont même jusqu'à brouiller volontairement les pistes, à l'image du copiste de Chantilly, 0735 qui se nomme lui-même au f. 388 : « Dieuguel du Mour Roven »<sup>465</sup>. Le nom paraît si étrange qu'il s'agit probablement d'une anagramme : impossible de dire qui se cache derrière et c'est sans doute là la raison d'être du jeu de mots. Mais le colophon constitue aussi pour les copistes un espace libre où ils peuvent se livrer à une certaine fantaisie<sup>466</sup>.

#### a.8 *Jean d'Amiens le Petit (seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle)*

Jean le Petit d'Amiens, copiste des f. 1-128 et 161-212 de Arras 139, est mentionné par une note manuscrite du XVII<sup>e</sup> portée sur le feuillet de garde (f. 2) : « Ecrit en 1278 par Jean d'Amiens le petit. Voiez la fin ». Et le colophon de préciser au f. 212v : « Cis livres fu escrits en

---

<sup>462</sup> SECTION ROMANE, « Notice de ROUEN, Bibliothèque municipale, 1430 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/54149>).

<sup>463</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, « La promotion de l'hagiographie régionale au XV<sup>e</sup> siècle : l'exemple du Hainaut et du Cambrésis », *Richesses médiévales du Nord et du Hainaut*, J.-C. HERBIN (dir.), Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, 2002, p. 253-267.

<sup>464</sup> Paradoxalement, c'est pour le XVI<sup>e</sup> siècle, quand l'imprimerie transforme leur travail, que l'on connaît le mieux les conditions de vie et de travail des copistes. Le livre *Le statut du scribe au Moyen Âge (Actes du XII<sup>e</sup> colloque scientifique du Comité international de paléographie latine (Cluny, 1998))*, E. POULLE, M.-C. HUBERT et M. SMITH (éds.), Paris, École nationale des Chartes, 2000) s'intéresse à la situation matérielle et au statut des scribes dans diverses régions d'Europe (Castille, Pologne, Bourgogne, Belgique, Italie...) à la fin du Moyen Âge.

<sup>465</sup> SECTION ROMANE, « Notice de CHANTILLY, Bibliothèque du Château (Musée Condé), 0735 (1335) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/14926>).

<sup>466</sup> Voir D. MUZERELLE *et al.*, « Colophons et souscriptions. Mentions de date, d'origine ou de copiste », *Lire le manuscrit médiéval*, P. GEHIN (dir.), Paris, Armand Colin, 2005, p. 157-181, ici p. 160.

lan que l'incarnation coroit sour mil et II. et soissante dis et VIII, as octaves de le mi-aoust. Sil escrist jehans damiens li petis ». La facture artésienne de l'iconographie sise au sein du livre d'Arras témoigne sans doute de ce que celui-ci a œuvré dans le nord du royaume.

#### *a.9 Gauthier de Verdun (début du XIV<sup>e</sup> siècle)*

Gauthier de Verdun, actif vers 1320-1330<sup>467</sup>, se nomme dans une souscription à la fin du *codex* Genève, BM, Coll. Comites Latentes 102 : *Galterus de Virduno me scripsit* (f. 367). Sans doute s'agit-il de la ville de Verdun (Verdun-sur-Meuse jusqu'en 1970), en Lorraine, d'où le copiste serait donc originaire<sup>468</sup>. Le manuscrit de Genève paraît être sa seule œuvre.

#### *a.10 Jean de Senlis (deuxième quart du XIV<sup>e</sup> siècle)*

Certains scripteurs sont plus prolifiques, tel Jean de Senlis. Celui-ci est à l'origine d'au moins cinq *codices*, dont deux appartiennent à notre corpus : Paris, BNF, fr. 00183 et London, British Library, Addit. 17275. Vraisemblablement d'origine picarde, il paraît particulièrement préoccupé de littérature en prose française, qu'il s'agisse de récits hagiographiques, de textes inspirés de la matière de Bretagne (Carpentras, BM, 0403 renferme l'*Artus de Bretagne* et Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3481 l'*Estoire del saint Graal, Merlin et Lancelot* en prose) ou d'œuvres se rapportant à de grands personnages (la *Vengeance Alixandre* de Jean le Nevelon et les *Histoires de saint Louis et de Philippe le Hardi* sont dans le London, British Library, Royal 19.D.I) et à la géographie du monde (le manuscrit londonien contient le *Devisement du Monde* de Marco Polo et les *Merveilles de la terre d'outre mer* de Jean de Vignay).

Les ouvrages dont il est le copiste sont luxueux : le *codex* de Carpentras et le London, Royal 19.D.I ont été enluminés par Jeanne de Montbaston et Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3481 par Geoffroi de Saint-Léger, le Maître de Fauvel et Richard de Montbaston. Certains volumes sont même destinés aux membres de la noblesse du royaume, à l'instar du London, Royal 19.D.I, commandité par Jeanne de Bourgogne (ca. 1293-1349), épouse de Philippe VI (1328-1350) et reine de France de 1328 jusqu'à sa mort en 1349, ou encore du *codex* London, Addit. 17275, qui a appartenu aux nobles familles champenoises et picardes de Châteauvillain et de Coucy. Bref, tout cela contribue à donner l'image d'un copiste qui gravite dans un milieu laïc (voire proche de la noblesse), sinon parisien puisque, malgré un nom qui laisse envisager une origine picarde, Jean de Senlis travaille à plusieurs reprises avec des artisans du livre bien connus dans le Paris du XIV<sup>e</sup> siècle, comme Jeanne et Richard de Montbaston, le Maître de Fauvel ou encore le libraire Thomas de Maubeuge.

---

<sup>467</sup> M.A et R. H. ROUSE, *Manuscripts and their makers. Commercial Book Producers in Medieval Paris 1200-1500*, London, Harvey Miller Publishers, 2000, vol. 1, p. 137-141. Des mêmes auteurs, voir également *Authentic Witnesses : Approaches to Medieval Texts and Manuscripts*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991

<sup>468</sup> J.-P. PERROT, *Le Passionnaire français au Moyen Âge*, Genève, Droz, 1992, p. 155.

*a.11 Jehan li Escohier (fin du XIV<sup>e</sup> siècle)*

Copiste de Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Med. Pal. 141, Jehan li Escohier (le « marchand de cuir » en ancien français) se présente en ces termes dans le colophon de ce qui semble son unique livre : « Sachent tout cil qui ceste legende liront qu'ele fut parescripte le .xiiij.<sup>o</sup> jour du mois d'auoust, nuit de le assomption de la benoite Vierge Marie, l'an de grasce mil.iiij.c.iiij.xx. et .xix. Et l'escripsi Jehans li Escohiers, demourans a Arras en le rue de l'abeye, entre l'ospital s. Julien et le rue du Pré » (f. 330). Il va donc plus loin que nombre de ses confrères copistes en précisant l'adresse de son officine dans la cité arrageoise<sup>469</sup> en sus de son nom et de la date de confection du *codex*. Nous avons donc ici l'image d'un copiste sans doute laïc, dont l'atelier a pignon sur rue et qui n'hésite pas à user du colophon des livres qu'il produit comme d'une sorte de publicité afin de convaincre les lecteurs de faire appel à lui pour la confection d'un autre *codex* s'ils trouvent la copie de celui-ci satisfaisante.

*a.12 Jean Wagon ou Wagis (première moitié du XV<sup>e</sup> siècle)*

Quant au copiste du *codex* Bruxelles, Bibliothèque royale Albert Ier, 10295-10304, la connaissance approximative que l'on a de son nom (Jean Wagon ou Wagis, voire Wager<sup>470</sup>) reflète le peu de renseignements que le colophon offre à son propos. Ainsi sait-on seulement qu'il travaille dans la ville de Ath (Hainaut), en 1429, date à laquelle il livre le manuscrit<sup>471</sup>.

Au-delà de la diversité des situations, une constante se détache : cinq de nos copistes viennent du Nord du royaume, d'un territoire qui comprend le pays de Liège (Jeanne de Malone), le comté de Hainaut (Jean Wagon), le comté de Flandres (Jehan li Escohiers) et le Cambrésis (Potier)<sup>472</sup>, et auquel nous ajoutons la Picardie (Jean le Petit d'Amiens). On a aussi un copiste lorrain (Gauthier de Verdun), un autre qui travaille probablement à Paris (Jean de Senlis) et, peut-être, un breton (Raganel). Or, ces territoires correspondent aux zones de diffusion des livres du corpus et, dans une moindre mesure, aux régions où s'étend l'influence des saints anciens du domaine royal. Une fois encore, il semble donc y avoir une certaine adéquation géographique non seulement entre le contenu et le contenant, mais aussi entre la province où œuvre le copiste et celle dans laquelle se diffuse le livre ainsi composé.

---

<sup>469</sup> La « rue de l'abeye » est maintenant appelée rue de Méaulens et conduit de l'ancienne porte de l'abbaye de Saint-Vaast à la porte de Méaulens. C'est près de cette porte, à droite en sortant de la ville, que se trouvait le petit hospice de Saint-Julien. La rue du Pré s'appelle aujourd'hui rue des Onze mille vierges. La maison où demeurait Jehan l'Escohier faisait donc le coin de cette rue sur celle de l'abbaye, du côté de la porte de Méaulens (P. MEYER, « Notice du manuscrit mediceo-palatin 141 de la Laurentienne », *Romania*, 33, 1904, p. 1-49).

<sup>470</sup> J.-P. PERROT, *Le Passionnaire français au Moyen Âge*, p. 156.

<sup>471</sup> P. MEYER, « Notice du ms. 10295-10304 de la Bib/ royale de Belgique », *Romania*, 30, 1901, p. 295-316.

<sup>472</sup> A. KOMADA y ajoute le comté de Saint-Pol (« Particularités des manuscrits de la *Bible historiale* enluminés dans le Nord : le cas de la Bible de Philippe de Croÿ, comte de Chimay », *Richesses médiévales du Nord et du Hainaut*, J.-C. HERBIN (dir.), Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, 2002, p. 185-198).

## *b. ... aux pinceaux des artistes*

La plupart des artistes ayant œuvré à la décoration des livres du corpus sont inconnus. Quant aux enlumineurs identifiés avec plus ou moins de certitude, leur nom ne nous est pas toujours parvenu<sup>473</sup>. Car l'heure n'est pas encore venue pour les artistes de signer leurs œuvres et l'attribution repose avant tout sur l'analyse du style ou du contexte de la mise en image.

### *b.1 Le Maître de Charlemagne (dernier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle)*

On sait du Maître de Charlemagne qu'il enlumina dans les années 1280 deux ouvrages: le Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 0782 (dédié à Philippe III le Hardi) et Paris, BNF, fr. 00696<sup>474</sup>, recueil du corpus dont le contenu se rapporte à l'abbaye de Saint-Denis et qui a été commandité par elle. Ces prestigieux destinataires liés à la capitale paraissent témoigner d'un artiste assez renommé et qui œuvrait peut-être à Paris ou dans ses environs.

### *b.2 Maître Honoré (dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle)*

Le décor du Paris, Sainte-Geneviève, 0588 présente de nombreuses caractéristiques de l'école parisienne et semble pouvoir être attribué à Maître Honoré ou à son gendre, Richard de Verdun, qui lui succède à la tête de son atelier<sup>475</sup>. L'enlumineur résidait rue Boutebrie, dans l'actuel 5<sup>e</sup> arrondissement de Paris et au cœur du quartier des artisans du livre. Son nom est présent dans les comptes royaux de 1296, qui nous informent qu'Honoré travaillait pour le roi Philippe le Bel (1285-1314). Novateur, il influença l'art parisien de la fin du Moyen Âge<sup>476</sup>.

### *b.3 Le Maître au menton fuyant (actif entre 1290 et 1325)*

Sous cette périphrase inspirée par des personnages représentés avec cette particularité se cache un enlumineur actif entre Tournai et Arras, de 1290 à 1325<sup>477</sup>. Une quinzaine de manuscrits paraissent avoir été décorés de sa main, dont le *codex* Oxford, Bodleian Library, Douce 094 qui contient le texte versifié de la *Vie de saint Éloi* par Gérard de Montreuil<sup>478</sup>.

---

<sup>473</sup> Le graphique de l'Annexe LV répertorie les enlumineurs connus ayant œuvré à la décoration des manuscrits du corpus, ainsi que le nombre de ces derniers attribué à chacun.

<sup>474</sup> Il lui est attribué par A. STONES (*Gothic Manuscripts 1260-1320*, London, Harvey Miller, 2013, p. 44).

<sup>475</sup> Ces rapprochements stylistiques avec des enlumineurs parisiens ont été établis par A. STONES (*Idem*, p. 49 sq.) et M.A et R. H. ROUSE, *Manuscripts and their makers*, p. 127-172, et cités par G. HASENOHR, « Un sermon en vers du début du XIII<sup>e</sup> siècle : La Moralité des deux Maries », *Studi romanzi*, 2009, p. 18-201 ici p. 72.

<sup>476</sup> Sur l'enlumineur parisien, voir L. DELISLE, « Le miniaturiste parisien Honoré », dans *Journal des Savants* (volume 9), 1910, p. 385-386 ; E. G. MILLAR, *The Parisian Miniaturist Honoré*, Londres, Faber and Faber, 1959.

<sup>477</sup> Voir l'article d'A. STONES, « A Note on the Maître au menton fuyant », *Als ich can. Liber Amicorum in Memory of Professor Dr. Maurits Smeyers*, B. CARDON, J. VAN DER STOCK et D. VANWIJNSBERGHE (éds.), Louvain, Peeters, 2002, p. 1247-1271.

<sup>478</sup> C. GASPAR et F. LYNA dressent une liste des livres enlumines par le Maître dans *Les principaux manuscrits à peinture de la Bibliothèque royale de Belgique*, Turnhout, Brepols, 1937, p. 207.

#### b.4 Le Maître de Fauvel (début du XIV<sup>e</sup> siècle)

Ce maître parisien très prolifique (on retrouve sa main sur près d'une cinquantaine de volumes) est présent dans notre corpus à travers deux *codices* de luxe : Paris, BNF, fr. 13502<sup>479</sup> et Bruxelles, BR, 09225, probablement commandité par Jeanne de Flandre<sup>480</sup> (1295-1374), fille de Louis I<sup>er</sup> de Flandre et épouse du duc Jean III de Bretagne. Rendu célèbre par les dessins d'un exemplaire du *Roman de Fauvel* exécuté vers 1320 (Paris, BNF, fr. 00146), le Maître de Fauvel travaille pour plusieurs libraires de Paris entre 1310 et 1340, en particulier Geoffroy de Saint-Léger, Thomas de Maubeuge et Richard de Montbaston.

#### b.5 Le Maître de Maubeuge (actif entre 1313 et 1349)

Nommé d'après le libraire parisien Thomas de Maubeuge qui l'emploie<sup>481</sup>, le Maître de Maubeuge nous est connu à travers plus de vingt livres comme le London, BL, Addit. 17275, qui contient sept de nos Vies en français. Il paraît avoir joui d'un certain succès auprès de la noblesse<sup>482</sup>, puisque Mahaut d'Artois (*ca.* 1269-1329)<sup>483</sup>, Clémence de Hongrie (1293-1328), épouse du roi Louis X<sup>484</sup>, et le futur Charles V<sup>485</sup> firent notamment appel à ses services.

#### b.6 Le Maître du Papeleu (début du XIV<sup>e</sup> siècle)

L'enlumineur auparavant connu comme le « Maître de la *Bible* de Jean de Papeleu » (du nom du copiste avec qui il travailla à la réalisation de trois volumes de la *Bible historiale*) semble pouvoir être assimilé à Richard de Verdun, gendre de Maître Honoré<sup>486</sup>. Le prolifique maître parisien est à l'origine des miniatures du Genève, BM, Coll. Comites Latentes 102.

---

<sup>479</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 13502 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71378>).

<sup>480</sup> C'est du moins l'hypothèse émise par M.A et R. H. ROUSE dans *Manuscripts and their makers*.

<sup>481</sup> Le Maître de Maubeuge a aussi travaillé avec les Montbaston à au moins trois reprises : New York, Morgan Library and Museum, M 322-323 ; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3338 et Paris, BNF, fr. 24386.

<sup>482</sup> Et pas seulement ! Un certain Pierre Honoré, officier de Charles de Valois, fit appel à lui pour le BNF, fr. 10132 (I. GUYOT-BACHY, « La diffusion du *Roman des Roys* avant la Guerre de cent ans : le manuscrit de Pierre Honoré, serviteur de Charles de Valois », *The Medieval Chronicle*, Amsterdam, Rodopi, 1999, t. II, p. 90-102).

<sup>483</sup> Il semble que la comtesse d'Artois lui ait commandé en 1313 une *Bible* en français (« Inventaire des biens meubles et immeubles de la comtesse Mahaut d'Artois, pillés par l'armée de son neveu, en l'année 1313 » par A. LE ROUX DE LINCY, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 3/3, 1852, p. 53-96).

<sup>484</sup> L'attribution à Clémence de Hongrie est affirmée par M.A et R. H. ROUSE (*Manuscripts and their makers*, vol. II, p. 176-179) et S. CASSAGNES-BROUQUET (*L'image du monde, un trésor enluminé de la Bibliothèque de Rennes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003), mais est toutefois présentée comme douteuse par J.-P. BOUDET (« La Bibliothèque de Clémence de Hongrie : un reflet de la culture d'une reine de France ? », *La Cour du prince. Cour de France, cours d'Europe*, Paris, Champion, 2011).

<sup>485</sup> Pour lequel il enlumine un *Code de Justinien* en 1342 (Paris, BNF, fr. 00498).

<sup>486</sup> La datation des livres attribués au Maître du Papeleu, entre la toute fin du XIII<sup>e</sup> siècle et les années 1320, correspond à la période où Richard de Verdun est en activité (il est attesté à Paris de 1289 à 1327). Il résidait rue Erembourg de Brie, puis dans la rue adjacente des Ecrivains à partir de 1308 (M.A et R. H. ROUSE, *Manuscripts and their makers*, vol. I, p. 127-172 et vol. II, p. 126). Le style rappelle fortement celui de Maître Honoré, ce qui s'explique s'il s'agit de son gendre, formé par lui (*Imaging the Past in France : History in Manuscript Painting, 1250-1500*, E. MORRISON et A. HEDEMAN (éds.), Los Angeles, Getty Publications, 2010, p. 145).

### b.7 *Jeanne et Richard de Montbaston (actifs entre 1338 et 1353)*

Parmi les nombreux livres attribués au couple de libraires et enlumineurs, deux sont dans le corpus ; Paris, BNF, fr. 0241<sup>487</sup> et fr. 0185. L'atelier des Montbaston est l'un des plus actifs de la capitale dans le deuxième quart du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>488</sup>. Le couple est amené à travailler pour l'abbaye Saint-Victor de Paris (BNF, fr. 24389) et le futur Charles V (BNF, fr. 15213).

### b.8 *Le Maître des Boqueteaux (actif entre 1350 et 1380)*

L'artiste<sup>489</sup>, nommé en référence aux groupes d'arbres qui marquent son style, signe la décoration du Paris, Bibliothèque Mazarine, 1729<sup>490</sup>. Actif à Paris entre 1350 et 1380<sup>491</sup>, le Maître semble avoir été sollicité par les milieux royaux et en particulier par Charles V.

### b.9 *Le Maître du Policratique de Charles V (deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle)*

Le Maître du Policratique de Charles V est l'un des enlumineurs les plus recherchés de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle : il compte notamment Charles V et Jean de Berry (1340-1416) parmi sa clientèle. Ses liens suivis avec des copistes d'origine bretonne font supposer une communauté d'origine. Le Maître a à son actif un grand nombre de livres, parmi lesquels trois du corpus : Arras, BM, 83 ; Genève, Bibliothèque publique et universitaire, fr. 57<sup>492</sup> ; et Rennes 0266.

### b.10 *Le Maître du Couronnement de Charles VI (fin du XIV<sup>e</sup> siècle)*

Il a peut-être collaboré avec le Maître des Boqueteaux sur le décor du Mazarine, 1729. Il tire son nom d'un luxueux volume des *Grandes Chroniques de France* (BNF, fr. 02813)<sup>493</sup>.

---

<sup>487</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 00241 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71282>).

<sup>488</sup> L'adresse en est précisée dans le colophon du BNF, fr. 00241 (« Richart de Montbaston, libraire demourant à paris en la rue neuve nostre dame fist ecrire ceste legende en françois, l'an de grace notre seigneur mil CCC XLVIII »). Le couple y est installé avant 1338 et jusqu'après 1353. Voir S. HUOT, *The Romance of the Rose and its Medieval Readers. Interpretation, Reception, Manuscript Transmission*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 ; l'article de M.-T. GOUSSET, « Libraires d'origine normande à Paris, au XIV<sup>e</sup> siècle », *Manuscrits et enluminures dans le monde normand (X-XV<sup>e</sup> siècle)*, P. BOUET et M. DOSDAT (dirs.), Caen, Presses Universitaires de Caen, 1999 ; et M.A et R. H. ROUSE, « A rose by any other name : Richard and Jeanne de Montbaston as Illuminator of vernacular texts », *Manuscripts and their makers*, vol. I, chap. 9.

<sup>489</sup> Le style du Maître désigne plus sûrement un atelier qu'un seul individu : jusqu'à douze mains différentes ont été repérés (H. MARTIN, *La Miniature française du XIII<sup>e</sup> siècle au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, G. Van Oest, 1923, p. 44-54 ; et *The Grove Encyclopedia of Medieval Art and Architecture*, C. HOURIHANE, D.H. STRICKLAND, M. SIMONETTA (éds.), Oxford, Oxford University Press, 2012, vol. 2, p. 389).

<sup>490</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque Mazarine, 1729 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/44511>).

<sup>491</sup> Selon C. STERLING, l'artiste serait originaire des Pays-Bas, de la cour de Venceslas I<sup>er</sup> de Luxembourg, duc de Brabant (*La Peinture médiévale à Paris. 1300-1500*, Paris, Bibliothèque des Arts, 1987, p. 176-179).

<sup>492</sup> SECTION ROMANE, « Notice de GENEVE, Bibliothèque de Genève, fr. 057 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/73509>).

<sup>493</sup> Sur l'artiste, voir F. AVRIL, *L'enluminure à la cour de France au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Chêne, 1978, p. 106-109 ; A. D. HEDEMAN, *The Royal Image : Illustrations of the Grandes Chroniques de France 1274-1422*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991, p. 95-133 et 244-247.

### b.11 Le Maître de Luçon (actif de 1390 à 1417)

L'atelier parisien du Maître de Luçon<sup>494</sup> paraît s'être d'abord spécialisé dans les livres d'heures : c'est le cas du Barcelona, Biblioteca de Catalunya y central, 1850<sup>495</sup>, *codex* à l'usage de Paris. La production du Maître se diversifie dès 1406, lorsqu'il commence à travailler pour des membres de la haute noblesse comme les familles de Berry ou de Bourgogne<sup>496</sup>.

### b.12 Le Maître de la Cité des dames (actif de 1400 à 1415)

Associé au Maître de Luçon dans la décoration du livre Barcelona 1850, le Maître de la Cité des dames<sup>497</sup> collabore avec d'autres grands artistes comme Jacquemart de Hesdin<sup>498</sup> et le Maître de Boucicaut. Prolifique enlumineur parisien<sup>499</sup>, il œuvre pour la haute noblesse du royaume, que ce soit Jean sans Peur (1371-1419) ou le duc Jean de Berry.

### b.13 Le Maître du Couronnement de la Vierge (actif de 1400 à 1405)

Le Maître du Couronnement de la Vierge tient son nom du frontispice de la *Légende dorée* du livre Paris, BNF, fr. 00242<sup>500</sup>. Vraisemblablement formé en Flandre bien qu'exerçant à Paris, il œuvra à plusieurs reprises pour Philippe III de Bourgogne (1396-1467).

### b.14 Les frères Limbourg (actifs de 1400 à 1416)

Néerlandais<sup>501</sup>, Jean et Hermann de Limbourg font leur apprentissage à Paris chez leur oncle Jean Malouel<sup>502</sup>, qui les recommande à Philippe II de Bourgogne (1342-1404). Ils sont célèbres pour l'enluminure de livres destinés à Jean I<sup>er</sup> de Berry, en particulier *Les Très Riches Heures du duc de Berry*. Ils sont peut-être à l'origine du décor du Paris, BNF, fr. 0414.

---

<sup>494</sup> Il est également nommé Maître d'Etienne Loypeau, du nom de l'évêque de Luçon qui lui commanda le *codex* Paris, BNF, lat. 8886 pour Jean I<sup>er</sup> de Berry (C. STERLING, *La Peinture médiévale à Paris*, p. 325).

<sup>495</sup> SECTION ROMANE, « Notice de BARCELONA, Biblioteca de Catalunya y central, 1850 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/6166>).

<sup>496</sup> M. MEISS, *French painting in the time of Jean de Berry, The Limbourgs and their Contemporaries*, London, Thames and Hudson, 1974, p. 351-352 ; *Paris 1400 : les arts sous Charles VI. Paris, Musée du Louvre, 22 mars-12 juillet 2004*, E. TABURET-DELAHAYE (dir.), Paris, Réunion des musées nationaux-Fayard, 2004, p. 279-280.

<sup>497</sup> Son nom lui a été forgé par M. Meiss d'après les cinq manuscrits de la *Cité des dames* qu'il a enluminé pour Christine de Pizan (M. MEISS, *French painting in the time of Jean de Berry*, p. 377-382).

<sup>498</sup> Les débuts du Maître se font dans l'entourage de Jacquemart de Hesdin (ca. 1355-1414). Ce peintre flamand œuvre à Bruges, la capitale de Jean de Berry, au service duquel il reste de 1384 à 1414. Il contribue notamment au décor des *Très Belles Heures du duc de Berry*, des *Grandes Heures* ainsi que des *Petits Heures*.

<sup>499</sup> C. STERLING lui attribue néanmoins une origine néerlandaise (*La Peinture médiévale à Paris*, p. 288).

<sup>500</sup> Il est aussi nommé « Maître des Cleres Femmes du duc de Bourgogne », du nom d'un manuscrit qui contient la traduction française du *De Claris Mulieribus* de Boccace et que le marchand Jacques Raponde offre en 1403 à Philippe II (Paris, BNF, fr. 12420). Voir M. MEISS, *French painting in the time of Jean de Berry*, p. 355.

<sup>501</sup> Ils naissent à Nimègue, dans le duché de Gueldre, vers 1380. Leur frère Paul est également enlumineur (M. MEISS, *French painting in the time of Jean de Berry. The Limbourgs and their Contemporaries* ; P. ROELOFS, R. DÜCKERS, *The Limbourg Brothers : Nijmegen Masters at the French Court 1400-1416*, Anvers, Ludion, 2005).

<sup>502</sup> En septembre 1396, Jean Malouel (ca. 1370-1415) est employé par Isabeau de Bavière. À partir de l'été 1397, il occupe à Dijon la charge de peintre officiel de la cour des ducs de Bourgogne (voir P. ROELOFS, « Johan Maelwael, court painter in Guelders and Burgundy », *The Limbourg Brothers*, p. 35-53).



La décoration de ce dernier a également été attribuée au Maître de Virgile, actif à Paris entre 1390 et 1425 et peut-être à Bourges, à la cour de Jean de Berry<sup>503</sup>. Désigné ainsi d'après l'illustration de l'*Énéide* et des *Bucoliques* de Virgile du volume florentin, Biblioteca medica Laurenziana, Med. Pal. 69 (commandité par Jacques Courau, trésorier du duc de Berry), c'est un enlumineur prolifique, avec une soixantaine de manuscrits qui lui sont attribués.

*b.15 Atelier de Marc Caussin (actif entre 1432 et 1476)*

Quatorze livres ont été attribués à ce miniaturiste hainuyer qui exerce à Valenciennes comme enlumineur, libraire et peut-être scribe, dont le Tournai, BM, 127<sup>504</sup>. Marc Caussin a travaillé pour Philippe I<sup>er</sup> de Croÿ-Chimay (1436-1482) et Philippe III de Bourgogne<sup>505</sup>.

*b.16 Guillaume Vreland (actif entre 1449 et 1481)*

La décoration du *codex* Mâcon, BM, 003, commandité par Jean IV, baron d'Auxy, est le fait de trois enlumineurs œuvrant à Bruges, dans le comté de Flandre.

Le premier d'entre eux, Guillaume Vreland, est originaire d'Utrecht mais s'installe à Bruges vers 1454. Jusqu'à sa mort en 1481, il fait partie de la guilde des gens du livre placée sous la protection de saint Jean l'Évangéliste. Il a travaillé pour Philippe III le Bon<sup>506</sup>.

*b.17 Philippe de Mazerolles (actif de 1454 à 1479)*

Originaire de Paris, l'enlumineur est en Flandre en 1467, où il reçoit le titre de valet de chambre du duc de Bourgogne. Reçu en 1469 au sein de la guilde susmentionnée, il réside à Bruges jusqu'en 1479. Les grosses commandes qu'il assure pour Charles le Téméraire (1433-1477) et Édouard IV (1461-1483) indiquent qu'il est à la tête d'un atelier important<sup>507</sup>.

*b.18 Loyset Liédet (actif entre 1454 et 1483)*

Le troisième enlumineur du Mâcon 003 est Loyset Liédet. Né à Hesdin, il appartient de 1469 à 1479 à la même guilde brugeoise que Guillaume Vrelant et Philippe de Mazerolles,

---

<sup>503</sup> M. MEISS, *French painting in the time of Jean de Berry*, p. 408-412 ; F. AVRIL, *Paris 1400 : les arts sous Charles VI*, ici p. 299-300.

<sup>504</sup> SECTION ROMANE, « Notice de TOURNAI, Bibliothèque de la ville, 127 (021) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/74079>).

<sup>505</sup> Sur Marc Caussin, voir l'ouvrage de D. VANWIJNSBERGHE, « *Ung bon ouvrier nommé Marquet Caussin* ». *Peinture et enluminure en Hainaut avant Simon Marmion*, Turnhout, Brepols, 2013.

<sup>506</sup> Pour une biographie plus exhaustive de G. Vreland, voir B. BOUSMANNE, « *Item a Guillaume Wyelant aussi enlumineur* » : *Willem Vrelant, un aspect de l'enluminure dans les Pays-Bas méridionaux sous le mécénat des ducs de Bourgogne Philippe le Bon et Charles le Téméraire*, Turnhout, Brepols, 1997.

<sup>507</sup> Voir l'article de P. DURRIEU, « Livre de prières peint pour Charles le Téméraire par son enlumineur en titre Philippe de Mazerolles, le maître de la Conquête de la Toison d'Or », *Monuments et mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XXII, 1916 ; et M. HOFMANN, I. NETTEKOVEN, *Philippe de Mazerolles : ein unbekanntes Stundenbuch aus Brügge*, Rotthalmünster, H. Tenschert, 2004

avant d'être mentionné en 1483 dans les archives comptables des ducs de Bourgogne comme travaillant à Lille. Il a œuvré pour Philippe le Bon et Charles le Téméraire<sup>508</sup>.

*b.19 Évrard d'Espinques (actif entre 1440 et 1494)*

Cet enlumineur d'origine allemande exerce à Paris, puis à Ahun dans le Comté de la Marche après être entré au service de Jacques III d'Armagnac (1433-1477), commanditaire du Paris, BNF, fr. 06448<sup>509</sup>. Après 1477, il travaille pour Jean du Mas, seigneur de l'Isle-Adam, conseiller et chambellan de Louis XI, ainsi que pour le roi Louis XI<sup>510</sup>.

*b.20 Le Maître de Jacques de Besançon (actif entre 1478 et 1498)*

Identifié à tort à l'enlumineur Jacques de Besançon<sup>511</sup>, le Maître parisien a décoré deux livres du corpus : les Paris, BNF, fr. 00245<sup>512</sup> et 05868. En sus d'un très grand nombre de livres d'heures « commerciaux », il a enluminé plusieurs manuscrits pour Charles VIII, Louis XII (1498-1515) et Henri VII d'Angleterre (1485-1509).

*b.21 Le Maître du Livre de Prières de Dresde (actif entre 1460 et 1520)*

Sans doute originaire d'Utrecht, le Maître exerce à Bruges et à Amiens pour de nobles hainuyers comme Louis de Bruges de Gruuthuse (1422-1492) et le duc consort de Bourgogne puis empereur Maximilien I<sup>er</sup> (1477-1519) : c'est vraisemblablement pour l'un d'entre eux qu'il entreprend l'enluminure du *codex* Cambridge, Fitzwilliam Museum, 022. Il a également une clientèle plus modeste, pour laquelle il réalise en série de petits livres de prières<sup>513</sup>.

---

<sup>508</sup> A.-M. LEGARE, « Loyset Liédet : un nouveau manuscrit enluminé », *Revue de l'Art*, 126, 1999, p. 36-49 ; F. AVRIL (éd.), I. HANS-COLLAS, P. SCHANDEL et H. WIJSMAN (collab.), *Manuscrits enluminés des anciens Pays-Bas méridionaux, vol. I : Louis de Bruges*, p. 44-71.

<sup>509</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 06448 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71324>).

<sup>510</sup> Pour davantage de détails, voir L. GUIBERT, *Ce qu'on sait de l'enlumineur Évrard d'Espinques*, Guéret, P. Amiault, 1895 ; A. THOMAS, « Un bibliophile français et un enlumineur allemand à la fin du xv<sup>e</sup> siècle : Jean du Mas, seigneur de l'Isle, et Évrard d'Espinques », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 39, 1895, p. 74-78 ; S. AMATO BLACKMAN, *The manuscripts and patronage of Jacques d'Armagnac, duke of Nemours, 1433-1477*, Ann Arbor, University Microfilms International, 1993 ; F. AVRIL, N. REYNAUD, *Les manuscrits à peintures en France, 1440-1520*, Paris, Flammarion, 1995, p. 167.

<sup>511</sup> P. DURRIEU, *Un grand enlumineur parisien au xv<sup>e</sup> siècle : Jacques de Besançon, et son œuvre*, Paris, Champion, 1892. Jacques de Besançon était un peintre spécialisé dans les décors de texte, non miniaturiste (*Les enluminures du Louvre : Moyen Âge et Renaissance. Catalogue raisonné*, F. AVRIL, N. REYNAUD et D. CORDELLIER (dirs.), Paris, Hazan - Louvre éditions, 2011). Voir également H. MADDOCKS, « The Master of Jacques de Besançon and a Fifteenth-Century Parisian Missal », *The Art of the Book. Its Place in Medieval Worship*, M.M. MANION et B.J. MUIR (éds.), Exeter, University of Exeter Press, 1998, p. 225-234.

<sup>512</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 00245 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/73462>).

<sup>513</sup> Voir B. BRINKMANN, *Die flämische Buchmalerei am Ende des Burgunderreichs : der Meister des Dresdener Gebetbuchs und die Miniaturisten seiner Zeit*, Turnhout, Brepols, 1997 ; et A.-M. LEGARE, « The Reception of the Master of the Dresden Prayer Book in Hainaut », *Tributes in Honor of James H. Marrow. Studies in Painting and Manuscript Illumination of the Late Middle Ages and Northern Renaissance*, J. HAMBURGER et A.S. KORTEWED (éds.), Turnhout, Brepols, 2006, p. 323-330.

### b.22 Le Maître de Marguerite de Liedekerke (actif entre 1482 et 1510)

Nommé d'après l'abbesse de Forest-lès-Bruxelles qui lui commanda l'enluminure d'un antiphonaire<sup>514</sup>, il paraît avoir été sollicité par une noble clientèle essentiellement hainuyère. Il œuvra ainsi pour Charles I<sup>er</sup> de Lalaing (1466-1525), Adolphe de Clèves (1425-1492) et Jean II d'Oettingen († 1515) : c'est sous l'impulsion de ce dernier, devenu propriétaire du *codex* Cambridge 022, qu'il termine le décor commencé par le Maître du Livre des Prières<sup>515</sup>.

Deux foyers d'enlumineurs se distinguent. Le premier et le plus important se situe à Paris (au moins douze enlumineurs y exercent leur art) et œuvre en particulier pour les rois et leur entourage. Un second foyer de production tend ensuite à prendre le pas sur celui de la capitale vers le milieu du xv<sup>e</sup> siècle<sup>516</sup>, autour de grandes villes du nord de la France comme Tournai et Amiens et dans le comté de Flandre (Arras, Valenciennes et surtout Bruges). Or, ce dernier est sous domination bourguignonne à partir de 1384, ce qui explique que les artistes y exécutent nombre de commandes pour les ducs de Bourgogne : ils travaillent aussi pour une noble clientèle originaire du Hainaut, voire pour le roi d'Angleterre. L'étude des acteurs de la décoration rejoint donc nos précédentes remarques concernant la langue et l'origine des manuscrits et de leurs copistes, avec une production à la fois parisienne et nordiste.

Il nous faut également souligner que l'ensemble de nos peintres sont des artisans laïcs, qui appartiennent souvent aux mêmes confréries, travaillent pour les mêmes libraires ou les mêmes commanditaires, et se réunissent parfois en équipe pour de grandes entreprises<sup>517</sup>. Bien que les détails de la mise en œuvre nous échappent, la proximité entre tous les acteurs du livre est évidente, du moins dans le cas des ouvrages les plus luxueux<sup>518</sup>.

---

<sup>514</sup> Voir A.-M. LEGARE, « Du Nouveau sur l'enluminure en Hainaut à la fin du Moyen Âge. L'Antiphonaire de l'abbaye de Forest (Westmalle, Abbaye des trappistes, 9) », *Manuscripts in Transition. Recycling Manuscripts, Texts and Images*, B. DEKEYZER et J. VAN DER STOCK (éds.), Louvain, Peeters, 2005, p. 407-417.

<sup>515</sup> Concernant ce *codex*, se référer notamment à l'article d'A.-M. LEGARE, « A New Member of the Library of John II of Oettingen : Fitzwilliam Museum, MS 22 », *The Cambridge Illuminations : Conference Proceedings*, S. PANAYOTOVA (éd.), London, H. Miller, 2007, p. 135-139.

<sup>516</sup> Le foyer du Nord se développe dès les années 1420 (en même temps que ceux de l'Est et de l'Italie), pour arriver, à partir de 1460 et jusqu'au début du xvi<sup>e</sup> siècle, à une production complètement détachée de la tutelle parisienne. Comme le souligne F. Avril, nous assistons à une « lente et comme irrésistible remontée en puissance des centres régionaux face à l'hégémonie parisienne » dans ces régions, « qui par leur situation géographique et leurs traditions propres, étaient tout aussi en prise avec l'art pratiqué dans les régions du nord-est de l'Europe qu'avec Paris » (*L'art au temps des rois maudits - Philippe le Bel et ses fils, 1285-1328, Galeries Nationales du Grand Palais, 17 mars-29 juin 1998*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1998, p. 256).

<sup>517</sup> Si la production antérieure est essentiellement le fait des *scriptoria*, des artisans laïques apparaissent à partir de la seconde moitié du xii<sup>e</sup> siècle, du fait de la vogue croissante des livres en langue vulgaire et de la littérature courtoise et sous l'impulsion des grandes familles seigneuriales ou princières (voir P. STIRNEMANN, « Quelques bibliothèques princières et la production hors scriptorium au xii<sup>e</sup> siècle », *Bulletin archéologique du C.T.H.S.*, 1984, p. 7-38, ici p. 38 ; S. LEFEVRE, « Les acteurs de la traduction », p. 188).

<sup>518</sup> La difficulté est de savoir si ces acteurs de la production livresque partageaient un même atelier ou si un travail d'équipe pouvait se concevoir sans l'existence d'un unique lieu de travail (voir à ce propos l'article de L. DELAISSE, « Les principaux centres de production de manuscrits enluminés dans les états de Philippe le Bon », *Cahiers de l'Association internationale des Études françaises*, 8, 1956, p. 11-34)

### III. Esquisse d'une traductologie

#### 1. La difficile question des sources

##### *a. De l'utilisation de textes plus anciens*

Aspect fondamental du présent travail, la détermination des textes utilisés en tant que source dans le cadre des réécritures hagiographiques en français n'en reste pas moins l'un des plus complexes. Pour autant, l'existence de récits antérieurs ayant inspiré les remanieurs de la fin du Moyen Âge est certaine, qu'il s'agisse d'œuvres latines ou vernaculaires. Dix de nos versions témoignent en effet explicitement d'un ou plusieurs texte(s)-source(s) sur lesquels s'appuie l'auteur et qui excluent de fait l'idée d'une composition originale. Le poème consacré à Geneviève se clôt ainsi sur une phrase qui souligne l'utilisation de sources écrites : « Renauz qui ceste vie dit/Ne puet trover plus en escrit »<sup>519</sup>. Il en va de même dans la deuxième *Vie de saint Cloud*, dont l'auteur va jusqu'à préciser le lieu où est conservée l'œuvre dont il s'est servi comme modèle : « La vie Monseigneur Saint Cloud extraite dun livre ancien en parchemin estant en leglise dudit saint Cloud »<sup>520</sup>. Parmi ces dix versions, il n'y a guère que le remanieur de l'unique *Vie de Landry* à ne pas affirmer sa fidélité à sa source. Car s'il précise bien s'être appuyé sur des textes qui font autorité (« Nous lisons ou cathaloge qui est fait et escript de la succession et du nombre des evesques de Paris [...] »<sup>521</sup>) c'est, semble-t-il, pour en tirer des informations visant à la création de son récit plutôt que pour les retranscrire littéralement. C'est d'autant plus probable qu'il ajoute plusieurs miracles qui ne figurent dans aucune des sources latines citées par les Bollandistes et qu'il paraît avoir constaté de ses yeux : « Nous avons veu et congneu que un homme de Coinmesse que on appelloit Raoul Gracard [...] »<sup>522</sup>. L'hagiographe de Landry atteste ainsi une certaine indépendance vis à vis des récits dont il s'est inspiré que l'on ne trouve pas affirmée dans les autres réécritures du corpus.

---

<sup>519</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 94v (vv. 3575-3576). La première version en prose française fait d'ailleurs largement écho au poème : « Renauz, qui ceste vie fist, dist que il n'en pooit plus trover en escrit. Sachiez bien qu'il nous en a trestiee toue la fine verité qui est en l'estoire si come il a trové en escrit » (Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716, f. 295v). Une allusion à une source latine non-identifiée figure aussi dans la deuxième version : « Ci commence la vie madame sainte Geneviève en françois proprement selonc le latin » (Paris, BNF, lat. 5667, f. 96r).

<sup>520</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 151r. D'autres réécritures mentionnent l'existence de sources, comme Mathurin en vers I (« si com l'escripture nous dit, et si est en sa vie escrit » - Londres, BL, Add. 17275, f. 281v, vv. 55-56), Arnoul I (« Cestui saint ce nous dist l'escripture » - Londres, BL, Add. 17275, f. 156v), Arnoul III (« Icist s. hernoul ce os dit l'escripture » - Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, 10326, f. 245v), Médard I (« En ce temps meisme regna saintement saint Gildard frere de saint Medard dessus dit, du quel le maistre des hystoires ne puet trouver la vie comme il dit, ne la vie de saint Medard meisme nen fait point de mencion » - Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, 09228, f. 355v), l'unique réécriture versifiée de la *Vie de saint Éloi* (« Selonc la verité del livre/Qui matere me doune et livre » - Oxford, Bodleian Library, Douce 094, v. 7988-7989) ou encore Éloi VI (« Saint Awain nous escript la vie saint Eloy et dist que [...] » - Cambrai, BM, 811, f. 5v).

<sup>521</sup> Paris, BNF, fr. 242, f. 320v.

<sup>522</sup> *Idem*.

Nul auteur médiéval ne saurait se priver de la caution d'un texte-source, lui qui n'est qu'un nain sur les épaules d'un géant, le relais d'une *auctoritas* qu'il commente ou continue<sup>523</sup>. Saint Bonaventure († 1274) affirme ne pas vouloir être « le fabricant d'un nouvel écrit ; en effet, je considère et je reconnais que je suis un pauvre et humble compilateur »<sup>524</sup>. Et Roland Barthes de définir le rôle de l'auteur au Moyen Âge : « [...] L'*auctor* enfin, risquait bien ses propres idées, mais en leur donnant toujours l'appui de ce qui s'était passé hors de lui »<sup>525</sup>. Conformément à l'étymologie du terme (*augere*, « augmenter »), l'auteur devient finalement celui qui amplifie une matière existante, selon la définition du grammairien Conrad de Hirsau (1070-1150)<sup>526</sup>. Dans un système de pensée où le principe d'autorité est essentiel, il est donc nécessaire de fonder son récit sur un avis déjà reconnu, une source qui fait office d'*auctoritas* approuvée du fait du renom de son auteur, de son antiquité, de son dédicataire ou de son lieu de conservation<sup>527</sup>. Ce rapport à la source est d'autant plus marqué dans le cas de la traduction que celle-ci est associée au phénomène de la *translatio studii*, transfert du savoir qui permet au présent de recueillir le legs textuel et intellectuel du passé. En conséquence de quoi, les protestations de fidélité à un récit antérieur répétées par au moins dix des auteurs du corpus concourent à l'autorité de la translation. Il est d'ailleurs intéressant de constater que lesdites protestations apparaissent surtout au sein des premières versions en français de l'hagiographie d'un saint, comme si le souci de s'appuyer sur une source se faisait moins important au fil du temps et des versions et que le phénomène de création autonome était mieux accepté. Peut-être faut-il en conclure que, si les traductions initiales vers les diverses langues vernaculaires ont besoin d'affirmer ce lien de dépendance avec un texte plus ancien (et souvent en latin) pour trouver une légitimité et s'implanter dans la société médiévale, c'est moins le cas des remaniements ultérieurs qui profitent ainsi de la voie ouverte.

### *b. Des obstacles rencontrés à l'élaboration d'une méthodologie*

L'usage de sources qui font autorité est donc primordial dans la littérature médiévale : reste maintenant à déterminer celles employées. Il faut néanmoins préciser que cette quête des textes utilisés n'a pas été sans soulever quelques difficultés. La première tient au fait que, sauf

---

<sup>523</sup> B. GUENEE, « L'historien et la compilation au XIII<sup>e</sup> siècle », *Journal des savants*, 1, 1985, p. 119-135.

<sup>524</sup> *Nec quisquam destimet quod novi scripti velim esse fabricator : hoc enim sentio et fateor quod sum pauper et tenuis compilator* (S. BONAVENTURAE « *Sententiarum Liber II*, Praelocutio », *Opera Theologica Selecta. Editio Minor*, Florence, Quaracchi, 1934-1964, 5 tomes, ici t. II, p. 1).

<sup>525</sup> R. BARTHES, *Critique et vérité*, Paris, Seuil, 1999, p. 23.

<sup>526</sup> *Accessus ad auctores, Bernard d'Utrecht, Conrad d'Hirsau, Dialogus super auctores*, édition critique revue et augmentée par R.B.C. HUYGENS, Leiden, Brill, 1970.

<sup>527</sup> Voir l'article de F. DUVAL, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », *Traductions médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (X<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Étude et Répertoire*, C. GALDERISI (dir.), Turnhout, Brepols, 2011, I, p. 47-92, ici p. 54.

précision de l'auteur ou proximité textuelle très grande avec une *Vita* recensée, il est ardu de savoir si le récit s'appuie sur une source latine ou sur un texte vernaculaire. En toute logique, les premières réécritures d'un dossier hagiographiques doivent relever d'un modèle latin. Forts de ce constat, nous avons choisi de nous pencher d'abord sur les potentielles sources latines<sup>528</sup>.

Encore faut-il s'y retrouver parmi la foule de ces dernières. Il existe en effet une forte disparité entre la masse des textes hagiographiques rédigés en latin et le petit nombre de ceux qui furent écrits en français, le latin restant la langue d'Église par excellence. Force est donc d'examiner une multitude de récits latins et de les comparer à la réécriture considérée afin de déterminer le(s) texte(s) utilisé(s) par les auteurs. Heureusement, la Société des Bollandistes a mis à disposition des chercheurs un site Internet qui regroupe les dossiers documentaires en langue latine relatifs à la plupart des saints et qui s'avère fort utile<sup>529</sup>. Les vingt-et-un dossiers du corpus témoignent à ce propos d'une grande diversité, certains étant plus richement dotés en textes latins que d'autres. Le corpus qui concerne Denis contient trente-deux sources latines potentielles (parmi lesquelles *Vitae*, *Passio*, *Miracula*...), là où Geneviève fait l'objet de seize textes latins et Faron de sept. Hildevert paraît lui n'avoir suscité qu'une *Vita* et un récit de ses miracles. De même dans le cas de Vies pour lesquelles on soupçonne une source en français, encore que le nombre de textes à considérer soit alors beaucoup moindre et se limite le plus souvent aux réécritures déjà existantes ou aux grands recueils en français comme la traduction de la *Légende dorée* ou le *Miroir historial* de Jean de Vignay. Et de reproduire le processus pour chacune des soixante-quatorze versions, en espérant qu'aucun texte ne nous ait échappé.

Mais il arrive parfois que certains textes-sources aient disparu ou ne soient pas encore répertoriés. C'est d'autant plus le cas lorsqu'on s'intéresse aux versions françaises abrégées qui sont souvent traduites à partir de recueils latins eux-mêmes raccourcis. Or, les chercheurs qui travaillent sur le domaine latin bénéficient de *Vitae* présentées dans leur forme intégrale, qui n'ont pas subi de détériorations et constituent par conséquent des bases fiables pour une étude critique : ils ne s'intéressent donc pas aux textes abrégés qui ne sont pas répertoriés et encore moins édités. Le procédé qui consiste à comparer les Vies françaises avec les *Vitae* intégrales effectivement publiées est dès lors imparfait, puisqu'il ignore l'état intermédiaire probable du texte latin remanié<sup>530</sup>. En l'absence de ces récits intermédiaires, il nous a fallu nous résigner à travailler selon cette méthode qui n'est malheureusement pas exempte d'incertitudes.

---

<sup>528</sup> Sur la question des sources, voir P.-A. SIGAL, « Le travail des hagiographes aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles : sources d'information et méthodes de rédaction », *Francia*, 15, 1987, p. 149-182 ; et F. DOLBEAU, « Les hagiographes au travail : collecte et traitement des documents écrits (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) », *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, M. HEINZELMANN (dir.), Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1992, p. 49-76.

<sup>529</sup> <http://bhlms.fltr.ucl.ac.be/>

<sup>530</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 109.

Enfin, une autre difficulté réside dans la proximité textuelle qui peut exister entre les différentes versions de la Vie d'un même saint, qu'elles soient latines ou vernaculaires. Du fait de cette ressemblance que ne démentent parfois que quelques détails, il est délicat (et parfois impossible) de déterminer avec précision le texte-source utilisé ainsi que les liens de filiation qu'entretiennent les différentes versions. C'est particulièrement vrai lorsque, dans le cas d'une deuxième réécriture en français, on a à choisir la source entre une *Vitae* et un premier récit en langue française qui retranscrit fidèlement cette dernière. C'est le cas, par exemple, de la *Vita Balthildis* (version B) et de Bathilde I, dont la très grande proximité entraîne des difficultés pour déterminer la source de Bathilde II : de même pour la *Vita Fiacrii secunda* et Fiacre I.

Au final, la seule méthode pour parvenir à déterminer les sources d'une réécriture tient dans une mise en parallèle de chaque Vie avec ses potentiels modèles latins et français. Seule une comparaison systématique, associée à un examen attentif du travail de remaniement et des modifications qu'il engendre permet d'établir l'origine d'un texte de manière plus ou moins certaine. Parce qu'elle forme par définition l'élément stable d'une réécriture à l'autre, la trame anecdotique de la Vie est le premier point à retenir notre attention. Un enchaînement similaire des épisodes d'une version à l'autre est susceptible de témoigner d'une parenté, tout autant que l'usage des mêmes noms propres ou des détails, voire des morceaux de phrase communs. Au-delà de la similitude des récits, la cohésion du style et du vocabulaire est également un indice. Sans le cas d'une source en latin, la présence d'expressions latines dont le texte français donne une traduction littérale, celle de fautes révélatrices d'une mauvaise lecture ou d'un faux-ami, permet d'envisager une filiation. Malgré tout, nous ne sommes pas à l'abri d'une erreur.

### *c. Des modèles latins...*

Notre enquête sur les sources pose nécessairement la question de la langue de celles-ci, à savoir si les récits utilisés comme modèles pour les réécritures sont rédigés en latin ou en français : il est en effet peu probable que d'autres langues soient intervenues dans le processus de remaniement<sup>531</sup>. Certains auteurs, sans doute désireux de faciliter le travail de l'historien du XXI<sup>e</sup> siècle, disent emprunter leur matière directement à une *Vita* latine. Geneviève II s'ouvre sur ces mots qui affirment l'utilisation d'une source latine :

« [...] la vie madame sainte Genevieve en français proprement selonc le latin. »<sup>532</sup>

---

<sup>531</sup> En plus de dominer le paysage hagiographique, le latin est en effet la langue de médiation de la plupart des traductions dans l'Occident médiéval (J. DUCOS, « La traduction au confluent des cultures classiques et arabes », *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>- XV<sup>e</sup> siècle). Étude et Répertoire*, C. GALDERISI (dir.), Turnhout, Brepols, 2011, I, p. 127-146, ici p. 141).

<sup>532</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 96r.

De même, l'auteur du poème consacré à Mathurin déclare connaître la vie du saint de Larchant « par le tesmoing du latin »<sup>533</sup>. Malgré tout, les remanieurs restent peu nombreux qui précisent leurs sources, en conséquence de quoi il nous faut avoir recours à d'autres indices qui inclinent en faveur de l'utilisation de modèles latins. La statistique, d'abord, puisque le latin demeure la langue par excellence de l'Église, elle-même principale rédactrice de récits hagiographiques<sup>534</sup>. Les probabilités sont donc plus élevées qu'un littérateur médiéval s'appuie sur un texte latin plutôt que dans tout autre langage<sup>535</sup>. La preuve la plus fiable, mise en lumière par une comparaison systématique, réside dans la fidélité textuelle constatée entre une version en français et un récit latin issus du même dossier hagiographique. Il ne faut certes pas négliger la possibilité que la traduction ait été faite dans l'autre sens, c'est à dire que le récit latin soit lui-même traduit à partir d'un texte vernaculaire. Mais le recours à ce procédé inhabituel de la traduction de français vers le latin paraît peu probable si l'on considère que les textes latins sont en général plus anciens que les premières versions en français.

Trente-sept des soixante-quatorze réécritures du corpus (soit la moitié)<sup>536</sup> paraissent découler directement de sources latines. La Vie d'Éloi en vers emprunte son propos à la *Vita* rédigée au VII<sup>e</sup> siècle par Ouen de Rouen (BHL 2474)<sup>537</sup> et en particulier au livre I. Quant à la *Vita Bertilae* (BHL 1287)<sup>538</sup>, elle donne naissance au XIII<sup>e</sup> siècle à l'unique Vie en français de Bertille. Parmi ces légendes qui s'inspirent d'œuvres latines, la plupart sont les premières-nées d'un dossier hagiographique en langue française. Cela s'explique évidemment par le fait que les traducteurs n'ont à leur disposition que des textes en latin, contrairement aux versions plus tardives qui peuvent utiliser leurs aînées françaises. Mais on ne peut s'empêcher de lier cette situation à ce souci de légitimité qui fait affirmer aux premiers remaniements en français leur fidélité à un texte latin. Pour s'implanter dans la littérature médiévale, n'ont-ils pas besoin de s'appuyer sur des récits qui font autorité et de leur revendiquer haut et fort ?

<sup>533</sup> Londres, British Library, Add. 17275, f. 281, v. 47

<sup>534</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 100.

<sup>535</sup> J. DUCOS (« La traduction au confluent des cultures classiques et arabes », p.140) souligne que l'ensemble des traductions répertoriées pour le Moyen Âge est majoritairement effectué à partir de textes latins. Le fait est confirmé par l'analyse des *Vies médiévales de Marie Madeleine* menée par O. COLLET et S. MESSERLI, grâce à laquelle il apparaît que toutes les légendes que l'époque médiévale consacre à la sainte (sauf la plus ancienne et de la première partie de la quatrième) découlent, directement ou par un intermédiaire, de textes latins (p. 86).

<sup>536</sup> L'Annexe LVI classe les versions du corpus selon qu'elles s'inspirent de sources latines ou déjà françaises

<sup>537</sup> Selon Bruno Krusch, le texte qui nous est parvenu serait un remaniement de la *Vita* de saint Ouen, opéré à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle par un clerc qui cherchait à présenter son modèle sous des traits plus proches des sensibilités religieuses de son époque (« Vita Eligii », B. KRUSCH (éd.), *MGH, SRM*, 4, p. 663-741 [+ *MGH, SRM*, 7, p. 842-844]). Des études plus récentes apportent néanmoins des arguments favorables à une attribution du texte à saint Ouen lui-même, comme M. BANNIARD, « Latin et communication orale en Gaule franque : le témoignage de la *Vita Eligii* », *Le septième siècle. Changements et continuités*, J. FONTAINE et J. NIGEL HILLHARTH (éds.), Londres, Warburg Institute-University of London, 1992, p. 58-86 ; et les travaux d'I. WESTEEL, « Quelques remarques sur la *Vita Eligii*, Vie de saint Éloi », *Mélanges de science religieuse*, 56/2, 1999, p. 33-47 ; et *Vie de saint Éloi*, Noyon, Confrérie des marguilliers de Saint-Éloi, 2006.

<sup>538</sup> « Vita Bertilae abbatissae Calensis », W. LEVISON (éd.), *MGH, SRM*, 6, p. 94-109.



### c.1 *La Legenda aurea de Jacques de Voragine*

Sans surprise, car l'œuvre contient « l'essence de ce que l'homme médiéval savait sur les saints »<sup>539</sup>, la *Legenda aurea* écrite par le dominicain génois Jacques de Voragine († 1298) au début des années 1260 s'impose comme le modèle latin d'au moins dix de nos versions<sup>540</sup> : les première et deuxième réécritures de la Vie de saint Éloi sont traduites d'après le chapitre 239 de la *Légende dorée*<sup>541</sup> et sans doute la version en langue d'oc ; le cinquième remaniement des *Vita et actus beati Dionysii*<sup>542</sup> ainsi que les deux Vies en oc en sont issus ; de même que Remi IX et les trois Vies en occitan qui concernent ce dernier saint. Cela rejoint le constat d'O. Collet et S. Messerli à propos de Marie Madeleine<sup>543</sup>, qui précisent que quatorze versions en français de la Vie de la sainte sont apparentées à la *Legenda aurea*.

Il est cependant possible que certaines de nos réécritures aient été composées d'après une version plutôt française de l'ouvrage que latine, puisque celui-ci a donné lieu à pas moins de sept translations entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle<sup>544</sup>. On pense notamment à la traduction vers le français qu'en fait Jean de Vignay au plus tard en 1348 et qui connaît un vif succès. Bien que quelques-unes des légendes du corpus lui soient antérieures, comme Denis V (composée entre la fin du XIII<sup>e</sup> et le premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle) et Éloi I (fin du XIII<sup>e</sup> siècle), peut-être d'autres s'en sont-elles inspirées. D'autant plus que la proximité entre l'original latin et ses copies dans les langues vernaculaires ne nous permet pas toujours de distinguer le langage dans lequel la source a été effectivement consultée, en particulier dans le cas d'une translation qui se veut très fidèle à son modèle comme celle de Jean de Vignay<sup>545</sup>. Bien que cela ne soit jamais dit explicitement par les remanieurs, nous pouvons néanmoins affirmer avec certitude que les dix remaniements en français dont il est question dans ce chapitre sont tous issus, de manière plus ou moins directe, de la compilation de Jacques de Voragine.

---

<sup>539</sup> S.L. REAMES, *The Legenda Aurea. A Reexamination of its paradoxical history*, Madison/Londres, University of Wisconsin Press, 1985, p. 5.

<sup>540</sup> Peut-être y en a-t-il davantage, car les manuscrits de la *Legenda aurea* présentent des divergences, souvent dues à des interpolations. On voudra bien m'excuser de ne pas avoir entrepris cette comparaison fastidieuse entre nos propres légendes et les quelques mille ouvrages qui renferment le légendier de Jacques de Voragine.

<sup>541</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 161.

<sup>542</sup> La réécriture que nous appelons Denis V se trouve en fait constituée d'au moins quinze versions différentes, y compris celle écrite par Jeanne de Malone. Nous avons choisi de les regrouper sous la même appellation car toutes reprennent plus ou moins fidèlement le texte latin de la *Legenda aurea*.

<sup>543</sup> O. COLLET et S. MESSERLI, *Vies médiévales de Marie-Madeleine*, p. 86.

<sup>544</sup> Paul Meyer en dresse la liste (P. MEYER, « Notice du manuscrit medico-palatin 141 de la Laurentienne », *Romania*, 33, 1904, p. 1-49, ici p. 3-5).

<sup>545</sup> Là où Paul Meyer qualifie le travail de Jean de Vignay de « mot à mot inintelligent et dépourvu de style » (*Idem*, p. 4), Christine Knowles en donne une appréciation un peu moins sévère (C. KNOWLES, « Jean de Vignay, un traducteur du XIV<sup>e</sup> siècle », *Romania*, 75, 1954, p. 353-383) tout en précisant qu'il multiplie effectivement les calques du latin vers le français et offre au final une traduction assez maladroite. Plus récemment, des chercheurs ont toutefois porté un regard nouveau sur son œuvre qui va dans le sens d'une réévaluation, au moins partielle, de ses compétences de traducteurs (M. CAVAGNA, « Le miroir du texte latin : Jean de Vignay et la traduction-calque comme principe stylistique », *La moisson des lettres : l'invention littéraire autour de 1300*, H. BELLON-MEGUELLE, O. COLLET, Y. FOEHR-JANSSENS et L. JAQUIERY (dirs.), Turnhout, Brepols, 2011, p. 181-193).

### c.2 L'Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum de Jean de Mailly

Cet autre légendier, rédigé entre 1225 et 1230, complété entre 1234 et 1239 puis repris une dernière fois avant 1262<sup>546</sup>, fournit la matière de trois de nos Vies : Denis IV, Remi II et Geneviève III. On remarque que l'*Abbreviatio*, comme la *Légende dorée*, donne naissance aux remaniements qui se rapportent à des personnages importants dans le domaine royal, voire dans le royaume tout entier. De fait, seuls les saints les plus importants du royaume de France figurent dans ces légendiers qui s'intéressent davantage aux figures bibliques et universelles.

La question de la langue de la source se pose de la même manière que pour la *Legenda aurea*, puisque la compilation est traduite vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle et que sa translation française, anonyme, paraît avoir connu un certain succès<sup>547</sup>. Quoiqu'il en soit, l'*Abbreviatio* de Jean de Mailly témoigne de la tradition d'élaboration de légendiers liturgiques nourrie par les milieux dominicains et atteste le rôle fondamental joué par l'ordre des Frères Prêcheurs dans la vulgarisation de la matière hagiographique. L'énumération de ces sources latines manifeste aussi l'importance des légendiers dans la création des réécritures en français.

### c.3 Le choix de Vitae répandues et qui font autorité

Les autres textes latins employés comme modèles par les remanieurs médiévaux sont pour la plupart antérieurs à la constitution des grands légendiers abrégés comme l'*Abbreviatio* et la *Legenda aurea*. Surtout, il s'agit le plus souvent de *Vitae* qui font figure d'autorité dans le dossier hagiographique du saint dont il est question. Ainsi la première Vie en langue française de saint Denis fut-elle composée à partir du texte des *Vita et actus beati Dyonisii* (BHL 2192), rédigé vers 1233 à l'usage des moines de l'abbaye et pour lequel on utilisa entre autres le *Post beatam ac salutiferam* de Hilduin († ca. 840-858) et les *Miracula sancti Dyonisii* de Hincmar († 882)<sup>548</sup>, tandis que les deuxième et troisième réécritures s'inspirent du *Post beatam ac salutiferam* lui-même (BHL 2172, 2173, 2174). Les versions en français de la Vie de Remi découlent toutes de la *Vita Remigii* par Hincmar de Reims (BHL 7152-7157)<sup>549</sup>, de même que les Vies d'Éloi émanent plus ou moins directement de la *Vita Eligii* de Ouen. Enfin, les remanieurs qui s'intéressent à Germain et Médard de Paris puisent leur propos dans les *Vitae* que l'évêque de Poitiers Venance Fortunat († 609) a composé à propos de ces derniers au VI<sup>e</sup>

---

<sup>546</sup> L'*Abbreviation* compile près de cent quatre-vingts Vies et récits de fêtes religieuses importantes afin de les mettre à la portée des prêtres pour éveiller la dévotion des fidèles (voir JEAN DE MAILLY, *Abrégé des gestes et miracles des saints*, A. DONDAINE (trad.), Paris, Éditions du Cerf, 1947. Pour une présentation synthétique de l'œuvre de Mailly et une bibliographie récente, voir la notice de B.W. HAÜPTI, BBKL, t.23, 2004).

<sup>547</sup> Paul Meyer en recense au moins six manuscrits (P. MEYER, « Notice sur un légendier français du XIII<sup>e</sup> siècle classé selon l'ordre de l'année liturgique », *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 36/1, 1899, p. 1-69).

<sup>548</sup> Voir C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. III-XCV ; et B. J. SEUBERT, *Du Geu saint Denis (du Manuscrit 1131 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris)*, Genève, Droz, 1974, p. 30-32.

<sup>549</sup> « Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro », B. KRUSCH (éd.), *MGH, SRM*, 3, p. 239-341.

siècle et qui connaissent une certaine renommée au Moyen Âge (BHL 3468 et BHL 5864)<sup>550</sup>. Il s'agit donc à chaque fois d'œuvres latines rédigées par des auteurs reconnus et qui se sont imposées dans les milieux ecclésiastiques comme des références.

Nombre de ces *Vitae* initient le dossier hagiographique de la figure de sainteté dont il est question : beaucoup ont même été écrites peu de temps après la mort de celle-ci. C'est le cas de la *Vita Geremari* sur laquelle Pierre de Beauvais fonde son propos (BHL 3437), qui est à la fois la plus ancienne et la plus longue des deux Vies latines de Germer<sup>551</sup>. Parmi les deux récits latins qui se rapportent à Séverin, l'auteur de l'unique Vie en français du saint d'Agaune a également choisi le plus éloigné : la *Vita* composée par un certain Faustus, qui se revendique compagnon et disciple de Séverin (BHL 7643)<sup>552</sup>. Que ce soit par l'autorité de ceux qui en sont à l'origine ou du fait de leur ancienneté, ces versions latines semblent apparaître aux yeux des remanieurs médiévaux comme un gage de supériorité et d'authenticité.

Mais il est aussi des réécritures qui utilisent comme sources les *Vitae* les plus récentes. Toutes les Vies en français de Geneviève découlent ainsi d'une version de la fin du X<sup>e</sup>-début du XI<sup>e</sup> siècle<sup>553</sup>, dite recension E (BHL 3338-3342). Dernière hagiographie en latin relative à la sainte parisienne, cette cinquième biographie connaît un indéniable succès au Moyen Âge, que révèle le nombre de manuscrits qui la contiennent : une trentaine d'exemplaires environ, soit à peu près autant que les versions A et C<sup>554</sup>. Surtout, la recension E est adoptée dans la liturgie de l'abbaye parisienne Sainte-Geneviève, sinon à l'occasion de la reconstitution de la bibliothèque après l'incendie causé par les Normands en 857, du moins à la fin de l'époque médiévale<sup>555</sup>. Le choix fait par les remanieurs de s'en inspirer tient donc sans doute à ce qu'elle est la *Vita* la plus répandue au moment où ils prennent la plume, mais aussi celle qui fait autorité : d'autant plus si ces derniers sont liés d'une manière ou d'une autre à l'abbaye de Paris dédiée à la sainte, où la version E s'est imposée.

---

<sup>550</sup> « Vita Germani episcopi Parisiaci auctore Venantio Fortunato », W. LEVINSON (ed.), *MGH, SRM*, 7, p. 372-418 ; « Vita sancti Medardii », *AASS, Junii* II, p. 72-105. Voir l'article de R. COLLINS, « Observations on the Form, Language and Public of the Prose hagiographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul », *Colombanus and Merovingian Monasticism*, H.B. CLARK & M. BRENNAN (dirs.), Oxford, British Archaeological Reports, 1981, p. 105-131.

<sup>551</sup> « Vita s. Geremari abbatiss Flaviacensis primi », J. MABILLON (éd.), *Acta Sanctorum ordinis Benedicti*, II, 1662, p. 475-482. Se référer aussi à N.O. JONSSON qui, dans l'introduction à son édition du ms. Paris, BNF, n.a.fr. 13521, s'attache particulièrement à l'identification des sources de la Vie de saint Germer par Pierre de Beauvais (N.-O. JONSSON, « La Vie de saint Germer » et « La Vie de saint Josse » de Pierre de Beauvais. Deux poèmes du XIII<sup>e</sup> siècle, publiés avec introduction, notes et glossaire, Lund, Lund University Press, 1997).

<sup>552</sup> « Vita Severini abbatiss Agaunensis », *AASS, Februarii* II, p. 544-551.

<sup>553</sup> Selon la datation finalement établie par C. KOHLER dans son *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Sainte-Geneviève*, Tome II, Paris, Plon, 1896, p. 570-572. Pour la légende en elle-même, se référer à l'édition établie par C. KOHLER (*Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève de Paris avec deux textes de cette vie*, Paris, F. Vieweg, 1881, p. 48-72).

<sup>554</sup> M. HEINZELMANN et J.-C. POULIN, *Les Vies anciennes de sainte Geneviève*, p. 173.

<sup>555</sup> En témoigne un bréviaire du XV<sup>e</sup> siècle aux armes de Sainte-Geneviève (Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, 1263-1264), dans lequel la recension E a effectivement été retenue.

Au moins cinq autres réécritures de notre corpus prennent pour modèle la *Vita* la plus proche d'eux dans le temps. La réécriture en vers de la Vie de Mathurin appuie son propos sur la légende la plus récente parmi les deux qui concernent le saint (BHL 5720)<sup>556</sup>. Plusieurs indices laissent également supposer que la Vie de Rieul emprunte à la deuxième *Vita* (BHL 7107), qui figure notamment dans les *codices* de la bibliothèque du monastère Saint-Germain à Paris, plutôt qu'à la *Vita prima* (BHL 7106)<sup>557</sup>. Ainsi certains détails communs à la version française et à la *Vita secunda* ne figurent-ils pas dans la Vie la plus ancienne (mention de saint Jean, de Catulle et des miracles de Senlis...). Il existe une troisième *Vita*, rédigée au XI<sup>e</sup> siècle (BHL 7108), mais qui ne paraît pas avoir connu un grand succès. Il en va de même pour la Vie de Lucien en français, qui s'apparente à une *Vita* du X<sup>e</sup> siècle (BHL 5010)<sup>558</sup> et non à celle composée par Odon I<sup>er</sup>, évêque de Beauvais de 861 à sa mort en 881 (BHL 5009). Quant à la Vie de Ouen, elle ressemble davantage à la *Vita altera* du début du IX<sup>e</sup> siècle (BHL 0751)<sup>559</sup> qu'à celle plus ancienne (BHL 0750) qui remonte au début du VIII<sup>e</sup> siècle. Ces deux premières Vies sont de loin les plus répandues parmi l'abondant dossier hagiographique de l'archevêque de Rouen<sup>560</sup>. Enfin, tout porte à croire que les auteurs des Vies de Bathilde en vernaculaire avaient sous les yeux la version B de la *Vita Balthildis* (BHL 0908)<sup>561</sup>, c'est-à-dire la refonte au IX<sup>e</sup> siècle de la *Vita A* du VII<sup>e</sup> siècle qui finit par supplanter son modèle dans la liturgie<sup>562</sup>. Il semble que ce ne soit pas tant l'ancienneté (ou la modernité) d'un texte que sa diffusion plus ou moins importante qui entre en ligne de compte dès lors qu'il s'agit de choisir une source.

Si nombre d'auteurs recherchent l'autorité d'une source ancienne, célèbre ou répandue, d'autres semblent davantage intéressés par l'aspect « pratique » d'un texte déjà abrégé. Nous avons vu que le poème consacré à Mathurin se fondait sur la *Vita* la plus récente des deux que compte le dossier. L'autre, dite *Vita brevis* (BHL 5721), donne naissance aux trois Vies en prose française. Les versions III et IV de la Vie de Bathilde reprennent très fidèlement la *Vita* insérée aux f.48v-49v du *codex* Lille, BM, 450, qui paraît être un résumé de la *Vita B*<sup>563</sup>. On

<sup>556</sup> « Vita sancti Maturini », *AASS, Novembris* I, p. 250-255. E. THOISON estime qu'elle date du X<sup>e</sup> s. et a pour auteur un moine sénonais (*Saint Mathurin, étude historique et iconographique*, Paris, A. Picard, 1889, p. 21-22).

<sup>557</sup> La *Vita prima*, dans laquelle on perçoit nettement l'influence de la *Vita Dionysii* d'Hilduin, a été rédigée après 850 et s'arrête à la mort de Rieul. La *Vita secunda* a été écrite avant 869 (« Vita Reguli », *AASS, Mars* IX, p. 817-827). En revanche, les miracles attribués à Rieul qui font suite à la BHL 7107 sont interpolés et ont été ajoutés sous le règne de Robert le Pieux, qui finança la reconstruction de la collégiale Saint-Rieul de Senlis.

<sup>558</sup> « Vita sancti Luciani », *AASS, Januarii* VIII, p. 459-468.

<sup>559</sup> « Vita altera s. Dadonis vel Audoeni episcopi », *AASS, Augustii* IV, p. 810-819.

<sup>560</sup> Une troisième *Vita* (BHL 0753) composée au IX<sup>e</sup> siècle n'est attestée que dans six livres. Les autres pièces du dossier connaissent une diffusion encore plus confidentielle (F. DOLBEAU, « Prose, rythme et mètre : réécritures dans le dossier de saint Ouen », *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval*, M. GOULLET, M. HEINZELMANN (éds.), Ostfildern, Jan Thorbecke, 2003, p. 231-250, ici p. 231).

<sup>561</sup> « Vita sanctae Balthildis », B. KRUSCH (éd.), *MGH, SRM*, 2, p. 475-508.

<sup>562</sup> Pour davantage de détails au sujet de la *Vita*, voir l'article de G. SANDERS, « Le remaniement carolingien de la *Vita Balthildis* mérovingienne », *Analecta Bollandiana*, 100, 1982, p. 411-428.

<sup>563</sup> A. BENGTTSSON *La vie de sainte Bathilde*, p. XXI.

peut également citer la Vie de Landry, qui s'inspire vraisemblablement d'une *Vita synopsis* du VII<sup>e</sup> siècle<sup>564</sup>, ainsi que les versions qui concernent Fiacre et qui empruntent à la *Vita Fiacrii secunda* (BHL 2916)<sup>565</sup>, moins prolixe que sa devancière. Peut-être les remanieurs se sont-ils tout simplement appuyés sur le récit à leur disposition, en l'occurrence l'une de ces versions succinctes qui ont la faveur des compilateurs à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il s'agit de proposer des outils de travail plus commodes. Certains textes abrégés latins semblent toutefois avoir connu une diffusion moindre que les recensions longues, en particulier lorsqu'ils ne sont pas incorporés aux grands légendiers tels que la *Legenda aurea* ou l'*Abbreuiatio* (comme c'est le cas des quatre *Vitae* dont il est question ici). La *Vita Fiacrii primi* offre ainsi ses leçons pour la fête du saint à tous les bréviaires du royaume au XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle, là où la *Vita secunda* ne s'impose que dans le diocèse de Meaux<sup>566</sup>. À tout le moins les deux aspects du récit circulent-ils, ce qui rend peu vraisemblable l'hypothèse d'un auteur qui n'aurait eu accès qu'à une *Vita* abrégée. Si choix il y a d'une forme résumée plutôt que du récit latin initial, cela nous semble révélateur de la mentalité de l'auteur (ou de quiconque choisit les sources<sup>567</sup>). Peut-être faut-il conclure à une solution de facilité pour ce dernier qui, plutôt que d'abréger lui-même un récit pris dans sa version longue, préfère œuvrer sur un texte déjà restreint. Il paraît peu logique de s'appuyer sur une recension brève pour ensuite la développer et en produire une version plus étoffée. D'une *Vita* raccourcie naît donc un abrégé en français, le plus souvent intégré à un légendier comme c'est le cas des réécritures en prose de la *Vie de saint Mathurin* et de celle de Fiacre, de Bathilde III et IV et de la Vie de Landry. Au final, le choix du type de source révèle déjà l'usage que l'on compte faire d'un remaniement, puisqu'une légende abrégée ne saurait répondre aux mêmes besoins ni satisfaire un public similaire à celui d'une recension longue.

#### *d. ... aux sources vernaculaires*

Quelques décennies plus tard, les remanieurs en viennent à user également de modèles en vernaculaire qu'ils réécrivent, plutôt que de procéder à de nouvelles traductions depuis le latin. Les ressemblances constatées avec des textes français antérieurs et l'indépendance vis-à-vis du texte latin initial nous permettent de conclure qu'au moins dix-huit de nos Vies (plus de 24% du corpus) prennent leur source dans des récits déjà rédigés en français<sup>568</sup>. Néanmoins, le

<sup>564</sup> « De sancto Landerico episcopo Parisiensi », *AASS, Junii* II, p. 292.

<sup>565</sup> « Vita sancti Fiacrii secunda », *AASS, Augustii* VI, p. 604-607.

<sup>566</sup> Dom J. DUBOIS, *Un sanctuaire monastique au Moyen Âge : Saint-Fiacre-en-Brie*, p. 43.

<sup>567</sup> Il est malheureusement bien difficile de savoir quelle est la part du commanditaire et celle du remanieur dans le choix du texte-source, la topique des prologues masquant sans doute la réalité en donnant le plus souvent le beau rôle au commanditaire lui-même (F. DUVAL, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », p. 63).

<sup>568</sup> Voir le graphique et le tableau de l'Annexe LVI. L'Annexe suivante (LVII) présente sous forme de *stemmai* les liens de parenté supposés entre les différentes versions latines et françaises de la Vie d'un même saint.

phénomène n'est nullement homogène et offre un clivage entre traduction verticale (du latin au français) et translation horizontale (d'un français soigné vers un autre moins recherché et *vice versa*). Si le XIII<sup>e</sup> et le premier XIV<sup>e</sup> siècle voient surtout se développer les traductions *stricto sensu*, c'est à dire que les textes rédigés en latin sont translatés en français d'une façon souvent très fidèle qui engendre peu de transformations profondes, les décennies et les siècles suivants sont davantage le temps des remaniements de ces premières versions vernaculaires. Les légendes sont transposées à partir de sources elles-mêmes en français et adaptées pour satisfaire aux besoins nouveaux de la fin de l'époque médiévale, jusqu'à offrir parfois des récits totalement divergents. D'une pratique de traduction à proprement parler, la réécriture se fait adaptation. S'il faut voir là la preuve incontestable de la vitalité de ces Vies en français (du moins de certaines d'entre elles), parfois remaniées à plusieurs reprises dans un processus de diffusion qui n'est pas toujours linéaire, ce clivage témoigne aussi de ce que les réécritures hagiographiques en français ne sauraient seulement se comprendre comme un procédé de traduction d'œuvres anciennes. De fait, les remaniements intralinguaux<sup>569</sup> qui suivent la traduction à proprement parler plaident plutôt en faveur d'un processus de réappropriation - des récits latins tout d'abord puis des œuvres en français nouvellement créées.

#### *d.1 D'une réécriture en français à l'autre*

Parmi ces dix-huit réécritures, douze s'inspirent plus ou moins fidèlement de légendes en français plus anciennes et qui figurent aussi dans notre corpus. Cette pratique qui consiste à prendre comme source des versions françaises antérieures se manifeste assez clairement dans le dossier hagiographique d'Arnoul, où la troisième réécriture en français prend pour modèle la première version en prose vernaculaire, avant de devenir elle-même la source d'Arnoul VII, tandis qu'Arnoul VI s'apparente davantage à Arnoul IV. Les choses sont plus simples dans le cas des légendes de Fiacre, puisque les versions II et III empruntent toutes deux à la première réécriture en langue française. Citons également la deuxième légende versifiée de saint Denis et les versions dionysiennes II et II Bis, qui trouvent toutes leur matière dans la première Vie dionysienne ; Mathurin III s'inspire de Mathurin I, de même que Bathilde II de Bathilde I ; le modèle de la première Vie en prose de Geneviève est le poème de Renaut, là où l'auteur de Geneviève IV avait vraisemblablement sous les yeux un texte de la deuxième réécriture.

---

<sup>569</sup> Voir C. BURIDANT, « La “traduction intralinguale” au Moyen Âge et à la Renaissance (les modernisations, remaniements et réécritures de textes médiévaux et leur intérêt pour l'histoire de la langue française et les caractéristiques typologiques de son évolution). Illustration : l'exemple du *Régime du corps* d'Aldebrandin de Sienna », *Perspectives médiévales*, supp. au n°26, 2000, p. 29-50 ; et « La “traduction intralinguale” en moyen français à travers la modernisation et le rajeunissement des textes manuscrits et imprimés : quelques pistes et perspective », *Le moyen français*, 51-52-53, 2002-2003, p. 113-157.

Ces remaniements intralinguaux, de français en français, apparaissent dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, dès lors qu'une première version en français issue d'une translation depuis un récit latin, est parvenue à s'imposer dans la littérature hagiographique. Il faut en effet noter que cette première Vie, qu'elle soit en prose ou en vers, est la source de beaucoup des versions suivantes et pas uniquement des plus proches d'elle en termes de chronologie. Arnoul III, la deuxième légende en vers de Denis et les versions dionysiennes II et II Bis, Fiacre II et III, Mathurin III, Bathilde II et Geneviève I ont tous eu comme modèle la première réécriture en français. Peut-être est-ce dû à l'autorité qui en émane, car ces premières versions sont souvent fort proches des récits latins. Le fait qu'il s'agisse des légendes qui connaissent la plus grande diffusion, en tous cas au moment où s'opère le choix des sources, y est sans doute aussi pour beaucoup. C'est d'autant plus probable que les auteurs n'hésitent pas à délaisser les premières versions en français au profit de récits ultérieurs plus fidèles à la *Vita* et qui dominent leurs aînées par le nombre de livres dans lesquels elles figurent. L'auteur de Geneviève IV préfère ainsi au poème et à Geneviève I la deuxième Vie en prose française de la sainte, très fidèle à la recension E à laquelle elle ajoute des miracles des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles et qui apparaît dans au moins treize *codices*. De même, Arnoul III, très fidèle à la première Vie en français et à la source latine initiale<sup>570</sup>, fait l'objet d'une diffusion plus importante que les réécritures qui la précèdent (sept ouvrages là où Arnoul I en compte six et Arnoul II un). Le choix du remanieur d'Arnoul VII de l'utiliser comme modèle s'explique donc aisément.

#### d.2 La traduction par Jean de Vignay du *Speculum historiale*

D'autres réécritures s'inspirent cependant de textes plus spécifiques.

Quatre de nos versions (Arnoul V, Éloi III, Faron I et Aure I) présentent ainsi des liens de parenté étroits avec le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, qui peut être considéré comme un vaste légendier compte tenu de la place qu'y occupent les Vies de saints. Mais la question se pose de savoir si les remanieurs ont utilisé le récit latin, qui date du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, ou la traduction en français faite par Jean de Vignay entre 1315 et 1332<sup>571</sup>. Sans doute la seconde hypothèse est-elle la bonne. D'un point de vue pratique, il est peut-être plus facile

---

<sup>570</sup> « Vita Arnulfi martyris », *AASS, Julii IV*, p. 396-416.

<sup>571</sup> Concernant Jean de Vignay et sa traduction du *Speculum historiale*, voir L. BRUN et M. CAVAGNA, « Das *Speculum historiale* und seine französische Übersetzung durch Jean de Vignay », *Übertragungen: Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, B. BUBMANN, A. HAUSMANN, A. KREFT et C. LOGEMANN (hrsg.), Berlin, de Gruyter, 2005, p. 279-302 ; S. LUSIGNAN, « La réception de Vincent de Beauvais en langue d'oïl », *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter*, N. R. WOLF (éd.), Wiesbaden, Reichert, 1987, p. 34-45. Sur Vincent de Beauvais, se référer à *Vincent de Beauvais : intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au Moyen Âge. Actes du XIV<sup>e</sup> Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais et l'Institut d'études médiévales. 27-30 avril 1988*, M. PAULMIER-FOUCART, S. LUSIGNAN, A. NADEAU (éds.), Paris, Vrin, 1990 ; et à M. PAULMIER-FOUCART, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, avec la collaboration de M.-C. DUCHENNE, Turnhout, Brepols, 2004.

de s'appuyer sur un texte en français que de se contraindre à une traduction depuis le latin. Surtout, les quatre réécritures dont il est question sont toutes immédiatement postérieures aux traductions du *Speculum historiale* opérées par Jean de Vignay<sup>572</sup>. Or, la proximité textuelle avec ces textes est plus grande qu'avec le *Speculum historiale* lui-même, ce qui nous amène à penser qu'ils sont à l'origine de nos quatre versions. À l'instar de ce que nous disions à propos de la *Legenda aurea* et de l'*Abbrevatio*, l'utilisation de la traduction du *Speculum historiale* comme source pour les réécritures en français atteste l'importance des milieux dominicains dans la diffusion de la matière hagiographique.

### d.3 Louis Le Blanc et les sources dionysiennes

Denis VI relève de sources plus particulières. Son auteur, Louis Le Blanc, sollicite des œuvres pour l'essentiel en français et composées et/ou conservées à l'abbaye de Saint-Denis. Moins hagiographique qu'historique, la matière de son *Brief recit des roys de France* provient ainsi en grande partie des *Grandes Chroniques de France*. La Vie de saint Denis ne fait pas exception, puisque, pour la composer, l'auteur extrait tous les passages des *Chroniques* relatifs au saint et au culte que lui vouent les rois de France<sup>573</sup>.

### d.4 Le Miroir des Histoires de Jean d'Outremeuse

Enfin, si l'on en croit Martine Thiry-Stassin<sup>574</sup>, Jeanne de Malone se serait inspirée du *Miroir des Histoires* de Jean d'Outremeuse pour écrire sa Vie de saint Remi, qui est pour nous la neuvième version française du dossier hagiographique de l'évêque rémois. Le chroniqueur liégeois, de son vrai nom Jean des Prez (1338-1400)<sup>575</sup>, relate d'abord dans un long poème, dit *La Geste de Liège*, l'histoire mouvementée des évêques de Tongres et de Liège, puis compile en prose de nombreuses annales et en particulier celles qui concernent la Principauté de Liège. C'est dans cette seconde partie, nommée *Le Myreur des Histors*, que Jeanne de Malone aurait

---

<sup>572</sup> Ces remaniements ont été écartés pour les raisons déjà citées en introduction, à savoir que le *Miroir historial* relève de la somme historique plutôt que de l'ouvrage religieux et s'adresse donc à un public différent. En sus des Vies d'Arnoul, Éloi, Faron et Aure, sont omises du corpus la première version en français des Vies d'Agile, Fare, Ouen, Cloud et Séverin, la troisième de la Vie d'Éloi et la version IV Bis de la Vie de sainte Geneviève.

<sup>573</sup> C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. XLII.

<sup>574</sup> Voir les études menées à ce sujet par M. THIRY-STASSIN, en particulier « Une vie de saint Lambert à Huy en 1477 », p. 673-680 ; « Une vie de saint Gondulphé chez Jean d'Outremeuse et chez Johanne de Malone : une question de variantes », p. 67-77 ; et « Une vie hutoise de saint Johans Agnials », *Les dialectes de Wallonie. Mélanges publiés par la Société de langue et de littérature wallonnes à l'occasion de son cent cinquantième anniversaire*, Liège, Société de langue et littérature wallonnes, 2006, p. 421-442.

<sup>575</sup> Sur le chroniqueur liégeois, voir la notice de F. VIELLIARD et J. MONFRIN, dans le *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Âge de Robert Bossuat. Troisième supplément (1960-1980)*, Paris, Éditions du CNRS, 1986-1991, 2 t., ici t. II, p. 690, n° 6483 ; et celle de F. FERY-HUE dans le *Dictionnaire des Lettres françaises : le Moyen Âge*, p. 828-829. G. KURTH a consacré une étude à son œuvre (« Étude critique sur Jean d'Outremeuse », *Mémoires de la Classe des lettres et sciences morales et politiques et la Classe des beaux-arts de l'Académie royale de Belgique*, 2<sup>e</sup> série, 7, 1910), de même que A. GOOSE, « La Chronique en bref de Jean d'Outremeuse », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 34/4, 1956, p. 1248-1251.



puisé la matière pour sa Vie de Remi. Au fait que les auteurs sont tous deux wallons et que la chronique de Jean d'Outremeuse est déjà fort connue lorsque la bénédictine commence à écrire, on ajoutera que l'un comme l'autre se focalisent sur le baptême de Clovis, ce qui tend à conforter l'hypothèse d'un lien de parenté entre les œuvres<sup>576</sup>.

### *e. Des sources inconnues ou incertaines*

Il reste cependant dix-neuf réécritures du corpus<sup>577</sup> pour lesquelles nous n'avons pas pu identifier avec certitude la ou les source(s) utilisée(s). La filiation est incertaine pour deux d'entre elles, c'est-à-dire que le texte dont elles extraient leur matière nous semble connu, mais que, faute de connaissances suffisantes en philologie, nous ne nous sentons pas capable d'affirmer qu'il s'agit bien du modèle usité. Toutes deux s'appuient sur des versions françaises avec lesquelles elles présentent à la fois des similitudes et quelques différences<sup>578</sup> : la seconde Vie de saint Germain de Paris paraît ainsi liée à sa devancière, de même que Médard II.

La détermination des sources peut en outre pâtir d'un croisement des textes, c'est-à-dire que le remanieur prélève des informations dans plusieurs récits pour ensuite les compiler. Faute d'une *Vita Landerici* à proprement parler, l'auteur de l'unique *Vie de saint Landry* a pioché dans divers bréviaires et légendes, en particulier dans le martyrologue d'Usuard<sup>579</sup>. Cette pratique assez courante suggère bien la complexité de la diffusion des Vies médiévales.

Quant aux seize autres remaniements, ils ne sont assimilables à aucune source car ils présentent des divergences avec toutes celles qui nous sont connues. La quatrième version de la Vie de Fiacre, par exemple, ajoute une péripétie qui se poursuit tout au long du récit. Le saint est en effet poursuivi jusqu'en France par une jeune compatriote qui désire l'épouser<sup>580</sup>. Or, on ne trouve mention de cette anecdote dans aucun texte antérieur<sup>581</sup>, pas plus que du miracle selon lequel « un roy engloix » voulut s'emparer des reliques de saint Fiacre mais ne put les déplacer<sup>582</sup>. Fiacre IV s'avère de ce fait irréductible à la *Vita Fiacrii* ou aux versions en français : c'est aussi le cas des quinze autres réécritures. Il nous a donc parfois fallu renoncer à identifier avec certitude la source utilisée pour les remaniements.

---

<sup>576</sup> JEAN D'OUTREMEUSE, *Le Myreur des histors*, publié par AD. BORNET [t. 4, 6 et 7 par S. BORMANS], Bruxelles, Hayez, 1864-1887, 7 t., ici II, p. 159.

<sup>577</sup> Soit un peu plus de 25% de l'ensemble des réécritures du corpus (se référer à l'Annexe LV).

<sup>578</sup> Cette incertitude vis à vis des sources est matérialisée dans l'Annexe LVI par l'usage de pointillés.

<sup>579</sup> Les *Acta sanctorum* mentionnent deux autres bréviaires, mais tous deux sont postérieurs à la réécriture en français : le Martyrologe gallican de l'évêque de Toul André du Saussay (1638), un peu plus détaillé que celui d'Usuard, et le bréviaire de l'église de Paris de Pierre de Gondy, lui-même évêque de Paris (1584).

<sup>580</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 197r.

<sup>581</sup> L'anecdote passe néanmoins à la postérité, puisqu'on la retrouve dans l'incunable *Vie et légende de Monsieur saint Fiacre, avec plusieurs beaux miracles, nouvellement traduite de latin en français avec son oraison* d'un certain frère Tristan Rouayr (Paris, P. Menier, 1617, petit in-8°).

<sup>582</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 205r-206r.

## 2. Des réécritures entre fidélité et adaptation

### a. « De verbo ad verbum »

Si la pratique de la réécriture suppose des modifications par rapport à un hypotexte, celles-ci peuvent être plus ou moins importantes<sup>583</sup>. Ainsi quelques-unes de nos réécritures se distinguent-elles par une extrême fidélité à leurs sources, dont elles conservent l'ensemble des épisodes, jusqu'à en retranscrire parfois des passages mot pour mot. Il convient néanmoins de distinguer la transcription *verbo ad verbum* d'une autre pratique, celle du remploi, qui suppose la réutilisation dans une œuvre nouvelle d'un passage extrait d'un texte ancien, sans que celui-ci ne soit transformé mais sans que l'auteur ne précise non plus qu'il s'agit d'une citation. Le procédé repose sur l'insertion du vieux dans du neuf et sur l'effet de contraste qui en découle. Il est fréquent en hagiographie, les auteurs insérant dans leur récit un passage emprunté à une Vie plus ancienne<sup>584</sup>. Le fait que les versions de notre corpus ne soient pas concernées par le remploi tient à leur nature même de réécritures. En effet, il ne s'agit pas pour leurs auteurs de composer une œuvre nouvelle dans laquelle pourraient être réemployés des extraits d'un texte antérieur, mais bien de rajeunir ou d'actualiser un récit en lui substituant un hypertexte.

La première Vie de Remi en français reprend nombre de détails de la *Vita Remigii*, que ce soit la « cuirasse de foi » de Clovis, *lorica fidei*, que le remanieur traduit en « delaubert de sainte foi »<sup>585</sup>, ou le prix payé pour la ville d'Épernay, « à savoir cinq mille livres d'argent » (*quique scilicet milia libras argenti*), qui devient « .v. mille lieues d'argent » dans la version I<sup>586</sup>. Et jusqu'aux interventions d'Hincmar, à l'instar du passage où il est question des miracles *post-mortem* accomplis en l'église Saint-Christophe : « comme nous l'avons dit [...] » y précise Hincmar (*ut prediximus*), que le remanieur traduit en « si com nos avommes arriere dit »<sup>587</sup>. La troisième Vie d'Arnoul reproduit aussi de manière quasiment littérale certaines parties de sa source, comme l'explication qui figure dans la première version en français<sup>588</sup> à propos des noms donnés aux parents du saint après leur baptême<sup>589</sup>. Et la même phrase vient clore Arnoul I (« Vous avez oi les miracles de monseigneur saint ernoul, et les travaux que il souffri pour

---

<sup>583</sup> Il existe en effet toute une gamme de cas de figure sur lesquels nous reviendrons dans le quatrième chapitre.

<sup>584</sup> Le remploi a été étudié lors du colloque *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo. Atti della Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 16-21 aprile 1998)*, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1999 (notamment M. VAN UYTFANGUE, « Le remploi dans l'hagiographie : une "loi du genre" qui étouffe l'originalité ? », p. 359-411). Voir aussi *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, P. TOUBERT et P. MORET (dirs.), Madrid, Casa de Velazquez, 2009.

<sup>585</sup> « Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro », p. 311 (Chap. 19) ; Paris, BNF, fr. 6447, f. 241r.

<sup>586</sup> « Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro », p. 309 (Chap. 17) ; Paris, BNF, fr. 6447, f. 240v.

<sup>587</sup> « Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro », p. 321 (Chap. 25) ; Paris, BNF, fr. 6447, f. 242v.

<sup>588</sup> Londres, BL, Add. 17275, f. 157r. Ce passage n'existe pas dans la *Vita* ni dans les versions suivantes.

<sup>589</sup> Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, 10326, f. 245v.

la loy nostre seigneur essaucier qui vit et regne par touz les siecles du siecle sanz fin. »<sup>590</sup>) et Arnoul III (« Vos avez oi les miracles de mon seigneur seint hernoul et les travauz que il souffri por la loi ihesu crist et saucier si comme ge vos ai dit au commencement. »)<sup>591</sup>. Citons aussi Denis III, traduction servile de la *Vita* d'Hilduin<sup>592</sup> ; Bathilde I ; Arnoul VI ; et Fiacre II et III. Parce que l'auteur y suit de très près le texte original, ces sept Vies relèvent peu ou prou de ce que Peter Dembowski nomme *service translation*, ou translation servile, sans donner pour autant à « servile » une connotation péjorative<sup>593</sup>. Elles permettent surtout de constater que l'attachement à suivre scrupuleusement la source n'est pas une spécificité des Vies qui s'inspirent de récits latins : sur les sept versions, quatre prennent leur matière dans un texte français. Mais il s'agit à chaque fois d'œuvres qui font figure d'autorité, que ce soit par leur latinité et leur ancienneté (Denis III puise sa matière dans le *Post beatam ac salutiferam* d'Hilduin et Remi I dans la *Vita Remigii* d'Hincmar) ou par leur forte diffusion : Arnoul I est non seulement source d'Arnoul III, mais aussi la version que l'on retrouve dans le plus de manuscrits. Il en va de même avec Fiacre I, qui inspire les auteurs de Fiacre II et Fiacre III. L'examen des saints concernés est également significatif, puisqu'il révèle qu'il s'agit à chaque fois de figures qui jouissent d'un certain renom au sein du domaine royal (Fiacre, Bathilde), voire du royaume de France (Denis, Remi, Arnoul). Peut-être cette renommée explique-t-elle, entre autres raisons, qu'on ait voulu restituer leur Vie le plus fidèlement possible.

Bien que fidèles, d'autres réécritures prennent davantage de liberté avec le récit initial, abrégeant ou commentant celui-ci tout en conservant en grande partie sa trame. Si elle élimine sept miracles, Geneviève I se borne ainsi à dérimier le poème du clerc Renaut<sup>594</sup>. Quant au troisième remaniement qui concerne Éloi, il n'ajoute à la traduction du *Miroir historial* par Jean de Vignay que l'épisode de l'élection du saint à l'évêché de Noyon : pour le reste, il est très fidèle à son texte-source. Arrêtons-nous également sur la sixième Vie d'Éloi, qui offre une traduction parfaitement littérale des premiers mots de chaque chapitre de *la Vita Eligii*, tandis que le reste de l'épisode est abrégé<sup>595</sup>. Au milieu de celui-ci, surgissent des phrases fidèlement traduites et des expressions qui se révèlent la transposition rigoureuse du latin : *roboratur in fide* devient « roborés en foy »<sup>596</sup> et *saturitatem panis*, « saturité de pain »<sup>597</sup>. Une trop grande

<sup>590</sup> Londres, BL, Add. 17275, f. 159v.

<sup>591</sup> Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, 10326, f. 251v.

<sup>592</sup> C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. CXIX.

<sup>593</sup> P. DEMBOWSKI, « Learned Latin Treatises in French : Inspiration, Plagiarism and Translation », *Viator*, 17, 1986, p. 255-269 ; « Two Old French Recastings/Translations of Andreas Capellanus's *De Amore* », *Medieval Translators and their Craft*, J. BEER (éd.), Kalamazoo, Medieval Institut Publications, 1989, p. 185-212.

<sup>594</sup> A. BENGTSOON, « Le dérimage et la traduction de la Vie de sainte Geneviève », *Le Moyen Français*, 51-52-53, 2002-2003, p. 63-78.

<sup>595</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 161.

<sup>596</sup> « Vita Eligii », p. 678 (Chap. 5) ; Cambrai, BM, 811, f. 7r.

<sup>597</sup> « Vita Eligii », p. 674 (Chap. 7) ; Cambrai, BM, 811, f. 8r.

fidélité de la traduction confine parfois à la maladresse littéraire, comme lorsque, traduisant *habentes victum et vestimentum, his contenti simus*, le remanieur d'Éloi VI écrit « nous ayans vivre et vesture, nous soyons contens de che »<sup>598</sup>. Au final, vingt-trois versions du corpus, en sus des sept déjà mentionnées (soit 39%), témoignent d'une grande fidélité à leur source<sup>599</sup>. Les saints impliqués sont plus variés que dans les versions presque littérales, puisque Germer, Bertille ou Hildevert sont concernés. Leur renommée n'explique donc pas la loyauté à la source qui les caractérise. On constate en revanche que toutes s'appuient sur les *Vitae* ou les versions en français les plus connues et/ou diffusées<sup>600</sup>. Il semble donc exister une volonté de la part de certains remanieurs de s'appuyer sur une source reconnue pour son ancienneté ou sa diffusion, et de la transcrire le plus fidèlement possible.

Cette fidélité à la source est d'ailleurs parfois revendiquée par les auteurs eux-mêmes, à l'image de celui qui compose le poème sur saint Éloi et qui paraît vouloir assurer son lecteur de sa loyauté à la *Vita Eligii* à travers certaines références : « Si comme la letre raconte », « Li miroirs de l'escriture / Me dist que de longe estaturée » ou « Isnelement, che dist la letre »<sup>601</sup>. L'idée que la lettre française doit se modeler sur sa consœur latine apparaît presque comme un *topos* de la littérature médiévale. Mahieu le Vilain prépare ainsi ses lecteurs à une traduction mot à mot dans son prologue des *Metheores* d'Aristote (XIII<sup>e</sup> siècle)<sup>602</sup> : de même que Jean de Vignay qui, dans la préface de sa translation du *De re militari*, se propose de suivre au plus près le contenu du traité de Végèce. Et c'était déjà le propos de Boèce de rendre la vérité non altérée de l'œuvre originale, sans se soucier d'un style clair et élégant<sup>603</sup>. Ces exemples, qui pourraient être multipliés à l'envi, témoignent de la volonté des littérateurs de donner à leur réécriture la caution et la référence de la source. Car il s'agit de transférer, en même temps que les faits ou les connaissances, l'autorité de celle-ci<sup>604</sup>. Ainsi justifiée et mise au service de la conservation d'un texte ancien, la translation de *verbo ad verbum* devient un idéal : d'abord appliqué aux textes religieux comme c'est le cas dans notre corpus, il est ensuite étendu aux œuvres juridiques, scientifiques, philosophiques et historiques.

<sup>598</sup> « Vita Eligii », p. 678 (Chap. 11) ; Cambrai, BM, 811, f. 9v.

<sup>599</sup> Arnoul I, II et VII ; la seconde version en vers de la *Vie de saint Denis* ainsi que les première et deuxième versions dionysiennes ; le poème qui concerne Éloi et les versions III et VI ; Faron I ; la *Vie de saint Germer* et celle d'Hildevert en vers ; Ouen II ; Remi V, VI et VIII ; Séverin I ; Bathilde II ; Bertille I ; et Geneviève I et II.

<sup>600</sup> Voir les *stemmai* présentés dans l'Annexe LVI.

<sup>601</sup> Oxford, Bodleian Library, Douce 094 (Madan 21668), v. 40, v.828-829 et v. 1223.

<sup>602</sup> Voir J. DUCOS, « L'œuvre de Mahieu le Vilain. Traduction et commentaire des *Météorologiques* », *Les traducteurs au travail, leurs manuscrits et leurs méthodes*, J. HAMESSE, Turnhout, Brepols, 2001, p. 285-309.

<sup>603</sup> C. BURIDANT, « Esquisse d'une traductologie au Moyen Âge », *Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Étude et Répertoire*, C. GALDERISI (dir.), Turnhout, Brepols, 2011, I, p. 325-381, ici p. 343. On a également souvent reproché aux auteurs d'Isopets leur trop grande fidélité à leurs modèles latins et un défaut complet d'originalité. J.-M. BOIVIN (*Naissance de la fable en français*, Paris, Champion, 2006) a cependant montré que ces recueils de fables amplifiaient leurs sources par des innovations stylistiques qui en changeant l'esprit et la tonalité, mais aussi par une forte moralisation.

<sup>604</sup> F. DUVAL, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », p. 50.

## b. « *Traduttore, traditore* » ou le difficile passage du latin au français

Parce qu'elle assimile le traducteur à un traître, cette paronomase devenue célèbre<sup>605</sup> exprime l'ambivalence d'une pratique qui altère nécessairement le récit original. Sans aborder pour le moment le sujet des changements plus importants constatés entre nombre des versions du corpus et leurs hypotextes, certaines modifications plus mineures doivent être mises sur le compte du passage du latin au français. Car la traduction entraîne des transformations, sinon sur le fond, du moins sur la forme. La structure des phrases est notamment affectée, du fait de la différence de construction entre latin et français. Citons le passage de la *Vita Severinii* qui évoque la maladie du roi Clovis : *Denique factum est, ut, dum huius sancti Patris fama longe lateque per uniuersam spargeretur provinciam, pervenit velocius ad Regem Clodoveuum in Parisius civitate, qui tunc temporis gravi febrium languore tenebatur astrictus*<sup>606</sup>. La première version en français reprend le propos, mais en modifiant légèrement la phrase :

« Tant crut et mouteplia sa renommee quelle vint jusquez au Roy Cloveis de franche, qui a tampz gisoit a paris malladz griesment de fievre. »<sup>607</sup>

La locution *factum est ut* est ainsi abandonnée au profit d'une forme moins lourde, plus adaptée au français. Plus simplement, la proposition infinitive, soit l'une des tournures les plus caractéristiques de la langue latine, ne peut être traduite littéralement. Là où la *Vita Remigii* dit, à propos de la fille que le neveu de Remi, Génébaud, a eu alors qu'il était déjà évêque de Laon ; *quam iussit nominari Vulpeculam*, la première Vie de saint Remi en français traduit par une proposition subordonnée complétive introduite par « que » : « Li evesque commanda que lapelast sigete »<sup>608</sup>. Bref, à moins de pratiquer une translation juxtalinéaire qui peut rendre le propos confus voire incompréhensible aux lecteurs, la structure du texte latin se trouve inévitablement modifiée dès lors que celui-ci est transposé en français.

L'écart entre les deux langues ne s'arrête pas là, puisque le latin comporte des niveaux de langage que ne connaît pas le français médiéval. Cette distance conceptuelle, qui découle surtout de la différence des registres d'emploi des deux langues, se traduit par un vocabulaire étoffé dans les matières intellectuelles et dans les domaines techniques spécialisés qui n'existe pas forcément dans les langues vernaculaires. Les affirmations répétées des traducteurs sur l'insuffisance du français par rapport au latin et leur difficulté à trouver des équivalents sont

---

<sup>605</sup> Vraisemblablement d'origine italienne bien qu'on en attribue parfois la paternité à Joachim du Bellay. C'est le cas de Gianfranco FOLENA dans *Volgarizzare e tradurre* (Turin, Einaudi, 1991, p. 3). A. BERMAN ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que « le traduire, en tant que restitution du sens [...], est un processus de dégradation de la lettre des œuvres » (« La traduction et ses discours », *Meta*, 34/4, 1989, p. 631-819, ici p. 677.

<sup>606</sup> « *Vita Severini abbatis Agaunensis* », p. 548 (Chap. 1, par. 3).

<sup>607</sup> Cambrai, Bibliothèque municipale 0811, f.312v.

<sup>608</sup> « *Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro* », p. 301 (Chap. 16) ; Paris, BNF, fr. 6447, f. 239v.

d'ailleurs bien connues : « l'en ne puet si proprement translater science en franchois comme en latin » affirme Mahieu le Vilain<sup>609</sup>. Et bien que l'on ne trouve aucune déclaration de ce genre dans nos versions, on constate que les remanieurs tentent par divers moyens (translittération, calque, réduplication) de « rapprocher les bords de ces fossés linguistiques »<sup>610</sup>. À propos d'une maladie dont souffre sainte Bathilde, la première Vie en français reprend le terme latin, *medici yleos vocant*, sans le modifier : « li fisicien apelent yleos »<sup>611</sup>. Le mot n'apparaît en effet sous la forme francisée d'« iléus » qu'au cours des années 1795<sup>612</sup>. L'équivalent français n'existant pas encore, le remanieur a choisi d'utiliser le vocable latin : peut-être ce choix manifeste-t-il aussi une continuité par rapport au savoir en latin<sup>613</sup>. Le traducteur aurait aussi pu choisir d'user d'une périphrase, comme celui qui lui succède à l'écriture de la quatrième Vie de la reine et qui précise que Bathilde est atteinte d'une maladie « que l'en appelle douleur de ventre »<sup>614</sup>, sans en indiquer le nom. Le franciscain Denis Foulechat, traducteur en 1372 du *Policraticus* de Jean de Salisbury pour Charles V, affirme ainsi dans le prologue avoir « quis circonloquions pour ce que les mos du latin n'ont pas propres significas selon commun françois »<sup>615</sup>. Au final, et quel que soit le procédé de transposition appliqué, les remanieurs parviennent peu ou prou à pallier les quelques carences linguistiques du français médiéval. En découlent néanmoins des modifications mineures entre l'hypotexte et l'hypertexte.

### *c. Des réécritures qui s'éloignent de leur modèle*

Cependant, d'autres changements ne sont pas le fait du passage du latin au français et témoignent de ce que certains remanieurs n'hésitent pas à prendre davantage de liberté avec la source. Ces derniers dominent d'ailleurs notre étude, puisque seules vingt-neuf réécritures font preuve d'une grande fidélité à leur hypotexte : les quarante-cinq autres (soit 61%) font l'objet de modifications plus profondes<sup>616</sup>. Ces dernières versions omettent des miracles, suppriment

---

<sup>609</sup> MAHIEU LE VILAIN, *Les metheores d'Aristote*, R. EDGREN (éd.), Uppsala, Almqvist och Wiksell, 1945, p. 1. Nicole Oresme approfondit la réflexion sur les difficultés du passage du grec au latin et du latin en français dans *Le Livre de Éthiques d'Aristote. Published from the Text of Ms. 2902, Bibliothèque royale de Belgique, with a critical Introduction and Notes*, A. D. MENUT (éd.), New York, G.E. Stechert & Co. Publishers, 1940, p. 100. Et les traducteurs de l'arabe au latin de déplorer les mêmes difficultés, comme Hugo de Santalla au XII<sup>e</sup> siècle (C. BURIDANT, « Esquisse d'une traductologie au Moyen Âge », p. 372). Sur les prologues des traducteurs, voir C. BOUCHER, *La mise en scène de la vulgarisation. Les traductions d'autorité en langue vulgaire aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Thèse de doctorat, Paris, École Pratiques des Hautes Études, 2005.

<sup>610</sup> Selon l'expression utilisée par B. GREVIN dans *Le Parchemin des cieus*, p. 274.

<sup>611</sup> « Vita sanctae Balthildis », p. 497 (Chap. 12) ; Paris, BNF, fr. 23112, f. 173v.

<sup>612</sup> On relève le terme dans le premier tome de la traduction en français par BOSQUILLON des *Éléments de médecine pratique* de G. CULLEN (Paris, Librairie Méquignon-Marvis, 1795, p. 280).

<sup>613</sup> Voir l'article de J. DUCOS, « La traduction au confluent des cultures classique et arabe », p. 82.

<sup>614</sup> Paris, BNF, fr. 00242, f. 295v.

<sup>615</sup> DENIS FOULECHAT, *Le Policratique de Jean de Salisbury (1372), livre V*. Édition critique et commentée des textes français et latin avec traduction par C. BRUCKER, Genève, Droz, 2006, p. 265.

<sup>616</sup> L'Annexe LVIII classe les réécritures du corpus selon l'importance des changements qui y sont introduits.

des passages entiers ou incorporent de nombreux matériaux additionnels. Cet éloignement vis à vis de l'œuvre initiale est d'autant plus surprenant que la fidélité à la source est une vertu du traducteur médiéval. Mais nos quarante-cinq réécritures en français sont composées sur le modèle rhétorique de l'*inventio*<sup>617</sup>, qui confère une force d'intervention au remanieur, plutôt que selon les principes de l'exégèse médiévale où il s'agit surtout de servir le texte à travers une transposition littérale. Elles mettent ainsi en lumière la volonté des remanieurs lorsqu'ils prennent la plume et les desseins qu'ils poursuivent.

Il nous faut également préciser que nombre de ces remaniements libéraux ne viennent pas traduire en français un récit latin, mais opèrent à partir d'une Vie déjà francisée. Seules neuf d'entre elles sont des translations du latin au français : Cloud I, Landry I, Lucien I, Mathurin en vers I et Mathurin I, Médard I, Germain I, Hildevert I et Rieul I (Aure I s'inspire de la traduction française du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais par Jean de Vignay), qui témoignent de ce que les traducteurs eux-mêmes ne suivent pas forcément leur modèle *ad litteram*. Elles relèvent d'une traduction « secondaire » telle que définie par Peter Dembowsky et Rita Copeland<sup>618</sup>, et dans laquelle la transposition *ad verbum* (« primaire ») est délaissée au profit d'une translation plus libre. Les trente-six autres réécritures sont, quant à elles, des remaniements intralinguaux, c'est à dire que les changements s'effectuent au sein d'un même cadre linguistique. Dégagés du carcan de l'*auctoritas* latine qui pousse nombre de traducteurs à la littéralité, les remanieurs se sentent sans doute plus libres de modifier le récit à leur guise. Surtout, ces remaniements montrent que l'opération de transfert d'une œuvre ne s'arrête pas à la seule traduction, mais prend des aspects bien plus divers où la recomposition formelle s'accompagne de métamorphoses conceptuelles.

#### *d. À propos de l'identité textuelle des réécritures*

La *praxis* inhérente à tout processus de réécriture, parce qu'elle modifie plus ou moins profondément la forme et/ou le fond de l'hypotexte, a nécessairement un impact sur l'identité textuelle de l'hypertexte. Reste à savoir si, dans le cas précis des réécritures en français des Vies des saints anciens du domaine royal, l'impact est tel que les récits ainsi obtenus peuvent être définis comme des œuvres nouvelles, qui doivent donc être considérées dans leur altérité, ou s'il faut leur dénier ce statut de récits originaux du fait même de leur fidélité à une source.

---

<sup>617</sup> C. BURIDANT, « Esquisse d'une traductologie au Moyen Âge », p. 344.

<sup>618</sup> R. COPELAND, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Voir également D. ROBINSON, *What is Translation ? Centrifugal Theories, Critical Interventions*, Kent State University Press, 1997.

La question de l'identité littéraire de nos soixante-quatorze versions est difficile parce qu'elle suppose l'homogénéité d'une pratique de la réécriture qui, comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, ne saurait y prétendre. On connaît ce reproche fréquemment exprimé à l'encontre des textes du Moyen Âge, à savoir leur absence d'originalité et leur trop grand conformisme aux sources, suivant l'adage *non nova, sed nove* (« la manière est nouvelle, non la matière »). Les réécritures en français peuvent-elles donc être perçues comme des œuvres à part entière dès lors que la créativité de leur écriture est niée ou minimisée et qu'elles se trouvent stigmatisées pour leur absence d'inventivité ? On peut probablement répondre par la négative à ce stade du raisonnement, attendu que nombre d'auteurs ne visent pas l'originalité vis-à-vis de leur source : la dimension proprement créatrice y est donc infime<sup>619</sup>. Les parties qui précèdent ont cependant permis de constater que toutes les réécritures ne se définissent pas comme un tissu d'emprunts et de réminiscences qui n'existerait qu'au regard de l'autorité dont il s'inspire ou à laquelle il se réfère<sup>620</sup> : elles sont même en minorité au sein du présent corpus, qui se distingue par des versions parfois fort éloignées de la source plutôt que par des Vies extrêmement fidèles au récit premier. Car si l'*auctoritas* est une norme herméneutique qui certifie la conformité à la doctrine, elle peut également fournir aux auteurs du Moyen Âge un abri pour formuler de nouvelles idées, voire pour faire exprimer le nouveau aux *auctores*. À ce titre, l'écriture médiévale oscille sans cesse entre les pôles du même et de l'autre, entre imitation d'un modèle plus ancien et création d'un texte nouveau<sup>621</sup>. Et la pratique de la réécriture plus encore, qui aboutit à « l'autre du même », selon le titre d'un article dans lequel Gérard Genette montre « qu'on ne peut varier sans répéter, ni répéter sans varier »<sup>622</sup>. Elle révèle de la sorte une véritable tension entre itération et métamorphose.

---

<sup>619</sup> Leur existence n'en fait pas moins des objets d'histoire : c'est d'ailleurs là que ma démarche se distingue des études littéraires à proprement parler.

<sup>620</sup> Pour mesurer la variété des enjeux attachés à la notion médiévale d'*auctor*, voir les actes du riche colloque qui s'est tenu en 1999 à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, édités en 2001 par M. ZIMMERMAN sous le titre *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999)*, Paris, École des Chartes, 2001.

<sup>621</sup> Voir notamment l'article d'E. DOUDET, « Translation du même au même : les mises en jeu de l'autorité et de l'identité littéraires dans les remaniements bourguignons, au seuil de la Renaissance », *Camenaes*, 3, novembre 2007, p. 1-7 (<http://www.paris-sorbonne.fr/fr/spip.php?article6164>).

<sup>622</sup> G. GENETTE, « L'autre du même », *Corps écrit*, 15, 1985, p. 11-16.



Il est possible, au terme de ce troisième chapitre, de prétendre à une vision plus précise des relations que les remanieurs (ou tout du moins ceux qui interviennent au sein du corpus) entretiennent avec leur source. Certains cantonnent leur réécriture à une transcription presque servile de l'hypotexte, selon les principes de l'exégèse médiévale. Sans doute la renommée des saints concernés par ces sept versions explique-t-elle leur littéralité, de même que l'autorité des sources dont elles s'inspirent. D'autres réécritures, plus nombreuses (elles sont au nombre de vingt-trois), témoignent d'une plus grande liberté prise avec la source. Les transformations mineures constatées entre l'hypotexte et l'hypertexte y sont parfois le résultat du passage d'un latin érudit et à la syntaxe complexe à un français qui jouit encore d'un niveau de vocabulaire moindre. Mais omission ou ajout s'y font également jour, bien que ces Vies restent proches de leur source dont elles reprennent des phrases entières. Là encore, les versions qui font preuve d'une certaine liberté créatrice tout en demeurant fidèle à l'hypotexte s'appuient sur des récits qui font autorité, que ce soit pour leur ancienneté ou leur diffusion. Enfin, les remanieurs des quarante-cinq autres réécritures n'hésitent pas à plier le récit à leurs desseins en y imposant de nombreuses altérations de diverse nature. Parce que la plupart de ces versions s'inspirent de Vies déjà rédigées en français, elles se trouvent ainsi dégagées du carcan de l'*auctoritas* latine. La source ne constitue plus qu'une base dont on peut aisément s'éloigner, voire s'affranchir, et à partir de laquelle il est possible de prétendre à la création d'œuvres nouvelles. Celles-ci ont de fait leur propre identité textuelle du fait des nombreux changements apportés à la version initiale. L'étude de ces changements et de leurs lois, qui prend place dans le chapitre à venir, s'impose ainsi dans le champ complexe des transmissions littéraires.

#### IV. *Mutatis, mutandis.*

### Les modifications engendrées par le processus de réécriture

Venons-en maintenant aux divers remaniements subis par l'hypotexte afin de donner naissance à un nouveau récit hagiographique en langue française. Pour ce faire, il nous a fallu confronter les soixante-quatorze Vies du corpus avec le texte latin ou français qui a servi de source à chacune. Nous nous sommes ensuite appuyés sur la classification établie par Gérard Genette<sup>623</sup> et reprise ensuite par Monique Goulet<sup>624</sup> pour définir les transformations. Gardons néanmoins à l'esprit qu'une typologie n'a aucune valeur en soi : elle demande à être interprétée pour acquérir une réelle signification, ce qui prendra place dans d'autres parties à venir.

#### 1. Les aspects quantitatifs et structurels

##### *a. De réduction...*

Les transformations quantitatives sont parmi les plus répandues au sein des réécritures hagiographiques, en particulier celles qui touchent à la longueur des textes. Plus de la moitié des Vies du corpus se trouvent ainsi réduites d'une manière ou d'une autre. Plusieurs procédés dénotent ce souci d'économie par rapport à la source, qui souvent se cumulent.

##### *a.1. Par excision*

Le « coup de ciseau » opéré sur une ou plusieurs parties de l'hypotexte est l'une des modifications les plus fréquemment constatées dans le corpus, et en hagiographie de manière générale, qu'il soit massif (amputation ou sélection) ou diffus (on parle alors d'élagage).

L'amputation, qui consiste à omettre un ou plusieurs chapitres du texte-source, est très souvent employée dans nos réécritures. Quarante-cinq versions s'en font le reflet<sup>625</sup>, aussi bien parmi celles qui initient le dossier hagiographique en français d'un saint que dans le cas de Vies plus récentes : la différence tient alors dans le nombre de parties amputées, la plupart du temps moins important pour les versions les plus anciennes. La première Vie de Geneviève en français omet sept chapitres, là où les trois dernières versions n'en contiennent qu'entre neuf et

---

<sup>623</sup> G. GENETTE, *Palimpsestes. La Littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

<sup>624</sup> M. GOULET, *Écriture et réécriture hagiographiques*. La même présentation est reprise sous une forme plus succincte dans un article de M. GOULET « Vers une typologie des réécritures hagiographiques », *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval*, M. GOULET, M. HEINZELMANN (éds.), Ostfildern, Jan Thorbecke, 2003, p. 110-146, ici p. 110-113.

<sup>625</sup> Le tableau de l'Annexe LIX recense les versions qui font l'objet d'une ou plusieurs amputations. Voir aussi le graphique de l'Annexe LX, qui présente les différents procédés de réduction en fonction de la proportion des réécritures du corpus qu'ils concernent.

quinze sur la centaine que compte la *Vita Genovefae*. Sans doute l'amputation doit-elle éviter les chapitres jugés superflus par le remanieur, qu'il s'agisse de miracles redondants dont on veut éviter une énumération répétitive (les miracles supprimés dans Geneviève I sont en effet du même genre que ceux qui les précèdent dans la *Vita*, c'est-à-dire qu'il y est question de guérison de paralysies et de cas de possessions démoniaques) ou de passages qui paraissent n'apporter pas grand-chose au récit et/ou à la connaissance du saint concerné. L'unique *Vie de saint Faron* en prose française, par exemple, ne rapporte pas le quatorzième chapitre de la *Vita Faronis*, dans lequel ce dernier exhorte un moine irlandais, le futur saint Kilien († 689), à s'installer en Artois : sans doute l'auteur a-t-il voulu concentrer son récit sur la seule histoire de Faron. L'épisode qui retrace la persécution des chrétiens par l'empereur est également omis de la Vie de Lucien. Il se peut également que l'hagiographe ait volontairement occulté certains chapitres qui pourraient nuire à l'image du saint. La Vie de Faron ne mentionne pas le dix-septième chapitre de la *Vita*, dans lequel Blidechilde refuse de le connaître charnellement après qu'il a été fait prêtre. Peut-être l'auteur a-t-il donc jugé que ce miracle mettait en cause la sainteté de Faron qui, sans sa femme Blidechilde, aurait succombé aux tentations du diable. Les passages omis peuvent aussi mettre en avant des aspects sur lesquels l'auteur ne souhaite pas s'appesantir. La *Vita Audoeni* fait au chapitre 29 une sorte de digression sur la ville de Tours sur laquelle, et bien que celui-ci n'y soit pas enterré, s'exercent les vertus de Ouen. Cette description ne figure pas dans la Vie en français. Il est fort possible que le remanieur ait plutôt voulu mettre en avant Rouen, cité autour de laquelle il paraît concentrer son récit. C'est d'autant plus probable que l'unique manuscrit à contenir cette version n'a retenu que des Vies de saints du nord de la France (la Vie de saint Ouen se place ainsi juste avant celle de Romain de Rouen)<sup>626</sup>. Au final, il s'agit surtout de synthétiser le propos, peut-être afin de le faire entrer dans un cadre déjà défini. Monique Goullet précise en effet que la technique de l'amputation est très souvent employée pour transposer une Vie dans un manuscrit liturgique où les leçons doivent être calibrées et adaptées au temps et au rythme de l'office<sup>627</sup>. Elle figure d'ailleurs au nombre des pratiques décrites par le dominicain Humbert de Romans († 1277) au XIII<sup>e</sup> siècle, dans sa typologie des réécritures liturgiques<sup>628</sup>. Si l'analyse vaut pour le domaine latin, pourquoi n'en serait-il pas de même pour l'hagiographie en vernaculaire ? Et l'on constate, qu'en effet, qu'une majorité des Vies du corpus concernées par le procédé sont intégrées à des légendiers, dont une large partie est organisée selon le calendrier liturgique.

---

<sup>626</sup> Il s'agit du manuscrit Paris, BNF, n.a.fr. 10721, d'ailleurs copié en Thiérache si l'on en croit le filigrane.

<sup>627</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 118.

<sup>628</sup> Voir à ce propos la thèse de A.-E. URFELS-CAPOT, *Le sanctoral du lectionnaire de l'office dominical (1254-1256)*, Thèse inédite de l'École des Chartes, Paris, 1995, p. 534-535.

L'élagage est l'autre technique d'excision fréquemment utilisée dans les réécritures du corpus, avec cinquante-quatre versions qui l'attestent. Si elle conserve la structure du récit, elle omet de brefs passages allant d'un ou quelques mots à plusieurs lignes selon les textes. Ces excisions visent à la suppression des segments de peu d'importance dans le déroulement du récit : détails annexes et circonstances accessoires sont ainsi retranchés pour se concentrer sur la trame narrative. Le fait est flagrant dans un passage de la *Vie de sainte Bertille* où sont relatées les circonstances de la mort d'une moniale en colère contre la sainte. Là où la *Vita* dit *Contigit ergo illi sorori, quae fuerat commota, anhelito intercludente in pectore, mors subitanea*<sup>629</sup>, la version française donne moins de détails : « Il advint que celle seur qui estoit couroucee a elle trespasa et mourut soudainement »<sup>630</sup>. De même, l'explication que produit la *Vita Remigii* au nom de « Porte Ouverte » donné à l'une des ouvertures dans l'enceinte de la cité rémoise n'est pas reprise dans la première réécriture française de la Vie de Remi : *Sicque totum flammaram globum ante se fugientem per Patentem portam, - sic enim tunc temporis vocabatur, quia, portis aliis clausis ob civitatis custodiam, pro exeuntium et introeuntium commoditate in die patebat* [...] <sup>631</sup> devient plus simplement « [...] et vint tresq la porte ki est apelee porte ouvrans en cel tans, et par illuec sen fuy li fus devant S. Remi »<sup>632</sup>. Les exemples pourraient être multipliés à l'envi, d'autant que les auteurs ont également tendance à exclure de leur propos les éléments hérités de la tradition biblique ou rattachés au monde religieux. La première *Vie de sainte Bathilde* tait ainsi toute mention des *basilicae seniores*, contrairement à la *Vita Balthildis* : [...] *per precipuas sanctorum basilicas, almi scilicet Dyonisii et domni Germani vel beati Medardi et sancti Petri ac domni Aniani et sancti Martini* [...] <sup>633</sup>. Citons aussi la deuxième réécriture de la *Vie de sainte Geneviève*, qui ne reprend pas la référence de la Recension E aux saints Cyprien et Cornélius<sup>634</sup>. Enfin, sont omis les propos répétitifs, les listes de noms par exemple. Dans le passage de Denis II qui concerne l'enseignement délivré par saint Paul au futur évêque, l'énumération des sujets abordés (*inque sanctae trinitatis fide, et incarnationis, passionis ac resurrectionis Jesu Christi Domini nostri mysterio, seu cunctis arcanis ecclesiasticae sanctitatis affatim* [...] <sup>635</sup>) que l'on trouve dans le *Post beatam ac*

<sup>629</sup> « Mais une mort soudaine saisit cette sœur qui avait été colère, **suffoquant à cause d'une respiration difficile dans la poitrine** » (« Vita Bertilae abbatissae Calensis », p. 103 - Chapitre 3).

<sup>630</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 146v.

<sup>631</sup> « Et ainsi, toute la foule des flammes fuyant devant lui par la porte Ouverte – **ainsi nommée à cette époque car, les autres portes étant closes pour la sécurité de la ville, elle était ouverte dans la journée pour la commodité des sorties et des entrées** » (« Vita Remigii auctore Hincmaro », p. 279 - Chapitre 8).

<sup>632</sup> Paris, BNF, fr. 06447, f. 237r.

<sup>633</sup> « Vita sanctae Balthildis », p. 493 (Chapitre 9).

<sup>634</sup> C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève de Paris*, p. 51 (Chapitre IV).

<sup>635</sup> « [...] à propos de la foi en la sainte Trinité, du mystère de l'incarnation, de la nativité, de la passion et de la résurrection de notre Seigneur Jésus Christ et de tous les mystères de la piété célébrés au sein de l'église » (« Vita sancti Dionysii auctore Hilduino », J.-P. MIGNE (éd.), PL, 106, 1851, p. 23-50, ici p. 29 - Chapitre 8).

*salutiferam* d'Hilduin est résumée sous l'expression « des Saintes Evengiles et de la sainte loi que Nostre Sires avoit a ses apostres coumandee »<sup>636</sup>. De la même manière, l'Anonyme de la *Chronique des rois de France* passe sous silence le nom des villes données en rente à l'abbaye de Saint-Denis par le roi Dagobert I<sup>er</sup> en renvoyant à un « chartreau » qui y est détenu, « car ennuyeuse chouse seroit de racompter »<sup>637</sup>. Au final, les exemples d'élagage sont si nombreux qu'il nous est impossible de définir une typologie des réécritures concernées par le procédé : toutes sont en effet susceptibles de l'être.

### a.2. *Par concision*

Gérard Genette définit en ces termes la pratique qui « se donne pour règle d'abrèger un texte sans en supprimer aucune partie thématiquement significative, mais en le récrivant dans un style plus concis, et donc en produisant à nouveaux frais un nouveau texte, qui peut à la limite ne plus conserver un seul mot du texte original »<sup>638</sup>. La concision opère au niveau de la phrase, c'est pourquoi elle va souvent de pair avec les opérations d'élagage<sup>639</sup> : en témoigne notre corpus, au sein duquel les quarante réécritures qui utilisent cette pratique l'associent systématiquement à celle de l'élagage<sup>640</sup>. Au final, le texte conserve la même trame que sa source (lorsqu'il n'y a pas également amputation), mais dans un style plus concis et plus sec. À propos des œuvres de piété que Bathilde accomplit par l'intermédiaire de l'abbé Génésius, la version I se montre ainsi bien moins prolixe que son hypotexte, la *Vita Balthildis* :

« Par les mains de [Génésius] faisoit cele dame ses aumosnes et envoioit ses dons tex come ele voloit as moines et as nonnains et as autres povres qui de s'aide avoient mestier.»<sup>641</sup>

[...] *venerabilem virum Genesium abbatem ad sublevamen ac in supplemento adiutorii tribuit, per cuius manus ministrans ipsa sacerdotibus et pauperibus, pascebat egenos et induebat vestibis nudos studiosque sepelire ordinabat mortuos ; dirigebat quoque per ipsum ad coenobia virorum ac sacrarum virginum auri vel argenti non modica munera.*<sup>642</sup>

<sup>636</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 23686, f. 163r.

<sup>637</sup> F. DUVAL, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », p. 64. Raoul de Presles n'est pas en reste, qui proclame dans le prologue de sa traduction de *La Cité de Dieu* : « Et ou je verray qu'il ara repetition d'une meisme chose, si come en Paralipomenon et en Esdras le second ou ailleurs, je ferai remission. Et aussi lairai je a nommer plusieurs noms de gens, de villes et de citez, la ou je verrai que ce ne seroit que charge au liseur, et qu'il n'an seroit de riens mieus edifié, et aussi ne scet l'on aucune foiz se ce sont leurs propres noms, ou de leurs peres ou aielz ou de leurs villes ou citez » (cité par F. BERIER, « La traduction en français », *La Littérature française aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, D. POIRION (dir.), Heidelberg, Carl Winter, 1988, p. 219-265, ici p. 258).

<sup>638</sup> G. GENETTE, *Palimpsestes*, p. 332.

<sup>639</sup> Le constat est le même pour les réécritures latines, à propos desquelles M. Goullet remarque que l'excision y est globalement toujours mêlée à la concision (M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 124).

<sup>640</sup> Voir le tableau de l'Annexe LVIII.

<sup>641</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 167r.

<sup>642</sup> « [...] un vénérable abbé, Genesius, par les mains duquel elle servait les prêtres et les pauvres, nourrissant les pauvres nécessiteux, vêtant de vêtement les nus et ordonnant d'ensevelir soigneusement les morts : elle envoya également par le biais de celui-ci aux monastères d'hommes et de vierges sacrées une offrande non médiocre d'or et d'argent » (« Vita sanctae Balthildis », p. 486 - Chapitre 4).

Il est difficile de distinguer une constante parmi les quarante réécritures soumises à la pratique de la concision. Sont concernés les saints de tous types, les Vies anciennes comme les plus récentes, et jusqu'aux versions versifiées, à l'image du poème que Pierre de Beauvais consacre à saint Germer de Fly. Voici le passage où il est question de la révélation par Dieu des mérites du saint, tel qu'il se présente dans la *Vita Geremari* puis dans la Vie en vers :

*Sed cum jam Domino placuisset meritum revelare multis B. Geremari, quoniam sicut ipse dicit in Evangelio, Nemo lucernam accendit, et in abscondito ponit, neque sud modio, sed super candelabrum, ut qui ingrediuntur lumen videant.*<sup>643</sup>

« Tant que Diex voust par son plesir  
Que sa bonté fu conneüe  
Et l'ouvrage de lui seüe ;  
Car nus ne doit, ce dist la leitre,  
En rescons la lumiere mestre. »<sup>644</sup>

Seulement peut-on préciser que les versions insérées dans des légendiers en usent tout particulièrement, surtout celles associées aux légendiers dominicains. C'est le cas des dix Vies qui relèvent de la *Legenda aurea* (Éloi I et II et la version en langue d'oc ; Denis V ainsi que ses deux Vies occitanes ; Remi IX et les trois Vies en occitan) et des deux qui s'inspirent de l'*Abbreviatio* de Jean de Mailly, à savoir Denis IV et Geneviève III. De fait, la concision est un procédé largement utilisé dans ce type de légendiers<sup>645</sup>, où il s'agit de présenter des Vies abrégées de façon à pouvoir les réunir toutes dans un même volume.

### a.3. Par condensation

Là où la concision intervient au niveau de la phrase, la condensation opère au niveau de la structure d'ensemble et ne s'appuie sur le texte source que de manière indirecte. C'est, pour reprendre une fois encore les mots de Gérard Genette, « une sorte de synthèse autonome et à distance opérée pour ainsi dire de mémoire sur l'ensemble du texte à réduire, dont il faut ici, à la limite, oublier chaque détail - et donc chaque phrase - pour n'en conserver à l'esprit que la signification ou le mouvement d'ensemble »<sup>646</sup>. L'hypertexte prend alors la forme d'un abrégé ou d'un résumé de la source, dans lequel seul l'essentiel est conservé.

---

<sup>643</sup> « De plus, lorsqu'il plut au Seigneur de révéler le mérite du Bienheureux Germer, ainsi qu'il le dit lui-même dans l'Évangile, « Personne n'allume une lampe et la pose dans un lieu caché, ou sous le boisseau, mais sur le chandelier, afin que ceux qui entrent voient la lumière » (« Vita sancti Geremari », p. 476 - Chapitre 5).

<sup>644</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 13521, f. 11r, v. 144-148.

<sup>645</sup> Comme le souligne M. GOULLET (*Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 123). M. PAULMIER-FOUCART (« À la recherche de Berchaire dans les chroniques universelles et la *Legenda nova* au XIII<sup>e</sup> siècle », *Les moines du Der (673-1790), Actes du colloque international d'histoire (Joinville-Montier-en-Der, 1<sup>er</sup>-3 octobre 1998)*, P. CORBET (dir.), Langres, Dominique Guéniot, 2000, p. 361-372) a montré, à partir de la *Vie de saint Berchaire*, que Vincent de Beauvais opère à la fois par excision et par concision.

<sup>646</sup> G. GENETTE, *Palimpsestes*, p. 341-342.

L'opération de condensation est assez rare dans l'hagiographie car, s'il s'agit souvent de réduire le propos, il convient néanmoins d'en conserver la majeure partie afin que le lecteur puisse véritablement connaître la *Vie* du saint et s'en inspirer<sup>647</sup>. Cela explique que le corpus ne compte que onze réécritures à faire l'objet d'un tel procédé<sup>648</sup>. La deuxième version de la *Vie* de Médard concentre ainsi en quelques lignes une *Vita* qui occupe treize chapitres :

« Saint medart fut nez de Vermendois filz noctan le noble françois qui des son enfance fut piteux et charitable quant il aloit a lescole le pain que sa mere liu donnoit pour mengier il le donnoit aux povres. Idem chemise que sa mere liu donnoit il les donnoit aux povres. Et quant il fut en leage de trente ans il fut fait evesque de toumay. Et apres ung pou de temps, il mourut la VIe kalande de juillet et a son trespassement vit on pluseurs miracles que dieux fit pour saint medart.»<sup>649</sup>

La condensation est également employée afin de résumer certains lieux rhétoriques de l'hagiographie que l'hypotexte développe : catalogue de vertus ou liste de miracles sont ainsi réduits à une expression récapitulative, vraisemblablement pour condenser le propos et éviter des répétitions qui pourraient être rébarbatives. Cela semble d'ailleurs être particulièrement le cas pour les miracles *post-mortem*, à l'instar des vingt-quatre épisodes que la *Vita s. Fiacrii*<sup>650</sup> place après la mort du saint et que la première réécriture en langue française résume ainsi :

« Depuis a la tombe meisme par ses merites et prieres nostre Seigneur a demonstres maintes vertus et miracles par pluseurs fois et fait encore a present de iour en iour comme restituer en sante les povres malades languissans de leurs membres de quelque maladie et langueur que ce soit et qui de bon cuer a leglise ou la ditte tombe est viennent devotement.»<sup>651</sup>

La cinquième version de la *Vie* d'Arnoul est plus sobre encore, qui précise seulement :

« Pluseurs autres miracles furent la fais en portant le corps.»<sup>652</sup>

Il apparaît que la pratique de la condensation est essentiellement appliquée dans le cas de réécritures destinées à figurer dans un légendier, à l'image des douze du corpus. Elle répond ainsi au souci de place que pose la compilation de plusieurs *Vies* dans un même *codex*.

Au final, l'impératif rhétorique de *brevitas* semble bien prédominer dans notre corpus, au sein duquel la réduction apparaît comme la technique de transformation la plus fréquente, que ce soit par excision, concision ou condensation. C'est d'ailleurs là un constat déjà établi par Anne-Françoise Labie-Leurquin, qui observe dans son étude des légendiers médiévaux en

---

<sup>647</sup> M. Goulet ne mentionne que quelques cas dans le domaine de l'hagiographie latine, dans le chapitre que *In gloria martyrum* de Grégoire de Tours consacre à Cassien d'Imola ou dans le *De Christi triumphis* de Flodoard (M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 131).

<sup>648</sup> Les réécritures en question sont répertoriées dans le tableau de l'Annexe LVIII.

<sup>649</sup> Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3684, f. 130r-v.

<sup>650</sup> « Vita sancti Fiacrii secunda », p. 604-607.

<sup>651</sup> Bruxelles, BR, 09228, f. 372v.

<sup>652</sup> Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3684, f. 55r.

prose française que les textes français constituent toujours un abrégé de la source latine<sup>653</sup>. Et nous pouvons affirmer à notre tour que c'est aussi le cas lorsque l'hypotexte est français : bref, le remanieur médiéval fait la preuve d'une très nette tendance à la réduction du texte-source.

Les raisons en varient d'une réécriture à l'autre, mais peuvent vraisemblablement être examinées à la lumière du dessein poursuivi par le remanieur et de la prise en compte du public envisagé. Ainsi les *Vies* les plus abrégées sont-elles toujours intégrées à un légendier. Elles doivent en effet être réduites pour des impératifs de place dans le manuscrit ou de temps lorsqu'elles sont lues. En revanche, les versions présentées isolément sont moins concernées par ces coupes parfois drastiques, à l'instar du poème de Richier sur Remi. Le dilemme auquel sont confrontés les hagiographes entre une sobriété exaltée par le christianisme et une volonté de mettre en avant le saint par tous les moyens possibles à des fins panégyriques<sup>654</sup> se trouve alors résolu en faveur de la seconde solution. Car l'exigence de la brièveté soulignée par notre analyse n'est pas tellement perçue comme une esthétique, au moins dans le cas de la littérature hagiographique. En témoigne le fait que, lorsqu'ils en ont la possibilité - c'est-à-dire lorsque les réécritures ne sont pas insérées dans des légendiers au format desquels elles doivent se plier, les remanieurs n'ont pas outre mesure recours à la réduction. Sans doute celle-ci répond-elle donc plutôt à une nécessité utilitaire, qui laisse alors suggérer quelques remarques sur le public pour lequel les réécritures ont été composées ou sur l'utilisation qui doit en être faite<sup>655</sup>.

### *b. ... en augmentation*

D'autres procédés viennent au contraire allonger le récit hagiographique, que ce soit à partir de détails déjà contenus dans la source ou parce que le texte développe des éléments qui lui sont propres. Près de la moitié des réécritures du présent corpus témoigne de ces pratiques, qui peuvent évidemment coexister avec les précédentes au sein d'un même récit.

---

<sup>653</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 104.

<sup>654</sup> Le texte hagiographique est construit sur une tension entre ornement gratuit et brièveté, bavardage et nudité, ce qui fait dire à M. GOULLET (« L'esthétique de la brièveté dans l'hagiographie latine médiévale », *Faire court : l'esthétique de la brièveté dans la littérature du Moyen Âge*, C. CROIZY-NAQUET, L. HARF-LANCIER et M. SZKILNIK (dirs.), Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011, p. 35-64) que les auteurs finissent par s'en remettre à « l'idéal horatien de la convergence » (p. 46). C. Gaullier-Bougassas souligne à ce propos la différence de comportement de Jean de Vignay qui, traduisant le *Speculum historiale* pour un public laïc, se garde bien d'abrégé sa source afin de ne pas risquer la moindre déperdition de savoir. Vincent de Beauvais lui-même, que ses supérieurs de l'ordre dominicain pressaient d'abrégé son ouvrage, répondit qu'il voulait donner une vision exhaustive de « l'ensemble de la création divine et de l'histoire de l'humanité » afin d'en montrer l'unité spirituelle (p. 99) : ce faisant, son travail gonfla jusqu'à atteindre trois fois la taille de la Bible (C. GAULLIER-BOUGASSAS, « Une pédagogie et une éthique de la brièveté : Jean de Vignay et sa traduction du *Libellus apologeticus* de Vincent de Beauvais », *Faire court*, p. 91-103).

<sup>655</sup> Ce point fait l'objet de la Deuxième Partie.



### *b.1. L'extension*

La technique dite de l'extension est fréquemment employée pour grossir une *Vita* : elle apparaît dans quarante-six réécritures du présent corpus<sup>656</sup> et consiste en l'ajout de parties plus ou moins importantes qui n'apparaissent pas dans l'hypotexte<sup>657</sup>.

Le procédé prend souvent un caractère massif, c'est-à-dire qu'il agit par l'interpolation de fragments importants et homogènes (prologue, miracles, passages discursifs), à l'inverse du procédé d'amputation. Vingt-et-une de nos versions s'en font l'écho<sup>658</sup>. L'unique réécriture en français de la *Vie de saint Ouen* ajoute ainsi plusieurs miracles qui ne figurent pas dans la *Vita Audoeni*, comme cet épisode qui retrace la perte de l'anneau du saint dans le Rhône (avalé par un poisson, il se retrouve dans l'assiette de saint Ouen avec ledit poisson<sup>659</sup>) ou cet autre dans lequel l'évêque rouennais fait taire des grenouilles afin de prier dans le calme<sup>660</sup>. Soulignons d'ailleurs que, si ce dernier n'apparaît pas dans la *Vita Audoeni*, il figure en revanche dans la *Vita Reguli* (mais pas dans la *Vie de Rieul* en français)<sup>661</sup>. Est-ce à dire qu'il y a eu confusion entre les saints ou s'agit-il d'un *topos* que l'on attribue indifféremment à telle ou telle figure de sainteté ? La seconde hypothèse est probablement la bonne, puisque sainte Ulphe d'Amiens (711-789), picarde comme Rieul, est aussi connue pour avoir réduit des grenouilles au silence par sa prière. Bref, le remanieur ajoute des faits qui lui sont connus et qu'il juge important de mentionner, contemporains du récit (sauf les miracles *post-mortem*) mais extérieurs à lui. Les premières réécritures d'un dossier hagiographique paraissent davantage concernées par ces extensions massives, qu'elles soient intégrées à des légendiers (à l'instar d'Arnoul I et II) ou non, comme Bathilde II et le poème de Renaut. Le fait ne peut cependant être érigé en règle, puisque des Vies plus tardives (Éloi III, Fiacre IV et Remi V) témoignent d'une même volonté de compléter le propos par l'ajout de miracles ou l'approfondissement de certains passages.

La pratique apparaît aussi sous la forme d'extensions plus diffuses, nombreuses mais en général assez courtes, qui consistent essentiellement en l'ajout de détails. La plupart n'ont que quelques mots et les plus longues comptent une dizaine de lignes. C'est le cas dans trente-quatre remaniements en français des *Vitae* des saints anciens du domaine royal. Les ajouts factuels peuvent être très divers, d'une précision onomastique (Arnoul I s'attarde sur les noms

---

<sup>656</sup> Voir le tableau de l'Annexe LIX, ainsi que le graphique de l'Annexe LXI.

<sup>657</sup> La définition qu'en donne G. GENETTE dans *Palimpsestes* (p. 372) a ensuite été reprise par M. GOULLET dans *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 107-108.

<sup>658</sup> L'Annexe LXII distingue les versions qui font l'objet d'extensions massives et celles qui se distinguent par des extensions diffuses (sachant qu'une même version peut être concernée par les deux types). Si l'extension est utilisée dans quarante-six réécritures, elle peut en effet prendre la forme d'additions massives (vingt-et-un) et d'autres plus diffuses (trente-quatre) au sein d'une même Vie. C'est pourquoi le nombre d'occurrences du procédé dans le corpus (cinquante-cinq) est plus élevé que celui des versions concernées (quarante-six).

<sup>659</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 3v-4r.

<sup>660</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 5r.

<sup>661</sup> « Vita Reguli », p. 824, Chapitre 18.

donnés aux parents du saint après leur baptême<sup>662</sup>) à un développement explicatif concernant la maladie dont souffre Amide, la femme de Chouy que Geneviève guérit, et qui prend place dans le poème<sup>663</sup>. D'autres additions prennent la forme d'approfondissements historiques. On constate notamment de fréquentes références à la dynastie et nombreuses sont les réécritures à situer le saint chronologiquement par l'indication du souverain régnant. Les saints sont ainsi situés dans une perspective historique qui, si elle existe déjà dans les *Vitae*, est renforcée dans les *Vies* en français. On relève enfin des gloses à caractère géographique, c'est-à-dire que le remanieur apporte au texte des précisions sur des noms de lieux, que ce soit en les replaçant dans une région ou en les situant par rapport aux villes les plus proches. Bathilde III indique ainsi que l'Austrasie « c'est Ardenne et Lorraine »<sup>664</sup> : il est vrai qu'au XV<sup>e</sup> siècle où naît cette version, l'Austrasie n'est plus une réalité géographique depuis longtemps. La seconde *Vie de saint Denis* écrite à l'abbaye du même nom précise que le saint évêque et ses compagnons ont été tués « en Mon Martre, qui siet de joste la cité de Paris »<sup>665</sup>. L'extension, et en particulier l'extension diffuse, est ainsi le procédé le plus usité au sein du corpus. Aucun type de saints ou de *Vies*, qu'elles soient intégrées à des légendiers ou présentées isolément, n'y échappe. Le fait que la pratique paraît répondre à des fins idéologiques n'y est sans doute pas étranger.

### *b.2. L'expansion*

Une autre pratique, dite de l'expansion, apparaît dans quinze réécritures<sup>666</sup>. Elle repose sur des micro-additions, une sorte de « dilatation stylistique »<sup>667</sup>. Contrairement à l'extension, qui ne modifie pas l'hypotexte, l'expansion consiste en une paraphrase continue de ce dernier dont elle retravaille les microstructures (mots ou groupes de mots)<sup>668</sup>. En témoigne l'épisode de Remi VI où Génébaud, neveu de Remi et évêque de Laon, est apostrophé par un ange :

*Genebaude, exaudite sunt pro te orationes patris tui Remigii, suscepit quoque Dominus penitentiam tuam, et dimissum est peccatum tuum. Surge et hinc egredere, facque ministerii episcopalis officium et reconcilia Domino penitentes de criminibus suis.*<sup>669</sup>

« Genebaulde je te annonce que les **oraisons et prieres** que ton père saint remy fait pour toy sont exaulcees Si que notre seigneur dieu a receu ta penitance et pardonne ton peche. Lyeve toy, sors de ce lyeu et exerce ton office comme devant soulois faire, reconseillant a dieu les penitens de leurs inquitez. »<sup>670</sup>

<sup>662</sup> Londres, British Library, Add. 17275, f. 157r.

<sup>663</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 90v-91r, v. 3347-3352.

<sup>664</sup> Cambrai, BM, 811, f. 263r.

<sup>665</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 20r.

<sup>666</sup> Se référer au tableau de l'Annexe LVIII et au graphique de l'Annexe LX.

<sup>667</sup> Pour reprendre les termes de G. GENETTE (*Palimpsestes*, p. 374).

<sup>668</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 111.

<sup>669</sup> « Vita Remigii auctore Hincmaro », p. 303, Chapitre 16.

<sup>670</sup> Paris, BNF, fr. 2463, f. 99v-100r.

La dittologie (aussi nommée réduplication synonymique) est un procédé essentiel de l'expansion<sup>671</sup>, dans lequel le remanieur emploie deux mots ou une périphrase pour rendre un seul terme de la source. La pratique se trouve dans nombre de versions, interlinguales comme la première version dionysienne de la *Vita Dyonisii* (« les erreurs et les mescreandises » pour *erroribus*<sup>672</sup> ; « qui tant est poissanz que nus ne puet veintre » pour *invictissimus*<sup>673</sup>...) ou intralinguales : le « il fist **connoistre** as gens combien de grant saintee estoit monseigneur s. hernoul »<sup>674</sup> de la première *Vie* d'Arnoul en français devient « il fist **savoir et connoitre** aus genz comme la seintee de mon seigneur seint hernoul estoit grant » dans Arnoul III<sup>675</sup>. *Eam rem dicere, sed commutate* : la fonction explicative de la dittologie, qui doit venir combler la déficience sémantique de la langue-cible<sup>676</sup>, ne saurait cependant masquer une certaine valeur stylistique chez la majorité des remanieurs<sup>677</sup> qui y voient une manière d'embellir leur récit<sup>678</sup>. Les Vies qui initient un dossier hagiographique en français sont souvent les plus concernées par le procédé d'expansion, qu'elles soient présentées au sein d'un légendier ou dans un *codex* ne contenant que quelques œuvres. À quelques exceptions près (Denis V, Fiacre IV, Remi VI), tout se passe comme si la volonté d'amplifier le propos s'atténuait au fil des versions. Quant au fait que le présent corpus paraît privilégier la pratique de l'extension plutôt que celle de l'expansion, cela atteste vraisemblablement un désir de compléter et d'approfondir le récit (extension) plus prégnant que celui d'en expliciter les termes compliqués (d'autant que nombre de Vies les omettent) et d'en amplifier le ton.

<sup>671</sup> Au Moyen Âge, la dittologie occupe ainsi une place de choix dans l'éventail des procédés de traduction et de remaniement. Selon la définition proposée par C. BURIDANT, le binôme synonymique est une « séquence de deux synonymes appartenant en principe à la même catégorie grammaticale et placés sur un même plan de hiérarchie syntaxique » (« Les binômes synonymiques. Esquisse d'une histoire des couples de synonymes du Moyen Âge au XVII<sup>e</sup> siècle », *Bulletin du Centre d'analyse du discours*, 4, 1980, p. 5-79, ici p. 5). Il est comme une « sorte de glose en réduction », hérité de la rhétorique antique et transmis par les arts poétiques médiévaux. Voir aussi C. BURIDANT, « Problèmes méthodologiques dans l'étude des traductions du latin au français au XIII<sup>e</sup> siècle : le domaine lexical. Les couples de synonymes dans l'*Histoire de France en français de Charlemagne à Philippe-Auguste* », *Linguistique et philologie (application aux textes médiévaux). Actes du colloque d'Amiens des 29 et 30 avril 1977*, D. BUSCHINGER (éd.), Paris, Champion, 1977, p. 293-324 ; et « *Translatio medievalis*. Théorie et pratique de la traduction médiévale », *Travaux de linguistique et de littérature*, 22, 1983, p. 81-136.

<sup>672</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 3v ; « Vita sancti Dionysii auctore Hilduino », p. 28.

<sup>673</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 11r ; « Vita sancti Dionysii auctore Hilduino », p. 43.

<sup>674</sup> London, BL, Add. 17275, f. 157v.

<sup>675</sup> Bruxelles, BR, 10326, f. 246v.

<sup>676</sup> La réduplication synonymique a une mission « d'explicitation paraphrastique en doublant un transfuge du latin, plus ou moins savant, par son correspond vulgaire, plus courant, qui lui sert d'appui et d'introducteur » (C. BURIDANT, « Modèles et remodelages », p. 122). Elle permet de pallier un lexique scientifique vernaculaire encore balbutiant, voire de l'enrichir (à ce propos, voir H. STONE, « Puzzling Translations in the Thirteenth Century Multiple Aequivalents in Early French Medical Terminology », *Romance Notes*, 10, 1968, p. 174-179).

<sup>677</sup> Certains traducteurs y sont réfractaires, tels Mahieu le Vilain, dans sa traduction des *Meteores*, et Jean Corbechon, dans la traduction du *Livre des propriétés des choses*. D'autres ne l'utilisent que parcimonieusement, comme Jean de Meun, traducteur de la *Consolatio* de Boèce (C. BURIDANT, « Modèles et remodelages », p. 124).

<sup>678</sup> Se développe ainsi au Moyen Âge une véritable esthétique de la dittologie : le procédé marque la littérature de l'époque et favorise certaines figures de style comme le chiasme. Voir G. VEYSSEYRE, « L'itération lexicale dans la prose de Jean Wauquelin : outil de traduction ou procédé ornemental ? », *Jean Wauquelin à la cour de Bourgogne, colloque de Tours 2004*, M.-C. DE CRECY (éd.), Turnhout, Brepols, 2006, p. 43-68.

### b.3. L'amplification

Dans les textes hagiographiques, il est fréquent que les deux techniques de l'extension et de l'expansion soient associées : on parle alors d'amplification<sup>679</sup>. C'est le cas de treize des réécritures du corpus : les mêmes, donc, que celles concernées par l'extension<sup>680</sup>.

La première version en français de la *Vie de Germain de Paris* fait figure d'exception, car elle constitue un exemple assez singulier (tant au sein du corpus que dans les réécritures hagiographiques de manière générale<sup>681</sup>) d'expansion non accompagnée d'extension, soit d'une paraphrase du texte-source sans adjonction de morceaux originaux. Peut-être s'agit-il d'une conséquence du style de l'auteur plutôt que d'une volonté d'amplifier le propos, d'autant que la *Vie* est par ailleurs largement abrégée. Quant à Geneviève V, elle apparaît comme un abrégé qui n'ajoute qu'un seul épisode inédit. Contrairement à d'autres versions, elle ne manifeste pas un processus d'amplification étendu à l'ensemble du texte.

### b.4. La contamination

Le terme de « contamination » s'entend dans le sens où un remanieur « contamine » plusieurs récits distincts pour en composer un troisième plus riche en événements<sup>682</sup>. Il s'agit, à travers la juxtaposition d'au moins deux textes, d'un cas particulier d'extension qui permet de prolonger ou d'approfondir les informations des hypotextes. L'auteur complète ainsi sa source, un peu à la manière des grandes compilations historiographiques françaises du XIII<sup>e</sup> siècle qui rassemblent des traductions en français de textes historiques latins<sup>683</sup>.

La contamination est évidente pour quatorze de nos réécritures, qui initient souvent le dossier en français d'un saint<sup>684</sup>. Bathilde I fait par exemple mention de précisions que l'on ne trouve pas dans la *Vita B*, comme son appartenance royale. Mais le meilleur indice en faveur d'une compilation de la *Vita B* et d'un autre texte est l'insertion du récit de la rébellion des enfants royaux<sup>685</sup>. L'épisode apocryphe est une invention de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle<sup>686</sup>.

---

<sup>679</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 111-114.

<sup>680</sup> Pour davantage de détail, voir le tableau de l'Annexe LVIII.

<sup>681</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 109.

<sup>682</sup> M. Gouillet met en avant l'exemple du poète latin Térence qui « contaminait » deux pièces grecques pour en écrire une latine qui fût plus riche en péripéties (M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 114). Cette pratique de la contamination est d'ailleurs justifiée dans le prologue de l'*Andrienne (contaminari fabulas)* (éd. et trad. J. MAROUZEAU, Paris, Belles Lettres, 5<sup>e</sup> tirage, 1979, p. 124-125).

<sup>683</sup> F. DUVAL, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », p. 66-67.

<sup>684</sup> Se référer au tableau de l'Annexe LVIII.

<sup>685</sup> Clovis II partant pour Jérusalem, le gouvernement est confié à son fils aîné sous la régence de la reine. Mais le dauphin et son cadet se révoltent. Averti, Clovis II finit par triompher des rebelles, qui sont condamnés à avoir les nerfs des jambes anéantis par le feu. Bathilde a alors l'idée de confier ses enfants à la Seine, dans une barque à la dérive, afin que Dieu les conduise jusqu'au monastère qu'il a choisi pour eux : ce sera Jumièges, où les deux princes finissent leurs jours. Pour plus de détails, voir A. BENGTSOON (*Idem*, p. XXIII-XXVIII) et G. HUET (« La Légende des Énergés de Jumièges », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 77, 1916, p. 197-216).

<sup>686</sup> E.-H. LANGLOIS, *Essai sur les énergés de Jumièges*, Rouen, Édouard Frère, 1838.

(soit peu de temps avant la rédaction de Bathilde I, qui date du XIII<sup>e</sup> siècle), sans doute pour justifier l'origine des dons considérables consentis par Bathilde à l'abbaye de Jumièges. Son intégration au récit de la *Vita B* répond donc vraisemblablement à une volonté de compléter l'hagiographie, peut-être associée à un désir de mettre en avant Jumièges<sup>687</sup>. Citons également la première *Vie de saint Denis* rédigée par les moines dionysiens, qui fait quelques infidélités à son hypotexte de base, la *Vita et actus beati Dionysii*. Elle pioche certains passages dans le *Livre de la Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys l'Aréopagite, le *Post beatam et gloriosam*, le *Post beatam ac salutiferam* et la *Vita Reguli*. Le remanieur semble d'ailleurs avoir voulu offrir un récit cohérent par une insertion adroite desdits passages dans le corps du texte, puisqu'il évite les répétitions d'un même détail présent dans des épisodes qui proviennent de sources différentes et opère entre eux des transitions naturelles et logiques.

Si la *brevitas* domine le présent corpus, les divers procédés qui permettent d'amplifier un hypotexte ne sont pas en reste. Ces pratiques, qui parfois se cumulent et d'autres fois non, révèlent souvent une volonté d'ajouter de la matière à une source qui nécessite quelquefois des éclaircissements ou des compléments. Dans le cas précis des réécritures hagiographiques en langue française des *Vies* des saints anciens du domaine royal, l'un des principaux critères qui commande les ajouts semble être la brièveté de l'hypotexte, voire ses lacunes. Les auteurs tentent alors de compléter et d'approfondir le récit par l'adjonction de passages ou d'épisodes de leur fait (extension) ou issus d'une autre source (contamination). Développements et gloses peuvent aussi permettre de pallier la culture lacunaire des destinataires, que ce soit par l'ajout de détails historiques et géographiques ou par l'explication de certains termes d'Église. Ce phénomène, au demeurant peu fréquent en raison de la réduction des *Vies* à une simple trame événementielle, est peut-être révélateur d'une méconnaissance des usages ecclésiastiques voire, même s'il faut se garder de formuler des hypothèses hâtives à partir de ces seules gloses, du fait que les versions en français sont surtout destinées à des laïcs.

Les additions peuvent également servir d'autres desseins, qui doivent moins au désir d'expliquer ou de compléter l'hypotexte. Il peut s'agir d'amplifier certains aspects particuliers d'une *Vie* (religieux, moraux, politiques...) bien plus qu'ils ne le sont dans la source initiale. La mise en avant de ces derniers réoriente ainsi le discours hagiographique, prosélyte par nature. L'ajout de détails de faible portée, de rapides gloses ou de reprises (expansion) favorise quant à lui la dramatisation de l'action et/ou l'embellissement du propos. Cet aspect est cependant assez peu présent au sein du corpus qui nous intéresse ici.

---

<sup>687</sup> Nous revenons sur ce point dans une prochaine partie (Troisième Partie III.2.e.1, p. 361-362).

Au final, il semble bien que ce soit l'intention du remanieur et/ou du commanditaire (et la prise en compte du public envisagé) qui commande les ajouts. On observe néanmoins que les réécritures qui ouvrent un dossier hagiographique sont davantage sujettes à l'amplification, qu'elles figurent au sein de légendiers ou soient présentées de manière isolée (ou bien associées à quelques œuvres). Les exceptions existent, bien sûr, mais relèvent probablement d'un choix particulier de leurs auteurs qui ne vient pas briser le constat selon lequel les premières Vies sont le lieu privilégié d'une amplification de la matière initiale. Cette volonté d'approfondir et d'enrichir le propos tend ensuite à s'atténuer, au fil du temps et des versions.

### *c. Substitution*

La substitution est un procédé mixte, qui associe amputation et extension<sup>688</sup>. La place laissée par un épisode que le remanieur a jugé nécessaire de supprimer y est comblée par un segment nouveau. Le procédé apparaît dans dix Vies<sup>689</sup>, sans qu'il soit possible d'en déduire une typologie des versions concernées. C'est le cas d'Arnoul II, qui omet les passages qui ne concernent pas directement le saint, comme le baptême de Clovis, pourtant mentionné dans la *Vita Arnulfi* et Arnoul I. Le propos est ensuite enrichi d'un segment inédit qui met en avant la sainteté d'Arnoul et sa faculté à guérir de nombreux maux<sup>690</sup>. La pratique de la substitution donne ainsi lieu à une réorientation du récit vers une facture plus narrative et biographique.

### *d. Déplacement*

Structurelle là où les précédentes sont quantitatives, cette pratique consiste à modifier dans l'hypertexte la place de certains passages équivalents de l'hypotexte<sup>691</sup>. Elle touche douze versions du corpus, dont la diversité interdit une fois encore d'établir une typologie.

Il ne s'agit le plus souvent que de permutations légères, l'ordre du récit hagiographique étant généralement stable pour des raisons théologiques (toute vie de saint est tendue vers la mort)<sup>692</sup>. Mais elles peuvent également faciliter la compréhension du récit, au détriment de la chronologie. L'auteur de la *Vie de saint Hildevert* en prose a ainsi déplacé l'épisode de l'enfant mort sans avoir été baptisé et ressuscité par les prières du saint. Situé au troisième chapitre de la *Vita*, conformément à l'ordre chronologique, il n'est mentionné qu'à la toute fin de la *Vie* en français, au même moment que la mort d'Hildevert. Sans doute est-ce là une réponse au souci

---

<sup>688</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p.134-139.

<sup>689</sup> Se référer au tableau de l'Annexe LVIII.

<sup>690</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 176v-177r.

<sup>691</sup> La définition est de M. GOULLET (*Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 139).

<sup>692</sup> *Idem*, p. 139.

pratique de regrouper les épisodes et d'éviter les répétitions, car il est précisé que l'enfant doit être enterré auprès du saint. Là où la *Vita* le cite à deux reprises, au moment de sa résurrection et lors de la mort d'Hildevert, la *Vie* en français réunit donc tout ce qui concerne l'enfant dans un même chapitre. Cependant, d'autres permutations bouleversent l'ordre du récit sans aucune considération logique, à l'instar de ceux que l'on trouve dans Éloi VI et dans Geneviève III. On remarque surtout que, contrairement à ce que note Monique Goulet pour les réécritures en latin, les segments discursifs (commentaires, gloses, parénèse...) sont moins concernés par les déplacements que les passages narratifs. Ils sont de toute façon moins nombreux dans les Vies du corpus que dans leurs homologues latines. Peut-être cela traduit-il une plus grande liberté vis-à-vis de l'ordre du texte et de la chronologie dans les remaniements en langue vernaculaire ou, plus simplement, un soin moindre apporté à la construction littéraire.

## 2. Les divergences formelles non quantitatives

### *a. La traduction*

Nous ne reviendrons pas sur ce procédé, déjà abordé dans une précédente partie<sup>693</sup>, si ce n'est pour préciser qu'il concerne trente-sept Vies du corpus. Le passage du latin à la langue vernaculaire est donc une pratique essentielle des réécritures hagiographiques en français.

### *b. La transtylisation et l'exigence de « simplici narratione »*

Des quarante-quatre Vies du corpus qui font l'objet d'une transtylisation (c'est-à-dire le passage d'un style à un autre<sup>694</sup>), trente-huit, soit plus de 86%, présentent un style plus simple que celui de leur hypotexte. Entre les *Vitae* et les Vies en français, le style littéraire s'affadit considérablement. Tous les effets stylistiques qui conféraient à l'œuvre initiale son caractère personnel et vigoureux sont supprimés, au profit d'un texte dont ne subsiste en fait que le stéréotype<sup>695</sup>. Et même lorsque la source est déjà en français, toute originalité stylistique est systématiquement gommée (ou peu s'en faut) en faveur d'un propos essentiellement narratif. Quant aux versions qui ne sont pas affectées par la transtylisation, la plupart se place dans une conformité ou une continuité totale avec le style de leur hypotexte, preuve que l'originalité n'est pas la qualité première de nos auteurs. Ce n'est pas là une caractéristique propre à notre corpus ou même aux réécritures hagiographiques, les traducteurs médiévaux ayant tendance à

---

<sup>693</sup> Se référer au chapitre III.1 de cette même partie.

<sup>694</sup> Le tableau présenté dans l'Annexe LXIII recense les changements formels qui affectent les Vies du corpus.

<sup>695</sup> Ce qu'avait déjà remarqué A.-F. LABIE-LEURQUIN lors de son travail de thèse (p. 291).

utiliser un style non marqué qui suit les canons de la langue littéraire du temps<sup>696</sup>. Les auteurs de nos trente-huit Vies paraissent cependant avoir eu particulièrement à cœur d'écrire de la façon la plus intelligible qui soit. Le vocabulaire choisi y est simple, de même que la syntaxe. Le style présente même parfois quelques lourdeurs lorsque, comme c'est le cas de Fiacre II ou de Médard III, toutes les phrases s'ouvrent sur un « et », un « puis » ou un « quand » bien peu élégants. Ce développement conséquent de la coordination, que l'on retrouve dans nombre de nos réécritures et qui va de pair avec la dilatation du propos en propositions éclatées, découle probablement d'une volonté d'expliquer l'articulation logique des faits<sup>697</sup>. Il confère cependant une certaine gaucherie au récit. Les tautologies déjà soulignées et qui alourdissent le propos sont également à imputer au remanieur : de pair avec l'omission des références scripturaires et des passages complexes, elles concourent à rendre le récit plus accessible.

Si la simplification du style semble une tendance globale au sein du corpus, le fait est particulièrement prégnant pour les Vies les plus tardives d'un dossier hagiographique. Non que les réécritures initiales ne soient pas concernées, mais l'impératif de simplification est de plus en plus manifeste au fil des versions, jusqu'à prendre le pas sur le style du récit. Bref, et sauf à considérer que le français, étant impropre au style élevé, se trouverait limité au *sermo simplex* (c'est le point de vue dominant auprès des clercs médiévaux), il est probable que la transtylisation traduise une volonté de se faire comprendre du plus grand nombre. Cela rejoint la remarque de Bernard Guénée à propos de l'écriture de l'histoire : « tout au long du Moyen Âge, de quelque langue qu'ils usassent, les historiens n'eurent apparemment qu'une ambition : écrire en un style simple, *simplici sermone, simplici narratione* »<sup>698</sup>. La transition vers un style plus aisément compréhensible peut en outre constituer un indice en faveur d'un public moins savant que celui auquel s'adressaient précédemment les récits hagiographiques.

Les six réécritures du corpus qui témoignent d'un remaniement en un meilleur style font figure d'exception, bien qu'on puisse se demander dans quelle mesure il ne faut pas voir dans la transtylisation un effet de la mise en vers, cinq d'entre elles étant des poèmes (les deux poèmes à propos de Denis ; les Vies de Remi, Geneviève et Éloi en vers). Fiacre IV s'ouvre

---

<sup>696</sup> F. DUVAL, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », p. 73.

<sup>697</sup> C. BURIDANT se demande s'il ne faut pas y voir un trait propre aux mentalités médiévales : « Cette structure syntaxique ne serait-elle pas, plus profondément, pour le chroniqueur médiéval, le reflet d'un monde ordonné selon un dessein providentiel, les événements se déroulant selon une nécessité qui ne trouve sa justification, en dernier ressort, que dans la transcendance ? » (« Expression de la causalité chez Commines », *Verbum*, 9/2, 1986, p. 141-212, ici p. 162-163). De même pour D. GUALLET-GUERNE, pour qui la désarticulation de la phrase latine dépend d'une structure mentale spécifique (*Vasque de Lucène et la Cyropédie à la cour de Bourgogne (1470) : le traité de Xénophon mis en français d'après la version latine du Pogge. Étude. Édition des livres I et V*, Genève, Droz, 1974, p. 116). Voir E. BAUMGARTNER, « Le choix de la prose (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », *Cahiers de Recherche Médiévale et Humaniste*, 5, 1998, p. 7-13 ; et C. CROIZY-NAQUET, « Traduire ou renouveler l'histoire troyenne : la première traduction française de l'*Historia destructionis troiae* de Guido delle Colonne », *Atlantide. Cahiers de l'EA 4276-L'AMo*, 2, 2014, p. 1-15, ici p. 12).

<sup>698</sup> B. GUENEE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1980, p. 215.



quant à elle sur une métaphore inédite - d'inspiration johannique, sans doute, car l'aigle est le symbole de Jean l'évangéliste<sup>699</sup>, qui lui confère un certain lyrisme :

« Tout ainsi que laigle instruit ses petis poussins a voller a lencontre du solleil, ainsi devons nous appeler et invocquer les benois saintz et ensuivre leurs faitz ce nous voullons aller en paradis. »<sup>700</sup>

Le poème que Renaut consacre à Geneviève porte également la trace d'une volonté d'embellir le récit, le style y étant plus imagé que dans la recension latine. Dans l'épisode de la famine qui sévit à Paris, par exemple, la sobriété de la *Vita* laisse place à la répétition sous trois formes différentes du fait que les navires ne peuvent plus accoster dans le port de la ville. L'anaphore incarnée par le « Qu'ele ne » en début de trois vers vient ainsi rythmer le propos.

*Tempore igitur quod obsidionem Parisius per bis quinos, ut aiunt, annos perpessa est, ejusdem urbis ita inedia afflixerat ut nonnulli fame interisse noscerentur.*<sup>701</sup>

« Il avint un jor que Paris  
Fu de si grant famine aquis  
Que li pueples moroit de faim,  
N'il n'avoient ne blé ne pain.  
Molt estoit povres la citez.  
X anz dura cela chiertez,  
N'onque n'i pot venir navie  
Qu'ele ne fust tantost perie,  
N'i pooit faire nef aport  
Qu'ele ne perillast au port.  
Ja ne fust si fort ne si saine  
Qu'ele ne trebuchast en Saine.»<sup>702</sup>

Le fait que la plupart des Vies concernées soient composées en vers joue évidemment sur le style, que l'on veut plus poétique. Néanmoins, elles ont également la particularité d'être toutes présentées isolément (ou associées à seulement quelques œuvres, comme Fiacre IV) et souvent dédiées à des personnes de haut rang : la « dame de Valois » pour le poème sur la Vie de Geneviève, tandis que deux des trois *codices* qui renferment la *Vie de saint Remi* en vers sont destinés à Charles V. Sans doute la qualité de la langue y importe-t-elle donc davantage que dans le cas de réécritures vouées à figurer dans des légendiers. Mais ne s'agit-il pas aussi de séduire et de se conformer au goût littéraire d'un public vraisemblablement plus exigeant ?

---

<sup>699</sup> À la suite de Pline, les Pères de l'Église confèrent à l'aigle la faculté de se régénérer. Se sentant vieillir, il vole à proximité du soleil afin de brûler ses vieilles ailes et ses yeux fatigués. Ranimé par la lumière et par le feu, il se laisse tomber du haut du ciel et plonge trois fois dans une fontaine merveilleuse, retrouvant ainsi sa vigueur et sa jeunesse (Ps. 103:5). C'est l'image du catéchumène à qui l'eau du baptême confère une nouvelle vie, reprise dans tous les bestiaires médiévaux (M. PASTOUREAU, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2011, p. 140).

<sup>700</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 192v.

<sup>701</sup> C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 64 - Chapitre XXVIII.

<sup>702</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 64v (v. 1771-1782).

### c. De la prose au vers et du vers à la prose

Le latin appelle *alteratio* cet autre procédé de transtylisation qui consiste au passage de la prose au vers et du vers à la prose<sup>703</sup>. Au sein de notre corpus, le phénomène de loin le plus fréquent est la versification<sup>704</sup>, même si elle ne concerne que huit réécritures. Ainsi la seconde *Vie de saint Denis* en vers reprend très fidèlement le récit de la première version dionysienne, rédigé lui en prose, sans en modifier outre mesure le contenu. Que l'on pense à la *Séquence de sainte Eulalie* ou aux Vies des saints Léger et Alexis, le vers s'est d'abord imposé comme le mode majeur de l'écriture vernaculaire, dans la mesure où ces œuvres étaient destinées à une performance orale à laquelle le vers se prête particulièrement. L'octosyllabe, dans lequel sont composées nos Vies versifiées (à l'exception de la première Vie de Denis, qui se présente sous la forme de soixante-douze alexandrins), est le mètre courant jusqu'à ce qu'émerge l'écriture en prose. Apparu avant 1150, il distingue à l'origine les œuvres de vulgarisation destinées aux laïcs, des récits de fiction, principalement les chansons de geste<sup>705</sup>. Le vers précède donc la prose, ce qui explique que la plupart de nos poèmes naisse dans les premiers moments du phénomène de la réécriture en français, au XIII<sup>e</sup> ou au début du XIV<sup>e</sup> siècle (comme la Vie de Hildevert). Se distinguent cependant les deux Vies versifiées de Denis, rédigées au XV<sup>e</sup> siècle. C'est donc que l'usage du vers relève pour leurs auteurs d'un choix véritable plutôt que d'un effet de mode : un choix sans doute lié à la fonction à laquelle sont destinées ces deux Vies<sup>706</sup>.

Le vers paraît surtout être préféré à la prose lorsque le récit s'adresse à un public autre que celui des légendiers. Nous avons déjà souligné que les Vies en vers du corpus sont pour la plupart absentes des légendiers<sup>707</sup> : beaucoup sont présentées isolément (comme les Vies de Remi et d'Éloi) ou avec quelques textes à caractère moins hagiographique, voire plus profane. La Vie versifiée de Germer de Fly apparaît dans le Paris, BNF, n.a.fr. 13521 avec douze autres œuvres de Pierre de Beauvais (en vers et en prose), des légendes, les *Miracles de Notre-Dame* de Gautier de Coinci, mais aussi une *Généalogie des rois de France*, une *Histoire albigeoise*, un *Abrégé d'histoire sainte* composé par Roger d'Argenteuil au XIII<sup>e</sup> siècle et d'autres textes

---

<sup>703</sup> P. H. SCHMIDT propose une brève introduction à la pratique de l'*alteratio* dans son article « Prosaauflösung im lateinischen Mittelalter » (dans *Philologie als Kulturwissenschaft. Festschrift für K. Stackmann*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1987, p. 38-44). Il cite notamment la *Rhetorica novissima* (1235) de Boncompagno de Signa : *Alteratio est permutatio prose in carmen vel rythmum, vel carminis et rythmi in prosam* (2,2).

<sup>704</sup> Cela s'explique par le fait que les premiers récits hagiographiques sont presque toujours rédigés en prose. Si *alteratio* il y a, elle se fait donc le plus souvent, par la force des choses, dans le sens prose/vers (M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 151). Se référer au tableau de l'Annexe LXII.

<sup>705</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 19. Voir aussi L. EVDOKIMOVA, *Livre et roman : l'opposition de la forme-vers et de la forme-prose au XIII<sup>e</sup> siècle*, Thèse de doctorat dirigée par G. HASENOHR, Université Paris 4, 1998.

<sup>706</sup> Nous revenons plus amplement sur la question de l'utilisation desdits poèmes aux p. 180, 198 et 217.

<sup>707</sup> Seule la Vie de Mathurin en vers figure dans un légendier, le Londres, BL, Add. 17275. Mais la réécriture a très bien pu être incorporée au légendier après être apparue seule dans un manuscrit dont nous ne conservons pas la trace. C'est d'autant plus probable que la Vie en question date de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle (vers 1289), tandis que le légendier londonien n'a vraisemblablement été composé qu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle.

qui relèvent de la littérature courtoise<sup>708</sup>. Bref, le genre de récits qui sied davantage à un laïc qu'à un ecclésiastique. Le livre a d'ailleurs été conservé dans la bibliothèque du bourguignon Louis de Chantemerle (1397-1465), seigneur de La Clayette<sup>709</sup>. Ces ouvrages paraissent donc avoir été composés dans un but spécifique qui, s'il n'est pas exempt d'un sentiment religieux, semble plutôt être à chercher du côté du monde profane. Nos poèmes ne font pas exception, vraisemblablement composés pour un public laïc qui goûte davantage le vers que la prose, à l'instar de la Dame de Valois, pour qui Renaut a composé le poème sur Geneviève.

Mais le présent corpus témoigne surtout de l'irruption de la prose au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>710</sup>, qui a la préférence de la plupart des auteurs de nos réécritures. L'une d'elles témoigne même de ce phénomène, rare dans la littérature hagiographique, de dérivation (soit le passage du vers à la prose)<sup>711</sup>, puisque la première version en prose de la Vie de Geneviève se borne à dériver le poème de Renaut. Le prosateur, qui emprunte jusqu'au nom du poète, conserve l'ensemble des épisodes et quasiment le même nombre de mots<sup>712</sup> : il retient également tous les commentaires métatextuels ainsi que la plupart des dialogues de son hypotexte. Ce type de transtylisation est promue par l'idée qui se développe à la fin du Moyen Âge selon laquelle la prose, liée à l'écrit, serait plus susceptible de garantir la véracité et l'authenticité d'un récit que le vers<sup>713</sup>, voué aux aléas de la diffusion orale et suspect « de l'ornementation affabulatrice des fictions épiques en particulier, et des affabulations des baveurs<sup>714</sup> ». Car « nus contes rimés n'est verais »<sup>715</sup>, selon une expression reprise à l'envi dans les prologues. Cette opposition entre le vers et la prose se déclare au moment où l'historiographie en langue vulgaire prend son essor. Celle-ci doit en effet se constituer en genre sérieux pour concurrencer sa rivale latine, ce « latin de l'estoire »

---

<sup>708</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, n.a.fr. 13521 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/48152>).

<sup>709</sup> P. MEYER, « Notice sur deux anciens manuscrits ayant appartenu au Marquis de La Clayette (Bibliothèque nationale, Moreau 1715-1719) », *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 33/1, 1890, p. 1-90 ; J.-B. DE VAIVRE, « Un bibliophile bourguignon au début du XV<sup>e</sup> siècle : Louis de Chantemerle, seigneur de La Clayette et ses manuscrits », *Journal des savants*, 2, 2005, p. 317-397.

<sup>710</sup> G. HASENOHR, « La prose », *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, H.-J. MARTIN et J. VEZIN (éds.), Paris, Promodis, 1990, p. 264-271. Avant cette date, l'usage de la prose est confiné aux textes juridiques, chartes, traductions de la Bible et à l'homilétique (F. DUVAL, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », p. 53).

<sup>711</sup> Voir les contributions réunies par L. COLOMBO TIMELLI, B. FERRARI et A. SCHOYSMAN dans *Mettre en prose aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles* (Turnhout, Brepols, 2010), en particulier p. 65-75.

<sup>712</sup> Soit dix-neuf mille dans le poème contre dix-neuf mille cinq cents pour le récit en prose (A. BENGTSOON, *La Vie de sainte Geneviève*, p. VIII).

<sup>713</sup> La « trinité » écriture-prose-vérité, pour reprendre la formule d'E. BAUMGARTNER, est aussi une façon pour des auteurs en quête de sujets à traiter de justifier la réécriture de textes en vers (« Le choix de la prose », p. 10). On soupçonne également certains d'entre eux, notamment ceux qui n'étaient pas des professionnels de l'écrit, d'avoir vu dans la prose une forme moins exigeante en métier et en travail que l'écriture en vers. Quoi qu'il en soit, on ne peut croire que les auteurs médiévaux aient été assez stupides pour ne pas savoir que le mensonge se pratique aussi bien en prose qu'en vers.

<sup>714</sup> C. BURIDANT, « Esquisse d'une traductologie au Moyen Âge », p. 352.

<sup>715</sup> C'est ce qu'on peut lire dans le prologue souvent cité de la première traduction en français de la *Chronique* du Pseudo-Turpin, datée des alentours de 1200 et composée à la demande de Yolande et Hugues de Saint-Pol (B. WOLEDGE et H.P. CLIVE, *Répertoire des plus anciens textes en prose française*, Genève, Droz, 1964, p. 27).

libéré de la rime<sup>716</sup>. Dans bien des Vies de notre corpus, l'utilisation de la prose garante de la véracité du récit s'allie à un style dépouillé et une syntaxe explicative qui contribuent à ancrer davantage le propos dans le réel. Autant de remaniements qui répondent à la demande sociale d'un nouveau discours, libéré du style et capable de parler au plus grand nombre.

#### *d. La transmodalisation*

Selon la définition qu'en donne Gérard Genette, la transmodalisation désigne « toute espèce de modification apportée au mode de représentation caractéristique de l'hypotexte »<sup>717</sup>. Se dessine de ce fait une catégorie assez large et qui englobe diverses altérations formelles. La transformation est ainsi dite intermodale si elle se fait d'un mode à l'autre : passage du mode narratif au mode lyrique, par exemple, comme dans le cas d'hymnes ou de séquences. Ce type de modification demeure néanmoins exceptionnel<sup>718</sup> et notre corpus ne nous y confronte pas. Le mode de représentation des hagiographies du haut Moyen Âge est en effet essentiellement narratif ou discursif<sup>719</sup>. Puisant dans ces récits, nos auteurs ne semblent pas vouloir changer cet aspect du propos et les réécritures en français sont toutes des récits rétrospectifs.

Vingt-huit de nos versions témoignent en revanche de modifications intramodales, qui interviennent à l'intérieur du mode narratif et affectent le fonctionnement de celui-ci<sup>720</sup>.

##### *d.1. « Oïés que je truis en mon livre »<sup>721</sup> : quand les remanieurs interviennent*

Vingt-et-une Vies<sup>722</sup> sont ponctuées de commentaires métatextuels qui ne figurent pas dans la source. À l'instar de la plupart des changements d'importance, ceux-ci interviennent surtout dans les poèmes et les premières versions d'un dossier hagiographique en français. Ces interventions sont le plus souvent brèves et anecdotiques, la voix du narrateur ne s'imposant qu'à travers de courtes mentions : les quatre « nous lisons » de Arnoul I<sup>723</sup> ; le « si dui deciple dont nos avons devant parlé » de la première version dionysienne de la *Vie de saint Denis*<sup>724</sup> ; ou la mention du fait que les miracles génovéfains survenus en 1365 et 1366 se sont, comme

---

<sup>716</sup> D. BOUTET, *Formes littéraires et conscience historique aux origines de la littérature française (1100-1250)*, Paris, PUF, 1999, p.139. Voir C. GALDERISI, « Vers et prose au Moyen Âge », *Histoire de la France littéraire. T.1. Naissances, Renaissances (Moyen Âge-XV<sup>e</sup> siècle)*, F. LESTRINGANT et M. ZINK (dirs.), Paris, PUF, 2006, p. 745-766) ; G. SPIEGEL, *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley-Oxford, University of California Press, 1995, p. 55-98: et l'article de C. CROIZY-NAQUET, « Écrire l'histoire : le choix du vers ou de la prose aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Médiévales*, 38, 2000, p. 71-85.

<sup>717</sup> G. GENETTE, *Palimpsestes*, p. 395.

<sup>718</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 165.

<sup>719</sup> *Idem*, p. 163.

<sup>720</sup> Voir le tableau de l'Annexe LXIII.

<sup>721</sup> Extrait du poème sur saint Éloi (Oxford, Bodleian Library, Douce 094 (Madan 21668), v. 580).

<sup>722</sup> Le tableau présenté dans l'Annexe LXIV répertorie les Vies du corpus dans lesquelles l'auteur intervient.

<sup>723</sup> Londres, British Library, Add. 17275, f.159vr.

<sup>724</sup> C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. 61 - Chapitre XLII.

le dit l'auteur de Geneviève II, accomplis « en nostre presence »<sup>725</sup>. Pierre Gallais voyait dans ces passages des « moments où l'auteur ne se surveille pas »<sup>726</sup>. Françoise Laurent note qu'ils contribuent à la gestion du récit et soulignent l'enchaînement des événements à l'intérieur des séquences<sup>727</sup>. Cette dernière interprétation, qui met en évidence l'omniprésence de l'instance narrative, a notre préférence. Mais ces incises viennent aussi renforcer la véracité du récit et la crédibilité de l'auteur, en mentionnant les sources d'où est extraite la matière (« nous lisons ») ou en précisant que le remanieur a lui-même assisté au miracle. Le « en nostre presence » de la deuxième Vie de sainte Geneviève en prose ou la phrase « Nous avons veu et congneu que un homme de Coimmesse que on appeloit Raoul Gracard [...] » qui ouvre un épisode de Landry I<sup>728</sup> deviennent en quelque sorte des garanties d'authenticité.

D'autres auteurs inaugurent leur récit par une intervention directe, une sorte de prologue dans lequel sont exposées les raisons de l'écriture. « Pour laquelle cause, je me suys entre mys a l'honneur de Dieu de declarer la vie de monseigneur saint Fiacre », précise le remanieur de Fiacre IV<sup>729</sup>. Mais il s'agit plutôt d'un lieu commun de l'hagiographie médiévale, d'une phrase stéréotypée, que d'une véritable initiative de l'auteur<sup>730</sup>. Ces incursions du « je » dans le récit ne suffisent pas à faire naître une individualité. Pas plus que les formules d'abrégement qu'on trouve dans certaines versions, qui se justifient par la préoccupation de l'auteur de « conserver l'attention et de ne pas lasser la bienveillance du public »<sup>731</sup>. En témoigne Bathilde II :

« Et pour ce que je ne pourroys souffire a raconter toutes les miracles que Nostre Seigneur a fait a la requeste d'icelle, nous en raconterons ung entre les aultres. »<sup>732</sup>

Appliquées aux miracles, ces formules où s'illustre l'impossibilité pour l'auteur d'être exhaustif se révèlent des artifices textuels afin de présenter un récit plus court. Elles ont aussi une valeur nettement hyperbolique qui vaut également lorsqu'elles concernent les nombreuses qualités attribuées aux saints. Mais elles ne relèvent en aucune manière d'un ton personnel qui trahirait l'individu derrière le « nous » exprimé. Les prières finales, enfin, par lesquelles est requise l'intercession du saint, « lequel nous prirons tous que par ses dignes intercessions nous impetre parvenir a la clere vision de la glorieuse deyte de notre benoist sauveur Jesus [...] »<sup>733</sup>,

---

<sup>725</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f.111r.

<sup>726</sup> P. GALLAIS, « Recherches sur la mentalité des romanciers français du Moyen Âge », *Cahiers de civilisation médiévale*, 7, 1964, p. 479-493, ici p. 480.

<sup>727</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 106-107.

<sup>728</sup> Paris, BNF, fr. 242, f. 320v.

<sup>729</sup> Paris, BNF, fr. 2453, f. 192v.

<sup>730</sup> Sur les prologues médiévaux, voir notamment l'article de P.-Y. BADEL, « Rhétorique et polémique dans les prologues de romans au Moyen Âge », *Littérature*, 20, 1975, p. 81-94.

<sup>731</sup> Voir l'ouvrage de A. PETIT, *Naissance du roman. Les techniques littéraires dans les romans antiques du XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1986, en particulier la p. 773.

<sup>732</sup> Paris, BNF, fr. 2453, f. 141rv.

<sup>733</sup> Extrait de Remi VI (Paris, BNF, fr. 2463, f. 124r).

sont également le lieu d'une intervention que nous serions tenté de qualifier d'artificielle. Ces mentions qui viennent traditionnellement clore le récit hagiographique ne dévoilent nullement une quelconque implication de l'auteur dans un propos davantage stéréotypé que personnel.

Il est cependant des auteurs qui s'adressent directement à leur public : celui de Fiacre I, par exemple, qui interpelle son auditoire à propos du miracle du défrichement (« Or entendez chose moult merveilleuse et de grand miracle »<sup>734</sup>) là où la *Vita* dit seulement : *quod est dictu mirabile*<sup>735</sup>. Ces exhortations à l'écoute sont rares, mais visent à accentuer le merveilleux de l'action<sup>736</sup>. Intervenant surtout lors des miracles ou d'épisodes à forte charge religieuse qu'elles mettent en avant, elles soulignent la fonction religieuse du texte. D'autres épiphrases viennent solliciter ceux à qui l'auteur destine son œuvre, dans une pratique qui n'est pas sans rappeler les chansons de geste. Dans son poème sur la Vie de Germer, Pierre de Beauvais prend à partie les habitants de sa ville en les invitant à chérir celui qui fut leur évêque :

« Vos qui estes de Biauvoisins,  
Mout vos devez eleescier,  
Son cors chierir et tenir chier. »<sup>737</sup>

L'espace de l'énonciation paraît se dessiner en transparence. Puisque l'auteur s'adresse directement à son auditoire, ne peut-on pas en conclure que nos Vies étaient l'objet de lectures publiques ? L'utilisation des verbes « entendre » ou « ouïr » conforte l'hypothèse<sup>738</sup>, bien que Michèle Perret ait montré que « les signes de la communication du locuteur avec son public, inutiles tant que la récitation du texte se produisait dans un espace commun, deviennent de plus en plus importants à mesure qu'on s'éloigne d'une situation de pure oralité »<sup>739</sup>. Il est en revanche certain que les épiphrases visent à associer intimement le public à la narration, en même temps qu'elles donnent corps à l'acte narratif et ajoutent de l'épaisseur au récit. Pour citer Paul Zumthor, elles créent « entre l'auditeur et ce qu'on lui fait entendre, la fiction d'une connivence personnelle »<sup>740</sup>, renforcée par l'emploi du « nous ». Les quelques formules à fonction phatique qui figurent dans le corpus vont ainsi dans le sens d'une communion, d'un partage entre certains auteurs et leur public. Suscitant de ce fait les conditions d'une meilleure réception de l'information présentée dans les réécritures hagiographiques, elles montrent que l'acte narratif et la vocation pastorale de l'œuvre sont intimement liés.

---

<sup>734</sup> Bruxelles, Bibliothèque royale, 09228, f. 372r.

<sup>735</sup> Que l'on peut traduire par « ce qui est merveilleux à dire » (« Vita sancti Fiacrii secunda », p. 606 - Chapitre I, paragraphe 16).

<sup>736</sup> F. LAURENT établit un constat similaire dans *Plaire et édifier* (p. 75-76).

<sup>737</sup> N.-O. JONSSON, « *La Vie de saint Germer* » et « *La Vie de saint Josse* » de Pierre de Beauvais, p. 105-106.

<sup>738</sup> Nous reviendrons plus amplement sur ce point dans une deuxième grande partie.

<sup>739</sup> M. PERRET, « De l'espace romanesque à la matérialité du livre. L'espace énonciatif des premiers romans en prose », *Poétique*, 50, 1982, p. 173-182.

<sup>740</sup> P. ZUMTHOR, *Langue, texte, énigme*, Paris, Seuil, 1975, p. 65.

## *d.2. Discours direct et style indirect*

Le passage du discours direct au style indirect, et inversement, figure aussi parmi les transpositions intramodales les plus répandues : treize de nos réécritures sont concernées<sup>741</sup>. Si le premier cas domine le corpus avec neuf Vies concernées, le choix semble surtout dépendre de la volonté de l'auteur. En effet, il y a généralement transposition du style direct à l'indirect dans les textes abrégés, de l'indirect au direct pour les récits amplifiés. Rieul I reprend ainsi les paroles du saint lors de la libération des prisonniers chrétiens, mais de manière indirecte.

*Tunc athleta Dei non territus insani Consularis saevitia, Non est, inquit, bonum, eos, quos divina clementia spiritalibus daeminum vinculis absoluit, materialibus hominum nexibus teneri.*<sup>742</sup>

« Quant li sains oy chon sy dist sains Rieus doubta que chil ne demourent pas estre lier en prison que dieux avoit delivrez les homs du dyable. »<sup>743</sup>

À l'inverse, la version versifiée de la *Vita Geremari* rapporte des dialogues seulement suggérés dans le texte latin. Après que le saint a failli succomber à une tentative de meurtre ourdie par des moines de son monastère, il demande à être défait de sa charge ecclésiastique. Son propos devient une prière aux moines dans le poème en français.

[...] *rogabat ut a pastorali cura eum absolverent, et meliorem quemcunque Patrem super se eligerent.*<sup>744</sup>

« Seingneur, » dist il, « pour Dieu vos pri  
C'un autre de moi faciez maistre.  
Ne sui dignes que le doie estre. »<sup>745</sup>

S'il s'agit sans doute d'un effet de la mise en vers, la transmodalisation manifeste aussi une volonté d'amplifier le propos et, en même temps, de le rendre plus vivant. C'est également le cas dans la première version en français composée à Saint-Denis de la *Vita dionysii*, où des passages relatés au style indirect dans la *Vita* évoluent en dialogues. L'accusation de Larcia, l'aristocrate romaine qui dénonce Denis comme magicien au préfet Sisinnius et lui reproche d'avoir corrompu son propre époux, Lisbius, marque probablement plus les esprits lorsqu'elle est rendue au style direct<sup>746</sup>. Mentionner les paroles de tel ou tel intervenant donne au récit un effet de réel qui est largement atténué dans les réécritures qui usent du discours indirect.

---

<sup>741</sup> Le tableau de l'Annexe LXV inventorie les Vies qui font l'objet de ces transpositions d'un style à l'autre, en distinguant les réécritures concernées par le passage du discours direct au discours indirect (neuf d'entre elles) et celles où l'on remarque le cas contraire (soit quatre versions).

<sup>742</sup> « Vita Reguli », p. 822 - Chapitre 9.

<sup>743</sup> Cambrai, Bibliothèque municipale, 811, f.401v-402r.

<sup>744</sup> « Vita sancti Geremari », p. 479 - Chapitre 15.

<sup>745</sup> N.-O. JONSSON, « La Vie de saint Germer » et « La Vie de saint Josse » de Pierre de Beauvais, p. 96.

<sup>746</sup> « Ce pesme veillart m'a fortret mun seigneur par ses anchantemenz, et queu que part que il va, le mainne avec lui » (C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. 40 - Chapitre XXIV).

### e. Un propos modernisé

Une quinzaine de nos réécritures paraissent avoir eu pour but de donner une allure plus moderne à la source<sup>747</sup>. Les termes y sont « médiévalisés » : les jeunes filles sont des pucelles, les Césars deviennent des empereurs, les guerriers autant de comtes et de chevaliers. Lutèce est renommée la « cité de Paris » et la Gaule est désormais la France. Le procédé est courant dans la littérature vernaculaire. Le roman d'*Eneas*, par exemple, composé vers 1160 afin de mettre à la portée d'un public francophone le contenu de l'*Enéide* de Virgile, regorge de ces mots et expressions propres au contexte socio-politique du XII<sup>e</sup> siècle<sup>748</sup>.

De même, là où la recension E dit que Geneviève est enterrée sur le mont *Lucoticius*<sup>749</sup>, les Vies en français citent le « Mont Parloir », Renaut précisant même que, à l'époque où il écrit, celui-ci est dit « Mont de sainte Geneviève »<sup>750</sup>. Tout se passe comme si les remanieurs adaptaient leur propos afin d'être immédiatement compris de leurs contemporains. Ils ajoutent même des références éminemment médiévales, à l'image du « Montjoie » cité dans le poème sur Mathurin lorsque celui-ci arrive en vue de Rome<sup>751</sup>. Les dates et les unités de distances sont aussi converties en des unités courantes pour qui habitait le royaume de France à la fin du Moyen Âge. Selon les *Vita et actus*, le martyr de Denis eut lieu le « septième [jour] des ides d'octobre »<sup>752</sup>, qui devient « le novieme jor d'oitovre » dans la première Vie dionysienne<sup>753</sup>. L'une est notée à la manière antique, comme c'est le cas dans maintes *Vitae* qui emploient les calendes et les ides, tandis que la seconde l'est selon les usages médiévaux : mais toutes deux recouvrent la même réalité. Il est aussi dit dans la *Vita* que Denis porta sa tête depuis le mont où il fut décapité jusqu'au lieu où il repose *per duo fere milia*<sup>754</sup>, ce que la première version dionysienne convertit en « par l'espace d'une bone luie »<sup>755</sup>. Celle-ci est décidément riche en modernisation : à propos d'Athènes, là où la *Vita* évoque le culte rendu à Saturne, les païens deviennent « li Sarrazin »<sup>756</sup>. Les croisades sont passées par là et les peuples arabes d'outre-Méditerranée incarnent désormais la figure du païen par excellence<sup>757</sup>. Enfin, lorsque le préfet Sisinnius interroge Denis, les *Vita et actus* font dire à ce dernier que Jésus-Christ *ab inferis*

---

<sup>747</sup> Elles sont répertoriées dans le tableau de l'Annexe LXII.

<sup>748</sup> Dans *Le Parchemin des cieux*, B. GREVIN analyse la façon dont le poète francophone transpose le texte virgilien selon des logiques d'amplification voisines de celles de la chanson de geste (p. 275-278).

<sup>749</sup> C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 71 (Chapitre XLV).

<sup>750</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 79r (v. 2644).

<sup>751</sup> « saint Mathelin vint a la Monjoie » (Londres, British Library, Add. 17275, f. 284v - v. 985).

<sup>752</sup> [...] *celebrata est septimo idus octobris* (« Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 183 - Chapitre 77).

<sup>753</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 18r.

<sup>754</sup> « à travers environ deux milles » (« Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 178 - Chapitre 69).

<sup>755</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 15v.

<sup>756</sup> «[...] aoroient li Sarrazin le pere a toz les dex, qui avoit nun Saturnus » (Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 1v).

<sup>757</sup> De la même façon, Bathilde II précise que la future reine fut enlevée par « les Sarrazins d'outre mer » qui la menèrent « aulx partiez de Sirie » (Paris, BNF, fr. 02453, f. 114v) : Bathilde I mentionne des « mescreans » et la *Vita* qu'elle fut enlevée *divina providentia* (« *Vita sanctae Balthildis* », p. 483 - Chapitre 2).



*resuscitatum*<sup>758</sup>, ce que la Vie dionysienne modifie en « est resuscitez de mort a vie »<sup>759</sup>, les Enfers antiques n'étant plus d'actualité (et l'idée que le Christ ait pu allé en Enfer ayant pu paraître choquante aux remanieurs). L'utilisation de références plus familières à un public laïc n'est pas spécifique au corpus, ni à la littérature hagiographique. La pratique se retrouve dans la plupart des textes en français<sup>760</sup>, témoignant de ce que la tradition antique et latine cède peu à peu la place aux usages médiévaux et vernaculaires. Le rajeunissement de la langue, sans doute pour qu'elle soit mieux comprise du public, participe du même geste de vulgarisation. Les noms font l'objet d'une « francisation » de plus en plus prégnante au fil des réécritures. Le « Baltelt » de la première Vie de Bathilde<sup>761</sup> est une version francisée du latin *Balthildis*, qui acquiert une résonance de plus en plus médiévale dans les deuxième (« Bauptheur »<sup>762</sup>) et troisième Vies en langue français (« Bateulz »<sup>763</sup>).

Au final, la modernisation des termes touche principalement les versions qui ouvrent le dossier en français d'un saint, que celles-ci soient en vers (Germer, Hildevert, Denis en vers II) ou en prose comme Médard I et Séverin I. Quant aux autres réécritures concernées (Denis II et V, Bathilde II, Geneviève II), elles comptent aussi parmi les plus travaillées. Précisons enfin que, sur les quinze Vies à faire l'objet d'une actualisation, dix sont également marquées par des interventions de la part de l'auteur. Bref, chacune de ces versions atteste une véritable implication du remanieur dans l'écriture.

### *f. Quelques erreurs et contresens*

Les réécritures ne sont pas exemptes d'erreurs, à l'image de vingt-sept de nos Vies<sup>764</sup>. Certaines de ces bévues relèvent sans doute d'une mauvaise lecture. La troisième réécriture en français de la Vie de Mathurin dit ainsi qu'il fut ordonné prêtre lorsqu'il eut « XXX ans »<sup>765</sup>. La *Vita* et toutes les autres Vies précisant qu'il avait vingt ans, il est probable que le remanieur ait, par étourderie, ajouté un X aux deux de sa source. L'auteur de Denis II paraît, quand à lui,

---

<sup>758</sup> « Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 171 - Chapitre 51.

<sup>759</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 11v.

<sup>760</sup> Le traducteur anonyme de l'*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* de Guillaume de Tyr convertit ainsi le système de datation de l'archevêque de Tyr par des références aux fêtes religieuses (B. HAMILTON, « The Old French Translation of William of Tyre as an Historical Source », *The Experience of Crusading*, P. W. EDBURY & J. PHILLIPS (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, t. II, p. 93-112).

<sup>761</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 166r.

<sup>762</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 114r.

<sup>763</sup> Cambrai, BM, 811, f. 261v.

<sup>764</sup> Se référer au tableau de l'Annexe LXII. Précisons que les erreurs inventoriées figurent sur tous les livres qui contiennent une même version. Sauf dans les cas où une réécriture ne nous est parvenue qu'à travers un unique *codex* ou à moins que le premier copiste ait lui-même commis une faute ensuite reprise de livre en manuscrit (et encore n'est-ce valable que pour les petites erreurs), il est donc certain que l'erreur est le fait du remanieur.

<sup>765</sup> Paris, Bibliothèque de l'Institut de France, 0663, f. 233v.

confondre les années et les règnes : là où la *Vita* précise que Visbius resta à Rome *per tres cesares*<sup>766</sup>, la réécriture affirme que « il revint de Roume ou il avoit III anz esté »<sup>767</sup>.

Mais d'autres remanieurs font clairement des contresens. Celui de la première Vie de Bathilde précise que Chelles est « avironnée de Sainne »<sup>768</sup>, alors que la ville est bordée par la Marne. Au-delà du fait qu'il ne connaît manifestement pas la cité, il est probable qu'il n'a pas compris le texte latin qu'il traduit. La *Vita Balthildis B* précise en effet que Chelles est *unda circumfluente Maternae fluminis*<sup>769</sup> : l'expression, prise au pied de la lettre (« fleuve-mère »), désigne peut-être la Seine aux yeux de l'auteur. De même, la première réécriture en français des *Vita et actus beati Dionysii* produite à l'abbaye de Saint-Denis affirme que le saint est demeuré quelque temps dans « une cité qui a non Troade »<sup>770</sup>. Or, la Troade est une ancienne région du nord-ouest de l'Asie mineure et non une cité, comme le précise d'ailleurs la *Vita*. Et jusqu'à l'auteur d'Arnoul V, qui confond celui-ci avec ses homologues d'Orléans et de Metz ! Il affirme ainsi que le saint a été élu évêque de Toul<sup>771</sup>. Si c'est bien le cas d'Arnoul d'Orléans († 871), Arnoul des Yvelines († 535) fut pour sa part évêque intérimaire de Tours. Quant à la deuxième moitié du récit, elle se rapporte à l'évêque de Metz, également prénommé Arnoul († 641). On remarque qu'il est impossible d'établir une typologie des Vies fautives (d'autant que le phénomène est loin d'être massif), car celles-ci peuvent aussi bien être les premières d'un dossier en français que les plus récentes et s'inspirer d'une source latine comme française. Seulement peut-on dire que certains remanieurs n'avaient pas une grande connaissance des récits qu'ils remaniaient et des saints dont ils étaient amenés à raconter la Vie, voire de la langue latine lorsqu'ils étaient amenés à traduire celle-ci.

### 3. Des réécritures formelles aux transformations sémantiques

Les modifications qui affectent la forme du récit initial cachent presque toujours des changements sémantiques, assumés ou inconscients. Ces transformations peuvent être infimes et n'altérer le propos qu'en surface : d'autres sont plus importantes, jusqu'à parfois modifier en profondeur un type de sainteté<sup>772</sup>. Voyons ce qu'il en est pour notre corpus.

---

<sup>766</sup> « pendant le règne de trois césars » (« Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 179 - Chapitre 70).

<sup>767</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 23686, f. 166v.

<sup>768</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 172r.

<sup>769</sup> « *Vita sanctae Balthildis* », p. 489 - Chapitre 7.

<sup>770</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 6r.

<sup>771</sup> « puis vint a toul et en fut evesque » (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3684, f. 54v).

<sup>772</sup> Cela vaut pour les réécritures d'une manière générale, et pas uniquement pour celles qui interviennent dans le domaine vernaculaire. Voir à ce propos M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 167.

### *a. Le développement de thèmes nouveaux*

Trente-neuf de nos Vies sont l'objet de transformations thématiques (soit 53%), c'est-à-dire qu'un ou plusieurs thèmes y sont développés qui, soit n'existent pas dans l'hypotexte, soit de manière moins importante. Gérard Genette distingue deux types de transformations thématiques : celles qui modifient l'univers du récit, qu'il qualifie de « diégétiques », et celles qui changent l'action, qu'il nomme « pragmatiques »<sup>773</sup>. Au sein du présent corpus, les deux types sont souvent associés, même si les modifications pragmatiques sont plus nombreuses<sup>774</sup>.

Sans surprise, les Vies qui reprennent leur source de manière quasi-littérale sont peu touchées. Parmi les sept versions en question, seules trois sont concernées : Bathilde I, Fiacre II et Remi I, et encore est-ce dans des proportions moindres que les réécritures plus libérales. Au final, il est difficile, voire impossible, d'établir une corrélation entre un type de Vie (celles qui ouvrent un dossier hagiographique ou qui sont plus tardives : qui s'inspirent d'une source latine ou française...) et la présence de transformations thématiques. Le fait de développer ou non un aspect nouveau du récit paraît relever davantage d'un choix du remanieur (ou d'une demande du commanditaire) qu'obéir à un schéma véritable.

#### *a.1. Les transformations pragmatiques*

La catégorie est bien représentée en hagiographie et au sein du corpus, avec trente-sept versions qui en témoignent. Ces modifications, qui agissent donc sur l'action du récit, portent surtout sur les zones d'ombre des biographies par l'ajout d'un nom propre ou d'une précision concernant une origine géographique ou familiale. La *Vie de saint Mathurin* versifiée affirme que la fille de l'empereur Maximien se nomme « Maximia »<sup>775</sup>, tandis que Geneviève I précise que le possédé appelé Geoffroy (*Archamsedus* dans la *Vita Genovefae*) vient d'Écosse<sup>776</sup>. Il s'agit là d'éléments que l'on ne trouve dans aucune réécriture précédente. De la même façon, Fiacre IV indique que celui-ci était « l'esfamilier secretaire »<sup>777</sup> de Faron. À l'instar du diable, les interventions pragmatiques se cachent donc le plus souvent dans les détails. Contrairement aux récits de pure fiction, l'univers et les faits décrits dans les textes hagiographiques sont toujours présentés comme historiques : la marge de liberté des remanieurs s'en trouve de ce fait extrêmement réduite. L'ajout de détails répond toutefois à une volonté de donner plus de réalité au propos. Un miracle ne paraît-il pas plus plausible dès lors qu'on peut mentionner les

---

<sup>773</sup> G. GENETTE, *Palimpsestes*, p. 419.

<sup>774</sup> Voir le tableau de l'Annexe LXVI.

<sup>775</sup> Londres, British Library, Add. 17275, f. 282v - v. 489.

<sup>776</sup> « Uns autres hons qui estoit néz d'Escoce [...] et Gefroiz avoit non » (Paris, Bibl. Mazarine, 1716, f. 295v).

<sup>777</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 195v.

noms des personnes qui y interviennent ? Les transformations pragmatiques correspondraient dès lors à une mise en scène démystificatrice du récit, qui lui confère un aspect naturel et vraisemblable. Michel Banniard va plus loin et affirme, dans une approche sociolinguistique de la réécriture de la *Vie de Riquier* composée par Alcuin († 804) en 800 d'après un original mérovingien, que cette volonté de démystifier le propos va de pair avec l'usage d'une langue popularisante<sup>778</sup>. En somme, à une révision linguistique correspond une réécriture sémantique.

Aussi ténues soient-elles, les modifications pragmatiques permettent donc d'approcher les intentions « idéologiques » des remanieurs<sup>779</sup>. C'est d'autant plus évident lorsque le saint se voit doté d'autres vertus que celles soulignées dans l'hypotexte. La deuxième *Vie* de Médard, par exemple, met en avant la charité de celui-ci. L'auteur y ajoute la précision inédite que le saint « des son enfance fut piteux et charitable » et transforme l'aveugle à qui Médard donne sa chemise en un pauvre<sup>780</sup>. De manière générale, il ne retient que des épisodes susceptibles de témoigner de la charité de l'évêque de Noyon, probablement afin de présenter un modèle de sainteté reposant sur cette vertu. D'autres ajouts, pourtant modestes, permettent d'insister sur un aspect de la vie ou de la personnalité du saint. Le remanieur de Bathilde II invente une parenté royale fictive à la sainte reine en affirmant qu'elle « estoit fille de Florida, roy de Colongne »<sup>781</sup>. De même, la cinquième *Vie de saint Denis* présente celui-ci sous les traits d'un philosophe<sup>782</sup>. Enfin, il peut aussi s'agir de mettre en avant un lieu, à l'instar de la première *Vie de sainte Aure* ajoutant des précisions sur le monastère dont la sainte a la charge<sup>783</sup>.

### a.2. Les interventions diégétiques

Ce second type est moins bien représenté, avec seulement douze versions qui s'en font l'écho (soit 30% des *Vies* concernées par les transformations thématiques et un peu plus de 16% de l'ensemble du corpus)<sup>784</sup>. Il est d'ailleurs intéressant de constater que les modifications diégétiques paraissent affecter plus spécifiquement les versions les plus précoces d'un dossier hagiographique<sup>785</sup>, comme si les premiers remanieurs se permettaient d'apporter davantage de

---

<sup>778</sup> « [...] alors qu'à une langue aristocratique [correspond] un traitement distancié du même miracle, devenu ainsi surnaturel et mystérieux » (M. BANNIARD, « Les deux vies de saint Riquier : du latin médiatique au latin hiératique », *Médiévales*, 25, 1993, p. 45-52, ici p. 52).

<sup>779</sup> Il est plus largement question des intentions idéologiques des remanieurs dans les deux chapitres à suivre.

<sup>780</sup> Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3684, f. 130v.

<sup>781</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 115r.

<sup>782</sup> Florence, Bibl. Medicea-Laurenziana, med.-pal. 141, f. 263r. Cette précision inédite va d'ailleurs dans le sens d'une identification totale entre saint Denis et Denys l'Aréopagite.

<sup>783</sup> « [...] la quelle sains eloy evesque de noion fist abesse en son moustier quil avoit fait a paris au quel monastere avoit iii cens religieuse [...] priant Dieu devotement » (Lille, BM, 453, f. 23r).

<sup>784</sup> Le tableau de l'Annexe LXV recense les versions concernées par les transformations thématiques en général, et diégétiques en particulier.

<sup>785</sup> C'est le cas de huit réécritures parmi les douze qui font l'objet de modifications diégétiques : Cloud I, Denis versifiée II, Denis version dionysienne I, Germer versifié I, Landry I, Mathurin II et Bathilde I.

précisions concernant l'univers spatio-temporel du récit que les plus tardifs. De fait, il ne s'agit ici que de précisions car, contrairement à la littérature de fiction qui a moins partie liée avec l'histoire, il est impensable qu'un hagiographe transpose son héros dans un univers autre que celui dans lequel il est supposé avoir vécu. Aux transformations diégétiques radicales décrites par Gérard Genette (passage d'un siècle à un autre, d'un pays à un autre...), les remanieurs de récits hagiographiques substituent ainsi des retouches légères<sup>786</sup>.

De nombreuses additions de type historiographique, par exemple, viennent renforcer le contexte historique. La première réécriture en français de la *Vita Clodoaldi* mentionne ainsi avec plus de détails que sa source le partage du royaume franc entre les quatre fils de Clovis à la mort de celui-ci. La *Vita*, d'ailleurs, n'en dénombre que trois : *cum tribus filiis, Cllothario videlicet, Childeberto, atque Chlodomero, quibus dispositis portionibus divisit monarchiam sui principatus*<sup>787</sup>, contrairement à la première *Vie de saint Cloud* : « ses quatre fis departirent le roialme entre yaulx IIII. Clotaire eut Soisons, Clodebert eut Orleans, Childebert eut Paris, et Thierry eut Reins »<sup>788</sup>. On retrouve cette même exigence de situer les événements de la vie du saint dans un contexte historique précis dans la deuxième *Vie* de Geneviève. L'invasion des Normands, qui entraîne en 845 le déplacement de la châsse de la sainte de la crypte de l'église Saint-Pierre-Saint-Paul à Paris vers la commune de Draveil, y est mentionnée comme ayant eu lieu « ou temps du roy Charles, fil de l'empereur Loys »<sup>789</sup>. Selon Monique Goulet, ce type d'excursus historique se répand particulièrement à partir des X-XI<sup>e</sup> siècles, en même temps que se développent une forte activité d'écriture documentaire et un intérêt plus marqué pour l'histoire locale<sup>790</sup>. On constate alors une propension croissante des remanieurs, au fur et à mesure que progresse la culture historique, à rapprocher hagiographie et historiographie. Le désir de renforcer l'historicité du saint qui transparaît des discrets recentrages ainsi opérés va aussi de pair avec la volonté de lui donner plus de réalité et de vraisemblance qu'il n'en a déjà. Cette aspiration à prouver la nature historique du héros découle peut-être du fait que les vingt-et-uns saints du présent corpus sont tous des figures anciennes, des époques gallo-romaine et mérovingienne. Contrairement à des figures de sainteté plus récentes, leur existence n'est donc pas véritablement attestée. Cela témoigne également de la tension qui traverse le discours hagiographique, toujours partagé entre « vérité » et éloge<sup>791</sup>.

---

<sup>786</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 174.

<sup>787</sup> « Vita sancti Clodoaldi presbyteri », *AASS, Septembris III*, p. 98-103, ici p. 99 - Chapitre 1, paragraphe 5.

<sup>788</sup> Lille, BM, 453, f. 286v. Cette seconde assertion est d'ailleurs plus conforme à la réalité historique, puisque Clovis eut quatre fils qui se partagèrent son royaume en 511 (GREGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, traduit par R. LATOUCHE, Paris, Les Belles Lettres, 1963-1965 - livre III, 1).

<sup>789</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 105v. De fait, Charles II le Chauve, fils de Louis le Pieux, a régné entre 843 et 877.

<sup>790</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 178.

<sup>791</sup> Sur les relations entre présentation littéraire et « vérité historique », voir F. THÜRLEMANN, *Der historische Diskurs bei Gregor von Tours : Topoi und Wirklichkeit*, Bern, H. Lang, 1974.

Les additions peuvent aussi être d'ordre géographique, qui inscrivent le saint dans une topographie du royaume plus précise que les *Vitae*. Là où la *Vita Genovefae* ne mentionne pas le nom de la rivière traversée par la procession qui ramène la châsse de la sainte à Paris, après la première attaque des Normands, la deuxième version indique ainsi qu'il s'agit du « ruissiau de Bievre »<sup>792</sup>. De la même façon, Fiacre IV précise que la ville de Meaux se situe « au pays de Brye »<sup>793</sup> et la deuxième Vie de Mathurin, que le diocèse de Sens est en Bourgogne<sup>794</sup>. Citons également Bathilde III et Remi VI. Les lieux qui jalonnent la vie des figures de sainteté du corpus sont ainsi placés de manière plus rigoureuse.

### *b. Changer les motivations des protagonistes*

La transmotivation, « l'un des procédés majeurs de la transformation sémantique »<sup>795</sup>, qui affecte les motifs de conduite des personnages, est une modification beaucoup plus rare en hagiographie. Le présent corpus n'en compte que neuf, qui concernent quasiment toutes les premières réécritures d'un dossier hagiographique ou, plus généralement, les versions les plus soignées<sup>796</sup>. Contrairement à Monique Gouillet, nous ne pouvons donc écarter complètement la catégorie qui paraît plus utilisée dans les réécritures hagiographiques en vernaculaire que dans celles qui furent écrites en latin<sup>797</sup>. Monique Gouillet précise encore que la transmotivation ne s'applique jamais au saint, tout simplement parce que les motivations de celui-ci sont toujours orientées vers Dieu. Dans l'univers hagiographique, le héros ne jouit d'aucune liberté, si bien que les remanieurs ne peuvent faire varier ses motifs de conduite. Comme l'écrit Françoise Laurent, il n'est pas un individu, car il lui manque la possibilité de maîtriser les événements ou de choisir son existence<sup>798</sup>. Et Alain Boureau de qualifier les aventures terrestres des saints de « simple reflet des décisions providentielles »<sup>799</sup>. Mais si le schéma actanciel du récit est toujours tourné vers une sainteté programmée dans l'hagiographie en langue vernaculaire, les motivations du saint peuvent parfois évoluer un peu vis à vis de l'hypotexte. L'unique Vie de Hildevert en prose précise ainsi que le pèlerinage du saint à Rome fait suite à l'effondrement d'une église dédiée à Faron, qu'Hildevert considère comme la conséquence de ses péchés :

« La cimentiere ou .s. pharon gisoit estoit dehors la cite et y avoit .i. anchien moustier  
en lonneur de sainte croix de quy ancien miauvais du pays et qui en bon estat nestoçient mie,

---

<sup>792</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 106r.

<sup>793</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 195r.

<sup>794</sup> Lille, BM, 453, f. 291r.

<sup>795</sup> Selon G. GENETTE, *Palimpsestes*, p. 372.

<sup>796</sup> Se référer au tableau de l'Annexe LXV.

<sup>797</sup> M. GOUILLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 171.

<sup>798</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 409. « Transcendé par la figure emblématique du Christ, il est un réceptacle et un creuset où la grâce transforme les actes en mérites et le Verbe peut éternellement se réincarner » (p. 434).

<sup>799</sup> A. BOUREAU, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Belles Lettres, 1993, p. 172.

volioient la fonder une autre eglise. Mais quant elle fu parfaite de quoy lendemain s. hildebert le devoit dedier et benir elle fondy et chey toute a terre. Dont li sains en fu tous tristez et cuida que par son pechier fust ce advenu. Si ot grant repentance de sez pechiez et proposa daler a romme en pelerinage et luy remoustrer au pape boniface pour avoir pardon. »<sup>800</sup>

C'est là une motivation qui ne figure ni dans la *Vita Hildeverti*, ni dans le poème. Elle semble venir souligner l'humilité du saint en même temps qu'elle insiste sur les bénéfices du pèlerinage pour l'expiation des péchés. De la même manière, le poème de Renaut soutient que sainte Geneviève vient à Laon pour « preeschier au peuple felon »<sup>801</sup>. Or, la recension E de la *Vita Genovefae* dont s'inspire le poète ne précise à aucun moment les raisons de la venue de la sainte dans la cité picarde. C'est donc probablement un ajout du clerc Renaut lui-même, qui a sans doute vocation à donner de Geneviève l'image d'une sainte versée dans la prédication, ce qu'elle n'est nullement dans les *Vitae*. Ce faisant, il l'ancre davantage dans les réalités des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles durant lesquels il compose et où la prédication acquiert effectivement une place fondamentale<sup>802</sup>. L'introduction d'un motif de conduite là où la source latine n'en comportait aucun participe ainsi à la valorisation d'un nouveau type de sainteté.

Il est vrai, cependant, que les figures secondaires voient plus volontiers leurs motifs de conduite évoluer que les saints eux-mêmes. L'auteur de la première réécriture en français de la *Vita Bathildis* attribue la défiance des moniales à l'égard de Bathilde à « li anemis d'umainne lignie qui tous jours est corechiés du bien et liés du mal »<sup>803</sup>, c'est à dire à l'action du diable, là où la *Vita* s'empêtre à dire que, lors de sa relégation à Chelles, la sainte s'en est prise, non pas aux grands du royaume qui l'ont éloigné du pouvoir, mais à celles qui venaient pourtant de la recevoir à bras ouverts<sup>804</sup>. Au final, la première Vie présente les événements de manière plus simple et sous un jour plus favorable à la reine. Il ne s'agit plus d'un conflit d'ordre privé entre la sainte et les moniales, la première se plaignant d'un manque de confiance ou de gratitude de la part des secondes, mais d'un combat entre Dieu qui inspire Bathilde et le diable qui souffle à l'oreille des moniales de Chelles. Citons aussi l'épisode de Fiacre IV où une femme dénonce Fiacre à l'évêque de Meaux lors du défrichement du terrain de Breuil. Alors que, dans la *Vita* et les réécritures précédentes, c'est la « magie » employée qui est cause de la dénonciation<sup>805</sup>, la quatrième version met en avant l'interdiction d'abattre les arbres appartenant à l'évêque :

---

<sup>800</sup> Cambrai, BM, 811, f. 320r.

<sup>801</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 55v - v. 1237.

<sup>802</sup> Ce modèle de sainteté concerne en général des saints nouveaux comme Rainier de Pise († 1160) ou Antoine de Padoue († 1231) (A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, p. 253).

<sup>803</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 173r).

<sup>804</sup> *Habuit interea non modicam contra eas querelam, quas ipsa dulciter enutriverat, qua pro causa falso ipse eam habuissent suspectam [...]* (« Vita sanctae Balthildis », p. 496 - Chapitre X).

<sup>805</sup> *Interea mulier quaedam advenit, quae, viso terrae dehiscentis miraculo, rei novitate stupefacta hoc idem episcopo nuntiare festinando celeriter properavit, Eremitam magnificum asserens esse maleficum, non summo Dei cultorem, sed magum et incantatorem* (« Vita sancti Fiacrii secunda », p. 606 - Chapitre I, 16).

« La vint une fame laquelle fut moult esbaye de veoir ycelles choses et comme sottte et mal advisee dict a Fiacre : Je vous certiffie que levesque sera bien mal contant quant il sara que vous abbaptes tous les habres de sa forertz [...]. Lors elle [dit] a saint Faron evesque : Sire, jay trouve ung meschant bocheron dedans uil boys de beneil qui destruit tout.»<sup>806</sup>

Enfin, le présent corpus offre également un exemple de démotivation, c'est à dire que la motivation d'origine est proprement éludée. À propos de l'achat par saint Denis d'un terrain à Paris pour la construction d'une église, là où la *Vita Dionysii* explique que celui-ci refuse que Lisbius lui offre sa terre car même le lieu où le Christ est né a été payé<sup>807</sup>, la deuxième Vie en français du saint parisien rapporte seulement que celui-ci « voloit le lieu acheter »<sup>808</sup>, sans plus d'explications. Probablement faut-il voir dans cette omission un nouveau signe de la volonté des remanieurs de simplifier le propos en taisant les passages trop complexes.

### *c. Revalorisation et dévalorisation*

Cette dernière catégorie, assez courante dans les réécritures hagiographiques, agit sur le rôle, l'image ou la perception d'un protagoniste<sup>809</sup>. Elle n'a évidemment pas pour objectif de transformer les bons en méchants ou inversement, et encore moins le saint lui-même dont la valeur est invariable. Le remanieur peut néanmoins accentuer ou au contraire atténuer certains traits de ses personnages et opérer des recentrages axiologiques<sup>810</sup>. L'amplification rhétorique a souvent pour corollaire un grossissement du trait, une mise en avant de ce qui n'était qu'un détail dans l'hypotexte. Dix-huit versions du corpus en témoignent<sup>811</sup>, même s'il est difficile de déterminer une typologie de ces Vies. Seulement peut-on constater que celles qui sont très fidèles à leur source sont peu concernées et que toutes les réécritures qui font l'objet d'une transvalorisation connaissent aussi des modifications thématiques, et une transmotation pour cinq d'entre elles<sup>812</sup>. Bref, là où certains remanieurs se contentent d'intervenir sur la forme du récit, d'autres paraissent plus ouverts aux transformations sémantiques de toute sorte.

La revalorisation concerne treize réécritures et touche parfois les saints eux-mêmes (ce qui n'est évidemment pas le cas de la dévalorisation), dont certains aspects sont amplifiés. Les trois premières réécritures en français de la *Vie de sainte Bathilde*, par exemple, insistent sur

---

<sup>806</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 198rv.

<sup>807</sup> *Non [...] ita in hujusmodi negotio est agendum, quia Deus et Dominus noster Jhesus Christus [...] in locato est deversorio natus. Quapropter non videtur equum, ut gratis accepto agro, preparem domum in qua ei filii adoptionis per nostrum ministerium renascantur. Sed et de ejus precio captivorum est sepultura comparata. Propterea rationabile judicatur, ut precio sumam locum ubi illi [...]* (« Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 166 - Chapitre 43).

<sup>808</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 23685, f. 164v.

<sup>809</sup> G. GENETTE, *Palimpsestes*, p. 418.

<sup>810</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 183.

<sup>811</sup> Ces versions sont présentées dans la dernière colonne du tableau de l'Annexe LXV.

<sup>812</sup> Amoul I, Denis v. dionysienne II, Fiacre IV, Bathilde I et le poème de Renaut à propos de sainte Geneviève.



ses origines royales que la *Vita* ne mentionne qu'en passant<sup>813</sup>. La revalorisation peut aussi affecter une caractéristique particulière de la piété d'un saint. Le poème de Renaut insiste ainsi à plusieurs reprises sur la charité de Geneviève<sup>814</sup>.

Enfin, d'autres protagonistes sont clairement dévalorisés sous la plume des remanieurs. Bien sûr, il ne s'agit jamais de la figure de sainteté, mais d'individus qui l'entourent et dont la perception est volontairement noircie<sup>815</sup>. Un effet de contraste est ainsi créé, qui met en relief les vertus du saint. Dans la quatrième Vie de Fiacre en français, la femme qui dénonce le saint à l'évêque de Meaux est dite « sottre et mal advisee »<sup>816</sup>, puis qualifiée de « povre sottre »<sup>817</sup>. Le même procédé est à l'œuvre dans la quatrième réécriture en français de la *Vita Bathildis*, dont l'auteur affirme qu'Erchinoald ne veut pas épouser Bathilde, comme c'est le cas dans le récit latin et les versions précédentes, mais seulement qu'il désire l'« avoir »<sup>818</sup>. Le clou est encore enfoncé lorsqu'il est dit que la sainte se sauve afin de ne pas « couchier avec le prince »<sup>819</sup>. Ce portrait peu glorieux d'un Erchinoald concupiscent renforce en miroir la sainteté de Bathilde qui refuse de succomber à la chair, en même temps qu'il conforte son statut de victime.

Pour conclure ce quatrième et dernier chapitre, et avec lui notre première partie, il nous faut préciser que les remanieurs ont dans l'ensemble été assez fidèles à la matière dont ils héritaient. Les légendes des « grands saints » comme Denis, Geneviève et Remi sont sans doute trop connues pour qu'ils puissent se permettre d'y apporter des changements importants. Pas de grands bouleversements non plus en ce qui concerne les « petits saints », dont les Vies moins connues auraient pourtant pu laisser une certaine marge de manœuvre. Certes, les modifications peuvent paraître nombreuses : mais la plupart sont peu importantes et portent sur des aspects mineurs liés à la vie terrestre des saints plutôt qu'aux caractéristiques de leur sainteté. Le propos, quant à lui, reste souvent inchangé et le présent corpus ne fait pas état de transformations profondes au sein des réécritures, ce qui reflète la permanence de la tradition utilisée par les hagiographes. Le constat de Caroline Boucher, selon lequel les maîtres textes de la tradition latine donnent lieu à des commentaires en langue vernaculaire plutôt qu'à des fidèles traductions aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles<sup>820</sup>, ne s'applique donc pas au présent corpus, voire à la matière hagiographique de manière générale.

---

<sup>813</sup> Ce point est abordé plus en détail dans une partie ultérieure (Deuxième Partie III.1.c.1, p. 240-241).

<sup>814</sup> *Idem* (Deuxième Partie III.3.d.2, p. 258).

<sup>815</sup> Nous en comptons huit au sein du corpus (voir l'Annexe LXV).

<sup>816</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 198r.

<sup>817</sup> *Idem*, f. 198v.

<sup>818</sup> Paris, BNF, fr. 00242, f. 295r.

<sup>819</sup> *Idem*, f. 295r.

<sup>820</sup> C. BOUCHER, *La mise en scène de la vulgarisation*.

On constate néanmoins que certaines modifications semblent fonction des versions qui les abritent. C'est en particulier le cas des deux changements formels les plus fréquemment employés dans la littérature hagiographique et dans le corpus, la concision et l'expansion. La première est principalement le fait des réécritures destinées à des légendiers, tandis que la seconde concerne surtout les poèmes et les récits qui initient un dossier hagiographique, soit les Vies qui sont souvent les plus soignées et dont l'étude des manuscrits afférents montre qu'elles s'adressent à un public aisé. Il est en revanche impossible de constituer une typologie des réécritures en français concernées par les autres modifications, qu'elles soient formelles ou conceptuelles. Tout au plus peut-on souligner que la plupart des versions qui reprennent leur source de façon quasiment littérale (Arnoul III et VI, Denis III, Fiacre II et III, Remi I) sont l'objet d'assez peu de transformations, à l'exception de la première *Vie de sainte Bathilde*. Quant aux autres Vies du présent corpus, aucune constante ne s'en dégage qui laisseraient entrevoir l'esquisse d'un schéma. Précisons cependant que les modifications qui affectent le fond ou la forme d'un texte se trouvent souvent associées au sein d'une même Vie. Certaines réécritures font ainsi l'objet de maintes transformations de toute sorte, tandis que d'autres en sont totalement exemptes. La *Vie de sainte Bertille*, par exemple, connaît peu de changements formels et aucun d'ordre sémantique. Or, il s'agit à chaque fois de réécritures peu diffusées et dans des légendiers modestes, dans l'écriture desquelles les remanieurs ne semblent pas s'être impliqués outre mesure. Au contraire, Bathilde I est l'objet de nombreuses altérations dans sa structure comme dans la nature du propos : elle témoigne ainsi de ce que fidélité à la source et personnalisation du récit ne sont pas des notions antithétiques pour la littérature médiévale. Bref, le choix d'intervenir ou non dans le texte, d'en modifier la forme ou le fond, paraît être surtout le fait du remanieur lui-même ou de son commanditaire.

Mais, qu'ils soient profonds ou non, les changements opérés sont souvent significatifs. Ils dépendent en effet du public visé et/ou des desseins poursuivis par l'auteur. Beaucoup de modifications témoignent ainsi en faveur d'un auditoire peu lettré, ni même très instruit, pour lequel il est nécessaire à la fois de simplifier le vocabulaire employé, de rendre le propos plus accessible et plus vivant, et d'expliquer certaines notions. D'autres transformations laissent en revanche transparaître un public plus exigeant, pour lequel les auteurs usent d'un style élevé et manipulent des concepts plus complexes. À l'instar du poème de Renaut sur sainte Geneviève, les réécritures concernées sont souvent l'objet de davantage de transformations sémantiques que les versions destinées à un public moins instruit, comme si elles servaient un autre dessein que la seule connaissance des saints. Car, au final, les modifications engagées témoignent des intentions des remanieurs, des velléités qui se cachent derrière la réécriture. On touche là au cœur de la réflexion développée dans les deux parties à venir.

## *Du monde savant à un public plus large* Audiences et fonctions des réécritures en français

La question du « comment » était au cœur de la première partie, à savoir comment naît un remaniement hagiographique en français, depuis le choix de la source jusqu'à l'élaboration des *codices* qui le contiennent. La deuxième partie s'intéresse quant à elle au « pourquoi » et au « pour qui ». Ces notions doivent en effet être abordées de concert, tant la fonction dévolue à une réécriture est étroitement liée au public envisagé. Car l'intention derrière l'écriture n'est pas la même selon que le texte est destiné à une audience lettrée ou peu cultivée, ni selon qu'il est assigné à un usage ecclésiastique ou qu'il répond aux besoins nouveaux d'un public laïc. La teneur et la forme du récit s'adaptent également au dessein de l'auteur : les modifications mises en avant dans la partie précédente deviennent des indices pour interpréter l'audience et l'emploi des soixante-quatorze réécritures en français du corpus. Se font ainsi jour la diversité des projets des remanieurs, de même que la diversité de leurs publics.

Lorsqu'ils prennent la plume, quelques-uns de nos remanieurs laissent plus ou moins clairement entrevoir leurs volontés. S'il ne s'agit là que d'un reflet partiel, et souvent partial, des intentions qui précèdent à la création d'une réécriture, c'est tout de même un point de départ pour notre réflexion. Trois chapitres viennent ensuite, dont chacun est consacré à l'un des publics concernés par les réécritures en français de notre corpus et aux fonctions que ces dernières remplissent auprès de ce même public. Gardons toutefois à l'esprit qu'une version peut toucher diverses audiences et servir plusieurs objectifs. De même, les indices textuels et codicologiques qui nous permettent d'appréhender ceux-ci sont généralement ténus. Le milieu ecclésiastique se dégage néanmoins, qu'il s'agisse d'un auditoire conventuel, de clercs vivant dans le siècle ou de prélats de l'Église. Pour sa part, l'aristocratie profane (des souverains jusqu'à la petite noblesse provinciale) s'intéresse rapidement aux réécritures et fait l'objet d'un chapitre particulier. Enfin, un autre auditoire se fait également jour, laïc quoique différent du précédent, qui prend à la fois le visage de la bourgeoisie et d'une frange plus populaire de la société de la fin du Moyen Âge. Du monde savant et liturgique auquel étaient cantonnées les légendes jusque-là rédigés en latin, celles-ci accèdent donc à une audience à la fois plus large et plus diverse dès lors qu'elles sont composées en français.

# I. De l'usage des réécritures en français selon les remanieurs

## 1. Une « parleure » adaptée à un vaste public chrétien

Trois de nos remanieurs l'affirment : ils traduisent en français à l'intention de ceux qui n'entendent pas le latin. Certes, il s'agit des trois premières réécritures en français de la Vie de Geneviève, dont on sait qu'elles s'inspirent les unes des autres<sup>1</sup> : peut-être la déclaration du premier traducteur n'est-elle donc que recopiée d'une version à l'autre. Les termes ne sont cependant pas les mêmes entre le poème de Renaut et le prologue de la deuxième Vie :

« por ce la fait en romanz metre/que cil qui ne sevent la letre »<sup>2</sup>

« Sa vie avons en latin mout proprement et en françoiz rimee mout gentement, mes li pluseurs n'entendent pas latin [...] »<sup>3</sup>

Quoi qu'il en soit, et bien qu'elle soit peu exprimée au sein du corpus, cette volonté de s'adresser à un public autre que celui des seuls *litterati* constitue évidemment la raison d'être des réécritures en langue vernaculaire. Elle apparaît d'ailleurs chez d'autres auteurs du Moyen Âge. Dans son *Miroir des Histoires*<sup>4</sup>, Jean d'Outremeuse se propose ainsi de faire connaître aux non-latinistes l'histoire du monde entier : « nos avons translateit de latien en franchois, et mys en pluseurs volummes ou libres dependant ly une del autre, affin que toute manieres de singnour et aultres gens, qui de latien n'ont nulle cognissanche, le pussent entendre »<sup>5</sup>. Et déjà vers 360, un obscur évêque nommé Ulfila (ca. 311-383) entreprit de traduire la Bible en langue gothique afin de diffuser la Parole chez les peuples « barbares »<sup>6</sup>.

L'usage du français permet en effet d'atteindre une audience bien plus large que celle à laquelle un récit hagiographique entièrement composé en latin aurait pu avoir accès. Comme le précise le long prologue de la seconde version dionysienne de la *Vie de saint Denis*, il s'agit de toucher tous les chrétiens du royaume et non plus seulement ceux qui entendent le latin :

---

<sup>1</sup> Voir les *stemmai* présentés dans l'Annexe LVI.

<sup>2</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 35r.

<sup>3</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 96r.

<sup>4</sup> C'est également le cas de Jean Gerson (1363-1429), qui écrivait lui-même assez souvent en français à l'usage des simples gens (C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, Paris, Gallimard, 1993 (rééd.), p. 307).

<sup>5</sup> JEAN D'OUTREMEUSE, *Le Myreur des histours*, ici t. I, p. 1-2. L'ambition est la même chez Simon de Hesdin († 1383), traducteur des *Facta et dicta memorabilia Romanorum* de Valère-Maxime à l'attention du roi Charles V : « Et pour ce est mon entente de translater le de sentence a sentence, et de faire de fort latin cler et entendable rommant, si que chascun le puist entendre » (Paris, BNF, fr. 09749, f. 1v-2r). De manière plus anecdotique, on trouve le même genre d'idée sous la plume de Robert Graves, qui fait dire à l'empereur Claude : « J'ai souvent eu envie de refaire l'histoire de Troie en prose latine, dans l'intérêt des citoyens pauvres qui ne savent pas le grec » (R. GRAVES, *Moi, Claude*, Paris, Gallimard, 1964, p. 30).

<sup>6</sup> Sur ce sujet, voir l'article de R. GRYSOON, « La version gotique des évangiles. Essai de réévaluation », *Revue Théologique de Louvain*, 21/1, 1990, p. 3-31.

« si me vuel esforcier et entremetre de traire vous de latin en franceis de pluseurs volumes chose qui plesant et bone est a oïr a touz ceux qui bien vivent et honestement en la foi crestienne, especiaument a nous touz qui sommes nez et estraiz du roiaume de France. »<sup>7</sup>

C'est probablement le sens qu'il faut donner à ce « nous » qu'emploient quelques-uns des remanieurs et qui symbolise la communauté chrétienne dans son ensemble. L'absence de précision quant à la nature du public envisagé témoigne d'un même souci d'universalité. Les hagiographes semblent ainsi se faire un point d'honneur à s'adresser à tous ou, tout du moins, à ceux qui parlent le français, indifféremment d'un quelconque « esprit de classe », comme si l'appartenance à une même religion et la reconnaissance de valeurs communes tendaient à gommer les différences sociales<sup>8</sup>. Ce n'est donc pas dans l'expérience que l'auteur a ou non du latin qu'il faut chercher l'explication au choix du français, ni dans une volonté personnelle d'écrire en vernaculaire. Malgré le succès de ses œuvres françaises, Guillaume de Digulleville (ca. 1295-1360) avoue d'ailleurs à la fin de son *Pèlerinage de l'âme* son déplaisir d'écrire en roman<sup>9</sup>. S'il le fait malgré tout, c'est bien pour plaire à son public ! L'emploi d'un dialecte vernaculaire relève à ce titre d'un choix conscient, dont les tenants et les aboutissants sont au cœur de la présente étude. Peter Damian-Grint a montré qu'au XII<sup>e</sup> siècle, *translate* renvoie à un *process of adaptation by which a text is « changed » or « moved » for the benefit of a particular audience*<sup>10</sup>. Parce que les remanieurs ont choisi le picard, le francien, le lorrain, le champenois ou le wallon, c'est qu'ils ont considéré que ces dialectes étaient plus à même que le latin de toucher une opinion vulgaire en train de se constituer<sup>11</sup>. Dans le cas du francien (qui concerne vingt versions du corpus<sup>12</sup>), il se peut aussi qu'ils aient voulu se référer à ce « français du roi » qui tend à se constituer à la fois en tant que langue de culture et langue de vulgarisation, comprise par un vaste public laïc non latinisant<sup>13</sup>. Le choix d'un dialecte d'oïl pour la composition des réécritures des *Vies* des saints du domaine royal apparaît ainsi comme la conséquence linguistique d'une volonté du remanieur d'adapter la forme de son discours au(x) public(s) qu'il ambitionne de toucher et de répondre aux attentes de ce(s) dernier(s).

---

<sup>7</sup> Paris, BNF, fr. 0696, f.1.

<sup>8</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 59-61.

<sup>9</sup> S. LE BRIZ et G. VEYSSEYRE, « Composition et réception médiévale de la lettre bilingue de Grâce de Dieu au Pèlerin (Guillaume de Digulleville, *Le Pèlerinage de l'âme*, vers 1593-1784) », *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge*, p. 283-356, ici p. 284.

<sup>10</sup> Voir P. DAMIAN-GRINT, *The New Historians of the Twelfth-Century Renaissance : Inventing Vernacular Authority*, Woodbridge, Boydell Press, 1999, p. 23.

<sup>11</sup> Pour le Religieux de Saint-Denis, l'*opinio vulgaris* n'est pas seulement l'opinion du peuple, mais celle de tous ceux, grands seigneurs ou bien sujets obscurs, qui ne font pas partie de l'élite intellectuelle (B. GUENEE, *L'Opinion publique à la fin du Moyen Âge d'après la « Chronique de Charles VI » du Religieux de Saint-Denis*, Paris, Perrin, 2002). Sa chronique se distingue d'ailleurs par une attention plus soutenue à cette opinion publique qui, dès la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, devient un acteur essentiel de l'histoire du royaume.

<sup>12</sup> Voir l'Annexe II.

<sup>13</sup> Notamment un public féminin. L'influence du français courtois dépasse ainsi le cadre social de la noblesse et va jusqu'à mordre sur les bourgeoisies marchandes (voir B. GREVIN, *Le Parchemin des cieux*, p. 62).

C'est d'autant plus vraisemblable que son public est souvent connu de l'auteur, qui répond la plupart du temps à une commande<sup>14</sup>. Les différences dans le niveau de langage d'un récit à l'autre<sup>15</sup> attestent aussi un souci de correspondre au mieux aux réalités linguistiques d'un futur auditoire, plus large et différent de celui qui a traditionnellement accès aux *Vitae*.

## 2. « Cultiver, vivifier, édifier »<sup>16</sup>

### *a. Une matière exemplaire*

Au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, le philosophe Sénèque écrit que « longue est la route par le précepte, courte et facile par l'exemple »<sup>17</sup>. Près de mille cinq cents ans plus tard, l'idée d'une matière exemplaire propre à édifier les esprits perdure à travers les réécritures en français des Vies de saints. Certes, nos remanieurs sont peu nombreux à affirmer explicitement le dessein pastoral qu'ils poursuivent. Le fait s'explique en partie par le faible nombre de versions (dix-sept<sup>18</sup>, 23%) qui contiennent des prologues : car c'est précisément dans ces quelques phrases liminaires que les auteurs s'attardent à justifier leurs choix et expliciter leurs desseins. Tel est néanmoins le cas de onze de nos réécritures<sup>19</sup>, comme la *Vie de sainte Geneviève* versifiée :

« [...] por ce la fait en romanz metre/que cil qui ne sevent la letre/oient la vie qu'il l'entendent/et que por la virge s'amendent. »<sup>20</sup>

Néanmoins, la qualité exemplaire des récits hagiographiques est mise en avant dans dix-huit versions parmi les soixante-quatorze du corpus<sup>21</sup>, à l'image de la Vie de Bertille :

« En ceste vie de la benoiste sainte Bertille de laquelle nous avons escript aulcune chose pour le salut et parffict de tous bons crestiens nous povons trouver ung mirouer spirituel auquel nous povons mirer par bon exemple et ensuyvant les bones vertus et la bonne doctrine et discipline et ensuyvant les vies. »<sup>22</sup>

<sup>14</sup> F. DUVAL, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », p. 55.

<sup>15</sup> Sur les différents niveaux de langue utilisés dans le corpus, voir Première Partie. I.1.e.

<sup>16</sup> « Qui que vous soyez qui voulez cultiver, vivifier, édifier, attendrir, apaiser, mettez des livres partout [...] » (VICTOR HUGO, Extrait du discours d'ouverture du Congrès littéraire international, le 7 juin 1878). L'organisation des sous-parties est ici largement inspirée de l'ouvrage de F. LAURENT (*Plaire et édifier*, p. 171-187). Nos études partagent en effet de nombreuses thématiques que F. Laurent a fort bien explicitées : les réflexions développées dans les sous-parties à suivre lui doivent beaucoup.

<sup>17</sup> *Longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla* (SENEQUE, *Epistulae morales ad Lucilium*, VI).

<sup>18</sup> Arnoul I, II et III, Bathilde I et II, Bertille I, la deuxième Vie de Denis en vers, les deux premières réécritures dionysiennes de la *Vita Dionysii*, Denis en prose V, le poème de Renaut sur Geneviève, Geneviève en prose I et II, Hildevert en vers I, Remi I, VII et IX.

<sup>19</sup> À savoir : Arnoul I, Bathilde I, Bertille I, Denis en vers II, la deuxième version dionysienne de la *Vie de saint Denis* en prose, Éloi en vers I, Fiacre IV, Geneviève en vers I, Geneviève I, Geneviève II et Remi I.

<sup>20</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 35r.

<sup>21</sup> Le graphique de l'Annexe LXVII répertorie le nombre d'occurrences du mot « exemple » dans chaque Vie. L'insistance sur l'exemplarité des saints n'est pas spécifique aux Vies qui contiennent un prologue (quoiqu'un recoupement partiel puisse être effectué, qui s'explique par le fait qu'il s'agit le plus souvent des réécritures dans lesquelles les auteurs se sont le plus investies), mais peut également se faire jour dans le corps du texte.

<sup>22</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f.154v-155r.

« De tant que la vie religieuse des saintes vierges est de meilleur merite de tant la doit en plus louer parce quelle donne aux aultres exemple de bonne conversation [...]. Car Iesu Christ mist en elle ce dequoy elle fut glorifiee ad ce que plusieurs prinssent exemple a elle. »<sup>23</sup>

Par les mises en avant réitérées de Bertille en tant que modèle, ajoutées par l'auteur vis à vis de la *Vita*, la Vie de l'abbesse de Chelles se distingue néanmoins du reste du corpus où l'énonciation du caractère exemplaire du héros est plus discrète. On dénombre dix occurrences du terme « exemple » (ou « essample ») dans la *Vie de sainte Bertille*, alors qu'il figure dans des proportions moindres dans les dix-sept autres Vies qui le mentionnent<sup>24</sup>. Sans doute cette insistance traduit-elle le souci de l'auteur d'offrir à son public un parangon de « bonne vie » à imiter. Les dix-huit réécritures qui érigent explicitement le saint au rang d'exemple ouvrent pour la plupart le dossier du saint en question et sont celles dont nous avons vu précédemment que l'auteur s'était véritablement impliqué dans l'écriture. Les autres Vies sont plus narratives et ne conservent que la trame du récit sans ajouter de digressions pastorales.

Au final, et bien que la valeur exemplaire des saints ne soit pas exprimée dans les trois quarts du corpus, elle n'en est pas moins une composante essentielle de l'hagiographie, qu'elle soit latine ou française. C'est dans un esprit d'édification qu'ont été composées les légendes et c'est par l'exemple, affirme le remanieur de Arnoul I, que le chrétien peut trouver le salut :

« Car nostre sires [...] leur dira au iour du iugement aiez li maleoit ou feu denfer pardurable pour iceste mandicon eschiver, doit chascuns et chascune vivre en bonnes œuvres selons son pooir, et doit prendre exemple a monseigneur saint ernoul, que par les bonnes œuvres que il fist en sa vie deservi il que lame de lui feust portee la sus ou ciel [...]. »<sup>25</sup>

Pour reprendre les termes utilisés par Françoise Laurent, « un récit hagiographique est une commémoration, en ce sens qu'il rappelle des faits exemplaires pour qu'on s'en souvienne et pour qu'on s'en inspire »<sup>26</sup> : même s'il s'agit moins d'imiter les actes des saints personnages que la dévotion qui les anime et que le récit de leurs existences est susceptible de faire naître dans le public. De fait, les remanieurs n'exhortent nullement leur auditoire à revivre dans leur propre chair les souffrances vécues par les héros ou à reproduire leurs actions. Si Bathilde est un « grant essample de humilité »<sup>27</sup>, la version en langue française de sa *Vita* a moins pour objet d'encourager les fidèles à quitter le siècle que de les inviter à retenir la leçon qu'apporte la narration. Source d'enseignement, la réécriture doit ainsi orienter vers le bien et la vertu.

---

<sup>23</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f.144r.

<sup>24</sup> Voir le graphique de l'Annexe LXVI. Remi VI (huit occurrences) et Éloi en vers (cinq) mises à part, les autres réécritures comptent au plus trois occurrences du mot « exemple ». En outre, toutes ne se réfèrent pas au saint lui-même (mais parfois à un autre personnage), contrairement à celles de la *Vie de sainte Bertille*.

<sup>25</sup> Londres, British Library, Add. 17275, f.159r

<sup>26</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 171.

<sup>27</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 173r.

## *b. De la vérité du récit*

Le récit hagiographique est également source de vérité, qu'il soit composé en latin ou en français. C'est du moins ce qu'affirment quatre réécritures du présent corpus (Bathilde I et II, le poème de Gérard de Montreuil sur Éloi et la Vie de Mathurin en vers), même si elles ne font qu'imiter leur source latine, à l'instar de la première *Vie de sainte Bathilde* :

« Beneois soit Nostres Sires qui vouloit que cascuns hom fust saus et que cascuns venist a le connisanche de se verité. »<sup>28</sup>

*Benedictus Dominus, qui vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem suae veritatis venire* [...].<sup>29</sup>

Il convient donc d'apporter quelques nuances à l'appréciation de Peter Dembowski, qui souligne que les légendes en langue vernaculaire mettent rarement l'accent sur la vérité de leur matière<sup>30</sup>. Cela dit, il faut convenir que le topos de l'*affirmatio veritatis* est moins présent dans notre corpus que dans le reste de la littérature médiévale, et ce durant une période où l'exigence de crédibilité s'affirme pourtant comme une modalité essentielle de la production et de la perception du texte<sup>31</sup>. Au final, si nos réécritures ne semblent trahir que peu d'inquiétude quant à la légitimité de leur propos, c'est tout simplement parce que leur création est subordonnée à l'autorité d'une source, souvent latine et gage d'authenticité et de véridicité.

Revenons-en à la vérité que les légendes énoncent et qui ne se veut ni événementielle, ni historique. Il s'agit, pour reprendre les mots de Françoise Laurent, de « Révélation, de cette réalité supérieure qui démontre l'existence de Dieu, la force de ses pouvoir et la noblesse de ses actions, et qui fait du récit le dépositaire de Sa parole »<sup>32</sup>. Le récit de l'existence d'un saint et des miracles accomplis est nécessairement vrai puisqu'il illustre une vérité essentielle, celle du Salut<sup>33</sup>. C'est à cette vérité là, traversée de miracles et où le surnaturel chrétien trouve naturellement sa place, que les hagiographes enjoignent à leur public de croire sans réserve, confirmant ainsi le récit dans son rôle d'exemple et de témoignage de la foi chrétienne.

---

<sup>28</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 166r.

<sup>29</sup> « Vita sanctae Balthildis », p. 482-483 - Chapitre 2.

<sup>30</sup> P. F. DEMBOWSKI, « Traits essentiels des récits hagiographiques », *Formation, codification et rayonnement d'un genre médiéval : la nouvelle. Actes du Colloque international de Montréal (McGill University, 14-16 octobre 1982)*, Montréal, Plato Academic Press, 1983, p. 80-89, ici p. 84.

<sup>31</sup> F. DUBOST, *Aspects fantastiques de la littérature médiévale (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Champion, 1991, p. 149.

<sup>32</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 173.

<sup>33</sup> Sur ce point, voir F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 175-179.



### c. Un texte « plesant a oïr »<sup>34</sup>

Le plaisir que procure le récit est parfois souligné par les remanieurs pour convaincre leur public de l'intérêt du texte<sup>35</sup>. Peu en usent, il est vrai<sup>36</sup>, et ils le font généralement avec la discrétion de l'auteur du prologue de la deuxième réécriture dionysienne de la *Vita sancti Dionysii*<sup>37</sup>. Seul de notre corpus à mettre en avant la notion de plaisir, celui-ci déclare :

« si me vuel esforcier et entremetre de traire vous de latin en franceis de plusieurs volumes chose qui plesant et bone est a oïr [...]. »<sup>38</sup>

Un récit hagiographique peut en effet se révéler plaisant à l'oreille ou agréable à lire, au même titre qu'une œuvre profane. Il ne recèle en général rien de difficile à comprendre et ne fait appel ni aux qualités intellectuelles, ni à l'instruction du public<sup>39</sup>. C'est encore plus vrai dans le cas des Vies en français, dont les auteurs n'hésitent pas à simplifier le propos. L'ajout de détails historiques et géographiques parent en outre le texte d'un « effet de réel » et contribuent d'autant plus à enraciner l'image que les remanieurs cherchent à transmettre que le saint est revu selon les valeurs propres à la culture féodale : la modernisation des termes en est un exemple. Certaines Vies sont même baignées d'une tonalité plus profane qui convient à la sensibilité d'un milieu courtois, à l'instar du poème consacré à Geneviève. Dans l'épisode où le bateau de la sainte est pris dans une tempête au retour d'Arcis-sur-Aube, le prêtre Bessus est évoqué d'une manière plus imagée sous la plume de Renaut qu'il ne l'est dans la *Vita*<sup>40</sup> :

« La parole ot molt afeblie/ Et la color teinte et palie / Por la poor qu'avoir eüe. »<sup>41</sup>

Le recours à l'*inventio* donne ainsi au récit davantage de présence<sup>42</sup>. Sans doute s'agit-il ici de mettre en scène l'existence de Geneviève, tout en flattant les goûts d'un public habitué

---

<sup>34</sup> Paris, BNF, fr. 696, f. 1r.

<sup>35</sup> Les traducteurs médiévaux de textes historiques affirment aussi écrire pour l'instruction et le plaisir (F. DUVAL, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », p. 58).

<sup>36</sup> La même remarque a déjà été formulée par Françoise Laurent à propos des récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles (F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 180).

<sup>37</sup> Ce prologue figure uniquement dans Paris, BNF, fr. 696. D'après Paul Meyer, il s'agit d'un prologue original ayant disparu de tous les autres manuscrits (C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. LXXXII).

<sup>38</sup> Paris, BNF, fr. 696, f. 1r.

<sup>39</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 181.

<sup>40</sup> *Bessus presbyter [...] cujus per timore paulo ante* (C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 65 - Chapitre XXXII).

<sup>41</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 64v. (vv. 2067-2069).

<sup>42</sup> L'*inventio* s'inspire de l'*ekphrasis* grecque et consiste en une description suggestive d'un événement. *Pathos* et tragique sont ainsi amplifiés dans nombre de traductions hagiographiques en langue vernaculaire, que ce soit les *Legendys of Hooly Wummen* (1443-1447) du poète Osbern Bokenham (ca. 1393-1463), le *South English Legendary* (début du XIV<sup>e</sup> siècle) ou la *Légende dorée* de Vignay (F. BOURGNE, « Translating Saints' Lives into the Vernacular : *Translatio Studii* and *Furta Sacra* », *The Medieval Translator*, 5/ Traduire au Moyen Âge, Turnhout, Brepols, 1996, p. 50-63). C'est déjà le cas dans certains textes latins, comme la *Vita sancti Albini* par Venance Fortunat (BHL 234) au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, dans laquelle les miracles tiennent une place prépondérante et présentent un contenu qu'on pourrait qualifier de « folklorique » (É. CARPENTIER et G. PON, « La vie de saint Aubin par Fortunat », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 152/2, 2018, p. 7-36).

aux charmes de la littérature romanesque<sup>43</sup> : habile stratégie, qui ne place pas l'hagiographie vernaculaire dans un rapport d'opposition absolue avec les textes profanes<sup>44</sup> et lui permet de séduire un auditoire plus large que celui des seuls religieux. Pour autant, ces derniers profitent également de la détente et du plaisir procuré par les Vies de saints puisque celles-ci étaient lues, non seulement durant les offices liturgiques, mais aussi pendant les rares périodes de repos et de loisir. Il suffit dès lors au lecteur ou à l'assistance de s'abandonner au charme de la légende et de laisser la parole édifiante faire son œuvre. *Placere, docere, movere* : divertir pour mieux convaincre, telles étaient les trois composantes de l'art rhétorique antique, reprises par l'époque médiévale. Car si le texte hagiographique peut constituer un délassément par la simplicité du sujet abordé et le fait qu'il retrace les aventures merveilleuses et captivantes des saints, il est avant tout une récréation aux vertus édifiantes<sup>45</sup>. Lorsqu'il est souligné, le plaisir n'est en effet que l'auxiliaire de l'utile, un moyen d'attirer le public vers un récit profitable.

#### *d. La réécriture comme intermédiaire vers Dieu*

La quatrième version française de la *Vie de saint Fiacre* s'ouvre sur une métaphore qui compare le saint à un aigle poussant « ses petis poussins », c'est à dire les fidèles, à « voller à l'encontre du soleil ». Ce dernier symbolisant le Paradis, c'est donc à une rencontre avec Dieu que l'auteur invite son public à travers le récit de l'existence du saint irlandais<sup>46</sup>. Le Moyen Âge considère effectivement les saints comme des intercesseurs privilégiés pour les hommes, dont ils ont un temps partagé l'humaine condition. Ils peuvent intercéder auprès de Dieu pour les fidèles, selon une formule qui figure comme un *topos* dans les prières finales qui viennent clore dix-neuf versions du corpus<sup>47</sup>, dont Remi V et Fiacre III :

« Prions au glorieus arcevesque monseigneur saint Remi que il nous voelle a notre seigneur par ce grace par la quelle nous puissions tous venir en paradis et niey. »<sup>48</sup>

« Si prions au glorieux confesseur Monseigneur saint Fiacre que il vuelle intercéder pour nous tous que en la fin puissions avoir paradis. Amen. »<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> L'épopée et le roman antique ont influencé le style des traducteurs français. À propos des récits historiques du début du XIII<sup>e</sup> siècle, F. Duval note que les scènes de bataille ont tendance à déclencher un « reflexe épique ». Des amplifications recourant aux schémas narratifs stéréotypés de la chanson de geste viennent appuyer le relief dramatique de la scène (F. DUVAL, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », p. 58).

<sup>44</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 182.

<sup>45</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 181.

<sup>46</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 192v.

<sup>47</sup> Arnoul VII ; Bathilde I ; Bertille I ; Éloi II et VI ; Fiacre I, III et IV ; Geneviève en vers, I, II et V ; Germain I ; Germer en vers ; Hildevert en vers ; Ouen I ; Remi II, V et VI. Les textes des prières en français conservées dans les livres d'Heures contiennent des formules d'intercession d'une tonalité très proche (voir P. REZEAU, *Les prières aux saints en français à la fin du Moyen Âge*).

<sup>48</sup> Lille, BM, 452, f. 455r.

<sup>49</sup> Lille, BM, 452, f. 280v-281r.

Mais l'auteur de la quatrième Vie de Fiacre en français semble soutenir que, au-delà du saint lui-même, la narration de sa vie est aussi un intermédiaire efficace vers le Paradis : par la connaissance des actions accomplies qu'elle apporte, d'abord, puisqu'il s'agit d'« ensuyvre » le modèle proposé. Mais également en tant qu'objet textuel car, comme le souligne Françoise Laurent, le récit qui relate l'existence exemplaire d'un saint personnage paraît consacré, voire sacralisé par elle<sup>50</sup>. Rappelons-nous que la société médiévale accorde un certain pouvoir aux images qui représentent les saints comme aux textes qui s'intéressent à leur vie, qu'il s'agisse de légendes en latin ou d'adaptations vernaculaires<sup>51</sup>. Sans parler de pouvoir thaumaturgique ou apotropaique, tous passent pour des talismans ayant la vertu de protéger ceux qui les lisent ou en portent des copies sur eux<sup>52</sup>. Et si en composant une œuvre hagiographique les auteurs accomplissent un acte de piété qui les mène au Salut, ils permettent au pouvoir salvateur de l'écriture de toucher aussi ceux qui se contentent d'écouter ou de lire, comme en témoigne le poème sur la vie de saint Éloi, évêque de Noyon : « Diex à tous chaus otroie sa gloire/Qui che saint aront en memoire/Et volentiers sa vie orront/Diex les consaut quant il mourront ! »<sup>53</sup>.

#### *e. Une volonté d'édification plus marquée dans les réécritures*

*Quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam sunt*, écrit saint Paul aux Romains<sup>54</sup>. Il semble que ce soit là une sentence parfaitement intégrée par les remanieurs en français, qui s'attachent souvent à accentuer le caractère édifiant de la matière traitée. On en a l'exemple dans Bathilde I, au sein de laquelle le thème de l'échelle céleste est beaucoup plus développé que dans la *Vita*<sup>55</sup>. Moins lyrique que cette dernière, la réécriture offre davantage de détails quant aux échelons et aux vertus chrétiennes que chacun représente :

<sup>50</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 183. A. Boureau a relevé, dans la *Légende dorée*, de nombreux exemples qui illustrent le caractère sacré du texte écrit (A. BOUREAU, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 72-73).

<sup>51</sup> Evelyn B. Vitz conçoit la traduction d'une légende comme un acte par lequel « on introduisait le saint dans sa présence spirituelle et physique, réelle, à un public nouveau » (E. B. VITZ, « Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires de saint », *Poétique*, 72, 1987, p. 387-402, ici p. 394). Le pouvoir que recèle le texte latin se trouve ainsi concédé au récit vernaculaire.

<sup>52</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 186.

<sup>53</sup> *Les miracles de saint Éloi : poème du XIII<sup>e</sup> siècle*, publié pour la première fois d'après le manuscrit de la bibliothèque bodléienne d'Oxford et annoté par M. PEIGNE-DELACOURT, Paris, Aubry, 1859, ici p. 126.

<sup>54</sup> « Tout ce qui est écrit l'est pour notre instruction » (Rom. 15:4).

<sup>55</sup> [...] *Scala siquidem erecta videbatur astare ante altare sanctae Mariae, cuius culmen caelum contingebat, et quasi secum angelos Dei comitantes benignos, cum ipsae eadem sancta Balthildis secreta caelestia sese penetrare conspexit. Vere beata, cuius itineri angeli comites erant ! Ecce scala, quam, dum viveret, erexit ad caelum ! Ecce sotii angeli, quos bonis operibus inherendo adquisivit in terra amicos ! Ecce, gradus scalae omnes transcensos, pervenit ad Christum diu desideratum, qui ascendit super omnes caelos ! Ex hac ergo revelatione patenter datur intelligi, quod sublimia eius merita, patientia videlicet et humilitas ceteraque, quas toto animo dilexerat, virtutes eam ad celsitudinem aeterni Regis et ad praemii coronam citius remunerandam perducturae erant* (« Vita sanctae Balthildis », p. 498-499).

«[...] L'eschiele qui en avision li fu demoustree fu sans doute l'eschiele qu'ele meismes avoit drechier au ciel par les bones oeuvres qu'ele meismes avoit faites en ceste vie temporel. Il avoit en cele eschiele escaillons de .vij. manière de fus, dont le senefianche est mout pourfitable a tous chiaux qui as chieux welent monter. Le premiere maniere d'escaillons senefie le premier commencement de bien faire que cascuns et cascade doit avoir : ch'est le paour que nous devons avoir de perdre Dieu et de conquerre enfer. Le seconde maniere senefie le pitié que cascuns doit avoir de ses maux et des autrui. Le tierche maniere si est science, conssanche de bien et de mal. La quarte maniere si est forche, c'est q'on ne se laist en nule manière vaintre en mal faire. La quinte maniere si est consaus, c'est c'on se conseille a Dieu et as saiges gens de tous ses affaires. Le sisime est entendemens, ch'est q'on entende se lis consaus est bon ou mauvais. Le septime est sapience, c'est qu'on sente bone saveur en bien faire. De tex escaillons avoit cele sainte dame toute se vie faite l'eschiele qui vers se fin li fu moustree en avision et chou qui li fu avis qu'ele fu menee et conduite contremont l'eschiele par les angeles Nostre Seigneur, che fu a bon droit, car cil li durent bien conduire par qui conseil ele avoit l'eschiele faite et drechie. Li doi fust en qoi li escaillon estoient fikié, ce fu patience et humilité qu'ele avoit tant amee toute se vie. »<sup>56</sup>

À travers cette vision où une échelle apparaît en songe à Bathilde<sup>57</sup>, c'est un modèle de vie que l'auteur propose, un « mode d'emploi » concret afin d'accéder au Paradis et qui contraste avec l'aspect onirique qui se dégage du récit de la *Vita*. La narration devient le lieu d'un discours religieux qui confirme la vocation édifiante du texte hagiographique en général, et des réécritures en particulier. Dans ces dernières, le narratif s'enclasse dans le dogmatique et devient le support de développements originaux qui s'apparentent à de vrais sermons<sup>58</sup>. Nombre d'auteurs se permettent en effet d'outrepasser le rôle de simple narrateur et d'exhorter leur public à suivre l'exemple que constitue le saint. Les hagiographes s'inscrivent ainsi dans une double filiation, à la fois intellectuelle, de la tradition livresque et du savoir, et sacrée, de la propagation de la foi et des vertus de la parole chrétienne<sup>59</sup>. Cette fonction d'intermédiaire autorise certains à rappeler les préceptes de la religion. C'est beaucoup moins le cas dans les *Vies abrégées* (et souvent tardives), où l'auteur se cantonne au récit de l'existence du saint.

Au final, la prétention des hagiographes à instruire l'assistance est plus manifeste dans quantité des *Vies* du corpus, du moins dans celles qui ne font pas que translater et/ou abrégier l'hypotexte, que dans les textes latins qu'elles remanient<sup>60</sup>. Ce caractère édifiant est tangible dans la *Séquence de sainte Eulalie* qui présente, selon Michel Zink, une tournure pédagogique

<sup>56</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 173v-174r

<sup>57</sup> La vision de Bathilde est fortement inspirée du thème biblique du songe de Jacob à Béthel (Gn 28, 11-22), jusqu'au fait que cette échelle lui apparaît en rêve. Quant au développement que l'on trouve dans la première *Vie* en français, il emprunte davantage aux grands théologiens de la période tardo-médiévale et en particulier à saint Bonaventure qui, dans *Les sept dons du Saint-Esprit*, donne la même signification aux échelons. Ce thème de l'échelle céleste est majeur au Moyen Âge, notamment dans l'art (C. HECK, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1997) et les traités théologiques : on le retrouve chez Denys l'Aréopagite, Benoît de Nursie, Jean Climaque, Raban Maur, Brigitte de Suède, Henri Suso, Jean Gerson, Dante...

<sup>58</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 169.

<sup>59</sup> E. B. VITZ, « Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires de saint », p. 394

<sup>60</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 169. C'est là un aspect de l'hagiographie en langue française, et notamment de la *Chanson de sainte Foy*, que souligne également Johannes Zaai (J. ZAAL, « *A lei francesca* ». *Étude sur les chansons de saints gallo-romanes du XI<sup>e</sup> siècle*, Leiden, Brill, 1962, p. 120).

dont est dénué le texte latin<sup>61</sup>. L'invitation à imiter l'exemple des saints que nous avons déjà souligné, de même que les digressions doctrinales qu'osent certains remanieurs, marquent une rupture avec une hagiographie latine moins explicitement didactique. Il est fort probable que cette détermination à édifier le lecteur ou celui qui écoute soit liée au(x) public(s) envisagé(s) par des réécritures en français qui ne s'adressent plus uniquement aux clercs et aux religieux, mais deviennent également accessibles à des laïcs sans doute moins au fait des choses de la religion et à qui ce savoir doit pourtant être pleinement intelligible. Les récits hagiographiques en langue vernaculaire répondent ainsi à une exigence à la fois spirituelle et pastorale.

### 3. Des Vies destinées à l'œil ou à l'oreille ?

Si, à en croire le poète Richard de Fournival (1201-1260), l'œil et l'oreille constituent les deux « portes de la mémoire »<sup>62</sup>, qu'en est-il pour les réécritures en français ? Sont-elles destinées à l'ouïe, sous forme de sermons, de déclamations ou de lectures oralisées, dont sont amateurs les ducs de Bourgogne (ainsi, Charles le Téméraire « jamais ne couchoit qu'il ne fist lire deux heures devant luy, et lisoit souvent devant luy le seigneur de Humbercourt qui moult bien lisoit et retenoit »<sup>63</sup>) ? Ou à la vue, à travers des lectures personnelles qui marquent un rapport plus intime avec le récit ? Il est vrai que Michel Zink insiste sur la dimension orale de la littérature médiévale<sup>64</sup>, mais la question est délicate en ce qui concerne nos réécritures, les quelques indices dont nous disposons étant souvent peu probants. Une même version peut en outre répondre à plusieurs usages, selon les mains entre lesquelles elle tombe, et pénétrer les esprits tantôt par l'œil, tantôt par l'oreille : elle peut ainsi toucher divers publics, par des *media* différents. Il faut enfin garder à l'esprit que les pratiques culturelles ont profondément changé depuis le Moyen Âge. La lecture individuelle, silencieuse et intériorisée que nous pratiquons aujourd'hui est encore exceptionnelle à l'époque médiévale<sup>65</sup>. Elle coexiste avec la lecture à voix basse (*ruminatio*), qui se déroule dans la solitude, dans une sorte de murmure qui sert de support à la méditation et d'instrument de mémorisation : et avec la *lectio* prononcée à voix

---

<sup>61</sup> M. ZINK, *Littérature française du Moyen Âge*, p. 31-32.

<sup>62</sup> « Ces mémoire si a deus portes, veoir et oïr » (*Li Bestiaires d'Amours di Maistre Richart de Fornival e li Responce du Bestiaire*, C. SEGRE (éd.), Milan-Napoli, R. Ricciardi, 1957, p. 4).

<sup>63</sup> *Mémoires d'Olivier de la Marche*, H. BEAUNE et J. D'ARBAUMONT (éds.), Paris, Renouard, 1884, t. II, p. 334. Le copiste flamand-bourguignon David Aubert rapporte également à propos de Philippe le Bon que celui-ci « a des longtemps accoutumé journellement faire devant lui lire les anciennes histoires » (G. DOGAER et M. DEBAE, *La librairie de Philippe le Bon*, Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, 1967, p. 47).

<sup>64</sup> M. ZINK, *Littérature française du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2004. Voir aussi P. ZUMTHOR, *Histoire littéraire de la France médiévale (VI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, PUF, 1954 ; et *Par la vue et par l'ouïe. Littérature du Moyen Âge et de la Renaissance*, M. GALLY et M. JOURDE (dirs.), Saint-Cloud, ENS St-Cloud-Fontenay, 1999. Les contributions concluent que la pensée chrétienne semble accorder la prééminence à l'ouïe.

<sup>65</sup> Le Moyen Âge attribue l'avènement de la lecture silencieuse à saint Ambroise de Milan, au V<sup>e</sup> siècle (J.-C. SCHMITT, « Les images médiévales », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre/BUCEMA*, Hors-série n° 2, 2008, p. 1-37, ici p. 27).

haute, en public, qui se rapproche de la récitation liturgique et du chant<sup>66</sup>. Un cercle restreint d'auditeurs peut aussi profiter de la lecture moins théâtrale d'un amateur. Dans *Le Chevalier au lion* de Chrétien de Troyes (1176-1181), Yvain aperçoit une jeune fille en train de lire à voix haute un roman à ses parents dans le jardin du château de la Pire Aventure<sup>67</sup> : cela paraît être une scène de loisir courante au sein de la noblesse. Les choses changent à partir des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, lorsqu'émerge un public différent de celui lié à la culture officielle, en latin, et davantage attaché à la langue vulgaire : celui-là même qui concerne la présente étude. Avec l'avènement des manuscrits en vernaculaire se développent des modes de lecture nouveaux, notamment une pratique plus personnelle et silencieuse<sup>68</sup>. Bref, du fait des pratiques variées qui ont cours durant l'époque médiévale, il est difficile d'affirmer quel sens humain une Vie était vouée à flatter et plus encore d'établir une typologie selon le type de texte concerné.

La matérialité du livre fournit cependant quelques pistes : l'usage qui en est fait peut en effet contraindre la forme du *codex* qui contient la réécriture. Les variations dans la taille des volumes, par exemple, correspondent souvent à des utilisations différentes<sup>69</sup>. Alors que les livres de grand format semblent prévus pour une lecture publique (comme London, BL, Yates Thompson 0049, qui fait 442 x 315 mm), ceux qui sont de dimension plus modeste, et donc plus aisément maniables et transportables, conviennent mieux à des *lectiones* privées. C'est vraisemblablement le cas de Chelles 006, qui mesure 114 x 94 mm, et de Paris, BNF, fr. 24865 (140 x 104 mm)<sup>70</sup>. D'une manière générale, les livres du corpus sont loin d'atteindre la taille monumentale des légendiers latins d'office. Mais il est difficile de croire que leur statut de « petits » ou « moyens » ouvrages<sup>71</sup> les destine tous à des lectures personnelles. Associé à d'autres indices codicologiques, le format permet néanmoins de distinguer une quarantaine de *codices* potentiellement réservés à une prise de connaissance du texte par le biais de la lecture privée<sup>72</sup>. Ceux-ci sont généralement en papier ou mixte, de format petit ou moyen, composés dans une écriture cursive disposée de préférence sur la page entière, avec une illustration et une décoration simple. De la même façon, plus de la moitié de nos ouvrages se caractérisent par d'importantes dimensions, qui nécessitent l'utilisation d'un lutrin : peu maniables, ils sont plus adaptés à une lecture oralisée. On aurait pourtant tendance à penser que l'abondance de

---

<sup>66</sup> Sur l'évolution des pratiques de lecture et les conséquences sur la forme du texte, voir A. PETRUCCI, « Lire au Moyen Âge », *Mélanges de l'École française de Rome*, 96, 1984, p. 604-616, ici p. 604.

<sup>67</sup> CHRETIEN DE TROYES, « Yvain ou le chevalier au lion », éd. K. UTTI, trad. P. WALTER, *Œuvres complètes*, D. POIRON (dir.), Paris, Gallimard, 1994, p. 337-504, ici v. 5363-5373.

<sup>68</sup> A. PETRUCCI, « Lire au Moyen Âge », p. 612.

<sup>69</sup> Voir G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1977.

<sup>70</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 24865 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71316>).

<sup>71</sup> Selon la typologie des tailles des *codices* établie par C. BOZZOLO et E. ORNATO, *Pour une histoire du livre manuscrit*, p. 218. Voir également la Première Partie. I.4.b.2, p. 68.

<sup>72</sup> Se référer à la Première Partie. I.4.d, p. 86.

miniatures en leur sein témoigne d'un objet destiné à l'œil plutôt qu'à l'oreille. Ce serait oublier que le livre médiéval est un objet d'apparat, où la richesse de l'enluminure contribue au caractère luxueux. De plus, l'image n'a pas qu'une fonction didactique, mais aussi sacrée puisqu'elle rend visible la parole des Écritures<sup>73</sup>. La codicologie fournit ainsi des indices plus ou moins convaincants quant aux différents modes de prise de connaissance d'un texte.

Qu'en est-il du récit lui-même ? N'est-il pas le plus à même de nous renseigner sur l'usage auquel on le destine ? Notre corpus compte ainsi deux réécritures qui mentionnent de potentiels lecteurs là où leurs sources n'en font rien. La première Vie en français de Fiacre parle de « lisans »<sup>74</sup> (c'est aussi le cas de Fiacre II, mais cette version utilise Fiacre I comme source), tandis que Bathilde II dit que « la sainte abbesse Hegilvyeh [...] doit estre tenue en grand honneur et louee de tous ceulx qui lisent sez choses »<sup>75</sup>. Dix versions emploient quant à elles des termes qui laissent supposer qu'elles étaient vouées à être prononcées à haute voix, en particulier les verbes « entendre » ou « ouïr ». L'auteur de la deuxième Vie dionysienne de Denis interpelle ainsi son public en ajoutant « si com vos avez devant oï »<sup>76</sup> dans l'épisode où un lépreux mène Dagobert jusqu'à la future basilique. De même dans le poème sur Geneviève, où le clerc Renaut affirme écrire pour « que cil qui ne sevent la letre/ oient la vie et qu'il l'entendent »<sup>77</sup>. Citons également Arnoul I et III, la première Vie de saint Denis en vers et Denis II, Éloi III et IV, Hildevert en vers I et Geneviève I. L'utilisation de termes liés aux champs lexicaux de la lecture ou au contraire de l'écoute peut évidemment n'être qu'un effet de style afin de rendre le propos plus vivant : nous ne sommes pas en mesure de certifier qu'il n'en est rien. Notons enfin qu'une certaine corrélation paraît exister entre l'usage du vers et le caractère oral d'un texte, puisque trois des réécritures précédemment citées sont des poèmes. Est-ce à dire pour autant le vers est plus adapté au chant ou à la déclamation, là où la prose convient plutôt à la littérature écrite ? Le vers dégage en effet une certaine musicalité qui peut faire défaut à la prose. Surtout, il a longtemps été le mode naturel d'écriture et de lecture dans une civilisation médiévale essentiellement orale. C'est donc tout naturellement que les auteurs se tournent vers lui pour composer une partie des premières Vies en français. Par la suite, le vers se voit accusé de mensonge et de déformation du réel en raison du travail qu'il engage<sup>78</sup> et les remanieurs lui préfèrent une prose qui apparaît davantage comme un gage de véracité.

---

<sup>73</sup> J.-C. SCHMITT, « Les images médiévales », p. 26. Se référer aussi à *Les images dans l'Occident médiéval*, J. BASCHET et P.-O. DITTMAR (éds.), Turnhout, Brepols, 2015 ; J.-C. SCHMITT, *Le corps des images. Anthropologie visuelle du Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002 ; et *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, J. BASCHET et J.-C. SCHMITT (dirs.), Paris, Le Léopard d'or, 1996.

<sup>74</sup> Bruxelles, Bibliothèque royale, 09228, f. 371r.

<sup>75</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 160v.

<sup>76</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 24v.

<sup>77</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 35r.

<sup>78</sup> Voir G. SPIEGEL, *Romancing the Past* ; et C. CROIZY-NAQUET, « Écrire l'histoire : le choix du vers ou de la prose aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », p. 77.

Dans le cas de notre corpus, l'utilisation du vers semble plutôt être la conséquence de versions précoces, écrite à une époque où la littérature en vers est encore majoritaire, que le reflet d'une pratique orale. Avec une exception, cependant, puisque la fonction liturgique évidente de la Vie octosyllabique de Denis et sa composition amènent James Baltzell à émettre l'hypothèse que celle-ci était peut-être chantée lors de la messe du 9 octobre, jour dédié à Denis<sup>79</sup>. Cette dernière mise à part, il nous faut bien admettre que les Vies liées à une pratique orale et celles qui relèvent d'une lecture plus personnelle sont difficiles à distinguer les unes des autres, d'autant qu'un même texte et un même volume peuvent se prêter aux deux approches. Tout au plus les apports combinés de la codicologie et de l'étude du texte nous permettent-ils d'émettre des hypothèses que nous ne sommes hélas pas en mesure d'infirmer ou de confirmer.

Si les remanieurs médiévaux sont la plupart du temps peu prolixes quant aux desseins qu'ils poursuivent à travers la réécriture en français de textes hagiographiques, certains d'entre eux expriment néanmoins leur volonté de s'adresser à une assemblée autre que celle des seuls *litterati* et qui correspondrait à un vaste public chrétien parlant le français. L'usage de la langue vernaculaire témoignent ainsi à la fois d'une volonté d'adapter le récit au(x) public(s) qu'ils ambitionnent de toucher, mais aussi de séduire celui-ci par l'usage de sa propre langue, voire de son propre dialecte. Quelques-unes des Vies du corpus mettent également l'accent sur la matière exemplaire que constitue le texte et que les auteurs affirment vouloir transmettre. Cette velléité d'édification, qui constitue certes un *topos* de l'hagiographie médiévale, est cependant particulièrement marquée dans les réécritures en français. Des ajouts inédits interviennent ainsi, parfois sous la forme de longs développements, qui insistent sur tel ou tel passage que l'auteur juge important et exhortent le public à suivre l'exemple donné par les saints. Sous la plume de certains auteurs, la réécriture apparaît même comme un intermédiaire vers Dieu, tant par l'exemple qu'elle constitue pour les fidèles que par le pouvoir salvateur du texte lui-même, sacralisé par la vie exemplaire du saint qu'il relate.

Voilà donc ce que quelques-uns de nos remanieurs laissent entendre de leurs ambitions concernant les réécritures hagiographiques en français. Nous verrons cependant que beaucoup répondent à des desseins plus complexes et autrement moins spirituels qu'ils ne l'affirment. On regrette néanmoins que les auteurs n'aient pas laissé davantage d'indices qui nous auraient peut-être permis de déterminer si les soixante-quatorze versions du corpus étaient destinées à l'œil ou plutôt à l'oreille, et ainsi d'avoir une vision un peu plus précise des publics visés. C'est justement là le sujet des trois chapitres à venir.

---

<sup>79</sup> J.H. BALTZELL, *The Octosyllabic Vie de saint Denis. A critical Edition*, Genève, Droz, 1953, p. 10.



## II. Clercs et gens d'Église : le public traditionnel de l'hagiographie

### 1. Des indices en faveur d'un auditoire ecclésiastique

#### *a. Commanditaires et possesseurs des manuscrits*

Si les récits hagiographiques restent généralement silencieux sur le public auquel ils sont destinés<sup>80</sup>, ce n'est pas forcément le cas des *codices* qui les contiennent. Et, bien que nous eussions évidemment préféré connaître l'identité des destinataires des Vies eux-mêmes, celle du personnage ou de l'institution qui reçoit l'un des livres du corpus nous informe tout de même sur le public qui, dans les faits, utilise les versions en français – versions qui, d'ailleurs, ne lui étaient pas forcément destinées à l'origine et n'ont sans doute pas servi qu'à lui seul.

Deux ouvrages parmi les cent quarante que compte le corpus ont pour commanditaire identifié des institutions ecclésiastiques : l'abbaye Saint-Denis de Paris pour le Paris, BNF, n.a. fr. 1098 et le prieuré Saint-Victor de Huy pour le Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, BPL 0046 A. Vingt-cinq livres (19% du corpus) ont aussi été entre les mains de gens d'Église à un moment ou un autre<sup>81</sup>. Les possesseurs en sont de nouveau des établissements religieux plutôt que des individus : des abbayes pour quinze d'entre eux (55,5%)<sup>82</sup> ; le chapitre de la collégiale Saint-Pierre de Lille pour Lille, BM, 452 et 453 ; l'Hospice Comtesse de Lille pour Lille, 454<sup>83</sup> et l'Hôpital du Saint-Esprit de Dijon dans le cas du BNF, fr. 13496. Seul le *codex* sans cote conservé à la bibliothèque du Grand Séminaire au Puy-en-Velay est explicitement présenté comme la propriété d'un évêque, dans une note qui cite Antoine de Saint-Nectaire, évêque du Puy de 1561 à 1592<sup>84</sup>. Cet inventaire est nécessairement non exhaustif, car il ne comprend que des manuscrits présentant des marques de possesseurs ou apparaissant dans l'inventaire d'une bibliothèque. Sans doute sont-ils en réalité plus nombreux que ces vingt-quatre livres à avoir été le bien d'ecclésiastiques. La liste des possesseurs avérés montre en revanche que le monde monastique se distingue notablement. C'est également le cas de deux

---

<sup>80</sup> C'est un fait que souligne également F. LAURENT (*Plaire et édifier*, p. 57). P. GALLAIS, qui s'est interrogé sur la destination de divers textes des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, affirme que cette absence de précisions concernant le public n'est pas spécifique à l'hagiographie (« Recherches sur la mentalité des romanciers français du Moyen Âge »).

<sup>81</sup> Voir l'Annexe LI sur les destinataires des manuscrits du corpus.

<sup>82</sup> L'abbaye Saint-Victor de Paris possède trois manuscrits (Paris, BNF, fr. 20330, 23117 et 24433) ; Sainte-Geneviève en détient deux (Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève 587 et 1131) ; de même que le Saint-Sépulcre de Cambrai (Cambrai, BM, 811 et 812) ; l'abbaye Saint-Martial de Limoges possède le Paris, BNF, fr. 02464 ; l'abbaye de Moyenmoutier le Épinal, BM, 009 ; le Lille, BM, 451 a appartenu à l'abbaye Notre-Dame de Loos ; le Paris, BNF, fr. 15475 à Saint-Germain-des-Prés ; Saint-Aubert de Cambrai possède le Cambrai, BM, 210 ; le Paris, BNF, fr. 1054 à Saint-Nicolas-des-Prés de Tournai ; le Cambridge, Fitzwilliam Museum, Charles Fairfax Murray 12 vient de l'abbaye de Stavelot ; et le *codex* Arras, BM, 139 a appartenu à Saint-Vaast d'Arras.

<sup>83</sup> SECTION ROMANE, « Notice de LILLE, Bibliothèque municipale, 454 (350) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/28957>).

<sup>84</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PUY-EN-VELAY (LE), Bibliothèque du Grand Séminaire, sans cote », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/72900>).

abbayes augustiniennes parisiennes, qui semblent abriter une importante collection de livres : les abbayes Sainte-Geneviève et Saint-Victor, avec deux et trois *codices* en leur possession. Il est probable que la surreprésentation en leur sein de livres qui contiennent nos Vies résulte du fait que, situées à Paris et ayant des liens étroits avec le pouvoir royal, elles sont davantage intéressées par la possession de réécritures liées à des figures du domaine royal. On constate aussi que la circulation des textes ne s'est pas limitée aux seuls monastères, car deux livres appartiennent au chapitre de Saint-Pierre de Lille et deux autres à un hospice et un hôpital.

Parmi les établissements cités, neuf suivent la règle bénédictine et six celle de saint Augustin<sup>85</sup>. Rien de surprenant, car ces deux règles sont parmi les plus répandues du Moyen Âge occidental et accordent une place importante à la lecture, privée ou collective. Là où les Bénédictins sont cantonnés aux monastères, les Augustins sont insérés dans la société où ils s'occupent d'hôpitaux et d'hospices (comme ceux de Dijon et Lille), voire d'écoles. L'absence de représentant des ordres mendiants parmi les possesseurs suscite des questions, même si cela ne signifie pas qu'aucun de nos volumes n'a été entre les mains de religieux dominicains, franciscains ou carmes. C'est d'autant moins probable que le manuscrit revêt une grande importance pour ces ordres, où il apparaît comme un vecteur de connaissances, un support d'édification et un outil de communication<sup>86</sup>. Ce rôle indéniable des livres mendiants dans la circulation des idées et des dévotions entre les clercs et les laïcs est encore renforcé par un usage abondant de la langue vulgaire par les frères mendiants<sup>87</sup>. Ces derniers prennent donc assurément part au mouvement des réécritures hagiographiques en français<sup>88</sup> : Jean Golein, à qui l'on doit huit Vies du corpus, n'appartenait-il pas à l'ordre des Carmes ? Mais peut-être font-ils preuve d'un intérêt moindre pour des saints anciens et liés au domaine royal, et il est possible que le résultat eût été tout autre si le corpus avait intégré des figures de sainteté plus récentes et moins locales, notamment celles propres aux Franciscains et aux Dominicains. Enfin, n'oublions pas que le mode de vie des frères mendiants, en particulier la pratique des

---

<sup>85</sup> Voir le tableau de l'Annexe LXVIII.

<sup>86</sup> A.B. LANGELI, « I libri dei frati. La cultura scritta dell'Ordine dei Minori », *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, M. PIA ALBERZONI (éd.), Torino, Einaudi, 1997, p. 283-305 ; et D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, « Le biblioteche degli ordini mendicanti (secc. XIII-XV) », *Studio et Studia. Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Congresso internazionale di Studi francescani*, Spoleto, Centro italiano di studi sull' Alto Medioevo, 2002, p. 219-270 ; et *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV) : atti del XXXII Convegno internazionale*, Spoleto, Centro italiano di studi sull' Alto Medioevo, 2005.

<sup>87</sup> Du français, mais aussi d'autres langues vernaculaires. E. MADAS (« Les ordres mendiants en Hongrie et la littérature médiévale en langue vernaculaire (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, N. BERIOU, M. MORARD (éds.), Turnhout, Brepols, 2014, p. 367-374) précise que le premier livre en hongrois qui nous soit parvenu est une *Vie de saint François* (ca. 1380). Pour elle, les ordres mendiants jouent un rôle déterminant dans la création d'une littérature conventuelle en hongrois (p. 369). Déjà J. LE GOFF affirmait que les ordres mendiants avaient eu un impact important sur la promotion des langues vulgaires (*Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1998, p. 152-153).

<sup>88</sup> Voir M. BORIOSI, « Traduire le franciscanisme. Introduction aux premières traductions des légendes de saint François d'Assise », *Collectanea Franciscana*, 67, 1998, p. 390-430. La base « Jonas » relève une trentaine de Vies de saint François en français, dix-sept pour Dominique de Guzmán et cinq pour Claire d'Assise.

déplacements individuels qui s'épanouit parfois en des formes de vie itinérante, favorise la circulation et les échanges de manuscrits : *a contrario*, l'idéal de pauvreté qu'ils poursuivent n'encourage pas la possession individuelle ou collective de livres ou, en tous cas, de ces livres d'apparat qui traversent plus facilement les âges<sup>89</sup>. Réunis, ces aspects expliquent peut-être le manque de représentation des ordres mendiants parmi les possesseurs de nos manuscrits.

L'abbaye Notre-Dame de Loos, qui a possédé Lille, BM, 451, appartient à l'ordre de Cîteaux. Il ne serait pas juste de parler d'une faible représentation des Cisterciens dans notre corpus, d'autant qu'il est possible que, parmi les cent seize livres dont les possesseurs n'ont pu être identifiés, certains aient été la possession des moines blancs. Cette moindre proportion par rapport aux Bénédictins « noirs » et aux Augustins d'un ordre religieux qui rayonne dans tout l'Occident médiéval soulève tout de même des interrogations. Peut-être découle-t-elle de l'espace géographique auquel s'intéresse la présente étude, distinct de la zone d'influence des Cisterciens qui se concentre sur les deux Bourgogne, la Champagne et la Lorraine. On peut cependant observer que les figures de sainteté cisterciennes sont peu concernées par les récits hagiographiques en français, à l'exception de Bernard de Clairvaux (1090-1153) pour lequel on dénombre seize Vies<sup>90</sup> ; mais sa notoriété dépasse le cercle des monastères liés à Cîteaux. Lutgarde d'Aywières (1182-1246) a, quant à elle, fait l'objet d'une Vie française, mais on peut se demander si ce n'est pas surtout pour sa qualité de mystique. Des saintes Gertrude de Helfta (1256-1302) et Mechtilde de Magdebourg (*ca.* 1207-1283), de Robert de Molesme (*ca.* 1029-1111) et de Étienne Harding (*ca.* 1060-1134), aucune trace. Est-ce parce qu'ils incarnent une sainteté moderne dont on a pu s'aviser qu'elle était minoritaire dans les réécritures ? Ou faut-il conclure à un intérêt moindre des Cisterciens pour l'hagiographie en français<sup>91</sup>, plutôt que pour la littérature en vernaculaire de façon générale<sup>92</sup> ? La question mériterait une étude plus poussée, notamment à partir de l'analyse des bibliothèques des monastères cisterciens.

---

<sup>89</sup> E. FONTANA (dans « La bibliothèque du couvent des frères mineurs de Padoue (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup>) », *Entre stabilité et itinérance*, p. 13-30) observe une certaine tension entre l'idéal de pauvreté et la possession de livres : les frères mineurs de Vicenza renoncent ainsi à la possession de certains livres au moins de décembre 1310, conformément aux décisions du chapitre général célébré à Padoue la même année (p. 28).

<sup>90</sup> Voir la base « Jonas » de l'IRHT.

<sup>91</sup> Les quelques inventaires des bibliothèques cisterciennes que nous avons pu consulter paraissent aller dans ce sens, car ils ne contiennent aucune mention d'ouvrages en français avant le XVI<sup>e</sup> siècle. Voir A. BONDEELLE-SOUCHIER, *Bibliothèques cisterciennes dans la France médiévale. Répertoire des abbayes d'hommes*, Paris, CNRS, 1991 ; F. BOUGARD, P. PETITMENGIN, *La bibliothèque de l'abbaye cistercienne de Vauluisant. Histoire et inventaires*, Paris, CNRS, 2013 ; et S. STAATS, *Le catalogue médiéval de l'abbaye cistercienne de Clairmarais et les manuscrits conservés*, Paris, CNRS, 2016. L'hagiographie semble pourtant avoir retenu l'attention des lettrés cisterciens, puisque le tableau présenté par T. FALMAGNE dans *Les Cisterciens et leurs bibliothèques* (Troyes, Médiathèque du Grand Troyes, 2012) et qui classe les manuscrits des bibliothèques cisterciennes (vers 1250) selon leur sujet, montre qu'entre 6 et 7% des manuscrits relèvent de la littérature hagiographique.

<sup>92</sup> Il ne paraît pas y avoir un refus de la part des lettrés cisterciens de la littérature en vernaculaire, en témoigne Guillaume de Digulleville qui écrit en français, quoiqu'à son corps défendant affirme-t-il, et y compris pour ses confrères (voir à ce propos les actes du colloque sur *Le Pèlerinage de l'âme de Guillaume de Digulleville (1355-1358). Regards croisés*, M. BASSANO, E. DEHOUX et C. VINCENT (éds.), Turnhout, Brepols, 2014).

## *b. Quelques éléments codicologiques*

### *b.1 Du contenu des manuscrits*

La codicologie peut aussi être d'un certain secours. Le contenu, d'abord, laisse parfois envisager un usage ecclésiastique, comme c'est probablement le cas de cinq de nos ouvrages. Chelles, Musée Alfred Bonno, 006 et Paris, BNF, fr. 05717<sup>93</sup> ne contiennent que des textes latins et français sur Bathilde, ce qui rend crédible l'hypothèse d'une utilisation dans le cadre d'offices liés à la sainte reine. D'autant plus que le manuscrit de Chelles provient de l'abbaye fondée par Bathilde et où elle a fini ses jours : un culte particulier lui était donc rendu, ce dont témoigne le *codex*. Dans le même ordre d'idées, les livres Cambrai, BM, 210 et Paris, Institut de France, 0012 ajoutent à la *Légende dorée* le *Miroir des curés*, soit un recueil de sermons, d'*exempla* et d'enseignements compilés dans le nord de la France dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et destiné à favoriser une meilleure compréhension de la doctrine par ceux qui ont charge d'âmes. C'est donc bien à un public ecclésiastique que ces deux-là s'adressent. Paris, BNF, fr. 24865 renferme quant à lui des indulgences accordées par la papauté aux Célestins (f. 238) et concerne donc sans doute les moines dudit ordre.

De manière plus générale, dix-huit volumes parmi les vingt-sept ayant appartenu à des ecclésiastiques sont des légendiers (soit 66%), c'est à dire qu'ils contiennent cinquante Vies ou plus. Quinze d'entre eux sont organisés selon le calendrier liturgique<sup>94</sup>, comme c'est le cas de la plupart des légendiers du corpus. Paris, BNF, fr. 23117 suit une hiérarchie méthodique et deux ne relèvent d'aucune organisation tangible<sup>95</sup>. Bien qu'il ne contienne que vingt-deux Vies, le BNF, fr. 13496 peut être admis dans cette dernière catégorie. Les livres Chelles 006, BNF, fr. 05717 et n.a.fr. 01098 se concentrent chacun sur un saint à travers un seul récit, à savoir Bathilde, Bertille et Denis (à la Vie de ce dernier s'adjoint toutefois le texte des *Douze vendredi de jeûne*). De même, et outre les pièces dramatiques qu'il contient<sup>96</sup>, le *codex* Paris, Sainte-Geneviève 01131 s'inscrit dans une volonté de glorification de Geneviève puisque cinq des douze récits qu'il contient sont consacrés à la patronne de Paris. Pour finir, plusieurs ouvrages destinés au clergé ne contiennent que quelques œuvres. Le BNF, fr. 02463 renferme les légendes de six saints parmi lesquels certains des plus renommés en France (Denis, Remi, Léger, Fiacre, Arnoul), ainsi que celle d'Edmond de Canterbury (1170-1242), mort à l'abbaye

---

<sup>93</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 05717 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/73741>).

<sup>94</sup> Paris, BNF, fr. 20330, fr. 15475 et fr. 01054 ; Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève 587 ; Épinal, BM, 009 ; Bruxelles, BR, 10202-10203 ; Paris, Institut de France, 0012 ; Lille, BM, 451 et 454 ; Cambrai, BM, 210, 811 et 812 ; Cambridge, Fitzwilliam Museum, Charles Fairfax Murray 12 ; Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, BPL 0046 A ; Puy-en-Velay, Bibliothèque du Grand Séminaire (se référer à l'Annexe XLV).

<sup>95</sup> Lille, BM, 452 et 453 et Paris, BNF, fr.13496.

<sup>96</sup> Et sur lesquelles nous revenons dans un chapitre ultérieur.

cistercienne de Pontigny après être entré en conflit avec le roi Henri III. Seize œuvres pieuses, signées de Jean Gerson et Pierre d'Ailly ou anonymes, figurent dans le Paris, BNF, fr. 24865. Enfin, les ouvrages BNF, fr. 02464 et fr. 24433 mélangent des Vies (Denis, Eustache, Pierre Célestin) et des textes plus historiques : la *Généalogie des rois de France* et les *Cinq âges du monde* pour le BNF, fr. 02464, les *Grandes Chroniques de France* pour le fr. 24433. Bref, les légendiers dominant largement le corpus des volumes diffusés dans le monde ecclésiastique, mais ce dernier contient néanmoins quelques manuscrits au contenu plus spécifique et qui témoignent peut-être d'usages autres que la seule liturgie.

### b.2 Un corpus ecclésiastique composite en termes de matérialité

Les caractéristiques du livre en tant qu'objet peuvent aussi fournir des informations sur les possesseurs, quoique celles-ci soient alors plus délicates à interpréter. Un petit format, la qualité médiocre du papier et de l'encre, la présence d'une table des matières et la sobriété de la copie où la décoration se résume le plus souvent à une simple rubrication<sup>97</sup> : l'ensemble de ces éléments contribuent à désigner un possesseur désireux de se doter d'un outil pratique de méditation spirituelle, mais dont on ne peut affirmer s'il s'agit d'un clerc ou d'un laïc. Le Paris, BNF, fr. 02463, de petite dimension (163 mm en hauteur sur 96 en largeur), écrit sur du papier et ne contenant aucune illustration, est manifestement un petit livre de dévotion. Mais seule la dédicace au f. 233r (« Pour suer marie coippel. Ma fille ne oubliez pas v[ot]re tante en voz prieres ») permet d'affirmer qu'il appartenait à une moniale plutôt qu'à une laïque. De même, les traces d'une lecture active (usure de la reliure et des pages, présence d'annotations plus ou moins nombreuses<sup>98</sup>) indiquent un ouvrage de travail, mais nous en apprennent davantage sur la façon dont celui-ci est utilisé que sur l'identité de celui qui en a l'usage. Aucun volume du présent corpus ne présente de telles marques. En revanche, quatorze des vingt-sept manuscrits possédés par le clergé sont en papier : douze autres sont en parchemin et le dernier est mixte. Or, le papier est le support le moins coûteux<sup>99</sup>, ce qui va dans le sens de livres ecclésiastiques pratiques plutôt que luxueux. De même, le parchemin utilisé est d'une qualité médiocre dans plusieurs de nos *codices*, à l'instar du Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, 10202-10203. Quatorze de ces ouvrages présentent en outre une table des matières (treize n'en possèdent donc pas). Si ces données matérielles peuvent renforcer l'hypothèse d'une utilisation dans un cadre ecclésiastique, les gens d'Église paraissant plus enclins à posséder un manuscrit pratique de dévotion ou de travail, elles ne sauraient l'avérer à elles seules.

---

<sup>97</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 30.

<sup>98</sup> Celles-ci ne concernent d'ailleurs qu'un petit nombre d'ouvrages médiévaux (F. BOUGARD, P. PETITMENGIN, *La bibliothèque de l'abbaye cistercienne de Vauluisant*, p. 137).

<sup>99</sup> Voir Première Partie I.4.b.1, p. 67.

L'idée de manuscrits ecclésiastiques qui répondraient tous au « profil-type » d'un livre modeste et avant tout commode doit d'ailleurs être relativisée. Parmi ceux du corpus, seuls huit ne contiennent aucune illustration. Sur les dix-neuf autres, onze présentent des initiales et huit leur adjoignent des miniatures. Certains ouvrages aux mains de membres du clergé ou d'institutions témoignent d'une exécution soignée, à l'instar de Lille, 452 et ses cent-cinquante aquarelles placées en tête de chaque légende<sup>100</sup>. Le volume du Puy-en-Velay, possession d'un évêque au XVI<sup>e</sup> siècle, est également d'une facture luxueuse. Les manuscrits qui gravitent dans les sphères ecclésiastiques ne peuvent donc revendiquer de caractéristiques codicologiques communes qui les distingueraient du reste de la production médiévale. De la même façon, les livres destinés à être lus dans le chœur d'une église, comme un antiphonaire ou un légendier d'office, se caractérisent par une taille parfois monumentale qui nécessite l'emploi d'un lutrin. Est-ce à dire que les volumes d'une taille importante, d'ailleurs peu nombreux dans le corpus, relèvent tous d'une pratique ecclésiastique ? Non, évidemment, car les luxueux livres que les plus aisés conservent en tant qu'objet d'apparat peuvent aussi atteindre de grandes dimensions. De ce fait, rien ne nous permet d'affirmer que le London, BL, Yates Thompson 0049 (315 mm en largeur et 442 en hauteur) ou le Paris, BNF, fr. 00242, qui atteint 385 mm en hauteur, aient été employés dans un cadre ecclésiastique plutôt que laïc. La taille, si elle fournit des indices au même titre que les éléments matériels précédemment soulignés, ne suffit pas à attester qu'un manuscrit était destiné à un public lié à l'Église. C'est d'autant plus vrai qu'une partie précédente a montré que la majorité des *codices* du corpus s'inscrivent dans la moyenne de l'ensemble des volumes de la fin du Moyen Âge, par leurs dimensions comme par leurs autres données codicologiques<sup>101</sup>. Il en va de même pour les livres dévolus au monde ecclésiastique. Leurs caractéristiques matérielles ne sont pas suffisamment discriminantes pour permettre à elles seules de cerner le public concerné, si tant est que cela soit possible. Tout au plus témoignent-elles de l'usage qui peut être fait du manuscrit et de la richesse du commanditaire et/ou du possesseur, nonobstant la catégorie sociale à laquelle il appartient.

### *b.3 Datation et origine géographique*

Les vingt-sept livres possédés par des établissements religieux sont composés durant toute la période étudiée, du début du XIII<sup>e</sup> à la toute fin du XV<sup>e</sup> siècle, et jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle

---

<sup>100</sup> La possession de manuscrits luxueux participe aussi au rayonnement politique, social et culturel des grandes institutions : c'est particulièrement vrai pour les volumes liturgiques, qui distinguent les établissements qui les conservent (E. PALAZZO, « Les livres dans les trésors du Moyen Âge. Contribution à l'histoire de la *memoria* médiévale », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 52, 1997, p. 93-118).

<sup>101</sup> Première Partie. I.4.b, p. 66-77 (voir l'Annexe XXII).

pour deux d'entre eux. Six manuscrits datent du XIII<sup>e</sup>, quatre du XIV<sup>e</sup> et quinze du XV<sup>e</sup><sup>102</sup>. Ces proportions concordent avec celles constatées pour l'ensemble des ouvrages étudiés, dont plus de la moitié datent du XV<sup>e</sup> siècle<sup>103</sup>. La précocité du corpus ecclésiastique doit néanmoins être soulignée, puisque les livres y apparaissent assez nombreux dès le XIII<sup>e</sup> siècle.

De la même façon, le corpus ecclésiastique ne dépare pas des autres *codices* concernés par notre étude sur la question de l'origine géographique<sup>104</sup>. Une majorité de livres provient de la région parisienne : c'est le cas de huit d'entre eux, dont deux ont été élaborés à l'abbaye de Saint-Denis (Paris, BNF, n.a.fr. 1098 et fr. 02464). Huit ont été composés dans le nord de la France. De fait, la région de parler picard est, du XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du Moyen Âge, la plus productive en matière de manuscrit avec l'Île-de-France<sup>105</sup>. On compte également deux ouvrages wallons : le Cambridge, Fitzwilliam Museum, Charles Fairfax Murray 12<sup>106</sup> vient de l'abbaye de Stavelot, tandis que le Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, BPL 0046 A a été écrit au prieuré Saint-Victor de Huy. Les volumes Epinal, BM, 009 et Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 587 présentent des traits lorrains. Le *codex* BNF, fr. 20330 et le manuscrit du Puy sont auvergnats. Enfin, le Paris, BNF, fr. 13496 provient de Bourgogne.

### *c. Des indices au sein même du texte*

#### *c.1 Les preuves d'un usage liturgique ?*

Enfin, c'est dans la réécriture elle-même qu'il faut chercher les derniers témoignages d'un usage ecclésiastique. Trois de nos versions en langue française laissent ainsi supposer qu'elles ont pu être utilisées dans un cadre liturgique, que ce soit par des ajouts spécifiques qui paraissent témoigner d'une lecture à haute voix à l'occasion d'une fête liée au saint (à l'instar de Bathilde II : « sainte Baupheur de laquelle nous celebrons au jour d'uy la feste en grant exultation »<sup>107</sup> et de Arnoul I) ou du fait de leur structure même (c'est le cas de la première Vie de Denis en vers)<sup>108</sup>. Cependant, et quand bien même ces versions auraient effectivement été employées dans un contexte ecclésiastique, cela ne signifie pas pour autant qu'elles étaient uniquement destinées à un public composé de gens d'Église. Un auditoire divers, notamment laïc, peut en effet assister aux messes et autres célébrations liturgiques.

---

<sup>102</sup> L'Annexe LXIX répartit les manuscrits utilisés par des ecclésiastiques selon leur siècle de création.

<sup>103</sup> Se référer à l'Annexe XXI et à la Première Partie. I.4.a, p. 60.

<sup>104</sup> Voir le tableau et le graphique de l'Annexe LXX, qui présentent les ouvrages utilisés par des ecclésiastiques selon leur origine géographique.

<sup>105</sup> G. BRUNEL-LOBRICHON, A.-F. LABIE-LEURQUIN et M. THIRY-STASSIN, « L'hagiographie... », p. 326. Voir également la Première Partie. I.1.

<sup>106</sup> SECTION ROMANE, « Notice de CAMBRIDGE, Fitzwilliam Museum, Charles Fairfax Murray 012 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/12204>).

<sup>107</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 114r.

<sup>108</sup> Nous revenons plus avant sur ce point dans Deuxième Partie. II.2.a, p. 200.

## c.2 Des passages en latin conservés

On aurait également tendance à penser que les réécritures composées à l'intention d'un public clérical se distinguent par un attachement plus grand à la culture ecclésiastique et, en premier lieu, par la conservation de passages rédigés en latin, la langue de l'Église. Dans les faits, les versions françaises sont peu nombreuses qui en perpétuent l'usage : Arnoul II, III et IV ; Denis en vers II, la première Vie dionysienne et Denis V ; le poème et Geneviève II ; le poème sur Germer ; Remi VI, enfin. Soit dix Vies, qui concernent des figures dont le culte est fort répandu dans le domaine royal, voire dans le royaume tout entier (à l'exception notable de Germer). Il s'agit le plus souvent de brèves phrases reprises fidèlement de la *Vita*, parfois même de simples mots comme *Alleluia* ou *Gloria tibi, Domine*, que l'on trouve dans Denis en vers II<sup>109</sup>. Surtout, tous relaient la parole divine, qu'il s'agisse d'une citation scripturaire ou d'un dialogue avec Dieu ou l'un de ses intermédiaires, à l'instar de ce passage d'Arnoul II, dans lequel des anges se font entendre alors que le saint est en train de célébrer la messe :

« [...] il eut commenche chest ver *Exultabunt sancti in gloria*, si respondi derekief le divine voix et dist *Letabuntur in cubilibus suis*. »<sup>110</sup>

Évidemment, la voix de Dieu ne saurait être exprimée autrement qu'à travers le latin. C'est probablement là ce qu'il faut comprendre de la rémanence de passages en langue latine dans certaines réécritures, plutôt que le signe de versions composées à destination d'un public qui connaît effectivement le latin. C'est d'autant plus vraisemblable que six des réécritures concernées translatent en français la phrase auparavant rapportée en latin, à savoir Arnoul III et IV ; Geneviève en vers I et Geneviève II ; Germer en vers ; et Remi VI qui, contrairement aux réécritures antérieures, mentionne en latin les paroles de Dieu avant de les traduire :

« [...] *Pax vobis ego sum Nolite timere Manete in dillectione*. Paix soit avecqz vous Nayes peur je suis au meilleu de vous Demourez en ma dillection. »<sup>111</sup>

En plus d'atténuer le caractère soutenu de la version que l'usage du latin tendait à mettre en avant, ces traductions montrent surtout que le récit s'adresse à des lecteurs/auditeurs qui ne maîtrisent pas la langue latine. Il en va sans doute autrement dans la troisième version française de la *Vie de saint Arnoul*, qui ajoute au récit du texte-source (Arnoul I) des titres en latin ainsi qu'une formule dans la même langue, lorsqu'il est question de la mort du saint :

« [...] quar si sergent ne lamoient pas porce quil estoit seinz hom et de bone vie, **sicut mos malorum est invisus bonis**, quar sanz doute que li mauves ont tos iors envie seur les bons et port ceste reson que seint hernous estoit bons [...]. »<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Paris, BNF, fr. 01741, v. 529.

<sup>110</sup> Paris, BNF, fr. 24, fr. 23112, f. 178v.

<sup>111</sup> Paris, BNF, fr. 02463, f. 90v.

<sup>112</sup> Bruxelles, BR, 10326, f. 249v.



Elle reprend en substance un verset de la première Épître aux Corinthiens (15:33), bien que cela ne soit pas mentionné. Mais si ce passage témoigne de la culture ecclésiastique de l'auteur, sa traduction en français ne plaide pas en faveur d'un public qui connaîtrait la langue latine. La présence de titres latins est en revanche plus significative et peut en outre exprimer la volonté de fournir un texte hagiographique dans lequel il est plus facile de s'orienter - et, pourquoi pas, un ouvrage de travail à destination de gens cultivés.

### *c.3 La présence de références bibliques ou liturgiques*

De la même façon, quatorze de nos versions en français perpétuent des passages issus des Écritures et déjà présents dans leurs hypotextes respectifs : Arnoul I, III et VI ; Bathilde I et II ; Bertille I ; Denis en vers II et la première version dionysienne ; Éloi en vers et Éloi VII ; Geneviève IV ; Germer en vers ; enfin, Remi I et VI. La première Vie de Remi reprend ainsi la référence à Josué que l'on trouve au huitième chapitre de la *Vita Remigii* d'Hincmar<sup>113</sup>:

« Icele porte clost S. Remis, et si commanda et deffendi par grant manace ke nus ne lovríst iamais. autresi que fist Josue ki prist vengeance de celui ki les murs de Jerico restorerroít, ki par la vertu de deu estoient destruit. »<sup>114</sup>

Il est vrai que les réécritures ne font alors que se conformer à leur source. Néanmoins, l'omission des passages scripturaires aurait permis de simplifier le propos, d'autant que ceux-ci sont théoriques et n'apportent rien à la narration : c'est le choix opéré par les remanieurs de quarante Vies du corpus. Leur conservation pourrait donc indiquer un public habitué aux références bibliques ou liturgiques. L'hypothèse est cependant fragile, d'autant que certaines des réécritures qui mentionnent ces citations n'hésitent pas à en omettre par ailleurs. Pierre de Beauvais, qui reprend de la *Vita Geremari* les passages qui concernent saint Augustin et saint Pierre<sup>115</sup>, passe sous silence ceux qui font allusion à David et Bélial<sup>116</sup>. Bathilde I conserve toutes les références bibliques de la *Vita*, mais tait une citation de l'Ecclésiaste<sup>117</sup>. Dans Remi I, les parties extraites des Écritures et ajoutées par Hincmar sont abandonnées. Dans le texte

---

<sup>113</sup> « *Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro* », p. 279

<sup>114</sup> Paris, BNF, fr. 6447, f. 237r.

<sup>115</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 13521, f. 10v, v. 49-52 (« *Vita sancti Geremari* », p. 475 - Chapitre 2).

<sup>116</sup> L'épisode où il est question des psaumes récités par saint Germer (*Dicebatque illud Davidicum : Mihi autem adherere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam* - « *Vita sancti Geremari* », p. 475-476 - Chap. 3) est repris quasiment mot pour mot dans le poème, à l'exception de la référence à David : « Qui si concommencent qui les lit : "Michi autem adherere Deo bonum est Et ponere in Domino Deo spem meam" » (BNF, n.a.fr. 13521, f. 10v, v. 66-68). De même, le poème cite fidèlement le passage qui s'intéresse aux moines refusant de suivre le saint (f. 12v, v. 394-398), mais en omettant de parler du démon Bélial (« *Vita sancti Geremari* », p. 479 - Chap. 14). La figure du roi David étant connue au Moyen Âge (contrairement à Bélial), on peut s'interroger sur les raisons de son omission. Peut-être s'agit-il pour Pierre de Beauvais de ne pas « embrouiller » son public en faisant surgir un David qui n'a d'ailleurs d'intérêt que pour donner du crédit à la citation.

<sup>117</sup> *Docuit quoque, ut nullus temere vel presumptiose aliquid definiret, sed omnia cum consilio esse fatienda temperato et rationabili sermone discretionis, sciens scriptum : Omnia fac cum consilio, et post factum non penitebis* (« *Vita sanctae Balthildis* », p. 503 - Chapitre 16).

latin, elles sont précédées du signe (Γ) qui témoigne d'une partition du discours prévue par l'archevêque de Reims : les passages omis sont ceux que Hincmar destinait à des lecteurs plus instruits<sup>118</sup>. Débarrassée desdits extraits, la Vie de Remi en français s'en trouve simplifiée. Au final, ces exemples vont dans le sens d'une fidélité des réécritures à leurs sources, jusque dans les passages bibliques ou liturgiques, plutôt qu'ils ne reflètent une volonté de présenter des Vies à teneur ecclésiastique. Sont en effet omises les références scripturaires et théologiques complexes, qu'un auditoire de religieux cultivés aurait vraisemblablement comprises.

À l'inverse, l'ajout de citations scripturaires ou de renvois à des personnages bibliques qui n'apparaissent pas dans le texte-source révèle une certaine familiarité des remanieurs avec les Écritures. C'est le cas des deux premières Vies d'Arnoul, de Remi VI, du poème consacré à Geneviève et de Bathilde I. Cette dernière version insiste ainsi sur l'amour qu'il faut porter à son prochain en convoquant de manière inédite une parole de Jésus rapportée dans l'Évangile de Matthieu [25, 34-40] : « Chou que vous fesistes a un de ces miens petis freres povres a moi meismes le feistes »<sup>119</sup>. De la même façon, l'auteur de la première Vie d'Arnoul en français enrichit son propos d'un passage absent de la *Vita* et dans lequel il est question des Écritures :

« [...] nostre sires dist en la loi que cil seroit maleis qui ne lesseroit semence en israel, Ce est a entendre que cil seroit maleus de la bouche de dieu qui en ce siecle ne lesse semence de bonnes œuvres. Car nostre sires si com nous lisons en levangille leur dira au iour du iugement alez li maleoit ou feu denfer pardurable pour iceste mandicon eschiver, doit chascuns et chascune vivre en bonnes œuvres selons son pooir [...]. »<sup>120</sup>

De ces adjonctions transparaît une culture ecclésiastique assez solide et il est évident que quelques-uns des remanieurs étaient des gens d'une certaine culture et, potentiellement, des clercs<sup>121</sup>. Les indices ne sont cependant pas assez probants pour en déduire que le public visé était lui-même érudit, voire ecclésiastique, puisque les ajouts dont il est question font partie d'une culture commune et non pas spécifiquement cléricale.

#### *c.4 La mise en avant d'un modèle de vie ecclésiastique ?*

Par leur insistance sur certains aspects de l'existence du saint qui relèvent d'un mode de vie clérical plutôt que laïc, cinq Vies semblent plus clairement participer à la promotion d'un modèle ecclésiastique : Arnoul II, Bathilde II, Bertille I, Fiacre IV et Remi VI. Faut-il en conclure qu'elles s'adressent à des clercs, et à ceux-ci uniquement ? La frontière est mince, en effet, entre les vertus que tout bon chrétien se doit d'observer et dont l'hagiographie se fait traditionnellement le reflet (miséricorde, charité, chasteté, justice...), et celles que l'on pourrait

---

<sup>118</sup> M.-C. ISAÏA, *Remi de Reims. Mémoire d'un saint, histoire d'une Église*, p. 499.

<sup>119</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 173v.

<sup>120</sup> Londres, British Library, Add. 17275, f. 159r.

<sup>121</sup> James H. Baltzell en arrive aux mêmes conclusions à propos de la seconde *Vie de saint Denis* en vers (J.H. BALTZELL, *The Octosyllabic Vie de saint Denis*, p. 14).

considérer comme plus spécifiquement associées à un mode de vie ecclésiastique : virginité, obéissance, pauvreté... Elle l'est d'autant plus à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, où les saints deviennent des exemples imitables et non plus seulement admirables<sup>122</sup>. Dès lors, des qualités comme la virginité ou la volonté de tourner le dos aux richesses terrestres ne sont plus l'apanage des seuls clercs. Ces derniers demeurent toutefois seuls concernés par un mode de vie régulier et pastoral. Or, ce sont précisément les aspects liés au soin des âmes et surtout à l'observance d'une règle monastique qui sont mis en exergue dans quatre de ces réécritures (Fiacre IV offre davantage un modèle de vie sainte qu'il n'insiste sur le respect de la règle, on y reviendra<sup>123</sup>) et laissent penser que celles-ci pourraient s'adresser plus spécifiquement à des religieux. Rien à voir, cependant, avec les Vies latines du Haut Moyen Âge produites en milieu monastique ou canonical, qui présentent souvent un éloge de l'existence au sein des monastères<sup>124</sup>. D'autres s'apparentent à de véritables *Regula* et sont écrites dans une perspective réformatrice, « au sens où elles contiennent des injonctions normatives destinées à promouvoir une réforme du mode de vie de la communauté à laquelle elles s'adressent »<sup>125</sup>. Quoique de façon moindre que dans les *Vitae* plus anciennes, donc, cette volonté de soutenir un modèle ecclésiastique, voire monastique, transparaît dans un passage de Bathilde II qui s'appesantit sur la règle que la reine ordonne aux prélats de faire respecter (« elle prioit et mandoit souvant par lettres qu'ilz [les membres du clergé] missent paine a bien vivre selon Dieu et chastement et qu'ilz vousissent contraindre leurs subjectz semblablement ung chacun selon l'ordre qu'il estoit et qu'ilz vesquissent justement, saintement et en bone humilité et obediencie sans murmure à leurs souverains et prelatz »<sup>126</sup>). La *Vita* dit seulement *ut sub sancto regulari ordine fratres in ipsis sanctis locis consistentes caste et sobriae vivere facerent*<sup>127</sup>. Bien que les Vies françaises puissent laisser croire que Bathilde exhorte tous les prélats du royaume (« abbez et abbesses, evesquez et a tous aultres seigneurs de sainte esglise qui en son pouvoir estoient »<sup>128</sup>) alors

<sup>122</sup> Voir l'article d'A. VAUCHEZ, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », *Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Rome, École française de Rome, 1991, p. 161-172.

<sup>123</sup> La Vie croise en effet des discours destinés au monde aristocratique (Deuxième Partie III.3.d.2, p. 257-259).

<sup>124</sup> Dans la *Vita* qui lui est consacrée, le personnage d'Alexis incarne les idéaux de la réforme de l'Église tels qu'ils ont été formulés à destination des moines, d'autant plus que la traduction en latin s'est opérée en milieu monastique (C. VINCENT, « Fortunes médiévales du culte de saint Alexis », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 142/2, 2012, p. 629-642, ici p. 636). K. GIBSON souligne que les réécritures en latin de la *Vie de saint Gall* par Wettli (composée à la demande de l'abbé Gozbert de Saint-Gall entre 816 et 824) et par Walafriid Strabon (qui révisé la réécriture de Wettli en 833-834) présentent toutes deux un éloge de la vie monastique, mais sur des tons différents (« La vie monastique dans les Vies de saint Gall réécrites au IX<sup>e</sup> siècle », *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.)*. *Actes du colloque international de Lyon (4-6 octobre 2010)*, M.-C. ISAÏA, T. GRANIER (éds.), Turnhout, Brepols, 2014, p. 329-343.

<sup>125</sup> Selon A.-M. HELVETIUS, « La *Passio* de sainte Maxellende et la réforme d'une communauté féminine en Cambrésis », *Normes et hagiographie dans l'Occident latin*, p. 167-181, ici p. 167.

<sup>126</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 135r.

<sup>127</sup> « *Vita sanctae Balthildis* », p. 493 - Chapitre 9.

<sup>128</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 135r.

que la *Vita* précise qu'il s'agit de ceux à la tête des *basilicae seniores*<sup>129</sup>, l'épisode s'appuie sur une réalité puisque la reine œuvra à l'établissement de la règle colombano-bénédictine dans ces abbayes<sup>130</sup>. Bathilde II insiste plus que toute autre Vie sur le fait que celles et ceux qui vivent dans ces établissements doivent mener une existence juste, sainte et humble : surtout, elle ajoute la notion d'obéissance, qui fait partie des vœux monastiques. Et si Bathilde exhorte Bertille à s'en aller visiter les rois dans la *Vita*<sup>131</sup>, Bathilde II lui fait prescrire « qu'elle leur escripvit souvant »<sup>132</sup>. Cet ajout, qui rappelle discrètement l'obligation de clôture à laquelle sont soumises les moniales, fait sens dans la perspective d'un public ecclésiastique.

### c.5 Le contre-exemple des Vies composées par Jeanne de Malone

Au total, les indices sont faibles qui permettent d'identifier une réécriture destinée à un public ecclésiastique. Ils le sont d'autant plus que les seules versions du corpus dont on soit quasiment certains qu'elles ont été composées à l'usage d'un tel auditoire, écrites par Jeanne de Malone, ne témoignent d'aucunes des caractéristiques présentées ci-dessus. La moniale adapte en wallon une Vie de Denis empruntée à la *Légende dorée*, dans la version donnée par Jean de Vignay pour Jeanne de Bourgogne<sup>133</sup>, et une version en français de la *Vita Remigii*, sans doute extraite du *Miroir des Histoires* de Jean d'Outremeuse<sup>134</sup>. Le prieuré Saint-Victor de Huy est le commanditaire du seul manuscrit qui les contient : le Leiden BPL 0046 A, aussi copié de la main de Jeanne en 1477. Or, tant Denis V que Remi IX reprennent fidèlement leurs hypotextes respectifs, quoiqu'en les abrégeant. Les étymologies ou *interpretaciones* des noms des saints qui, dans leurs modèles, prennent place dans de savants prologues, sont ainsi négligées<sup>135</sup>. L'auteure n'a pas non plus jugé utile de conserver certains passages en latin ou d'ajouter des références scripturaires. Un souci de simplification paraît guider la religieuse, qui n'hésite pas à passer sous silence les passages qu'elle pense ne pas être adaptés à son propos<sup>136</sup>. Ses récits témoignent également d'une conception essentiellement biographique de la vie du saint, limitée au temps de son existence terrestre : les détails sur les translations des corps, sur le devenir des restes de saint Remi par exemple, ne retiennent pas son attention. Et

---

<sup>129</sup> Soit Saint-Denis de Paris, Saint-Germain d'Auxerre, Saint-Médard de Soissons, Saint-Pierre-le-Vif à Sens, Saint-Aignan à Orléans et Saint-Martin de Tours.

<sup>130</sup> R. FOLZ, « Tradition hagiographique et culte de sainte Bathilde, reine des Francs », p. 372-373.

<sup>131</sup> [...] *ut regem ac reginam sive proceres condigno honore eulogiarum obsequiis visitaret* (« Vita sanctae Balthildis », p. 498 - Chapitre 12).

<sup>132</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 138r.

<sup>133</sup> C. KNOWLES, « Jean de Vignay, un traducteur du XIV<sup>e</sup> siècle », ici p. 380-381 : et U. RUSSELL, « Evidence for a stemma for the de Vignay mss », *Legenda aurea : sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la « Legenda aurea » : textes latins et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal (11-12 mai 1983)*, B. DUNN-LARDEAU (dir.), Paris, J. Vrin, 1986, p. 131-154, ici p. 132 et table p. 134-139.

<sup>134</sup> Voir Première Partie III.1.d.4, p. 126.

<sup>135</sup> Selon M. THIRY-STASSIN, la présence au sein du manuscrit de saints locaux qui ne font pas l'objet d'un tel commentaire retire à ces prologues toute raison d'être (« Johanne de Malone : une rédactrice atypique » p. 511).

<sup>136</sup> M. THIRY-STASSIN présente des conclusions similaires (*Idem*, p. 513).

s'il arrive bien à la bénédictine d'ajouter une glose morale à un fait qu'elle rapporte<sup>137</sup>, cela n'est le cas ni dans Denis V, ni dans Remi IX. N'y apparaissent pas non plus de preuves d'un usage liturgique ou d'une volonté de mettre en avant un modèle de vie ecclésiastique.

#### *d. Vue d'ensemble des réécritures utilisées par le clergé*

Il faut donc se rendre à l'évidence : le fait que les réécritures en français soient vouées à un auditoire ou un lectorat de clercs ne laisse pas forcément de traces identifiables au sein de l'hypertexte. Celui-ci ne se trouve pas forcément modifié par le dessein du remanieur<sup>138</sup>. En outre, la rémanence de termes latins et l'adjonction de passages liés aux Écritures sont le signe d'un remanieur et/ou d'un public cultivé plutôt que membre de l'Église. Seuls les indices d'un usage liturgique (comme dans Arnoul I, Bathilde II et la première version en vers de la Vie de Denis) ainsi que la mise en exergue d'un mode d'existence clérical (Arnoul II, Bathilde II, Bertille I, et Remi VI) nous paraissent symptomatiques de réécritures destinées à des clercs. C'est encore plus flagrant lorsque le faisceau de preuves en vient à converger : c'est le cas pour Bathilde II, dont le texte tout autant que les manuscrits qui en font état témoignent d'une utilisation à des fins liturgiques et insistent sur le mode de vie propre aux moniales.

Au regard de ces critères, six réécritures en français paraissent avoir été composées avant tout pour des ecclésiastiques : Arnoul I et II, Bathilde II, Bertille I, Denis en vers I et Remi VI, auxquelles s'ajoutent les deux légendes rédigées par Jeanne de Malone : l'une des versions de Denis V et Remi IX. Mais au moins trente-deux autres réécritures qui n'étaient pas destinées à des clercs à l'origine ont à un moment été utilisées par ceux-ci, puisqu'elles apparaissent dans un ou plusieurs des vingt-sept *codices* commandités et/ou possédés par de grands prélats de l'Église ou, plus souvent, par des institutions religieuses<sup>139</sup>. Ces trente-deux versions forment, avec les huit autres mentionnées précédemment, un corpus ecclésiastique de quarante réécritures hagiographiques en langue française.

---

<sup>137</sup> M. THIRY-STASSIN, *Idem*, p. 512.

<sup>138</sup> Un contre-exemple se trouve dans le dossier hagiographique de Thibaut de Provins († 1066), qui subit une réorientation au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, par le texte (deux réécritures en français lui sont consacrées) et par l'image (en témoigne l'édification dans l'Auxois d'un prieuré dédié à Thibaut, dont l'église contient trois représentations du saint en prêtre) : d'une figure d'ermite de la fin du XI<sup>e</sup> siècle dans les *Vitae*, le saint tend vers l'idéal du clerc séculier dans les Vies en français. Selon Catherine Vincent, cette réorientation résulte peut-être d'une volonté de présenter un modèle en alternative à celui qu'incarnaient alors les ordres mendiants, nouveaux venus dont la présence a entraîné des résistances (C. VINCENT, « Réécritures de la vie de saint Thibaut de Provins aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles : du saint ermite au saint prêtre », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 2015, p. 230-234 ; « L'image de saint Thibaut de Provins dans l'hagiographie médiévale française (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) : ermite, moine ou prêtre ? », *Theobaldo di Provins. Un « convertito » tra Francia e Italia nell'età di Gregorio VII*, F. BIANCI (dir.), Rome, Viella, 2013, p. 65-88) ; « Les mutations de la sainteté de l'ermite Thibaut de Provins aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles : la promotion d'un modèle pastoral séculier au temps des ordres mendiants », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 100, 2014, p. 279-300).

<sup>139</sup> Voir la Première Partie II.1.c, p. 92 et l'Annexe LI. L'Annexe LXXI répertorie les volumes ayant été à un moment ou à un autre de leur histoire entre des mains ecclésiastiques, et les réécritures qu'ils contiennent.

### d.1 Une grande diversité de saints

Dix-sept figures de sainteté y sont représentées sur les vingt-et-un que compte notre corpus. Seuls Germain, Germer, Ouen et Landry n'y apparaissent pas, ce qui n'est nullement significatif dans la mesure où ils figurent dans des volumes dont on ignore le(s) milieu(x) de création et de diffusion. Il est donc possible, probable même, que leurs Vies aient aussi circulé dans les sphères ecclésiastiques sans qu'on en ait gardé la trace. Quant aux autres, les Vies de Denis et de Remi dominant, suivies de celles d'Éloi, Geneviève, Arnoul, Fiacre et Bathilde<sup>140</sup>. Rien de surprenant, car il s'agit là des saints les plus souvent évoqués parmi les réécritures de la présente étude<sup>141</sup>. La seule spécificité en termes de saints du corpus ecclésiastique réside dans le fait qu'il regroupe les Vies uniques de personnages assez peu connus et qui semblent donc ne s'être répandues que dans le seul milieu clérical, à savoir Aure, Bertille, Faron, Hildevert, Lucien, Rieul et Séverin. Il faut toutefois souligner qu'ils figurent presque tous (à l'exception de Bertille, mais son culte bénéficie de la renommée de celui que le Moyen Âge voue à Bathilde, à laquelle elle est souvent associée dans les manuscrits) dans les deux mêmes légendiers : Lille, BM, 453 et Cambrai, BM, 811, tous deux centrés sur les figures de sainteté de la partie septentrionale du royaume et associés à des institutions religieuses de cette région. Sans doute ces sept saints n'ont-ils eu qu'un faible rayonnement, limité au nord de la France et aux milieux ecclésiastiques locaux.

### d.2 Un corpus dominé par le picard et le francien

En ce qui concerne les dialectes dans lesquels sont composées les réécritures, le picard avec seize versions (soit 39%) et l'idiome utilisé en Île-de-France avec treize versions (31%) se distinguent particulièrement. Les deux réécritures écrites par Jeanne de Malone témoignent de traits wallons, région d'origine de la moniale. Deux autres légendes, enfin, présentent les caractéristiques linguistiques du dialecte lorrain<sup>142</sup>. Le corpus ecclésiastique est donc tout à fait représentatif de l'ensemble des soixante-quatorze réécritures en français concernées par notre étude, dont une majorité paraît être le fait de remanieurs picards d'abord (qu'ils écrivent dans cette région ou non), puis originaires de Paris et des alentours<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> Voir l'Annexe LXXI.

<sup>141</sup> Première Partie. I.3.a, p. 59.

<sup>142</sup> Le graphique et le tableau de l'Annexe LXXII répertorient les quarante Vies du corpus ecclésiastique selon les traits dialectaux qui les caractérisent. Les huit réécritures qui nous semblent avoir été composées à l'intention du clergé sont distinguées au sein du tableau par la présence d'un trait de soulignement (c'est également le cas dans le tableau présenté dans l'Annexe LXXIII).

<sup>143</sup> Voir l'Annexe III.

### d.3 Répartition chronologique des réécritures

Des quarante réécritures utilisées par le clergé, quinze apparaissent au XIII<sup>e</sup> (37,5%), sept au XIV<sup>e</sup> (17%) et dix-huit au XV<sup>e</sup> siècle (un peu plus de 46%)<sup>144</sup>. Cela correspond à ce qui a été dit précédemment à propos des vingt-sept manuscrits possédés par des établissements religieux, dont sept datent du XIII<sup>e</sup>, quatre du XIV<sup>e</sup> et quinze du XV<sup>e</sup> siècle<sup>145</sup>.

La chronologie des huit Vies identifiées comme ayant été composées pour un public clérical s'étale quant à elle du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle. Les plus précoces sont Arnoul I, II et Bertille I, qui datent du XIII<sup>e</sup> siècle. Denis V et Remi IX, rédigées par Jeanne de Malone en 1477, sont les plus récentes. Parmi ces huit versions, trois remontent au XIII<sup>e</sup> siècle, tandis que les cinq autres n'apparaissent qu'au XV<sup>e</sup> siècle<sup>146</sup>. La plupart des Vies de saints destinées au clergé se manifestent donc plutôt tardivement dans le mouvement des réécritures hagiographiques en langue française qui, rappelons-le, commence au tout début du XIII<sup>e</sup> siècle (voire au XII<sup>e</sup> siècle pour quelques-unes). C'est assez surprenant, dans la mesure où les premières Vies en français naissent précisément dans les milieux ecclésiastiques<sup>147</sup> : mais peut-être le besoin de la langue vernaculaire ne s'y est pas fait sentir tout de suite, compte tenu de l'usage du latin ? Quoi qu'il en soit, il résulte de ce panorama chronologique que les membres du clergé semblent avoir d'abord bénéficié de réécritures dont la plupart n'ont vraisemblablement pas été composées à leur attention, sauf à considérer que les versions pour les religieux ne recèlent aucune caractéristique particulière, ce que l'étude des textes de Jeanne de Malone laisse effectivement entendre. La précocité du corpus ecclésiastique doit à ce titre être soulignée, puisque les livres y apparaissent assez nombreux dès le XIII<sup>e</sup> siècle. Évêques, prêtres et moines profitent donc des manuscrits qui contiennent d'autres légendes que les huit citées, bien qu'on ne puisse en général pas déterminer à quel moment ceux-ci se sont retrouvés entre leurs mains et s'ils ont été créés à leur intention. La confection de réécritures hagiographiques en français pour les ecclésiastiques semble globalement intervenir plus tardivement, au XV<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>144</sup> Le graphique et le tableau présentés en Annexe LXXIII cataloguent les quarante réécritures utilisées par des membres du clergé selon leur siècle de création.

<sup>145</sup> Voir l'Annexe LXIX.

<sup>146</sup> Remi VI date du début du XV<sup>e</sup> siècle ; Bathilde II et Denis en vers I du XV<sup>e</sup> siècle sans qu'on ne puisse préciser davantage ; Denis V et Remi IX de 1477.

<sup>147</sup> La *Séquence de sainte Eulalie* et la *Vie de saint Alexis* ne sont-elles pas toutes deux l'œuvre de religieux et n'ont-elles pas circulé d'abord dans les églises et les monastères où elles étaient probablement chantées le jour de la fête du saint ? La *Séquence* a vraisemblablement été composée à l'abbaye de Saint-Amand-les-Eaux, près de Valenciennes, par le moine Hucbald de Saint-Amand († 930) (G. LOTE, *Histoire du vers français. Tome I : Le Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1991, ici p. 117-126 ; Y. CHARTIER, *L'œuvre musicale d'Hucbald de Saint-Amand : les compositions et le traité de musique*, Saint-Laurent, Bellarmine, 1995 ; IDEM, « L'auteur de la Cantilène de sainte Eulalie », *Chant and its Peripheries. Essays in Honour of Terence Bailey*, Ottawa, The Institute of Mediaeval Music, 1998, p. 159-178). La *Vie de saint Alexis* a elle été rédigée d'après le texte latin de Brunon de Toul par un chanoine de Rouen, Thomas - ou Tedbalt, ou Thiebaut - de Vernon (J.-M. MEUNIER, *La Vie de saint Alexis, poème français du XI<sup>e</sup> siècle*. Texte du manuscrit de Hildesheim, traduction littérale, étude grammaticale, glossaire, Paris, Droz, 1933 ; L. HERMANN, « Thiebaut de Vernon », *Le Moyen Âge*, 40, 1940, p. 30-43 ; C. VINCENT, « Fortunes médiévales du culte de saint Alexis », p. 6).

#### d.4 Des caractéristiques formelles hétérogènes

Des quarante réécritures qui ont pénétré la sphère ecclésiastique, seules deux sont en vers : Denis versifiée I et Hildevert versifiée I. La proportion peut paraître importante, l'étude ne concernant que huit Vies versifiées, mais nous verrons dans une partie ultérieure qu'elle est similaire dans le corpus aristocratique et que ce n'est donc pas une spécificité des réécritures utilisées par le clergé. La particularité réside dans le fait que les versions en question ne sont pas précoces : le poème sur Hildevert apparaît au XIV<sup>e</sup> siècle et Denis versifiée I au XV<sup>e</sup> siècle. C'est pourtant aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles que la versification s'impose comme le mode majeur de l'écriture en français<sup>148</sup>. Sans doute le choix du vers répond-il alors à une fonction spécifique, peut-être para-liturgique<sup>149</sup> puisque Denis versifiée I a été écrit précisément pour le clergé.

Vingt-quatre versions sont abrégées de façon plus ou moins importante<sup>150</sup>. L'exemple le plus éloquent est la première *Vie de saint Médard*, qui omet de nombreux épisodes et raccourcit ceux restants jusqu'à n'en conserver que la trame. La plupart de ces réécritures sont intégrées à des légendiers, ce qui explique en partie la nécessité de produire un récit condensé. Elles s'inscrivent surtout dans la tendance de l'ensemble du corpus, dont plus de la moitié des légendes sont réduites d'une manière ou d'une autre<sup>151</sup>, et dans celle de l'époque, qui est au raccourcissement des textes hagiographiques ainsi qu'à la focalisation sur les principaux épisodes<sup>152</sup>. Les versions identifiées comme ayant été composées à destination du clergé ne sont pas épargnées, à l'instar de Denis versifiée I, Denis V, Remi VI et IX, et Bathilde III (soit 62,5% des Vies de saints destinées au clergé). Cela conforte ce qui a été dit plus haut à propos des récits largement abrégés composés par Jeanne de Malone<sup>153</sup>. Comme dans Remi VI, il s'agit parfois de se concentrer sur l'existence du saint à proprement parler. Tout ce qui ne le concerne pas personnellement est passé sous silence par l'utilisation alternative des techniques de l'amputation et de l'élagage<sup>154</sup>, en particulier ce qui relève du monde profane (tel que la généalogie des souverains de France, l'épisode du vase de Reims ou encore la conquête de la Thuringe par Clovis et son mariage avec Clothilde).

---

<sup>148</sup> Voir Première Partie I.3.b, p. 60.

<sup>149</sup> Voir *infra*.

<sup>150</sup> Aure I ; Bathilde III ; Denis versifiée I, Denis v. dionysienne I, II et II Bis, Denis II, IV, V ; Éloi I et VI ; Fiacre III ; Geneviève III, IV ; Lucien I ; Mathurin I ; Médard I ; Remi II, III, VI, VIII et IX ; Rieul I ; Séverin I.

<sup>151</sup> Voir Première Partie IV.1.a, p. 136-141.

<sup>152</sup> Guy Lobrichon souligne cette même tendance pour les versions françaises des livres des Rois composées aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles (G. LOBRICHON, « Migrations de la Bible, du latin au français : les livres des Rois aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, de Paris à Saint-Jean-d'Acre », *Lusitania Sacra*, 34, 2016, p. 137-164, p. 148). L'essentiel n'est en effet pas tant de conserver un souvenir précis des événements de la vie du saint que de noter ce que Hippolyte Delehaye a défini au début du XX<sup>e</sup> siècle comme ses « coordonnées hagiographiques » (H. DELEHAYE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1934) soit le jour de sa mort, ou plutôt de sa naissance au Ciel (*dies natalis*) ; et le lieu où il était honoré.

<sup>153</sup> Deuxième Partie II.1.c.5, p. 194.

<sup>154</sup> Voir Première Partie IV.1.a.1, p. 136.



D'autres réécritures sont davantage concernées par le procédé dit de l'extension<sup>155</sup>, qui consiste en l'ajout de parties plus ou moins importantes. La technique est la plus usitée au sein du corpus, car elle permet de compléter le récit par l'ajout de miracles ou l'approfondissement de certains passages. C'est ici le cas de quatorze versions<sup>156</sup>, dont cinq des huit Vies sans doute composées pour le clergé : Arnoul I et II, Bertille I, Denis V et Remi VI. Certaines recèlent des additions massives (comme Fiacre IV ou Remi V), tandis que d'autres témoignent d'une forme d'extension plus diffuse, qui consiste essentiellement en l'ajout de détails (Arnoul I, par exemple). Et, dans le cas présent comme dans l'ensemble du corpus, les réécritures qui initient un dossier hagiographique sont davantage amplifiées que celles qui viennent après.

Enfin, les remanieurs de dix-huit Vies, parmi lesquelles trois identifiées comme ayant été écrites pour le clergé (Arnoul I, Bertille I et Remi IX), ont choisi d'offrir à leur public un récit simplifié<sup>157</sup>. La plupart de ces réécritures ont aussi été abrégées, ce qui va dans le sens d'une volonté de proposer un texte plus aisément compréhensible. Lorsqu'il est question des mérites de Bertille à l'abbaye de Chelles, la *Vita* la décrit comme une « ancre de dignité »<sup>158</sup>. La Vie en français ne reprend pas la référence, qui a pu sembler complexe. De façon générale, la *Vita* est beaucoup plus prolixe, voire verbeuse, que sa réécriture. La volonté de proposer un récit intelligible transparaît aussi dans les explications que l'auteur ajoute à propos de certains aspects, tel l'allusion au martyre de sainte Bertille effectué en son âme et non dans son corps :

[...] *sed credimus illam, non inpleta passione, mortificatis membris, proprii sanguinis complexse martyrium [...]*.<sup>159</sup>

« Et est acroyre quelle fut martyre iacoit ce quelle ne souffrit pas martyre et passion come ceulx qui souffrirent mort corporelle. Toutesoyz fut elle martyre en son ame, en tant quelle mortiffoit son corps par grandes abstinences quelle faisoit pour lamour de Dieu. »<sup>160</sup>

D'un point de vue formel, les huit Vies sans doute composées pour un public clérical et les trente-deux versions présentes dans les manuscrits utilisés dans le monde ecclésiastique ne déparent pas l'ensemble de notre corpus. La diversité y est patente, avec des récits abrégés, simplifiés et amplifiés dans des proportions similaires à celles relevées dans la première partie de la présente étude. Il paraît donc erroné de conclure qu'à un public clérical s'attachent des caractéristiques formelles spécifiques.

---

<sup>155</sup> Première Partie IV.1.b.1, p. 143.

<sup>156</sup> Arnoul I, II, III et VII ; Cloud II ; Denis V ; Éloi II ; Fiacre IV ; Geneviève I et II ; Hildevert en vers I ; Remi V et VI.

<sup>157</sup> Arnoul I ; Bertille I ; Denis v. dionysienne I, II et II Bis, II, IV ; Éloi I ; Faron I ; Fiacre III ; Geneviève II et III ; Lucien I ; Mathurin I ; Médard I ; Remi II, VIII et IX.

<sup>158</sup> *anchora gravitatis* (« Vita Bertilae abbatissae Calensis », p. 102 - Chapitre 2).

<sup>159</sup> « Vita Bertilae abbatissae Calensis », p. 108 - Chapitre 8.

<sup>160</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 153v.

## 2. De l'usage des réécritures destinées à un public ecclésiastique

### *a. Un potentiel usage paraliturgique*

Quinze manuscrits parmi les vingt-sept ayant appartenu à des membres du clergé sont organisés selon le calendrier liturgique. Bien qu'il s'agisse du système d'ordonnement le plus répandu dans le corpus<sup>161</sup>, d'aucuns pourraient y voir le signe que ces *codices*, et donc les réécritures qu'ils contiennent, étaient utilisés pour l'exercice du culte. En outre, vingt-trois des trente-et-une Vies concernées<sup>162</sup> ont subi des amputations par rapport à l'hypotexte. Or, on sait grâce à Monique Gouillet que cette pratique est fréquemment employée dans le domaine latin afin de transposer une *Vita* dans un légendier liturgique<sup>163</sup>, où les leçons doivent être calibrées au temps et au rythme de l'office<sup>164</sup>. Ne peut-il donc pas en être de même pour nos versions ? Le fait qu'elles soient intégrées à des légendiers et non à des livres liturgiques à proprement parler (lectionnaire, bréviaire) tend à contredire l'hypothèse de Vies en français destinées à un usage liturgique<sup>165</sup>. La théorie supposerait surtout que les temps de la liturgie auraient pu être célébrés en langue vernaculaire. Cela paraît impensable à une époque médiévale où le latin reste la langue sacrée de l'Église et du dialogue avec Dieu.

La présence dans les manuscrits possédés par des ecclésiastiques de deux réécritures versifiées (Denis versifiée I et le poème consacré à Hildevert), peut néanmoins témoigner d'un usage paraliturgique. Ce ne sont là qu'hypothèses, mais ces Vies pourraient avoir été lues ou chantées lors de la messe, à la place d'une prose ou d'un hymne latin<sup>166</sup>, ou pour accompagner une procession en l'honneur d'un saint. C'est sans doute le cas de la *Chanson de sainte Foi* et de la *Vie de saint Alexis*<sup>167</sup> ; et de la traduction en français du *Stabat Mater*<sup>168</sup>, que l'on trouve d'ailleurs associée à la *Vie de saint Hildevert* versifiée dans le Paris, BNF, fr. 24865.

---

<sup>161</sup> C'est le cas de 45% des manuscrits du corpus (Voir Annexe XLVI).

<sup>162</sup> Arnoul VII, Aure I, Bathilde III, Denis versifiée I, Denis II, Denis IV, Éloi I et VI, Faron I, Geneviève I et III, Hildevert I, Lucien I, Mathurin I, Médard I, Remi II, III, V, VI, VIII et IX, Rieul I et Séverin I (soit 62% des réécritures en français des Vies de saints anciens du domaine royal liées au milieu monastique).

<sup>163</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 118.

<sup>164</sup> Il existe une tradition liturgique liée à la lecture des Vies de saints, tant qu'on a évoqué l'usage de la *Légende dorée* pour les lectures durant l'office (P. BUTLER, *Legenda aurea - Légende dorée - Golden legend*, Baltimore, John Murphy Company, 1899, ici p. 9 ; R. AIGRAIN, *L'hagiographie*, p. 126 ; W. F. MANNING, « Les vies médiévales de saint Dominique en langue vulgaire », *Saint Dominique en Languedoc*, Toulouse, Privat, 1966, p. 48-68, ici p. 64). Elle est d'ailleurs répertoriée parmi les *libri chori* dans les catalogues de plusieurs bibliothèques médiévales (R. RHEIN, *Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine*, Köln, Böhlman, 1995, p. 19).

<sup>165</sup> Jean-Pierre Perrot en arrive à la même conclusion et y voit plutôt un outil à destination des prédicateurs (J.-P. PERROT, *Le Passonnaire français au Moyen Âge*, p. 10).

<sup>166</sup> M. ZINK, *La prédication en langue romane : avant 1300*, p. 275.

<sup>167</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 15.

<sup>168</sup> Voir G. HASENOHR, « Les traductions françaises du “*Stabat Mater dolorosa*”. Textes et contextes (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) », *Recherches augustiniennes*, 24, 1989, p. 243-355.

## *b. Les évêques en leurs bibliothèques*

Parmi les cent quarante livres du corpus, seul le *codex* sans cote de la bibliothèque du Grand Séminaire au Puy-en-Velay a été avec certitude la propriété d'un évêque : il contient la première *Vie de saint Éloi*, Remi VIII et Denis V. Une note sise au f. A cite Antoine de Saint-Nectaire (ou Sénec terre), évêque du Puy de 1561 à 1592, qui offre le manuscrit à un collège de religieux du Puy vers 1592. Certes, il n'en est pas le premier possesseur : l'ouvrage date de la fin du XIII<sup>e</sup> ou du début du XIV<sup>e</sup> siècle et une note très effacée au f. 2 le place au XV<sup>e</sup> siècle entre les mains d'un certain « Petrus Dodillus de Donziaco ». Il est néanmoins évident qu'au moins quelques-uns des livres qui renferment nos réécritures ont appartenu à des prélats de l'Église, bien qu'ils n'en aient pas gardé trace. Au Moyen Âge, évêques et abbés sont en effet les premiers amateurs de manuscrits à réunir des collections privées parfois importantes<sup>169</sup>. Peut-être même sont-ils à l'origine de certaines versions en vernaculaire, à l'instar de l'unique *Vie de saint Germer* en français, composée vers 1212 par Pierre de Beauvais, alors que celui-ci était le protégé de l'évêque de Beauvais Philippe de Dreux<sup>170</sup>.

Cependant, la question se pose de l'utilité de ces textes en français pour des prélats qui maîtrisent le latin<sup>171</sup>. Les manuscrits en langue vernaculaire effectivement intégrés dans leurs bibliothèques<sup>172</sup> l'étaient-ils en tant qu'objets d'apparat ? Le volume du Puy-en-Velay peut se prévaloir d'un assez riche décor. Mesurant 345 sur 235 mm, il révèle des initiales ornées en tête de presque tous les récits, des miniatures devant certains d'entre eux et une marge parfois animée. Il pourrait tout à fait s'agir d'un *codex* destiné à flatter le goût des beaux livres de son propriétaire, d'autant qu'il ne répond à aucune des fonctions liturgiques dévolues à l'évêque ou à l'abbé : ce n'est ni un pontifical, ni un bénédictionnaire tel celui richement enluminé de saint Æthelwold, ni un sacramentaire, ni un missel comme on en rencontre dans de nombreuses bibliothèques privées médiévales, mais la traduction en français de deux cents légendes issues

---

<sup>169</sup> Ainsi l'une des plus anciennes bibliothèques connues en France est-elle celle de Philippe d'Harcourt, évêque de Bayeux de 1142 à 1163, qui lègue en 1163 cent quarante volumes à l'abbaye normande du Bec où il souhaite se retirer (S. CASSAGNES-BROUQUET, *Le livre au Moyen Âge*, Rennes, Éditions Ouest-France, 2009, p. 48).

<sup>170</sup> N.-O. JONSSON, « *La Vie de saint Germer* » et « *La Vie de saint Josse* » de Pierre de Beauvais, p. 14.

<sup>171</sup> Voir T. PECOUT, « Une technocratie au service d'une théocratie. Culture et formation intellectuelle des évêques de Provence (milieu du XIII<sup>e</sup>-milieu du XIV<sup>e</sup> siècle) », *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIII<sup>e</sup>-fin du XV<sup>e</sup> siècle)*, M.-M. DE CEVINS et J.-M. MATZ (dirs.), Rome, École française de Rome, 2005, p. 95-116 ; et V. TABBAGH, « Formation et activités intellectuelles des évêques d'Anjou, du Maine et de Provence à la fin du Moyen Âge », *Idem*, p. 117-137.

<sup>172</sup> Pour un état des lieux général sur les bibliothèques médiévales, voir *Histoire des bibliothèques françaises. 1. Les bibliothèques médiévales, du VI<sup>e</sup> siècle à 1530*, A. VERNET (dir.), Paris, Promodis, 1989 et, pour une approche plus spécifique, les ouvrages de la série « Histoire des bibliothèques médiévales », aux Éditions du CNRS. Sur les bibliothèques épiscopales, voir l'article de N. COULET, « Trois bibliothèques d'archevêques d'Aix-en-Provence dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle », *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIII<sup>e</sup>-fin du XV<sup>e</sup> siècle)*, M.-M. DE CEVINS et J.-M. MATZ (dirs.), Rome, École française de Rome, 2005, p. 161-171 ; et D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, « Les livres de l'évêque Guillaume Ribot († 1257) à Saint-Victor de Marseille », *Idem*, p. 173-184.

de la *Légende dorée*, devenu il est vrai un texte de référence de la culture ecclésiastique. Le statut d'objet d'apparat du manuscrit du Puy expliquerait qu'un volume en vernaculaire ait pu figurer dans une collection épiscopale, les collectionneurs ayant la passion des livres précieux. L'hypothèse ne saurait pour autant être écartée d'un *codex* réservé à des lectures personnelles, à une dévotion privée pour laquelle les prélats auraient pu préférer un dialecte « maternel » (par opposition au latin « acquis »).

### *c. Dans les monastères*

Au moins dix-sept manuscrits du corpus ont appartenu à des abbayes d'hommes à un moment de leur histoire. En outre, huit de ses établissements suivent la règle bénédictine<sup>173</sup> et les moines n'y ont normalement pas de cure d'âmes à assurer. C'est donc que les Vies sont destinées à leur propre usage et qu'il y a bien un auditoire et/ou un lectorat ecclésiastique pour trouver dans les réécritures en français des exemples de « bonne vie » à méditer et à imiter.

Les six autres monastères dont nous savons qu'ils ont possédé certains de nos *codices* sont placés sous la règle augustinienne<sup>174</sup>. Et bien que celle-ci suppose une clôture moins étroite et que les réécritures n'étaient peut-être pas consacrées à la seule édification des clercs, cela ne signifie pas qu'elles ne répondaient pas également à ce dessein : il est probable, en effet, qu'un même manuscrit (et donc une même Vie) satisfasse plusieurs usages.

#### *c.1 Des manuscrits à la disposition des copistes*

Passons rapidement sur les livres utilisés dans les *scriptoria*<sup>175</sup>. En effet, la copie n'est pas une finalité de la réécriture, mais un moyen de la diffuser. En outre, tout manuscrit d'une bibliothèque est susceptible d'être copié à un moment ou un autre et il ne semble pas exister de *codices* spécifiquement destinés à ce seul usage, sauf, peut-être, dans les *scriptoria* très importants (on peut d'ailleurs se demander si ces volumes auraient ou non des caractéristiques codicologiques particulières). Impossible donc de préciser si l'un de nos livres a effectivement été utilisés par des copistes, bien que cela soit au final plus que probable.

---

<sup>173</sup> Saint-Denis et Saint-Germain-des-Prés de Paris, les abbayes de Moyenmoutier et de Stavelot, Saint-Martial de Limoges, Saint-Victor de Huy, le Saint-Sépulcre de Cambrai et Saint-Vaast d'Arras.

<sup>174</sup> Sainte-Geneviève et Saint-Victor de Paris, Saint-Nicolas des Prés à Tournai, l'Hôpital du Saint-Esprit de Dijon, Saint-Aubert de Cambrai, l'Hospice Comtesse de Lille et la communauté de La-Voulte-sur-Rhône.

<sup>175</sup> Voir notamment M. BESSEYRE, M.T. GOUSSET, « Le *scriptorium* de Saint-Martial de Limoges : de l'héritage carolingien au roman aquitain », *Saint-Martial de Limoges. Ambition politique et production culturelle (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, C. ANDRAULT-SCHMITT (éd.), Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2006, p. 337-344 ; et R. GASPARRI, « *Scriptorium* et bureau d'écriture de l'abbaye Saint-Victor de Paris » *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge*, J. LONGERE (éd.), Turnhout, Brepols, 1991, p. 119-140.

## c.2 Les lectures communes au réfectoire

Nonobstant, certaines des réécritures sans doute destinées à un public ecclésiastique témoignent d'une lecture en public le jour de la fête du saint concerné, à l'instar de Bathilde II (« sainte Bauptheur de laquelle nous celebrons au jour d'uy la feste en grant exultation »<sup>176</sup>) et, dans une moindre mesure, d'Arnoul I : « [...] monseigneur s. Ernoul pour qui honneur nous sommes ici assemble »<sup>177</sup>. Partant du principe que ces Vies ont pu être utilisées au sein de monastères et si l'on s'en tient au postulat que la liturgie, y compris les messes en l'honneur des saints, se déroule uniquement en latin, en quelles autres occasions ces versions en français pouvaient-elles être lues devant un public de moines rassemblés, si ce n'est lors des lectures au réfectoire ? Selon la règle bénédictine, repas et collations s'y prennent en effet en silence pendant que, depuis une chaire souvent incorporée dans un mur du réfectoire, un moine lit des passages de la Bible ou des Vies organisées selon la structure de l'année liturgique<sup>178</sup> (c'est pourquoi la Vie de Bathilde devait être lue le jour où la sainte est célébrée). L'organisation de nos manuscrits, pour la plupart des légendiers liturgiques, convient parfaitement à cet usage. Matériellement parlant, les *codices* qui contiennent la Vie d'Arnoul correspondent davantage à l'image des volumes utilisés dans les réfectoires monastiques que ceux où figure Bathilde II. Les premiers sont d'imposants ouvrages de grand format, lourds et peu maniables, rédigés sur plusieurs colonnes qui permettent d'aérer et d'articuler le texte. Bathilde II figure en revanche dans des volumes plus petits et écrits sur une seule colonne : bien différents, donc, de la Bible particulièrement somptueuse qui, selon une chronique anglaise, était utilisée à Winchester pour les lectures faites pendant les repas des moines et se trouve aujourd'hui encore dans la cathédrale de la ville<sup>179</sup>. Aucun livre du corpus ne garde non plus la trace de listes des textes à lire, généralement transcrites sur les premiers ou les derniers feuillets des recueils qui servent aux lectures durant le temps du repas<sup>180</sup> ; ni de marques d'appartenance à la bibliothèque du réfectoire. Anne-Françoise Labie-Leurquin indique cependant que très peu d'inventaires de bibliothèques monastiques précisent si des livres sont destinés au réfectoire et, lorsque c'est le cas, il s'agit presque toujours de manuscrits latins<sup>181</sup>. Il est pourtant certain que des textes en langue vernaculaire ont également été dévolus à cet usage. En témoigne l'exemple du couvent de moniales cisterciennes de Lichtenthal à Baden-Baden, dont la maîtresse de lecture, Regula,

---

<sup>176</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 114r.

<sup>177</sup> Londres, British Library, Add. 17275, f. 156v.

<sup>178</sup> Le chantre veillait aux choix des lectures communes imposées par la Règle à l'église et au réfectoire. Dans ce dernier cas, la lecture était assurée par le *mense lector*, c'est-à-dire « lecteur de table ». Le fait est confirmé par la deuxième version de l'ordinaire de Saint-Denis (Paris, BNF, lat. 976), du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle (D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, « Des rois et des moines. Livres et lecteurs à l'abbaye de Saint-Denis (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », *Saint-Denis et la royauté : études offertes à Bernard Guénée*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 1999, p. 355-374).

<sup>179</sup> O. PÄCHT, *L'enluminure médiévale : une introduction*, Paris, Macula, 1997, p. 35.

<sup>180</sup> A. DAVRIL, E. PALAZZO, *La vie des moines au temps des grandes abbayes*, Paris, Fayard, 2010, p. 196.

<sup>181</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 402.

considérait au milieu du XV<sup>e</sup> siècle « comme l'un de ses devoirs les plus importants d'établir pour ses consœurs ignorant le latin un « solide recueil de légendes » (*ein redelich passional*) pour la lecture au réfectoire selon les *consuetudines ordinis* »<sup>182</sup>. De ce fait, et bien que les preuves soient quasiment inexistantes (peut-être parce qu'il ne s'agit pas là de l'usage premier de nos manuscrits, comme cela paraît être le cas de ceux qui contiennent Bathilde II et qui paraissent plus adaptés à une lecture privée), il est tout à fait vraisemblable qu'au moins une partie des réécritures en français ait servi à l'édification des moines dans les réfectoires.

### c.3 «*Vacare lectioni* » ou la lecture personnelle

L'hypothèse d'une lecture privée n'est pas non plus à exclure, qui aurait pris place dans le temps obligatoire de *lectio divina*, lecture ruminée à laquelle doit s'adonner tout moine, et durant les rares périodes de repos et les instants de loisir. C'est déjà le cas des *Vitae*<sup>183</sup> et il est probable que l'usage ait perduré avec les textes en vernaculaire. Si l'on se réfère à la typologie établie par Carla Bozzolo et Ezio Ornato<sup>184</sup>, dix des seize volumes du corpus ayant appartenu à des abbayes sont de petit format (soit inférieurs à 320 mm)<sup>185</sup> : les six autres sont « petits-moyens »<sup>186</sup>. Il s'agit donc de livres aisément maniables qui, parce qu'ils ne nécessitent pas l'usage d'un lutrin, peuvent être transportés jusque dans les cellules des moines et servir à une lecture personnelle<sup>187</sup>. Le fait est encore plus flagrant dans le cas de Paris, BNF, fr. 02464 et Lille, BM, 451, tous deux de très petit format (153 x 108 mm pour l'un, 215 x 158 mm pour l'autre) et écrits sur une colonne. Les deux volumes présentent aussi des traces d'usure, avec une reliure déchirée pour le premier et des bords usés pour les deux (de même que pour le *codex* Cambrai 812), symptomatiques d'une lecture assidue. Ces manuscrits peuvent avoir appartenu à la bibliothèque de l'abbaye et été utilisés par l'ensemble de la communauté, mais également avoir été la propriété de moines dont la préférence aurait été, dans leurs moments de solitude, à l'usage de leur langue maternelle plutôt que du latin<sup>188</sup>.

---

<sup>182</sup> Voir K. KUNZE, « Les métamorphoses de la *Légende dorée* alsacienne », *Legenda aurea : sept siècles de diffusion*, B. DUNN-LARDEAU (dir.), Paris, J. Vrin, 1986, p. 233-252, ici p. 241.

<sup>183</sup> Selon B. DE GAIFFIER, « outre les lectures publiques ou communes, la bibliothèque devait encore fournir de quoi occuper pieusement les loisirs des religieux. Quand ni les offices, ni le travail manuel, ni les occupations réglementaires ne le réclamaient, le moine pouvait *vacare lectioni*. Il se retirait dans sa cellule et lisait son livre » (dans « L'hagiographie et son public au XI<sup>e</sup> siècle », *Miscellanea Historica in honorem Leonis van der Essen*, Bruxelles, Presses universitaires, 1947, p. 135-166, ici p. 147).

<sup>184</sup> C. BOZZOLO et E. ORNATO, *Pour une histoire du livre manuscrit*, p. 218.

<sup>185</sup> Paris, BNF, fr. 02464 et fr. 24433 ; Paris, Sainte-Geneviève 1131 ; Lille, BM, 451 ; Cambrai, BM, 210, 811 et 812 ; Cambridge, FM, Charles Fairfax Murray 12 ; Leiden, BdR, BPL 0046 A ; Arras, BM, 139.

<sup>186</sup> C'est à dire que leur taille oscille entre 321 et 490 mm : Paris, BNF, fr. 01054, 15475, 20330 et 23117 ; Paris, Bib. Sainte-Geneviève 587 ; Épinal, BM, 009.

<sup>187</sup> Il n'a pas paru significatif de nous intéresser à la présence d'enluminures dans les livres du corpus clérical, dans la mesure où celles-ci témoignent de la richesse d'exécution et non de l'usage qui est fait du volume. Trois ne renferment aucune enluminure : huit ont seulement des initiales ornées : six contiennent des miniatures.

<sup>188</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 403.

#### d. Des « manuels » destinés aux curés

Quittons maintenant le milieu monastique pour celui des paroisses. Dans trois *codices* (Bruxelles, BR, 10202-10203 ; Cambrai, BM, 210 ; Paris, Institut de France, 0012), Denis V et Remi III prennent place au sein d'un ensemble plus vaste intitulé *Miroir des curés*. Il s'agit d'un recueil de Vies, de sermons pour les dimanches et les fêtes importantes et d'*exempla*<sup>189</sup>, précédé d'une instruction générale pour les curés dont certains enseignements sont extraits de *La Somme le Roi*<sup>190</sup> : bref, une sorte de manuel à l'usage des curés mis sous l'autorité de saint Thomas d'Aquin<sup>191</sup>. La nature de ce recueil permet d'émettre l'hypothèse que les trois volumes sont destinés aux prêtres en charge des âmes au sein d'une paroisse. Le *Miroir des curés* doit favoriser une meilleure compréhension de la doctrine par les prêtres, comme en témoigne son *incipit* dans le livre de l'Institut de France : « Carités me constraint a traittier chiincq choses a l'information des simples crestiens et especialement des curés qui le commun peuple ont espirituellement a gouverner assavoir quels choses on doibt croire » (f.1r). C'est une autre catégorie du lectorat ecclésiastique qui s'offre à l'historien, quoique le *Miroir* et au moins l'un des livres aient été rédigés dans un monastère : sans doute un chapitre de chanoines réguliers de saint Augustin pour le *Miroir*<sup>192</sup> et l'abbaye Saint-Aubert dans le cas du Cambrai 210<sup>193</sup>. L'origine des volumes bruxellois et de l'Institut ne nous est pas connue. Ce dernier présente toutefois une mention de possesseur qui indique un lectorat féminin et, peut-être, laïc : « Ce livre est a mademoyselle, qui le trouvera, si luy ce rendr[a], d'elle sera courtoysé du vin » (f.1r). Elle semble désigner un possesseur plus tardif : écrite d'une autre main, elle apparaît dans la marge inférieure comme si elle avait été ajoutée ultérieurement. L'ouvrage bruxellois a, quant à lui, appartenu à des membres de la noblesse plus d'un siècle après sa réalisation. Il date en effet de 1385, alors que le premier possesseur attesté est Charles I<sup>er</sup> de Croÿ-Chimay (1455-1527). L'ouvrage passe ensuite aux mains de Marguerite d'Autriche (1480-1530)<sup>194</sup>, puis de Marie de Hongrie (1505-1558). Ces exemples témoignent sans doute de la diffusion

<sup>189</sup> O. COLLET et S. MESSERLI, *Vies médiévales de Marie-Madeleine*, p. 424.

<sup>190</sup> Consulter l'article de G. HASENOHR, « La littérature religieuse. Article et fiches documentaires du *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters* », p. 104.

<sup>191</sup> Selon l'*incipit* du *codex* Cambrai, BM, 210 : « Ichy commenche le prologue du livre intitulé : le Miroir des curés. *Ex compendio sacre theologie sancti Thome de Aquino, ordinis sancti Dominici* » (f. 1r).

<sup>192</sup> J. MONFRIN, *Études de philologie romane*, Genève, Droz, 2001, p. 949 ; F. MAZEL, *Doctrine et morale dans le Miroir des curés (1385). Recherches sur la pastorale en France du Nord à la fin du Moyen Âge*, Maîtrise dirigée par A. VAUCHEZ, Université Paris X-Nanterre, 1993, p. 22 ; A.-F. LABIE-LEURQUIN, « La diffusion de la biographie française de la bienheureuse Marie d'Oignies », *Actes de la première Journée Valenciennaise de Médiévistique*, J.-C. HERBIN (dir.), Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, 1999, p. 73-96.

<sup>193</sup> Qui se trouve être une abbaye de chanoines réguliers de saint Augustin. Il est donc possible que le *Miroir* y ait été écrit. L'œuvre aurait ensuite circulé dans le milieu augustinien (L. MOULINIER, « Une nouvelle Vie de Hildegarde de Bingen : présentation et traduction », *Désir n'a repos. Hommage à Danielle Bohler*, F. BOUCHET et D. JAMES-RAOUL (éds.), Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2015, p. 427-448, ici p. 437).

<sup>194</sup> M. DEBAE, *La bibliothèque de Marguerite d'Autriche. Essai de reconstitution d'après l'inventaire de 1523-1524*, Louvain, Peeters, 1995, p. 293-298.

d'un ouvrage d'une catégorie à l'autre de la population et de l'appropriation par les laïcs de la littérature d'abord destinée aux ecclésiastiques.

Du point de vue codicologique, les manuscrits Bruxelles, 10202-10203, Cambrai 210 et Institut de France 0012 se font le reflet d'un souci pratique plutôt qu'esthétique. D'un format assez restreint (312 x 218 pour le volume bruxellois, 286 x 206 pour Cambrai 210 et *ca.* 280 x 205 pour le livre de l'Institut de France), ils ne renferment aucune miniature. Les majuscules y sont néanmoins rubriquées, les titres et citations soulignés ; les trois livres présentent en outre une table des matières : autant d'éléments qui permettent au lecteur de se retrouver facilement et qui viennent renforcer le statut de « manuel » de ces manuscrits. Les deux légendes qu'ils contiennent, Denis V et Remi III, ne montrent, quant à elles, aucun changement significatif par rapport à la *Legenda aurea*. Il s'agit de versions abrégées des *Vitae* initiales, dont elles reprennent les principaux épisodes en les condensant. La figure du prêtre n'y est pas promue, c'est-à-dire que l'accent n'y est pas mis sur un modèle hagiographique que Charles Mériaux qualifie de « sacerdotal », marqué par le dévouement envers les paroissiens ou le refus du concubinage<sup>195</sup>. Le *Miroir des curés* ne met pas non plus en exergue de figure particulière de prêtres sanctifiés, comme Eptade d'Autun († 525) ou Rigomer du Mans (VI<sup>e</sup> siècle). Aucune finalité « zélatrice » ne se fait donc jour derrière la constitution de nos trois manuscrits ; seule transparaît la volonté de doter les prêtres d'un ouvrage facilitant leur travail auprès de leurs ouailles, en leur offrant une meilleure formation intellectuelle et/ou en leur présentant des textes qu'ils peuvent lire en public. Jean de Mailly n'affirme pas autre chose lorsqu'il précise, dans son prologue à l'*Abbreviatio*, mettre près de cent quatre-vingts Vies de saints et récits de fêtes religieuses à la portée des prêtres pour éveiller la dévotion des fidèles<sup>196</sup>.

#### *e. Les clercs : un public peu concerné par les réécritures ?*

Une dernière catégorie a peut-être eu accès aux réécritures en français : celle des clercs portant tonsure, bonnet et robe longue, qui peuplent les universités. À la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, la notion de « clergie » se dédouble entre le sacerdoce (*sacerdotium*) et l'étude (*studium*)<sup>197</sup>. Pour ceux qui se consacrent à cette dernière, l'accès aux manuscrits est indispensable. Ainsi le

---

<sup>195</sup> C. MERIAUX, « *Vitae presbyterorum*. Remarques sur quelques Vies de prêtres ruraux du haut Moyen Âge », *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.)*, p. 363-378, en particulier p. 374.

<sup>196</sup> [...] *cum plurimi sacerdotes sanctorum passiones et uitas non habeant et ex officio suo eas scire et predicare debeant, ad excitandam fidelium devotionem in sanctos eorum maxime uitas qui in kalendaris annotantur succincte perstringimus, ut et libelli breuitas fastidium non generet et parochiales presbiteros librorum inopia non excuset* (extrait du prologue de l'*Abbreviatio*, cité d'après l'édition *Edizione critica : Iohannes de Maillico Abbreviatio in gestis sanctorum*, G.P. MAGGIONI (éd.), Firenze, Edizioni del Galluzzo, à paraître. Les trente premiers chapitres en sont accessibles sur le site de l'Université de Molise : [www.unimol.it](http://www.unimol.it)).

<sup>197</sup> Voir A. PARAVICINI BAGLIANI, « Les intellectuels et le pouvoir au Moyen Âge. Réflexions sur l'imaginaire social », *Études de lettres. Revue de la Faculté des Lettres, Université de Lausanne*, 1, 1984, p. 21-48.



maître parisien Richard de Fournival possédait-il une collection de près de trois cents volumes dont témoigne sa *Biblionomia*<sup>198</sup>. Et si la culture qui émane de l'Université de Paris est essentiellement latine, les clercs fréquentent la littérature vernaculaire. Ils constituent un groupe bilingue<sup>199</sup> en sorte que, enseignant et écrivant en latin, ils ne peuvent parfois éviter la médiation du français pour exprimer certaines réalités<sup>200</sup>. Quelques-uns font bien le choix de traduire en vernaculaire, tel que Jean Golein. Mais ce n'est sans doute pas pour ses pairs qu'il compose, car ceux-ci ont accès aux *Vitae* qui font autorité. Et, quand bien même la littérature vernaculaire aurait eu leur préférence, il est probable qu'ils se seraient tournés vers une Vie complète, détaillée et à la rédaction soignée, plutôt que vers un texte hagiographique abrégé destiné à être intégré à un légendier comme le sont la majorité des réécritures du corpus.

D'ailleurs, aucune marque d'appartenance n'apparaît dans les ouvrages du corpus, qui nous permettrait d'affirmer que quelques-uns ont été la propriété de clercs. Cela peut tenir au public envisagé, possiblement peu accoutumé à apposer sa marque sur des livres qui circulent davantage dans les milieux universitaires que lorsqu'ils appartiennent à une institution ou à une bibliothèque privée. C'est d'autant plus vraisemblable pour des manuscrits qui présentent les caractéristiques d'un ouvrage de travail, d'une valeur moindre que ceux qui, superbement enluminés, constituent plus de la moitié du présent corpus et sur lesquels leurs propriétaires ne manquent pas d'affirmer fièrement leur propriété. Or, ces livres d'une facture plus modeste ont justement la faveur des intellectuels et de ceux qui étudient dans les universités à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, qui préfèrent souvent un plus grand nombre d'ouvrages plus simples et à un prix abordable, à une quantité moindre de riches exemplaires<sup>201</sup>. Il faut également envisager que l'hagiographie ait, de façon générale, moins suscité l'intérêt des clercs que celui de moines et de prêtres<sup>202</sup>, qui y trouvent matière à de pieuses réflexions et des exemples à imiter.

---

<sup>198</sup> F. VIELLIARD et J. MONFRIN, *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Âge de Robert Bossuat. Troisième supplément (1960-1980)*, Paris, Éditions du CNRS, 1986-1991, 2 t., ici t. 1, p. 498-500, n° 5057-5069 ; p. 531, n° 5349 ; p. 534, n° 5371 ; p. 926, n° 8295 ; et F. FERY-HUE, « Richard de Fournival », *Dictionnaire des Lettres françaises : le Moyen Âge*, p. 1266-1268. Voir aussi C. LUCKEN, « La Biblionomia et la bibliothèque de Richard de Fournival : Un idéal du savoir et sa réalisation », *Les Livres des maîtres de Sorbonne. Histoire et rayonnement du collège et de ses bibliothèques du XIII<sup>e</sup> siècle à la Renaissance*, C. ANGOTTI, G. FOURNIER et D. NEBBIAI-DALLA GUARDA (éds.), Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, p. 63-96.

<sup>199</sup> Le terme de « diglossie » serait plus juste, le rapport du français au latin étant asymétrique plutôt qu'égal. S. LE BRIZ, G. VEYSSEYRE, « Les rapports entre latin et langue d'oïl en France septentrionale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) : hiérarchie, concurrence ou complémentarité ? Pour le repérage et l'analyse de textes médiévaux bilingues », *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, S. LE BRIZ et G. VEYSSEYRE (dirs.), Turnhout, Brepols, 2010, p. 13-34.

<sup>200</sup> S. LUSIGNAN, *Parler vulgairement*, p. 79.

<sup>201</sup> R. CAPELLI, « Le support des textes », p. 227.

<sup>202</sup> Voir à ce propos l'article (paru en 1987 et réédité) de G. HASENOHR, « Aperçu sur la diffusion et la réception de la littérature de spiritualité en langue française au dernier siècle du Moyen Âge », *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.)*, S. LEFEVRE, M.C. HUBERT, A.-F. LEURQUIN-LABIE, C. RUBY, M.-L. SAVOYE (eds.), Turnhout, Brepols, 2015, p. 165-195.

### 3. L'irruption de la langue française dans les sphères ecclésiastiques : entre volonté de combattre l'ignorance du clergé et promotion des langues vernaculaires

#### *a. Le français comme réponse aux carences culturelles du clergé ?*

De l'auteur du *Roman de Fauvel* affirmant que « Li avugle l'avugle maine »<sup>203</sup> aux vers de François Villon, la littérature médiévale ne se prive pas de railler les membres du clergé sur leur inculture supposée. En témoigne aussi la figure créée par un autre François, Rabelais celui-là, du pittoresque mais ignorant Frère Jean des Entommeures du clos de Seuillé, et celles de ses frères en Dieu qui, lorsque l'abbaye est attaquée par les hommes du roi Picrochole, se mettent à chanter des expressions latines sans aucun sens mais censées éloigner les ennemis, suivant l'adage *quidquid latine dictum sit, altum sonatur*<sup>204</sup>. Déjà le moine camaldule Pierre Damien († 1072) déplorait que des prêtres « n'arrivent pas à comprendre ce qu'ils lisent, mais encore peuvent à peine balbutier en les parcourant [...] les éléments qu'ils trouvent écrits »<sup>205</sup>. Le recours au français pourrait-il donc être un indice du mauvais latin de certains membres du clergé ? Après tout, l'auteur de Geneviève II affirme écrire pour ceux qui « n'entendent pas latin »<sup>206</sup>, mais ne précise à aucun moment qu'il s'agit uniquement de laïcs. Il est certain qu'un latin soutenu a toujours été hors de portée de la masse du clergé médiéval<sup>207</sup>, dont seule une minorité accédait à une formation supérieure. L'illettrisme (au sens médiéval du terme) des ecclésiastiques et leurs insuffisances culturelles ne sont pas inhabituels, en particulier dans les campagnes<sup>208</sup>. Les comptes rendus de visites pastorales font souvent état de prêtres ignorants, comme celui de Saint-Jean de Moirans dans le diocèse de Grenoble qui, en 1399, déchiffre si péniblement le texte de la messe qu'il « faut une grande piété pour l'écouter »<sup>209</sup>. La formation

---

<sup>203</sup> *Le Roman de Fauvel*, A. STRUBEL (éd.), Paris, Librairie générale française, 2012, p. 222, v. 824.

<sup>204</sup> « *ini, nim, pe, ne, ne, ne, ne, ne, ne, tum, ne, num, num, ini, i, mi, i, mi, co, o, ne, o, o, ne, no, ne, no, no, no, rum, ne, num, num* » (F. RABELAIS, *Gargantua*, G. DEMERSON, M. RENAUD (éds.), Paris, Points, 1996, chap. 27).

<sup>205</sup> A. CANTIN, *Saint Pierre Damien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 11.

<sup>206</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 96r.

<sup>207</sup> A. GRONDEUX, « Conclusion », *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge*, p. 441-449, p. 448. Les textes bilingues profitent à des lecteurs cultivés à même d'appréhender les deux langues, mais aussi à une partie du clergé qui n'a jamais été à l'aise avec un latin ambitieux et trouve ainsi un texte à sa portée (*Idem*, p. 447). C'est probablement le cas de la lettre de Grâce de Dieu (S. LE BRIZ, G. VEYSSEYRE, « Composition et réception médiévale de la lettre bilingue de Grâce de Dieu au pèlerin (Guillaume de Digulleville, *Le Pèlerinage de l'âme*, vers 1593-1784) », *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge*, p. 283-356, ici p. 323). N. BERIOU cite également les *scioli* (ou « demi-savants ») des *Postilles* du dominicain Hugues de Saint-Cher, qui ne veulent être prêchés qu'en latin même s'ils ne comprennent pas la totalité du message, parce qu'ils auraient honte d'être prêchés en langue vulgaire (« Latin et langues vernaculaires dans les traces écrites de la parole vive des prédicateurs (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.) », *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge*, p. 191-206, ici p. 198).

<sup>208</sup> P. RICHE, *L'enseignement au Moyen Âge*, Paris, Éditions du CNRS, 2016, p. 224.

<sup>209</sup> P. PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1350)*, Rome, École française de Rome, 1993, p. 130. Plusieurs conciles rappellent qu'il est interdit d'ordonner les ecclésiastiques ne sachant pas le latin et que quiconque veut appartenir au clergé doit savoir lire (P. RICHE, *Grandeurs et faiblesses de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, p. 225).

intellectuelle et linguistique des moines eux-mêmes laisse parfois à désirer. Les lacunes des Bénédictins incitent Benoît XII à promulguer en 1336 la bulle *Benedictina*, qui ordonne à tout monastère d'envoyer à l'université au moins un moine pour vingt membres. Selon Sarolta Homonnai, le niveau de culture des Bénédictins hongrois du XIV<sup>e</sup> siècle s'était figé à celui du XII<sup>e</sup> siècle et équivalait au niveau d'un curé de village. Les diplômes rédigés dans le cadre des activités de *loca credibilia* montrent que quelques-uns maîtrisaient le latin<sup>210</sup>, mais cela ne signifie pas qu'un texte en vernaculaire n'était pas plus accessible au plus grand nombre.

La diffusion dans les milieux ecclésiastiques des réécritures en français pourrait donc correspondre en partie à la volonté qui se fait jour chez nombre de prélats de la fin du Moyen Âge de combattre l'état général d'ignorance du clergé. Les Bénédictins, dont nous soulignons précédemment les carences en matière d'instruction et qui paraissent être parmi les ordres monastiques médiévaux les plus susceptibles d'avoir eu recours à des Vies de saint en français plutôt qu'en latin (et d'y avait recours pour leur propre usage, puisqu'ils n'ont normalement pas de cure d'âme à assurer), ont ainsi eu entre les mains au moins neuf des dix-sept volumes du corpus détenus par des abbayes. S'agit-il de remédier aux insuffisances effectives de certains moines en leur proposant des ouvrages plus intelligibles parce que copiés en langue vulgaire ? C'est plausible, d'autant que le mouvement ne se cantonne pas aux monastères mais se déploie à l'ensemble du bas clergé, souvent à l'initiative des évêques<sup>211</sup>. Il se traduit notamment par la rédaction en français de textes simplifiés à destination des prêtres, tel le *Miroir des curés*<sup>212</sup>, qui attestent l'intérêt porté à leur formation. Cela semble d'ailleurs avoir porté ses fruits, car le niveau culturel des prêtres et des moines se révèle à la fin du Moyen Âge globalement plus conforme aux exigences de leur état<sup>213</sup>. Les réécritures en français ont peut-être participé à cet élan en faveur d'une meilleure éducation du clergé, peut-être en ont-elles été l'un des outils. De fait, celui-ci se fait jour à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et surtout au XV<sup>e</sup> siècle<sup>214</sup> : c'est aussi le cas des deux tiers des versions du corpus rédigées à l'intention du clergé<sup>215</sup>. Et si certaines Vies se

---

<sup>210</sup> S. HOMONNAI, « La culture des bénédictins hongrois au XIV<sup>e</sup> siècle », *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins*, p. 23-33.

<sup>211</sup> Comme l'ont démontré P. PARAVY (*De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné*) et N. LEMAITRE (*Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez (1417-1563)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988). Cette dernière donne notamment l'exemple du synode qui réunit le clergé rouergat à l'hiver 1342, à l'issue duquel l'official ordonne aux curés de posséder le texte des statuts en latin et en français afin qu'il soit accessible à tous. Ceux-ci auraient en effet été incapables d'expliquer la teneur d'articles rédigés en latin (p. 79).

<sup>212</sup> Voir *supra*, p. 204. Le *Pèlerinage de l'âme* de Guillaume de Digulleville offre également une synthèse des conceptions relatives à l'au-delà sous leur formulation la plus récemment élaborée dans l'Occident latin et telle que la diffusent écoles et théologiens, sans doute à destination d'un public laïc, mais peut-être autant pour ceux qui l'encadrent (voir C. VINCENT, « Nova et vetera : le *Pèlerinage de l'âme* de Guillaume de Digulleville et les pratiques religieuses du temps », *Le Pèlerinage de l'âme de Guillaume de Digulleville (1355-1358). Regards croisés*, M. BASSANO, E. DEHOUX et C. VINCENT (éds.), Turnhout, Brepols, 2014, p. 101-112, ici p. 110).

<sup>213</sup> P. PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné*, p. 325 sq.

<sup>214</sup> *Idem*, p. 168 sq.

<sup>215</sup> Sur les huit réécritures destinées au clergé, cinq apparaissent au XV<sup>e</sup> siècle (soit 66%). Voir *supra*, p. 188.

diffusent dans les sphères ecclésiastiques dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>216</sup>, il est possible qu'elles constituent les prémisses de ce mouvement. Quoi qu'il en soit, on ne peut nier qu'une volonté de formation et d'édification ait présidé, au moins en partie, à la création de Vies en français.

### *b. Les femmes en religion : des catégories largement illitteratae*

#### *b.1 La maîtrise du latin à l'ombre des monastères féminins*

Deux ouvrages (l'un composé par Jeanne de Malone à Saint-Victor de Huy - le Leiden BPL 0046 A ; l'autre copié pour une moniale du XVI<sup>e</sup> siècle, Marie Coippel - Paris, BNF, fr. 02463) et deux réécritures (l'unique Vie de Bertille et Bathilde II) sont destinés aux moniales. Il est malaisé de déterminer si d'autres *codices* ont été rédigés pour des couvents de femmes ou même s'ils ont été utilisés dans ces derniers après avoir circulé dans d'autres sphères. D'une part, peu de catalogues d'abbayes féminines ont été conservés, qui permettraient de connaître la composition de leurs bibliothèques. Les moniales possédaient néanmoins des exemplaires de la *Légende dorée* et autres recueils de légendes, tant en latin qu'en vernaculaire<sup>217</sup>. D'autre part, les éléments codicologiques qui pourraient être significatifs d'un usage par des moniales sont difficiles à analyser. Une forte proportion de légendes de saintes pourrait être un indice, comme le London, Addit. 41179 qui contient uniquement vingt-sept Vies de femmes : mais cela reflète un lectorat féminin plutôt que de religieuses proprement dites. En outre, le Paris, BNF, fr. 02463, pourtant destiné à une moniale, ne contient que des légendes « masculines ». Quant aux onze livres qui séparent les hommes des femmes<sup>218</sup>, les secondes étant placées en fin d'ouvrage, ils semblent répondre à une volonté d'organisation destinée à faciliter la lecture du recueil plutôt qu'à un usage genré. En revanche, le contexte de création et de diffusion des légendes est parfois révélateur. Chelles 006, conservé tout au long de l'époque médiévale dans l'abbaye fondée par Bathilde et qui ne contient que la Vie de la reine, a probablement été composé pour les moniales de Chelles, afin qu'elles connaissent la légende de leur fondatrice. De même, les textes de Jeanne de Malone étaient vraisemblablement destinés aux moniales de Saint-Victor de Huy, qui en est le commanditaire. L'accent mis sur des aspects liés à la vie monastique, surtout lorsque le récit se rapporte à une figure féminine susceptible d'être érigée en exemple, peut aussi être le signe d'un public de moniales. Il faut cependant en modérer l'importance, l'exemple des légendes de Jeanne de Malone ayant montré qu'un modèle de vie cléricale n'est pas forcément mis en exergue dans une réécriture destinée à une abbaye<sup>219</sup>.

---

<sup>216</sup> C'est le cas de Arnoul I et II, et de Bertille I.

<sup>217</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 405.

<sup>218</sup> Voir le tableau de l'Annexe XLVI, qui classe les manuscrits du corpus selon leur principe d'organisation.

<sup>219</sup> Voir *supra*, p. 194.

Seule se distingue Bathilde II, dont certains ajouts paraissent attester une lecture commune au moment de la fête de la sainte<sup>220</sup>, et qui insiste plus que la *Vita* ou toute autre version sur l'existence conforme aux vœux monastiques que doivent mener celles et ceux qui vivent à l'ombre des monastères. Ces adjonctions font surtout sens dans la perspective d'un auditoire monacal ; en outre, et parce que le récit prend pour modèle une femme, qui plus est fondatrice du monastère de Chelles où elle a séjourné, il acquiert une véracité qui permet à un public de moniales de s'identifier à Bathilde jusqu'à chercher à imiter la sainteté de son mode de vie.

Qu'il n'y ait au sein du corpus que deux *codices* explicitement destinés à des moniales (Leiden BPL 0046 A et Paris, BNF, fr. 02463), auxquels il faut sans doute ajouter Chelles 006, n'étonne pas si l'on considère que les monastères féminins étaient beaucoup moins nombreux que leurs équivalents masculins<sup>221</sup>, et souvent moins bien dotés financièrement. En outre, au même titre que pour les abbayes d'hommes, un livre peut avoir été utilisé par des religieuses sans que cela ne soit matérialisé par un signe de possession ou une note dans le catalogue de la bibliothèque monastique. Probablement nos volumes sont-ils donc en réalité plus nombreux à avoir été à un moment entre les mains de religieuses. Car il est certain que ces dernières utilisaient les réécritures au moins autant que leurs homologues masculins. L'affirmation de Charles Gossen, selon laquelle les religieuses, parce qu'elles savaient en général mal le latin, « recoururent de bonne heure à la langue vulgaire, alors que dans les couvents d'hommes on continuait à se servir de la langue universelle »<sup>222</sup> semble devoir être relativisée. Les livres du corpus liés à des abbayes féminines sont en effet loin d'être précoces. Le *codex* de Leiden a été composé en 1477, celui de Chelles date de la fin du XV<sup>e</sup> siècle et Paris, BNF, fr. 02463, du XVI<sup>e</sup> siècle. À moins qu'il ne s'agisse là d'une coïncidence de dates et que certains de nos manuscrits des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles aient été possédés par des moniales (ce qui est tout à fait plausible), il est possible que celles-ci n'aient pas été le public initialement visé par les auteurs des réécritures et qu'elles n'en aient bénéficié que dans un second temps.

Il est toutefois avéré que la majorité des religieuses du Moyen Âge ignoraient peu ou prou le latin. Les travaux de Regina Schiewer ont montré que les Dominicains traduisaient en allemand des sermons à l'intention de leurs consœurs, qui ne lisaient pas le latin<sup>223</sup>. Hormis celles issues de la noblesse et quelques exceptions, les femmes médiévales reçoivent en effet

---

<sup>220</sup> « sainte Baupheur de laquelle nous celebrons au jour d'uy la feste » (Paris, BNF, fr. 02453, f. 114r).

<sup>221</sup> Le déficit de maisons pour femmes est criant au XI<sup>e</sup> siècle et, si un grand effort est fait au XII<sup>e</sup> siècle (entre 1000 et 1300, leur nombre a été décuplé - voir B. L. VENARDE, *Women's Monasticism and Medieval Society. Nunneries in France and England, 890-1215*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1997, p. 178-179), leur nombre est toujours resté insuffisant et très inférieur à ce qu'ils sont pour les hommes (P. L'HERMITE-LECLERCQ, « Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge. Un bref bilan bibliographique », *Clio*, 8, 1998, p. 13 ; *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1997).

<sup>222</sup> C.T. GOSSEN, *Grammaire de l'ancien picard*, Paris, Klincksieck, 1970, p. 43.

<sup>223</sup> Voir l'article de R. SCHIEWER, « Sermons for Nuns of the Dominican Observance Movement », *Medieval Monastic Preaching*, C. MUESSIG (éd.), Leiden, Brill, 1998, p. 75-92, ici p. 76-77).

une éducation généralement moins développée que celle qui est destinée aux hommes. Et même si certaines des femmes les plus cultivées de l'époque se rencontrent dans les cloîtres, elles sont souvent de haut rang et n'incarnent pas la masse des religieuses. C'est le cas de Hildegarde de Bingen (1098-1179) et de Julienne de Mont-Cornillon (1193-1258). La *Vita* de cette dernière, prieure du couvent augustinien du Mont-Cornillon (Belgique), précise qu'elle lisait en français et en latin les œuvres d'Augustin et de Bernard de Clairvaux<sup>224</sup>. À l'exception de ces « femmes savantes », l'ignorance est cependant la règle à l'ombre des monastères de femmes. De ce fait, l'hypothèse est crédible de réécritures en français destinées au moins en partie à améliorer le niveau culturel des « gens d'Église », aussi bien masculins que féminins.

### *b.2 Les béguines et la nécessité de la langue vulgaire*

Une autre forme de vie religieuse féminine doit être examinée, bien qu'elle se trouve en-dehors de l'institution monastique à proprement parler : les béguines, ces êtres « mi-chair mi-poisson » selon l'expression de Jacques Le Goff<sup>225</sup>, ni des moniales ni de simples laïques, et dont le mouvement se développe dans le nord-ouest de l'Europe à la fin du XII<sup>e</sup> siècle<sup>226</sup>. Au sein du corpus, aucune réécriture ni aucun *codex* ne leur sont explicitement destinés. Quatre de nos manuscrits contiennent bien la Vie en français de la béguine Marie d'Oignies (1177-1213), traduite au XV<sup>e</sup> siècle depuis le récit écrit vers 1215 par Jacques de Vitry († 1240) et le *Supplementum ad vitam Mariae Oigniacensis* du frère Thomas de Cantimpré (1201-1272)<sup>227</sup>: Bruxelles, 10202-10203 (f. 253r-266v) ; Cambridge, Charles Fairfax Murray 12 (f. 88r-88v) ; Cambrai, 0210 (f. 125v-131v) ; et Paris, Institut de France, 0012 (f. 208r-218v)<sup>228</sup>. Cependant, aucun des possesseurs de ces manuscrits ne paraît avoir de lien avec le mouvement béguinal. Le livre bruxellois circule dans les milieux princiers à peine un siècle après sa réalisation en 1385, tandis que les manuscrits de Cambrai et Cambridge sont la possession de deux abbayes

---

<sup>224</sup> *Que cum jam omnem scripturam latinam et gallicam libere legere didicisset, libros beatissimi Augustini multo affectu legebat, ipsumque sanctum plurimum diligebat. Verum quoniam scripta beatissimi Bernardi vehementer ignita sibi visa sunt et dulciora super mel et favum* (« Vita B. Juliana Virgo », *AASS, April I*, Cap. I, par. 7, cols. 445f-446a, cité dans C. MUESSIG, « The Vernacularization of Late medieval Sermon : some French and Italian examples », *Medieval Multilingualism : The Francophone World and its Neighbor*, K. BUSBY et C. KLIENHENZ (éds.), Turnhout, Brepols, 2010, p. 267-284, ici p. 279).

<sup>225</sup> J. LE GOFF, Préface à J.-C. SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1978, p. 5.

<sup>226</sup> Pour un bref panorama, se référer à C. OPITZ, « Contraintes et libertés (1250-1500) », *Histoire des femmes en Occident. II. Le Moyen Âge*, C. KLAPISCH-ZUBER (dir.), Paris, Perrin, 2002, p. 343-420, ici p. 409-412.

<sup>227</sup> Voir F. DE VRIENDT, « Comme une escarboucle au milieu d'autres gemmes. Une vie hors normes : Marie d'Oignies (ca. 1177-1213) », *Actes de la Journée d'étude « Hugo d'Oignies. Contexte et perspectives »*, J. Toussaint (éd.), Namur, Musée provincial des Arts anciens du Namurois, 2013, p. 104-121 ; et A.-F. LABIE-LEURQUIN, « La diffusion de la biographie française de la bienheureuse Marie d'Oignies ».

<sup>228</sup> Il est d'ailleurs intéressant de souligner que, dans trois de ces quatre *codices* (celui de Cambridge excepté), la Vie de la bienheureuse Marie d'Oignies est associée au *Miroir des curés*. C'est également le cas dans le volume Valenciennes, BM, 0126 (119). Ces œuvres se diffusent dans les mêmes cercles sans doute ecclésiastiques du nord du royaume et il n'est pas surprenant qu'elles aient figuré ensemble dans plusieurs livres septentrionaux.

*a priori* sans rapport avec les béguines, bien que situées dans des régions où le mouvement fut très développé : Saint-Aubert de Cambrai et Stavelot. En outre, la légende de Marie d'Oignies se distingue par son aspect programmatique : à travers son récit, il s'agit pour Jacques de Vitry de faire connaître le mode de vie des béguines et de faire taire les critiques à leur rencontre<sup>229</sup>. Or, nul autre récit présent dans les quatre livres susmentionnés, ni aucune de nos réécritures, ne montrent une telle volonté de promouvoir le mouvement béguinal. Il en va de même pour le caractère mystique, typique d'un certain idéal de la spiritualité béguinale, qui apparaît dans la légende de la bienheureuse<sup>230</sup>. Cela n'aurait pourtant rien eu de surprenant dans le cadre de manuscrits destinés à des béguines. Faut-il en déduire que c'est en tant que figure « locale » plutôt que du fait de son appartenance à la mouvance béguinale que Marie d'Oignies se trouve insérée dans quatre légendiers du corpus ? C'est possible, d'autant que ces derniers paraissent tous provenir des régions septentrionales (nord de la France et Wallonie). À l'exception de la bienheureuse Marie, aucune béguine n'a en outre donné lieu à un récit hagiographique en latin ou en français qui pourrait figurer aux côtés de nos réécritures et ainsi témoigner d'un livre composé à l'intention de ces femmes. Malgré le succès des œuvres spirituelles de certaines, telles Hadewijch d'Anvers et Mechtilde de Magdebourg, peu d'entre elles ont accédé au rang de saintes. La reconnaissance de leur sainteté n'est en effet pas allée de soi pour ces femmes qui vivaient dans le siècle, n'étaient pas astreintes à une vie commune régulière, aux vœux monastiques ou à une règle approuvée par la hiérarchie ecclésiastique<sup>231</sup>. Marie a eu la chance de bénéficier d'un puissant protecteur puis promoteur en la personne de Jacques de Vitry. Il existe bien une Vie de Douceline de Digne (1214-1274), mais elle est rédigée en langue d'oc et apparaît dans un unique *codex* composé à Marseille<sup>232</sup> : loin, donc, de notre zone d'étude. Un dernier point mérite d'être soulevé. Notre corpus se concentre sur des saints anciens, dont

<sup>229</sup> Voir A. VAUCHEZ, « Prosélytisme et action antihérétique en milieu féminin au XIII<sup>e</sup> siècle : la Vie de Marie d'Oignies (†1213) par Jacques de Vitry », *Propagande et contre-propagande religieuses*, J. MARX (éd.), Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1987, p. 95-110, ici p. 100.

<sup>230</sup> M. LAUWERS, « Expérience béguinale et récit hagiographique. À propos de la *Vita Mariae Oigniacensis* de Jacques de Vitry (vers 1215) », *Journal des Savants*, 1989, p. 61-103 ; et « Entre béguinisme et mysticisme. La Vie de Marie d'Oignies († 1213) de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine », *Ons Geestelijk Erf*, 66, 1992, p. 46-70. A.-F. LABIE-LEURQUIN précise que ces caractéristiques ne figurent pas non plus dans les légendes qu'elle a étudié (*Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 406).

<sup>231</sup> M. LAUWERS, « Expérience béguinale et récit hagiographique », p. 69.

<sup>232</sup> En voici l'*incipit* : « Uns homs fon de la ciutat de Dinha, grans e rix mercadiers, le cals avia nom Berenguier. Aquest ac moller per nom Huga [...] » (Paris, BNF, fr. 13503). Ce *codex* du premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle contient seulement la *Vida de la benaurada sancta Doucelina*, rédigée peu après la mort de la bienheureuse en 1274 par celle qui lui succéda à la direction des béguinages d'Hyères et de Marseille, Philippine de Porcelet (Voir SECTION ROMANE, « Notice de Vie de sainte Douceline, Philippine de Porcelet », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/oeuvre/8894>). Sur Douceline de Digne et son hagiographie, voir G. VEYSSIERE, « Espace et temps dans la *Vida* de sainte Douceline, fondatrice des béguines de Marseille », *Mélanges offerts à Georges Duby* (t.3), Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1992, p. 87-99 ; K. GARAY et M. JEAY, *The life of saint Douceline, a Beguine of Provence*, Woodbridge, D.S. Brewer, 2001 ; et G. BRUNEL-LOBRICHON, « Vie de sainte Douceline. Introduction et bibliographie », *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, D. REGNIER-BOHLER (dir.), Paris, Robert Laffont, 2006, p. 283-370.

plusieurs ont vécu avant la rédaction de la règle bénédictine, tandis que d'autres sont liés à la mouvance colombanienne<sup>233</sup>. Parce qu'il s'apparente au strict monachisme bénédictin, le mode d'existence prôné par ceux-ci a peu en commun avec la vie béguinale, nécessairement plus ouverte sur le monde. À moins que les béguines, faisant feu de tout bois, se soient penchées sur des exemples de sainteté éloignés de leur sensibilité, il est tout à fait concevable que nos réécritures n'aient pas retenu leur attention. En revanche, une grande partie des livres analysés associent à nos Vies celles de saints cisterciens, franciscains et dominicains, probablement plus susceptibles d'intéresser les béguines. Des relations spirituelles voire institutionnelles existent entre ces dernières et Cîteaux, et maints frères mendiants ont été leurs confesseurs<sup>234</sup>. On ne peut donc exclure que les béguines aient possédé certains des manuscrits du corpus.

On sait en effet qu'elles utilisaient le vernaculaire pour les textes pieux et sacrés, dont elles étaient souvent de grandes lectrices<sup>235</sup>. Lors du concile qui s'est tenu à Lyon en 1274, le franciscain Gilbert de Tournai († 1284) leur a précisément reproché de lire la Bible en langue vernaculaire. Il semble aussi qu'au XII<sup>e</sup> siècle, les Cisterciens du nord de la France aient traduit du latin au français nombre de sermons (notamment ceux de Bernard de Clairvaux) pour un lectorat de pieuses femmes, parmi lesquelles figurent probablement des béguines<sup>236</sup>. Enfin, on sait que celles-ci lisaient la *Légende dorée* en langue vulgaire. Dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle, un moine de l'abbaye de Saint-Gall du nom de Frédéric Cölner (ou Friedrich Kölner) copie une *Légende dorée* alsacienne en langue allemande<sup>237</sup> pour une recluse et ses sœurs qui vivent en communauté non loin de là, dans l'ermitage supérieur de Saint-Georges. Il met aussi sa bibliothèque à la disposition de ces béguines, dont il se définit comme le confesseur et le père spirituel, soit plus de trois mille pages rédigées de sa main et qui reproduisent des textes allemands et des traductions du latin en allemand. Enfin, il compose tout spécialement pour les béguines un légendier de figures de sainteté liées à l'abbaye Saint-Gall<sup>238</sup>. Il peut paraître surprenant qu'un moine bénédictin se soit intéressé à des béguines (au mode de vie assez

<sup>233</sup> Voir Première Partie I.2.f.3, p. 56.

<sup>234</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 406.

<sup>235</sup> Dans la *Vita* de Marie d'Oignies, Jacques de Vitry la décrit comme une grande lectrice, même s'il ne précise pas si elle lisait en latin ou en langue vernaculaire : *Ex altari enim cordis ejus adeo fumus aromatum continuo in conspectus Domini ascendebat ; quod etiam dum operaretur minibus, dum manum suam mitteret ad fortia, et digiti ejus apprehenderent fusum, psalterium ante se positum habebat, ex quo Psalmos Domino suaviter eructabat ; quibus quasi quibusdam clavis cor suum, ne otiose vagaretur, mirabilis quadam experiential Domino copulabat. [...] Primo sine intermission in spiritu vehement sexcentis vicibus genua flectebat : secundo totum psalterium super pedes stando legens, per singulos psalmos flexis genibus beatae Virginis Salutationem Angelicam offerebat* (JACQUES DE VITRY, « Vita de B. Maria Oigniacensi in Namurcensi Belgii Diocesi », D. PAPEBROECK (éd.), *AASS, Iunii*, 4, Cap. IX, par. 26, col. 643a et par. 29, col. 643d).

<sup>236</sup> Voir M. ZINK, *La prédication en langue romane : avant 1300*, p. 135-137 ; R. TAYLOR, « The Old French "Cistercian" Translations », *Medieval Translators and their Craft*, J. BEER (éd.), Kalamazoo, Medieval Institut Publications, 1989, p. 67-80, ici p. 77 ; et C. MUESSIG, « The Vernacularization of Late medieval Sermon : some French and Italian examples », p. 278.

<sup>237</sup> St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 594, p. 6-269.

<sup>238</sup> Gall, Columban, Otenar, Magne... (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 586).



distinct du sien), au point de leur copier plusieurs ouvrages au sein desquels figurent nombre de légendes de saints également bénédictins. Cela l'est beaucoup moins si l'on considère que Frédéric Cölner avait l'intention de rapprocher cette communauté de femmes de l'abbaye de Saint-Gall et qu'il voulait les guider vers une vie monastique proche de celle d'un couvent traditionnel, avec pour but final leur intégration dans l'ordre des Bénédictins<sup>239</sup>. Malgré sa spécificité, l'exemple témoigne de ce que les béguines lisaient des récits hagiographiques (y compris ceux de saints bénédictins) et qu'elles le faisaient plus volontiers, voire uniquement, dans les langues vernaculaires.

### *c. La promotion du français à la fin du Moyen Âge*

À ce stade, il est certain que l'usage des langues vulgaires répond au moins en partie à la méconnaissance du latin qui frappe certains ecclésiastiques. Il serait cependant réducteur de cantonner le vernaculaire à un simple rôle de palliatif aux carences culturelles du clergé. Les ecclésiastiques liés aux ordres mendiants et ceux qui composent les chapitres satisfont en effet davantage aux exigences intellectuelles de l'époque<sup>240</sup>, et il est incontestable qu'ils connaissent et lisent le latin sans avoir besoin de recourir au français. Dans l'hypothèse où ce dernier serait uniquement voué aux *illitterati*, frères mendiants et membres des chapitres ne devraient donc pas être concernés par les réécritures hagiographiques. Six établissements augustiniens<sup>241</sup> et le chapitre de Saint-Pierre de Lille possèdent pourtant des manuscrits du corpus : dix volumes appartiennent aux Augustins et deux au chapitre lillois<sup>242</sup>. Dans ce cas, il est plausible que les Vies françaises aient servi à l'éducation et à l'édification des populations laïques que reçoivent les ecclésiastiques de ces institutions plus ouvertes sur le monde que les monastères<sup>243</sup>.

---

<sup>239</sup> Voir R. WETZEL, « Légende et spiritualité monastique. Les béguines de Saint-Georges (Saint-Gall) et leur bibliothèque au XV<sup>e</sup> siècle », *De la sainteté à l'hagiographie : genèse et usage de la Légende dorée*, B. FLEITH et F. MORENZONI (éds.), Genève, Droz, 2001, p. 211-225, ici p. 216-217.

<sup>240</sup> L'excellence de la formation intellectuelle des ordres mendiants n'est plus à démontrer, eux qui ouvrent des écoles à partir de 1220 et dont les *studia generalia* jouent un rôle fondamental dans l'enseignement universitaire. Les travaux sur le sujet sont nombreux, parmi lesquels *Studio e studia. Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2002. Quant aux membres des chapitres, ils suivent souvent une formation universitaire (K. KÖRMENDY, « La formation universitaire des chanoines cathédraux d'Esztergom aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIII<sup>e</sup>-fin du XV<sup>e</sup> siècle)*, M.-M. DE CEVINS et J.-M. MATZ (dirs.), Rome, École française de Rome, 2005, p. 79-87) et ont la charge d'écoles. Les bibliothèques capitulaires recèlent souvent des collections conséquentes (voir J.-M. MATZ, « La bibliothèque du chapitre cathédral d'Angers d'après l'inventaire de 1472 », *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins (milieu du XIII<sup>e</sup>-fin du XV<sup>e</sup> siècle)*, M.-M. DE CEVINS et J.-M. MATZ (dirs.), Rome, École française de Rome, 2005, p. 185-220 ; E. MADAS, « Les bibliothèques des chapitres de Veszprém, de Presbourg et de Zagreb d'après leurs inventaires », p. 221-230).

<sup>241</sup> Sainte-Geneviève et Saint-Victor de Paris, Saint-Nicolas des Prés à Tournai, Saint-Aubert de Cambrai, l'Hôpital du Saint-Esprit de Dijon, l'Hospice Comtesse de Lille et les chanoines de La-Voulte-sur-Rhône.

<sup>242</sup> Voir le tableau de l'Annexe LXVIII.

<sup>243</sup> Ce point est abordé plus longuement dans le prochain chapitre, en particulier aux p. 221-223.

Nonobstant, l'hypothèse ne saurait être écartée selon laquelle les membres du clergé, quels qu'ils soient, aient pu utiliser les Vies pour des lectures personnelles qu'ils préfèrent peut-être faire dans les dialectes d'oïl qu'ils entendent au quotidien. Parmi les huit réécritures destinées à des ecclésiastiques, deux sont écrites en francien (Bathilde II et Denis versifiée I), un en picard (Arnoul II) et trois dans un français aux origines incertaines (Arnoul I, Bertille I et Remi VI), tandis que les deux Vies composées par Jeanne de Malone sont marquées par des traits wallons (une version de Denis V et une de Remi IX)<sup>244</sup>. Que ce soit au sein d'une bibliothèque ou dans l'intimité d'une chambre, la lecture privée de légendes hagiographiques pleines de péripéties et empreintes de merveilleux se situe bien du côté de la détente et du plaisir<sup>245</sup>, même si le désir d'édification religieuse n'est pas absent. Cette dimension délassante et presque récréative est probablement plus prégnante dans le cas de récits composés dans ces idiomes qui sont ceux de l'ordinaire et, de ce fait, rompent véritablement avec le latin de la liturgie. Car si celui-ci porte la parole sacrée, la langue française est celle des romans, de la matière de Bretagne et du cycle arthurien. Elle véhicule donc un imaginaire autrement plus distrayant que la langue latine. Cela peut expliquer l'attrait grandissant qu'elle exerce auprès des populations médiévales, y compris parmi les ecclésiastiques, à qui cependant ne viendrait vraisemblablement pas l'idée de se vanter d'avoir des lectures vernaculaires récréatives<sup>246</sup>.

Le français est surtout la langue du roi et de sa cour, ainsi que de l'éminente Université de Paris (même si le latin reste la langue officielle de l'enseignement), *parens scientiarum* et pôle d'attraction intellectuelle de toute l'Europe<sup>247</sup>. Le rayonnement national et international de cette dernière dès le XIII<sup>e</sup> siècle, tout autant que la politique centralisatrice des Capétiens, contribue à la diffusion du français qui acquiert de ce fait un caractère beaucoup moins régional que d'autres idiomes et s'impose peu à peu dans le royaume<sup>248</sup>. Ainsi l'évêque du Puy Antoine de Saint-Nectaire, qui possède le manuscrit sans cote du Puy-en-Velay, y trouve des récits rédigés en francien. Lui vient pourtant d'une famille auvergnate et on ne lui connaît aucun séjour en terre d'oïl (ni même hors d'Auvergne). N'aurait-il donc pas été plus logique qu'il se tourne vers un livre composé dans un dialecte propre à sa région ? Sauf que l'époque voit le « français du roi », celui de Paris et du domaine royal, prendre de plus en plus d'importance dans les milieux intellectuels comme au sein des chancelleries. L'usage du

---

<sup>244</sup> Voir les tableaux des Annexes III et IV.

<sup>245</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 181.

<sup>246</sup> Le plaisir que procure le texte est un aspect peu souvent mis en avant par les hagiographes, et toujours avec discrétion à l'image d'un Guillaume de Berneville qui, dans l'*incipit* de son *Saint Gilles*, promet simplement à son public un « dulz récit » (F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 180).

<sup>247</sup> L'usage du latin ou du français dépend toutefois de la discipline enseignée (J. VERGER, « L'université de Paris au Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », *Le Paris du Moyen Âge*, B. BOVE et C. GAUVARD (dirs.), Paris, Belin, 2018, p. 175-193, ici p. 185 ; et *Les universités françaises au Moyen Âge*, Leiden, Brill, 1995).

<sup>248</sup> S. LUSIGNAN, *Parler vulgairement*, p. 83-85.

français se répand jusque dans la noblesse, qui l'utilise dans les actes de la pratique comme pour la commande d'œuvres historiques. Et s'il est auvergnat, l'évêque du Puy est surtout issu de la noblesse, comme la plupart de ses pairs, et probablement habitué à employer le français. C'est sans doute sous cette perspective qu'il faut considérer son choix d'un manuscrit en français. Celui-ci peut en outre refléter la construction identitaire qui, dans le royaume de France, accompagne l'accession progressive du dialecte de Paris au statut de langue de pouvoir. Au-delà de l'aspect pratique de textes plus accessibles, leur utilisation des réécritures hagiographiques en langue française démontre ainsi que les ecclésiastiques sont sensibles au processus de valorisation de la langue qui se fait jour aux derniers siècles du Moyen Âge.

#### 4. Le français comme biais de communication avec les fidèles

##### *a. Des intermédiaires entre les textes et les hommes*

Le public des récits hagiographiques en français est d'autant plus difficile à cerner que, même lorsque ceux-ci sont indéniablement possédés par des religieux, rien ne prouve que leur audience soit limitée à la communauté ecclésiastique. Les Vies de saints peuvent aussi être destinées aux populations laïques qui, d'une manière ou d'une autre, sont en lien avec l'Église et ceux qui la servent. Prêtres et moines apparaissent alors comme les intermédiaires par le biais desquels les fidèles prennent connaissance des réécritures. *L'incipit* du *Miroir des curés* précise que l'œuvre est à l'intention « des simples crestiens et especialement des curés qui le commun peuple ont espirituellement a gouverner [...] »<sup>249</sup>. Le but est d'instruire les prêtres, dans l'intérêt de leurs ouailles autant que pour leur édification personnelle. C'est aussi ce qu'affirme Jean de Mailly dans le prologue de son *Abbreviatio* : [...] *ad excitandam fidelium devotionem in sanctos* [...] <sup>250</sup>. Pour lui comme pour l'auteur du *Miroir*, il s'agit de favoriser les interactions des prêtres avec les laïcs dont ils ont la charge et qui sont les ultimes destinataires des savoirs mis en avant. La transmission des récits hagiographiques peut également se faire de façon directe, par leur lecture dans le cadre de prédications ou par la mise à disposition de versions manuscrites dans les écoles ou les hospices tenus par des religieux. C'est peut-être pourquoi les textes sont écrits en français, puisque c'est dans cette langue qu'ils sont ensuite délivrés aux laïcs. Cela expliquerait que les ecclésiastiques maîtrisant le latin aient possédé des récits hagiographiques en vernaculaire : tant du fait d'un possible goût pour le français qu'afin d'en communiquer plus aisément le contenu aux fidèles, sans avoir à traduire le texte au préalable. Cela peut également expliquer que certaines des réécritures présentes au sein des

---

<sup>249</sup> Paris, Institut de France, 0012, f. 1r ; Cambrai, BM, 210, f. 1v ; Bruxelles, BR, 10202-10203, f. 9r.

<sup>250</sup> G.P. MAGGIONI, *Edizione critica : Iohannes de Mailliaco Abbreviatio in gestis sanctorum, à paraître.*

manuscrits possédés par l'Église soient des versions abrégées, c'est à dire plus aisément compréhensibles, et exemptes de détails superflus qui pourraient rester incompris faute d'une culture ecclésiastique suffisante. L'intermédiaire ecclésiastique est en effet indispensable pour un auditoire *illitteratus*, même si les réécritures ont aussi été utilisées par les religieux et sans doute transmises à un public plus éduqué. Car la frontière est poreuse entre les différents auditoires/lectorats d'une réécriture<sup>251</sup>. Une même œuvre peut comprendre plusieurs niveaux de lecture correspondant à des publics divers. Hincmar a par exemple noté d'une astérisque les extraits de la *Vita Remigii* « qu'on doit lire au peuple »<sup>252</sup> : un autre signe au début et à la fin du paragraphe indique les passages réservés aux lecteurs plus savants<sup>253</sup>. Le prologue de la *Vita Eligii* justifie le recours à un « langage simple » (*sermo simplex*) et manifeste la volonté de l'auteur de s'adresser à un auditoire « vaste et mêlé »<sup>254</sup> sans pour autant choquer les plus érudits<sup>255</sup>. Le corpus ne recèle aucun exemple de ce genre : pour autant, il n'est sans doute pas rare qu'une même Vie touche des publics différents, y compris par la médiation d'une sphère vis à vis de l'autre. De fait, il est certain qu'au moins une partie des réécritures en français du corpus est *in fine* dévolue à l'édification des laïcs, à qui elles sont transmises plus ou moins directement par les ecclésiastiques en lien avec le monde profane.

## ***b. Les réécritures au service de la prédication***

### ***b.1 Un outil pour les prédicateurs***

Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris de 1228 à 1249, décrit le prédicateur comme le garçon d'honneur qui mène l'épousée, c'est à dire la vérité évangélique, jusqu'à l'esprit des auditeurs, afin que ceux-ci « deviennent, par les étreintes amoureuses, les parents des bonnes œuvres »<sup>256</sup>. La métaphore est jolie et montre bien le rôle de « passeur de savoir » dévolu aux ecclésiastiques, notamment par le biais de la prédication<sup>257</sup>. Qu'en est-il des Vies en français ? Ont-elles compté au rang de ces « vérités évangéliques » transmises aux laïcs dans le cadre de sermons ? Aucune d'entre elles ne l'affirme explicitement, même si l'utilisation par certaines

<sup>251</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 57-61.

<sup>252</sup> « Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro », p. 258, 28-259, 2.

<sup>253</sup> M.-C. ISAÏA, *Remi de Reims*, p. 499.

<sup>254</sup> P. GALLAIS, « Recherches sur la mentalité des romanciers français du Moyen Âge », *Cahiers de civilisation médiévale*, 13/52, 1970, p. 333-347, ici p. 334 sq.

<sup>255</sup> M. BANNIARD, « Latin et communication orale en Gaule franque : le témoignage de la *Vita Eligii* ».

<sup>256</sup> Guillaume d'Auvergne, *De faciebus mundi*, inédit (cité dans le livre de N. BERIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1998, p. 155).

<sup>257</sup> Les ouvrages sur la prédication au Moyen Âge sont pléthore : de nombreux chercheurs se sont penchés sur ce phénomène majeur. Pour n'en citer que quelques-uns : J. LONGERE, *La prédication médiévale*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1983 ; H. MARTIN, *Le métier de prédicateur en France. La fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988 ; L.-J. BATAILLON, *La prédication au XIII<sup>e</sup> siècle en France et Italie. Études et documents*, Aldershot, Variorum, 1993 ; *The Sermon*, B.M. KIENZLE (dir.), Turnhout, Brepols, 2000.

de termes liés au champ lexical de l'écoute plaide en faveur d'une pratique orale. L'auteur de la deuxième version dionysienne de la *Vita Dionysii* interpelle ainsi son public en ajoutant « si com vos avez devant oï »<sup>258</sup>. C'est également le cas dans Arnoul III, la première Vie de Denis en vers et Denis II, Éloi III et IV, Hildevert en vers I, Geneviève en vers et Geneviève I<sup>259</sup>. Bathilde II et Arnoul I paraissent quant à eux témoigner d'une lecture à haute voix à l'occasion d'une fête liée au saint<sup>260</sup>. Or, à l'exception des deux Vies de saint Éloi et du poème de Renaud sur Geneviève, toutes ces versions figurent dans des livres entre des mains ecclésiastiques<sup>261</sup>.

On pourrait aussi arguer de la fonction mnémonique du vers, soulignée par les travaux de nombreux historiens et qui concerne huit versions du présent corpus (dont deux, le poème sur la Vie de Hildevert et la première *Vie de saint Denis* versifiée, ont assurément été utilisées par des ecclésiastiques). Plus aisément mémorisable, le poème peut ainsi constituer un support pour le prédicateur qui y retrouve facilement des éléments à transmettre à ses ouailles<sup>262</sup>. En somme, le recours à des récits versifiés aiderait l'orateur à préparer ses sermons. Le vers peut aussi être employé à des fins d'enseignement moral, pour que les fidèles eux-mêmes puissent ensuite se souvenir de ce qui leur a été exposé. On retrouve cet usage dans *L'histoire ancienne jusqu'à César*, dédiée vers 1210 à Roger IV, châtelain de Lille, où l'auteur a recours à de brefs passages en vers à chaque fois qu'il est amené à présenter des considérations morales<sup>263</sup>. Mais l'indice le plus probant en faveur d'une utilisation de certaines réécritures en français dans un cadre prédicatoire est certainement l'association au sein d'un même ouvrage des dites versions et de sermons mis par écrit. C'est le cas dans les ouvrages Bruxelles 10202-10203 ; Cambrai, BM, 210 ; et Paris, Institut de France, 0012, qui renferment des exemples de sermons pour la Toussaint en même temps que Denis V et Remi IV. Le volume Lille, BM, 452 contient aussi un sermon pour la commémoration des défunts, ainsi que Denis V, Geneviève II, Éloi II, Fiacre III, Mathurin I et Remi VI. Tous ces manuscrits, pratiques plutôt que luxueux<sup>264</sup>,

<sup>258</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 24v. L'ajout d'une formule d'adresse montre le parti pris d'une rédaction conforme aux pratiques des prises de parole publiques, comme c'est le cas dans de nombreux sermons médiévaux mis par écrit (voir G. HASENOHR, « Aménager le bilinguisme au Moyen Âge : cohabitation matérielle et syntaxique des deux langues », *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge. Linguistique, codicologie, esthétique*, S. LE BRIZ et G. VEYSSEYRE (dirs.), Turnhout, Brepols, 2010, p. 165-356, ici p. 192).

<sup>259</sup> Voir Deuxième Partie I.3, p. 179.

<sup>260</sup> Voir *supra*, p. 203.

<sup>261</sup> Se référer au tableau de l'Annexe LXX, qui recense les manuscrits possédés par des ecclésiastiques et les réécritures que ceux-ci renferment.

<sup>262</sup> M. GOULLET, *Écriture et réécriture hagiographiques*, p. 160.

<sup>263</sup> Cela amène P. MEYER à dire que le compilateur (il s'agit peut-être de Wauchier de Denain), « conte en prose, mais il philosophe en vers » (« Quelques vues sur l'origine et les premiers développements de l'historiographie française », *Société de l'Histoire de France, Annuaire-Bulletin*, 28, 1890, p. 62-106). Voir également l'article de R. BLUMENFELD-KOSINSKI, « Moralization and history : verse and prose in the *Histoire ancienne jusqu'à César* (in BnF, fr. 20125) », *Zeitschrift für romanische Philologie*, 97, 1981, p. 41-46 ; et M. SZKILNIK, « Écrire en vers, écrire en prose. Le choix de Wauchier de Denain », *Romania*, 107, 1986, p. 208-230.

<sup>264</sup> Comme nous l'avons déjà souligné (p. 187-188), ces manuscrits sont d'une taille modeste, ne contiennent aucune enluminure mais une rubrication des titres et une table des matières.

correspondent vraisemblablement à des ouvrages de travail. Des religieux ont donc tout à fait pu s'en servir afin de préparer leurs interventions publiques. Et les réécritures contenues dans ces manuscrits ont de fait pu constituer un outil à destination des prédicateurs, au même titre que les différents sermons auxquels elles sont associées.

### *b.2 Des exemples liés à la pastorale*

Bien qu'il soit difficile de trouver l'écho de la prédication dans les réécritures, celles-ci étaient sans doute lues lors des sermons (le jour de la fête du saint considéré, notamment) ou ont, à tout le moins, servi aux ecclésiastiques pour élaborer ces derniers en leur fournissant matière à disserter et des exemples à utiliser<sup>265</sup>. Déjà l'hagiographie latine remplit-elle ce rôle. La *Legenda aurea*, si elle n'a peut-être pas été composée spécialement pour les prédicateurs, est cependant venue à point pour eux<sup>266</sup>. Pourquoi n'en serait-il pas été de même pour les Vies en français, dès lors que la prédication se fait dans les langues vulgaires<sup>267</sup> ? L'immense effort prédicatoire déployé par les clercs dans la seconde moitié du Moyen Âge a en effet stimulé la production de textes écrits en vernaculaire<sup>268</sup> : des sermons, dont le nombre s'accroît à partir du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>269</sup>, et de la littérature religieuse d'une manière générale. Nos réécritures sont indubitablement concernées, surtout si elles sont effectivement usitées par les prédicateurs.

C'est d'autant plus probable que plusieurs Vies du corpus développent des thématiques en phase avec la pastorale du temps. C'est particulièrement vrai dans Remi VI, où un passage inédit est ajouté qui insiste sur les bienfaits de la pénitence afin de parvenir au Salut :

---

<sup>265</sup> G. PHILIPPART (*Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*), A.-F. LABIE-LEURQUIN (*Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 30) ainsi que J.-P. PERROT (*Le Passionnaire français au Moyen Âge*, p. 10) en arrivent à la même conclusion. G. PHILIPPART (p. 77) et A. BOUREAU (*La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, p. 55) argumentent en faveur d'un usage liturgique indirect : la *Legenda aurea* aurait été lue par les ecclésiastiques pour être ensuite exploitée dans le cadre de la prédication. Pour B. FLEITH, le légendier est un produit dominicain pour les membres de l'ordre dominicain, un « matériel didactique destiné aux responsables de la formation des futurs prédicateurs » (« *Legenda aurea* : destination, utilisateurs, propagation. L'histoire de la diffusion du légendier au XIII<sup>e</sup> et au début du XIV<sup>e</sup> siècle », *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, S. BOESCH GAJANO (dir.), Fasano di Brindisi, Schena, 1990, p. 41-48, p. 41). M. GUERINEL-RAU associe quant à elle les deux théories, jugeant probable que l'usage premier de la *Legenda aurea* ait été fait au sein de l'Ordre dominicain. Les prédicateurs, justement enseignés par la *Legenda aurea*, s'en seraient ensuite servis pour la rédaction de leurs sermons. Par la suite, la popularité du légendier se serait étendue à tout le clergé (M. GUERINEL-RAU *La Légende Dorée conservée à la Bibliothèque Municipale de Rennes*, p. 28-29).

<sup>266</sup> J.-P. PERROT, *Le Passionnaire français au Moyen Âge*, p. 9-10.

<sup>267</sup> L'usage des langues vulgaires dans la prédication a été recommandé par le dix-septième canon du Concile de Tours (mai 813), selon lequel les homélies seront dites en *rusticam Romanam linguam aut Theodiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur*. Voir C. DELCORNO, « La predicazione volgare in Italia (sec XIII-XIV). Teoria, produzione, ricezione », *Revue Mabillon*, 4, 1993, p. 83-107.

<sup>268</sup> C. DELCORNO, *Giordano da Pisa a l'antica predicazione volgare*, Firenze, Olschki, 1975, p. 37 ; et H. MARTIN, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge*, p. 561.

<sup>269</sup> On connaît peu de sermons écrits en vernaculaire avant 1300. Le cas le plus connu est sûrement le recueil des sermons *ad populum* de Maurice de Sully, évêque de Paris dans les années 1160-1196, qui nous est parvenu en latin et en français. Voir M. ZINK, *La prédication en langue romane : avant 1300* et l'article de C. MUESSIG, « The Vernacularization of Late medieval Sermon : some French and Italian examples », p. 275.

« Doncqz durant que avons le temps, retournons dilligemment en grand contrition de de cueur et habundance de larmes aux œuvres de penitance salutaire. Et venons au juge tres misericordieulx, Lequel a les bras extenduz pour nous embrassez et recevoir a mercy. Considerons aussy quil est juste, rendant a un chretien selon son merite ou demerite ad ce que ne devons a negligier et mettre derriere le doz nos iniquitez. Pansons a sa pitie et misericorde affin que ne ne desesperons. Doncqz si tu es juste, ayes craincte et metcz tousiours devant tes yeulx lire et vengeance divine ad ce que ne tombe. Es tu pecheur, espere en la misericord de dieu affin que tu te relyeve. Car non obstant qui nous ayt crees sans macule, touteffois encore nous attent jusques a present, nous provocquant de nous relever et ouvrant son sein de pitie, comme desirant nous recevoir par penitance. »<sup>270</sup>

Depuis le XII<sup>e</sup> siècle, la discipline pénitentielle de l'Église s'est en effet orientée vers la confession individuelle auriculaire, fondée sur l'aveu des fautes au prêtre et le repentir. La pastorale n'a alors de cesse de promouvoir la démarche, rendue obligatoire pour tout fidèle au moins une fois par an, avant Pâques, par le canon *Utriusque sexus* du IV<sup>e</sup> concile du Latran (1215)<sup>271</sup>. Or, c'est précisément le sens du passage ajouté dans Remi VI : valoriser l'aveu et surtout le repentir (« en grand contrition de de cueur et habundance de larmes aux œuvres de penitance salutaire »). Les thématiques de la justice (« au juge tres misericordieulx ») et de la « misericord de dieu » sont également abordées<sup>272</sup>. Il s'agit là encore de thèmes centraux dans la pastorale de la fin du Moyen Âge, que les prédicateurs ne peuvent manquer d'évoquer. Plus généralement, leur présence dans nos Vies témoigne de ce que celles-ci sont ancrées dans leur époque et en relaient les préoccupations. Enfin, le fait que le remanieur interpelle l'auditoire dans un extrait qui résonne comme une injonction à la pénitence (« Es tu pecheur, espere en la misericord de dieu affin que tu te relyeve »), voire comme un sermon, plaide en faveur d'une éventuelle utilisation de la réécriture en français dans un cadre prédicatoire : peut-être les prédicateurs s'en sont-ils inspirés ou y ont pioché la matière nécessaire à leurs sermons.

<sup>270</sup> Paris, BNF, fr. 02463, f. 101v-102v. Remi VI fournit un autre développement inédit, qui suit le miracle du remplissage des tonneaux de vin dans la villa de Celse (« Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro », p. 273-275) et insiste également sur les bienfaits de la pénitence : « Et par bons desirs venir a luy, qui sommes tant ennyvres de noz volluptez corrupues mesmes qui pis est tachons a corrompre les aultres et ennyvrer dordures et exemples despravees. Du au contraire si venions par pure et entiere confession Avecqz douleur de desplaissance vomir ycelles iniquitez, nous puriffiant du fiel et amertume de peche, duquel sommes remplys, en tres bien nous lavant par œuvres de vertus et justice sans haine ne querelles quelcunqz Croyons certainement que par les merites du benoist saint pourrions obtenir planiere remission diceulx Et estre muniz tres copieusement de la grace divine par laquelle seroit fait en nous une fontaine de vie » (f. 77v-78v).

<sup>271</sup> Voir *Histoire du Christianisme, 5, Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, Paris, Desclée, 1993, p. 746-748 et 6, *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Paris, Desclée-Fayard, 1990, p. 473-441 ; les articles de N. BERIOU, « La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII<sup>e</sup> siècle : médication de l'âme ou démarche judiciaire ? », *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde de Rome (28-30 mars 1984)*, Rome, École française de Rome, 1986, p. 261-282 et « Autour de Latran IV (1215) : la naissance de la confession moderne et sa diffusion », *Pratiques de la confession : des Pères du désert à Vatican II*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983, p. 3-93 ; et H. MARTIN, « Confession et contrôle social à la fin du Moyen Âge », *Pratiques de la confession : des Pères du désert à Vatican II*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983, p. 117-136.

<sup>272</sup> Voir le volume *Justice et Miséricorde. Discours et pratiques dans l'Occident médiéval*, C. VINCENT (dir.), Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2015 (en particulier la deuxième partie de l'ouvrage, consacrée au discours doctrinal et pastoral sur ces deux thèmes). On retrouve aussi ces thématiques dans l'œuvre de Guillaume de Digulleville (C. VINCENT, « *Nova et vetera* » ; B. SERE, « Forme, déformation, réformation : les corps difformes et la théologie de l'image de Dieu en l'homme dans le Pèlerinage de l'âme », *Le Pèlerinage de l'âme de Guillaume de Digulleville*, p. 137-143 ; et R. ECKERT, « "Devant li vien, droit te fera et justement tout jugera". Remarques sur le modèle judiciaire du procès du *Pèlerinage de l'âme* », *Idem*, p. 165-173).

### *b.3 De l'intérêt de la langue vulgaire pour une meilleure communication*

Non pas tant que les Vies en français viennent pallier une inculture réelle ou supposée des membres du clergé, comme on tendrait à le penser spontanément. Mais le recours à des textes en langue vulgaire peut fournir une aide précieuse à des religieux habitués à aborder en latin des sujets qu'ils doivent ensuite exprimer dans le langage commun des auditeurs s'ils veulent s'en faire comprendre. L'hypothèse est encore plus pertinente à propos des questions doctrinales discutées au cours des sermons et que les clercs pensent habituellement en latin<sup>273</sup>. Les réécritures en français, celles du corpus et les autres, incarnent vraisemblablement cette volonté de bâtir la réflexion sur des textes vernaculaires, pour lesquels il n'est pas nécessaire de fournir un effort de traduction depuis le latin et donc d'adaptation d'une langue à l'autre. Cela expliquerait que des religieux instruits, ceux des ordres mendiants par exemple, aient possédé quelques-uns de nos *codices* (bien qu'on n'en ait pas gardé trace) : non pas tant pour leur édification personnelle, puisqu'ils maîtrisent le latin des hypotextes originaux, que dans la perspective d'une meilleure communication avec les auditeurs, laïcs de toute condition qui au latin de l'Église préfèrent les langues vernaculaires. Si elle ne peut rendre compte de chaque cas particulier, cette « théorie du double public » formulée par Michel Zink<sup>274</sup> est satisfaisante dans l'absolu. Le premier public, celui des ecclésiastiques utilisateurs du *codex*, sert ainsi de relais entre celui-ci et le peuple des fidèles et assure le passage de l'écrit à l'oral.

### *c. Écoles, hospices et hôpitaux*

En-dehors de la prédication, les possibilités d'interaction entre le clergé et le monde laïc sont nombreuses. Les écoles, les hôpitaux et les hospices sont souvent administrés par des ecclésiastiques, quoique destinés à l'éducation ou au soin des populations. Les chapitres, notamment, ont fréquemment charge d'écoles. Il n'est pas difficile d'imaginer que des livres leur appartenant aient pu servir à faire la leçon aux enfants, à leur transmettre les modèles de vie chrétienne que constituent les saints, voire qu'ils aient pu circuler de mains en mains afin que ces derniers s'entraînent à la lecture<sup>275</sup>. Le chapitre de la collégiale Saint-Pierre de Lille possède des *codices* dans lesquels figurent plusieurs de nos réécritures en français. Si le Lille,

---

<sup>273</sup> L'hypothèse a déjà été formulée par Geneviève Hasenohr au sujet d'un recueil de sermons limousins du XII<sup>e</sup> siècle (G. HASENOHR, « La prédication aux fidèles dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle. L'enseignement des "sermons limousins" », *Romania*, 116, 1998, p. 34-71). Elle a ensuite été reprise par N. BERIOU (« Latin et langues vernaculaires dans les traces écrites de la parole vive des prédicateurs (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) »).

<sup>274</sup> M. ZINK, *La prédication en langue romane : avant 1300*, p. 139-149.

<sup>275</sup> Les salles de classe disposaient d'ouvrages, notamment le psautier et, lorsque la Bible n'était pas présente, certains livres bibliques reliés isolément (D. ALEXANDRE-BIDON et M.-T. LORCIN, *Système éducatif et cultures dans l'Occident médiéval : XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Ophrys, 1998, p. 138). Les registres comptables de Saint-Denis montrent que des volumes liturgiques étaient réservés aux enfants fréquentant l'école abbatiale (D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, « Des rois et des moines. Livres et lecteurs à l'abbaye de Saint-Denis », p. 361).



BM, 452 paraît un peu trop luxueux pour avoir été destiné à un tel usage<sup>276</sup>, le Lille, 453 tient davantage de l'ouvrage de travail<sup>277</sup> : il présente quelques tâches et traces d'usure, ainsi que des corrections assez grossières du texte. Certes, cela ne suffit pas à corroborer l'hypothèse de *codices* destinés aux écoliers : la présence d'alphabets ou de gloses explicatives aurait été plus révélatrice. Cela n'en reste pas moins une possibilité. À Paris, les abbayes Saint-Victor et Sainte-Geneviève ont également une importante tradition scolaire<sup>278</sup>. Les trois livres possédés par Saint-Victor présentent d'ailleurs de nombreuses traces d'usure (tâches, déchirures...) qui témoignent d'une utilisation fréquente : ils répondent en outre à toutes les caractéristiques de l'ouvrage de travail<sup>279</sup>. De même, les monastères féminins abritent parfois des écoles de filles (moins nombreuses, à la vérité, que les écoles de garçons)<sup>280</sup>. Sur le Mont Sainte-Odile, l'abbesse Herrade († 1195) écrit entre 1159 et 1175 son *Hortus deliciarum*, une encyclopédie richement enluminée destinée à guider les moniales du couvent de Hohenbourg chargées de l'enseignement de jeunes filles de la noblesse. Bien qu'écrit en latin, le livre contient quelques mille-deux-cent-cinquante mots en vieil allemand que l'abbesse a inséré en interligne au-dessus des termes latins<sup>281</sup>. Cela révèle peut-être une insuffisance linguistique, mais aussi le désir d'y remédier qui passe déjà par le recours à une langue vulgaire ; à moins que les termes vernaculaires aient été ajoutés pour permettre aux moniales de se faire mieux comprendre des laïques à qui elles enseignent. Un public féminin plus large que les seules moniales de Saint-Victor de Huy a également pu être envisagé pour les légendes composées par Jeanne de Malone, puisque la Vie de Marie Madeleine donne à la religieuse le loisir de se laisser aller à quelques commentaires bien sentis sur les nombreux dangers qui guettent les belles et jeunes filles nobles sans protection, un discours qui pourrait s'adresser à toute femme qui ne vit pas modestement dans la crainte de Dieu<sup>282</sup>. Peut-être sœur Jeanne a-t-elle écrit en pensant aussi aux jeunes filles venues étudier à Huy, même si rien ne permet d'affirmer que le prieuré entretenait effectivement une école. Quoi qu'il en soit, il est possible que certaines Vies en

---

<sup>276</sup> Mais peut-être sont-ce là des considérations contemporaines, d'autant que les miniatures ont une fonction didactique. Bien qu'en papier, le manuscrit est assez grand (390x208) et contient cent cinquante miniatures à l'aquarelle placées en tête de chaque Vie. Il contient six réécritures hagiographiques du corpus, parmi les plus répandues : Denis V, Geneviève II, Éloi II, Fiacre III, Mathurin I et Remi V.

<sup>277</sup> Y figurent dix réécritures : Aure I, Bathilde II, Geneviève IV, Lucien I, Remi III, Denis V, Séverin I, Faron I, Cloud II et Mathurin III.

<sup>278</sup> La cité de Paris compte trois sortes d'école : l'école épiscopale dirigée par le chancelier (ou écolâtre), assisté du chantre ; les écoles monastiques telles que celles des abbayes Sainte-Geneviève et Saint-Victor (*L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne*, D. POIREL (éd.), Turnhout, Brepols, 2010) ; et les écoles privées que tout maître peut ouvrir avec l'autorisation du chancelier (G. ASTRIK LADISLAS, « Les écoles de la cathédrale de Notre-Dame et le commencement de l'université de Paris », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 147, 1964, p. 73-98, ici p. 80 - les p. 89-90 sont consacrées aux écoles très réputées de l'abbaye Sainte-Geneviève).

<sup>279</sup> Paris, BNF, fr. 20330, 23117 et 24433.

<sup>280</sup> R. PernoUD, *La femme au temps des cathédrales*, Paris, Stock, 1980, p. 267 sq.

<sup>281</sup> A. LE NOBLE, *Notice sur le Hortus deliciarum*, Paris, Schneider et Laugrand, 1840, p. 17.

<sup>282</sup> M. THIRY-STASSIN, « Johanne de Malone : une rédactrice atypique de vies de saints », p. 512.

français aient servi à l'éducation d'enfants, que ce soit dans les écoles qui se développent en ville dès le XII<sup>e</sup> siècle ou au sein même des monastères d'hommes ou de femmes.

Outre les écoles, les membres du clergé s'occupent également d'hospices et d'hôpitaux, selon l'obligation de charité qui est la leur. Or, quelques-uns des manuscrits du corpus ont été la possession de ces institutions, à l'instar des *codices* Lille, BM, 454 et Paris, BNF, fr. 13496. Un *ex-libris* du XVIII<sup>e</sup> siècle indique que le premier a appartenu à l'hospice Comtesse de Lille, fondé en 1237 par la comtesse de Flandre Jeanne de Constantinople († 1244). La marque est tardive, mais rien n'indique que le livre n'était pas déjà aux mains de l'institution aux siècles précédents. Quant au second manuscrit, un blason du XV<sup>e</sup> siècle deux fois répété aux f. 212v et 213v en fait la propriété de l'hôpital du Saint-Esprit de Dijon : sont aussi peintes les armes d'Eudes III (1166-1218) et Philippe le Bon, ducs de Bourgogne, tandis que deux notes du XV<sup>e</sup> siècle sises aux f. 213 et 214 constatent la fondation de l'hôpital par Eudes III et une fondation faite au Saint-Esprit par Philippe III. La présence de vingt et une miniatures, d'initiales filigranées et de pieds de mouche, révèle un livre luxueux. Sans doute était-il donc davantage destiné à témoigner de la piété des ducs de Bourgogne et de leur grande générosité envers les responsables de l'institution qu'à servir véritablement aux religieux en charge de l'institution. Néanmoins, il est possible que certaines de nos Vies en français aient été lues ou simplement racontées par les religieux aux patients des hôpitaux ou aux voyageurs, pauvres et incurables accueillis dans les hospices<sup>283</sup> ; ou utilisées par les chapelains dans le cadre d'une prédication aux malades. On sait qu'à Saint-Denis, certains manuscrits liturgiques étaient réservés à l'infirmier<sup>284</sup>. Car les soins médiévaux se sont longtemps adressés à l'âme plutôt qu'au corps, d'où l'importance donnée à la confession et à la prière des malades<sup>285</sup>. Dans ces conditions, il n'est pas déraisonnable d'arguer que la méditation sur l'existence des saints était largement encouragée, même si aucun des deux légendiers du corpus ne contient les Vie de personnages notoirement thérapeutes comme Antoine de Padoue. Le recours au vernaculaire s'explique là encore par la volonté de se faire entendre de gens ne maîtrisant pas (ou peu) le latin, auxquels il est donc plus simple de s'adresser directement en langue vulgaire.

---

<sup>283</sup> Hôpitaux et hospices se sont longtemps confondus, la spécialisation et l'apparition d'un espace entièrement et seulement dévolu à la médecine n'apparaissant qu'à la fin du Moyen Âge. Les malades sont alors dirigés vers les hôtels-Dieu, tandis que les hospices accueillent les mourants, les pauvres et les voyageurs.

<sup>284</sup> D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, « Des rois et des moines. Livres et lecteurs à l'abbaye de Saint-Denis », p. 361.

<sup>285</sup> Sur la médecine médiévale, voir N. SIRAISSI, *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago, University of Chicago Press, 1990 ; et D. JACQUART, *La médecine médiévale dans le cadre parisien (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Fayard, 1998.

C'est un fait : les ecclésiastiques utilisent les réécritures hagiographiques en français, qu'ils soient évêques, moniales ou curés. Trente-sept versions du présent corpus figurent ainsi dans un ou plusieurs des vingt-sept volumes possédés à un moment ou un autre par des prélats de l'Église ou, plus souvent, par des institutions religieuses. Leur analyse révèle qu'un modèle de réécriture en langue française destinée au clergé, qui aurait des caractéristiques communes et dont on pourrait se servir pour déterminer avec certitude si une Vie est ou non destinée aux serviteurs de l'Église, est impossible à établir. Exception faite de six réécritures qui mettent en avant un mode de vie ecclésiastique ou témoignent d'un usage liturgique (Arnoul I et II, Bathilde II, Bertille I, Denis en vers I et Remi VI), les religieux sont confrontés à des Vies de saint vernaculaires ordinaires, ni plus riches en références scripturaires ni moins abrégées que d'autres. Se laisse néanmoins entrevoir la pluralité des publics ecclésiastiques potentiels (potentiels, car tous n'ont pas laissé de traces tangibles confirmant leur possession) : évêques, prêtres, chapitres, moines et moniales (parmi lesquels apparaissent surtout des Bénédictins et des Augustins) et béguines. Et cette multiplicité des publics fait écho à des usages plus divers encore : apparat, lecture commune ou personnelle, utilisations para-liturgiques, prédication... Reste que le souci de proposer des récits accessibles au plus grand nombre, et donc d'instruire, explique dans une large mesure le recours à des réécritures hagiographiques en vernaculaire. Il est indubitable que certains religieux souffrent d'une mauvaise formation, dont découle une certaine ignorance de la langue latine : d'où la nécessité pour eux de textes en français. Mais il s'agit aussi de faciliter le travail du clergé en direction des masses laïques. Car les réécritures utilisées par les ecclésiastiques ont souvent un public double : les religieux eux-mêmes et le public profane auquel ils doivent transmettre le récit de l'existence et des hauts faits des grandes figures de la Chrétienté. Manier des idées ou des faits déjà conceptualisés en langue vulgaire, plutôt que de les traduire depuis le latin, ne peut que favoriser la communication entre la sphère cléricale et le monde laïc. Au final, édifier et rendre accessible constituent les maîtres-mots du chapitre qui s'achève. Le français, comme les autres langues vernaculaires, n'est cependant pas exempt d'une dimension récréative qui confère aux récits une nouvelle perspective, située cette fois du côté du plaisir (d'autant que la part du merveilleux n'a pas été balayée par le souci didactique). Les religieux n'y ont sans doute pas été indifférents, de même qu'à l'essor de la langue française aux derniers siècles du Moyen Âge et à la dimension identitaire qui s'y attache. Voyons maintenant ce qu'il en est de la pénétration et des usages de nos réécritures en français dans les différentes sphères qui constituent le monde laïc.

### III. L'engouement de la noblesse pour les réécritures

#### 1. Les Vies en français aux mains des rois et des nobles

##### *a. Analyse des manuscrits*

###### *a.1 Des commanditaires/dédicataires largement mis en avant*

Le précédent chapitre nous l'a appris : déterminer à quel public s'adresse une légende s'avère souvent d'autant plus ardu que les indications en ce sens y sont rares. La tâche paraît toutefois moins malaisée dans le cas des membres de la noblesse, largement mis en avant, parfois dans les œuvres elles-mêmes, mais surtout dans les volumes qui les renferment. Parmi nos soixante-quatorze Vies, seules deux mentionnent des commanditaires. Le poète Renaut affirme ainsi au début de sa *Vie de sainte Geneviève* que « La dame de valois me prie/Que en romanz mete la vie/D'une sainte qu'ele molt aime » (v. 1-3<sup>286</sup>). Geneviève I est, quant à elle, composée à l'instigation d'une « dame de Flandres »<sup>287</sup>. En sus d'être des femmes, les rares commanditaires évoqués sont donc issus de l'aristocratie. Sans doute la volonté de mettre en lumière celui (ou celle) qui est à l'origine de la commande est-elle plus prégnante lorsqu'il s'agit de nobles personnages, mécènes à qui le remanieur se doit de rendre hommage.

La présence, dans sept manuscrits, de mentions de dédicace, témoigne du même désir de mettre en avant de puissants destinataires en même temps que de personnaliser le volume. Ces *codices* sont en effet tous associés à la haute noblesse, et plus particulièrement aux rois de France. Charles V est le dédicataire d'au moins deux d'entre eux (Bruxelles 5365 et Paris, Bibliothèque Mazarine, 1729) ; Charles VIII se voit dédicacer le Paris, BNF, fr. 5868 ; Louis XII, le fr. 5870 et probablement le *codex* Oxford, Bodleian Library, Douce 92. Une miniature au f. 4r montre effectivement le roi priant en compagnie de ses sujets et du cardinal Georges d'Amboise (1460-1510)<sup>288</sup>, preuve que la dédicace peut s'incarner sous forme picturale<sup>289</sup>. Les proches du roi sont également concernés par la pratique dédicatoire. Le volume 1716 de la Bibliothèque Mazarine présente au verso du premier plat plusieurs références à Isabelle de France (1295-1358), épouse d'Édouard II d'Angleterre et fille de Philippe le Bel et Jeanne de Champagne, reine de Navarre : « Madame Ysabaus, fille le roy de France, est bonne dame » ; « Madame est bonne dame » ; « Madame de Navarre ». Guy V de Châtillon († 1360), comte

---

<sup>286</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 35r.

<sup>287</sup> Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716, f. 277v.

<sup>288</sup> N. HOCHNER, *Louis XII. Les dérèglements de l'image royale*, Paris, Champ Vallon, 2006, p. 150.

<sup>289</sup> Sur les scènes de présentation se rencontrent partout où sont produits des livres, mais c'est dans la France du XIV<sup>e</sup> siècle et les Pays-Bas méridionaux du XV<sup>e</sup> siècle qu'elles sont le plus abondantes. À ce sujet, voir l'article de C. THIRY, « La présentation au prince », *Mythes à la cour, mythes pour la cour*, Genève, Droz, 2010, p. 107-130.

de Saint-Pol et neveu du connétable Robert de Fiennes, est le dédicataire du volume London, BL, Egerton 0745<sup>290</sup>. Déjà au Moyen Âge, tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute : la dédicace permet à un auteur de mettre son œuvre sous le patronage d'une personne illustre et influente<sup>291</sup> (dans le cas où celle-ci n'a pas soutenu de ses deniers la fabrication du manuscrit) ou à l'individu offrant le livre de témoigner de ses sentiments d'amitié ou de gratitude à l'égard de celui à qui est destiné le cadeau, dont il peut aussi s'agir de conserver les faveurs. En tant que manifestation concrète du don et de son corollaire, le contre-don<sup>292</sup>, la dédicace est particulièrement l'affaire des puissants, laïcs ou ecclésiastiques<sup>293</sup>.

Les nobles eux-mêmes semblent enclins à personnaliser les ouvrages qui contiennent les réécritures, tant les marques de possession y sont nombreuses et volontiers ostentatoires. Les *ex-libris*, par exemple, sont souvent plus développés et plus richement ornés qu'ils ne le sont dans les volumes destinés au clergé. « C'est le livre appelé la Légende dorée, [...] lequel est à monseigneur Charles de Croy, comte de Chimay », signe Charles I<sup>er</sup> de Croÿ-Chimay au f. 312v du *codex* Bruxelles, BR, 9226<sup>294</sup>, tandis que le premier folio montre les armes de la famille de Croÿ entourées du collier de la Toison d'or. Le livre est au Moyen Âge l'un des objets les plus fréquemment associés à l'héraldique, car celle-ci rend compte de l'identité du propriétaire en même temps qu'elle signale l'appartenance de celui-ci à une catégorie sociale relativement élevée<sup>295</sup>, puisque dotée d'armoiries et qui dispose des ressources financières nécessaires à leur représentation sur les volumes en sa possession. Maints volumes, surtout parmi ceux destinés à la noblesse, offrent au regard des reliures, des tranches et des bordures décorées et ornées des armoiries du possesseur<sup>296</sup>. Les tranches du *codex* Paris, BNF, fr. 184 sont ainsi dorées et peintes aux armes (« d'hermine à deux bars adossés de gueule ») et devise (« A la première ») de Raoul VI de Gaucourt (1371-1462)<sup>297</sup>.

---

<sup>290</sup> SECTION ROMANE, « Notice de LONDON, British Library, Egerton 0745 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/30559>).

<sup>291</sup> Au Moyen Âge, le don d'une œuvre ou d'un livre fait partie intégrante des rapports entre seigneurs et artistes. Voir C. PRUD'HOMME, « *Donnez, vous recevrez*. Les rapports entre écrivains et seigneurs à la fin du Moyen Âge à travers le don du livre et la dédicace », *CONTEXTES*, 5, 2009 (<http://contextes.revues.org/index4259.html>).

<sup>292</sup> La définition que propose en 1923 l'anthropologue M. MAUSS de ce principe de réciprocité vaut autant pour les sociétés primitives que pour la société médiévale (*Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France, 2007). CHRISTINE DE PIZAN (ca. 1364-1430) établit à l'avance le contre-don attendu pour l'envoi de ses œuvres à Philippe de Bourgogne : elle demande au duc de s'occuper de l'éducation de son (*L'Avison-Christine*, M. L. TOWNER (éd.), New York, AMS, 1969, p. 165).

<sup>293</sup> Christine de Pizan consacre tout un chapitre de son *Livre du corps de policie* à la « libéralité en prince et exemples des Romains » (*Le livre du corps de policie*, R.H. LUCAS (éd.), Genève, Droz, 1967, p. 42-48).

<sup>294</sup> SECTION ROMANE, « Notice de BRUXELLES, Bibliothèque royale de Belgique, 09226 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/10302>).

<sup>295</sup> E. COTTEREAU-GABILLET, « Manuscrits de luxe et distinction sociale à la fin du Moyen Âge », *Marquer la prééminence sociale*, J.-P. GENET et E. MINEO (dirs.), Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014, p. 283-301.

<sup>296</sup> M. PASTOUREAU, « Présences héraldiques dans le livre médiéval », *Histoire des bibliothèques françaises, t. 1. Les bibliothèques médiévales du VI<sup>e</sup> siècle à 1530*, A. VERNET (dir.), Paris, Promodis, 1989, p. 264-273.

<sup>297</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, fr. 00184 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71319>).

## a.2 *Brève prosopographie des possesseurs*

Au final, ces ostensibles manifestations de possession ne sont pas pour nous déplaire, puisqu'elles permettent d'affirmer que vingt-neuf ouvrages parmi les cent-quarante du corpus étaient entre les mains de membres de la noblesse à la fin du Moyen Âge (soit 20%). Celle-ci représente donc, en termes d'importance, le premier groupe de la présente étude, avant même le monde ecclésiastique. Le rapport entre les deux groupes est peut-être inversé en réalité, les livres souvent luxueux destinés à l'aristocratie ayant probablement mieux résisté au passage du temps que ceux moins soignés dévolus aux représentants les plus modestes du clergé.

Sept manuscrits ont appartenu aux rois de France eux-mêmes (soit 5 % du corpus)<sup>298</sup>. Charles V est le dédicataire du volume bruxellois 05365 et a eu en sa possession les *codices* Paris, BNF, fr. 0696 ; Bruxelles 06409 ; et Paris, Bibliothèque Mazarine, 1729<sup>299</sup>. Le « sage » souverain est en effet connu pour « la grant amour qu'il avoit a l'estude et a la science »<sup>300</sup>, ce dont témoigne « la belle assemblée de notables livres et belle librairie qu'il avoit de tous les plus notables volumes »<sup>301</sup>. Son petit-fils Charles VIII est le dédicataire du manuscrit Paris, BNF, fr. 5868. Enfin, les ouvrages Paris BNF, fr. 5870 et Oxford, Bodleian Library, Douce 92 ont appartenu au roi Louis XII. D'autres manuscrits du corpus ont pu être possédés par des monarques, mais ils n'en ont alors pas conservé de traces.

Princes et princesses ont également le goût des livres. Isabelle de France a possédé le livre Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716. Il faut dire que sa bibliothèque, comparable à celles d'autres reines françaises, était certainement plus fournie que celles de la plupart des nobles dames d'Angleterre<sup>302</sup>. Le Paris, Sainte-Geneviève, 588 a aussi été fait pour une reine. Sylvia Huot évoque Marie de Brabant (1254-1322), la deuxième épouse de Philippe III ; Blanche de Navarre (1226-1283), femme de Philippe VI ; ou Blanche (1253-1320), fille de saint Louis et veuve de l'infant de Castille<sup>303</sup>. Le Paris BNF, fr. 01040 a figuré dans la bibliothèque de Louis

---

<sup>298</sup> L'Annexe L répartit les manuscrits du corpus selon leurs destinataires présumés.

<sup>299</sup> Le *codex* de la bibliothèque Mazarine est présenté dans l'article de A.-F. LEURQUIN-LABIE, M.-L. SAVOYE et G. VEYSSEIRE, « Les *Légendes dorées* de Charles V : Jacques de Voragine et Jean de Vignay dans la librairie royale à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle », *Traduire au XIV<sup>e</sup> siècle. Evrart de Conty et la vie intellectuelle à la cour de Charles V*, J. DUCOS et M. GOYENS (éds.), Paris, Champion, 2015, p. 403-434.

<sup>300</sup> Selon CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des faits et bonnes meurs du sage roi Charles V*, S. SOLENTE (éd.), Paris, Champion, 1977 (réimpr.), vol. 2, p. 42.

<sup>301</sup> À propos de la librairie de Charles V, voir notamment L. DELISLE, *Recherches sur la librairie de Charles V* (qui précise d'ailleurs que le roi « aimait à tracer son nom sur les livres qui étaient l'objet de ses prédilections » dans *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, Imprimerie nationale, 1868, t. I, p. 19) ; *La librairie de Charles V. Catalogue de l'exposition de la bibliothèque nationale*, F. AVRIL et J. LAFABRIE (éds.), Paris, Bibliothèque nationale, 1968 ; et M.-H. TESNIERE, « La librairie de Charles V : institution, organisation et politique du livre », *Traduire au XIV<sup>e</sup> siècle*, p. 363-377.

<sup>302</sup> A. RUDLOFF STANTON, « Isabelle de France and her manuscripts, 1308-1358 », *Capetian Women*, K. NOLAN (éd.), New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 225-252, ici p. 228.

<sup>303</sup> Voir S. HUOT, « A Book made for a Queen : the Shaping of a Late Medieval Anthology Manuscript (B.N. fr. 24429) », *The Whole Book. Cultural Perspectives on the Medieval Miscellany*, University of Michigan, Ann Arbor, 1996, p. 123-143.

I<sup>er</sup> duc d'Orléans (1372-1407), second fils de Charles V et Jeanne de Bourbon et donc frère de Charles VI. Troisième fils de Louis I<sup>er</sup> d'Orléans et Valentine Visconti (mais aussi oncle de Louis XII et grand-père de François I<sup>er</sup>), Jean d'Orléans, comte d'Angoulême et de Périgord, a possédé le Paris BNF, fr. 243. Celui-ci a probablement été commandité par Jean d'Angoulême durant sa longue captivité de trente-trois ans en Angleterre, vécue au milieu des livres<sup>304</sup>. Son frère qui l'a suivi en captivité, le poète Charles I<sup>er</sup> d'Orléans (1394-1465), a peut-être détenu le BNF, fr. 0241<sup>305</sup>. Philippe III de Bourgogne hérite de la bibliothèque des ducs de Bourgogne qui est, au début du XV<sup>e</sup> siècle, la collection privée la plus abondante d'ouvrages enluminés<sup>306</sup> après la librairie royale. Il la développe encore, notamment par l'ajout du Bruxelles 9228<sup>307</sup>. Enfin, et bien que le livre 734 de la bibliothèque du château de Chantilly date du XIV<sup>e</sup> siècle alors que la famille de Bourbon-Condé n'a été fondée qu'au XVI<sup>e</sup> siècle par Louis I<sup>er</sup>, prince de Condé et duc de Bourbon, il est probable qu'il ait circulé parmi les princes du sang et divers ancêtres de la famille avant de figurer dans la riche bibliothèque des Bourbon-Condé.

D'autres gentilshommes de l'entourage des rois de France ont eu entre les mains nos manuscrits. C'est le cas de Guy V de Châtillon et de Raoul VI de Gaucourt. S'il ne fut qu'un seigneur de moindre envergure, ce dernier entra au service de Charles VI dès l'âge de treize ans, avant de devenir chambellan de Charles d'Orléans puis de Charles VII. Le Paris, BNF, fr. 6448 contient les armes de son commanditaire, Jacques V d'Armagnac (1433-1477). Comte de Pardiac, de Castres et de la Marche, duc de Nemours et proche du roi Louis XI (dont il épouse la cousine Louise d'Anjou)<sup>308</sup>, Jacques d'Armagnac fut un grand bibliophile<sup>309</sup>. Enfin, le *codex* Paris, BNF, fr. 17229 présente au f. 367v les signatures de « Françoise de Bretagne » et « Ysabeau d'Alembret »<sup>310</sup>. Françoise de Blois-Bretagne († *ca.* 1488), comtesse de Périgord et vicomtesse de Limoges par son père Guillaume de Châtillon-Blois dit « de Bretagne »,

<sup>304</sup> Le manuscrit figure en effet dans l'inventaire de fin de captivité (voir G. OUY, *La Librairie des frères captifs. Les manuscrits de Charles d'Orléans et Jean d'Angoulême*, Turnhout, Brepols, 2007).

<sup>305</sup> C'est l'hypothèse de G. OUY, *La Librairie des frères captifs*. Voir aussi le livre de P. CHAMPION, *La librairie de Charles d'Orléans*, Paris, Champion, 1910, en particulier p. 103-104 et 115.

<sup>306</sup> P. M. DE WINTER, *La bibliothèque de Philippe le Hardi, duc de Bourgogne (1364-1404). Étude sur les manuscrits à peintures d'une collection princière à l'époque du « style gothique international »*, Paris, Éditions du CNRS, 1985, p. 10.

<sup>307</sup> SECTION ROMANE, « Notice de BRUXELLES, Bibliothèque royale de Belgique, 09228 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/10304>). G. DOUTREPONT, *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne*, Paris, Champion, 1909, p. 230 ; *La librairie de Philippe le Bon. Catalogue de l'exposition organisée à l'occasion du 500<sup>e</sup> anniversaire de la mort du duc*, M. DEBAE et G. DOGAER (éds.), Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, 1967.

<sup>308</sup> Avant que ce dernier ne le fasse exécuter en raison de sa participation à la révolte de la ligue du Bien public (P. BLANCHARD, *Procès politiques au temps de Louis XI*, Genève, Droz, 2016).

<sup>309</sup> Voir à ce propos la notice que la base Jonas de l'IRHT consacre à Jacques V d'Armagnac, dans laquelle sont répertoriés les nombreux manuscrits dont le duc de Nemours fut le commanditaire et/ou le possesseur : SECTION ROMANE, dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/intervenant/1140>).

<sup>310</sup> Une notice du livre est présentée par D.E. BOOTON dans *Manuscripts, Market and the Transition to Print in Late Medieval Brittany* (Farnham, Ashgate, 2010, p. 281)

marie en 1470 le seigneur Alain d'Albret, comte de Gavre, de Dreux et de Castres. Isabeau d'Albret (1512-1560), leur petite-fille, a dû hériter du manuscrit de sa grand-mère.

Quelques-uns des livres du corpus sont la propriété de nobles qui fréquentent d'autres cours que celle du roi de France. Jean IV (*ca.* 1396-1474), baron d'Auxy et chambellan du duc de Bourgogne Philippe le Bon, est le commanditaire du Mâcon, BM, 003. L'ouvrage revient ensuite à Louis de Bruges, seigneur de la Gruuthuse, conseiller et chambellan de Philippe le Bon, dont la bibliothèque est réputée pour être, après celle des ducs de Bourgogne, la plus belle de Flandres<sup>311</sup>. Quant aux manuscrits Bruxelles, BR Albert I<sup>er</sup>, 09226 et 10295-10304, ils ont appartenu à Charles I<sup>er</sup> de Croÿ-Chimay<sup>312</sup>. Originaire de Picardie, la famille est au service des ducs de Bourgogne jusqu'à son bannissement par le duc Charles le Téméraire. Ses membres se rapprochent ensuite des Habsbourg : Charles I<sup>er</sup> est fait Chevalier de la Toison d'Or par Philippe I<sup>er</sup>, archiduc d'Autriche, et devient le parrain de Charles Quint.

L'aristocratie des royaumes étrangers est aussi représentée. Le manuscrit londonien Royal 19.B.XVII porte les armes de la famille de Beaufort (la herse et les roses rouges de la maison de Lancastre dont les Beaufort, comtes et ducs de Somerset et d'Exeter, sont issus) et sa devise « Me sovent sovant » (f.1v)<sup>313</sup>. Le *codex* Lyon, BM, 866, copié au XIV<sup>e</sup> siècle par un prisonnier italien<sup>314</sup> et qui contient une série de Vies en français suivie de pièces poétiques italiennes, est la propriété d'un certain « Rubertus Venerio » à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, ainsi que le mentionne la note au recto du premier folio de garde : *Iste librus est Ruberti Venerio*. Le *Campigoglio Veneto* de Girolamo Alessandro Cappelari-Vivaro<sup>315</sup> cite à la date de 1482 un Roberto Venerio, administrateur général de Polésine, qui pourrait bien être celui-là<sup>316</sup>. Il serait

---

<sup>311</sup> M.-P. LAFITTE, « Les manuscrits de Louis de Bruges, chevalier de la Toison d'Or », *Le Banquet du faisan. 1454 : l'Occident face au défi de l'Empire ottoman. Actes du colloque « 1454 : Lille-Arras et le Vœu du Faisan — Deux capitales princières bourguignonnes face au défi de l'Empire ottoman » (Lille et Arras 21 au 24 juin 1995)*, M.-T. CARON et D. CLAUZEL (dirs.), Arras, Artois Presses Université, 1997 ; D. QUERUEL, « Du mécénat au plaisir de lire : l'exemple de quelques seigneurs bourguignons et en particulier de Louis de la Gruuthuse », *Le goût du lecteur à la fin du Moyen Âge*, D. BOHLER (dir.), Paris, Le Léopard d'Or, 2006, p. 197-211 ; H. WIJSMAN, « Politique et bibliophilie pendant la révolte des villes flamandes des années 1482-1492. Relations entre les bibliothèques de Philippe de Clèves, Louis de Gruuthuse et la Librairie de Bourgogne », *Entre la ville, la noblesse et l'état. Philippe de Clèves (1456-1528), homme politique et bibliophile*, J. HAEMERS, C. VAN HOOREBEECK et H. WIJSMAN (éds.), Turnhout, Brepols, 2007, p. 245-278.

<sup>312</sup> P. MEYER, « Notice du ms. 10295-10304 de la BR de Belgique », *Romania*, 30, 1901, p. 295-316.

<sup>313</sup> G. WARNER and J. GILSON, *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections*, London, British Museum, 1921, II, p. 330-331.

<sup>314</sup> Le manuscrit se clôt en effet sur ce vers « Li prizon qui moy ex crist... » (f. 96v).

<sup>315</sup> Il s'agit d'une histoire des nobles familles vénitienne et des illustres hommes de la Sérénissime. La Biblioteca Nazionale Marciana de Venise en conserve un manuscrit sous la cote Codd.It.VII, 15-18 (t. IV).

<sup>316</sup> 1482. *Roberto Venerio, figliuolo di Francesco nel 1482 fu mandato provveditore generale nel Polesine di Rovigo levato dall'armi Venete in giusta guerra al duca di Ferrara* (voir A.-M. BOULY DE LESDAIN, *Notice du ms. Lyon bm 866*, Paris, CNRS-IRHT, 1955). La « juste guerre » dont il est question est probablement la guerre de Ferrare, dite aussi « guerre du sel » car elle eût pour point de départ une discorde concernant le contrôle du commerce du sel, auparavant réservé à Venise et contesté par la Maison d'Este. Elle opposa entre 1482 et 1484 Venise, alliée aux États pontificaux et à Gênes, au duc de Ferrare Hercule I<sup>er</sup> d'Este et à Ferdinand I<sup>er</sup> de Naples.



le fils de Francisco Veniero, ambassadeur de la Sérénissime auprès du duc de Savoie<sup>317</sup> : or, à Venise, seuls les *nobili* peuvent conduire des ambassades<sup>318</sup>. La noblesse du Saint-Empire romain germanique se distingue particulièrement, à l'instar des comtes de Blankenheim, propriétaires du Krakow, Biblioteka Jagiellonska, Gall f<sup>o</sup> 0156 dès le xv<sup>e</sup> siècle<sup>319</sup>. De même, le blason au f.2 indique que le Cambridge, Fitzwilliam Museum, 022 a été commandité par un membre de la famille des comtes d'Oettingen<sup>320</sup>, originaires du duché de Souabe. Gérard de Diest († ca. 1335), sire de Diest dans le Brabant et châtelain d'Anvers, et sa seconde femme Jeanne de Flandre sont, quant à eux, les commanditaires probables du Bruxelles, 9225<sup>321</sup>.

Enfin, les représentants d'une noblesse plus provinciale entretiennent parfois de belles bibliothèques. Bien qu'exécuté en Italie, le *codex* tourangeau 1008<sup>322</sup> a appartenu à la famille d'Argoult, sans doute la plus prestigieuse famille de la noblesse provençale. Y figurent des notes rédigées en occitan sur des événements survenus entre 1395 et 1427 (f. 227r) :

« L'an M.III<sup>e</sup> e XXI de la natyvetat, los mes de mars XXI que fom vendre sans, traspaset madama de Baret.

L'an de la natyvetat M. e III<sup>e</sup> e LXXXXV, e los jous a XVI del mes de mars, nasque Raymon d'Agout a Forc(alquier).

L'an M.III<sup>e</sup> e XX, e lo XI jorn de setembre, trespacet Faneta d'Agout, dona de Forcalquier.

L'an della natyvetat M.III<sup>e</sup> e XXVII, e lo segon jort de setembre que fon mars, nasquet Azac lo filh del senher de Forc(alquier). »

Phanette (« Faneta ») d'Agoult est la fille de Raimond V d'Agoult, baron de Sault, vicomte de Reillane, comte de Gerald et grand chambellan du royaume de Naples, et de Béatrix d'Agoult-Sault, dame de Forcalquier. Baronne de Sault, elle épouse en 1394 Foulques

<sup>317</sup> Ont été conservées des instructions de Venise à F. Veniero, datées du 11 décembre 1453 et qui invitent le dauphin Louis à venir combattre le duc de Milan (dans A. MOLINIER, *Les Sources de l'histoire de France - Des origines aux guerres d'Italie (1494). IV. Les Valois (1328-1461)*, Paris, A. Picard et fils, 1904, p. 301 (4414).

<sup>318</sup> J.-M. MOEGLIN, « La place des messagers et des ambassadeurs dans la diplomatie princière à la fin du Moyen Âge », *Études de lettres*, 3, 2010, p. 11-36, ici p. 26.

<sup>319</sup> SECTION ROMANE, « Notice de BERLIN en dépôt à KRAKOW, Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz - Biblioteka Jagiellonska (Bibliothèque Jagellone), gall. f<sup>o</sup> 0156 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/27132>). Voir P. TYLUS, « Quelques nouveaux manuscrits français religieux et didactiques dans la collection berlinoise à la Bibliothèque Jagellone », *Contez me tout. Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Herman Braet*, Louvain, Peeters, 2006, p. 783-795 ; et D. STUTZMANN et P. TYLUS, *Les manuscrits médiévaux français et occitans de la Preussische Staatsbibliothek et de la Staatsbibliothek zu Berlin preussischer Kulturbesitz*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2007, p. 75-77.

<sup>320</sup> A.-M. LEGARE, « A New Member of the Library of John II of Oettingen, Fitzwilliam Mus., 22 », *The Cambridge Illuminations. The Conference Papers*, S. PANAYOTOVA (éd.), London, H. Miller, 2007, p. 215-223.

<sup>321</sup> Selon l'hypothèse de M.A et R. H. ROUSE, *Manuscripts and their makers*. Voir P. MEYER, « Notice du ms. 9225 de la bibliothèque royale de Belgique », *Romania*, 34, 1905, p. 24-43 ; J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique. Tome V*, Bruxelles, Lambertin, 1905, p. 335.

<sup>322</sup> P. MEYER, « Notice du ms. 1008 de la Bibliothèque de Tours ». Voir aussi les articles de F. CIGNI, « Un volgarizzamento pisano dalla Legenda aurea di Iacopo da Varazze (Ms. Tours, Bibliothèque municipale, N. 1008) », *Studi mediolatini e volgari*, 51, 2005, p. 59-129 ; et « Manuscrits en français, italien et latin entre la Toscane et la Ligurie à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle : implications codicologiques, linguistiques et évolution des genres narratifs », *Medieval Multilingualism: The Francophone World and its Neighbor*, K. BUSBY et C. KLIENHENZ (éds.), Turnhout, Brepols, 2010, p. 187-218.

(ou Fouquet) d'Agoult (1400-1492), seigneur du Barret, viguier de Marseille et chambellan de René d'Anjou, dont elle eut effectivement un fils nommé Raymond ou Raimondet d'Agoult-Sault. Originaires de Bretagne, les seigneurs de Coëtivy offrent un bel exemple d'une famille de bibliophiles<sup>323</sup>. Ainsi le Paris, BNF, fr. 0245 a-t-il vraisemblablement été offert à Catherine de Coëtivy (ca. 1460-1529) et son époux Antoine de Chourses (ca. 1453-1484), seigneur de Maigné, d'Echiré et du Bois-du-Maine, capitaine des francs-archers du monarque Louis XI, à l'occasion de leur mariage. Également issue de Bretagne, la famille de Ragueneil commandita le *codex* 266 de la bibliothèque municipale de Rennes : le nom apparaît en effet à la fin du manuscrit<sup>324</sup>. Ses représentants étaient seigneurs de Chatel-Oger, vicomtes de La Bellière, sénéchaux de Rennes, chambellans et conseillers des ducs de Bretagne.

Preuve que le goût des manuscrits n'est nullement l'apanage des rois et des princes, le public noble qui possède les ouvrages du présent corpus offre un visage varié. Avec au moins sept *codices* en leur possession, les souverains de France s'illustrent particulièrement par leur bibliophilie, de même que les princes et princesses de leur entourage (également sept livres). Est-ce à dire que ceux-ci, du fait de leur richesse et de leur position, sont les plus susceptibles de posséder de tels objets de luxe ? Ou bien leurs manuscrits, d'une meilleure facture, ont-ils davantage résisté au passage du temps ? La vérité se situe sans doute à mi-chemin des deux hypothèses. Quatre livres sont aux mains des membres de la cour royale, chambellans, ducs et comtes, et quatre autres à des nobles fidèles aux ducs de Bourgogne. L'aristocratie anglaise (un *codex*) et celle du Saint-Empire romain germanique (trois livres) sont aussi représentées, signe que la langue française déborde les frontières du royaume de France. Enfin, la noblesse provinciale possède trois manuscrits, témoignant ainsi de la diversité sociale du public noble.

### a.3 Datation et origine géographique des manuscrits

Des vingt-neuf ouvrages qui ont été entre les mains de membres de la noblesse, quatre datent du XIII<sup>e</sup> siècle, onze du XIV<sup>e</sup> et quatorze du XV<sup>e</sup> siècle<sup>325</sup>. Ces proportions concordent avec celles constatées pour l'ensemble du corpus, dont plus de la moitié des manuscrits datent du XV<sup>e</sup> siècle<sup>326</sup>. L'amplitude chronologique est en revanche moindre que dans le cas des livres

---

<sup>323</sup> R. CLAERR-HARROUËT, « Une famille de bibliophiles au XV<sup>e</sup> siècle : les Coëtivy », *Bulletin et Mémoires de la Société archéologique du département d'Ille-et-Vilaine*, 102, 1999, p. 139-199 ; « Que ma mémoire là demeure en mes livres : Catherine de Coëtivy (v. 1460-1529) et sa bibliothèque », *Livres et lectures de femmes en Europe entre Moyen Âge et Renaissance*, A.-M. LEGARE (éd.), Turnhout, Brepols, 2007, p. 101-117.

<sup>324</sup> M. GUERINEL-RAU, *La « Légende dorée » conservée à la Bibliothèque Municipale de Rennes. Approche pluridisciplinaire et comparée du manuscrit 266, un exemplaire enluminé de la fin du 14<sup>e</sup> siècle dans la version française de Jean de Vignay*, thèse de doctorat préparée sous la direction de X. MURATOVA et F. BÜTTNER, Rennes, Université Rennes 2, 2007.

<sup>325</sup> Pour davantage de détails, se référer au graphique et au tableau de l'Annexe LXXIV qui classent les volumes destinés à la noblesse selon leur siècle de création.

<sup>326</sup> Voir l'Annexe XXI et la Première Partie. I.3.b, p. 60.

dévolus au clergé, dont deux datent du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>327</sup>. L'intérêt de la noblesse pour les volumes qui contiennent les Vies de saint en français semble aussi plus tardif que celui du clergé, car les *codices* qui lui sont destinés se concentrent sur les XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, alors que six des vingt-sept livres aux mains du clergé sont composés dès le XIII<sup>e</sup> siècle. On constate également que, parmi les quatre ouvrages du XIII<sup>e</sup> siècle, l'un est destiné à Isabelle de France (le volume 1716 de la bibliothèque Mazarine) ; le Paris, Sainte-Geneviève, 588 a vraisemblablement été composé pour une reine ; tandis que le BNF, fr. 696 a appartenu au siècle suivant sa création à Charles V. En outre, parmi les neuf manuscrits possédés par les rois et leur proche entourage, trois ont été composés au XIV<sup>e</sup> et trois au XV<sup>e</sup> siècle. Les *codices* royaux paraissent donc un peu plus précoces que ceux qui étaient destinés au reste de la noblesse.

La distribution spatiale des vingt-neuf livres étudiés s'inscrit dans la continuité de ce qui a déjà été souligné pour l'ensemble du corpus, à savoir une nette prépondérance de l'Île-de-France et de la Picardie. Dix manuscrits proviennent de Paris et des territoires alentours, et six du nord de la France<sup>328</sup>. De fait, il s'agit alors des régions les plus prolifiques en matière de *codices*<sup>329</sup>. La production francilienne est d'ailleurs si réputée que des familles bretonnes comme les Ragueneil et les Coëtivy n'hésitent pas à commander des livres auprès d'artisans parisiens. Parmi les neuf manuscrits royaux, cinq ont été copiés en Île-de-France et un en Picardie. Les souverains et leur entourage semblent donc privilégier une production locale, en l'occurrence parisienne. Il en va de même pour le livre bruxellois 9228, destiné à Philippe le Bon, et qui a été produit en Bourgogne. On compte aussi trois manuscrits lorrains, un *codex* champenois et un copié en Italie du Nord, possédé ultérieurement par la famille d'Agoult. Tous témoignent de la circulation des livres au Moyen Âge, car le lieu de production des manuscrits diverge souvent de l'aire géographique dans laquelle évolue le possesseur.

#### a.4 Des ouvrages richement exécutés

D'un point de vue codicologique, les livres destinés à la noblesse se distinguent par la richesse de leur exécution. L'analyse du type de support utilisé, d'abord, fait apparaître qu'une grande partie d'entre eux sont réalisés sur parchemin, matière onéreuse et luxueuse. C'est le cas de vingt-deux manuscrits, soit 76% de ceux qui appartiennent à l'aristocratie, tandis que seuls deux sont rédigés sur du papier<sup>330</sup>. Or, une partie précédente a permis de déterminer que

---

<sup>327</sup> Voir l'Annexe LXIX.

<sup>328</sup> Le tableau et le graphique de l'Annexe LXXV présentent les livres possédés par des membres de la noblesse selon leur origine géographique.

<sup>329</sup> G. BRUNEL-LOBRICHON, A.-F. LABIE-LEURQUIN et M. THIRY-STASSIN, « L'hagiographie... », p. 326.

<sup>330</sup> Voir l'Annexe XX.

65% des ouvrages du corpus étaient en parchemin<sup>331</sup>, ce qui nous amène à dire que les livres pour les catégories sociales les plus élevées sont plus fréquemment copiés sur parchemin que ceux réalisés pour les catégories sociales inférieures<sup>332</sup>. Et que dire des quatre manuscrits en vélin destinés à la noblesse<sup>333</sup>, alors que l'ensemble du corpus n'en compte que six ? Le soin apporté à l'écriture paraît également devoir être mis en lien avec le statut du destinataire. Nombre des *codices* possédés par les rois de France, les princes et autres nobles personnages sont en effet composés dans cette élégante écriture dite « bâtarde » qui s'impose dans les textes en roman à partir du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>334</sup>. Mais le décor est encore l'aspect le plus significatif du raffinement des ouvrages dévolus à la noblesse. Parmi les vingt-neuf ouvrages concernés, tous présentent des initiales historiées ou ornées, souvent de belle facture<sup>335</sup>, et seuls cinq ne contiennent aucune miniature (17%)<sup>336</sup>. La proportion est beaucoup moins élevée que pour le corpus dans son ensemble, où 47 % des *codices* ne recèlent aucune peinture<sup>337</sup>. Autre signe de la richesse déployée dans les livres destinés aux bibliothèques royales ou aristocratiques : les miniatures qu'ils renferment laissent souvent deviner la main d'enlumineurs réputés. Certains œuvrent à Paris pour la cour royale et son entourage, comme le Maître de Fauvel, le Maître des Boqueteaux ou celui du Policratique de Charles V ; d'autres ont leur atelier dans le nord de la France et sont davantage au service des ducs de Bourgogne, à l'instar du Maître de Marguerite de Lierkerke, de Guillaume Vrelant ou de Philippe de Mazerolles ; mais tous ont en commun d'être sollicités par les grands laïcs qui désirent s'entourer de livres fastueux.

Il semble donc exister une sorte de « *standing* général » pour les manuscrits réalisés à l'intention de la noblesse<sup>338</sup>, qui inclut un certain nombre de caractéristiques : des ouvrages en parchemin, rédigés d'une belle et lisible écriture cursive, à la mise en page aérée, recelant des initiales richement ornées et, pour la plupart, de belles miniatures plus ou moins nombreuses. Ces choix effectués pour la réalisation matérielle des livres renvoient d'abord à des dépenses plus ou moins importantes. Au-delà de sa noblesse, c'est la richesse du commanditaire qui est en cause - même si, dans les faits, les deux aspects sont souvent associés. Cela explique que

<sup>331</sup> Première Partie. I.4.b.1, p. 67 (ainsi que l'Annexe XXIII).

<sup>332</sup> Émilie Cottereau présente des chiffres assez similaires : 80% de livres en parchemin pour les classes sociales les plus élevées, 64% pour les catégories intermédiaires et 52% pour les moins aisées (voir E. COTTEREAU, *La copie et les copistes français de manuscrits aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Étude sociologique et codicologique*, thèse de doctorat dirigée par C. GAUVARD, Paris, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2005, p. 985).

<sup>333</sup> Paris, BNF, fr. 5870 ; Paris, BNF, fr. 1040 ; London, BL, Royal 19.B.XVII et Rennes, BM, 266.

<sup>334</sup> Voir l'Annexe XXXIII et la Première Partie. I.4.b.5, p. 71. Là encore, l'analyse menée par E. Cottereau sur son corpus l'amène à la même conclusion (E. COTTEREAU, *Idem*, p. 1038).

<sup>335</sup> Or, toujours selon E. Cottereau, la richesse des initiales est un bon indice du niveau global de richesse de la décoration (E. COTTEREAU, *Idem*, p. 1002).

<sup>336</sup> Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716 ; Paris, BNF, fr. 1040 ; Tours, BM, 1008 ; Bruxelles, BR Albert I<sup>er</sup>, 10295 ; Krakow, Biblioteka Jagiellonska, Gall f<sup>o</sup> 0156.

<sup>337</sup> Voir l'Annexe XXXIV et la Première Partie. I.4.b.7 (p. 74).

<sup>338</sup> E. COTTEREAU-GABILLET, « Manuscrits de luxe et distinction sociale à la fin du Moyen Âge », p. 287.

des *codices* destinés aux représentants d'une aristocratie provinciale soient autant, sinon plus, somptueux que ceux exécutés pour les rois. Le volume 266 de la bibliothèque de Rennes est l'un des six manuscrits du corpus sur vélin et compte, entre autres décorations, cent soixante belles miniatures de la main du Maître du Policratique de Charles V<sup>339</sup> : il est pourtant destiné à une bibliothèque provinciale, celle de la noble famille bretonne des Ragueneil<sup>340</sup>. C'est également pourquoi on ne peut pas, en l'absence de marques de possession explicites, déduire systématiquement de la facture luxueuse d'un manuscrit son appartenance à un membre de la noblesse. Un bourgeois peut tout à fait être à la tête d'une fortune assez importante pour la réalisation d'un tel ouvrage<sup>341</sup> ou le livre en question être un cadeau de la part d'un personnage au statut social différent de celui du destinataire. Malgré les nombreuses peintures qui ne sont pas sans rappeler celles réalisées pour Charles V<sup>342</sup>, nul ne peut affirmer, dans l'état actuel des connaissances, que le *codex* 57 de la bibliothèque de Genève était destiné au roi ou un autre aristocrate<sup>343</sup>. Quoi qu'il en soit, la possession de volumes constitue un véritable marqueur social au Moyen Âge, plus encore lorsqu'ils sont richement exécutés. La société médiévale, surtout celle des plus aisés, exprime de ce fait une relation qui repose à la fois sur les notions de distinction et d'intégration, ce dont témoignent les vingt-neuf manuscrits considérés.

#### *a.5 Le contenu : légendiers et œuvres isolées*

Concernant les œuvres qu'ils contiennent, la majorité des manuscrits possédés par la noblesse ne déparent pas du reste du corpus. On compte en effet vingt-et-un légendiers parmi les vingt-neuf volumes en question, soit un peu plus de 72%, là où les légendiers représentent 68% des ouvrages ecclésiastiques<sup>344</sup> et presque 63% de l'ensemble du corpus<sup>345</sup>. Treize d'entre eux suivent le calendrier liturgique<sup>346</sup>, comme la plupart des légendiers concernés par notre

---

<sup>339</sup> Voir H. MADDOCKS, « Pictures for Aristocrats. The Manuscripts of the Légende dorée », *Medieval texts and images. Studies of Manuscripts from the Middle Ages*, M. MANION et B. MUIR (éds), New York, Harwood Academic Publishers, 1991, p. 1-13, ici p. 12 ; ainsi que la thèse de M. GUERINEL-RAU, p. 56-60.

<sup>340</sup> Certains manuscrits particulièrement luxueux ont ainsi été copiés et enluminés pour des individus dont le niveau social n'est pas des plus élevés : ils se révèlent en tout cas plus richement décorés que des livres réalisés pour des personnages à la situation bien plus prestigieuse que la leur. Certains des volumes destinés aux rois ne sont pas forcément plus luxueux que ceux qui ont été réalisés pour Jean de Daillon (1423-1481), seigneur du Lude et chambellan de Louis XI, ou pour Louis de Laval († 1489), seigneur de Châtillon et grand bibliophile (E. COTTEREAU-GABILLET, « Manuscrits de luxe et distinction sociale à la fin du Moyen Âge », p. 298).

<sup>341</sup> Nous revenons plus longuement sur le sujet d'un public bourgeois dans une partie à suivre.

<sup>342</sup> B. GAGNEBIN, *L'enluminure de Charlemagne à François 1<sup>er</sup>. Les manuscrits à peinture de la bibliothèque publique universitaire de Genève*, Genève, Musée d'art et d'histoire, 1976, p. 78-79 ; F. AVRIL, « Le parcours exemplaire d'un enlumineur parisien à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle », p. 266-282.

<sup>343</sup> Le volume présente en outre au f.3 le blason d'Aymar de Poitiers († 1510), comte de Saint-Vallier et grand-père de Diane, d'azur à six besants d'argent, et au chef d'or.

<sup>344</sup> Deuxième Partie II.1.b.1, p. 186-187.

<sup>345</sup> Première Partie I.4.c.2, p. 79.

<sup>346</sup> Paris, Bibliothèque Mazarine, 1729 ; London, BL, Royal 19.B.XVII ; Bruxelles, BR, 9226 et 9228 ; Mâcon, BM, 003 ; Paris, BNF, fr. 241, 243, 184, 6448 et 245 ; Cambridge, Fitzwilliam Museum, 022 ; Rennes, BM, 266 ; et Krakow, Biblioteka Jagiellonska, Gall f<sup>o</sup> 0156 (se référer à l'Annexe XLVI).

étude ; sept sont organisés de manière méthodique<sup>347</sup> (quatre répartissent les saints à la fois selon leur statut et leur sexe, trois seulement en fonction du statut<sup>348</sup>) : enfin, les quarante-sept légendes du Bruxelles, BR, 10295 ne paraissent se conformer à aucune organisation.

Parmi les huit *codices* qui ne sont pas des légendiers, deux ne renferment que la seule *Vie de saint Remi* par Richier : les livres bruxellois 5365 et 6409, qui appartiennent tous deux à la bibliothèque de Charles V. Trois autres contiennent le *Brief recit des roys de France* de Louis le Blanc (Oxford, Bodleian Library, Douce 92 et Paris, BNF, fr. 05868 et 05870), qui associe la *Vie de saint Denis* à d'autres textes en rapport avec les rois de France et met ainsi en avant les liens qui unissent l'abbaye Saint-Denis aux souverains dès les Mérovingiens<sup>349</sup>. Il n'est donc pas étonnant que les trois manuscrits en question aient été possédés par des rois, en l'occurrence Charles VIII et Louis XII. Il est même vraisemblable que l'œuvre ait été écrite précisément pour les souverains français. L'œuvre du secrétaire royal figure également dans les ouvrages BNF, fr. 05706 et 24948, mais leurs destinataires nous sont inconnus. Le premier est d'une facture moins luxueuse que les trois autres volumes : ses cinquante-deux feuillets en papier sont traversés d'une écriture peu soignée et il ne contient aucune peinture, tout au plus une rubrication en début de paragraphe. Selon Michel François<sup>350</sup>, dont l'analyse est reprise par Franck Collard<sup>351</sup>, il s'agit d'une copie, non d'un manuscrit d'auteur ni d'un brouillon. En revanche, le BNF, fr. 24948 se rapproche d'un ouvrage destiné à une bibliothèque royale<sup>352</sup>. Il présente de superbes majuscules enluminées en début de paragraphe ainsi que de nombreuses miniatures minutieusement exécutées. L'affinité entre Denis et les rois français est également visible dans le BNF, fr. 1040, commandité par Louis I<sup>er</sup> d'Orléans et au sein duquel la *Somme le Roi* du frère Laurent côtoie la Vie du saint parisien. Quant au BNF, fr. 696, il contient, outre un recueil autour de l'abbaye de Saint-Denis constitué de la Vie de Denis et de celles de treize saints dont les reliques sont conservées à l'abbaye, une *Chronique française de Jules César à 1113*<sup>353</sup>. Composé dans le *scriptorium* de Saint-Denis, le livre a été offert à Charles V. Force est donc de constater que, des huit ouvrages qui ne sont pas des légendiers, sept sont destinés

---

<sup>347</sup> Paris, BNF, fr. 17229 ; Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716 ; Paris, Sainte-Geneviève, 588 ; Chantilly, Musée Condé, 734 ; Bruxelles, BR, 9225 ; Tours, BM, 1008 et Lyon, BM, 866.

<sup>348</sup> BNF fr. 17229, Mazarine 1716, Chantilly 734 et Tours 1008 pour la première catégorie ; Sainte-Geneviève 588, Bruxelles 9225 et Lyon 866 pour la seconde.

<sup>349</sup> Première Partie I.4.c.5, p. 84-85.

<sup>350</sup> M. FRANÇOIS, « Les rois de France et les traditions de l'abbaye de Saint-Denis », p. 367.

<sup>351</sup> F. COLLARD, « Ranimer l'oriflamme. Les relations des rois de France avec l'abbaye de Saint-Denis à la fin du XV<sup>e</sup> siècle », p. 564.

<sup>352</sup> Dans sa notice n° 864 de la bibliothèque parisienne de François I<sup>er</sup>, inventoriée vers 1560, H. OMONT signale un manuscrit intitulé *De saint Denis et des roys de France (La librairie royale à Blois, Fontainebleau, Paris au XV<sup>e</sup> siècle (anciens inventaires et catalogues de la BNF))*, Paris, E. Leroux, 1908, p. 305). Peut-être s'agit-il du BNF, fr. 24948, comme semble le penser Franck Collard (F. COLLARD, « Ranimer l'oriflamme », p. 566).

<sup>353</sup> Le manuscrit contient des additions à la *Chronique*, jusqu'à l'année 1278 (L. DELISLE, « Mémoire sur les ouvrages de Guillaume de Nangis », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 27/2, 1873, p. 287-372, ici p. 364-371 ; C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. LXXXV).

aux rois eux-mêmes ou à leur proche entourage. Tous évoquent la légende d'un saint lié à la royauté, souvent associée à des chroniques ou à d'autres œuvres à vocation didactique. Ces assemblages, qui ne doivent rien au hasard, insistent sur les liens qui unissent les souverains à certains saints et aux établissements religieux qui leur sont dédiés, en particulier l'abbaye de Saint-Denis, en sus de proposer des textes destinés à l'instruction des rois. C'est sans doute en vertu de ce programme tant didactique que politique, dans lequel l'accent est mis sur la grandeur de la royauté française, que ces sept livres figurent dans des bibliothèques royales.

Le huitième *codex*, London, BL, Egerton 0745, est lui dédié à un noble personnage de plus basse extraction, à savoir Guy V de Châtillon, comte de Saint-Pol. Or, il ne contient que des œuvres religieuses, au contraire des sept manuscrits précédemment cités : la *Vie de saint Denis*, ainsi que celles des saints Eustache, Martin de Vertou, Gildas et Édouard d'Angleterre, auxquelles sont ajoutés quatorze traités pieux. Le contenu de l'ouvrage reflète probablement la piété personnelle du comte de Saint-Pol : son attachement à la Bretagne, en particulier, est visible à travers les figures de Martin de Vertou et de Gildas de Rhuys. La mise en avant de la figure d'Édouard le Confesseur, qui règne sur l'Angleterre entre 1042 à 1066 et en est l'un des saints patrons<sup>354</sup> jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle et sa supplantation par saint Georges, soulève par contre plus d'interrogations dans le contexte particulier de la Guerre de Cent Ans : d'autant que Guy de Châtillon a combattu du côté français (il trouve la mort en 1360 comme otage du souverain anglais Édouard III). Il est possible - quoiqu'un peu surprenant - que le noble français ait développé une dévotion particulière envers le saint anglais. Son aïeule paternelle, Marie de Bretagne (1268-1339), n'était-elle pas elle-même la petite-fille du roi Henri III Plantagenêt (1207-1272) ? Ces mêmes Plantagenêt qui, cherchant à implanter en Angleterre l'idée d'une royauté sacrée et thaumaturgique, s'appuyèrent sur le culte d'Édouard le Confesseur au point que celui-ci acquit une dimension nationale à partir du XII<sup>e</sup> siècle<sup>355</sup> ? Quoi qu'il en soit, le *codex* paraît répondre à un usage de dévotion plutôt qu'à un programme politique.

---

<sup>354</sup> À ce sujet, voir l'article d'E. BOZOKY, « La construction de la sainteté d'Édouard le Confesseur et les rois d'Angleterre », *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, F. LAURENT, L. MATHEY-MAILLE et M. SZKILNIK (éds.), Paris, Champion, 2014, p. 159-173.

<sup>355</sup> A. VAUCHEZ, « Le Saint », *L'Homme médiéval*, J. LE GOFF (dir.), Paris, Le Seuil, 1989, p. 345-380, ici p. 356. Une autre hypothèse se profile, bien qu'elle paraisse capillotractée. La mort d'Édouard le Confesseur en 1066 ouvre en effet une crise de succession au trône d'Angleterre qui aboutit à la conquête du royaume par Guillaume le Conquérant. Le parallèle entre cette situation et celle qui, presque deux siècles plus tard, a donné naissance à la Guerre de Cent Ans (également commencée comme un conflit de succession au trône entre un prétendant français et un autre anglais) n'a pas pu échapper au comte breton. Peut-être celui-ci priait-il alors saint Édouard pour que le conflit se résolve, une fois encore, au profit des Français ?

## *b. Vue d'ensemble des réécritures dont use la noblesse*

### *b.1 Un corpus aristocratique dominé par les saints liés à la royauté*

Outre le poème du clerc Renaut et Geneviève I, destinés à de nobles femmes, ainsi que le *Brief recit des roys de France* de Louis le Blanc, sans doute composé pour les souverains, les vingt-neuf ouvrages aux mains de la noblesse renferment dix-sept des soixante-quatorze réécritures étudiées<sup>356</sup>. Au moins vingt de nos récits ont donc été consultés par l'aristocratie du royaume, même si toutes n'ont pas nécessairement été réalisées en vue d'un public noble. Le corpus aristocratique a d'ailleurs douze Vies en commun avec le corpus ecclésiastique<sup>357</sup>.

Sans surprise, Denis et Remi dominent largement le corpus<sup>358</sup>. La *Vie de saint Denis* apparaît à vingt-quatre reprises, sous différentes versions, mais la cinquième Vie extraite de la *Légende dorée* se distingue avec douze occurrences<sup>359</sup>. Elle ne figure que dans un seul des dix livres destinés aux membres de la famille royale, le Mazarine 1729. Ces derniers semblent lui avoir préféré la sixième version, composée par Louis le Blanc et dont les trois copies trouvent place sur les étagères des bibliothèques royales. Il en va de même pour les Vies dionysiennes I et II : les cinq ouvrages qui les contiennent sont aux mains des souverains ou de membres de la noblesse parmi les plus illustres comme le duc d'Orléans Louis I<sup>er</sup> ou Guy V de Châtillon. La *Vie de saint Remi* est, quant à elle, présente dans dix-sept des vingt-neuf volumes possédés par l'aristocratie, dont treize fois à travers la neuvième version. Inspirée comme Denis V de la *Légende dorée*, Remi IX figure dans les mêmes *codices* - en fait, des légendiers. Ces deux Vies ne paraissent pas avoir fait partie des lectures royales, sinon par l'entremise du Mazarine 1729, et se sont davantage diffusées dans des milieux nobles plus modestes. *A contrario*, les deux ouvrages qui contiennent le poème et les deux autres qui renferment Remi II ont tous été possédés par des rois et leur entourage proche. Aux Vies contenues dans des légendiers, ceux-ci semblent avoir préféré des réécritures plus spécifiques : en vers, idéologiquement marquée comme la Vie écrite par Louis le Blanc, ou encore plus précoces et souvent plus développées, à l'instar de Remi II et des versions dionysiennes de la *Vita Dionysii*. Ce schéma se confirme à l'examen des Vies de Éloi, dont le récit le plus ancien figure dans deux manuscrits royaux, tandis que la version IV intégrée aux *Festes nouvelles* apparaît dans trois légendiers absents

---

<sup>356</sup> L'Annexe LXXVI précise les Vies contenues dans les vingt-neuf ouvrages aux mains de la noblesse.

<sup>357</sup> Denis version dionysienne I et II, Denis V, Éloi I, Geneviève I et II, Remi II et IX, Mathurin I, Médard I, Arnoul I et Arnoul III.

<sup>358</sup> C'est le cas pour l'ensemble du corpus (voir Première Partie I.3.a). Le dossier hagiographique en français de Remi compte ainsi treize réécritures, contre douze pour saint Denis. Les Vies de l'évêque parisien connaissent cependant une plus grande diffusion. Voir à ce propos les Annexes XVI et XVIII.

<sup>359</sup> Denis V est la réécriture de la *Vie de saint Denis* la plus diffusée, avec au moins cinquante-trois témoins. De manière générale, il s'agit de la Vie du corpus qui connaît la plus large diffusion (voir l'Annexe XIX). Denis II, également très répandue, apparaît dans deux manuscrits possédés par une noblesse plus modeste.



des bibliothèques royales ; et de celles de Geneviève, puisque la première Vie de la sainte est présentée dans les mêmes deux manuscrits royaux que Éloi I, là où Geneviève II est intégrée à des légendiers. Seuls ces quatre saints (Denis, Remi, Geneviève et Éloi) semblent avoir retenu l'attention des rois, qui leur vouent une dévotion particulière du fait des liens que ces figures entretiennent avec la royauté mérovingienne, puis carolingienne et capétienne. En revanche, la diversité est plus importante dans les livres possédés par les représentants d'une noblesse moins élevée, surtout parce qu'il s'agit de légendiers regroupant des versions inspirées de la *Légende dorée* ou intégrées aux *Festes nouvelles*. Denis, Remi, Geneviève et Éloi sont évoqués, de même qu'Arnoul par les première et troisième moutures de sa Vie. Cinq autres saints n'apparaissent qu'à travers une seule réécriture, précisément celle qui est incorporée aux *Festes nouvelles* : Fiacre I, Landry I, Médard I, Bathilde IV et Mathurin I se retrouvent ainsi dans les quatre mêmes légendiers<sup>360</sup>. Les manuscrits du corpus entre les mains de la noblesse se concentrent donc sur dix saints, tous liés à Paris (Denis, Geneviève, Médard, Mathurin et Landry) et/ou à la royauté (Denis, Remi, Geneviève, Médard, Éloi et Bathilde). Seuls Arnoul et Fiacre se distinguent. Rien à voir avec les dix-sept saints du corpus ecclésiastique !<sup>361</sup> On constate surtout une vraie disparité dans leur représentation entre les saints qui font l'objet d'un culte particulier, surtout de la part des rois (Denis, Remi, Éloi et Geneviève), et ceux qui ne sont présents que parce que leur Vie se trouve intégrée à des légendiers.

### b.2 Une production essentiellement francilienne

D'un point de vue linguistique, le corpus aristocratique est essentiellement centré sur l'Île-de-France<sup>362</sup>. Onze des versions qui le composent (soit 55%) présentent en effet des traits franciens<sup>363</sup>, parmi lesquelles les deux Vies composées à destination de la noblesse : le poème et la première réécriture en français concernant sainte Geneviève. Quatre autres sont rédigées dans un dialecte picard<sup>364</sup>, tandis que les deux Vies inspirées de la *Légende dorée*, Denis V et Remi IX, témoignent d'un auteur vraisemblablement originaire de Wallonie. Enfin, la version versifiée de la *Vita Remigii* montre des caractéristiques champenoises.

---

<sup>360</sup> Contrairement aux autres, la première *Vie de saint Médard* en français ne figure que dans trois de ces quatre légendiers : elle n'apparaît pas dans le Paris, BNF, fr. 00243.

<sup>361</sup> Deuxième Partie II.1.d.1, p. 196. Il est également vrai que le corpus ecclésiastique comprend trente-sept réécritures en français, contre seulement vingt pour le présent corpus aristocratique.

<sup>362</sup> Le graphique et le tableau de l'Annexe LXXVII classifient les vingt réécritures utilisées par les membres de la noblesse selon les traits dialectaux qui les caractérisent. Les deux récits hagiographiques commandités par de nobles dames (la *Vie de sainte Geneviève* versifiée et sa première Vie en prose), ainsi que le *Brief récit des roys de France* de Louis le Blanc dont il est fort possible qu'il ait été composé pour des rois, sont distingués au sein du tableau par l'ajout d'un trait de soulignement.

<sup>363</sup> Denis version dionysienne I et II ; Denis VI ; Éloi I ; Geneviève en vers ; Geneviève I et II ; Landry I ; Remi II ; Médard I et Mathurin I.

<sup>364</sup> Denis II ; Arnoul III ; Fiacre I et Éloi IV.

Quoique globalement en adéquation avec l'ensemble du corpus, où dominent les Vies issues du domaine picard puis d'Île-de-France<sup>365</sup>, les réécritures utilisées par l'aristocratie sont davantage écrites en francien. Il est possible que, résidant à Paris, les souverains et les grands nobles de la cour se soient adressés à des auteurs locaux, soit qu'ils résident dans la capitale, soit qu'ils soient au service desdits aristocrates (comme Louis le Blanc).

### *b.3 Des réécritures précoces*

Enfin, les vingt réécritures en question sont assez anciennes<sup>366</sup>, puisque onze datent du XIII<sup>e</sup>, six du XIV<sup>e</sup> et trois du XV<sup>e</sup> siècle<sup>367</sup>. Il est d'ailleurs intéressant de constater que les Vies privilégiées par les souverains et leur entourage proche remontent pour la plupart au XIII<sup>e</sup> siècle. Seul le *Brief recit des roys de France* de Louis le Blanc est tardif, puisqu'il date de 1495. Les récits dédiés à la « dame de Valois » (le poème sur Geneviève) et à sa consœur des Flandres (Geneviève I) sont aussi parmi les premiers à être composés. Les œuvres insérées dans les légendiers, en revanche, fleurissent plutôt aux siècles suivants. L'engouement pour les réécritures hagiographiques paraît donc atteindre très tôt la noblesse, dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, en particulier pour ses représentants les plus illustres. Ces derniers sollicitent d'abord des œuvres précises, dont on ne peut dire si elles ont été écrites pour eux ou non, mais centrées sur un saint en particulier ou un corpus restreint et défini. Le temps des légendiers vient ensuite, dont profite surtout une aristocratie plus modeste.

### *c. Des Vies peu typées*

#### *c.1 Une insistance toute relative sur la noblesse des saints*

Disons-le d'emblée : outre la mention de leur noble commanditaire (pour le poème et Geneviève I) ou l'association éloquente qu'ils forment avec d'autres récits (Denis VI), les trois Vies composées pour la noblesse ne présentent pas de traits caractéristiques qui laisseraient entendre qu'elles sont destinées à un public spécifique. Il aurait pourtant été vraisemblable, par exemple, qu'elles s'étendent sur l'appartenance à la noblesse des saints concernés. C'est le cas de deux réécritures du corpus parmi les soixante-quatorze étudiées. Fiacre IV précise que le saint « fut filz dung compte qui tenoit soubz luy la seigneurie d'ibernie »<sup>368</sup>, alors que la *Vita Fiacrii* parle seulement d'une noble extraction (*Hic siquidem nobilibus ortus natalibus in*

---

<sup>365</sup> Se référer à l'Annexe III.

<sup>366</sup> Par rapport à l'ensemble du corpus, où la majorité des réécritures datent du XV<sup>e</sup> siècle et dans lequel celles-ci sont réparties de manière beaucoup plus homogène au fil des siècles (voir l'Annexe XVII).

<sup>367</sup> L'Annexe LXXVIII présente les versions selon leur siècle de création.

<sup>368</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 193r.

*Hiberniae partibus*<sup>369</sup>). L'insistance du remanieur sur la naissance aristocratique de Fiacre est visible dans la division du récit puisque, sur deux parties, l'une est entièrement dévolue à la famille du saint : « Premièrement donc est a veoir de quelle lignee il fut et apres quelle vie il mena »<sup>370</sup>. Quant à Bathilde II, son auteur s'ingénie à justifier une naissance royale seulement évoquée dans la *Vita*. Il annonce d'emblée que « ceste dame descendit du noble sang des ductz de Saxone »<sup>371</sup>, faisant la synthèse entre la première *Vie de sainte Bathilde* (selon laquelle Bathilde est « estraitte de roial lignie »<sup>372</sup>, sans donner plus de détails) et la *Vita Balthildis B*, qui affirme que la sainte était *progenita Saxonum demonstrabatur*<sup>373</sup>. Il va jusqu'à lui inventer une parenté royale en affirmant, au mépris de toute réalité historique, qu'elle « estoit fille de Florida, roy de Colongne »<sup>374</sup>. L'auteur s'inspire de la tradition rapportée par deux chansons de geste, *Theseus de Cologne* (mise en alexandrins au XIV<sup>e</sup>, puis remaniée en prose au XV<sup>e</sup>)<sup>375</sup> et *Ciperis de Vigneaux* (écrite en alexandrins avant 1415 et réécrite en prose avant 1469)<sup>376</sup>, dans lesquelles Bathilde est donnée comme la fille d'Alidone et du roi Floridas - et donc comme la sœur de Theseus<sup>377</sup>. À travers cette évocation d'une parenté royale, quoique fictive, c'est la dimension régaliennne de la sainte qui est mise en avant.

Malgré l'insistance des auteurs sur la noblesse des origines des saints dont ils relatent la vie, rien n'indique cependant que Fiacre IV et Bathilde II aient effectivement été destinées à

<sup>369</sup> « Vita sancti Fiacrii secunda », p. 605 - Chapitre I, paragraphe 6). Des auteurs très postérieurs, brochant là-dessus, en ont fait un des fils d'Eugène IV, roi des Scots d'Ecosse. Ils lui ont aussi attribué une sœur, sainte Syre.

<sup>370</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 193r.

<sup>371</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 114v.

<sup>372</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 166v.

<sup>373</sup> *Claro namque sanguine, licet alterius gentis serviret obsequiis, progenita Saxonum demonstrabatur* (B. KRUSCH (éd.), « Vita sanctae Balthildis », dans *MGH*, p. 483 - Chapitre 2) : « Bien qu'esclave obéissante d'une autre nation, elle était en effet de sang illustre [car] il est prouvé qu'elle était fille de Saxon ».

<sup>374</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 115r. Cette parenté entre sainte Bathilde et les rois de Cologne (ou Francs rhénans) est d'autant plus fictive qu'aucune source antérieure au XIV<sup>e</sup> siècle ne parle du roi Floridas de Cologne. Il s'agit donc certainement d'une invention de la fin du Moyen Âge (A. BENGTSOON *La vie de sainte Bathilde*, p. XXIV).

<sup>375</sup> Le XVI<sup>e</sup> siècle en propose trois versions abrégées. Voir M. BACQUIN, *Theseus de Cologne, édition partielle d'une chanson de geste du XIV<sup>e</sup> siècle*, Lund, Lund University Press, 2008 ; et « La chanson de geste "tardive" : décadence ou développement du genre ? L'exemple de *Theseus de Cologne* », *Le Moyen Âge par le Moyen Âge même. Réception, relectures et réécritures des textes médiévaux dans la littérature française des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, L. BRUN, S. MENEGALDO, A. BENGTSOON et D. BOUTET (éds.), Paris, Champion, 2012, p. 83-96.

<sup>376</sup> C. BADALO-DULONG, « Ciperis de Vigneaux », *Romania*, 71, 1950, p. 66-78 ; M. HEINTZE, « Ciperis de Vigneaux : l'origine de la famille royale dans l'épopée française », *Au carrefour des routes d'Europe : la chanson de geste. Tome II*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 1987, p. 659-673 ; C. RUBY, « Ciperis de Vigneaux », *Dictionnaire des Lettres françaises : le Moyen Âge*, p. 300 ; C. ROUSSEL, « La fonction royale dans Ciperis de Vigneaux », *Bien dire et bien apprendre*, 18, 2000, p. 139-152. La version en prose a été éditée par L. RAMELLO, *Un mito alla corte di Borgogna : « Ciperis de Vigneaux » in prosa. Edizione con note critiche e commento linguistico-letterario*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012.

<sup>377</sup> Voir J. E. MERCERON, « De l'hagiographie à la chanson d'aventures : l'image de sainte Bathilde reine de France », *Ce nous dist li escrits... Che est la verite. Études de littérature médiévale offertes à André Moisan*, M. LACASSAGNE (dir.), Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2000, p. 193-206. Bathilde II ne va cependant pas jusqu'à reprendre les justifications nouvelles qui entourent le mariage de la sainte dans *Theseus* et *Ciperis*. Dans *Theseus*, le mariage entre « Ludovis » et « Baudour » est orchestré par saint Denis et a pour objectif premier de mettre fin à un conflit armé entre Clovis, qui n'est encore qu'héritier du trône de France, et Theseus. Dans *Ciperis*, c'est le roi Dagobert qui marie son frère Clovis à la princesse Bathilde.

l'aristocratie. Ni l'une ni l'autre n'apparaît dans les *codices* utilisés par la noblesse<sup>378</sup> et une précédente partie nous a même permis de souligner que ces deux versions participaient à la promotion d'un modèle ecclésiastique<sup>379</sup>, sans que l'on puisse pour autant en conclure qu'elles s'adressent au monde clérical, et à celui-là uniquement. Quoi qu'il en soit, l'accent mis sur la noblesse du protagoniste est un trait textuel trop peu présent au sein du corpus<sup>380</sup> - plus encore dans le présent corpus aristocratique - pour pouvoir être raisonnablement considéré comme une caractéristique des réécritures composées pour les plus hauts personnages du royaume. Il ne s'agit pas, sans doute, de permettre au public de s'identifier à des figures de sainteté dont il partage la noblesse ou de le flatter en affirmant que l'excellence de la naissance est une vertu pour qui veut devenir un Élu de Dieu. Plutôt est-ce là un signe de l'évolution des mentalités qui, à la fin du Moyen Âge, opèrent un lien entre sainteté et prestige aristocratique<sup>381</sup>.

Reste que la quatrième *Vie de saint Fiacre* en français mobilise quelques références à la culture aristocratique médiévale. Il y est précisé que le saint « doit estre le successeur de la seigneurie de son père »<sup>382</sup> et le remanieur parle de « seigneurie temporelle »<sup>383</sup> à propos des terres sur lesquelles est fondé le monastère de Breuil. Son mariage surtout, élément inédit propre à Fiacre IV<sup>384</sup>, correspond à ce qui se pratique dans les nobles familles. La décision de contracter mariage et le choix de la promise parmi les jeunes filles d'un même niveau social appartient au père du saint et non à celui-ci : « Si ce penca quil luy donneroit en mariage la fille dung compte »<sup>385</sup>. Peut-être ces transformations relèvent-elles seulement d'une mise au goût du jour du récit et du vocabulaire utilisé, mais il n'en reste pas moins que la réécriture en appelle à des sujets qui ont davantage de résonance pour un aristocrate (politique lignagère, gestion d'une seigneurie, mariage homogame) ou un laïc d'une manière générale, que pour un curé ou une moniale. Associées à la revalorisation de la noblesse de Fiacre, ces références à la culture aristocratique créent un faisceau d'éléments convergeant vers l'hypothèse d'une Vie destinée à un noble public. Elles sont cependant cantonnées à Fiacre IV.

---

<sup>378</sup> Des volumes renfermant les deux Vies et possédés par la noblesse ont pu exister mais avoir été perdus.

<sup>379</sup> Deuxième Partie II.1.c.4, p. 192-194.

<sup>380</sup> Ce thème de la naissance noble est pourtant un *topos* des réécritures en langue vernaculaire : la réécriture de la *Vie de saint Martin* au XIII<sup>e</sup> siècle fait ainsi du saint tourangeau le fils d'un roi. Selon R. COLLINS, Venance Fortunat serait le premier à user de ce *topos*. Il serait « le premier d'une longue succession d'hagiographes à faire de la noblesse la véritable fondation d'une carrière épiscopale » (« Observations on the Form, Language and Public of the Prose hagiographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul », p. 114).

<sup>381</sup> Comme l'a démontré A. VAUCHEZ (*La sainteté en Occident*). Ainsi presque tous les saints de l'Europe non méditerranéenne sont-ils issus de la haute aristocratie.

<sup>382</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 193r.

<sup>383</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 196v.

<sup>384</sup> Les péripéties du mariage de saint Fiacre n'apparaissent ni dans les *Vitae Fiacrii* ni dans les trois réécritures précédentes, mais auront une certaine postérité puisqu'on les retrouve dans la *Vie et légende de Monsieur saint Fiacre* imprimée à Paris par Pierre Ménier en 1617.

<sup>385</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 194v.

## c.2 De la diversité des formes textuelles

Qu'en est-il de la forme ? Les versions utilisées par l'aristocratie présentent-elles des caractéristiques structurelles communes qui pourraient les ériger en un ensemble cohérent ?

Sur vingt versions, deux sont versifiées : Geneviève en vers I et le poème que Richier consacre à Remi<sup>386</sup>. Que le poème sur Geneviève ait été composé à la demande d'une noble dame pourrait laisser entendre que la noblesse privilégie le vers. Le choix nous semble plutôt résulter du fait que la versification s'impose aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles comme le mode majeur de l'écriture en langue vulgaire. Or, le récit versifié initie justement le dossier hagiographique en français de la sainte parisienne (il est écrit entre 1182 et 1214). Le poème de Richier est lui composé dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Sans doute le recours au vers résulte-t-il d'un désir ou d'un goût personnel de l'auteur ou du commanditaire, ou d'un usage particulier comme la performance orale au sein des milieux « de cour », peut-être par des jongleurs. On ne peut en revanche considérer la versification comme un marqueur textuel des réécritures en français dévolues à l'aristocratie, dont la majorité est d'ailleurs rédigée en prose.

Quatorze de ces vingt versions sont des abrégés (soit 70%), dont les auteurs n'ont pas hésité à retrancher des épisodes et à raccourcir le propos de ceux qu'ils conservaient<sup>387</sup>. La proportion est plus élevée que dans le corpus ecclésiastique, qui compte 60% de réécritures abrégées<sup>388</sup>. Peut-être est-ce là l'expression d'une volonté un peu plus prononcée d'écourter le récit hagiographique lorsqu'il est destiné à un public laïc, mais la différence n'est pas assez marquée pour que cela soit probant. À l'instar de ce que nous avons déjà souligné au sujet du corpus clérical, la plupart des réécritures abrégées sont intégrées à des légendiers. Surtout, elles s'inscrivent dans la tendance de l'époque médiévale au raccourcissement des textes hagiographiques<sup>389</sup>. L'anonyme qui entreprend au XIV<sup>e</sup> siècle de réécrire la *Vie de sainte Hildegarde* en français n'affirme-t-il pas le faire pour « brieftet et abregier cest escript »<sup>390</sup> ?

Sept autres réécritures témoignent d'une volonté de compléter et d'approfondir le récit par l'ajout de parties plus ou moins importantes, qu'il s'agisse d'épisodes inédits ou de détails complémentaires<sup>391</sup>. Elles représentent 35% du corpus aristocratique, ce qui correspond peu ou prou aux 40% du corpus ecclésiastique<sup>392</sup>. Encore une fois, les versions qui initient un dossier hagiographique sont davantage amplifiées que celles qui viennent après.

---

<sup>386</sup> La proportion est donc similaire à celle du corpus clérical (Deuxième Partie II.1.d.4, p. 198).

<sup>387</sup> Bathilde IV ; Denis version dionysienne I et II, Denis II, IV et VI ; Éloi I et IV ; Fiacre I ; Landry I ; Mathurin I ; Médard I, Remi II et IX (se référer à l'Annexe LIX).

<sup>388</sup> Deuxième Partie II.1.d.4, p. 198.

<sup>389</sup> Voir Première Partie IV.1.a, p. 136-141.

<sup>390</sup> L. MOULINIER-BROGI, « *Vitae* latines et *volgarizzamento*: l'exemple de la vie de Hildegarde en français », *Santità, culti, agiografia: Temi e prospettive*, S. BOESCH GAJANO (éd.), Rome, Viella, 1997, p. 139-163, p. 162.

<sup>391</sup> Amoul I et III ; Denis V ; Geneviève en vers I, Geneviève I et II ; Remi en vers I.

<sup>392</sup> Deuxième Partie II.1.d.4, p. 199.

On constate également une simplification du propos dans quinze réécritures du corpus aristocratique<sup>393</sup> (soit 75%). Les références scripturaires, en particulier, sont souvent passées sous silence, à l'instar de ce passage des *Vita et actus* dans lequel saint Paul reprend un extrait de l'Apocalypse<sup>394</sup> ([Deus est solus] *qui claudit et nemo aperit, aperit et nemo claudit*<sup>395</sup>) et omis de la première rédaction dionysienne<sup>396</sup>. Ces omissions s'accompagnent souvent d'une simplification du style, notamment de l'abandon des métaphores. Ainsi la première version dionysienne expurge-t-elle le récit de la venue à Rome de Denis des éléments allégoriques qui, dans la *Vita*, transformaient les païens en loups et le peuple en un troupeau de brebis :

[...] *interpretatur beatus, ne post discessum magistri lupi rapaces et gregi non parcentes dominicas oves invaderent, quod institutor suus plantavit abundanti sollicitudine rigare contendit.*<sup>397</sup>

« [...] il cremoit que après sa departie ne venissent li faus preescheor et semassent mavesse doctrine eu pueple que li apostres sis mestres avoit convertiz »<sup>398</sup>

Ce souci de présenter un texte délesté de ces références les plus complexes, d'offrir un récit simplifié de manière plus générale, peut-il constituer une caractéristique des réécritures destinées à la noblesse ? Indéniablement, la détermination à proposer des versions simplifiées est beaucoup plus prégnante au sein du corpus aristocratique (75%) que dans celui dédié au clergé (45%). Cependant, parmi les trois Vies écrites pour des membres de l'aristocratie, seul le *Brief recit des roys de France* de Louis le Blanc est largement décomplexifié par rapport à son hypotexte. Sans surprise, on y constate aussi un net resserrement du texte : simplification et abrégement vont souvent de pair et s'inscrivent dans une démarche de vulgarisation. Il en va tout autrement dans la première Vie en prose de sainte Geneviève, dédiée à une « dame de Flandres » et qui montre une augmentation considérable du nombre de termes appartenant au domaine religieux par rapport à l'hypotexte<sup>399</sup>. Cette forte récurrence s'explique probablement par l'influence de la commanditaire et les liens étroits qu'elle paraît entretenir avec l'Église<sup>400</sup>.

<sup>393</sup> Arnoul I ; Bathilde IV ; Denis version dionysienne I et II, Denis II et Denis VI ; Éloi I et IV ; Fiacre I ; Geneviève II ; Landry I ; Mathurin I ; Médard I ; Remi II et IX.

<sup>394</sup> « [Voici ce que dit le Saint, le Véritable, celui qui a la clef de David], celui qui ouvre, et personne ne fermera, celui qui ferme, et personne n'ouvrira » (Apocalypse, 3:7).

<sup>395</sup> C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. 148 - Chapitre 13.

<sup>396</sup> G. HASENOHR souligne la carence théologique qui apparaît comme une constante des textes spirituels voués aux laïcs. Au XIV<sup>e</sup> siècle, les clercs ne jugent pas toujours utiles d'enseigner les fondements théologiques de la foi, considérant que le public laïc n'a pas besoin de comprendre (« Les lectures religieuses des laïcs dans la France du XV<sup>e</sup> siècle : norme et pratique, lumières et ombres », *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane*, p. 147-164, ici p. 164).

<sup>397</sup> C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. 156 - Chapitre 32.

<sup>398</sup> *Idem*, p. 17 - Chapitre XIII.

<sup>399</sup> L. BOHM, *La Vie de sainte Geneviève de Paris*, p. LXIX.

<sup>400</sup> A. BENGTTSSON, *La Vie de sainte Geneviève*, p. VIII.

Au regard des indices dont nous disposons, la simplification ne saurait donc être considérée comme une preuve textuelle de réécritures destinées à la noblesse, au moins pour ce qui est des princes et de leurs cours. Charles V ne possédait-il pas une copie précoce du *Pèlerinage de l'âme* de Guillaume de Digulleville, dans laquelle plus de cent cinquante gloses marginales en latin renvoient à des passages peu connus de la Bible ou à des auteurs antiques<sup>401</sup> ? Car les changements opérés révèlent en creux la culture du destinataire et il y a assurément un monde entre un prince ayant l'éducation nécessaire à la compréhension des subtilités d'un texte et un noble moins éduqué, pour lequel un texte débarrassé de ses scories intellectuelles est plus adapté. Tout au plus peut-on dire que la majeure partie de l'aristocratie semble effectivement avoir préféré les versions abrégées et simplifiées, celles qui s'observent dans les légendiers et constituent la masse des réécritures hagiographiques en français médiévales.

## 2. Des particularités du public aristocratique

### *a. Une noblesse qui s'empare rapidement du phénomène des réécritures*

Sans doute le mouvement des réécritures hagiographiques en français est-il né au sein des milieux ecclésiastiques<sup>402</sup>. Le présent corpus laisse toutefois entrevoir un phénomène très tôt capté par l'aristocratie. Deux des Vies les plus anciennes qui le composent - le poème sur Geneviève et Geneviève I<sup>403</sup> - sont en effet explicitement destinées à la noblesse, tandis qu'au moins onze des vingt versions qui circulent parmi l'aristocratie remontent au XIII<sup>e</sup> siècle : soit 55%, davantage que les 37,5% du corpus ecclésiastique<sup>404</sup> et au-delà des 32,5% de l'ensemble du corpus<sup>405</sup>. Cette proportion doit cependant être relativisée, car elle repose sur des versions utilisées par la noblesse mais qui n'ont pas forcément été écrites pour elle. Il se peut tout à fait qu'une Vie précoce figure dans un livre composé plus tard à destination de l'aristocratie. Cela paraît être le cas ici, au vu de la datation assez tardive de la plupart des volumes aux mains de la noblesse, dont quatorze datent du XV<sup>e</sup> siècle (un peu plus de 48%) et seulement quatre du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>406</sup>. Le mouvement des réécritures hagiographiques en français ne semble donc

---

<sup>401</sup> S. LE BRIZ, G. VEYSSEYRE, « Les notes marginales du ms. Paris, BNF, fr. 1648 : quand un clerc glose le *Pèlerinage de l'âme* de Guillaume de Digulleville », *Le Pèlerinage de l'âme de Guillaume de Digulleville (1355-1358). Regards croisés*, M. BASSANO, E. DEHOUX et C. VINCENT (éds.), Turnhout, Brepols, 2014, p. 21-37. Selon les auteurs, le glossateur paraît avoir œuvré pour un public « cultivé, familier des grands épisodes de l'Histoire sainte, et latiniste honorable puisque ses gloses sont rédigées en langue savante » (p. 23), « pour des lecteurs ayant un horizon culturel similaire à celui de la cour de Charles V, ou pour le roi en personne » (p. 25).

<sup>402</sup> Voir Deuxième Partie II.1.d.3, p. 197.

<sup>403</sup> La première est rédigée entre 1182 et 1214 et la seconde date du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>404</sup> Voir l'Annexe LXXIII.

<sup>405</sup> Voir l'Annexe XVII.

<sup>406</sup> Voir l'Annexe LXXIV. À titre de comparaison, le clergé compte six livres du XIII<sup>e</sup> siècle (Annexe LXIX).

prendre de l'ampleur au sein de l'aristocratie qu'au XV<sup>e</sup> siècle. Nonobstant, l'exemple des deux premières Vies de Geneviève montre que le phénomène atteint la noblesse dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, comme s'il échappait en partie à l'Église qui en a vu les balbutiements.

Les aristocrates sont même, en termes de chronologie, les premiers commanditaires de nos récits hagiographiques. Derrière le poème de Renaut et Geneviève I se dessinent en effet la volonté de deux illustres représentantes de la noblesse : Éléonore, comtesse de Vermandois et dame de Valois pour le poème ; l'une des épouses du comte de Flandres Guy de Dampierre pour le récit en prose. Les deux comtesses suivent-elles là l'exemple de la cour royale, dont on sait qu'elle appose souvent sa marque sur les goûts de ceux qui la fréquentent et impose le modèle princier à l'ensemble de la noblesse, à la haute administration royale et la bourgeoisie marchande<sup>407</sup> ? Cela reviendrait à affirmer que les rois de France, dans l'entourage desquels s'élaborent effectivement nombre de traductions en français de textes historiques, politiques et religieux<sup>408</sup>, sont à l'origine de l'irruption du mouvement des réécritures hagiographiques en langue française dans le monde laïc. Pour des raisons que nous tenterons d'explicitier dans une prochaine partie, ils se seraient emparés du phénomène dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, par la reprise de réécritures originellement destinées au clergé ou en en initiant d'autres, et l'auraient développé sans que le clergé ne s'en trouve pour autant écarté. Malgré l'absence de preuves incontestables, le fait que les *codices* royaux soient plus précoces que ceux destinés au reste de la noblesse tend à soutenir l'hypothèse. Et, quoi qu'il en soit, les exemples de Geneviève I et du poème consacré à la sainte attestent du fait que l'aristocratie prend rapidement goût à l'hagiographie en français, au point de donner une impulsion vraisemblablement décisive au mouvement par des commandes toujours plus nombreuses.

---

<sup>407</sup> E. COTTEREAU-GABILLET, « Manuscrits de luxe et distinction sociale à la fin du Moyen Âge », p. 290 ; H. WIJSMAN, *Luxury Bound. Illustrated Manuscript Production and Noble and Princely Book Ownership in the Burgundian Netherlands (1400-1550)*, Turnhout, Brepols, 2010. Le modèle que constitue la cour vaut aussi dans le domaine artistique de manière générale (S. CASSAGNES-BROUQUET, *D'art et d'argent. Les artistes et leurs clients dans l'Europe du Nord (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001, p. 185-204).

<sup>408</sup> F. DUVAL, « Quels passés pour quel Moyen Âge ? », p. 55. Philippe le Bel commande ainsi une traduction en français du *De regimine principum* dès 1282 (N.-L. PERRET, *Les traductions française du « De regimine principum » de Gilles de Rome. Parcours matériel, culturel et intellectuel d'un discours sur l'éducation*, Leiden, Brill, 2011, ici p. 44). C'est aussi à son intention que Jean de Meun établit une traduction de la *Consolation* de Boèce (N.F. PALMER, « Latin and Vernacular in the Northern European Tradition of the *De Consolatione Philosophiae* », *Boethius : His Life, Thought and Influence*, M. GIBSON (ed.), Oxford, Blackwell, 1981, p. 287-303). S. Lusignan montre néanmoins que le passage à la langue française dans l'écrit documentaire est d'abord le fait des communes situées en périphérie du domaine d'oïl, principalement au Nord et à l'Est (de la Flandre au Jura, en passant par les pays picards, wallons, champenois et lorrains). Quelques seigneurs des mêmes régions adoptent à leur tour le vernaculaire puis, dans les années 1230-1240, la pratique du français se diffuse de façon assez précoce dans les actes des grands princes de l'Est et du Nord : en France, les comtes du Ponthieu et de Champagne ainsi que des ducs de Bourgogne : hors du royaume, les ducs de Lorraine. Ce n'est qu'au cours des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles que le français devient la langue de l'administration royale (S. LUSIGNAN, *La langue des rois au Moyen Âge*, p. 47-58). Pour ce qui est de l'allemand, la vernacularisation des actes connaît en revanche une diffusion sociale inverse à celle du français : elle est d'abord le fait des rois et de la haute noblesse impériale puis, très rapidement, haut clergé et villes leur emboîtent le pas (T. BRUNNER, « Le passage aux langues vernaculaires dans les actes de la pratique en Occident », *Le Moyen Âge*, 115/1, 2009, p. 29-72).



b. « *J'ay appris à vivre plus de papier que d'aultre chose* »<sup>409</sup>. *L'affinité entre les « dames du temps jadis » et les réécritures en français*

b.1 *De l'importance du public féminin*

Une rapide vue d'ensemble révèle l'abondance des femmes parmi les commanditaires, destinataires et possesseurs des Vies qui forment le corpus aristocratique et des livres qui les renferment. Le clerc Renaut déclare dès les premiers vers de la Vie de Geneviève écrire à la demande d'une « dame de Valois », que Lennard Bohm identifie comme Éléonore, comtesse de Vermandois<sup>410</sup>. La première Vie en prose française de la protectrice de Paris est, quant à elle, composée à l'instigation d'une « dame de Flandres »<sup>411</sup>. Enfin, un ajout inédit du poème consacré à Hildevert laisse planer l'ombre d'une destinataire féminine, le remanieur attribuant avec insistance l'installation du chef du saint dans une châsse en or sise en la collégiale de Gournay-en-Bray à une certaine « madame de Valois » :

« Comment madame de Valois  
Fist encasser en or le chief  
Saint Hildevert  
Après une moult noble dame  
Pour le sauvement de son ame  
Cire fut moult de grand renommee  
Madame de Valois nommee  
A qui dieu face vray pardon  
Fist a leglise moult beu don  
Car le chef qui encasses estoit  
En argent ou len le portoit  
Mais encaser le fist en or  
ou plus fin de son tresor  
De son or luy compta mains mars  
Et fut ce fait ou mois de mars. »<sup>412</sup>

Le fait est avéré et fait suite à un incendie qui ravage la cité de Gournay en 1375. Le sinistre semble avoir pris fin après une procession des reliques de saint Hildevert, possession de la collégiale depuis le XIII<sup>e</sup> siècle. Une châsse en or est alors offerte en remerciement par Blanche d'Évreux (1330-1398), veuve de Philippe VI et dame de Gournay<sup>413</sup>. La translation du chef de Hildevert qui a suivi a pu inspirer la rédaction d'une nouvelle œuvre en vers (et en

---

<sup>409</sup> C'est ce qu'écrivit en 1527 la nouvelle reine de Navarre, Marguerite d'Angoulême, à son frère François I<sup>er</sup> (D. PLANTEY, *Les bibliothèques des princesses de Navarre au XVI<sup>e</sup> siècle : livres, objets, mobilier, décor, espaces et usages*, Villeurbanne, ENSSIB, 2016, p. 17).

<sup>410</sup> Voir Première Partie II.1.a, p. 89.

<sup>411</sup> Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716, f. 277v.

<sup>412</sup> Paris, BNF, fr. 24865, f. 108v-109r. La *Vita Hildeverti* ne fait mention d'aucune dame de Valois [...] *ubi ejusdem corpus venerabiliter requiescit in tumba, argento cooperta : caput autem, etiam nunc carne obiectum, asservatur seorsim in divite capsula, ex mero auro ducali fabricata* (« Vita sancti Hildeverti episc. Meldensi », *AASS, Maii VI*, p. 712-716, ici p. 716 - Chapitre 16).

<sup>413</sup> N.-R. POTIN DE LA MAIRIE, *Recherches historiques sur la ville de Gournay*, Gournay, Follope, 1842, p. 12.

français) intégrant le récit de ladite translation, peut-être sous l'impulsion de Blanche ou bien en vue de la lui offrir. De quelque nature qu'elle soit, l'implication de l'ancienne reine dans la naissance de la réécriture expliquerait l'éloge qui lui est rendu au sein du récit.

Les femmes sont aussi relativement nombreuses parmi les détenteurs des *codices* du corpus aristocratique, avec au moins cinq volumes sur vingt-neuf en leur possession (17%). C'est le cas du livre 1716 de la Bibliothèque Mazarine, dont les dédicaces renvoient à Isabelle de France. Le Sainte-Geneviève, 588 paraît avoir été composée pour une reine. Le Paris, BNF, fr. 17229 présente les signatures de « Françoise de Bretagne » et de « Ysabeau d'Alembret ». Le BNF, fr. 0245 a été offert à Catherine de Coëtivy pour son mariage. Une note du XV<sup>e</sup> siècle sur le feuillet de garde du Chantilly 734 laisse entendre que ce dernier a été la possession d'une noble demoiselle : « Ce livre a esté prins de la chambre de Mesdamoyselles, lequel est de la lybresrie ». D'autres aspects peuvent laisser envisager un public féminin, comme l'insistance d'une Vie sur des aspects liés à une piété plus féminine<sup>414</sup>. Cela n'est pourtant le cas d'aucune de nos réécritures en français. Un autre indice pourrait être la présence dans un livre d'une majorité de récits liés à des figures de sainteté féminines. Ainsi le London, Addit. 41179, qui contient uniquement les Vies de vingt-sept saintes (parmi lesquelles Geneviève, Bathilde et Bertille), s'adresse-t-il sans doute à des femmes, dont on ne peut pas déterminer s'il s'agit de laïques ou de moniales. Enfin, bien qu'il ne fasse *a priori* pas partie du corpus aristocratique, le *codex* Genève, BM, Coll. Comites Latentes 102 a pu être commandité par une femme. La miniature du frontispice montre une célébration de la messe en présence d'une femme agenouillée devant un prie-Dieu, que l'on retrouve aussi dans une initiale historiée au f. 5v<sup>415</sup>. Peut-être s'agit-il de la commanditaire ou bien d'un membre de la famille Bochet d'Île-de-France, dont on trouve les armoiries volontairement grattées au sein du livre<sup>416</sup> ?

---

<sup>414</sup> Outre les traits de la sainteté féminine du XIII<sup>e</sup> siècle tels que définis par Caroline Bynum et André Vauchez, Gábor Klaniczay retient deux autres traits communs aux légendes d'une douzaine de princesses bienheureuses ou saintes (comme sainte Hedvige de Silésie, la bienheureuse Agnès de Bohême ou encore sainte Marguerite de Hongrie): leur penchant à façonner leur comportement religieux en opposition à la vie de cour (leurs pratiques ascétiques prennent alors un sens concret si on les interprète comme un refus des pratiques hédonistes de la cour séculière) et leurs efforts pour réaliser les préceptes extraits des Vies d'autres figures de sainteté, celle de sainte Élisabeth de Hongrie en particulier (G. KLANICZAY, « Sainteté royale et sainteté dynastique au Moyen Âge. Traditions, métamorphoses et discontinuités », *Cahiers du centre de recherches historiques*, 3, 1989, p. 69-80). Dans la *Legenda major* de sainte Marguerite de Hongrie (BHL 5331), un chapitre décrit ainsi sa méditation sur les légendes de tous ses saints ancêtres (Étienne, Emery, Ladislas et Élisabeth), chacun étant la source de l'un de ses mérites religieux (voir V. HEDVIG DEAK, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie et l'hagiographie dominicaine*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013).

<sup>415</sup> La miniature et l'initiale historiée sont présentées dans l'Annexe LXXIX.

<sup>416</sup> Aux f. 2v, 73r, 74v, 90r, 185r et 350r (C. LACAZE, *MS. 102 Vies des saints [ca. 1978-1986]*, Notice déposée au Département des manuscrits de la Bibliothèque de Genève).

## b.2 Le rôle des femmes dans l'essor d'une littérature en français

Les réécritures et les manuscrits associés à des femmes de l'aristocratie témoignent du rôle indéniable joué par celles-ci dans la production et la diffusion des récits hagiographiques en français liés aux saints anciens du domaine royal. Mais notre constat est loin d'être isolé. Parmi les six Vies de son corpus offertes ou présentées comme des commandes, Françoise Laurent remarque que trois sont dédiées à des femmes : l'« ancele » du prologue de la *Vie de saint Laurent* est une religieuse<sup>417</sup> ; la *Estoire de seint Aedward* est offerte par Matthieu Paris († 1259) à Éléonore de Provence (ca. 1223-1291), femme d'Henri III d'Angleterre<sup>418</sup> ; et la *Vie de saint Edmond* de Canterbury, du même Matthieu Paris, est écrite pour la « cuntesse Isabelle d'Arundele et d'Essex »<sup>419</sup>. Si les femmes du Moyen Âge semblent avoir développé un goût particulier pour la lecture des légendes en français (ce même goût qui anime, près de quatre siècles plus tard, Angélique Rougon, l'héroïne du *Rêve* d'Émile Zola qui se meurt à force d'identification aux saintes de la *Légende dorée*) et dans les langues vernaculaires d'une manière générale, au point de former leur clientèle privilégiée<sup>420</sup>, leur appétit ne se restreint pas à la seule hagiographie. Les bibliothèques féminines renferment souvent d'autres récits en français<sup>421</sup>. Des études ont ainsi permis d'établir qu'une part non négligeable du lectorat de Guillaume de Digulleville était composée de dames de la haute noblesse<sup>422</sup>. Il en est de même pour les sermons en français, en italien et en allemand, dont les femmes de toutes origines constituent le principal public<sup>423</sup>. De lectrices, certaines deviennent aussi commanditaires, à l'image des dames de Valois et de Flandres qui sont à l'origine du dossier hagiographique en français consacré à Geneviève. Qu'elles en soient les bénéficiaires ou qu'elles aient présidé à

---

<sup>417</sup> « Ceste ovre faz que ci commenz / Por une ancele saint Lorenz / Qui sa passion et s'estoire / Veut por lui avoir en memoire » (vv. 75-79 - Cité dans F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 50).

<sup>418</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 63-65 ; et P. BINSKY, « Reflections on la Estoire de seint Aedward », *Journal of Medieval History*, 16, 1990, p. 333-350, ici 335-336

<sup>419</sup> Vv. 28-32 (cité dans F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 51).

<sup>420</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 62. Rappelons que le public féminin est aussi constitué de religieuses et certainement de femmes issues de la bourgeoisie.

<sup>421</sup> La Bible en français apparaît fréquemment dans les collections féminines, contrairement au texte en latin (E. LEQUAIN, *L'éducation des femmes de la noblesse en France au Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, thèse de doctorat sous la direction de C. BEAUNE, Université de Paris X-Nanterre, 2005, p. 618-619). Voir aussi A.-M. LEGARE, « Reassessing Women's Libraries in Late Medieval France : The Case of Jeanne de Laval », *Renaissance Studies*, 10, 1996, p. 209-237 ; *Livres et lectures de femmes en Europe entre Moyen Âge et Renaissance*, A.-M. LEGARE (ed.), Turnhout, Brepols, 2007. Le goût des lectures en français se répand jusqu'en Angleterre, où la langue demeure longtemps celle des classes sociales les plus élevées. Ainsi Alice de Meschin, épouse du baron Richard FitzGilbert of Clare puis de Robert de Condet, commande-t-elle à Sanson de Nanteuil une traduction en français du *Livre des Proverbes* dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle (S. LEFEVRE, « Les acteurs de la traduction : commanditaires et destinataires. Milieux de production et de diffusion », p. 173).

<sup>422</sup> A.-M. LEGARE, *Le « Pèlerinage de vie humaine » en prose de la reine Charlotte de Savoie*, Ramsen-Rothalmünster, Tenschert, 2004 ; S. LE BRIZ, G. VEYSSEYRE, « Composition et réception médiévale de la lettre bilingue de Grâce de Dieu au pèlerin », p. 308.

<sup>423</sup> C. MUESSIG, « The Vernacularization of Late medieval Sermon : some French and Italian examples », p. 277 et M. ZINK, *La prédication en langue romane : avant 1300*, p. 135-137.

leur création<sup>424</sup>, les femmes ont donc joué un rôle dans l'essor des œuvres en vernaculaire<sup>425</sup>. Comment auraient-elles pu ne pas éprouver d'attraction pour cette littérature, à une époque où la plupart d'entre elles ne savent pas le latin<sup>426</sup> ? Un récit en français apparaît dès lors comme la garantie d'un meilleur accès par un public féminin, ce qui n'échappe pas aux auteurs<sup>427</sup>.

### 3. Quels usages pour la noblesse ?

#### *a. Le livre en tant que marqueur social*

Évacuons rapidement un aspect assez trivial pour des yeux contemporains, mais qui revêt une dimension importante dans le cas d'une noblesse soucieuse de marquer son rang : le *codex* en tant qu'objet d'apparat. Une précédente partie a montré que les manuscrits destinés à l'aristocratie se distinguaient par la richesse de leur exécution et la finesse des miniatures<sup>428</sup>, ce qui montre une volonté de se doter d'ouvrages luxueux. De la même façon, les mentions de dédicace et autres marques de possession présentes dans la majeure partie des manuscrits possédés par des membres de la noblesse participent à une scénographie de la prospérité du destinataire, en même temps qu'elles marquent la distinction intellectuelle et sociale de celui-ci et de son lignage. Pour certains propriétaires, il s'agit ni plus ni moins de rendre visible leur richesse, et cet aspect a sans doute joué dans la création de plusieurs de nos manuscrits<sup>429</sup>.

---

<sup>424</sup> L'un des premiers textes historiographiques en français, l'*Estoire des Engleis*, est rédigé vers 1135-1140 à la demande, selon son auteur, de « Dame Constance » (v. 6431), épouse de Ralf FitzGilbert, membre d'une famille noble implantée dans le Lincolnshire. La mention du nom d'une mécène laïque augure du rôle considérable que jouera le patronage féminin (C. CROIZY-NAQUET, « L'*Estoire des Engleis* de Geiffrei Gaimar, ou comment faire mémoire du passé », *Le passé à l'épreuve du présent : appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, P. CHASTANG (dir.), Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 2008, p. 61-74, p. 62). Quant aux épouses des Valois, elles sont autant sollicitées que leurs époux pour commander de beaux livres. Jeanne II de Bourgogne est l'une des premières reines de France à avoir acheté des ouvrages de luxe, en particulier des traductions en français (G. HASENOHR, « L'essor des bibliothèques privées aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », *Histoire des bibliothèques françaises. I : Les bibliothèques médiévales, du VI<sup>e</sup> siècle à 1530*, A. VERNET (dir.), Paris, Promodis, 1989, p. 215-263, ici p. 212 ; A.-H. ALLIROT, *Filles de roy de France. Princesses royales, mémoire de saint Louis et conscience dynastique (de 1270 à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 464).

<sup>425</sup> O. COLLET en vient aux mêmes conclusions dans « Du "manuscrit de jongleur" au "recueil aristocratique" : réflexions sur les premières anthologies françaises », *Le Moyen Âge*, 113, 2007, p. 481-499. Reines et princesses participent par le patronage à la circulation du savoir (A.-H. ALLIROT, *Filles de roy de France*, p. 502).

<sup>426</sup> L'apprentissage par les femmes d'autres langues que le français est rare et la connaissance du latin peu répandue (E. LEQUAIN, *L'éducation des femmes de la noblesse en France au Moyen Âge*, p. 150). Pour S.G. BELL, les filles sont volontairement laissées dans l'ignorance du latin, langue du pouvoir (« Medieval Women Book Owners : Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture », *Signs*, 7/4, 1982, p. 742-768).

<sup>427</sup> Jusqu'à René Descartes, qui affirme dans une lettre du 22 février 1638 au Père Vatier avoir écrit en français son *Discours de la méthode* pour que « les femmes mêmes pussent entendre quelque chose » (R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. ALQUIE (éd.), Paris, Garnier, 1967, Tome II, p. 28).

<sup>428</sup> Voir *supra*, p. 233-235.

<sup>429</sup> Pétrarque dénonce d'ailleurs le rapport malsain que certains de ses contemporains ont avec les livres : « Car si quelques-uns amassent des livres pour s'instruire, il en est d'autres qui les recherchent pour leur plaisir et par vanité. Il en est qui ornent leurs chambres de ce genre de mobilier inventé pour orner l'esprit [...] » (cité par J. CERQUIGLINI-TOULET, « L'amour des livres au XIV<sup>e</sup> siècle », *Mélanges de philologie et de littérature médiévales offerts à Michel Burger*, J. CERQUIGLINI et O. COLLET (éds.), Genève, Droz, 1994, p. 333-340, p. 334). L'évêque anglais Richard de Bury (1287-1345) exprime la même critique dans son *Philobiblon* (*Idem*, p. 339).

D'autant plus que, suivant l'exemple du souverain et de la cour, la noblesse a pu s'enticher d'une mode du livre en français : posséder un ouvrage fastueux, en français de surcroît, a pu servir à certains pour affirmer leur appartenance à une classe aristocratique dominante.

### *b. Les « volentifz liseurs »<sup>430</sup> ou le goût de la lecture*

À l'image de Laudine s'adonnant à la lecture d'un « psautier enluminé de lettres d'or » au début du *Chevalier au lion* de Chrétien de Troyes<sup>431</sup>, il est évident que les membres de la noblesse médiévale, au moins certains d'entre eux, goûtent au plaisir de la lecture. Quelques-uns des manuscrits du corpus ont donc certainement eu comme seule finalité de satisfaire les bibliophiles. Certes, les indices sont minces qui peuvent attester une lecture privée. Onze livres sur les vingt-neuf du corpus aristocratique sont de petit format<sup>432</sup>, aisément maniables et ne nécessitent pas l'usage d'un pupitre. Ils sont donc plus facilement transportables, depuis la bibliothèque jusqu'aux chambres, au jardin ou tout autre lieu où il est agréable de savourer un bon livre. La cour royale fait encore figure de précurseur, puisque quatre des dix volumes du corpus aristocratique qui ont pu être dévolus à une pratique privée ont été entre les mains des rois et de leurs proches<sup>433</sup>. Encore s'agit-il d'une vision assez contemporaine d'une lecture privée, qui commence juste à se faire jour aux derniers siècles du Moyen Âge. Jusque-là, la littérature vise surtout un public d'auditeurs à qui la lecture est faite à haute voix, comme la jeune fille lisant un roman à ses parents qu'Yvain contemple dans le jardin du château de la Pire Aventure<sup>434</sup>. À partir des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, la littérature s'adresse aussi à des lecteurs et lectrices toujours plus nombreux grâce aux progrès de l'instruction des laïcs<sup>435</sup> (les auditeurs n'ont pas disparu pour autant, et de nombreux textes attestent ce moment de transition en évoquant un public mixte de « lisans et escoutans »<sup>436</sup>). Un goût nouveau pour une lecture qui se pratique de manière individuelle se développe alors, notamment chez les femmes<sup>437</sup>. Sans doute les réécritures hagiographiques en français ont-elles bénéficié de cet engouement.

---

<sup>430</sup> Prologue au *Roman du comte d'Artois* (Paris, BNF, fr. 11610, f. 1v, v. 3-4), composé avant 1467 (*Le Roman du comte d'Artois. « Roman » anonyme du XV<sup>e</sup> siècle*, R. DUBUIS (éd.), Paris, Champion, 2007).

<sup>431</sup> CHRETIEN DE TROYES, « Yvain ou le chevalier au lion », éd. K. UTTI et P. WALTER, dans *Œuvres complètes*, D. POIRON (dir.), Paris, Gallimard, 1994, p. 337-504, ici v. 1416-1417.

<sup>432</sup> Paris, BNF, fr. 17229 et 01040 ; Bruxelles 06409, 05365 et 10295 ; Paris, Mazarine, 1729 ; London, Egerton 0745 ; Krakow, BJ, Gall f<sup>o</sup> 0156 ; Cambridge, FM, 022 ; London, BL, Royal 19.B.XVII ; Lyon, BM, 866.

<sup>433</sup> Paris, BNF, fr. 01040 ; Paris, Bibliothèque Mazarine, 1729 ; Bruxelles, BR, 06409 et 05365.

<sup>434</sup> CHRETIEN DE TROYES, « Yvain ou le chevalier au lion », v. 5363-5373.

<sup>435</sup> F. BOUCHET, « Le lecteur à l'œuvre. L'avènement du lecteur dans le discours auctorial (France, XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) », *Poétique*, 159/3, 2009, p. 275-285.

<sup>436</sup> La mention d'un public mixte se retrouve dans de nombreux romans médiévaux en français (*Roman du comte d'Artois, Roman de Floriant et Florete, Gillion de Trazegnies, le Jouvencel* de Jean de Bueil...).

<sup>437</sup> E. LEQUAIN, *L'éducation des femmes de la noblesse en France au Moyen Âge*, p. 597. Voir C. BEAUNE et E. LEQUAIN, « Femmes et histoire en France au XV<sup>e</sup> siècle : Gabrielle de la Tour et ses contemporaines », *Médiévales*, 38, 2000, p. 111-136 ; D. QUERUEL, « Du mécénat au plaisir de lire ».

Et ce d'autant plus que nos Vies racontent les faits merveilleux de l'existence du saint plus souvent qu'elles s'intéressent au cheminement spirituel de celle-ci. Les visions souvent spectaculaires des élus de Dieu sont conservées, alors que certains aspects plus spirituels sont passés sous silence. Le poème de Renaut sur Geneviève omet un passage peu impressionnant de la *Vita* qui décrit les qualités thaumaturgiques du vêtement de la sainte de Paris<sup>438</sup>, là où la guérison d'un chancre possédé fait l'objet d'un dialogue inédit (et savoureux) au cours duquel Geneviève force le démon à sortir par l'anus du pauvre homme<sup>439</sup>. Les réécritures en français gagnent donc en intérêt littéraire ce qu'elles perdent en caractère dévotionnel, ce qui n'est sûrement pas pour déplaire à un lectorat profane et contribue à le séduire<sup>440</sup>.

Un autre indice vient peut-être de l'association de nos réécritures avec des textes profanes, ce qui pourraient placer celles-ci dans un temps de détente et de plaisir personnel. La deuxième version dionysienne de la *Vie de saint Denis* figure ainsi aux côtés d'œuvres qui relèvent davantage du monde laïc dans un manuscrit ayant appartenu à Charles I<sup>er</sup> de Croÿ-Chimay. Précisons d'ailleurs que, à l'instar des *codices* précédemment cités, le Bruxelles, BR, 10295-10304 est de petit format. Outre une quarantaine de récits hagiographiques, il contient l'*Isopet* de Marie de France, adaptation en anglo-normand des fables d'Ésope (fin XII<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup> siècle)<sup>441</sup> ; l'*Image du Monde* de Gossuin de Metz, sorte d'encyclopédie écrite en vers en 1245<sup>442</sup> ; et le *Roman de fortune et de félicité* de Renaut de Louhans, qui traduit en français la *Consolatio Philosophiae* de Boèce (1336-1337)<sup>443</sup>. La présence conjugée d'écrits religieux, philosophique, scientifique et d'un recueil de fables laisse entrevoir un public soucieux de culture et, pourquoi pas, des lectures édifiantes en même temps que distrayantes. C'est aussi le cas du *codex* Lyon, BM, 867, composé vers 1300 pour un public inconnu et qui associe à une quarantaine de Vies (dont Éloi I) et autres textes religieux, un texte qui exalte les vertus de la chevalerie, l'*Ordene de chevalerie* en prose (f. 214v-216v), et un traité de fauconnerie (f. 216v-225v)<sup>444</sup>. Quant au Paris, BNF, n.a.fr. 13521<sup>445</sup>, il contient la *Vie de saint Germer de Fly*,

---

<sup>438</sup> C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 65 (Chapitre XXXI).

<sup>439</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 72v-73r, vv. 2256-2282.

<sup>440</sup> Voir Deuxième Partie I.2.c, p. 175.

<sup>441</sup> F. VIELLIARD, « Sur la tradition manuscrite des Fables de Marie de France », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 147, 1989, p. 371-397 ; C. BRUCKER, *Marie de France. Les fables*, Louvain, Peters, 1991 ; et S. AMER, « L'Ésope de Marie de France, *translatio* du *Romulus Nilantii* », *The Medieval Translator*, 5/ Traduire au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Conques, Turnhout, Brepols, 1996, p. 347-361.

<sup>442</sup> Voir C. SILVI, « Les petites encyclopédies du XIII<sup>e</sup> siècle en langue vulgaire. Bibliographie sélective (1980-2000) » *Le Moyen Âge*, 109, 2003, p. 345-361 ; et S. CENTILI, *La tradition manuscrite de l'Image du Monde. Fortune et diffusion d'une encyclopédie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, École des chartes, 2005.

<sup>443</sup> L. DELISLE, « Anciennes traductions françaises de la *Consolation* de Boèce conservées à la Bibliothèque nationale », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 34, 1873, p. 5-32 ; J.K. ATKINSON et G. CROPP, « Trois traductions de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce », *Romania*, 106, 1985, p. 198-232.

<sup>444</sup> SECTION ROMANE, « Notice de LYON, Bibliothèque municipale, 0867 (0772) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/32436>).

<sup>445</sup> Le manuscrit a été décrit précédemment (Première Partie IV.2.c, p. 152-153).

des textes pieux, ainsi qu'un poème nommé *Complainte d'amour*, une *Lettre d'amour* et un *Salut d'amour* d'un certain Simon, et la *Châtelaine de Vergi* (f. 398r-403v), un roman de *fin'amor* également présent dans le manuscrit Paris, BNF, Coll. Moreau, 1415-1719<sup>446</sup>.

### c. Des supports éducatifs ?

Les travaux de Danièle Alexandre-Bidon ont permis d'établir que les enfants de la fin du Moyen Âge apprennent la lecture dans des livres en français depuis le XIII<sup>e</sup> siècle<sup>447</sup>, que ce soit dans les écoles ou par le biais des précepteurs à qui sont confiés beaucoup d'enfants de l'aristocratie vers l'âge de cinq ou six ans<sup>448</sup>. L'apprentissage du latin n'est alors conseillé ni aux fils de marchands ou d'artisans, qui n'en ont nul besoin, ni aux filles, pas même dans les milieux aristocratiques<sup>449</sup>. Si le traditionnel psautier et le missel<sup>450</sup> semblent être les ouvrages les plus sollicités pour la pratique de la lecture, nos récits hagiographiques en français n'ont-ils pas pu également servir ? En l'absence de traces concrètes dans les manuscrits du corpus, la présence d'un alphabet par exemple<sup>451</sup>, l'hypothèse est impossible à confirmer. Considérant le coût et la rareté des livres, chacun s'exerce néanmoins sur ceux qu'il a en sa possession : un psautier, le plus souvent, mais pourquoi pas également des Vies de saints en français ?

Il semble en revanche qu'on puisse écarter l'idée de réécritures en français destinées à l'apprentissage du latin, pendant médiévaux des versions encore pratiquées par les apprentis latinistes ou traductions *verbo ad verbum* vouées à montrer comment comprendre une phrase latine et de quelle manière la traduire. Plusieurs de nos Vies sont certes de véritables calques de leur hypotexte, tant sur le plan syntaxique que lexical (extrême respect de la construction des phrases, découpage selon les séquences latines, attachement aux temps verbaux, reprises de vocabulaire...)<sup>452</sup>, au point de conférer parfois une certaine lourdeur au texte second. Mais, outre le fait que les hypotextes ne sont pas toujours latins, cela paraît relever d'une volonté de présenter une traduction fidèle de textes qui font autorité<sup>453</sup> plutôt que d'un usage éducatif. Nos Vies n'auraient pu remplir un rôle d'apprentissage qu'accompagnées de la source latine

---

<sup>446</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque nationale de France, Manuscrits, Coll. Moreau 1715-1719 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/71314>).

<sup>447</sup> D. ALEXANDRE-BIDON et M.-T. LORCIN, *Système éducatif et cultures dans l'Occident médiéval*, p. 43. Le français paraît implanté dans les habitudes de lecture et d'enseignement primaire dès l'aube du XIII<sup>e</sup> siècle : au XIV<sup>e</sup> siècle, la plupart des pédagogues choisissent de s'exprimer en français.

<sup>448</sup> D. ALEXANDRE-BIDON et D. LETT, *Les enfants au Moyen Âge*, p. 206.

<sup>449</sup> Christine de Pizan elle-même n'y est pas favorable (D. ALEXANDRE-BIDON, M.-T. LORCIN, *Système éducatif et cultures dans l'Occident médiéval*, p. 43).

<sup>450</sup> D. ALEXANDRE-BIDON, M.-T. LORCIN, *Système éducatif et cultures dans l'Occident médiéval*, p. 65.

<sup>451</sup> Nombre de missels du XV<sup>e</sup> siècle présentent à la dernière page un alphabet complet (D. ALEXANDRE-BIDON, M.-T. LORCIN, *Système éducatif et cultures dans l'Occident médiéval*, p. 66).

<sup>452</sup> C'est le cas d'au moins sept d'entre elles : Arnoul III et VI ; Bathilde I ; Denis III ; Fiacre II et III ; Remi I.

<sup>453</sup> Première Partie III.2.a, p. 128-130.

correspondante<sup>454</sup>. Telle est par exemple la configuration de la traduction des *Distiques* de Caton par Jean le Fèvre (ca. 1320-1380), dont le français est farci d'extraits latins<sup>455</sup>. Qu'il n'y ait rien de tel dans nos *codices* tend donc à réfuter l'hypothèse de Vies ayant servi de supports à l'apprentissage du latin : à moins que la source latine n'apparaisse dans un autre manuscrit possédé en même temps que les réécritures en français, ce dont nous n'avons pas la preuve.

Qu'en est-il de l'instruction religieuse des enfants ? Nos réécritures n'ont-elles pas pu y jouer un rôle ? Disons-le d'emblée, nous ne disposons d'aucune preuve concrète en ce sens au sein des manuscrits ou des récits eux-mêmes. Et si ces derniers témoignent souvent d'une simplification du style et du vocabulaire, leur lecture est peut-être encore trop complexe pour de jeunes intelligences. Les connaissances présentes dans les textes hagiographiques ont en revanche pu être transmises aux enfants par leurs éducateurs et/ou par leur mère, à travers des lectures à voix haute ou sous la forme de commentaires de miniatures<sup>456</sup>. Danièle Alexandre-Bidon a en effet mis en avant l'importance du rôle des mères dans l'éducation, en particulier au sein de l'aristocratie<sup>457</sup>. Au château, dit-elle, « la lectrice, c'est la femme »<sup>458</sup> : avec 17% du corpus aristocratique entre des mains féminines et au moins trois réécritures qui leur sont destinées<sup>459</sup>, la présente étude plaide en ce sens. Or, rien n'interdit de penser que certaines de ces Vies ont pu servir à la formation intellectuelle des femmes et, ce faisant, à celle de leurs enfants. La fin du Moyen Âge voit en effet l'épanouissement d'une littérature pédagogique spécifiquement consacrée aux femmes, le plus souvent rédigée en langue vulgaire et qui en préconise l'usage dans l'exercice de la dévotion féminine<sup>460</sup>. La culture féminine se décline donc très tôt dans la langue maternelle et lorsque l'auteur anonyme du *Mesnagier de Paris* (vers 1393) cite la *Légende dorée* parmi les lectures nécessaires à l'éducation religieuse et morale d'une noble femme<sup>461</sup>, sans doute pense-t-il à des récits hagiographiques en français.

---

<sup>454</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, « Voy doncques o liseur a quans mault nous sommes obligiez. La traduction de la Vie de Christine l'Admirable de Thomas de Cantimpré », *Approches du bilinguisme latin-français*, p. 99-163.

<sup>455</sup> Dans le manuscrit Kongelige Bibliotek, Thott 0307 1<sup>o</sup>, le texte latin, écrit en rouge, a été conservé tandis que la traduction française, écrite en noir, a été entièrement effacée, probablement à dessein (F. VIEILLARD, « La traduction des *Disticha Catonis* par Jean Le Fèvre : perspectives codicologiques », *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge*, p. 207-238, ici p. 227-228).

<sup>456</sup> M. GUERINEL-RAU en arrive aux mêmes conclusions concernant la *Légende dorée* traduite en français par Jean de Vignay (*La « Légende dorée » conservée à la Bibliothèque Municipale de Rennes*, p. 255). A. RUDLOFF STANTON souligne, quant à elle, que certains manuscrits de Isabelle de France étaient destinés à être lus à ses enfants (« Isabelle de France and her manuscripts, 1308-1358 »).

<sup>457</sup> Notamment D. ALEXANDRE-BIDON, « “Des femmes de bonne foi”. La religion des mères au Moyen Âge », *La religion de ma mère*, J. DELUMEAU (dir.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 91-122.

<sup>458</sup> D. ALEXANDRE-BIDON et D. LETT, *Les enfants au Moyen Âge*, p. 210.

<sup>459</sup> Voir *supra*, p. 247-248.

<sup>460</sup> Ainsi le chevalier de La Tour Landry en 1372 et le *Ménagier de Paris* en 1394 écrivent-ils en français (D. ALEXANDRE-BIDON, M.-T. LORCIN, *Système éducatif et cultures*, p. 43). Voir P. RICHE, « Sources pédagogiques et traités d'éducation », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 12<sup>e</sup> congrès, Nancy, 1981. Les entrées dans la vie. Initiations et apprentissages, p. 15-29 ; et E. LEQUAIN, *L'éducation des femmes de la noblesse en France au Moyen Âge*, p. 152-156.

<sup>461</sup> *Le Ménagier de Paris*, Paris, Imprimerie de Crapelet, 1846, vol. 1, p. 52.



La vocation didactique de nos réécritures tend à être confirmée par leur association au sein de plusieurs *codices* avec d'autres textes. Ainsi le BNF, fr. 696 contient-il une *Chronique française de Jules César à 1113*<sup>462</sup> aux f. 27r-150r, en sus d'une quinzaine de Vies. Quant au Lyon 866, il propose au verso du dernier feuillet de garde un sonnet contenant des préceptes de conduite à l'usage des jeunes gens<sup>463</sup>. L'apparente hétérogénéité de ces corpus ne surprend pas si l'on considère que les récits qu'ils proposent, historiques, poétiques et hagiographiques, ont en commun des visées pédagogiques et édifiantes<sup>464</sup>. L'exposé d'événements passés, que ceux-ci soient « attestés » ou qu'ils relèvent de la légende (mais probablement n'est-ce pas le cas dans l'esprit de la plupart des individus du Moyen Âge, pour lesquels histoire et légendes s'ancrent dans la même réalité), permet au public de se constituer une culture personnelle et de s'approprier le passé : en l'occurrence, celui du royaume de France dont participent nos saints, liés au domaine royal et donc à une histoire locale ou à tout le moins « nationale »<sup>465</sup>. L'aristocratie, et en premier lieu les souverains, paraît d'ailleurs particulièrement concernée par ce désir de science et de sagesse, puisque les quatre manuscrits précédemment cités ont tous appartenu à des rois. « Un roi ignorant est comme un âne couronné ! » affirme Jean de Salisbury († 1180) : son éducation doit être soignée pour qu'il puisse être un bon souverain et gouverner avec sagesse<sup>466</sup>. Le Moyen Âge invente ainsi la figure du roi sage. Charles V et ses héritiers l'ont bien compris, qui s'emploient à asseoir la légitimité du pouvoir royal sur des bases savantes. Veillant à sa propre instruction en même temps qu'il souhaite élever le niveau intellectuel de la cour, « Charles le Sage » entreprend le grand mouvement de traductions en français et participe de ce fait à l'essor des réécritures en langue française des Vies des saints gallo-romains et mérovingiens du domaine royal.

---

<sup>462</sup> La chronique commence dans ce manuscrit à la naissance de Jésus-Christ et présente quelques additions qui vont jusqu'à l'année 1278. Elle a parfois été attribuée au moine bénédictin Guillaume de Nangis, garde des chartes de l'abbaye Saint-Denis de 1289 à 1299, mais Léopold Delisle a démontré qu'il s'agissait en fait d'une traduction d'Eusèbe, de saint Jérôme, de Prosper et de Sigebert de Gembloux, avec des interpolations qui sont en grande partie constituées de récits hagiographiques (voir L. DELISLE, « Mémoire sur les ouvrages de Guillaume de Nangis », ici p. 364-371 ; C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. LXXXV).

<sup>463</sup> P. MEYER, « Notice du ms 770 de la bibl. munic. de Lyon renfermant un recueil de vies de saints en prose française », *Bulletin de la Société des Anciens Textes Français*, 14, 1888, p. 72-95. Le sonnet se retrouve à la fin du manuscrit 2756 de la Bibliothèque Riccardi à Florence, où il forme la première pièce d'une série de cinq sonnets (A.-M. BOULY DE LESDAIN, *Notice du ms. Lyon BM 866*, Paris, CNRS-IRHT, 1955).

<sup>464</sup> C. BURIDANT « Modèles et remodelages », p. 97.

<sup>465</sup> Ce point est abordé plus largement dans une troisième partie.

<sup>466</sup> Voir J. KRYNEN, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440)*, Paris, A. et J. Picard, 1981 ; C. BEAUNE, « Le roi et les théologiens », *Les monarchies*, Y.-M. BERCE (dir.), Paris, PUF, 1997, p. 91-115, ici p. 92-94.

*d. « Kar bon ensample il purrunt prendre »<sup>467</sup>*

*d.1 Les réécritures comme miroirs de « bonne vie »*

Mais quelles connaissances les réécritures hagiographiques en français peuvent-elles transmettre aux « lisans et escoutans »<sup>468</sup> ? Ni l'idée de Dieu ni les problèmes de la foi n'y sont abordés : ce ne sont donc pas des textes théologiques. Elles ne contiennent pas d'instruction religieuse, n'enseignent pas le dogme, l'histoire sainte ou l'Écriture, même si elles sont parfois associées à d'autres récits qui le font, comme l'*Abrégé d'histoire sainte* de Roger d'Argenteuil qui apparaît dans le *codex* Paris, BNF, n.a.fr. 13521 aux côtés de la Vie versifiée de Germer de Fly. Enfin, parce que les pratiques des saints n'y sont pas décrites et qu'elles ne renferment aucune incitation à la prière, les Vies du corpus ne présentent pas de caractère liturgique. Et s'il existe bien des prières en français adressées à Fiacre et Hildevert, elles ne figurent dans aucun de nos ouvrages<sup>469</sup>. Bref, tout au plus peut-on qualifier nos réécritures de catéchétiques ou dévotionnelles car, si elles ne comportent pas d'enseignement moral à proprement parler (encore que certaines partagent les feuillets d'un même *codex* avec une littérature didactique et religieuse, à l'instar du London, BL, Egerton 0745, qui renferme, outre la deuxième version dionysienne de la *Vie de saint Denis*, les *Dix commandements* extraits de la *Somme le roi* du Frère Laurent, les *Sept vertus* ou la *Règle de saint Benoît*), nombre d'entre elles incitent à suivre les exemples de « bonne vie » incarnés par les saints.

Le caractère exemplaire des récits hagiographiques a été abordé dans une précédente partie<sup>470</sup> et nous n'y reviendrons pas. À l'instar de l'auteur anonyme qui, au XIII<sup>e</sup> ou au début du XIV<sup>e</sup> siècle, jugea opportun d'adresser ses conseils aux femmes sous la forme d'une lettre de direction spirituelle, le Moyen Âge considère que les Vies de saints sont « les miroirs que Diex nos a donnez por nous mirer et apareillier generaument a leur essamplaire »<sup>471</sup>. Via des exemples qui séduisent ou repoussent, ces dernières offrent au public un moyen de satisfaire sa connaissance des vertus et des mauvais comportements, et une illustration claire et simple

---

<sup>467</sup> Voir H. KJELLMAN, *La Vie de seint Edmund le rei, poème anglo-normand du XII<sup>e</sup> siècle par Denis Piramus*, Göteborg, Elander, 1935, v. 86.

<sup>468</sup> *Histoire de Gillion de Trasignyes et de Dame Marie sa femme* : publiée d'après le ms. de la bibliothèque de l'Université d'Iéna, O.L.B. WOLFF (éd.), Paris, Brockhaus et Avenarius : Desforges, 1839, p. 1.

<sup>469</sup> La *Prière à saint Fiacre* figure uniquement dans le manuscrit Valenciennes, BM, 1206 et la *Prière à saint Hildevert* dans le *codex* Melun, BM, 012. Il existe aussi deux Vies en vers de Denis et de Geneviève parfois considérées comme des prières (Deuxième Partie II.2.a., p. 200).

<sup>470</sup> Deuxième Partie I.2.a, p. 172-173.

<sup>471</sup> Paris, BNF, fr. 01802, f. 86 (voir C. CONNOCHIE-BOURGNE, « Miroir ou Image... Le choix d'un titre pour un texte didactique », *Miroirs et Jeux de miroirs dans la littérature médiévale*, F. POMEL (éd.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 29-38, ici p. 30).

des préceptes chrétiens<sup>472</sup>. L'hagiographie n'est d'ailleurs pas l'unique réservoir de modèles à suivre : l'histoire en est remplie, et ce caractère commun explique que des volumes du corpus mélangent les deux types de textes. Si l'époque médiévale attend de ces *exempla* édifiants une grande efficacité pédagogique, quel que soit le public, cela semble encore plus vrai lorsqu'il est question de l'éducation des demoiselles de la noblesse. Les modèles, bons ou mauvais, qui leurs sont proposés à travers leurs lectures sont considérés comme un moyen d'exercer leur discernement<sup>473</sup>. Humbert de Romans espère ainsi dans son *De eruditione praedicatorum* que les dames se complairont dans les exemples de « bonnes femmes », tandis que les exemples de Jézabel ou Athalie les convaincront d'agir autrement<sup>474</sup>.

### d.2 Des exemples de bonne vie adaptés à la noblesse

Si la vocation exemplaire des réécritures hagiographiques en français paraît commune à tous les publics envisagés, on constate en revanche que les modèles proposés à la noblesse diffèrent de ceux prônés pour le clergé<sup>475</sup>. Là où les Vies destinées aux gens d'Église insistent sur des aspects liés à l'observance d'une règle monastique, celles qui s'adressent aux membres de l'aristocratie promeuvent plutôt des vertus comme l'humilité et la charité, en même temps qu'elles mettent le lecteur en garde contre le faste et l'avarice. Le poème sur Geneviève décrit ainsi la sainte encourageant les femmes aisées de Paris à jeûner et à donner aux pauvres afin de sauver leurs âmes, là où la *Vita Genovefae* ne mentionne que jeûnes et oraisons<sup>476</sup> :

« De bien fere et de jeüner  
 Vos efforciez et de doner  
 Asmones as mesaaisiez ;  
 Damledeu del suen aaisiez !  
 A Deu usure et monteploie  
 Qui au povre s'aumone emploie. »<sup>477</sup>

<sup>472</sup> F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 134-136. Dans *La vie de sainte Elysabel* qu'il compose en français pour Isabelle de France vers 1264, Rutebeuf donne la vie de Élisabeth de Hongrie en exemple à la princesse « por ce vos pri que vos voiez / la vanité de ceste vie » (*Œuvres complètes*, M. ZINK (éd.), p. 124, v. 125-136).

<sup>473</sup> E. LEQUAIN, *L'éducation des femmes de la noblesse en France au Moyen Âge*, p. 138 ; de la même auteure, « La maison de Bourbon, "escolle de vertu et de perfection". Anne de France, Suzanne de Bourbon et Pierre Martin », *Médiévales*, 48, 2005, p. 39-54. Le modèle des *exempla* est repris dans les traités d'éducation qui fleurissent au Moyen Âge, à l'instar du *Livre du Chevalier de la Tour Landry* écrit vers 1373 (A.-M. DE GENDT, *L'Art d'éduquer les nobles damoiselles. Le Livre du Chevalier de la Tour Landry*, Paris, Champion, 2003).

<sup>474</sup> HUMBERT DE ROMANS, *De eruditione praedicatorum*, Roma, J. Catalani, 1739 (liv. II, chap. XCV). Le dominicain Guillaume Peyraut († 1271) privilégie dans sa *Somme des vices et des vertus* l'exemple de la Vierge Marie, qui donne le canevas des vertus à enseigner aux nobles demoiselles.

<sup>475</sup> Voir Deuxième Partie II.1.c.4. La perspective rejoint celle de la prédication *ad status* : dès la fin du VI<sup>e</sup> siècle, Grégoire le Grand défend l'idée que le prédicateur doit être attentif à « l'état de vie » de ses auditeurs. Si la doctrine chrétienne est la même pour tous, elle ne peut être communiquée à tous dans les mêmes termes.

<sup>476</sup> *Consentientes ergo Genovefe et per dies aliquot in baptisterio vigiliis exercentes jejuniis et orationibus soli deo vacaverunt* (C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 54 - Chap. X).

<sup>477</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 45v-46r. (vv. 659-665).

Une réflexion inédite sur les bienfaits de la charité prend aussi place dans l'épisode où Geneviève vole des pains pour les indigents<sup>478</sup>, tandis que le poème développe le discours de saint Germain quant aux périls dont la jeune Geneviève devra se garder, en particulier le luxe (« [...] N' aiez cure d'or ne d'argent »<sup>479</sup>). La valorisation d'un modèle fondé sur la générosité et le refus d'une richesse ostentatoire, plus conforme à la sensibilité des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, se retrouve dans Denis II. À propos de l'achat par le saint d'un terrain à Paris, la version ajoute un passage inédit qui vient souligner l'importance de l'aumône : « ainz voloit le lieu acheter si que cil qui se baptiseroient i feroient lor aumosnes et que par ce lor ensaigneroit il et demousterroit com granz chose et com bonne il estoit d'aumosnes faire »<sup>480</sup>. Le fait d'avoir délaissé ses biens terrestres participe également de la sainteté de Denis puisque, là où la *Vita* fait de sa mise à mort la conséquence de son action à l'encontre des lois de Rome, Denis II affirme que le saint est puni pour « les lois roumainnes avoit arriere mises » mais aussi « por ce qu'il avoit deguerpi sa grant richesse et sa grant seignorie »<sup>481</sup>. L'insistance sur la vanité des choses du monde et les bienfaits que procure leur abandon est pareillement un aspect prégnant de Fiacre IV. Un épisode original est ajouté, dans lequel son père s'étonne que, malgré « cy grand habondance de biens, pour en jouyr a la voullente », Fiacre n'y trouve pas « consollation et aulcung esbattement [et est] tousjours ainssi triste et pensif »<sup>482</sup>. Ce dernier lui répond en substance que ces richesses ne peuvent le consoler de sa peur de mourir en état de péché, et la Vie de présenter comme une issue sa décision : « Mais pour avoir la gloire eternelle, il renonca a tous biens honneurs, et faveurs du monde »<sup>483</sup>. Ce message véhiculé par les réécritures (même si, rappelons-le, Fiacre IV ne figure dans aucun livre possédé par la noblesse mais dans plusieurs liés au monde clérical<sup>484</sup>) et qui prône la charité et l'abandon des possessions terrestres touche surtout les gens riches, les plus à même de pratiquer l'aumône.

<sup>478</sup> « [...] Tant est larges de soi doner » (*Idem*, f. 70r, vv. 2140-2152).

<sup>479</sup> *Idem*, f. 70r, v. 285 et plus largement vv. 276-288. Le discours de saint Germain est moins développé dans la *Vita Genovefae* (C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 51 - Ch. IV).

<sup>480</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 23686, f. 164r. La *Vita* dit seulement : *Quapropter non videtur equum, ut gratis accepto agro, preparem domum in qua ei filii adoptionis per nostrum ministerium renascantur* (« Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 166 - Chapitre 43).

<sup>481</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 23686, f. 164v. La *Vita* dit : [...] *inter cetera etiam secundum leges Romanas, utpote eum qui prestantissima nobilitate terrena floruerat e contra senatus ac reipublice promulgationes contraque imperium egerat* [...] (« Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 169 - Chapitre 47).

<sup>482</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 194r.

<sup>483</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 193r. La *Vita Fiacrii* précise seulement que Fiacre veut « se dégager du tumulte de ce siècle » (« *Vita sancti Fiacrii secunda* », p. 605 - Chapitre I, paragraphe 6) et la première réécriture en prose française qu'il « laissa son pais père et mère et tous ses biens » (Bruxelles, BR, 09228, f. 371r).

<sup>484</sup> Cette réécriture de la deuxième moitié du XV<sup>e</sup> siècle a peut-être été composée pour un public laïc et noble avant de se retrouver dans le corpus ecclésiastique : c'est d'autant plus probable que Fiacre IV développe un modèle de vie sainte plutôt qu'un modèle strictement ecclésiastique (Deuxième Partie II.1.c.3, p. 193).

Le thème du mariage chrétien est également développé. Simple comparse au sein des *Actes des apôtres*, Damarie devient la compagne de saint Denis sous la plume d'Hilduin<sup>485</sup> : il était donc logique que nos Vies reprennent l'information. La première version dionysienne en français de la *Vie de saint Denis*, destinée, non aux ecclésiastiques, mais aux nobles visiteurs de l'abbaye de Saint-Denis<sup>486</sup>, confère toutefois à ce mariage une tournure plus religieuse que profane. S'il y est précisé que les parents du futur évêque de Paris l'ont obligé à prendre une épouse au sein de la noblesse et que Denis désirait de toute façon perpétuer sa lignée, comme dans les *Vita et actus*<sup>487</sup>, la première Vie dionysienne ajoute une troisième raison au mariage : « por avoir certain tesmoign de honeste vie et de chasteé »<sup>488</sup>. Denis ne se rebelle donc pas face aux pressions familiales qui l'enjoignent à prendre femme, mais subordonne en quelque sorte son mariage à sa vocation spirituelle. Cela n'est pas sans rappeler la légende des saints Elzéar (1285-1323) et Delphine de Sabran (1283-1360) qui, quoique dûment mariés depuis une dizaine d'années, firent vœu de chasteté en 1316. L'auteur propose ainsi à son public une vision idéalisée d'une union vertueuse et honnête, compatible avec les valeurs aristocratiques comme celles prônées par l'Église. Il n'est d'ailleurs pas le seul à réécrire une légende afin de la soumettre à cet idéal d'un mariage chrétien (le mariage chrétien a cependant pour finalité la descendance : la virginité n'est donc pas préconisée) : Charles Mériaux a montré comment la *Vie de saint Wandrille* avait été remaniée au IX<sup>e</sup> siècle pour évoquer la chasteté des époux<sup>489</sup>, ce qui n'était pas le cas de la *Vita* (BHL 8804). La thématique du mariage non consommé est surtout célébrée au travers de la figure d'Alexis qui, dans sa *Vita* rédigée à la fin du X<sup>e</sup> siècle (BHL 286), accomplit tous les rituels qui font de sa fiancée son épouse mais persuade celle-ci de ne pas consommer l'union. S'intéressant aux versions en vernaculaire, Catherine Vincent signale à ce propos que dans les trois Vies en français, en particulier dans les deux qui datent du XIII<sup>e</sup> siècle, la scène de l'abandon de son épouse par saint Alexis donnait lieu à de longs développements qui contrastent avec la brièveté du texte latin<sup>490</sup>. Une partie inédite de la quatrième Vie de Fiacre en français exalte pareillement la chasteté : « james ne me mariray mais en purete et chastete tousjours je veulx servir a mon Dieu [..]. Car virginalle integritte est

<sup>485</sup> Celui-ci invente également au saint une noble ascendance (J.-M. LE GALL, *Le mythe de saint Denis*, p. 273).

<sup>486</sup> C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. XLVIII. Les premières raisons invoquées laissent d'ailleurs envisager un mariage tel que le pratique la noblesse, c'est à dire homogame et lignager.

<sup>487</sup> [...] *Damari uxore sua, quam ut sumeret more terrene nobilitatis propter amorem suscipiende care sobolis eum sui coegere parentes* [...] (« Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 149 - Chapitre 16).

<sup>488</sup> Paris, BNF, n.a.fr 1098, f. 3v.

<sup>489</sup> *Vita Wandregisili secunda* (BHL 8805), c. 3 (P. VAN DEN BOSSCHE (éd.), *AASS, Julii 5*, p. 272) ; voir aussi l'article de C. MERIAUX, « La séparation des époux et leur conversion à la vie monastique d'après quelques sources hagiographiques du haut Moyen Âge », *Répudiation, séparation, divorce dans l'Occident médiéval*, E. SANTINELLI (éd.), Valenciennes, Presses universitaires de Valenciennes, 2007, p. 53-68, ici p. 64-65.

<sup>490</sup> Voir C. VINCENT, « Fortunes médiévales du culte de saint Alexis », p. 11. D'autres sources hagiographiques mettent également en valeur le refus du mariage (S. JOYE, « Couples chastes à la fin de l'Antiquité et au haut Moyen Âge », *Médiévales* 65, 2013, p. 47-63).

une fleur moult belle et fort plaisante a Dieu, et de grans merite a ceulx qui la gardent »<sup>491</sup>. La Vie est aussi la seule à mentionner le refus du saint de prendre femme, malgré les assiduités dont le poursuit une compatriote irlandaise jusque sur le continent<sup>492</sup>.

« Aussi estoit la jeune damoyselle qui le vouloit avoir pour son espoux laquelle fict mettre une nacelle sur la mer, pour la passet, en esperance quelle le trouveroit. Et en mains lieux et villes alla pour avoir quelques congnoissance de celuy que grande esperance avoit de trouver, pour estre son espoux.»<sup>493</sup>

Fiacre IV fait de ce fait l'éloge d'un modèle ecclésiastique à ceux-là même qui en sont le plus éloigné, les enjoignant à préférer l'amour divin aux préoccupations humaines<sup>494</sup>. Peut-être l'auteur veut-il inciter ses nobles lecteurs ou auditeurs à quitter leur état pour une vie à l'ombre d'un cloître, suivant l'exemple de Fiacre ? Il est en tous cas indéniable que le sujet de l'union chaste et du renoncement au mariage revêt une importance plus grande aux yeux des hagiographes tardo-médiévaux que pour leurs prédécesseurs : il est possible que ce soit une conséquence du nombre croissant de saints issus de la sphère laïque, dont le mode de vie doit être présenté comme compatible avec l'idéal chrétien, ainsi que d'une volonté de soumettre au public des exemples de bonne vie conciliables avec la réalité d'une existence dans le siècle.

Le poème de Renaut et la première *Vie* de Geneviève en prose insistent enfin sur des aspects plus prosaïques et qui concernent en premier lieu le monde laïc. À propos de l'homme ayant eu les mains paralysées après avoir travaillé un dimanche, les deux récits s'étendent davantage que la *Vita Genovefae* sur le fait que c'est là la conséquence de son péché et que sa paralysie constitue la vengeance divine : « En mauvés us a son delit / Qui le jor que Dex a eslit / A son oes, comence s'ovraigne [...]. Qui dit que Dex de ceux se venche / Qui oevrent a son diemenche »<sup>495</sup>. Ils affirment pareillement que le mari de la femme adultère de Poissy est mort par la faute de cette dernière : « [...] si n'estoit mie loiax vers son seigneur. Il avint chose que ses mariz fu por lui mort por ce qu'il en estoit corrouciéz. S'en est entremis folement, si fu iluec occiz por sa fame. Cil n'est mie sages qui occirre s'en fet. L'en ne doit

---

<sup>491</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 195r.

<sup>492</sup> Voir *supra*, p. 242.

<sup>493</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 197r. Le texte revient sur l'anecdote après que Fiacre se soit installé en France : « Or maintenant retournons a listoyre de la fille qui cherchoit le benoist Fiacre dont dessus avons parlé » (f. 199v-200r). Le saint ayant réitéré son refus de l'épouser, la jeune fille retourne finalement en Irlande mais s'arrête en chemin chez les parents de Fiacre. L'épisode se clôt sur les lamentations de ces derniers.

<sup>494</sup> « Je scay bien certainement que pour moy aves prins moult de payne pour la bonne et parfaite amour dont me aymes, mais ycelle amour ne me fera point james partir dicy, car ce nest pas le plaisir de Dieu » (Paris, BNF, fr. 02453, f. 201r).

<sup>495</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 79v-80r. (vv. 2697-2699, vv. 2703-2704). Geneviève I reprend fidèlement le poème (Paris, Bibl. Mazarine, 1716, f. 292r), là où la *Vita* dit seulement : *Deinde cuidam semper dominico die volenti operari manus merito contraxerant [...]* (C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 71 - Chapitre XLVII). Voir à ce sujet l'article de C. VINCENT, « Les jours fériés et leur observance en Occident entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle », *Orare aut laborare ? Fêtes de précepte et jours chômés du Moyen Âge au XIX<sup>e</sup> siècle*, P. DESMETTE et P. MARTIN (dirs.), Lille, Presses du Septentrion, 2017, p. 59-72.

mie grant plet maintenir de petit damage. [...] Cil fu morz por la folie sa fame [...]»<sup>496</sup>. L'un et l'autre exemple sont développés afin d'avertir le lecteur, que ce soit contre le travail dominical ou l'adultère. Or, il s'agit évidemment de péchés davantage susceptibles d'être commis par des laïcs que par des clercs voués à Dieu et non mariés. Il est d'ailleurs intéressant de constater que l'insistance sur les conséquences d'un adultère perpétré par une femme prend précisément place dans des textes explicitement adressés à de nobles femmes, comme si les remanieurs tenaient à mettre en garde leurs lectrices contre les faiblesses de la chair et à les pousser à y renoncer. C'est bien la preuve que, au moins dans certaines de nos réécritures hagiographiques en français, le message est adapté au public visé.

À l'image de l'anglo-normand Denis Piramus (XII<sup>e</sup> siècle) donnant pour assistance à sa *Vie de saint Edmund* « Rei, duc, prince e empereüre / Cunte, barun e vavasur »<sup>497</sup>, la noblesse semble un public privilégié par les auteurs des réécritures hagiographiques en français, avec vingt-neuf volumes entre les mains de ses membres à la fin du Moyen Âge (soit 20% de notre corpus). Quoiqu'à peu de chose près, l'aristocratie est donc supérieure au clergé en termes de manuscrits possédés. Les deux seules réécritures du corpus à évoquer des commanditaires, Geneviève en vers et Geneviève I, lui sont en outre destinées. La noblesse paraît en effet plus encline à mettre en avant ses acquisitions, tant les marques de possession y sont nombreuses, voire ostentatoires. Dans le cas d'une noblesse soucieuse de marquer son rang, le manuscrit participe à une scénographie de la prospérité du destinataire, en même temps qu'il marque la distinction intellectuelle et sociale de celui-ci et de son lignage. Ces vanités autour de la possession des *codices* sont d'ailleurs bien utiles à l'historien et permettent de souligner l'hétérogénéité des membres de l'aristocratie ainsi mis en avant : rois de France, princes et princesses, gentilshommes de l'entourage des souverains, nobles fréquentant d'autres cours que celle de France ou représentants d'une aristocratie provinciale. Les nobles sont surtout, en termes de chronologie, les premiers commanditaires de nos versions en français. Dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, ils s'emparent de réécritures à l'origine destinées au clergé ou en commandent de nouvelles. La précocité des ouvrages royaux, associée au fait que le corpus aristocratique renferme davantage de versions avec des traits de langage franciens que l'ensemble des textes de la présente étude, tend en outre à prouver que la pratique a débuté au sein même de la cour

---

<sup>496</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 87v-88r (vv. 3173-3185) et Paris, Bibl. Mazarine, 1716, f. 294v. La *Vita Genovefae* dit seulement que l'homme s'est donné la mort suite à l'adultère de sa femme, sans s'appesantir sur la culpabilité de celle-ci : *Altera vero mulier adulterium commisit [...] : unde et vir eius interfectus occubuit [...]*(« Miracula sanctae Genovefae post mortem », *AASS, Ianuarii I*, p. 147-151, ici p. 149 (Ch. 13)).

<sup>497</sup> H. KJELLMAN, *La Vie de saint Edmund le rei*, vv. 83-86.

royale, le reste de la noblesse imitant le souverain et ses proches aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Quoi qu'il en soit, l'aristocratie médiévale prend rapidement goût à l'hagiographie en français, au point de donner une impulsion considérable au phénomène par de nombreuses commandes. La traduction en langue vernaculaire répond ainsi aux goûts et aux ambitions d'un nouveau public de nobles qui ne renient plus leur culture orale et vernaculaire. Les femmes ne sont pas en reste, qui offrent aux réécritures un public d'autant plus important qu'elles plébiscitent une littérature vernaculaire. Volontiers lectrices et quelquefois commanditaires, elles participent indéniablement à la production et à la diffusion des récits hagiographiques en français, dans lesquels elles trouvent détente et occasion de se cultiver comme leurs homologues masculins et les membres du clergé. La principale fonction des réécritures est cependant didactique, qu'il s'agisse de connaître la légende d'un saint ou d'y puiser des exemples de bonne vie. Cette vocation exemplaire n'est pas spécifique à un public aristocratique, mais les modèles exposés, les aspects mis en valeur ou, au contraire, dénigrés, sont souvent adaptés au monde profane. Des vertus telles que l'humilité et la charité sont vivement encouragées, tandis que certaines réécritures insistent sur le caractère chrétien que doit revêtir un bon mariage ou, de manière plus concrète, enjoignent les laïcs à respecter dans leur quotidien les règles édictées par l'Église, comme celles de chômer le dimanche ou de ne pas commettre l'adultère. Au final, le caractère hétérogène des remaniements en langue française souligne la volonté des auteurs de s'adresser à des publics différents en s'adaptant à leur condition et à leur mode de vie. Outre les *oratores* et les *bellatores*, un autre public se dessine, moins prompt à s'exposer et donc plus difficile à cerner : celui des laïcs anonymes et d'un rang moindre sur lesquels il nous faut maintenant nous pencher.



## IV. De la diffusion des réécritures dans la population

### 1. « Li burgeis », un public nouveau à la fin du Moyen Âge

#### *a. Un corpus plus que restreint...*

Là où les ecclésiastiques et les membres de la noblesse n'hésitent pas à mentionner le nom du commanditaire ou du propriétaire sur les manuscrits qui leur appartiennent, le monde bourgeois n'a laissé sa trace que sur un volume du présent corpus - et encore est-elle tenue, puisqu'il est seulement question d'un possesseur qui n'appartient, semble-t-il, ni au clergé ni à l'aristocratie<sup>498</sup>, mais qui n'intervient qu'après la période médiévale. Le London, B.L., Addit. 15606, daté du début du XIV<sup>e</sup> siècle, fait partie deux siècles plus tard de la riche bibliothèque de Claude Fauchet (1530-1602). Une note sise en tête du f. 160 précise « Cest a moy Claude Fauchet » et on trouve çà et là dans les marges quelques mots de la même main (f. 35, 127 et 133). Avocat au Parlement de Paris, conseiller au Châtelet puis premier président de la Cour des Monnaies, cet humaniste parisien issu de la bourgeoisie mena conjointement à celle de magistrat une non moins brillante carrière d'historien. Lorsque Henri III lui confère en 1586 ses lettres de noblesse, il entend récompenser le serviteur de la Couronne autant que l'érudit. Le London, Addit. 15606 contient, outre la première version dionysienne de la Vie de Denis, vingt-cinq œuvres diverses, la plupart versifiées et à dimension religieuse, et quelques autres qui paraissent s'adresser plus particulièrement à un public profane soucieux d'enseignement moral. C'est le cas de la traduction en français des *Disticha Catonis* par Adam de Suel, ou encore du *Dit de l'unicorne*<sup>499</sup> et les *Deux Chevaliers*<sup>500</sup>, deux paraboles qui illustrent des enseignements moraux. Reste que Claude Fauchet n'est pas le premier possesseur du livre, qui semble avoir été exécuté en Bourgogne et y avoir circulé dans un premier temps. Le verso du cinquième feuillet contient ainsi deux notes que Paul Meyer estime remonter au début du XIV<sup>e</sup> siècle : « Henris Fourners de Semur » et, au-dessus, d'une autre écriture « Ces livres est (ici, le nom a été gratté, probablement par un propriétaire ultérieur). Qui l'anblera as forces penduz sera »<sup>501</sup>. S'il figure dans une bibliothèque bourgeoise au XVI<sup>e</sup> siècle (et peut-être avant, puisqu'on ne sait rien de « Henris Fourners de Semur »), rien ne nous permet donc d'affirmer que le manuscrit londonien a été composé précisément pour un public bourgeois.

---

<sup>498</sup> Voir l'Annexe LI.

<sup>499</sup> Au sujet de cette œuvre, voir notamment l'article de H. MATSUBARA, « À propos du *Dit de l'unicorne* », *Études de langue et littérature françaises*, 22, 1973, p. 1-10.

<sup>500</sup> Le texte, qui ne nous est parvenu qu'à travers ce seul manuscrit, a été publié par Paul Meyer (P. MEYER, « Notice sur un ms. bourguignon (Musée britannique Addit. 15606) suivie de pièces inédites », ici p. 28-29).

<sup>501</sup> P. MEYER, « Notice sur un ms. bourguignon (Musée britannique Addit. 15606) », p.1.

Des études historiques ont pourtant démontré qu'un tel public éclot à la fin du Moyen Âge<sup>502</sup>. Tandis que la lecture se diffuse dans le monde laïc, l'audience des livres s'élargit à un public nouveau, capable et désireux d'accéder à la culture, composé de légistes, conseillers laïques des rois, hauts officiers ou encore riches marchands<sup>503</sup>. Si les écoles se multiplient à cette période, c'est notamment sous l'impulsion de ces derniers qui cherchent pour leurs enfants une formation élémentaire afin qu'ils prennent la succession de la société familiale ou de l'office<sup>504</sup>. Plusieurs ouvrages attestent également l'existence de propriétaires bourgeois<sup>505</sup>, à l'instar d'une copie du *Temple de Boccace* par Jean Chastelain († 1475)<sup>506</sup>. Il serait en outre surprenant que nos réécritures hagiographiques n'aient pas suscité l'intérêt des élites citadines du royaume de France : le français est pour beaucoup leur langue d'usage et l'hagiographie est un genre littéraire couru dans l'ensemble de la société médiévale<sup>507</sup>. Néanmoins, il n'existe aucune preuve matérielle d'une culture du livre au sein de la classe bourgeoise avant la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Les premières traces concrètes, dans les *ex-libris* ou bien les legs testamentaires, n'apparaissent dans le domaine français qu'au tournant du XV<sup>e</sup> siècle et restent parcellaires pendant plusieurs générations<sup>508</sup>. Cela explique que cette « grande inconnue » de l'histoire littéraire qu'est la bourgeoisie des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles soit absente (en apparence, du moins) du présent corpus : c'est simplement qu'elle ne laisse de témoignage qu'à la toute fin de la période qui nous intéresse, à une époque où, de surcroît, les incunables d'un coût beaucoup moins élevé remplacent peu à peu les livres manuscrits, en particulier pour des textes à grande diffusion comme les Vies de saints.

<sup>502</sup> Dans sa thèse sur *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, A.-F. LABIE-LEURQUIN souligne que, au XV<sup>e</sup> siècle et dans le Nord de la France, nombre de bourgeois pouvait acquérir des manuscrits (p. 408).

<sup>503</sup> Déjà Marcel Thomas en fait-il la remarque en introduction à L. FEBVRE et H.-J. MARTIN, *L'Apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1958, p. 1-24, ici p. 28. C'est flagrant dans le cas de la matière arthurienne en français (M. AURELL, *La légende du roi Arthur*, Paris, Perrin, 2007, p. 13), mais le constat vaut aussi pour l'Italie selon l'article de D. DELCORNO BRANCA, « Lecteurs et interprètes des romans arthuriens en Italie : un examen à partir des études récentes », *Medieval Multilingualism*, p. 155-186, ici p. 156).

<sup>504</sup> D. ALEXANDRE-BIDON et D. LETT, *Les enfants au Moyen Âge*, p. 75. Les registres fiscaux montrent que les enfants scolarisés sont souvent fils de marchands (B. CHEVALIER, *Tours, ville royale (1356-1520). Origine et développement d'une capitale à la fin du Moyen Âge*, Louvain-Paris, Vander/Nauwelaerts, 1975, p. 557 ; P. DESPORTES, *Reims et les Rémois aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Picard, 1979, p. 206).

<sup>505</sup> Quatre livres en vieil anglais (London, B.L., MS Harley 00993 et 02336 ; London, Lambeth Palace Library, MS 472 ; Cambridge, University Library, MS Ff.6.31) présentent des notes indiquant qu'ils ont été commandités par quatre marchands londoniens du début du XV<sup>e</sup> siècle, pour *a comyne profite* (V. GILLESPIE, *Looking in Holy Books. Essays on Late Medieval Religious Writing in England*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 151 ; D. WINDEATT, « 1417-1534 : texts », *The Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*, S. FANOUS et V. GILLESPIE (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 195-224, p. 209-210).

<sup>506</sup> Laarne, ACL, Archives anciennes, n° 593. Le *codex* fut offert à la fin du XV<sup>e</sup> siècle à un bourgeois d'Ypres du nom de Joos Lanssem (E. BALTHAU et G. SMALL, « Littérature “de cour” et public “bourgeois” à la fin du Moyen Âge », *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 56, 2002, p. 65-92).

<sup>507</sup> C. BARRON, « What did Medieval London Merchants read ? », *Medieval Merchants and Money : Essays in Honour of James L. Bolton*, M. ALLEN et M. DAVIES (éds.), London, University of London, 2016, p. 43-70.

<sup>508</sup> K. BUSBY, *Codex and Context. Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*, Amsterdam, Rodopi, 2002, t. II, p. 714-735 ; A. VERNET, *L'histoire des bibliothèques françaises, Les bibliothèques médiévales du VI<sup>e</sup> siècle à 1530*, t. I, p. 242-280 ; et O. COLLET, « Du “manuscrit de jongleur” au “recueil aristocratique” », p. 481.

## *b. ... et difficile à cerner*

### *b.1 Des caractéristiques codicologiques variées*

Il est difficile de s'appuyer sur la codicologie afin de déterminer des caractéristiques matérielles qui seraient typiques d'un « ouvrage bourgeois » - et ainsi potentiellement définir quels manuscrits parmi les quatre-vingt-quatre dont le milieu de diffusion nous est inconnu correspondent auxdites caractéristiques et sont de ce fait susceptibles d'avoir été la possession de membres de la bourgeoisie - car le corpus n'est pas explicite. On aurait tendance à penser qu'un corpus bourgeois se distingue par des manuscrits plus modestes que ceux destinés à la noblesse. Le London, Addit. 15606, par exemple, se situe dans la moyenne basse du corpus concernant sa taille (255 x 185 mm)<sup>509</sup> et est rédigé d'une main peu soignée. Il ne contient aucune miniature et seuls les titres et les initiales sont rubriqués. La simplicité de la mise en page et de la décoration montre qu'il ne s'agit pas d'un manuscrit de prestige, mais plutôt d'un livre destiné à un usage ordinaire. Il rejoint la catégorie des volumes « moyens », sans être médiocres. La pauvreté de la décoration, en particulier, si elle ne correspond pas à un choix religieux (une influence cistercienne), peut être le signe d'une aisance relative des possesseurs et suggère que ceux qui ont précédé Fauchet n'étaient ni des seigneurs ni de riches bourgeois.

Il faut toutefois garder à l'esprit que le manuscrit dédié à un usage privé, moins perçu comme un objet de luxe, est souvent moins richement décoré que son homologue d'apparat<sup>510</sup>. Or, le contenu du *codex* londonien, mélange de textes religieux et didactiques, paraît répondre à une démarche spirituelle personnelle. Le commanditaire, même riche bourgeois, aurait donc pu ne pas voir l'intérêt d'un ouvrage luxueux pour des lectures réservées à un cercle privé. Le parallélisme entre richesse du manuscrit et statut social des destinataires n'est en outre pas absolu<sup>511</sup>, et rien ne prouve que des membres de la bourgeoisie n'aient pas accédé à des livres aussi somptueusement décorés que ceux de la noblesse. Il est très rare qu'un individu de rang très aisé commande un volume de piètre aspect : en revanche, il peut arriver qu'un personnage plus modeste fasse réaliser un ouvrage particulièrement luxueux, que ce soit par bibliophilie ou pour d'autres raisons. Pierre Malhoste, marchand et bourgeois de Melun, commande ainsi en 1489 un missel destiné à l'église de Saint-Aspais et enluminé par Jacques de Besançon<sup>512</sup>. Les caractéristiques matérielles d'un *codex* dépendent donc presque autant du statut social de son commanditaire et de l'aisance financière dans laquelle celui-ci se trouve que de l'usage qui en est fait. Dans ces conditions, et sans autre indice que codicologique, il est délicat d'associer

---

<sup>509</sup> Voir l'Annexe XXIV.

<sup>510</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 408.

<sup>511</sup> E. COTTEREAU-GABILLET, « Manuscrits de luxe et distinction sociale à la fin du Moyen Âge », p. 298.

<sup>512</sup> Paris, BNF, ms. lat. 880 (2 vols.).

à une bourgeoisie variée en termes de rang et de finances un « type » de manuscrit, même si le fait qu'aucun ouvrage de luxe du corpus ne soit revendiqué par un possesseur bourgeois tend à soutenir l'hypothèse que ceux-ci privilégient des livres plutôt modestes.

### *b.2 Un contenu significatif ?*

Le fond est aussi peu caractéristique que la forme, puisqu'aucun manuscrit du corpus ne présente de textes dont le caractère particulier pourrait suggérer un public bourgeois. C'est le cas par exemple du Paris, BNF, fr. 25545, qui contient, outre diverses œuvres poétiques à la tonalité souvent misogynne<sup>513</sup> (*l'Évangile aux femmes, Contre les femmes, Sur une femme, Marguet convertie*), voire ouvertement grivoise (*Des femmes, des dés et de la taverne, Pucelle qui voloit voler, Couille noire, Chevalier qui fit parler les cons...*), un bloc de quatre textes de nature économique. À la tête de la série, *Dou Pape, dou roy et des monnoies* (f. 17r) critique les politiques d'affaiblissement monétaire menées par Philippe le Bel, renvoyant ainsi à des problématiques qui « devaient affecter la classe marchande d'une manière particulièrement aiguë »<sup>514</sup>. *Li Roiaume e les terres desquex les marchandises viennent a Bruges et en la terre de Flandres* (f. 18v) et *Les Menieres des poissons que on prant en la mer* (f. 19r) fournissent deux listes de denrées, tandis que *Les Foires de Champagne et de Brie* (f. 17v) rappellent les dates et l'organisation des principales foires commerciales avant de présenter les conventions de mesure drapière d'une vingtaine de villes<sup>515</sup>. Soutenue par le fort ancrage économique et commercial de ces quatre pièces, l'hypothèse d'un destinataire bourgeois qui serait marchand de profession paraît éminemment probable<sup>516</sup> et ferait de ce recueil daté du début du XIV<sup>e</sup> siècle l'un des premiers, si ce n'est le premier manuscrit bourgeois.

Point de textes de ce genre dans les ouvrages du corpus, ni de réécriture qui paraîtrait s'adresser particulièrement à un public bourgeois, à l'exception peut-être du poème de Renaut et de la première *Vie de sainte Geneviève* en prose française - mais cette dernière ne fait que répéter fidèlement sa source versifiée. Ainsi le poème (et donc la première version en prose) affirme-t-il d'emblée l'appartenance de la sainte à la bourgeoisie :

---

<sup>513</sup> J.-T. VERHULSDONCK, « Le ms. B.N. fr. 25.545. », *Atti del V Colloquio della International Beast Epic, Fable and Fabliau Society, Torino, St-Vincent, 5-9 settembre 1983*, A. VITALE-BROVARONE et G. MOMBELLO (dirs.), Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1987, p. 113-120, ici p. 118.

<sup>514</sup> Cet *unicum* est à rapprocher de l'imposante masse de textes médiévaux qui commentent et souvent critiquent les politiques monétaires de Philippe le Bel (O. COLLET, « “Textes de circonstance” et “raccords” dans les manuscrits vernaculaires : les enseignements de quelques recueils des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », *Quant l'ung amy pour l'autre veille. Mélanges de moyen français offerts à Claude Thiry*, T. VAN HEMELRYCK et M. COLOMBO TIMELLI (éds.), Turnhout, Brepols, 2008, p. 299-311, ici p. 306).

<sup>515</sup> Voir A. BOTTEX-FERRAGNE, « L'esprit du bourgeois ou l'esprit du bourg : le siècle dans tous ses états dans le manuscrit Paris, BNF, fr. 25545 », *Études françaises*, 48/3, 2012, p. 127-151, ici p. 129-130.

<sup>516</sup> Émise par J. RYCHNER dans sa *Contribution à l'étude des fabliaux. Variantes, remaniements, dégradations* (Neuchâtel, Faculté des lettres, 1960, vol. I, p. 46-58), l'hypothèse a ensuite été reprise par O. COLLET (« “Textes de circonstance” et “raccords” dans les manuscrits vernaculaires », p. 311).

« Ne fu de contes ne de rois,  
Ançois fu fille d'un borjois  
La damoisele et de borjoise. »<sup>517</sup>

La *Vita* passe pourtant sous silence l'origine sociale de Geneviève. On ne connaît d'elle que le nom de ses parents (*Severus* et *Gerontia*), l'existence d'une *spiritalis mater* à Paris et sa naissance à Nanterre. Tout porte cependant à croire que la « plébéienne de Nanterre »<sup>518</sup> était d'extraction élevée : en témoignent son attitude nullement intimidée face à l'évêque d'Auxerre, son aplomb lorsqu'elle s'adresse au clergé et à la haute société et ses ressources financières apparemment importantes<sup>519</sup>. Nanterre étant terre d'Empire au v<sup>e</sup> siècle, l'appartenance de sa famille à l'aristocratie gallo-romaine est peu probable. Martin Heinzelmann imagine plutôt le père de Geneviève en dignitaire de l'Empire romain, peut-être d'origine germanique et issu de la noblesse barbare<sup>520</sup>. Il dépeint Sévère comme un ex-officier déjà âgé à la naissance de sa fille en 420, ayant pris sa retraite, vraisemblablement en tant que régisseur de terres d'Empire. Quoi qu'il en soit, Geneviève ne peut appartenir à une classe sociale qui n'existe pas encore en tant que groupe sociologiquement défini. Ce n'est pas non plus le cas au xii<sup>e</sup> siècle, lorsque le clerc Renaut écrit. Sous la plume du poète, la « borjoise » Geneviève n'est qu'une habitante de Paris parmi d'autres qui ne peut se revendiquer d'un sang particulièrement noble (« ne fu de contes ne de rois »). Le poème insiste d'ailleurs sur la modestie de son lignage, précisant que sa mère était « fame de basse gent »<sup>521</sup>. C'est vraisemblablement ce que Renaut a voulu mettre en avant, davantage que l'appartenance de la sainte à une classe sociale quelconque.

Dans l'épisode de la famine à Paris, une précision inédite du poème pourrait également laisser croire à une valorisation de « li borjois a qui appartient / li grant affaire de la vile »<sup>522</sup>, puisque ce sont eux qui requièrent l'aide de Geneviève. Celle-ci intervient donc grâce à eux, là où l'initiative semble venir de la sainte elle-même dans la *Vita* et les autres versions<sup>523</sup>. La mise en avant de l'action des « borjois » pourrait corroborer l'hypothèse d'un public bourgeois

---

<sup>517</sup> Londres, BL, Addit. 17275, f. 35r, v. 21-23. Et Geneviève I de reprendre très fidèlement les mots du poème: « Ceste Genevieve ne fu mie estroite de rois ne de contes, ainçois fu fille d'un borjois et d'une bourjoise » (Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716, f. 278r).

<sup>518</sup> G. KURTH « Étude critique sur la vie de sainte Geneviève », *Études franques*, Paris, Champion, 1919, p. 9-96.

<sup>519</sup> Selon M. Heinzelmann, c'est à sa position sociale élevée que la sainte doit d'avoir bénéficié d'une attention toute particulière par Germain parmi la foule et d'un traitement préférentiel au moment de sa consécration (M. HEINZELMANN et J.-C. POULIN, *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris*, p. 82).

<sup>520</sup> Le nom germanique, voire franc, de Geneviève, amène M. HEINZELMANN à supposer qu'au moins l'un de ses parents était d'origine germanique (*Les Vies anciennes de sainte Geneviève*, p. 83). Sévère aurait pu appartenir au groupe des *foederati* de l'Empire romain, qui recrutait parmi les Alamans et les Francs. Le commandement en était largement exercé par des représentants de la noblesse de leur pays d'origine (*Idem*, p. 86).

<sup>521</sup> Londres, BL, Addit. 17275, f. 35v, v. 33.

<sup>522</sup> Londres, BL, Addit. 17275, f. 64v, v. 1784-1793.

<sup>523</sup> *Tempore igitur quod obsidionem Parisius per bis quinos, ut aiunt, annos perpessa est, ejusdem urbis ita inedia afflixerat ut nonnulli fame interisse noscerentur. Quapropter Genovefa compulsata est ut in Arciacense oppidum navali evectione, ad emendam annonam, per fluvium Sequane proficisceretur* (C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 64 - Chapitre XXVIII).

à la Vie de Geneviève versifiée, que l'auteur s'efforcerait de flatter en leur inventant un rôle quelconque dans les événements. Considérant la datation de l'œuvre, il paraît cependant peu vraisemblable que l'ajout ait d'autre finalité que de souligner les liens profonds qui unissent la sainte aux Parisiens, ceux-ci s'adressant à elle de préférence au roi ou au clergé. S'il s'agit bien des plus puissants de la cité, ceux à qui « appartient li grant affaire de la vile », les « borjois » en question sont ceux qui résident entre les murs de la ville, selon le sens donné au mot au XII<sup>e</sup> siècle, plutôt que les représentants d'une classe bourgeoise qui n'existe pas encore.

Le poème du clerc Renaut nous semble donc trop précoce pour qu'il faille voir dans la mention répétée de « borjois » le signe d'un public bourgeois dont il s'agirait de s'attirer les faveurs. De plus, l'auteur affirme lui-même écrire pour une « dame de Valois » issue de la noblesse - même si le dédicataire évoqué n'est pas forcément le lecteur effectif et qu'il peut s'agir là d'une volonté du poète d'attirer sur son œuvre le regard de la dame, qui peut tout à fait ne pas être à l'origine de la commande. Finalement, aucune de nos réécritures ne comporte de particularités susceptibles d'y voir un texte à destination d'un public bourgeois. Mais peut-être cette quête d'une œuvre ou d'un manuscrit typiquement bourgeois, avec des caractéristiques qui seraient spécifiques à cette classe sociale est-elle vaine : peut-être les bourgeois de la fin de l'époque médiévale s'accommodent-ils en général de textes et de *codices* sans caractères particuliers<sup>524</sup>. En tout état de cause, avec le poème de Renaut s'envole notre dernier espoir de pouvoir insérer l'une des réécritures du corpus dans un corpus bourgeois qui reste donc vide dans le cadre de la présente étude, en apparence tout du moins.

## 2. La « gent menude »<sup>525</sup> : un vaste auditoire populaire

### *a. Un accès aux réécritures médiatisé*

« Pourquoi j'ai pas assez d'argent pour acheter leurs livres et leurs cahiers » scandaient les Marseillais d'IAM en 1997<sup>526</sup>. Si la culture n'est malheureusement toujours pas accessible à tous aujourd'hui, nous sommes loin d'un Moyen Âge où les ouvrages sont véritablement des

---

<sup>524</sup> Selon K. BUSBY, les premiers livres bourgeois connus tendent à reproduire une image stéréotypée des goûts de l'élite traditionnelle : œuvres historiques et héroïques, romans d'Antiquité et textes savants s'accumulent, tandis que les pièces plus atypiques et terre à terre, comme celles qui figurent dans le recueil Paris, BNF, fr. 25545, sont le plus souvent délaissées (*Codex and Context*, T. II, p. 714 sq. ; A. BOTTEX-FERRAGNE, « L'esprit du bourgeois ou l'esprit du bourg: le siècle dans tous ses états dans le manuscrit Paris, BNF, fr. 25545 », p. 129).

<sup>525</sup> La « gent menude » est très tôt attestée dans les textes en langue romane (contrairement aux œuvres latines, sans doute parce que le peuple n'y a pas accès), dès la *Vie de saint Alexis*. « Gent menue » et « peuple menu » reviennent ensuite couramment sous la plume des auteurs de romans du XII<sup>e</sup> siècle, du *Roman de Rou* au *Roman de la Violette*, en passant par le *Roman de la Charrette* de Chrétien de Troyes. La catégorie paraît être définie par les deux critères du travail des mains et de la soumission aux puissants (N. BERIOU, « Le petit peuple dans les sermons *ad status* du XIII<sup>e</sup> siècle », *Le petit peuple dans l'Occident médiéval : Terminologies, perceptions, réalités*, P. BOGLIONI, R. DELORT et C. GAUVARD (dirs.) Paris, Éditions de la Sorbonne, 2002, p. 19-39).

<sup>526</sup> IAM, « Nés sous la même étoile », 1997.

objets de luxe. Le temps n'est alors pas encore venu où le « pauvre Martin [...] qui s'en va trimer au champ »<sup>527</sup> et le petit peuple des cités pourront posséder des livres : les plus aisés se contentent souvent d'un missel ou d'un psautier. Le *codex* se démocratise un peu aux siècles suivants, comme en témoigne le fait que le London, B.L., Addit. 15231, qui contient les Vies en français de Remi et Geneviève et date de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, appartient dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle à la famille Rivet, laboureurs « demourant au hamel et paroisse de Sainte-Savine-les-Troyes »<sup>528</sup>. En outre, l'instruction dans les lettres (qu'elles soient latines ou françaises) n'est pas forcément accessible, même si les choses s'améliorent à la fin de l'époque médiévale, où beaucoup plus de gens savent lire et écrire<sup>529</sup> que ce que la légende noire d'un Moyen Âge obscurantiste tend à laisser croire. L'ouverture des réécritures hagiographiques en français à un public populaire soulève donc deux obstacles : une partie du public ne sait ni A ni B, et les ouvrages sont de toute façon trop onéreux. Il est donc logique qu'aucun des livres du présent corpus ne présente de traces de possession pouvant indiquer qu'il a été la propriété de représentants du peuple issus des villes ou des campagnes. De même, aucune version n'est explicitement dédiée à un auditoire issu du peuple<sup>530</sup>. Pour autant, cela ne signifie nullement que ces populations n'ont pas pris connaissance de nos réécritures, seulement qu'elles y ont eu accès d'une façon différente des clercs et des nobles, par le biais d'intermédiaires<sup>531</sup>.

### *a.1 La messe*

Le *codex* Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1959<sup>532</sup>, qui associe à une quarantaine de Vies de saint en français une vingtaine de textes religieux, contient également un texte anonyme intitulé *Manière d'entendre la messe* (f. 22r-23r). Ce court traité rédigé à la fin du XIV<sup>e</sup> ou au début du XV<sup>e</sup> siècle explique le sens des prières dites pendant la messe, tout en indiquant aux fidèles l'attitude à adopter pendant le service divin<sup>533</sup> : « Au commencement de la messe on ne doit nullement penser ne regarder a chose que on ait veue ne oye. L'on dist neuf fois Kyrieleyson, ce signiffie que a IX ordres d'anges en paradis [...] ». Une version plus précoce (avant 1270) et bien plus courte figure dans le London, Addit. 15606 : « Li introite de

<sup>527</sup> Georges Brassens, « Pauvre Martin », 1953.

<sup>528</sup> Les marques de possession sont présentes aux f. 11r, 21r, 23r, 26r, 29r, 34v, 44r et 58v.

<sup>529</sup> D. ALEXANDRE-BIDON, D. LETT, *Les enfants au Moyen Âge*, p. 221. Voir également l'article d'A. DERVILLE, « L'alphabétisation du peuple à la fin du Moyen Âge », *Revue du Nord*, 66, 1984, p. 761-776 ; *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, G. CAVALLO et R. CHARTIER (dirs.), Paris, Seuil, 1997 ; et C. BEAUNE, *Éducation et culture : XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, SEDES, 1998.

<sup>530</sup> Peu d'auteurs précisent qui est le « vaste public » auquel ils s'adressent (F. LAURENT, *Plaire et édifier*, p. 58).

<sup>531</sup> Cela a déjà été abordé dans un précédent chapitre (Deuxième Partie II.4), mais du point de vue des membres du clergé amenés à transmettre les réécritures, pas de celui des populations à qui est destiné le message.

<sup>532</sup> SECTION ROMANE, « Notice de VATICANO (CITTA DEL), Biblioteca apostolica Vaticana, Pal. lat. 1959 », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/65646>).

<sup>533</sup> H. SONNEVILLE, « Li senefiance comment on se doit contenir a la messe : édition et traduction d'un traité en ancien français », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 44, 1977, p. 230-236.

la messe ce est li entreie de la messe si doit on entrer en lui et rendre dedens lui tous ces sens [...] » (f. 35r-36r). Du fait de leur ton très simple et des explications qu'elles apportent, l'une et l'autre de ces versions s'adressent probablement à un public chrétien sans culture livresque et qu'il s'agit d'édifier<sup>534</sup>. Étaient-elles destinées aux fidèles, dans une démarche de catéchèse, ou aux prêtres ? Les deux hypothèses ne sont pas antithétiques, le texte pouvant s'adresser à des individus en quête d'enseignement spirituel en même temps qu'à des curés soucieux de le leur donner. L'examen des manuscrits témoigne de cette difficulté à définir le public visé. Le London, Addit. 15606 contient des écrits qui, bien que spirituels, semblent davantage liés au monde profane (*Doctrinal sauvage, Dit de l'unicorne, Passion des jongleurs...*). Le manuscrit du Vatican renferme en revanche un *Commentaire sur le psaume Miserere* (f. 1r), une *Prière avant la communion* (f. 20v-22r) et la version courte du *Doctrinal aux simples gens* (f. 1r-20r), un manuel d'instruction chrétienne rédigé entre 1325 et 1370 et qui, comme le précise son incipit (« Ce qui est en ce petit livre doivent enseigner les prestres a leurs paroissians »), s'adresse plutôt aux prêtres (même si les fidèles peuvent tout à fait en prendre connaissance en dehors de la médiation de ces derniers). Le manuscrit paraît ainsi former un recueil autour de la messe, soit que les textes aient servi à préparer la cérémonie, soit qu'ils aient été lus durant celle-ci par l'officiant. Si tel est le cas, les réécritures hagiographiques en français qui figurent dans le même manuscrit (Éloi I, Geneviève III et Remi II) ont également pu être intégrées à la liturgie de la messe et lus avec les Évangiles lors de la cérémonie, peut-être au jour de la fête du saint en question. C'est d'autant plus crédible que les trois versions en question sont des abrégés, plus adaptés à une lecture lors d'une cérémonie.

### a.2 La prédication

Les sermons, fort appréciés des médiévaux, constituent l'un des meilleurs exemples de médiation culturelle : c'est probablement par leur biais qu'un public analphabète a pu accéder aux réécritures hagiographiques en langue française<sup>535</sup>. L'utilisation dans dix d'entre elles de termes associés au champ lexical de l'écoute<sup>536</sup> témoigne d'une lecture à haute voix devant un auditoire indéterminé, de même que leur association avec des sermons au sein d'un manuscrit plaide en faveur d'une utilisation dans un cadre prédicatoire, peut-être afin de préparer des interventions en français<sup>537</sup>. En dehors des livres et de l'iconographie, les prêches médiévaux

---

<sup>534</sup> *Idem*, p. 231.

<sup>535</sup> Dans le prologue à son recueil de *sermones vulgares* (fin des années 1220), Jacques de Vitry († 1240) écrit son souci d'atteindre les *maiores* et les *minores* (N. BERIOU, « Le petit peuple dans les sermons *ad status* »).

<sup>536</sup> Arnoul I et III ; la première *Vie de saint Denis* en vers, la deuxième *Vie dionysienne* et Denis II ; Éloi III et IV ; Hildevert en vers I ; et Geneviève I (voir la Deuxième Partie I.3, p. 181).

<sup>537</sup> La Deuxième Partie II.4.b développe plus en détail le lien entre les réécritures hagiographiques en français et la prédication, quoique du point de vue des clercs chargés des sermons.



livrent en effet l'essentiel de la croyance. Un niveau minimum de connaissance religieuse est ainsi acquis grâce aux prédicateurs, qui véhiculent à travers leurs sermons un savoir oral dont nos Vies de saints en français ont tout à fait pu faire partie.

a.3 « *Et [Dieu] inventa le théâtre* »<sup>538</sup>

Longtemps dominé par un clergé qui se prête aisément au jeu de la scène, organisant les représentations et prenant souvent en charge les premiers rôles<sup>539</sup>, le théâtre joue un rôle important dans l'enseignement religieux des populations médiévales<sup>540</sup>. Sans doute a-t-il aussi pu servir d'intermédiaire entre nos Vies en français et un auditoire populaire, notamment par l'entremise des mystères religieux qui mettent en scène l'existence des saints et les miracles accomplis. De fait, au moins une réécriture du corpus a donné lieu à une adaptation théâtrale, puisque la *Vie monseigneur saint Fiacre*<sup>541</sup>, un mystère composé au xv<sup>e</sup> siècle, s'apparente à la quatrième Vie du saint meldois. L'adaptation pour les planches se traduit par l'adjonction de dialogues et d'épisodes qui rendent le récit plus vivant. Plutôt qu'une fastidieuse énumération des malades guéris par l'intervention de Fiacre, l'auteur du mystère choisit par exemple de les faire intervenir en personne, les uns après les autres : se succèdent le « mesel » (le lépreux), le « potencier » (le boiteux), l'aveugle...<sup>542</sup>. Les interventions divines sont aussi mises en scène. Un échange inédit entre Dieu et « la Mère Dieu » permet ainsi de souligner que la continence de Fiacre sera récompensée dans l'au-delà<sup>543</sup>. Enfin, des personnages seulement évoqués dans la *Vita* et Fiacre IV prennent la parole pour les besoins de la scénographie, comme la mère de Fiacre ou de la chambrière de la « dame chevaleresse » ; d'autres sont ajoutés afin d'opérer la transition d'une scène à l'autre, à l'instar du chevalier qui conduit les personnages les uns aux

---

<sup>538</sup> « Dieu, voyant combien tout le monde s'ennuyait désespérément le septième jour de la création, fit un effort supplémentaire d'imagination pour trouver quelque chose à ajouter au tout qu'il venait de concevoir. Tout à coup, [...] il découvrit un nouvel aspect de la réalité : la possibilité de s'imiter elle-même. Il inventa donc le théâtre. Il réunit ses anges et l'annonça dans les termes suivants, qu'on trouve encore dans un ancien document sanskrit : "Le théâtre sera le domaine où les gens pourront apprendre à comprendre les mystères sacrés de l'univers. En même temps, ajouta-t-il avec une désinvolture trompeuse, ce sera un réconfort pour l'ivrogne et le solitaire" » (Peter BROOK, *Points de suspension*, Paris, Seuil, 1992, p. 333).

<sup>539</sup> Sur les liens entre le théâtre médiéval et l'Église, se référer à l'ouvrage de S. DE REYFF, *L'Église et le théâtre*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998 ; et à la récente synthèse de C. MAZOUER, *Théâtre et christianisme. Études sur l'ancien théâtre français*, Paris, Champion, 2015.

<sup>540</sup> Leur fonction éducative est notamment reconnue par Jean Gerson (D. ALEXANDRE-BIDON et M.-T. LORCIN, *Système éducatif et cultures dans l'Occident médiéval*, p. 58).

<sup>541</sup> À notre connaissance, ce mystère ne figure que dans le seul livre Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1131 (f. 55v-69v). Pour plus de détails, voir J. F. BURKE, B. CRAIG, M.E. PORTER, *La Vie Monseigneur saint Fiacre : A Play from manuscript 1131 of the Bibliothèque Sainte-Geneviève*, Paris, Lawrence, University of Kansas Press, 1960 ; et E. J. GALLAGHER, « Saint Fiacre in early sixteenth-century Paris ; the 1529 Drama of his life before Meaux », *Neuphilologische Mitteilungen*, 109, 2008, p. 331-345.

<sup>542</sup> Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1131, f. 67v, v. 1046-1119.

<sup>543</sup> Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1131, f. 58r, v. 188-219.

autres<sup>544</sup> ou du batelier qui mène Fiacre puis sa promise d'Irlande en France<sup>545</sup>. Le ton familier (« En saint Fiacre ne me fie / Ne qu'en une chienne enragie » dit l'homme dont la femme est malade<sup>546</sup>) et les dialogues parfois comiques (comme entre la chevaleresse et sa chambrière, la première boutant l'autre dans l'église - alors que celle-ci est interdite aux femmes depuis que l'une d'elle a accusé Fiacre de sorcellerie - et la seconde s'en allant vexée<sup>547</sup>) laissent peu de doute sur le caractère oral du texte et témoignent de ce qu'il faut plaie pour éduquer.

Composé vers 1440, le livre 1131 de la bibliothèque Sainte-Geneviève qui renferme la *Vie monseigneur saint Fiacre* contient aussi, outre plusieurs pièces dramatiques destinées à être jouées devant un public, toutes ensemble ou séparément, la deuxième version en prose de la *Vita Genovefa*. Y apparaissent trois mystères : celui lié à saint Fiacre, donc ; le *Mystère de la Passion de sainte Geneviève* et le *Mystère de la nativité de Jésus Christ*. Avec le *Jeu des trois rois* et *La Résurrection de Notre Seigneur Jésus Christ*, ce dernier forme un ensemble désigné comme le « Cycle du Sauveur ». Le *codex* contient également trois prières rimées à Geneviève, les *Neuf joies de Notre Dame*, la farce *Le Brigand, le Vilain, la Femme du Vilain, la Femme du Sergent et la Tavernière*, ainsi que les *Représentations des martyres de saint Étienne, saint Pierre, saint Paul et saint Denis*. Parmi ces douze textes, cinq sont consacrés à Geneviève : le manuscrit s'inscrit donc indéniablement dans une volonté de glorifier la sainte. Gabriella Parussa conclut d'un examen de sa composition qu'il s'agit d'un recueil destiné à un usage de dévotion en l'honneur des saints parisiens au travers de représentations théâtrales et de lectures<sup>548</sup>. Il pourrait correspondre au répertoire de la Confrérie de sainte Geneviève, qui va devenir celle des Porteurs de la châsse de Sainte-Geneviève et est associée à l'abbaye éponyme à Paris<sup>549</sup>. Geneviève II a probablement été intégrée au recueil afin de le compléter et parce qu'elle constitue alors la version vernaculaire de la *Vita* la plus populaire<sup>550</sup>. Il est en outre probable qu'elle ait été lue ou récitée en public, au terme des processions en l'honneur de Geneviève ou lors des réunions et des fêtes de la Confrérie (sans doute était-ce également le cas des autres petites pièces du *codex*). Peut-être était-elle même parfois accompagnée par des tableaux vivants réunissant ou non les membres de ladite Confrérie et destinés à expliciter les

---

<sup>544</sup> C'est notamment lui qui amène la promise de Fiacre jusqu'au père de celui-ci : « Sire, cy endroit vous amaine / La damoiselle que disoie / En couvenant la vous avoie / Vous le savez » (*Idem*, f. 57r, v. 98-101).

<sup>545</sup> *Idem*, f. 58r, v. 244-255 et f. 61r, v. 469-491.

<sup>546</sup> *Idem*, f. 69r, v. 1207-1208.

<sup>547</sup> *Idem*, f. 68v-69r, v. 1160-1177.

<sup>548</sup> La grande unité codicologique et linguistique du volume montre en outre qu'il s'agit d'un ensemble unitaire (G. PARUSSA, « Le manuscrit 1131 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris », p. 229-251).

<sup>549</sup> *Idem*. Voir G. A. RUNNALLS, *Le Cycle de mystères des premiers martyrs du ms. 1131 de la bibliothèque Sainte-Geneviève*, Genève, Droz, 1976, p. 14-16 ; X. LEROUX, « Les remaniements dans quelques pièces du ms. 1131 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève », *Mainte belle œuvre faite*. *Études sur le théâtre médiéval offertes à Graham A. Runnalls*, D. HÜE, M. LONGTIN et L. MUIR (éds.), Orléans, Paradigme, 2005, p. 313-340.

<sup>550</sup> A. BENGTTSSON, *La Vie de sainte Geneviève*, p. IX.

faits présentés<sup>551</sup>. De la même façon, le manuscrit London, Harley 04409 associe une *Vie de saint Denis* au *Règlement de la confrérie de saint Denis à Rouen*, et son commanditaire est justement la confrérie. Il s'agit certainement de l'importante confrérie des chirurgiens-barbiers sise en l'église Saint-Denis de Rouen au moins jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle<sup>552</sup>. Bien qu'il s'agisse d'un recueil factice (la première partie, à savoir la *Vie de saint Denis*, est du XIV<sup>e</sup> siècle tandis que l'autre moitié date du XV<sup>e</sup> siècle), l'association d'œuvres en lien avec la Confrérie et son saint patron est suffisamment éloquente pour que l'on puisse en conclure que le livre devait être utilisé lors des rassemblements des confrères<sup>553</sup>.

Au final, que les réécritures hagiographiques en français du corpus aient ou non été intégrées aux représentations théâtrales, elles n'en partagent pas moins d'indéniables points communs avec le théâtre médiéval. Les unes comme l'autre se voient en effet assigner un rôle d'édification vis à vis de leur auditoire ou lectorat, qui passe notamment par le recours à la langue vulgaire. Ils partagent aussi un public double. Que les laïcs aient assisté aux spectacles des mystères est probable, même si rien ne prouve que les pièces leur fussent destinées et que la langue vernaculaire y ait été introduite à leur seule intention.

### **b. « S'abêtir pour conquérir »<sup>554</sup> ?**

Déjà saint Augustin préconisait en son temps l'usage de la langue courante afin d'être accessible au plus grand nombre<sup>555</sup>. Qu'en est-il alors des réécritures en français destinées à un public populaire : s'agit-il de « s'abêtir pour conquérir », selon la formule de Jacques Le Goff, c'est à dire de simplifier le texte au maximum afin qu'il soit entendu de tous ? En l'absence d'un corpus populaire clairement défini, la démonstration ne peut s'appuyer que sur les onze réécritures vraisemblablement liées à la prédication (et encore, en partant du principe que ces dernières s'adressent indifféremment à tous les publics, clercs et laïcs, humbles et

---

<sup>551</sup> M. HELIAS-BARON, « Catherine Vincent, les enjeux croisés d'une réécriture hagiographique : le regard de l'historien sur *Les Miracles de sainte Geneviève de Paris*. Intervention dans le Séminaire d'Histoire de Paris du 23 mars 2018 » (<https://irht.hypotheses.org/3642>). Voir aussi F. JOUBERT, « Les tableaux vivants et l'Église », *Le théâtre de l'Église (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, LAMOP, 2011.

<sup>552</sup> Concernant ladite confrérie, voir L. MARTIN, *Répertoire des anciennes confréries et charités du diocèse de Rouen approuvées de 1434 à 1610*, Fécamp, L. Durand, 1936, p. 144 ; C. VINCENT, *Des charités bien ordonnées : les confréries normandes de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, École Normale Supérieure, 1988.

<sup>553</sup> Peut-être les textes étaient-ils lus en introduction aux réunions de la confrérie, notamment le jour de la fête annuelle. Sur les confréries médiévales, voir C. VINCENT, *Les confréries médiévales dans le royaume de France (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Albin Michel, 1994 ; A. LOMBARD-JOURDAN, « La confrérie de saint Denis des origines à 1785 », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 141, 1983, p. 37-68.

<sup>554</sup> J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964, p. 151.

<sup>555</sup> Répondant à l'exigence de la clarté, le ton de ses sermons est en général simple et direct, d'une syntaxe très sobre et d'une brièveté parfois surprenante (sur ce sujet, voir C. MOHRMANN, « Saint Augustin écrivain », *Recherches augustiniennes*, Paris, Études augustiniennes, 1958, vol. I, p. 43-66, ici p. 60). Le prologue de la *Vita Eligii* justifie également l'usage d'un *sermo simplex* et manifeste la volonté de l'auteur de s'adresser à un vaste public (M. BANNIARD, *Viva Voce. Communication écrite et communication orale du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle en Occident latin*, Paris, Études augustiniennes, 1992).

nobles). Or, parmi celles-ci, cinq (soit 45,5%) font l'objet d'une transtylisation vers un style plus modeste que celui utilisé dans l'hypotexte<sup>556</sup>. Ce n'est pas le cas des six autres Vies, qui conservent la syntaxe et le niveau de vocabulaire du texte-source. Il apparaît donc que l'utilisation d'une réécriture dans le cadre d'un sermon n'a pas forcément comme corollaire une simplification de la langue et que les auteurs des réécritures amenées à toucher un auditoire populaire n'ont estimé nécessaire de simplifier leur propos que dans un cas sur deux. Le pourcentage est à peu près le même que pour l'ensemble du corpus, dans lequel trente-huit versions témoignent d'un style simplifié par rapport à leur hypotexte (soit 51%)<sup>557</sup> : parmi celles-ci, des versions destinées au clergé (Denis V, Remi IX ou Bathilde III), d'autres à la noblesse (Denis VI, Éloi I et IV) et d'autres encore pour lesquelles il ne nous a pas été possible de définir le public visé. L'usage du *sermo simplex* (qui laisse parfois même place à un *sermo rusticus*, comme dans la troisième réécriture de la *Vita Medardii*) est en effet une tendance globale des réécritures hagiographiques en français, au moins dans notre corpus<sup>558</sup>. Et si l'affadissement du style, le besoin d'expliquer certains termes et l'utilisation d'un vocabulaire plus humble laissent parfois présumer d'un public qui ne serait pas très instruit<sup>559</sup>, cela ne suffit pas à affirmer qu'il s'agit à chaque fois d'un auditoire populaire qui, au Moyen Âge, demeure malheureusement insaisissable.

Notre deuxième partie s'achève sur un goût d'incomplétude puisque, malgré toutes nos certitudes, aucune preuve directe n'est venue étayer l'hypothèse d'un public bourgeois et d'un auditoire populaire pour les réécritures en français des légendes des saints anciens du domaine royal. Nos récits se distinguent néanmoins par la pluralité de leurs publics. « Li grant, li maien e li mendre »<sup>560</sup> : toutes les classes de la société médiévale sont concernées. Le clergé en est le premier public en termes de diversité des réécritures : trente-sept versions figurent dans un ou plusieurs des vingt-sept manuscrits possédés par des membres du clergé ou des institutions religieuses, et au moins six versions leur sont vraisemblablement destinées (Arnoul I et II, Bathilde II, Bertille I, Denis en vers I et Remi VI), que ce soit pour leur usage propre ou en vue de travailler un prêche. La noblesse se distingue également, avec vingt-neuf *codices* entre les mains de ses membres. Les deux seules Vies à évoquer des commanditaires, Geneviève en vers et Geneviève I, sont en outre destinées à une aristocratie qui s'empare dès le début du

---

<sup>556</sup> Il s'agit de la deuxième version dionysienne de la *Vie de saint Denis*, la première Vie de Denis versifiée, Éloi IV, Geneviève en vers et Bathilde II (se référer à l'Annexe LXIII).

<sup>557</sup> Voir la Première Partie IV.2.b, p. 149-151.

<sup>558</sup> L'impératif de simplification est même de plus en plus manifeste au fil des réécritures, puisque les versions les plus tardives d'un corpus hagiographique sont souvent davantage concernées.

<sup>559</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 399.

<sup>560</sup> H. KJELLMAN, *La Vie de seint Edmund le rei*, v. 3270.

XIII<sup>e</sup> siècle de Vies à l'origine dévolues au clergé ou en commandent de nouvelles, sans doute à l'exemple de la cour royale. Par ses nombreuses et souvent riches commandes, la noblesse donne ainsi une impulsion sans doute décisive au phénomène des réécritures en français. D'ouvrages en ouvrages, ces dernières se répandent finalement dans l'ensemble de la société cultivée médiévale, jusqu'à la bourgeoisie de la fin du Moyen Âge. Parallèlement, le peuple des villes et des campagnes, qui n'a ni les moyens ni sans doute la culture nécessaires pour posséder des manuscrits et ne laisse de ce fait aucune trace concrète, a probablement eu accès assez rapidement aux réécritures hagiographiques en langue française grâce à la médiation du clergé, en particulier par le biais de la prédication.

Cette diversité des audiences ne s'accompagne pas pour autant d'une « spécialisation » des versions en fonction du lectorat et/ou de l'auditoire envisagé. Les modèles de bonne vie exposés, les aspects mis en valeur ou *a contrario* dépréciés, sont certes volontiers adaptés à un certain public, celui que le remanieur avait en tête lorsqu'il a pris la plume ; pas au point, toutefois, qu'un archétype de réécriture puisse être fermement établi en fonction de chaque auditoire, clérical ou laïc, savant ou modeste. C'est d'autant plus vrai que les légendes en français circulent largement entre les sphères ecclésiastiques et les sphères laïques. Le livre Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, 10202-10203, dont le contenu notamment composé du *Miroir des curés* laisse envisager un public ecclésiastique et qui apparaît pourtant dans des bibliothèques aristocratiques moins d'un siècle après sa création, témoigne de l'appropriation par des nobles d'un volume originellement destiné au clergé et, plus largement, de la diffusion d'un ouvrage d'une catégorie à l'autre de la population. Cette perméabilité entre les différentes sphères sociales et le fait qu'une Vie en français ait souvent des audiences multiples, parfois même mixtes (c'est à dire mêlant membres du clergé et laïcs : des laïcs accueillis au sein d'une communauté religieuse et invités à participer aux lectures édifiantes, par exemple), expliquent notre grande difficulté à distinguer un public précis. Une constante se dessine néanmoins, qui concerne l'ensemble des populations amenées à prendre connaissance des réécritures, à savoir la volonté d'édification. Si elle constitue un *topos* de l'hagiographie médiévale, quelle que soit la langue utilisée, cette vocation didactique apparaît en effet particulièrement marquée dans les Vies en français. Moines, prêtres, nobles, rois, bourgeois, paysans... : tous sont concernés par une fonction exemplaire d'autant plus prégnante qu'elle s'exerce dans la langue vulgaire et se trouve donc accessible au plus grand nombre. Au-delà de ces perspectives pastorales somme toute bien chrétiennes se devinent cependant des desseins plus « temporels », voire qui servent des buts véritablement politiques tant de la part de l'Église que des seigneurs laïcs. De fait, quel meilleur *medium* que des récits destinés à être lus ou entendus d'une large partie du peuple du royaume et en quelque sorte « sanctifiés » par l'aura de sainteté qui en émane ?

## *Entre sacré et profane*

### De l'usage temporel des réécritures hagiographiques en français

Bien naïf celui qui opposerait le spirituel et le temporel dans un monde médiéval où les deux dimensions s'entremêlent. La question abordée précédemment du « pourquoi » des réécritures en langue française des *Vitae* des saints anciens du domaine royal ne saurait de fait se contenter d'une réponse uniquement religieuse : car si toutes contribuent à l'édification d'un vaste public chrétien, certaines révèlent également des desseins plus terrestres. Le silence des remanieurs est à ce propos unanime, mais l'analyse dans les pages à venir des divergences constatées entre les hypertextes et leurs hypotextes est riche d'enseignements. Moines, prêtres, évêques, seigneurs et souverain : nul ne se prive de plier l'hagiographie à sa volonté, ajoutant des détails ou insistant sur des aspects qui, sans dénaturer le texte originel ou modifier l'image du saint, confèrent au récit une dimension plus pragmatique et expriment des velléités autres que la seule piété. Oscillant entre sacré et profane, nos réécritures se font ainsi le reflet d'un Moyen Âge qui n'hésite pas subordonner la « cité de Dieu » à des fins plus pratiques.

Un premier chapitre est consacré aux intérêts locaux qui transparaissent de certaines Vies, en particulier lorsque le saint est ancré dans une mémoire profondément régionale qui, souvent, ne dépasse pas les frontières du diocèse, voire les murs de l'abbaye fondée. La mise à disposition d'une hagiographie en langue vernaculaire, donc accessible au plus grand nombre, peut ainsi favoriser le développement de cultes et/ou de pratiques pèlerines vers les lieux qui accueillent la dévotion des fidèles. Changement d'échelle dans le deuxième chapitre, puisque d'autres réécritures permettent à des diocèses de se distinguer en louant la mémoire de leurs saints évêques. À la faveur du Schisme et de la critique de la papauté, la remise au goût du jour des saints d'un diocèse ne traduit-elle pas une volonté de distinguer un sanctoral universel d'un sanctoral local, voire d'une sainteté proprement épiscopale ? Enfin, l'ultime chapitre sera royal. Qu'ils se rattachent à la lignée mérovingienne ou plus largement à la gloire de celle-ci, ou qu'ils ne fassent que refléter la vigueur d'un sanctoral « français », les saints mis en avant par les réécritures contribuent naturellement à la mise en scène de la grandeur du royaume et de la dimension sacrée de la famille régnante. Les Vies en français du corpus participent d'une véritable politique culturelle royale, orchestrée par une dynastie capétienne qui la conçoit comme un outil de légitimation et de confirmation de son propre pouvoir.

# I. « Plus me plaît le séjour qu'ont bâti mes aïeux [...] »<sup>1</sup>

## Les réécritures au service d'une sainteté locale

### 1. Des saints davantage ancrés dans la mémoire régionale

#### a. Quelques adjonctions à caractère local

À l'instar de Joachim du Bellay louant son « petit village », certains de nos remanieurs paraissent avoir eu à cœur de mettre en avant les lieux ayant marqué la vie des saints dont ils réécrivent la légende en français. Nous avons déjà constaté que cinq de nos réécritures étaient ponctuées d'additions d'ordre géographique (Bathilde III, Geneviève II, Fiacre IV, Mathurin II et Remi VI)<sup>2</sup>, qui inscrivent le saint dans une topographie plus précise que les *Vitae*. Les sites qui jalonnent les Vies des figures de sainteté du corpus - des villes le plus souvent, mais aussi un diocèse (Mathurin III), une rivière (Geneviève II) et une église (Remi VI) - y sont localisés ou nommés de manière plus rigoureuse. L'ancrage régional d'une réécriture se manifeste aussi par l'ajout de péripéties à caractère local<sup>3</sup>. La *Vie de saint Ouen* contient ainsi deux épisodes inédits qui semblent relever de traditions régionales et promeuvent deux sites liés au saint, et potentiellement à son culte. Le premier mentionne une fontaine que le futur évêque aurait fait jaillir pour sa mère « au lieu de la natyvité dudi saint Ouen nommé Saussy »<sup>4</sup> (aujourd'hui Sancy-les-Cheminots, près de Soissons), tandis que le second relate un événement que le récit situe dans le diocèse de Rouen, selon lequel Ouen aurait fait miraculeusement transporter « en la ville de Boisigny »<sup>5</sup> une pierre<sup>6</sup>. Si ces ajouts inscrivent la mémoire du saint dans une topographie régionale encore d'actualité lorsque les auteurs composent (de la fontaine s'écoule de l'« eau en grand habondance qui jusques au jourduy donne tesmoignage de [la] sainteté [de Ouen] »<sup>7</sup>), sans doute témoignent-ils aussi de dévotions locales toujours vivaces.

Ces additions diégétiques sont-elles l'expression d'une plus grande culture de la part des remanieurs ou d'une connaissance personnelle de ces contrées ? L'exemple de Geneviève

---

<sup>1</sup> « ... Que des palais romains le front audacieux » (Joachim DU BELLAY, *Les regrets*, Sonnet XXXI).

<sup>2</sup> Première Partie IV.3.a.2, p. 164.

<sup>3</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 299.

<sup>4</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 1v.

<sup>5</sup> Le diocèse de Rouen ne paraît cependant pas abriter une ville ou un lieu-dit du nom de Boisigny, Bois-Igny ou Igny. Deux manuscrits de 1373 et 1380 font bien référence à un lieu nommé « Bosigny » (Arch. nat., P. 141, f. 4) et « Boisigny » (Arch. nat., P. 130, f. 40v), mais il s'agit de l'ancien fief de Bousigny dans la commune de Vieux-Champagne, elle-même située aujourd'hui en Seine-et-Marne et autrefois dans le diocèse de Meaux.

<sup>6</sup> « En ce temps mesmes comme saint Ouen visitast son dioceze il vist une belle pierre laquelle estoit convenable pour ceulx qui montent a cheval et la desira assist en la ville de Boisigny pour ceulx qui en avoient besoing [...] » (Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 4v-5v).

<sup>7</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 1v. Si la fontaine originelle n'existe plus (les dernières traces ont été détruites lors de la Première Guerre mondiale), une autre y a été reconstruite en 1921 qui porte encore le nom de saint Ouen. De manière générale, les références aux fontaines se multiplient dans le culte des saints à la fin du Moyen Âge.

Il corrobore la seconde hypothèse. Que ce soit Thomas Benoist, chevecier de l'abbaye Sainte-Geneviève de Paris, ou Jean Golein qui vécut à Paris, les deux auteurs potentiels connaissent en effet l'Île-de-France, et probablement la Bièvre<sup>8</sup>. Le remanieur à l'origine de Fiacre IV est encore plus familier des lieux qu'il décrit, puisqu'il précise que le site autrefois défriché par Fiacre « est maintenant bien aorne de plusieurs belles maisons »<sup>9</sup>. Et que dire de celui de la *Vie de saint Mathurin de Larchant* en vers, qui rapporte à la fin de son récit un miracle inédit dit de « l'ourme [orme] de Milli » (v.1478-1550) où la dimension locale est largement mise en avant ? On ne sait à quelle époque les faits se déroulent, si ce n'est qu'ils se situent entre la édification d'un « mostier »<sup>10</sup> lié au culte de Mathurin (mais s'agit-il de la chapelle bâtie sur le tombeau du saint à sa mort ou, plus probablement, de l'église actuelle qui commence à être édifiée dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle ?) et l'écriture du poème à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle (en « l'an mille deux cens quatre vingtz et neuf » dit Claude de Montreuil, auteur en 1579 de la *Vie, légende et messe de saint Mathurin de Larchant hystoriée*<sup>11</sup>). Un « seigneur de Milli » fort belliqueux attaque la population de Larchant, réfugiée au cimetière de la ville : mais Dieu défait le triste sire (sous les acclamations du peuple louant Mathurin) qui s'en retourne piteux. Parvenu « deça Biaumont / tout droit la ou li ourmes est », il refait à genoux le chemin « de l'ourme iusqu'au mostier »<sup>12</sup> afin d'être pardonné. « Milli » fait référence à la ville de Milly-la-Forêt (Milly-en-Gâtinais du XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1948), dans l'Essonne et à une vingtaine de kilomètres de Larchant : quant à « Biaumont », il s'agit du village de Blomont, disparu au XIX<sup>e</sup> siècle et aujourd'hui situé sur le territoire de la commune de Larchant<sup>13</sup>. L'histoire se déroule donc toute entière dans un secteur extrêmement circonscrit, limité aux environs proches de la ville de Larchant où officie le remanieur. La toponymie des lieux a d'ailleurs conservé la trace du miracle, puisqu'un lieu-dit « l'Orme de Milly » planté d'un orme majestueux existe encore à l'emplacement de l'ancien village de Blomont<sup>14</sup>. Comme l'auteur de Ouen I faisant allusion à

<sup>8</sup> Là où ni la *Vita Genovefae*, ni la première version en français ne mentionnent le nom de la rivière traversée par la procession qui ramène la châsse de la sainte à Paris, après la première attaque des Normands, la deuxième version précise qu'il s'agit du « ruissiau de Bievre » (Paris, BNF, lat. 05667, f. 106r). La Bièvre est un affluent de la Seine, qui prend sa source à Guyancourt (dans les Yvelines) et est aujourd'hui complètement recouvert à Paris.

<sup>9</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 199v.

<sup>10</sup> Londres, BL, Addit. 17275, f. 286v, v. 1538.

<sup>11</sup> Les six éditions du XVI<sup>e</sup> siècle qui véhiculent le poème divergent sur sa datation : le prêtre de Larchant l'aurait achevé en novembre 1489, affirme Jean Trepperel, tandis que la veuve Le Caron et Jean Nyverd lisent tous deux « l'an quatre cens quatre vingt et neuf ». M. RÖSLER (« Die Legende vom heiligen Mathelin », *Zeitschrift für romanische Philologie*, 39, 1919, p. 18-61, ici p. 23-24) soutient que l'année 1489 avancée par les Bollandistes vient du fait que ceux-ci se sont probablement basés sur l'indication du f. 901, et lui préfère la date de 1289.

<sup>12</sup> Londres, BL, Addit. 17275, f. 286v, vv.1533-1534 et 1538.

<sup>13</sup> E. THOISON, *Petites notes d'histoire gâtinaise, tome II*, Nemours, E. Vaillot, 1894, p. 33-35.

<sup>14</sup> En 1602, le chapitre de la cathédrale Notre-Dame de Paris (qui reçoit en dotation au tout début du XI<sup>e</sup> siècle la commune de Larchant d'Élisabeth Le Riche, mère de l'évêque de Paris Richard de Vendôme) fait planter cent-soixante ormes sur le plateau de Larchant. S'agit-il de perpétuer le souvenir du miracle ou ce dernier est-il apparu à la suite de la plantation, afin d'expliquer la présence de ces ormes ? (M. VERDIER, « Esquisse d'une histoire de l'environnement à Larchant », *Larchant. 10 000 ans d'histoire*, Association culturelle de Larchant, 1988, p. 3-9).



l'état dans lequel est la fontaine Saint-Ouen à l'heure où il écrit et celui de Fiacre IV décrivant le site défriché par Fiacre tel qu'il se trouve dans la deuxième moitié du xv<sup>e</sup> siècle, le prêtre de Larchant prouve par ses ajouts qu'il connaît bien la région dans laquelle se déroule son récit et qu'il en a sans doute sillonné les routes. Il affirme d'ailleurs être né à Larchant, de même que ses ancêtres : « Je la sai conme cil qui fui / nez de la ville et mes ancestres »<sup>15</sup>. Les lieux mis en avant peuvent aussi être connus de ceux à qui sont destinées les réécritures en français, et l'attachement à un pays être partagé par l'auteur et son public. Les précisions géographiques apportées participent ainsi à créer une affinité entre le saint et des lecteurs et/ou des auditeurs qui évoluent dans le même espace quoiqu'à des époques différentes, renforçant de ce fait le caractère local de la légende et du saint afférent.

### *b. De l'ancrage régional de plusieurs manuscrits*

Treize volumes du corpus se distinguent également par leur caractère régional. Parmi les deux-cents-trente-trois textes du légendier Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3682-3683, figurent de nombreuses œuvres hagiographiques liées à la partie septentrionale du royaume de France : Vies de Mauront de Douai († ca. 701), Tillon († ca. 700), Austreberte de Pavilly († 704), Liévin de Gand († ca. 657), Piat de Tournai († 286), Ghislain de Mons († 680)... Le livre présente d'ailleurs de nombreux traits picards. Les manuscrits Lille, BM, 452 et 453, et Cambrai, BM, 811 et 812 associent aux saints universels d'autres liés au Nord comme Bertin de Sithiu († 709), Aldegonde de Maubeuge († 684), Waudru de Mons († ca. 688), Druon de Sebourg (1105-1186) pour Lille 452 ; Julien du Mans († 348), Wandrille de Fontenelle († 668), Humbert de Maroilles († ca. 682) dans le cas du livre Lille 453 ; et Aubert de Cambrai († ca. 669), Grégoire de Langres († 539), Gertrude de Nivelles († 659), Rigobert († ca. 743) et Vaneng de Fécamp († ca. 683) pour les *codices* de Cambrai<sup>16</sup>. Le fait n'est pas anodin si l'on sait que ces volumes ont été exécutés à l'intention d'institutions ecclésiastiques du nord du royaume : la collégiale Saint-Pierre de Lille pour les manuscrits lillois, l'abbatiale du Saint-Sépulcre de Cambrai pour les ouvrages cambrésiens. Mentionnons aussi Cambrai, BM, 0210 ; Firenze, Med. Pal. 141 ; Paris, BNF, n.a.fr. 10721 ; Cambridge, FM, 022 ; et Leiden, BPL 0046 A<sup>17</sup>, qui présentent des traits picards, wallons ou artésiens. Il s'agit donc manifestement pour ces dix livres de mettre en valeur une sainteté régionale, en l'occurrence septentrionale.

---

<sup>15</sup> London, British Library, Add. 17275, f. 281r-v, v. 38-43.

<sup>16</sup> À propos de ces quatre volumes, voir l'article d'A.-F. LEURQUIN, « La promotion de l'hagiographie régionale au xv<sup>e</sup> siècle », p. 253-267. Elle suggère une provenance tournaisienne pour le Lille, 452.

<sup>17</sup> Rédigé en Wallonie par une moniale originaire de la région, commandité par le prieuré de Huy et composé en son sein, le livre est une copie de la *Légende dorée* augmentée de Vies de saints wallons (Monulphe et Lambert de Liège, Jean l'Agneau, Gondulphe, Remacle, Théodard, Séverin, tous évêques de Tongres, Foillan de Fosses).

S'ils contiennent certaines de nos Vies en français, deux *codices* se focalisent sur un autre territoire que le nord de la France. En sus de saints universels et septentrionaux (Fiacre, Arnoul, Mathurin, Rigobert de Reims, Mellon de Rouen († ca. 311), Basle de Verzy († 630), Piat de Tournai...), le livre Paris, Institut de France, 0663, s'intéresse à plusieurs figures de sainteté liées au duché de Bourgogne, outre Germain d'Auxerre († 448) que l'on ne saurait considérer comme un saint strictement régional. Cinq ne sont connues qu'à travers une seule Vie en français, qui n'apparaît que dans le *codex* de l'Institut : Marcel de Châlon († ca. 179) ; Ferréol et Ferjeux († ca. 212), patrons de Besançon et évangélistes de la région séquane correspondant à la Franche-Comté ; saint Seine († 581), ou Sigo de Mesmont, fondateur de l'abbaye Sainte-Marie de Cestres (aujourd'hui abbaye Saint-Seine en Côte d'Or) ; Bénigne de Dijon († ca. 179), dont les légendes bourguignonnes font un disciple de Polycarpe de Smyrne et l'apôtre de la Bourgogne ; et Vinebaut (VII<sup>e</sup> siècle)<sup>18</sup>, berger ayant fait miraculeusement jaillir une source et qui fit l'objet d'un pèlerinage à Châlons-sur-Marne (aujourd'hui Châlons-en-Champagne) jusqu'à la Révolution. Or, le duc de Bourgogne est gouverneur de la ville et de ses alentours dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle. Peut-être le culte de Vinebaut s'est-il de ce fait répandu jusqu'au duché de Bourgogne ? Le manuscrit contient également une Vie de Philibert de Tournus († 684)<sup>19</sup> ; la Vie de Pérégrin ou Pélerin d'Auxerre († ca. 304)<sup>20</sup> ; et une Vie de Reine, martyre à Alésia en 252<sup>21</sup>. De toute évidence, l'auteur ou le destinataire du *codex* de l'Institut entretenait un lien particulier avec la Bourgogne, dont il a voulu mettre en avant les figures de sainteté jusqu'aux plus méconnues<sup>22</sup>.

Le *codex* Paris, BNF, fr. 09759 contient lui, outre les Vies de saints universels en oc, celles de figures espagnoles du tout début du IV<sup>e</sup> siècle (Félix et Narcisse de Gérone, Eulalie, Cucufat) et d'autres dont le culte est répandu en Occitanie : Marthe († ca. 68), Saturnin de Toulouse († ca. 250) et Gilles l'Ermite († 720). Le légendier est certainement destiné à une population méridionale, ce que le recours à la langue d'oc vient confirmer. Mais, ces deux manuscrits mis à part, les livres du corpus promeuvent surtout la sainteté du nord du royaume de France. Cela s'explique par le fait que notre étude se concentre sur des personnages liés au domaine royal, qui figurent plutôt dans les légendiers septentrionaux dédiés à des populations susceptibles de les connaître et de leur vouer un culte : eussions-nous choisi de nous intéresser aux saints d'Aquitaine que nous aurions de fait été davantage confronté à une sainteté méridionale.

<sup>18</sup> Le manuscrit ne conserve cependant que les premiers mots de la *Vie de saint Vinebaut*.

<sup>19</sup> Deux lui sont consacrées à la fin du Moyen Âge, dont l'une est de Jean de Vignay.

<sup>20</sup> À Pélerin d'Auxerre sont consacrées quatre hagiographies, qui apparaissent dans douze manuscrits.

<sup>21</sup> La sainte fait l'objet de trois Vies.

<sup>22</sup> C. DAUSSUN, *Hagiographies et cultes populaires à la fin du Moyen Âge, d'après un légendier bourguignon (Institut de France, ms. 663)*, Mémoire de maîtrise soutenu à l'Université Paris VII, 2000.

Enfin, sept manuscrits concernent un territoire encore plus circonscrit, à l'image du Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3684, qui présente des traits linguistiques lorrains et contient une *Vie de Clément de Metz*, ainsi que les Vies inédites de Goeric, évêque de Metz de 629 à 647, et de Maximin, évêque de Trêves entre 341 et 346<sup>23</sup>. Sans doute s'agit-il d'un légendier à l'usage de Metz. De la même façon, le *codex* Chartres, BM, 0333 est centré sur Chartres (on y trouve entre autres les Vies de trois figures de la région au VI<sup>e</sup> siècle : Laumer, Chéron et Lubin)<sup>24</sup> et Rouen, BM, 1430 sur Angers (y figurent les Vies des évêques René, Maurille († *ca.* 453) et Lézin d'Angers (VI<sup>e</sup> siècle), ainsi que de Maur († *ca.* 584), fondateur de l'abbaye de Glanfeuil en Anjou), voire sur une large vallée de la Loire représentée par les saints Laumer, Chéron, Lubin, Julien du Mans.... Les livres Paris, BNF, fr. 02453 et Troyes, BM, 1955 se concentrent sur des figures de sainteté de Paris ou des environs (Denis, Bathilde, Bertille et Fiacre). Bien qu'il soit difficile d'expliquer le choix d'une compilation dont nous ignorons les destinataires, le lieu de production et jusqu'aux possesseurs, deux hypothèses s'imposent qui ne sont pas nécessairement incompatibles. Celle d'un public originaire de la région parisienne et attaché aux cultes « locaux », d'abord : même s'il s'agit là de saints dont la notoriété dépasse largement l'Île-de-France (à l'exception de Bertille, mais son culte est lié à celui de Bathilde), leur association au sein d'un même *codex* paraît témoigner du caractère régional de ce dernier. Il se pourrait également que le compilateur ait voulu mettre en avant la sainteté parisienne à travers quelques-unes de ses figures les plus éminentes, pour un public peut-être plus large que les seuls habitants de Paris. Se dessine quoi qu'il en soit un intérêt particulier pour une sainteté locale. Les deux postulats valent aussi pour deux manuscrits dont le contenu concerne exclusivement l'abbaye de Chelles : Chelles 006 et Paris, BNF, fr. 05717 ne contiennent que les Vies de Bathilde et Bertille, associées à celle de saint Éloi qui fut un proche de Bathilde.

---

<sup>23</sup> SECTION ROMANE, « Notice de PARIS, Bibliothèque de l'Arsenal, 3684 » dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/73344>). Voir A. SURDEL, *L'hagiographie française au XI<sup>e</sup> siècle. Études sur le légendier en prose du manuscrit 3684 de la Bibliothèque de l'Arsenal, Paris*, thèse de doctorat préparée sous la direction de R. Aulotte, Nancy, Université de Nancy II, 1974.

<sup>24</sup> SECTION ROMANE, « Notice de CHARTRES, Bibliothèque municipale, 0333 (0371) », dans Base Jonas-IRHT/CNRS (<http://jonas.irht.cnrs.fr/manuscrit/16115>). Le manuscrit, en partie détruit dans l'incendie de la bibliothèque de Chartres en 1944, est un recueil factice qui associe à un extrait de *La Somme le Roi* (f.1-72) une seconde partie contenant Vies de saints et sermons. Cette seconde partie, soit quarante-cinq légendes brèves dont Paul Meyer ne connaissait pas d'autres témoins, est nommée « légendier de Chartres » (P. MEYER, « Légendes hagiographiques en français. II. Légendes en prose », *Histoire littéraire de la France*, 33, Paris, Imprimerie Nationale, 1906, p. 378-458, ici p. 450).

## 2. L'hagiographie à l'appui des intérêts locaux

### *a. Des sites valorisés*

#### *a.1 « Heureux qui dans sa ville [...] »<sup>25</sup> : l'exemple beauvaisien*

Le renforcement du caractère local d'une réécriture ou d'un manuscrit n'a évidemment rien d'anodin, puisqu'il permet la mise en exergue d'une région, d'une ville, voire d'un lieu de culte, vers lesquels l'auteur ou le compilateur souhaite attirer l'attention. Ainsi l'unique *Vie de saint Lucien de Beauvais* en langue française, datée du XV<sup>e</sup> siècle, a-t-elle tout d'une version « beauvaisienne ». Malgré une certaine fidélité à la *Vita Luciani* la plus récente (BHL 5010), le remanieur concentre son récit sur les événements de la vie du saint après qu'il fut parvenu à Beauvais. Les deux premiers chapitres de la *Vita*, qui retracent le martyre des Chrétiens sous « le très impie empereur Julien » (*Julianus impiissimus Caesar*<sup>26</sup>), sont passés sous silence. Et l'auteur de résumer les deux chapitres suivants concernant le départ de Rome pour la Gaule de Lucien, accompagné des saints Denis et Quentin (ce dernier n'étant d'ailleurs pas mentionné dans le texte vernaculaire), en une seule phrase qui ouvre le récit :

« Saint Lucien fut disciples a saint Perre et vint en franche avoec saint Denis pour luy aidier et fu envoyes a Biauvais [...] »<sup>27</sup>

Tout ce qui précède l'arrivée du saint à Beauvais paraît donc n'être d'aucun intérêt aux yeux de l'auteur : ce faisant, il écarte toute perspective universelle de son récit au profit d'une dimension plus locale. Bien que l'auteur de la *Vie de saint Lucien* en français soit anonyme, il y a fort à parier au vu de l'attachement qu'il montre à la ville qu'il était beauvaisien - lui ou son commanditaire. La réécriture montre d'ailleurs des traits linguistiques picards<sup>28</sup>. Peut-être était-elle destinée à un public également beauvaisien ou du moins du nord du royaume. Outre le fait qu'ils s'intéressent pour l'essentiel à des saints septentrionaux, les trois manuscrits qui la renferment (Cambrai, 811 et 812 ; et Lille, BM, 453) ne connaissent en effet qu'une diffusion restreinte à cette région. Ils ont aussi été la possession d'institutions religieuses : le chapitre de la collégiale Saint-Pierre de Lille pour l'ouvrage lillois et le Saint-Sépulcre de Cambrai dans le cas des deux *codices* cambrésiens. L'hypothèse d'un remanieur ecclésiastique n'est donc pas à écarter même si rien, à part la diffusion de Lucien I dans une sphère strictement cléricale, ne permet de la confirmer. Au final, et quel qu'ait pu être son statut, il est évident que l'auteur de Lucien I avait pour dessein de valoriser Beauvais à travers l'hagiographie du saint patron de la ville, et à travers une réécriture dont on ne peut nier la dimension essentiellement locale.

---

<sup>25</sup> Anna DE NOAILLES, « La cité natale », *Le Cœur innombrable*, Paris, Calmann-Lévy, 1901.

<sup>26</sup> « Vita Luciani », p. 466.

<sup>27</sup> Cambrai, BM, 811, f. 142r.

<sup>28</sup> Voir l'Annexe III.

Le remanieur de la *Vie de saint Lucien* en français s'inscrit ainsi en digne épigone de Pierre de Beauvais qui, déjà au début du XIII<sup>e</sup> siècle, avait entrepris d'exalter la cité grâce à la rédaction d'une Vie en français de Germer de Fly, l'autre saint patron de la ville. Si la *Vita Geremari primi* est traduite assez fidèlement, Pierre de Beauvais la complète d'une centaine de vers dans lesquels l'accent est mis sur une dimension beaucoup plus locale. Là où la *Vita* ne fait allusion que deux fois au Beauvaisis, on dénombre quatre mentions de « Biauvais » et trois de « Biauvoisins » entre les vers 768 et 874<sup>29</sup>. Il faut dire que le passage est précisément consacré au déplacement des reliques de Germer vers Beauvais après que l'abbaye de Fly a été attaquée par les Vikings en 851, soit « deus cenz anz et .I. » après la mort du saint<sup>30</sup>, et ce qu'il advint après. La *Vita Geremari*, sans doute écrite peu de temps après la mort de Germer et en tous cas avant les invasions normandes, se termine en effet sur les miracles accomplis à Fly, alors que le saint repose encore dans son tombeau. Pierre de Beauvais vient actualiser la légende de saint Germer ce qui lui permet, puisque celle-ci a désormais pour théâtre Beauvais, de mettre en avant sa ville natale « enluminée » par la présente des saintes reliques :

« Illeuques fu et est encore.  
 Bien l'a mostré deci a ore  
 Diex par .II. dons qu'i li donna,  
 Dont Biauvoisins enlumina  
 Pour lui, tant est de grant merite. »<sup>31</sup>

Il relate notamment trois miracles inédits, qui prennent tous place à Beauvais. C'est sans doute pour lui une manière d'affirmer, miracles à l'appui, que la cité bénéficie désormais de la grâce de saint Germer qui approuve ainsi la translation de ses reliques. Et c'est d'autant moins anodin que, lorsqu'il compose vers 1212, Pierre de Beauvais est le protégé de Philippe de Dreux, comte-évêque de la ville jusqu'à sa mort en 1217. Il ne serait donc pas surprenant qu'il réponde là à une commande de l'évêque de Beauvais lui-même<sup>32</sup>. Enfin, le caractère local de la Vie de Germer de Fly est encore renforcé par le fait que l'auteur s'adresse à deux reprises au peuple de Beauvais : « Vos qui estes de Biauvoisins / Mout vos devez eleescier/ Son cors chierir et tenir chier »<sup>33</sup> ; « Vos de Biauvais qui estes ci »<sup>34</sup>. Germer I offre l'exemple parfait d'une réécriture locale : rédigée par un clerc de Beauvais et vraisemblablement commanditée

<sup>29</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 13521, f.14v-15r.

<sup>30</sup> *Idem*, f. 14v, v.769. Après que l'abbaye a été délaissée par les moines, Charles II le Chauve la donne en effet avec tous ses biens au chapitre de la cathédrale Saint-Pierre de Beauvais.

<sup>31</sup> *Idem*, f. 14v, v. 795-799.

<sup>32</sup> C'est l'hypothèse défendue par N.-O. JONSSON (« *La Vie de saint Germer* » et « *La Vie de saint Josse* » de Pierre de Beauvais, p. 14). Nous revenons plus longuement sur les raisons qui ont pu pousser Philippe de Dreux à commanditer une telle œuvre dans un chapitre à venir (Troisième Partie II.3.c.1, p. 333-334).

<sup>33</sup> *Idem*, f. 14v, v. 818-820.

<sup>34</sup> *Idem*, f. 14v, v. 844. Contrairement à l'exemple précédent, cette seconde apostrophe se fait à travers la parole d'un vieux clerc prêchant aux Beauvaisiens. L'effet est néanmoins le même, puisqu'il s'agit d'interpeller le peuple de Beauvais qui apparaît de ce fait comme le premier public visé par la réécriture.

par l'homme le plus puissant de la cité, elle concerne l'un des saints patrons de Beauvais, met en avant la ville et est sans doute destinée à une population beauvaisienne. Il est dommage que nous n'en sachions pas plus sur sa diffusion et qu'il ne soit pas possible de déterminer si la version n'a connu qu'un destin local ou si elle a eu les faveurs d'autres régions. Elle semble toutefois n'avoir connu qu'une gloire toute relative, limitée au seul ouvrage Paris, BNF, n.a.fr. 13521 dont nous ignorons la provenance et quel public a pu y avoir accès.

Si le « cas beauvaisien » se détache au sein du présent corpus à travers les réécritures des *Vitae* de Lucien et Germer, il ne s'agit nullement d'un exemple isolé<sup>35</sup>. S'intéressant à la *Vie de saint Lehire* (ou Eleuthère, deuxième évêque de Tournai entre 484 et 531) rédigée en vers et en français à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup>, Nancy Vine Durling a démontré que le remanieur s'est entre autres servi des jeux de rhétorique sous forme de *traductio* et de *conversio* pour souligner l'importance de Tournai dans la politique française et exalter ses liens avec les rois de France<sup>37</sup>. Les Vies de saints et leurs réécritures peuvent de ce fait jouer un véritable rôle politique que l'on commence tout juste à entrevoir avec Lucien I et Germer I.

#### a.2 La mise en avant des sanctuaires

Les exemples sont encore plus nombreux de réécritures hagiographiques qui valorisent les lieux dans lesquels le saint a vécu, où il est mort, ou ceux qui abritent ses reliques. Outre Beauvais, l'auteur de l'unique *Vie de Germer* en français s'emploie à mettre en avant l'abbaye de Fly, fondée vers 630 dans le Beauvaisis par Germer lui-même, qui en fut le premier abbé, et au sein de laquelle son corps reposa pendant près de deux siècles. Dans un passage inédit, Pierre de Beauvais s'appesantit sur l'étymologie du nom de « Fly », expliquant que c'est en ce lieu que « li cors i est flaelez »<sup>38</sup> (Germer s'y épuise en effet en prières, jeûnes et veilles), mais aussi que « c'est la porte / Du ciel certainement et l'entree / Car par l'angre fu demostree / La place la ou establie / Fu l'église de l'abaïe »<sup>39</sup>. Bien que l'explication soit assez absconse, faire de Fly la porte et l'entrée du ciel participe à la glorification de l'abbaye : de même lorsqu'est évoquée la postérité de l'endroit et sa vertu deux siècles encore après la mort du saint :

---

<sup>35</sup> Jean d'Outremeuse n'hésite pas, dans sa *Geste de Liège*, à transformer Ogier le Danois en héros civilisateur de la cité (A. GOOSSE, « Ogier le Danois, chanson de geste de Jean d'Outremeuse », *Romania*, 342, 1965, p. 145-198). Reculé jusqu'à l'époque de Charlemagne, le passé de la ville en devient particulièrement glorieux (E. BOZOKY, « L'invention du passé liégeois chez Jean d'Outremeuse », *Le passé à l'épreuve du présent*, p. 75-88).

<sup>36</sup> Cette Vie ne nous est parvenue qu'à travers un unique ouvrage composé à Tournai vers 1300, le *codex* Paris, BNF, fr. 24430 (f. 117r-124r). Celui-ci témoigne d'ailleurs de la relation étroite entre texte et contexte manuscrit, puisque le compilateur a associé à la Vie d'autres textes également destinés à mettre en avant la ville de Tournai (notamment une *Fondation de Tournai* et des *Chroniques de Tournai*).

<sup>37</sup> N. V. DURLING, « Traductio(n) et conversio(n) : L'exemple de la Vie de Lehire », *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.)*. Actes du colloque international de Lyon (4-6 octobre 2010), M.-C. ISAÏA et T. GRANIER (éds.), Turnhout, Brepols, 2014, p. 419-433, ici p. 433.

<sup>38</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 13521, f.13v, v. 654.

<sup>39</sup> *Idem*, f.14r, v. 658-662.

« Deus cenz anz et .I. fu  
Celle abaïe en grant vertu.  
Dedenz ces anz que j'ai nomez  
I ot par conte .XX. abbez  
Qui mout par tindrent le leu chier,  
Estre saint Germer le premier. »<sup>40</sup>

D'autres remanieurs n'hésitent pas à ajouter des précisions de leur cru afin de mettre en avant un lieu de culte. Ainsi l'auteur de Remi VI, à propos duquel nous ne savons rien, paraît avoir eu à cœur de souligner un lien, nullement avéré, entre le saint rémois et l'église Notre-Dame de Laon. Remi a effectivement grandi à Laon et s'y fit reclus sur les conseils de l'ermite Montanus. Mais là où la *Vita*, et toutes les versions en français à sa suite, mentionne un lieu de réclusion situé dans « le château de Laon »<sup>41</sup> (sans doute le palais épiscopal), la version VI précise que « Iceluy lyeu est encores jusqz a present au cloistre de leglise notre dame de lans honore et revere de tous »<sup>42</sup>. Outre la volonté du remanieur de mettre en avant Laon à travers une figure de sainteté renommée, ce détail inédit dans une Vie de saint Remi peut être le signe d'un auteur lui-même originaire de Laon ou lié à la cathédrale Notre-Dame, même si aucun indice tant codicologique (la Vie n'apparaît que dans le *codex* Paris, BNF, fr. 2463, dont nous ne savons rien) que dans la réécriture ne laisse entendre une origine laonnoise ou picarde.

La valorisation d'un sanctuaire passe également par la composition d'un *codex*, lorsque celui-ci ne contient que des textes en lien avec un même saint (c'est le cas du BNF, lat. 05667, qui mêle des œuvres françaises et latines consacrées à sainte Geneviève<sup>43</sup>) ou, plus souvent, avec un même lieu saint<sup>44</sup>. Plusieurs ouvrages du corpus associent des récits hagiographiques dont les protagonistes sont liés, à l'instar de ces trois livres qui réunissent les Vies de Denis et d'Eustache (Paris, BNF, fr. 02464, fr. 19530 et fr. 13502). Le culte de ce dernier ayant pour cadre principal l'abbaye de Saint-Denis, où est conservée une partie de ses reliques<sup>45</sup>, il s'agit certainement à travers la réunion des deux œuvres de mettre en avant l'abbaye royale. Le livre Paris, BNF, fr. 00696 contient, quant à lui, un *Traité des reliques* de « saint Hilaire de Poitiers, de saint Patrocle, de saint Hilier, de saint Romain, de l'Innocent, de saint Cucuphas et de saint Ypolite, de sainte Eugine evesque et martyr, de saint Pelerin et de sainte Osmanne et des .III.

---

<sup>40</sup> *Idem*, f.14v, v. 769-774.

<sup>41</sup> [...] *in castro Lauduno* (« Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro », p. 263 - Chapitre 2).

<sup>42</sup> Paris, BNF, fr. 2463, f. 69r.

<sup>43</sup> Voir Première Partie I.4.c.5, p. 84.

<sup>44</sup> Le fait n'est pas réservé à notre corpus : le *Livre Noir*, livre mémorial composé à la fin du XI<sup>e</sup> siècle à Saint-Ouen de Rouen (Rouen, BM, 1406 (Y 41), réunit les dossiers des saints vénérés à l'abbaye (Nicaise, Romain, Ouen, Nicolas et Vulgan, Agnès et Scareberge). La section consacrée à Ouen occupe à elle seule plus du tiers de l'ensemble (F. DOLBEAU, « Deux poèmes inédits, extraits du "Livre Noir" de Saint-Ouen de Rouen », *Sanctorum Societas. Récits latins de sainteté (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2005, t.2, p. 747-799).

<sup>45</sup> Le trésor de Saint-Denis conserve dans un reliquaire le bras d'Eustache, dont la légende dit qu'il mourut au début du règne de l'empereur Hadrien (vers 118). Une autre partie des reliques est offerte en 1223 à la chapelle Sainte-Agnès de Paris, qui devient l'église Saint-Eustache et a durant tout le Moyen Âge la protection des rois.

des .XI. mil virges, c'est assavoir Semibare, Seconde et Panefrede, et de Fermin et de saint le confesseur Denis et de l'un des compaignons monseigneur saint Morise. Et premierement de monseigneur saint Hylaire de Poitiers »<sup>46</sup>. « Tuit cil cors saint giesent entierement en l'église de monseigneur saint Denis »<sup>47</sup> et beaucoup donnèrent leurs noms aux chapelles rayonnantes desservies par le déambulatoire de Suger<sup>48</sup>. Que ce soit à travers la légende de son fondateur ou celles des saints dont elle conserve les reliques, l'abbaye de Saint-Denis se trouve donc au cœur de la partie hagiographique d'un recueil d'ailleurs commandité par ses moines<sup>49</sup>. De la même façon, le Paris, Sainte-Geneviève, 1131 est un document à la gloire de l'abbaye Sainte-Geneviève, comme l'indique la présence de plusieurs saints qui y sont vénérés<sup>50</sup>. Citons enfin le cas de l'abbaye de Chelles, mise en valeur de manière évidente dans les livres Chelles, 006 et Paris, BNF, fr. 05717. Ces deux *codices* ne renferment en effet que quelques textes qui sont tous consacrés à des figures de sainteté ayant un rapport avéré avec l'abbaye. Outre les Vies en français de Bathilde et Bertille, respectivement fondatrice et première abbesse de Chelles, ils contiennent les offices en latin les concernant ainsi qu'une réécriture en français de la *Vie de saint Éloi*, qui fut le conseiller de Bathilde durant ses années de règne<sup>51</sup> et dont l'abbaye de Chelles reçut le crâne avant 1544<sup>52</sup> (soit avant que ces deux manuscrits ne soient composés, à la fin du XV<sup>e</sup> siècle pour celui de Chelles et au XVI<sup>e</sup> dans le cas du Paris, BNF, fr. 05717).

## *b. Promouvoir un culte et/ou son pèlerinage*

### *b.1 Le pèlerinage au cœur de plusieurs réécritures*

L'hagiographie valorise, presque autant que les mérites du saint, les lieux où il a vécu et ceux où il est mort. Aussi les cas sont-ils nombreux dans lesquels la réécriture est motivée

<sup>46</sup> Paris, BNF, fr. 00696, f. 16-18v, ici f. 16v.

<sup>47</sup> *Idem*, f. 18v.

<sup>48</sup> L. LEVILLAIN, « L'église carolingienne de Saint-Denis, essai de reconstitution », *Bulletin Monumental*, 71, 1907, p. 211-262, ici p. 260.

<sup>49</sup> R. BARROUX, « Recueil historique en français composé, transcrit et enluminé à Saint-Denis vers 1280 ». Le manuscrit a ensuite appartenu à Charles V, près d'un siècle après sa confection, mais on ignore l'identité de son premier destinataire. Peut-être était-il destiné à être conservé dans l'abbaye de Saint-Denis, pour les moines eux-mêmes ou de potentiels mécènes, à moins qu'il n'ait d'emblée été composé à l'intention des rois de France, même si ce dernier cas aurait vraisemblablement laissé une trace codicologique ou dans les inventaires.

<sup>50</sup> G. PARUSSA, « Le manuscrit 1131 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris : un montage signifiant ? » ; et M. HELIAS-BARON, « Catherine Vincent, les enjeux croisés d'une réécriture hagiographique ».

<sup>51</sup> Peut-être l'abbaye de Chelles était-elle aussi soutenue par Éloi : plusieurs objets conservés dans le monastère suggèrent en effet un lien avec le saint. C'est le cas du calice dit de saint Éloi, fondu en 1792 mais connu par une gravure du XVII<sup>e</sup> siècle. L'attribution à Éloi de ce calice certainement mérovingien est ancienne, même si elle ne peut être prouvée. On peut y voir un cadeau de l'évêque au monastère naissant ou bien son calice personnel, apporté à Chelles par sainte Bathilde à défaut du corps de son propriétaire (R. FOLZ, « Tradition hagiographique et culte de sainte Bathilde », p. 384 ; et l'article de J.-P. LAPORTE, « Les reliques de Chelles, une sépulture royale mérovingienne », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1989, p. 290-303, ici p. 296).

<sup>52</sup> Un inventaire des reliques a en effet lieu en 1544 (J.-P. LAPORTE, *Le trésor des saints de Chelles*, Chelles, Société archéologique et historique, 1988, p. 252).



par la volonté de réactiver un culte et/ou son pèlerinage<sup>53</sup>. Et si certains auteurs se contentent de reprendre fidèlement le texte latin pour l'offrir au plus grand nombre, d'autres transforment le récit afin d'encourager de manière plus ou moins subtile le pèlerinage jusqu'aux sanctuaires indiqués. Contrairement à la *Vita Fiacrii*, Fiacre II évoque par deux fois les pèlerins venus visiter le saint au lieu où fut ensuite érigé le monastère Saint-Fiacre-en-Brie. La première allusion prend place avant la visite de Kilien : « il venoyt beaucoup de pellerins pour le voyr pour la renommee de la grant sainteté qui estoit en luy »<sup>54</sup>. La deuxième advient lorsque Fiacre décide de créer un jardin au Breuil, pour nourrir les pauvres venus le voir selon la *Vita et Fiacre I*<sup>55</sup>, afin d'« en repaistre aux personnes quant ilz viendroyent en pelerinaige »<sup>56</sup> selon Fiacre II. Il s'agit certainement de mettre en valeur un pèlerinage présenté comme déjà ancien, puisque existant du vivant de Fiacre. Surtout, c'est sa propre réalité que l'auteur donne à voir. Lorsqu'il écrit, au xv<sup>e</sup> siècle, Saint-Fiacre n'est plus ce pèlerinage modeste entretenu par quelques moines qu'il était jusqu'aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, mais jouit d'une grande popularité<sup>57</sup>. C'est donc naturellement que, dans l'esprit du remanieur et sous sa plume, les pauvres peut-être venus visiter un bienfaiteur doté d'une certaine aura deviennent des pèlerins avérés. Quoi qu'il en soit, l'insistance de Fiacre II sur l'ancienneté (donc la légitimité) et la vitalité du pèlerinage à Saint-Fiacre procède vraisemblablement d'une volonté d'encourager ce dernier.

Cette résolution est encore plus tangible dans la *Vie de saint Mathurin de Larchant* en vers, poème rédigé par un certain Jehan, prêtre de Larchant. Outre une dimension pastorale qui s'exprime à travers des ajouts destinés à édifier les fidèles<sup>58</sup>, le remanieur ne se prive pas

<sup>53</sup> Voir A. DUBREIL-ARCIN, *Vies de saints, légendes de soi. L'écriture hagiographique dominicaine jusqu'au Speculum sanctorale de Bernard Gui*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 33. Dans certains cas, l'hagiographie peut permettre la naissance d'un culte officiel. Au début du VIII<sup>e</sup> siècle, les clercs de la cathédrale de Chartres décident de promouvoir le culte d'un saint local, Solein, en rédigeant une *Vita Sollemnis* (BHL 7816). Ils y affirment que celui-ci avait été nommé évêque de Chartres par Clovis et que c'est à Chartres que le roi reçut le baptême ! (B. DUMEZIL, *Le Baptême de Clovis*, Paris, Gallimard, 2019, p. 200-201 ; « Vita Sollemnis episcopi Carnoten », W. LEVISON (éd.), *MGH, SRM*, 7, 1920, p. 303-321). L'*Annolied*, poème écrit en allemand vers 1080, célèbre quant à lui la vie de l'archevêque Annon II de Cologne († 1075). L'auteur n'est autre qu'un moine de l'abbaye de Siegburg, fondée quelques années auparavant par Annon II lui-même. L'archevêque de Cologne fut canonisé en 1183 (voir K. KUNZE, « Deutschsprachige Hagiographie von den Anfängen bis 1350 », *Hagiographies*, vol. II, p. 211-238 ; et W. WILLIAMS-KRAPP, « Late Medieval German Manuscript Culture and Vernacular Hagiography », « *Scribere sanctorum gesta* ». *Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, E. RENARD, M. TRIGALET, X. HERMAND, P. BERTRAND (éds.), Turnhout, Brepols, 2005, p. 343-355).

<sup>54</sup> Paris, Institut de France, 0663, f. 238r.

<sup>55</sup> [...] *unde necessitatibus advenientium subveniret et de labore manuum suarum inopiam pauperum relevaret* [...] (« Vita sancti Fiacrii secunda », p. 606 - Chapitre I, paragraphe 15) ; « en repaistre les pauvres quant ilz se vindroient devers lui » (Bruxelles, BR, 09228, f. 372r).

<sup>56</sup> Paris, Institut de France, 0663, f. 238v.

<sup>57</sup> C'est à partir du XIII<sup>e</sup> siècle que les conditions sont réunies pour que Saint-Fiacre devienne un important lieu de pèlerinage. En 1234, l'évêque de Meaux, Pierre de Cuisy, procède à l'élévation des reliques de saint Fiacre (pour plus de détails, voir DOM J. DUBOIS, *Un sanctuaire monastique au Moyen Âge : Saint-Fiacre-en-Brie*).

<sup>58</sup> À propos des bienfaits du baptême, la réécriture ajoute qu'à l'heure du Jugement dernier, les « glotons, [I]es orgueilleux et [I]es felons » seront jugés et châtiés : « li mauvés en enfer iront / dont jamés jour n'en partiront, / malement seront demené, / greillié, batu et pené, / en tenebres et en douleur / et en pardurable pueur », tandis que « li bon [...] suivront Ihesu Crist es ciaux » (Londres, BL, Addit. 17275, f. 281v-282r, v. 231-273).

d'insister tout au long du récit sur le fait que c'est à Larchant que Mathurin est né et a vécu, là qu'il a accompli nombre de miracles et que son « cors [...] repose »<sup>59</sup>. La Vie compte dix-huit occurrences du nom « Larchant », contre seulement une dans la *Vita*, lorsqu'il est question de la naissance du saint<sup>60</sup>. Le miracle inédit dit de « l'orme de Milly » contient à lui seul quatre mentions de « Larchant », cinq du cimetière de la ville où se réfugient les habitants et une de son « moustier ». Sont également mises en avant les communes environnantes qui forment le terroir de Larchant, à l'instar de Milly (trois occurrences) et « Biaumont » (ou Blomont, une occurrence). Martèlement maladroit mais ô combien efficace pour mettre en valeur la ville d'origine de Mathurin ! L'auteur donne encore une sorte de « mode d'emploi » du pèlerinage en précisant qu'une neuvaine est nécessaire pour obtenir la guérison : « nul qui i vient n'en est menez / se il par ix jours i sejourne / qu'il n'i muire ou sain s'en retourne »<sup>61</sup>. Si la pratique n'est nullement spécifique à Larchant, elle y était bien employée<sup>62</sup>. Qu'il précise les usages du pèlerinage à Saint-Mathurin, en même temps qu'il en souligne l'efficacité sur les malades, tend à démontrer que le remanieur connaît le sanctuaire. N'affirme-t-il pas être originaire de la ville, dont il est par ailleurs le prêtre<sup>63</sup> ? Cette proximité que l'auteur assure entretenir avec Larchant incite à considérer la réécriture comme une initiative de ce dernier afin de mettre en valeur sa cure<sup>64</sup>. Non que celle-ci en ait véritablement besoin puisque, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle où le prêtre écrit, les pèlerins sont nombreux à s'y rendre<sup>65</sup>. Le pèlerinage à Larchant atteint son apogée à la fin du XV<sup>e</sup> et dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>66</sup>. Il est donc peu probable, considérant la vitalité de celui-ci, que le prêtre ait eu dans l'idée de relancer grâce à son récit en vers un pèlerinage déjà incontestablement réputé. Il s'agit plutôt de promouvoir le saint et le sanctuaire afin d'y attirer toujours plus de visiteurs<sup>67</sup>. Car s'il participe naturellement à la gloire d'un lieu saint, le pèlerinage est également pour la communauté ecclésiastique de

<sup>59</sup> Londres, BL, Addit. 17275, f. 281r, v. 33.

<sup>60</sup> « Vita sancti Maturini », p. 250 - Chapitre 2.

<sup>61</sup> Londres, BL, Addit. 17275, f. 286r, v. 1461-1463. La précision ne figure pas dans la *Vita*.

<sup>62</sup> P. DULIN-ALADJIDI, *Le Pèlerinage de Saint-Mathurin de Larchant : aspects spirituels et matériels*.

<sup>63</sup> « nez de la ville et mes ancestres / et si sui de la ville prestres » (Londres, Add. 17275, f. 281rv, v. 38-43).

<sup>64</sup> L'histoire semble s'être répétée en 1819, lorsqu'un certain abbé Gillet « titulaire de la chapelle de Larchant » écrivit une vie de saint Mathurin (M. VERDIER, « Introduction à la Vie de saint Mathurin », *Larchant. 10 000 ans d'histoire*, Larchant, Association culturelle de Larchant, 1988, p. 101-114, ici p. 103).

<sup>65</sup> Au XIV<sup>e</sup> siècle, l'Hôtel-Dieu de Paris envoyait régulièrement des groupes d'aliénés à Larchant (M. LAHARIE, *La Folie au Moyen Âge, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Léopard d'Or, 1991, p. 180-181). B. GUENEE émet l'hypothèse qu'on aurait pu y conduire secrètement Charles VI. Des offrandes avaient déjà été faites à des saints réputés guérir la folie. Les *Comptes de la Vénérerie* mentionnent en outre un séjour du roi dans une modeste maison royale à Paucourt, début novembre 1392. Or, Paucourt se trouve à une vingtaine de kilomètres de Larchant et Mathurin est fêté le 6 novembre (*La folie de Charles VI*, Paris, Éditions du CNRS, 2016, p. 151-154).

<sup>66</sup> P. DULIN-ALADJIDI, *Le Pèlerinage de Saint-Mathurin de Larchant : aspects spirituels et matériels*.

<sup>67</sup> C'est le but avoué de *La vie de saint mathurin de Larchant Hystoriée*, imprimée par Guillaume Nyverd à Paris en 1526 : le livret de pèlerinage est écrit « afin que chascun pèlerin/Sa vie puisse mieulx entendre » (D. COQ, « La vie de saint Mathurin de Larchant et ses éditions anciennes (1495 ?-1640) : un exemple de la fortune du genre hagiographique au premier siècle de l'imprimerie », *Larchant. 10 000 ans d'histoire*, p. 148-156 ; S. BLEDNIAK, « L'hagiographie imprimée : œuvres en français, 1476-1550 », *Hagiographies*, p. 359-405).

l'endroit l'occasion d'un enrichissement parfois considérable, grâce aux offrandes et autres ex-voto<sup>68</sup> : gageons que cette dimension était loin d'être absente des préoccupations du prêtre de Larchant lorsqu'il a pris la plume. Quant à savoir quel public il avait à l'esprit, la qualité du seul manuscrit qui contient la version laisse envisager de riches possesseurs. Le Londres, Add. 17275, qui renferme cent-cinquante-quatre Vies partiellement traduites de la *Legenda aurea*, est en effet luxueux. Mais il est possible qu'une audience plus large ait été envisagée et que les autres *codices* ayant contenu la réécriture aient disparus. Cette dernière a cependant survécu sous la forme de livrets imprimés vendus aux pèlerins<sup>69</sup>.

### *b.2 Le pouvoir des saints mis en exerque*

Toujours dans l'optique d'encourager un culte et/ou un pèlerinage, les bienfaits que les saints peuvent procurer à qui visite leur sanctuaire sont davantage mis en avant dans plusieurs de nos réécritures que dans leurs hypotextes respectifs. C'est particulièrement le cas lorsqu'il est question de leurs pouvoirs thaumaturgiques. Ainsi la *Vie de saint Mathurin de Larchant* en vers précise les diverses maladies soignées par le saint (« iluec redrecent li contraît / saint Mathelin guerist d'avertin [folie] / de goute et de palazin [paralysie] »<sup>70</sup>), là où la *Vita Maturini* se fait moins disert et indique seulement qu'au sépulcre de Mathurin eurent lieu de nombreux miracles<sup>71</sup>. De la même façon, l'auteur de la quatrième *Vie de saint Fiacre* en français insiste sur deux épisodes absents des versions antérieures, mais qui figurent à la fin de la *Vita brevis*. Tous deux se déroulent à Saint-Fiacre après la mort de son fondateur, et tous deux rapportent des guérisons miraculeuses. Le premier relate le miracle d'une « fame de Soissons laquelle fut merveilleusement tourmentee par l'espace de sept ans environ d'une couleuvre qui estoit dedans son corps »<sup>72</sup> : après avoir dilapidé en vain toute sa richesse auprès des médecins, elle est finalement guérie par le saint après avoir effectué une neuvaine à Saint-Fiacre. Fiacre, plus efficace que la médecine médiévale, intervient également sur un grand nombre de maux. Car si la mention des nombreuses affections par lui soulagées n'occupe que quelques lignes dans les réécritures précédentes et la *Vita*<sup>73</sup>, l'auteur de Fiacre IV y consacre bien plus d'encre :

« Il fict tant de miracles par tout le pays de Brye quil nestoit medecin si expert qui sceut cy bien guarir les mallades comme il faisoit. A luy venoient les frenetiques du tout perturbes de leur sang, paraliticqz, et gens mallades en toutes manieres chancreux par milliers venoient a luy de toutes nacions, pour avoir remede du mal qui les tenoient, gens plains de

---

<sup>68</sup> P.-A. SIGAL, « Reliques, pèlerinages et miracles dans l'Église médiévale (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 76/197, 1990, p. 193-211, ici p. 207.

<sup>69</sup> M. VERDIER, « Introduction à la Vie de saint Mathurin », p. 102.

<sup>70</sup> London, British Library, Add. 17275, f. 286r, v. 1458-1460.

<sup>71</sup> « Vita sancti Maturini », p. 254 - Chapitre 16.

<sup>72</sup> Paris, Institut de France, 0663, f. 204r-205r.

<sup>73</sup> [...] *ad cuius sacrum tumulum frequenter membra languentum modo sanitati, quolibet morbo suerint gravata, restituuntur* [...] (« Vita sancti Fiacrii secunda », p. 606 - Chapitre I, paragraphe 18).

filz et graveleux, goutteux, trablens, rougneux, lepreux, venoient a luy pour estre gueris, aveugles, muetz, tors, ropus, meurtris, gastes en debilites de tous leurs membres lesquelz tous guerissoit sans medecins ne oingnemens du monde mais seullement par son orayson. Et cy tost quilz estoient presentes devant luy y leur restoroit leur sancte. »<sup>74</sup>

L'effet d'accumulation produit par cette longue énumération permet de souligner les grandes qualités de guérisseur de Fiacre, en même temps que sa puissance thaumaturgique. Il s'agit ainsi de pousser les malades de toute sorte à venir en pèlerinage jusqu'à Saint-Fiacre : de fait, c'est bien dans l'espoir d'une guérison miraculeuse que la plupart des fidèles convergent vers l'église de Saint-Fiacre-en-Brie, au Moyen Âge et ensuite.

L'auteur de la première *Vie de sainte Bathilde* en français va plus loin, puisqu'il paraît mettre en avant le pouvoir intrinsèque du corps de la sainte. Lorsqu'il est question du serviteur possédé de l'évêque Leudegand, la *Vita Balthildis* indique que le démon est effrayé par la terreur de Dieu (*conterritus ilico divino pavore*<sup>75</sup>) : Bathilde I ajoute à la « peur de le vretu Nostre Seigneur » celle « du cors de le beneoite reine dont [le démon] se sentoit aprochier »<sup>76</sup>. L'auteur semble différencier le pouvoir des reliques de Bathilde de celui de Dieu, conférant au premier une existence propre qu'il n'a normalement pas en dehors du Divin. Car la *virtus* que l'on imagine demeurée vivante et active dans les restes corporels des saints, celle-là même par laquelle le Christ et les apôtres avaient opéré des miracles, révèle aux hommes le pouvoir de Dieu. Que ce soit parce que leur sang demeure imprégné du don de la Divinité, comme l'écrit l'évêque de Rouen Victrice vers 396 (*De laude sanctorum*), ou parce que Dieu lui-même agit à travers l'esprit des saints comme s'ils vivaient encore ici-bas (saint Augustin, *De civitate Dei*, XXII.9)<sup>77</sup>, les reliques n'ont qu'un pouvoir d'intercession et Dieu est la source ultime du pouvoir qui guérit ou accorde une faveur<sup>78</sup>. L'idée peut ne pas avoir été aussi évidente dans l'esprit de nombre de croyants. Martin Luther (1483-1546) dénonça en 1516 les abus du culte rendu aux saints en arguant notamment que les fidèles oublient que ceux-ci ne sont que des intercesseurs et leur font davantage confiance qu'au Christ pour résoudre leurs problèmes<sup>79</sup>. Mais il est plus surprenant que le remanieur de Bathilde I, un clerc vraisemblablement cultivé

---

<sup>74</sup> Paris, Institut de France, 0663, f. 202rv.

<sup>75</sup> « *Vita sanctae Balthildis* », p. 505 - Chapitre 17.

<sup>76</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 174r.

<sup>77</sup> On imagine également que les âmes des saints se trouvent déjà auprès de Dieu où elles peuvent intercéder en faveur des vivants, les endroits où leurs corps sont conservés constituant des lieux de médiation grâce auxquels les fidèles pensent entrer en rapport avec les saints (*Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, E. BOZOKY (dir.) et A.M. HELVETIUS (éd), Turnhout, Brepols, 1999).

<sup>78</sup> Nous avons aussi la trace d'une croyance selon laquelle le corps, même mort, conserve l'empreinte de l'âme. Le pouvoir des restes des saints à opérer des miracles proviendrait ainsi de la qualité exceptionnelle de l'âme que ceux-ci ont abrité. Cyrille de Jérusalem a ainsi écrit que « le Christ a opéré la résurrection [...] pour que l'on croie que subsiste une force enfouie dans les corps saints » (*Catechesis*, XVII, 16).

<sup>79</sup> Voir M. LIENHARD, « Les saints et la sainteté dans les prédications de Luther », *Annoncer l'Évangile (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 293-309.

si l'on s'en réfère à la qualité de son écriture, ne s'en fasse pas l'écho. Les autres réécritures ne manquent pas de souligner que les saints sont des intercesseurs et que Dieu est derrière leurs actions, à l'instar de Fiacre IV précisant que la femme malade de Soissons est « guérie par le glorieux confesseur et vierge mon seigneur saint Fiacre, qui pour elle fut intercesser envers la glorieuse mere de Dieu. Et la povre fame mercya Nostre Seigneur et le benoist Fiacre »<sup>80</sup>. Le remanieur de Bathilde I veut-il donc insister sur la puissance propre à la sainte reine ? De fait, il réitère quelques lignes plus tard, en affirmant que le démon est chassé « par le priere me dame sainte Batelt »<sup>81</sup> et non *Dei virtute per intercessionem beatissimae Balthildis*<sup>82</sup>. Est-ce là une maladresse (deux maladresses) ou l'auteur cherche-t-il à montrer que la sainte reine peut accomplir des miracles sans qu'il lui soit nécessaire d'intercéder auprès de Dieu ? La question est difficile à trancher. Quoi qu'il en soit, plusieurs réécritures entretiennent ainsi une certaine ferveur autour des croyances populaires en insistant sur la puissance (intrinsèque ou non) des saints : en montrant comment ces derniers protègent par des miracles ceux qui les prient, elles invitent le public à rechercher leur protection.

### b.3 *À propos des « reliques de la sainteté »*<sup>83</sup>

« Des dons très agréables et fort indispensables », c'est ainsi qu'Alcuin parle dans une missive probablement adressée au primicier Angilbert de Saint-Riquier († 814) des reliques romaines qu'il avait demandée en 792<sup>84</sup>. Parce que la renommée d'un saint repose en grande partie sur la manifestation de son existence ici-bas, la conservation de ses restes corporels ou d'objets le concernant est un enjeu considérable pour les sanctuaires. Quelques-uns parmi nos remanieurs paraissent l'avoir compris qui, pour mettre en valeur des saints ou des sanctuaires, évoquent des reliques liées aux uns ou aux autres. Un épisode est ainsi relaté dans Éloi IV, selon lequel Bathilde aurait essuyé de sa « manche » le sang qui s'écoulait du nez de l'évêque de Noyon décédé<sup>85</sup>. Si le miracle n'apparaît dans aucune autre réécriture en français, il figure bien dans la *Vita Eligii*. L'auteur latin n'évoque cependant pas les qualités thérapeutiques de ladite manche (d'ailleurs des « tampons de tissu » - *billeis linteis* - dans la *Vita*), contrairement au remanieur d'Éloi IV affirmant que « maint languereux et fievreux y rechoivent sancte dung

<sup>80</sup> Paris, Institut de France, 0663, f. 205r.

<sup>81</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 174r.

<sup>82</sup> « Vita sanctae Balthildis », p. 505 - Chapitre 17.

<sup>83</sup> « Nous ne pouvons pas appeler ces précieux restes les reliques de son corps ; mais nous ne nous éloignerons pas de la raison, quand nous les nommerons les reliques de la sainteté » (J.-B. BOSSUET, *Panegyrique de saint Gorgon, prêché à Metz*, 1649, Préambule).

<sup>84</sup> [...] *dona dulcissima et [...] multum necessaria* (ALCUIN, *Epistolae*, E. DÜMMLER (éd.), *MGH*, Ep., 4, Berlin, 1895, p. 37, n°11).

<sup>85</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 4464, f. 29r.

seul atouchement »<sup>86</sup>. Lui qui vit aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles a-t-il eu connaissance de malades guéris par la relique, ce qui n'était pas encore le cas lorsque Ouen écrit sa *Vita Eligii*, au VII<sup>e</sup> siècle ? L'hypothèse est vraisemblable et expliquerait le choix du remanieur d'ajouter, dans un récit pourtant largement abrégé, ce passage qui met en valeur la puissance d'Éloi et des objets qui lui sont liés. L'auteur n'indique néanmoins à aucun moment où est conservée la manche, ce qui aurait pu encourager un pèlerinage. L'ignore-t-il ou le fait est-il au contraire tellement connu qu'il n'est pas nécessaire de l'évoquer ? La première hypothèse est plus vraisemblable, dans la mesure où le souvenir de la relique paraît s'être perdu. Le bourgeois de Paris Jacques Quétif<sup>87</sup> mentionne dans sa description de l'église Saint-Martial (vestige du monastère fondé par Éloi au VII<sup>e</sup> siècle) telle qu'on pouvait la voir en 1625 une « couverture de lict picquée, tachée de sang, que l'on dit estre du bienheureux saint Eloy », contenue dans l'une des deux châsses en bois situées de part et d'autre du maître autel de l'église<sup>88</sup>. S'agit-il de l'étoffe citée dans Éloi IV ? La manche serait-elle devenue couverture ? À moins qu'il ne s'agisse du drap qui enveloppait le corps du saint lorsque celui-ci se mit à saigner ? Impossible de répondre avec certitude, d'autant que l'insistance d'Éloi IV sur la figure de Bathilde, et le fait que la manche provient selon le remanieur de l'habit de la reine, pourrait également laisser penser que la relique a été ramenée à l'abbaye de Chelles par la sainte. On trouve en effet plusieurs mentions d'étoffes de l'époque mérovingienne dans le trésor de Chelles, bien qu'aucune ne soit tachée de sang ni reliée à Éloi<sup>89</sup>. La théorie est cependant peu crédible, dans la mesure où les moniales de Chelles se seraient sans doute enorgueillies de posséder une autre relique du saint évêque (outre le crâne de celui-ci, le calice de saint Éloi et la patène associée, la « croix saint Eloy » et la « couverture du messel saint Eloy »<sup>90</sup>) et en auraient conservé et encouragé la mémoire. L'analyse du seul livre à contenir Éloi IV ne nous en apprend pas davantage. Si la langue du Paris, BNF, n.a.fr. 4464 en situe la copie en Picardie ou en Flandres, impossible de relier celui-ci à un sanctuaire précis susceptible d'abriter la relique d'Éloi et que le remanieur aurait ainsi voulu mettre en valeur. Ni la *Vie de sainte Aure*, qui aurait pu révéler un lien avec

<sup>86</sup> *Idem*, f. 29r. La *Vita* stipule : [...] *Quod videlicet conspicientes episcopi et regina christianissima, confestim subpositis hinc inde billeis linteis, summa cum diligentia, quousque sponte decucurrit, sanguinem collegerunt ac pro magno munere servandum deinceps in pignoribus segregarunt* (« *Vita Eligii* », p. 721 - Chap. 37).

<sup>87</sup> À ne pas confondre avec son homonyme dominicain (1618-1698), avec qui il a sans doute un lien de parenté.

<sup>88</sup> JACQUES QUÉTIF, *La Vie et miracles de la bienheureuse vierge sainte Aure, abbesse de trois cents filles religieuses, dont le vénérable corps repose en l'église Saint-Éloi en la cité*, Paris, Jean Mestais, 1625, p. 79-80.

<sup>89</sup> J.-P. LAPORTE, *Le trésor des saints de Chelles*, Chelles, Société archéologique et historique, 1988. L'auteur d'Éloi IV a pu avoir connaissance d'une « manche de saint Martin », déposée après la fermeture du monastère de Chelles dans l'église de Bussy-Saint-Martin (où elle se trouve encore), et faire le rapprochement avec la relique mentionnée. Si celle-ci ne présente pas de tâche de sang, il s'agit effectivement d'une manche comme le rapporte Éloi IV. Elle date toutefois du XIV<sup>e</sup> ou du XV<sup>e</sup> siècle et correspond probablement à un don suite à un vœu pieux formulé auprès du saint tourangeau. Le dédicant oublié, la manche dédiée à saint Martin est devenue la manche de saint Martin (J.-P. LAPORTE, *Le trésor des saints de Chelles*, p. 182).

<sup>90</sup> J.-P. LAPORTE, *Le trésor des saints de Chelles*, p. 177.

le monastère Saint-Martial dont Aure fut la première abbesse, ni celle de Bathilde ne figurent parmi les quatre-vingt-neuf légendes de ce *codex* acéphale et anoure. Éloi IV n'a donc peut-être pas vocation à valoriser un lieu précis ou à y encourager un pèlerinage : c'est ce que laisse penser le fait qu'aucun sanctuaire ne soit désigné comme possédant la relique. Malgré tout, la mention d'un objet ayant appartenu à un saint et présentant des propriétés thérapeutiques n'est pas innocente, en particulier dans une Vie qui compte si peu d'épisodes. L'exemple permet sans doute de souligner la puissance des reliques de saint Éloi et ainsi d'encourager son culte.

Une autre réécriture relate un épisode inédit où il est question de reliques, bien qu'elles ne soient pas celles du saint dont la légende est narrée. Au contraire de la *Vita Audoeni*, la *Vie de saint Ouen* retrace la translation du corps de saint Marcoul (498-558), effectivement opérée par Ouen vers 667 à l'abbaye normande de Nanteuil dont Marcoul fut le fondateur :

« Un autre jour l'homme de dieu visitant son diocèse vint au monastere saint marcoufe fut pour de labbe eudes lieu quil translatast le corps Saint marcouf quil feist voullentiers en tel honneurs comme il appartenoit et demanda audit abbe quil luy permist emporter aucune relique dudit corps saint. Et si comme le dit abbe lui octroya benignement sa demande saint ouen peura sie emporteroit lechef pour relique. Adont trouva en ses mains une cedulle quil luy fit apporter duquel contenant quil print ce quil voudroit sauf ce chef. »<sup>91</sup>

Le remanieur s'inspire vraisemblablement de la *Vita Marculfus*<sup>92</sup>, même si son récit est moins prolixe en détails et que la fin est tronquée. La *Vita Marculfus* assure en effet que Ouen laisse à Nanteuil les reliques de Marcoul<sup>93</sup>, où elles permirent de nombreux miracles<sup>94</sup>. La Vie en français est beaucoup plus évasive, qui laisse seulement entendre que Ouen ne prend pas la tête de Marcoul, conformément à l'ordre divin. Il est en revanche nullement stipulé qu'il laisse l'ensemble des reliques sur place : la fin allusive peut même laisser penser que l'évêque a bien emporté des parties du corps de Marcoul<sup>95</sup>. Et où aurait-il pu emmener ces dernières, sinon à Rouen, siège de l'archevêché ? Ni l'histoire ni les églises rouennaises ne gardent pourtant trace de ces reliques. Une inscription aujourd'hui disparue et autrefois placée sur l'un des piliers de l'église Saint-Sauveur aurait cependant perpétué le souvenir du passage par Caen de Ouen et

---

<sup>91</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 4v.

<sup>92</sup> « Vita s. Marculphi abbatis », *AASS, Maii I*, p. 72-81, ici p. 79 - Chap. 21.

<sup>93</sup> *Praesul igitur sanctissimus, hujusmodi divino interdicto a proposito revocatus, in loculo, qui paratus aderat, summa cum veneratione beatissimi Confessoris reliquias condidit* (« Vita s. Marculphi », p. 79 - Chap. 21).

<sup>94</sup> *Quo in loco crebro patrata, virum sanctum non esse mortuum, sed vere vivere, testantur miracula* (*Idem*).

<sup>95</sup> Conservé à Corbeny au diocèse de Laon depuis 898, le reliquaire est loin d'être complet (C. BLAT, *Histoire du pèlerinage de Saint-Marcoul à Corbeny*, Corbeny, Chez l'auteur, 1853, p. 44). Cela peut attester le transfert d'une partie des reliques de Marcoul, sinon à Rouen, au moins dans d'autres sanctuaires. Des sources anciennes affirment d'ailleurs que Ouen aurait emmené les reliques à Cologne en 684, alors qu'il était venu négocier la paix entre l'Austrasie et la Neustrie (voir J. HERMANT, *Histoire du diocèse de Bayeux. Première Partie*, Caen, P.-F. Doublet, 1705, p. 64 ; A. BAILLET, *Les Vies des Saints. Avec l'histoire de leur culte, selon qu'il est établi dans l'Église catholique, et l'histoire des autres festes de l'année*, Tome IV, Paris, Chez J.-T. Herissant, 1739, p. 22 ; voir aussi P. LOBERT, « Saint Marcouf, de Chilbert I<sup>er</sup> à Charles X », *Corona Monastica. Moines bretons de Landévennec : histoire et mémoire celtiques. Mélanges offerts au père Marc Simon*, L. LEMOINE, B. MERDRIGNAC (dirs.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 37-42, p. 40).

des restes de Marcoul<sup>96</sup> : Caen, qui se trouve à mi-chemin de Nanteuil et de Rouen. Que les reliques aient effectivement été conservées dans le chef-lieu de l'archidiocèse ou non, l'auteur de la *Vie de saint Ouen* laisse sous-entendre que cela a pu être le cas. Est-ce par maladresse, parce qu'il a mal recopié ou mal compris sa source, ou en toute conscience, afin de valoriser la cathédrale de Rouen ? Celle-ci ne peut en effet que voir s'accroître son prestige du fait de la présence des reliques d'un saint dont le pèlerinage à Corbeny est, à la fin du xv<sup>e</sup> siècle où le remanieur écrit, très réputé pour ses vertus curatives et surtout associé au miracle royal de la guérison des écrouelles. La deuxième hypothèse, qui témoigne d'une proximité entre Rouen et un auteur vraisemblablement soucieux de l'image de la ville, paraît d'autant plus plausible que l'unique manuscrit à contenir la réécriture pourrait entretenir des liens avec la cité normande. Le volume Paris, BNF, n.a.fr. 10721, qui renferme une quinzaine de légendes de saints du nord de la France, s'ouvre en effet sur les Vies de Ouen et de Romain, tous deux évêques de Rouen.

#### *b.4 Fêtes et indulgences*

L'insistance de Jeanne de Malone sur les fêtes liées à Remi peut aussi témoigner d'une volonté de valoriser le culte du saint rémois. Bien qu'abrégée par rapport à sa source, Remi IX mentionne à trois reprises ces fêtes. Les autres versions de la Vie de Remi n'en parlent pas, la *Légende dorée* une fois seulement. Le texte de Jeanne de Malone s'ouvre ainsi : « La fiest s. Remi si est au promire jour del mois d'octobre »<sup>97</sup>. C'est du reste le cas de la plupart des Vies composées par la moniale, y compris sa version de la *Vita Dionysii* : « La fiest S. Denis si est au IXe jour d'octobre »<sup>98</sup>. Quelques lignes plus bas, à peu près au milieu du texte, elle précise la date de « el autre fiest s. Remy si est au .xv. e jour de genvier »<sup>99</sup>. Enfin, le récit se clôt sur une troisième référence aux fêtes de Remi, sans doute destinée à clarifier le propos : « Cest fiest de s. Remy si est sa translacions. Et cel qui est en genvier, cest son trespas »<sup>100</sup>. Si le choix des dates de *natalis* et de *translatio* n'avait pas été tranché au ix<sup>e</sup> siècle au profit du

<sup>96</sup> Voir F. ALIX, *Cinquante saints normands, étude historique et archéologique*, Caen, Société d'Impression de Basse-Normandie, 1933 ; P. LENGART, *Caen, architecture et histoire*, Condé-sur-Noireau, Ch. Corlet, 2008.

<sup>97</sup> Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, BPL 0046 A, f. 109r.

<sup>98</sup> *Idem*, f. 113r.

<sup>99</sup> *Idem*, f. 109v.

<sup>100</sup> *Idem*, f. 110r. Ces dates ont été popularisées par Hincmar de Reims au ix<sup>e</sup> siècle. Celui-ci écrit que Remi est mort aux ides de janvier : il crée donc une fête du *natalis* le 13 janvier et commémore le 1<sup>er</sup> octobre l'élévation des reliques vers une crypte nouvellement construite à l'emplacement de la future basilique (« Vita Remigii », p. 321, 14-22). Jusqu'au début du ix<sup>e</sup> siècle, le 1<sup>er</sup> octobre est considéré à Reims comme le jour de la mort de Remi (bien des martyrologues ne connaissent que cette date avant les années 870). C'est pourquoi elle reste une fête importante dans le diocèse de Reims, même si elle devient après Hincmar celle de la *translatio* (M.-C. ISAÏA, *Remi de Reims*, p.187-189). P. DEPREUX pense que le 1<sup>er</sup> octobre est bien le jour de la mort de Remi et que la première translation s'est déroulée au jour anniversaire de sa mort. Les églises qui avaient privilégié la commémoration de cette translation ont alors créée, et située de façon aléatoire dans le calendrier, une fête de la *depositio* (« *Imbuendis ad fidem...* », p. 118). Le passage du *dies natalis* du 13 au 15 janvier est dû à l'imprécision que les dates peuvent connaître au haut Moyen Âge, en particulier quand d'autres saints entrent en concurrence. La fête de Hilaire se déroulant le 13 janvier, celle de Remi est peu à peu déplacée au 15 janvier.



calendrier hincmarien, on aurait pu penser que le dessein de Jeanne de Malone était de couper court à une éventuelle querelle. La situation étant définitivement entérinée à la fin du xv<sup>e</sup> siècle, cela paraît peu probable. C'est donc sans doute que le culte rémigien revêt une certaine importance aux yeux de l'auteure ou des destinataires. Le manuscrit leydois, et sans doute les légendes qu'il contient, est vraisemblablement destiné aux moniales de l'abbaye Saint-Victor de Huy<sup>101</sup> : ni celles-ci, ni la fondatrice du monastère, Ermesinde de Luxembourg († 1143), ne semblent entretenir de lien particulier avec Remi ou Reims. Jeanne de Malone éprouvait-elle une ferveur particulière envers le saint évêque ? Impossible de l'affirmer en l'état actuel de nos connaissances. Il paraît donc plus juste de considérer l'insistance sur les fêtes de Remi comme le reflet de la grande popularité dont jouit le culte rémigien tout au long du Moyen Âge. Cette popularité lui vaut le patronage de nombreuses églises dans quasiment tous les diocèses de France et de Belgique, y compris dans la région liégeoise où réside l'auteure. Ainsi la paroisse Saint-Remi est-elle l'une des plus anciennes de la ville de Huy, et la plus importante du point de vue de la population au xii<sup>e</sup> siècle<sup>102</sup>. À Liège, une église paroissiale Saint-Remy existe dès 1040<sup>103</sup>, tandis que l'église Saint-Remy de Liers (Herstal) est le siège d'une paroisse depuis le viii<sup>e</sup> et liée depuis le xii<sup>e</sup> siècle au puissant chapitre de la cathédrale de Liège<sup>104</sup>. Certainement Jeanne de Malone a-t-elle voulu éclairer ses consœurs sur un culte important, et à travers un texte qui était peut-être lu lors de l'une ou l'autre des fêtes de Remi de Reims.

La version dionysienne II Bis de la *Vita Dionysii* telle qu'elle apparaît dans l'incunable de la bibliothèque de l'Arsenal, Imprimés 4°H.2563, ajoute un passage inédit concernant les indulgences accordées aux fidèles amenés à se rendre à l'abbaye Saint-Denis :

« Et pour les clefs, le palion, les privileges et pardons que ledit saint Estiene pape de Rome laissa a l'eglise Saint Denis peut on congnoistre qu'il y a grandes merites et indulgences a visiter les saints lieux et saintes reliques qui illequez reposent. Et aussi pour la consecracion faite de par Nostre Sauveur Jesu Crist le grant Evesque. Car comme il soit ainsi que ung archevesque ou evesque quant il consacre et dedie aucune eglise ait la puissance de donner et conférer autant de indulgences comme sa puissance se peut estendre, laquelle puissance il ne obtient que de celluy Evesque – Nostre Redempteur – lequel consacra l'eglise Saint Denis, pourtant par plus forte raison peut on croire que le Consacrant Jesu Crist, qui a pleine et infinie puissance, y laissa pardons infiniz, pourtant chascun bon crestien doit bien avoir affection et desir au saint lieu et aux glorieux martirs. »<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> Deuxième Partie II.3.b.1, p. 210.

<sup>102</sup> L'église Saint-Remy d'aujourd'hui a été construite en 1742 sur les fondations d'une église primitive, sans doute dédiée à Remi (E. DANTINNE, *Études et recherches sur l'histoire de la ville de Huy*, Huy, Établissements Degrâce, 1924-1927 ; R. DELOOZ, *L'évolution architecturale de Huy*, Loncée, Chez l'auteur, 2008).

<sup>103</sup> Fondée par Nithard, évêque de Liège de 1037 à 1042, l'église acquiert une certaine notoriété au xvii<sup>e</sup> siècle, avec le développement d'un culte autour d'une statue de Notre-Dame des Douleurs. De nombreuses guérisons attirent les foules, à tel point que Notre-Dame de Saint-Remy était invoquée dans toute la principauté de Liège (P. CLERX, « Notices sur les anciennes corporations religieuses, les églises, les monuments, etc., de la cité de Liège », *Bulletin de l'institut archéologique liégeois*, 7, 1865, p. 269-310 ; L. HENDRIX, *Notre-Dame de Saint-Remy. Son histoire et son culte* (<http://www.chokier.com/FILES/EGLISES/Remy-NotreDameStRemy.html>)).

<sup>104</sup> P. WAGEMANS, *Histoire de la paroisse Saint-Remy de Liers* (<http://lesdouze.be/compar/liers/histoire.htm>).

<sup>105</sup> Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Imprimés 4°H.2563 - Chap. XIV.

L'auteur s'inspire probablement d'une source dionysienne, à moins qu'il n'ait mis en avant les indulgences de sa propre initiative. Le résultat est le même, à savoir la valorisation de l'abbaye de Saint-Denis par la mention des indulgences accordées le jour de la dédicace de l'église par le Christ lui-même. La légende raconte en effet que, la veille du jour décidé par les évêques et le roi Dagobert pour la dédicace de la basilique, le 24 février 636, le Christ serait entré par une fenêtre, escorté des saints Pierre et Paul, Denis, Rustique et Éleuthère, et aurait accompli les rites nécessaires à la consécration de l'édifice. Ce récit apparaît pour la première fois au XII<sup>e</sup> siècle sous la plume de Suger qui se réfère à « l'autorité d'anciens auteurs »<sup>106</sup>. Il est donc vraisemblablement plus ancien, même si Anne Lombard-Jourdan<sup>107</sup> précise qu'il ne doit pas remonter beaucoup plus haut que la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Il est définitivement authentifié par son insertion dans les *Vita et actus beati Dionysii* en 1233. Léon Levillain voit la légende de la consécration par le Christ comme une invention destinée à attirer à la fois plus de fidèles à la commémoration religieuse de la dédicace de la basilique, et davantage de marchands et de chalands à la foire Saint-Matthias. Le 24 février, jour anniversaire de la dédicace, correspond en effet au natalice de saint Matthias et à la fête de l'Invention du chef de saint Jean-Baptiste. Des indulgences étaient accordées à cette occasion et une foire de huit jours se tenait dans le bourg de Saint-Denis<sup>108</sup>. Lorsque l'incunable est imprimé, au XV<sup>e</sup> siècle, la fête commémore le souvenir de la consécration miraculeuse et les indulgences attirent de nombreux fidèles<sup>109</sup>.

La *Vie de saint Denis* de l'incunable 4<sup>o</sup>H.2563 tend ainsi à mettre en valeur l'abbaye de Saint-Denis, de la même façon que la *Vie de saint Mathurin* en vers et Fiacre II encouragent le pèlerinage à Larchant et Saint-Fiacre. Ces trois réécritures ont aussi en commun d'intervenir alors que les sanctuaires concernés sont quasiment au faîte de leur puissance. Les adjonctions qu'elles recèlent n'ont donc pas pour vocation de relancer un culte tombé en désuétude ou de susciter un pèlerinage : elles soulignent au contraire la vitalité de ces derniers. Les choses sont plus compliquées en ce qui concerne Éloi IV et Ouen I, dans lesquelles il ne s'agit pas tant de mettre en avant une église qu'une relique et où aucun sanctuaire n'est mentionné. C'est une manière de mettre en valeur les cultes du saint orfèvre et de l'évêque de Rouen, dont le succès

---

<sup>106</sup> [...] *testimonio antiquorum scriptorum* (« De Rebus in administratione sua gestis », LECOY DE LA MARCHE (éd.), *Œuvres complètes de Suger*, Paris, Société de l'histoire de France, 1867, p. 191 - Chap. 29). Le texte de la légende a été découvert en 1935 par Charles J. Liebman dans un manuscrit du XIV<sup>e</sup> siècle (Paris, BNF, nouv. acq. lat. 1509) et publié par lui (C. J. LIEBMAN, « La consécration légendaire de la basilique de Saint-Denis », *Le Moyen Âge*, 45, 1935, p. 252-264, puis dans son *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. 79-85 et 191-194).

<sup>107</sup> Voir A. LOMBARD-JOURDAN, « La légende de la consécration par le Christ de la basilique mérovingienne et Saint-Denis et de la guérison du lépreux », *Bulletin Monumental*, 143/3, 1985, p. 237-269, ici p. 239.

<sup>108</sup> L. LEVILLAIN « Études sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne », p. 22.

<sup>109</sup> Aux dires d'Antoine Astesan (Antonio d'Asti), humaniste italien et premier secrétaire de Charles d'Orléans durant quelques années, les indulgences attirent « un tel concours à ce sanctuaire qu'il est impossible de compter combien il s'y rend de milliers de personnes des deux sexes » (A. ASTESAN, « Éloge descriptif de la ville de Paris et des principales villes de France en 1451 », *Paris et ses historiens aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, J. LE ROUX DE LINCY et L.-M. TISSERAND (éds.), Paris, Imprimerie Impériale, 1867, p. 528-577, ici p. 548, v. 320-326).

ne se dément pas tout au long du Moyen Âge, et les églises qui les célèbrent, notamment la cathédrale. Bathilde I insiste elle sur la puissance intrinsèque de la reine et invite le fidèle à chercher sa protection, sans toutefois citer aucun des monastères où le culte de la sainte existe, comme Chelles ou Corbie<sup>110</sup>. C'est probablement que l'ambition est de valoriser le culte de la Mérovingienne plutôt que de se concentrer sur un lieu. Quant à Jeanne de Malone, ses ajouts à propos des fêtes de Remi reflètent l'importance du saint dans le paysage religieux médiéval. Ils entérinent l'influence de la dévotion rémigienne davantage qu'ils ne la mettent en avant. La réécriture de Jeanne de Malone mise à part puisqu'elle s'intéresse à une figure « nationale », les six autres Vies dont il a été question dans ce chapitre témoignent toutes du renforcement d'une identité locale, que ce soit par la mise en exergue d'un sanctuaire vers lequel on veut attirer plus de pèlerins (Saint-Denis, Larchant, Saint-Fiacre) ou par la valorisation d'une figure de sainteté liée à une région plutôt qu'au royaume tout entier (Bathilde, Éloi, Ouen). Le clergé local y trouve de fait un intérêt tout autant spirituel que temporel, qu'il s'agisse du prêtre de Larchant, des moniales de Chelles ou de Corbie, de leurs homologues de Saint-Denis et Saint-Fiacre, des tenants du culte d'Éloi ou encore du clergé de la cathédrale de Rouen.

## *b. Des desseins plus temporels*

### *c.1 À la recherche d'éventuels bienfaiteurs*

Des objectifs plus prosaïques se dessinent également derrière certaines réécritures, qui ont pu être élaborées par des moines à l'intention de nobles laïcs venus visiter leur monastère. L'usage du français plutôt que du latin dans une Vie utilisée au sein d'un monastère ne signifie pas nécessairement que le public n'en est pas clérical<sup>111</sup>. Le recours à la langue française dans une œuvre simplifiée, expurgée des passages dogmatiques et théologiques et donc accessible à une assemblée peu savante, plaide en revanche davantage en faveur d'un public laïc. C'est le cas de la deuxième version dionysienne de la *Vie de saint Denis*. Inspirée du recueil latin à l'usage des moines de Saint-Denis où sont réunis tous les matériaux latins concernant Denis et l'histoire de l'abbaye, elle en présente une version considérablement abrégée et simplifiée : y sont seulement utilisés les textes les plus importants, soit la Vie du saint et les origines royales du monastère. La réécriture met également l'accent sur l'aspect narratif de la Vie de Denis, au détriment du côté abstrait, moralisateur et religieux inhérent aux *Vita et actus beati Dionysii*. L'adaptation du texte latin en vue d'en proposer une œuvre compréhensible se double en outre

---

<sup>110</sup> Le culte de Bathilde se célèbre durant tout le Moyen Âge dans les deux abbayes qu'elle a fondées, Chelles et Corbie, et dans une moindre mesure dans un grand nombre de monastères de l'ancienne Neustrie ainsi que dans certains diocèses de la région (Paris, Soissons, Meaux, Beauvais, Senlis...). Voir Première Partie I.2.e, p. 52.

<sup>111</sup> On lisait également en français dans les monastères médiévaux (Deuxième Partie II.2.c).

dans les livres dionysiens Paris, BNF, n.a.fr. 1098 et fr. 13502 d'une importance exceptionnelle conférée aux miniatures qui, accordées au texte, viennent illustrer la Vie du saint évêque. Le somptueux projet iconographique, s'il facilite la compréhension du récit, participe aussi à la mise en avant de la munificence de l'abbaye qui en est le commanditaire et l'exécuteur. Par le biais d'une réécriture en français dédiée à son saint patron, c'est en effet l'abbaye Saint-Denis de Paris qu'il s'agit de mettre en avant vis à vis d'un public moins versé dans les questions religieuses que les moines qui y résident. Sans doute ceux-ci se servaient-ils de la deuxième Vie dionysienne de Denis et des livres qui la renferment pour, comme l'écrit Léopold Delisle, « satisfaire la curiosité des nobles pèlerins auxquels le royal monastère ouvrait si souvent ses portes »<sup>112</sup>. Aussi incontestable qu'elle soit, cette intention didactique<sup>113</sup> s'accompagne d'une dimension plus prosaïque. Qu'ils soient présentés aux hôtes ou offerts aux plus éminents de ces derniers, les livres ont vocation à favoriser la dévotion à Denis et le pèlerinage à l'abbaye parisienne. Le fait que seuls les nobles visiteurs soient concernés (il est en effet peu probable que ces luxueux *codices* soient laissés à la portée du tout-venant) n'est pas anodin et permet au clergé dionysien d'espérer une donation à l'abbaye d'autant plus importante si le pèlerin est séduit. Les cadeaux entretenant l'amitié, c'est encore plus tangible lorsque l'ouvrage est offert par les moines de Saint-Denis. En vertu de la théorie du don et du contre-don qui structure l'ensemble de la société médiévale<sup>114</sup>, le dépositaire du livre devient en quelque sorte débiteur de l'abbaye. Or, à qui les moines offrent-ils leurs créations, sinon aux rois et à ceux qui sont proches du pouvoir ? Le *codex* BNF, fr. 13502 figure ainsi dans la bibliothèque de Charles V quelques années après sa conception à Saint-Denis, même si l'absence de dédicace ne permet pas d'affirmer qu'il s'agit d'un présent dionysien. Et l'abbaye de gagner en prestige, en puissance et en ressources par la protection de ces nobles visiteurs.

---

<sup>112</sup> L. DELISLE, « Notice sur un livre à peintures exécuté en 1250 dans l'abbaye de Saint-Denis », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 38, 1877, p. 444-456, p. 452 ; C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose*, p. XLVIII.

<sup>113</sup> La volonté de guider les visiteurs est déjà à l'origine de la création, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et par le moine Rigord († ca. 1209), d'un opuscule présentant la généalogie et les principaux traits des rois de France enterrés à Saint-Denis et destiné aux pèlerins venus visiter les tombes. Après que le remaniement des tombeaux ordonnés par Louis IX a rendu caduc le guide de Rigord, les moines confièrent à leur frère Guillaume de Nangis († 1300) la charge de le renouveler, en français de surcroît. Ce nouvel opuscule connut un immense succès (A. ERLANDE-BRANDEBOURG, *Le roi est mort. Étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1975, p. 104 ; et I. GUYOT-BACHY, « La Chronique abrégée des rois de France de Guillaume de Nangis : trois étapes de l'histoire d'un texte », *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, S. CASSAGNES-BROUQUET, A. CHAUOU, D. PICHOT et L. ROUSSELOT (dirs.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 39-46).

<sup>114</sup> Le don est la principale forme d'échange entre les familles aristocratiques et les institutions ecclésiastiques. (B. ROSENWEIN, *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1989, p. 125-143 ; M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souvenir des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 172 et sq ; E. MAGNANI, « Le don au Moyen Âge. Pratique sociale et représentations perspectives de recherche », *Revue du MAUSS*, 19/1, 2002, p. 309-322).

Si le cas des réécritures dionysiennes est le mieux documenté et probablement le plus éloquent au vu du haut rang des visiteurs, d'autres monastères ont certainement utilisé les versions en langue française de la même manière que l'abbaye Saint-Denis de Paris. À l'instar du clergé dionysien et bien que nous n'en gardions aucune trace, leurs moines ont dû présenter ou offrir à leurs hôtes les plus éminents des manuscrits contenant la Vie de leur saint patron afin d'en encourager le culte et d'en valoriser le pèlerinage. On peut imaginer que cela fut le cas de la *Vie de saint Mathurin* rédigée par le prêtre de Larchant, avant qu'elle ne soit adaptée au XVI<sup>e</sup> siècle dans plusieurs livrets de dévotion imprimés et illustrés de nombreuses gravures, cette fois destinés aux simples pèlerins et non à d'éventuels bienfaiteurs.

### c.2 Une « hagiographie de combat »

L'expression (*agiografia di lotta*), créée en 1986 par Paolo Golinelli<sup>115</sup>, montre bien que l'hagiographie médiévale se fait l'écho et l'instrument des luttes qui marquent son époque. Les sanctuaires ne sont pas exempts de ces conflits, qui les opposent les uns aux autres sur des questions qui peuvent paraître anodines mais engagent en fait leur autorité. Les querelles qui concernent la possession de reliques sont de celles-là, les restes d'un saint étant une source de prestige et de légitimité pour les églises et les monastères qui les détiennent. Une réécriture de la *Vie de Denis* intervient ainsi dans le conflit qui divise depuis 1406 les religieux de l'abbaye Saint-Denis et les chanoines de Notre-Dame de Paris à propos du crâne de l'évêque de Paris. Les moines affirment toujours posséder le corps complet du saint, tandis que les chanoines prétendent avoir reçu en 1218 du roi Philippe Auguste (1180-1223) le sommet de son crâne, auparavant conservé dans l'église parisienne Saint-Étienne-des-Grés. Selon eux, Denis aurait été décalotté avant d'être décapité. L'anecdote, relayée par quelques représentations du XIII<sup>e</sup> siècle qui montrent un saint évêque auquel il ne manque que la calotte crânienne<sup>116</sup>, ne figure pas dans les premières *Vie de saint Denis* en français. Denis II, version anonyme composée au XIII<sup>e</sup> siècle, précise que le « chief [de saint Denis] trenchiez estoit desouz les levres »<sup>117</sup> : le récit reprend donc l'image traditionnelle de la simple décollation telle qu'elle est exposée dans le texte d'Hilduin<sup>118</sup>. Seule la Vie présentée dans le manuscrit florentin Med. Pal. 141 semble prêter foi à la tradition d'un Denis auquel les bourreaux auraient tranché le sommet du crâne. L'auteur, probablement artésien, ajoute le détail suivant : « Et eut sains Denis tout le hanepier

---

<sup>115</sup> P. GOLINELLI, « Dall'agiografia alla storia : le « Vitae » di sant'Anselmo di Lucca », *Sant'Anselmo, Mantova a la lotta per le investiture*, P. GOLINELLI (éd.), Bologne, Pàtron, 1987, p. 27-61.

<sup>116</sup> C'est par exemple le cas de la miniature présentée au f.84v du Paris, BNF, n.a.fr. 16521 (Annexe LXXX).

<sup>117</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 23686, f.165v.

<sup>118</sup> « Vita sancti Dionysii auctore Hilduino », p. 47 - Chap. XXXII.

de sen chief coppé »<sup>119</sup>. A-t-il eu vent des prétentions de la cathédrale parisienne ? Peut-être écrit-il depuis une abbaye liée au chapitre de Notre-Dame ? À moins que l'anecdote n'ait été diffusée par ce dernier afin d'asseoir la légitimité de la cathédrale et que le remanieur n'ait fait que la restituer sans autre arrière-pensée ? Quoi qu'il en soit, cette version rédigée en 1399, soit quelques années seulement avant que la querelle n'éclate officiellement, atteste que deux traditions s'affrontent. L'auteur du deuxième poème sur Denis paraît quant à lui avoir choisi son camp. Il affirme que l'ensemble du corps du saint (« Et chief et os trestous entiers ») repose en l'église fondée par Dagobert I<sup>er</sup>, même si la tête y est honorée dans une châsse à part (« excepté le chief saint Denis/Qui est repost ens richement/D'or et de pierres precieuses »)<sup>120</sup>. Or, si nous ne savons pas où ni par qui le poème hagiographique a été composé, il contient le récit de l'existence de Denis et des origines de l'abbaye parisienne éponyme tel qu'il apparaît dans les Vies composées à Saint-Denis. Cela ne suffit pas à prouver son origine dionysienne, mais permet d'envisager l'hypothèse d'un auteur proche de l'abbaye et qui entend la défendre dans le conflit qui l'oppose au chapitre de Notre-Dame. La deuxième Vie de Denis versifiée apparaît en effet au XV<sup>e</sup> siècle, sans doute après que l'affaire a été portée devant le Parlement de Paris qui, par un arrêt du 19 avril 1410, enjoint chacune des parties impliquées de produire un mémoire contenant les preuves irréfutables de sa bonne foi<sup>121</sup>. Les événements politiques qui surviennent alors, notamment le pillage de Saint-Denis par les Armagnacs en 1411, font que l'affaire ne connaît pas de conclusion et le chapitre de Notre-Dame continue d'exposer sa relique. L'acharnement de celui-ci s'explique par les enjeux que représente la commémoration de la fête de Denis, dont les retombées espérées dépendent de l'authenticité des reliques<sup>122</sup>. De leur côté, les moines dionysiens entendent conserver l'apanage des reliques de leur patron, qui confèrent légitimité et puissance au monastère. La querelle témoigne en outre de l'inimitié qui anime le clergé et l'évêque parisien vis à vis de l'abbaye Saint-Denis dans la maîtrise de la figure du saint. La possession revendiquée d'une partie du crâne du premier évêque de Paris permet ainsi au chapitre cathédral de faire valoir sa filiation spirituelle avec celui-ci. Qu'il soit lié ou non à Saint-Denis, l'auteur de la deuxième Vie en vers prend part au conflit, sans doute

---

<sup>119</sup> Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Med. Pal., f. 265r.

<sup>120</sup> J.H. BALTZELL, *The Octosyllabic Vie de saint Denis*, p. 55, v. 768 et v. 773-775.

<sup>121</sup> H.-F. DELABORDE, *Le Procès du chef de saint Denis en 1410*, Nogent-le-Rotrou, imprimerie de Daupeley-Gouverneur, 1885, p. 362 sq. Jean Gerson soutient que le fragment conservé à Notre-Dame est authentique. La détention de la calotte crânienne de Denis était selon lui justifiée par les chroniques de Saint-Victor et de Saint-Magloire, sources pourtant discutables. Le chapitre de Notre-Dame invoque une falsification de l'iconographie dans les *codices* produits à Saint-Denis : les images d'un Denis céphalophore auraient été forgées à l'abbaye. Le schéma iconographique traditionnel résulterait d'un malentendu : la tête coupée figurée entière n'aurait été qu'un moyen de représenter la mitre épiscopale, initiative malheureuse d'un peintre dont les moines dionysiens auraient su tirer profit (R. SKUPIEN, « Des monuments, des saints et des hommes. Vision des origines chrétiennes de Paris dans le Bréviaire de Châteauroux (avant 1415) », *La forme de la ville : de l'Antiquité à la Renaissance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 111-132, ici p. 122-125).

<sup>122</sup> R. SKUPIEN, « Des monuments, des saints et des hommes », p. 124.

en toute connaissance de cause puisque l'affaire a fait grand bruit à l'époque. Il ne s'agit certes pas là de l'exemple le plus flagrant d'une « œuvre hagiographique de combat » que nous ait légué le Moyen Âge : l'invention d'une *Passio Agilfi* par les moines de Malmedy soucieux de préserver leur autonomie vis à vis de l'abbaye de Stavelot est autrement plus parlante<sup>123</sup>, de même que l'écriture du *Livre noir* de Saint-Ouen afin de réaffirmer la position dominante du monastère au sein du duché de Normandie face à d'autres établissements dont l'influence va grandissante, mais aussi face à la cathédrale de Rouen avec qui Saint-Ouen se trouve alors en compétition<sup>124</sup>. Il montre cependant que les réécritures en français obéissent parfois à des motifs idéologiques, au même titre que d'autres récits hagiographiques.

### 3. Une histoire locale qui l'emporte sur l'hagiographie ?

Les divers exemples développés dans les pages qui précèdent montrent la polarisation d'au moins seize de nos réécritures en français sur une géographie locale, soit qu'elles mettent en avant un saint autochtone (Mathurin, Germer, Lucien...), soit qu'elles se concentrent sur un sanctuaire en particulier. Aucune référence n'est faite à un ordre religieux, par exemple, grâce à laquelle la figure concernée aurait pu être associée à un sanctoral plus vaste. L'ordre des Trinitaires, qui prend le nom de « Mathurins » dès son installation au couvent Saint-Mathurin

---

<sup>123</sup> L'histoire des monastères de Stavelot, qui relève du diocèse de Tongres-Maastricht-Liège, et Malmedy, qui ressortit à l'archevêché de Cologne, mais sont unis sous la crosse d'un même abbé, se caractérise par une lutte incessante de suprématie ou d'autonomie de l'un envers l'autre. Pour soutenir leur cause auprès de l'archevêque Annon de Cologne, les moines de Malmedy inventèrent vers 1061-1062 le pseudo-moine Agilolf, archevêque de Cologne, et prétendirent posséder son corps. Dans cette perspective, la *Passio Agilolfi* fut créée de toute pièce. Un autre récit hagiographique est à mettre à l'actif des moines de Malmedy : la *translatio malundarium et miracula sancti Quirini et aliorum* raconte l'arrivée à Malmedy des reliques de saint Quirin et de ses compagnons. Production hagiographique de combat élaborée à Malmedy, la *translatio* incorpore le souvenir d'Agilolf et met en valeur le nouveau trésor de Malmedy (P. GEORGE, « Le pays mosan, laboratoire hagiographique impérial ? », *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, p. 389-409, ici p. 393-394). Un autre exemple est celui de la *Vita* de saint Gilles. Composé par les moines de Saint-Gilles-du-Gard au début du XI<sup>e</sup> siècle, le récit insiste sur le voyage de Gilles à Rome, où il soumet son monastère à la juridiction de la papauté afin qu'il ne dépende jamais d'un laïc. La référence renvoie aux rapports compliqués que l'abbaye entretient avec les comtes de Toulouse qui veulent intégrer Saint-Gilles au patrimoine comtal (voir P. CHASTANG, « Mémoire des moines et mémoire des chanoines : réforme, production textuelle et référence au passé carolingien en Bas-Languedoc (XI-XII<sup>e</sup> siècles) », *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, J.-M. SANSTERRE (dir.), Rome, École française de Rome, 2004, p. 177-202, ici p. 194). Enfin, la réécriture en occitan par le troubadour Bertrand de Marseille de la *Vita* et de l'*Inventio* d'Énimie est motivée par une volonté de justifier la présence des reliques de la sainte dans le monastère éponyme au XIII<sup>e</sup> siècle. Un développement dans l'*Inventio* explique que Dagobert, venu chercher les reliques pour les amener à Saint-Denis, se heurte au refus des moniales et, au lieu des reliques convoitées, finit par emmener le corps d'une moniale aussi nommée Énimie (F. PELOUX, « Les métamorphoses du discours hagiographique dans la longue durée : l'exemple d'Énimie », *Cahiers d'histoire*, 34, 2016, p. 39-63). Cette insistance sur le passé royal du monastère (Dagobert s'est montré généreux) et sur sa fondatrice peut être interprétée comme une volonté de s'éloigner des prérogatives de l'évêque de Mende. C'est d'autant plus probable que l'auteur affirme écrire sur commande du prieur de Sainte-Énimie.

<sup>124</sup> L. TRAN-DUC, « Enjeux de pouvoir dans le Livre noir », *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, p. 199-210, ici p. 209-210.

de Paris en 1209<sup>125</sup>, n'est ainsi mentionné dans aucune des réécritures de la Vie de Mathurin de Larchant. La première d'entre elles apparaît pourtant vers 1289, moins d'un siècle après la fondation de l'ordre en 1198<sup>126</sup>. Le fait que nos versions ne fassent pas de prosélytisme pour l'un ou l'autre des nombreux ordres religieux qui naissent au Moyen Âge peut s'expliquer par le choix d'un corpus constitué de figures anciennes, dont une partie est d'ailleurs antérieure à l'édition de toute règle<sup>127</sup>. À ce stade de la réflexion, et au vu de ce qui a été démontré dans le chapitre qui s'achève, la prépondérance de la dimension locale nous semble une meilleure explication : au moins dans le cas des réécritures en français de la fin du Moyen Âge, la mise en avant d'un sanctuaire, d'une ville ou d'un diocèse passe avant celle d'un ordre religieux. Le contexte d'écriture se dessine ainsi, avec des auteurs qui choisissent de se consacrer à des saints acteurs d'une histoire régionale et, souvent, de leur propre histoire régionale<sup>128</sup>, comme Pierre de Beauvais, l'auteur de la deuxième *Vie de sainte Geneviève de Paris* ou le prêtre de Larchant. Chez Jeanne de Malone, le désir d'édification se mêle à un intérêt pour la sainteté locale, en l'occurrence celle du diocèse de Liège et de la ville de Huy. Passant en revue les personnages retenus par la bénédictine, Martine Thiry-Stassin se demande si la présence de certains (dont Navicus, Designans et Quirillus, respectivement deuxième, treizième et sixième évêques de Liège) traduit bien l'existence d'un culte ou si Jeanne ne s'est pas laissée emporter par sa curiosité pour l'histoire locale<sup>129</sup>. Cette focalisation régionale se double souvent d'un intérêt moindre porté aux aspects religieux. C'est le cas dans les Vies de Denis et Remi écrites par Jeanne de Malone, ainsi que dans la plupart des légendes du volume Lille, BM, 453, dont nous avons vu précédemment qu'il s'attachait à mettre en valeur un sanctoral septentrional. La *Vie de sainte Aure de Paris* s'y trouve considérablement abrégée par rapport à la *Vita*, le style réduit à une grande simplicité et le propos expurgé de la moindre référence scripturaire. Les récits merveilleux, parmi lesquels certains sont absents de l'hypotexte latin, sont au contraire accumulés (« Ci fist ladite sainte abesse moult de miracle en sa plaine vie »<sup>130</sup>), sans qu'on ne puisse en tirer d'exemples spirituels ou de leçons morales. Les Vies en perdent leur caractère

---

<sup>125</sup> Il y avait en cet endroit un hôpital Saint-Benoît, connu depuis au moins 1138, duquel dépendait une chapelle Saint-Mathurin réputée contenir des reliques de Mathurin de Larchant.

<sup>126</sup> L'ordre de la Très Sainte Trinité et des captifs est fondé au couvent de Cerfroid (aujourd'hui à Brumetz dans l'Aisne), par saint Jean de Matha (1160-1213) et saint Félix de Valois (1127-1212). Innocent III en approuve la fondation le 17 décembre 1198 par la promulgation de la bulle *Operante divine dispositionis*. Outre leurs vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté, les Trinitaires devaient se consacrer au rachat des captifs (R. GRIMALDI-HIERHOLTZ, *L'Ordre des Trinitaires : histoire et spiritualité*, Paris, Le Sarment-Fayard, 1994 ; et J.-L. LIEZ, *L'art des Trinitaires en Europe (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.)*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 2011).

<sup>127</sup> Voir Première Partie I.2.f.3, p. 56.

<sup>128</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN fait le même constat (*Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 5).

<sup>129</sup> M. THIRY-STASSIN, « Johanne de Malone : une rédactrice atypique de vies de saints », p. 521.

<sup>130</sup> Lille, BM, 453, f. 23r.



dévotionnel, et le *codex* devient comme d'autres légendiers régionaux un « conservatoire de légendes pieuses locales » plutôt qu'un ouvrage spirituel<sup>131</sup>.

L'histoire locale paraît ainsi supplanter l'hagiographie dans plusieurs réécritures. Mais l'ancrage dans un sanctoral régional témoigne aussi de desseins plus concrets et davantage en lien avec la pratique hagiographique. La proximité est en effet un support de la pastorale. Les fidèles s'adressant de préférence à des saints proches d'eux dans le temps ou l'espace<sup>132</sup>, leur présenter les Vie d'individus qui évoluent dans la même sphère géographique qu'eux-mêmes, quoiqu'à des époques différentes, participe à établir une affinité entre le héros de la légende et son public. L'évocation de saints locaux, intégrés dans une histoire et une tradition commune, est donc en quelque sorte la garantie d'une pastorale efficace et persuasive<sup>133</sup>. De manière plus profonde, la polarisation de certaines Vies du corpus sur une géographie restreinte se fait le reflet d'un espace chrétien qui tend de plus en plus à se structurer localement au cours des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, précisément au moment où le phénomène des réécritures hagiographiques en français prend son essor<sup>134</sup>. Ce n'est pas une coïncidence, le développement de la langue vernaculaire étant le corollaire d'un mouvement plus ample de renforcement d'une identité régionale qui, au Moyen Âge, passe nécessairement par l'aspect religieux. La valorisation de personnages autochtones et de sanctuaires précis dans les réécritures incarne ainsi la réaction d'une partie du clergé local face aux vellétés d'uniformisation de l'Église universelle et aux menaces qu'elles peuvent faire peser sur leur autonomie<sup>135</sup>. Cela conduit à ne pas perdre de vue que de nombreux processus, y compris toute modification de la géographie du sacré, sont susceptibles d'influer sur l'écriture hagiographique<sup>136</sup>.

Toute lecture interprétative appelle la question de l'intentionnalité. Sur ce point, les versions en français ne déparent pas de l'ensemble des récits hagiographiques qui, de manière générale, ne cachent pas leur partialité : ils sont écrits avec l'intention de promouvoir le culte d'un saint et n'hésitent pas à le revendiquer. L'ancrage dans un sanctoral local et la focalisation autour d'un lieu en particulier concernent plus spécifiquement seize réécritures (soit 21,5%) et vingt-cinq manuscrits (près de 18%). C'est beaucoup, si l'on se souvient que seules 61% des Vies du corpus se permettent des modifications majeures vis à vis de leur source. Dans plus

---

<sup>131</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 302.

<sup>132</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 161.

<sup>133</sup> A. DUBREIL-ARCIN, *Vies de saints, légendes de soi*, p. 68.

<sup>134</sup> Voir V. HAZEBROUCK-SOUCHE, *Spiritualité, sainteté et patriotisme. Glorification du Brabant dans l'œuvre hagiographique de Jean Gielemans (1427-1487)*, Turnhout, Brepols, 2007.

<sup>135</sup> Le sujet est traité plus longuement dans la partie à venir.

<sup>136</sup> A. DUBREIL-ARCIN, *Vies de saints, légendes de soi*, p. 32-33.

d'un tiers des cas, les remaniements participent donc à promouvoir une dimension régionale. Le renforcement au sein d'une réécriture du caractère local d'une figure de sainteté est obtenu grâce à des additions diégétiques (détails topographiques, adjonction de miracles locaux...), tandis que les *codices* se concentrent sur des personnages issus d'un même territoire : le nord du royaume souvent, mais aussi Paris. Nombre d'auteurs valorisent ainsi un sanctoral issu de leur propre terroir, à l'instar des remanieurs beauvaisiens des Vies de Lucien et Germer ou de Jeanne de Malone. Les Vies et les livres qui les contiennent prennent de ce fait un aspect autant commémoratif que dévotionnel et attestent la mise en avant d'une mémoire locale ou régionale. Il existe également des compilations restreintes aux saints d'une abbaye, comme à Chelles et Saint-Denis. Davantage que les régions ou les villes, ce sont en effet les sanctuaires vers lesquels on souhaite attirer l'attention des fidèles qui sont mis en exergue dans le corpus. Au-delà du culte à proprement parler, il s'agit de promouvoir des pèlerinages qui connaissent déjà un engouement certain. La mise en valeur des reliques ou du pouvoir des saints permet au sanctuaire d'étendre sa renommée mais aussi de s'enrichir grâce aux dons des croyants. La valorisation d'une dimension locale semble de ce fait servir des desseins à la fois spirituels et temporels : séduire pèlerins et donateurs afin d'enrichir le monastère, mais aussi résoudre à son profit les conflits qui l'opposent à des institutions ecclésiastiques ou laïques et réaffirmer sa puissance. À ce jeu, Saint-Denis se distingue particulièrement, d'autant que l'efficacité d'un texte dépend notamment de la puissance de son commanditaire. Pour autant, constater qu'une réécriture recèle des enjeux plus politiques ne signifie pas que son auteur s'est « perfidement » servi de la foi de ses contemporains et de l'empire qu'il pouvait avoir sur eux afin d'accroître le pouvoir et la fortune de son abbaye. Glorifier un saint et tout mettre en œuvre pour qu'un sanctuaire ou un diocèse gagne en influence ne sont pas des aspects contradictoires, dans la mesure où chaque clerc a le devoir de faire grandir la communauté des chrétiens<sup>137</sup>.

---

<sup>137</sup> Voir l'article de K. KRÖNERT, « Production hagiographique et enjeux politiques à Trèves (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, p. 184-198, ici p. 185.

## II. L'évêque en réécriture(s) : valorisation, légitimation, affirmation

### 1. De la valorisation de la figure de l'évêque...

#### *a. L'importance de la sainteté épiscopale*

Les évêques devenus saints sont indéniablement bien représentés dans le corpus, avec douze figures de sainteté parmi les vingt-et-un saints anciens du domaine royal dont les *Vitae* ont fait l'objet d'une ou plusieurs réécritures en français (près de 57% du corpus). Cinquante-et-une Vies du corpus sont ainsi consacrées à des saints évêques (environ 69%)<sup>138</sup>. Le diocèse de Paris se distingue avec trois de ses évêques (Denis, Germain et Landry) ; viennent ensuite les évêchés de Meaux (Faron et Hildevert) et Noyon (Médard et Éloi) ; enfin, les diocèses de Beauvais (Lucien), Senlis (Rieul), Reims (Remi), Tours (Arnoul) et Rouen (Ouen). Le cas de Fiacre est particulier, en ce sens que seul un manuscrit du martyrologe hiéronymien copié à Sens au X<sup>e</sup> siècle lui confère le titre d'évêque<sup>139</sup>. Aucune réécriture en français, ni d'ailleurs les *Vitae sancti Fiacrii* ou les *Vies* de saint Killien et de saint Faron, ne reprend la qualification. Dom Dubois voit toutefois dans la mention du martyrologe sénonais la preuve de l'existence d'évêques sans évêché : le fait que l'auteur du court éloge à Fiacre ne précise pas le siège du saint et la localisation qu'il donne (« au pays de Meaux » et non à Meaux) suffisent selon lui à montrer qu'il ne le prenait pas par erreur pour un ancien évêque de la cité<sup>140</sup>. Fiacre serait l'un de ces chorévêques celtes devenus gyrovagues sur le continent, à l'instar de Colomban<sup>141</sup>. Nous avons donc choisi de l'exclure de notre réflexion sur les évêques.

Le poids de la sainteté épiscopale au sein de notre étude s'explique aisément par la prépondérance des évêques parmi les saints des périodes gallo-romaine et mérovingienne<sup>142</sup>. Dès la fin de l'Antiquité, le culte des évêques a en effet joué un rôle important dans les cités occidentales. Avec la dislocation de l'Empire romain s'accroît le caractère régional, sinon local, de la sainteté, dont les prélats sont les principaux bénéficiaires. Ces derniers cumulent

---

<sup>138</sup> De manière plus générale, il y a soixante-et-onze évêques parmi cent soixante-dix-huit figures de sainteté (soit près de 40%) liées à des territoires ayant été sous domination mérovingienne et/ou carolingienne et ayant fait l'objet d'une ou plusieurs réécritures hagiographiques en français (voir à ce propos l'Annexe LXXXI).

<sup>139</sup> AASS, *Novembris* II, 2 a pars, p. 476 et 478.

<sup>140</sup> DOM J. DUBOIS, *Un sanctuaire monastique au Moyen Âge*.

<sup>141</sup> Dans l'Église primitive et jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle environ, le chorévêque est un vicaire qui dépend de l'évêque et en assure les fonctions dans les campagnes (J. GAUDEMET, « Chorévêque », *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, vol. 1, p. 318). C'est vraisemblablement le cas de saint Eucaire († 362), évêque itinérant entre Toul et Gand. Le statut existe encore dans certaines Églises d'Orient, notamment dans l'Église syrienne.

<sup>142</sup> Nombre d'historiens en ont fait la remarque à propos de la sainteté du Haut Moyen Âge, comme B. BEAUJARD (*Le culte des saints en Gaule*, p. 292) ou C. MERIAUX (« *Gallia irradiata* ». *Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006). H.F. Muller donne quelques chiffres concernant la Gaule : au IV<sup>e</sup> siècle, il y a 52 évêques parmi les 54 personnages qui accèdent à la sainteté (96%) ; 123 évêques sur 175 saints au V<sup>e</sup> siècle (70%) ; et 148 sur 293 au VI<sup>e</sup> siècle (50,5%) (H.F. MULLER, *L'époque mérovingienne. Essai de synthèse de philologie et d'histoire*, New York, S.F. Vanni, 1945, p. 82-83).

et concentrent un ensemble de pouvoirs et de compétences tel qu'ils deviennent entre le V<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècles les *defensores civitatis* par excellence<sup>143</sup>. On ne peut donc nier que notre corpus reflète l'importance de la sainteté épiscopale à l'époque mérovingienne. Mais cette abondance d'évêques parmi les protagonistes des réécritures hagiographiques en français n'exprime-t-elle pas aussi une volonté, tardo-médiévale cette fois, de valoriser la fonction épiscopale et/ou le territoire dans lequel s'inscrit la mémoire de ces prélats ?

**b. « Beneois archevesques se javoie .c. lianges ne me soffiroient eles mie à toute te loenge raconter »<sup>144</sup> : l'image du « bon évêque » dans les réécritures**

### b.1 Le refus de l'investiture

Le récit de l'élection de Arnoul des Yvelines à la tête de l'archevêché de Tours (en 521 ou 522), s'il existe bien dans la *Vita Arnulfi*<sup>145</sup>, est beaucoup plus développé dans Arnoul II. Le déroulement de l'investiture est quasiment similaire à ce qui figure dans le passage latin, si ce n'est que le remanieur souligne la participation du peuple à l'élection d'Arnoul :

« [...] si prisent li evesque mon seigneur s. emoul [...] et parlerent au pueple et demanderent sil voloient cestui eslire a evesque et il respondirent tout a une vois Voirement le volons nos. Car par que Nostres Sires meismes le nous a envoié, comment le porriens nos refuser. »<sup>146</sup>

Rien de tel dans la *Vita Arnulfi*. Il s'agit pourtant à la fois d'un *topos* hagiographique et d'une réalité<sup>147</sup>. Aux premiers temps de l'Église et sans doute encore au VI<sup>e</sup> siècle, l'élection de l'évêque sollicite l'ensemble du clergé et le « peuple » du diocèse, même si la participation de ce dernier relève certainement plus de l'approbation que d'un pouvoir de décision véritable<sup>148</sup>. Si la pratique n'a plus cours au XIII<sup>e</sup> siècle lorsque le remanieur rédige, la mentionner confirme l'élection divine du saint et montre sa popularité auprès des fidèles.

---

<sup>143</sup> Voir A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p.19-20. Le pouvoir de l'évêque peut aller jusqu'au contrôle et la frappe de la monnaie, comme le faisait Éloi de Noyon (« Vita Eligii », p. 671 (chap. 3) et p. 676-673 (chap. 5).

<sup>144</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 178v.

<sup>145</sup> « Vita Arnulfi martyris », p. 406 (Chapitre II, paragraphe 15).

<sup>146</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 178r.

<sup>147</sup> La participation du peuple à l'élection épiscopale est ainsi rapportée dans les légendes de Remi, Ambroise de Milan, Martin de Tours, Germain d'Auxerre...

<sup>148</sup> Voir J. GAUDEMET, *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 210. V. JULEROT met en évidence le rétrécissement du « corps électoral ». Au V<sup>e</sup> siècle, Léon I<sup>er</sup> tempère ainsi le pouvoir du peuple : « L'élection des clercs, le souhait du peuple ». L'adage est repris au IX<sup>e</sup> siècle par le pape Étienne VI : « L'élection appartient aux prêtres, mais on doit s'enquérir du consentement du peuple fidèle : parce que le peuple doit être enseigné et non obéi » (« *Ya un grant desordre* ». *Élections épiscopales et schismes diocésains en France sous Charles VIII*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2006, p. 50-52). L'action de la foule apparaît parfois comme décisive. Augustin aurait été désigné par les cris de la foule présente en l'église d'Hippone avant d'être choisi par l'évêque Valerius (H.I. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Seuil, 1955, p. 34). La *Vie de saint Aignan* se fait également l'écho d'un choix par le peuple (J.-C. SCHMITT, « Les superstitions », *Histoire de la France religieuse*, J. LE GOFF et R. REMOND (dirs.), Paris, Seuil, 1988, I, p. 417-551, p. 486).

Autre *topos* déjà présent dans la *Vita Arnulfi* mais amplifié dans Arnoul II : le refus de l'investiture. Là où le texte latin précise seulement que le saint refuse l'archevêché et s'en juge indigne (*Qui omnimodis renuens, et numquid indignum se judicans*), la réécriture développe :

« Mais mesure s. ernoul le refusa de tout son pooir et dist qu'il n'estoit mie dignes de tel honneur et moult leur pria et amonnesta qu'il esleussent a evesque un autre et dist que moult feroit grant presumption se li desquite persone comme il estoit recevoit tele honneur. Mais il li respondirent que escusation ni avoit ia mestier, puisque dex leur avoit envoié et esleu quel gre qu'il en eust. »<sup>149</sup>

Le rejet du trône épiscopal (ou archiépiscopal) par des saints qui clament leur indignité est un refrain largement diffusé<sup>150</sup>, y compris dans notre corpus à travers les Vies de Remi, Ouen et Éloi<sup>151</sup>. Certains, à l'instar de Césaire d'Arles († 542) qui se cache dans un tombeau du cimetière des Alyscamps, vont jusqu'à s'enfuir pour échapper à l'épiscopat. Tous finissent pourtant par se conformer à la volonté divine, à l'instar d'Auctor, évêque de Metz au v<sup>e</sup> siècle, convaincu par un miracle (plantant son alêne dans le sol, il en aurait fait jaillir une fontaine aux vertus curatives<sup>152</sup>) d'accepter la charge. Le refus du saint de s'élever dans la hiérarchie ecclésiastique permet aux hagiographes d'insister sur la difficulté du fardeau qui lui échoit et surtout de souligner l'humilité de celui-ci qui, malgré des réticences, symboles de sa modestie, comprend qu'une décision divine ne peut être contestée<sup>153</sup>. La protestation d'indignité devant le sacerdoce finit par entrer dans la liturgie de l'ordination elle-même<sup>154</sup>. Soit que le remanieur amplifie des aspects déjà présents dans la *Vita* (le refus de l'investiture) soit qu'il en ajoute (la *vox populi*), les *topoi* somme toute classiques que véhicule Arnoul II expriment deux qualités nécessaires au « bon évêque » : l'humilité et un plébiscite par Dieu, ses pairs et le peuple.

### *b.2 Le « bon pasteur »*

L'auteur de Arnoul II ne s'arrête pas là et expose les qualités du saint évêque dans un long passage également inédit. Arnoul est d'abord présenté comme un bon pasteur, qui prend soin des âmes dont il a la charge et fait respecter la loi chrétienne (« Et quant il fu sacrés li

<sup>149</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 178r.

<sup>150</sup> M.-A. POLO DE BEAULIEU, « L'image du clergé séculier dans les recueils d'*exempla* (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) », *Le clerc séculier au Moyen Âge (Actes du XXII<sup>e</sup> congrès de la SHMES)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 1993, p. 60-81, ici p. 73. On le trouve dans les légendes de Martin de Tours, Ambroise de Milan, Augustin d'Hippone, Sidoine Apollinaire, Honorat et Hilaire d'Arles, Grégoire de Nysse, Honorat de Lérins, Mériadec de Vannes...

<sup>151</sup> « Et jacoit che cose que s. Eloy homme de si grant homelite se desist estre indigne et humble buitez adfin qu'il n'entrast point soubz le peril de l'office » (Éloi VI - Cambrai, BM, 811, f. 12r).

<sup>152</sup> La Geste en français des évêques de Metz (Metz, BM, 855) fait du saint un savetier (A. WAGNER, « L'image religieuse de Metz dans la chronique de Philippe de Vigneules (1471-1528) », *La Ville et l'Église du XIII<sup>e</sup> siècle à la veille du Concile de Trente. Regards croisés entre Comté de Bourgogne et autres principautés*, J. THEUROT et N. BROCARD (dirs.), Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005, p. 241-255, ici p. 247).

<sup>153</sup> « Il est de règle [qu'un saint évêque] n'accepte son élection que par contrainte : car s'il ne résiste point, c'est qu'il se croit digne du trône épiscopal et, s'il s'est jugé aussi favorablement, peut-on le proposer comme modèle d'humilité ? » (H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927, p.92).

<sup>154</sup> P. MARAVAL, « Monachisme, laïcité et cléricature aux origines », *Anthropos laïkos*, M.-A. VANNIER, O. WERMELINGER et G. WURST (éds.), Fribourg, Éditions universitaires, 2000, p. 152-161, ici p. 155.

commença à prendre si grant cure del pueple nostre seigneur, que moult i fu le crestienne lois essauchié en son tans »<sup>155</sup>). Le prélat vit pour le peuple que Dieu lui a confié, priant pour lui et prenant les mesures nécessaires à son salut. Au XIV<sup>e</sup> siècle, cela revêt trois formes : la *gubernatio*, la *visitatio* et la *correctio*<sup>156</sup>. Le premier point concerne l'exercice par l'évêque de ses fonctions dans le domaine du culte et des sacrements. L'auteur n'y fait pas allusion, sans doute parce que ces activités vont de soi et sont en outre illustrées dans d'autres épisodes<sup>157</sup>. *Visitatio* et *correctio* sont par contre évoquées : « Tout ades aloit par les provinces prechant et amendant les forçais qui avenoient par le negligence des provoires »<sup>158</sup>. Arnoul se prête à l'exercice de l'*officium visitationis* et prend soin de visiter son diocèse et la province dont il est le métropolitain. Il pratique également la *correctio*, c'est-à-dire la lutte contre les abus de tout ordre. Celle-ci est souvent citée parmi les actes méritoires accomplis par les saints évêques<sup>159</sup>. Ces derniers interviennent dans le domaine moral, en combattant les vices et en dénonçant les pécheurs, puis en leur imposant amendes et pénitences s'ils se repentent. La *correctio* s'exerce surtout à l'encontre des rois et des puissants seigneurs qui empiètent sur les droits de l'Église ou oppriment les pauvres. Le rôle pastoral de l'évêque rejoint ainsi sa fonction protectrice<sup>160</sup>. Éloi se voit lui aussi paré de cette image de défenseur de l'Église, plus encore dans sa Vie en vers que dans la *Vita Eligii*. Le poème étend sur deux chapitres l'évocation de l'éradication de la simonie par le saint<sup>161</sup>, alors que la *Vita* n'y consacre qu'un chapitre<sup>162</sup>. Le chapitre XXXVI s'attache ainsi à décrire « une hiesie / Que on apele symonie / Qui toute France envenimoit / Et vraie foi contaminoit », et à expliquer en quoi elle est contraire à l'Évangile (« Selonc le saint commandement / Qui est en l'Evangile escrits / La où Diex dist : vous avés pris / En pardon, en pardon rendés / Mes dons, et pas ne les vendés »). On retrouve ici l'esprit de la réforme grégorienne, dont l'un des enjeux est d'« arracher l'épiscopat à la double tentation de la simonie et du nicolaïsme, pour en faire un instrument de la réforme de l'Église »<sup>163</sup>.

<sup>155</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 178r.

<sup>156</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 344.

<sup>157</sup> Arnoul est montré célébrant la messe (f.178r) ; son « prechement » est mentionné dans l'épisode où il est en Espagne (f. 178v) ; enfin, il fit « edefier eglises et les dedia en l'onneur de dieu et des sains » (f. 179r).

<sup>158</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 178r.

<sup>159</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 346.

<sup>160</sup> *Idem*, p. 346. La *Vita Eligii* et les premières réécritures mentionnent un prêtre du diocèse de Noyon « qui estoit infame » et qu'Éloi « moult severement le reprenoit et le ortoit se confesser souvent » (Lille, BM, 452, f. 183v). Le prêtre refusant d'obéir, l'évêque lui interdit de célébrer la messe tant qu'il n'a pas fait pénitence : passant outre l'interdiction, le prêtre finit par s'écrouler mort devant l'autel (« Vita Eligii », p. 685 - Chapitre 25).

<sup>161</sup> « Chi fu ostée li symonie et l'iresie de royaume de Franche par le requeste mon seigneur Saint Eloi » (*Les miracles de saint Éloi : poème du XIII<sup>e</sup> siècle*, publié d'après le manuscrit de la bibliothèque bodléienne d'Oxford et annoté par M. PEIGNE-DELACOURT, Paris, Aubry, 1859, Chapitre XXXV) et « Li deffen fu faite par toute Franche que nus ne vendist les biens de sainte Eglise » (Chapitre XXXVI).

<sup>162</sup> « Vita Eligii », p. 694 (Liber II, Chapitre 1).

<sup>163</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 331.

L'auteur de Arnoul II et celui du poème consacré à Éloi ne font là qu'amplifier l'image conforme au modèle médiéval de prélats faisant preuve d'une haute conscience de la charge de leur diocèse. Cette représentation idéalisée de la fonction épiscopale se retrouve plus ou moins développée dans la plupart des légendes de saints évêques. Il est d'ailleurs intéressant de noter que la pratique de la prédication n'est pas évoquée dans nos versions, ou pas plus que dans les hypotextes. Cela est suffisamment étrange dans le cas de récits hagiographiques de la fin du Moyen Âge pour être souligné. La clé de la sainteté qui est prêtée à saint Arnoul paraît cependant se trouver dans son existence exemplaire davantage que dans l'exercice de son gouvernement. En la matière, les Vies du corpus véhiculent un certain nombre d'archétypes.

### *b.3 Des vies exemplaires*

C'est d'abord la tempérance du saint évêque qui est mise en avant dans Arnoul II. Il est présenté comme détaché des choses matérielles, en particulier de la richesse (« Il n'estoit mie en grans daunnor ne argent, mais de gaagner les ames la metoit il tout se ame »<sup>164</sup>), et modeste dans sa vêtue (« mais en au tel habit comme il avoit este quant il aloit par le pais en tel habit estoit la ou il estoit archevesques »<sup>165</sup>). Nombreux sont les récits hagiographiques à souligner la sobriété du vêtement des saints : Éloi II décrit l'évêque de Noyon comme « tous jours en avant usa de povres et simples vestemens »<sup>166</sup>. Pour autant, le remanieur de la Vie d'Arnoul ne va pas jusqu'à lui prêter la rigueur ascétique de Ouen, dont les légendes précisent qu'il porte sous ses riches habits d'évêque un cilice<sup>167</sup>, consacre une partie de ses nuits à la prière et pratique activement le jeûne<sup>168</sup>. Ces efforts ascétiques, que mentionnent plusieurs de nos récits (Bathilde II, Bertille I, Cloud II, Éloi II, Fiacre IV, Geneviève III, IV et V, la *Vie de Germer* en vers et l'unique Vie de Ouen), se rattachent à l'idéal de mépris du corps et à la sainteté pénitentielle du XIII<sup>e</sup> siècle. Le silence de nos versions quant à d'éventuelles pratiques ascétiques de la part des évêques (Éloi et Ouen exceptés) interroge lorsqu'on sait l'influence exercée par les réformateurs à partir du XII<sup>e</sup> siècle pour ajouter aux qualités traditionnellement requises des prélats des exigences d'ordre pénitentiel<sup>169</sup>. Mais sans doute les auteurs ne font-ils là que se conformer à des sources latines qui datent la plupart du temps d'avant la réforme grégorienne. Il n'y a guère que l'auteur de la *Vie de saint Lucien* à volontairement supprimer

---

<sup>164</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 178r-v.

<sup>165</sup> *Idem*, f. 178r.

<sup>166</sup> Lille, BM, 452, f. 183r.

<sup>167</sup> « Saint Ouen feust vestu de vestemens precieulx et de sainture d'or, sa chair estoit couverte de la haire » (Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 2r).

<sup>168</sup> « Incessament en oroison, en veilles, en jeusnes [...] » (Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 2r).

<sup>169</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 332.

un passage de la *Vita* où il est question de l'alimentation frugale du saint<sup>170</sup> : encore est-ce probablement pour abrégé son propos par l'omission d'épisodes trop théoriques. Il est vrai également que les exploits ascétiques caractérisent jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle un idéal de perfection monastique plutôt que le modèle du clerc qui, à l'instar de l'évêque, vit dans le siècle<sup>171</sup>. C'est pourquoi ils sont davantage mis en avant dans le cas de saints liés au clergé régulier<sup>172</sup> : dans les Vies de saint Remi de Reims, le moine Montanus est décrit comme un reclus s'adonnant à des jeûnes et des veillées<sup>173</sup>, contrairement à l'évêque lui-même. D'ailleurs, Éloi n'abandonne-t-il pas le cilice pour une simple vêtue sobre précisément après avoir accédé à l'épiscopat ?

« Au commencement il estoit vestus de precieux vestemens d'or aournés de gemmes et si avoit chaintures cousues d'or et de pierres precieuses, mais par dessoubz a la char mie avoit tous jours vestue la haire, abandonna tous ses vestemens precieux aux povres pour les soucourir en leurs necessités [...]. »<sup>174</sup>

D'autres qualités évangéliques sont exaltées dans les réécritures, comme l'humilité et la charité : « autel humilité et en autel debonairété et autel reverence portoit a chascun »<sup>175</sup>. Un précédent épisode de Arnoul II, tout aussi inédit, fait écho à ce panégyrique de l'évêque, puisque Remi s'adressant à Arnoul l'enjoint à faire preuve d'humilité en toutes circonstances : « S. remis [...] se torna devers mon seigneur saint ernoul et le dist : Ha, tres chers fix, garde que tu te metes tous jours en le garde d'umilité lors si troveras grace aussi devant les homes come devant les anges dieu »<sup>176</sup>. La modestie et la générosité semblent des vertus d'autant plus essentielles qu'elles sont mises en avant dans la plupart de nos légendes, et dans toutes celles qui concernent des évêques. C'est le cas dans le poème consacré à Hildevert (« Quant evesque fut consacré / [...] Il fut parfait en charité / Et tout rempli de humilité »<sup>177</sup>) ou dans la Vie en français de Landry : « Toute l'entencion saint landry quant il vivoit en ce siecle estoit de acomplir misericorde et lui mesmes despartoit les aumosnes aux povres. Affin que charité ne se refroidast en luy il secouroit les povres a toutes heures en toutes leurs neccessités »<sup>178</sup>.

<sup>170</sup> *Alius enim illi cibus non erat assiduus, quam esus herbarum virentiu et aquae frigidae calicem pro potu fesso corporis tribuebat. Quadragesimae vero diebus bis in septimana cibum corpori ministrabat. Sustentabat enim eum coelestis alimoniae victus [...]* (« Vita Luciani », p. 466-467 – Chapitre 6).

<sup>171</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 224-234.

<sup>172</sup> Et chez les femmes en particulier (voir C. BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés : les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994).

<sup>173</sup> « En cel tans estoit uns hom dignes moines et par profession et par non, si avoit non mondaines. Il menoit vie solitaire en un renclus, si entendoit adies a faire jeunes, et a orer et a vellier » (Paris, BNF, fr. 6447, f. 235v)

<sup>174</sup> Lille, BM, 452, f. 182v-183r.

<sup>175</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 178v.

<sup>176</sup> « [...] et aies tous jors en ramembrance le peor de nostre seigneur jesu crist. Car le peours de dieu est commenchemens de savoir, et si aime povreté de tout ton cuer. Car ele est amie a vertu, et te souvigne de che que nostre sires fu pour nous povres et despis el monde, et si te pri encore que tu resgarder le fraileté de toutes choses teriennes et comment on peut tele heure est si legierement les riqueses comme a a si grand douleur pour cachies. Et si te sovigne del riche guerredon que li ami iesu crist recevront et del torment qui est a propoillies a ses anemis » (Paris, BNF, fr. 23112, f. 177r-v).

<sup>177</sup> Paris, BNF, fr. 24865, f. 94v-95r.

<sup>178</sup> Paris, BNF, fr. 242, f. 320v.



Si la simplicité, l'austérité, l'humilité, la douceur, l'amabilité et une piété intense sont des qualités primordiales au « bon prélat », partout la charité l'emporte<sup>179</sup> et c'est la réputation de « père des pauvres » qui fonde réellement la sainteté de ces évêques aux yeux des fidèles.

Les caractères de la sainteté épiscopale ne varient donc nullement<sup>180</sup> d'une réécriture à l'autre, ni même de l'hypotexte à l'hypertexte. Notre corpus présente un discours d'une grande uniformité, qui mobilise les poncifs traditionnels d'un catalogue de vertus remontant aux plus anciennes *Vies* des prélats du haut Moyen Âge, et en premier lieu à la *Vita Martini* rédigée par Sulpice Sévère en 396-397. Ce texte célèbre, lu et copié pendant des siècles, a profondément influencé l'image du saint évêque et transmis une « synthèse de la perfection épiscopale »<sup>181</sup>. Désormais, tous les hagiographes de saints évêques ne manquent pas de référer à un modèle martinien pourtant nettement plus monastique qu'épiscopal. Ils ne sont pas les seuls, puisque l'auteur de la *Vita Genovefae* confère à Geneviève une sainteté active qui évoque également celle de Martin de Tours<sup>182</sup> : refus de la famille (elle est une vierge consacrée), dépouillement et sacrifice des biens matériels, fondation de monastères, contribution à la vie de la cité... La sainte femme est soucieuse de Paris au point d'en ravitailler les habitants lorsque survient la famine<sup>183</sup>. Par son implication dans les affaires de la ville et son activité incessante en faveur du peuple parisien, Geneviève s'arroge presque les prérogatives d'un évêque. Cette position est renforcée par le fait que les prêtres obéissent à ses volontés, notamment lorsqu'elle les exhorte à l'aider pour construire la basilique Saint-Denis<sup>184</sup>. De même, la *Vita Genovefae* et la première version en français précisent que la sainte « eut des mérites semblables à ceux du pèlerin Euverte »<sup>185</sup> qui, arrivant tout juste de la région de Bénévent, fut élu par le peuple de la cité évêque d'Orléans. Enfin, l'épisode au cours duquel Geneviève bénit l'huile en l'absence de l'évêque<sup>186</sup> ne renvoie-t-il pas au pouvoir confié à celui-ci, et à lui seul, de consacrer les huiles saintes lors de la messe chrismale ? Remarquons que ni la *Vita* ni nos réécritures ne

---

<sup>179</sup> Les moralistes du XII<sup>e</sup> siècle, en particulier saint Bernard, insistent sur les vertus de chasteté, de charité et d'humilité, jugées essentielles pour les prélats par l'abbé de Clairvaux (« De moribus et officio episcoporum », PL, 182, col. 806-834). Pierre de Blois propose aux évêques une image assez similaire du « Bon Pasteur » (« De institutione episcoporum », PL, 207, col. 1097-1112). Voir A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 332.

<sup>180</sup> J.-M. MATZ, « La sainteté épiscopale en France (XV<sup>e</sup>-début XVI<sup>e</sup> siècle) », dans Yves Mahyex, *1462-1541 : Rennes en Renaissance*, G. PROVOST et A. PIC (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 249-264.

<sup>181</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 332.

<sup>182</sup> C'est ce que souligne J. FONTAINE, *Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat*, Paris, Société d'Histoire ecclésiastique de la France, 1975. La *Vita Martini* de Sulpice Sévère est d'ailleurs citée aussi bien par l'auteur anonyme de la *Vita Genovefae* que par Fortunat dans la *Vita Radegundis*.

<sup>183</sup> Elle se chargea, à ses propres frais semble-t-il, d'un service public (la *cura annonae* ou approvisionnement en blé) non assuré par les autorités et arma une flottille d'au moins onze bateaux qu'elle mena jusqu'à Arcis-sur-Aube (VGE 28). Qui plus est, Geneviève prend la direction lors de la distribution de blé aux Parisiens (VGE 33).

<sup>184</sup> VGE 14. L'épisode figure dans le poème (Paris, BNF, lat. 05667, f. 50v), la première (Paris, Bibl. Mazarine 1716, f. 282v), la deuxième (Paris, BNF, lat. 05667, f. 99r) et la quatrième version (Cambrai, BM, 811, f. 121c).

<sup>185</sup> « *Enimvero similis fuit meritis Genovefa Evurtio peregrino [...]* » (VGE 44, C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 67) ; BNF, lat. 05667, f. 76v ; Mazarine 1716, f. 291a.

<sup>186</sup> VGE 49. Voir également le poème de Renaut (f. 78r) et les versions I (f. 291c) et II (f. 103v).

mentionnent un quelconque évêque de Paris à cette époque<sup>187</sup>, laissant presque entendre que Geneviève occupa dans les faits la cathèdre du prélat ! Ce rôle politique amène Joseph-Claude Poulin et Martin Heinzelmann à penser qu'elle occupait une position clé dans l'administration de Paris, en qualité de membre influent de la curie<sup>188</sup>. Elle incarne ainsi la sainteté active de Martin, à travers un type de *famula Dei* mêlée à la vie publique et politique<sup>189</sup> qui préfigure un modèle plus actif, davantage apostolique<sup>190</sup>. Chez Geneviève comme dans les Vies des douze évêques du corpus, l'influence de la *Vita Martini* se ressent dans la mise en avant des qualités du chef qui dirige son Église d'une main de fer et des vertus de l'homme de Dieu qui plie son corps à l'ascèse. Cette insistance sur l'exemplarité et les mérites des saints évêques se comprend mieux dans le contexte de la réforme pontificale engagée par Grégoire VII.

#### b.4 *L'archétype du saint évêque*

En sus de vertus communes, nos réécritures véhiculent une image quasiment similaire des douze prélats qui correspond à l'archétype du saint évêque des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, tel que le décrit André Vauchez<sup>191</sup>. Ainsi, il est toujours le fils d'une grande famille aristocratique, riche et puissante<sup>192</sup> : ce qui était déjà une règle presque absolue durant les époques gallo-romaine et mérovingienne vaut toujours aux derniers siècles du Moyen Âge<sup>193</sup> et devient un *topos* des Vies vernaculaires. La moitié de nos évêques sont présentés comme « de noble lignie »<sup>194</sup> dans les réécritures : Rieul, Arnoul, Faron, Hildevert<sup>195</sup>, Ouen<sup>196</sup> et Médard. La noblesse de Remi et de Germain n'est pas mentionnée, mais des historiens sont parvenus à cerner leurs origines. L'évêque de Reims est « fils d'une petite aristocratie locale gauloise »<sup>197</sup> et Germain

---

<sup>187</sup> L'évêque de Paris à l'époque de Geneviève est seulement évoqué dans la *Vita* (« *Nam pontifex qui oleum benediceret deerat* » -VGE 49, C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de Geneviève*, p. 70).

<sup>188</sup> Les deux auteurs conjecturent ainsi pour la sainte, sur le fond d'une origine probablement *clarissime* héritée de son père, une qualité de *patronus civitatis* ou au moins de *principalis*, sinon de curateur, de défenseur de la ville (M. HEINZELMANN et J.-C. POULIN, *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris*, p. 92).

<sup>189</sup> L'importance de Martin en tant que modèle « politique » de Geneviève s'explique sans doute par le fait que le clerc qui a rédigé la première version de la *Vita Genovefae* était probablement d'origine tourangelle. C'est du moins l'hypothèse de M. Heinzelmann (M. HEINZELMANN et J.-C. POULIN, *Les Vies anciennes...*, p. V).

<sup>190</sup> Voir l'article de E. DELARUELLE, « Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps », *Études mérovingiennes. Actes des journées de Poitiers (1<sup>er</sup>-3 mai 1952)*, Paris, A. et J. Picard, 1953, p. 65-74.

<sup>191</sup> *Idem*, p. 337-338. Voir F. THENARD-DUVIVIER, « L'image du saint évêque à travers les cycles sculptés de la cathédrale et de Saint-Ouen de Rouen (XIV<sup>e</sup> siècle) », *Annales de Normandie*, 58/3-4, 2008, p. 5-41, ici p. 9.

<sup>192</sup> Jusqu'à la fin du VII<sup>e</sup> siècle, M. HEINZELMANN ne trouve que huit évêques n'appartenant pas à l'aristocratie sur les cent-soixante-dix-neuf dont l'origine sociale est connue dans les provinces entre la Loire et le Rhin (« L'aristocratie et les évêchés entre Loire et Rhin jusqu'à la fin du VII<sup>e</sup> siècle », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 62, 1975, p. 75-90).

<sup>193</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 204.

<sup>194</sup> « Saint Rieule estoit de noble lignie » (Cambrai, BM, 811, f. 401r).

<sup>195</sup> « [Les parents d'Hildevert] furent nobles par lignie » (Paris, BNF, fr. 24865, f. 90r-v).

<sup>196</sup> Ouen est le fils d'Authaire (*Autharius*), grand fonctionnaire sous Clotaire II, et d'Aigue (*Aige*), qui possédait de nombreuses terres dans les environs de Jouarre. La famille d'Authaire est alliée à celle des Burgondofara (dont sont issus Fare et Faron), elle-même parente de la première dynastie des ducs bavarois, les Agilolfing.

<sup>197</sup> M.-C. ISAÏA, *Remi de Reims*, p. 46.

est issu de l'aristocratie éduenne<sup>198</sup>. Les parents d'Éloi portent des noms gallo-romains (son père s'appelle Eucher et sa mère Terrigie), sont chrétiens et possèdent sans doute des biens aux environs de Limoges. Les naissances de Denis, Lucien et Landry ne sont pas évoquées. Le fait s'explique pour les deux premiers, certainement nés à Rome et dont les qualités d'évangélistes et de martyrs suffisent à leur prestige sans qu'il soit nécessaire de souligner l'éclat de leurs origines. Le cas de Landry est plus obscur, en ce sens qu'il ne bénéficie pas du prestige des deux autres. Parmi les douze prélats du corpus, huit sont donc assurément issus de l'aristocratie (66,6%). C'est plus que dans le reste du corpus, où leur noblesse est précisée pour cinq saints sur neuf (Bertille<sup>199</sup>, Bathilde, Cloud, Geneviève et Germer, soit 55%).

La « vocation » religieuse du saint évêque apparaît ensuite comme un choix effectué dès l'enfance, sous l'influence de saint Colomban pour Ouen :

« Et la noble mere dudi saint Ouen presenta a saint coullonban ses trois enffans Ado, Dado et Rado affin quilz receussent la benedicion dudi saint homme [...]. Le saint homme de dieu coullonban [...] par esprit prophetique **dit quilz seroient moult exaulcez en vertuz, resplendissans en dignitez et honneurs** [...]. »<sup>200</sup>

Ouen ajoute encore cette phrase inédite : « Et des son enfance a este demonstré que il seroit au commandement des ames en leur siege quil devoit possider » (f. 1v). La prédiction de Médard encore enfant à son compagnon Eleuthère remplit la même fonction :

« Ainsi quil aloit a lescolle petit enfant, il dist a un de ses compaignons que on appelloit Eulethere quil seroit comte en laage de .xxx. ans pour augmenter le bien commun. Et puis apres quant il auroit .xxx. ans il seroit fait evesque. »<sup>201</sup>

Ce destin religieux connu et assumé dès l'enfance apparaît aussi dans les *Vitae* (et les réécritures) de Remi<sup>202</sup>, Arnoul<sup>203</sup>, Éloi<sup>204</sup> et Hildevert<sup>205</sup> (ainsi que de Geneviève<sup>206</sup>).

<sup>198</sup> Voir C. GERMANN, *Germain, évêque de Paris (v. 496/500-576), de l'aristocrate burgonde au saint parisien. Parcours, réseaux et mémoire (début VI<sup>e</sup>-fin VIII<sup>e</sup> siècle)*, thèse de doctorat préparée sous la direction de Josiane BARBIER et Olivier GUYOTJEANNIN, Paris, École nationale des chartes, 2018.

<sup>199</sup> [...] *nobilibus parentibus oriunda* (« Vita Bertilae abbatissae Calensis », p. 101 - Chap. 1).

<sup>200</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 1r.

<sup>201</sup> Bruxelles, BR, 9228, f. 355v. L'épisode est repris de la *Vita Medardi* composée par Venance Fortunat : *Dum adhuc esset in scholis vir sanctus, parvus et innocens, dicit ad Eleutherium quemdam puerum, quod publica in actione Comitivam assumeret ; et cum triginta annorum vitae spatium caperet, ipsum dixit futurum summum Dei Pontificem : qui in Tornaco civitate Pastor est datus Ecclesiae. Ita Sanctus, quod praedixit quasi Propheta divino spiritu, jam probavit* (« Vita sancti Medardii », p. 80 - Chapitre I, paragraphe 2).

<sup>202</sup> La sainteté de Remi est connue par ses parents avant même sa naissance, puisqu'elle est révélée à Célinie par Montanus : « Saces ke quant tu alaiteras Remi ton enfant, tu oindras mes ielx de ton lait, et iou recouvrai tantost ma veue, por ce ke les merites S. Remi accroissent selonc la devine parole » (Paris, BNF, fr. 6447, f. 236r).

<sup>203</sup> Dans Arnoul II, un passage inédit témoigne de l'exemple de bonne vie qu'offre le saint dès l'enfance : « Car il estoit moult ioneche parfois en foi et sobres en [...] et raisnables en parole et espandu largesce d'aumosne et abandones as vegilles et as orisons et de toutes cues manieres debontes raempli satornoit si a toutes manieres de quil sambloit quil menast en tel vie d'angele » [...] (Paris, BNF, fr. 23112, f. 175v-176r).

<sup>204</sup> La mère d'Éloi enceinte voit en songe lui apparaître un aigle. Un saint homme la rassure « Ne doutez pas que cilz enfens sera sains et de grans merites devant Dieu » (Oxford, Queen's College, 305, f. 141r).

<sup>205</sup> « Quant le saint enfans eut vii ans / [...] Il amoit dieu et sainte esglise » (Paris, BNF, fr. 24865, f. 91r-v).

<sup>206</sup> Germain d'Auxerre se voit révéler la volonté de Dieu pour l'avenir de Geneviève encore enfant (« Vita beata Genovefe » - Chap. 1, par. 1) et en informe ses parents (par. 3).

Enfin, le prélat jouit d'une solide formation intellectuelle. Si le passage à l'école n'est que rapidement mentionné dans les légendes de Germain (« Tou pou de temps apres ce que saint Germain fu nez ainsi comme il aloit a l'escole [...] »<sup>207</sup>) et de Médard (« Ainsi quil aloit a lescolle [...] »<sup>208</sup>), celles de Remi, Arnoul et Hildevert s'appesantissent davantage. La première réécriture de la *Vie de saint Remi* reprend ainsi la *Vita Remigii*, quoiqu'en l'abrégéant :

« Quant il ot aage daprendre, les peres et la mere le misent a escole. Il aprist si bien ke il sormontoit tous les compaignons daprendre. Il metoit grant paine a ce quil peust sa jouenece bien emploier par bien faire. »<sup>209</sup>

Les sept *Vies de saint Arnoul* en français font aussi mention de la parfaite éducation que l'enfant reçut après avoir été confié à Remi à l'âge de trois ans<sup>210</sup>. Seul le poème consacré à Hildevert amplifie quelque peu sa source latine (« D'aprendre fist grant diligence / et tant quil aprit la science / Du viel et nouvel testament / Et des vii ars completamente [...] »<sup>211</sup>), mais il faut probablement y voir un effet de la mise en vers<sup>212</sup>. Le passage par les écoles du diocèse apparaît en quelque sorte comme l'équivalent haut-médiéval d'un beau cursus scolaire pour les XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. Il est donc d'autant plus surprenant que l'éducation dont ont pu bénéficier Ouen et Landry ne soit pas soulignée dans leurs légendes, qu'elles soient latines ou françaises. Certes, saint Ouen grandit à la cour du roi Clotaire II et fréquente l'école du palais. Mais la *Vita Audoeni* (BHL 751) dont s'inspire Ouen I reste évasive quant à la réalité de sa formation scolaire. La *Vita Faronis* n'est pas beaucoup plus explicite, qui précise seulement que le saint a été élevé à la cour du roi d'Austrasie Théodebert II tout le temps de son apprentissage<sup>213</sup>. Les deux *Vies* en français n'en retiennent que le fait que Faron a été emmené par son père à la cour royale pour lui succéder<sup>214</sup>. Éloi paraît, quant à lui, être directement initié à l'orfèvrerie,

---

<sup>207</sup> Bruxelles, BR, 9228, f. 361r.

<sup>208</sup> Bruxelles, BR, 9228, f. 355v.

<sup>209</sup> Paris, BNF, fr. 6447, f. 236r. *Traditus autem a parentibus scole litteris imbuendus, in brevi coaevis et etiam natu maioribus suis doctrina excellentior est effectus. Studebat quoque teneros annos morum maturitate vincere [...]* (« *Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro* », p. 263 - Chapitre 2).

<sup>210</sup> *Quem beatissimus vir Apostolicus Remigius de sacro fonte suscipiens, post triennium sibi praesentari iussit, et scholae ad imbuendum tradidit. Qui ita infantia et pueritia educatus adeo omnibus erat amabilis, totiusque facundiae eloquens, ut caelitus putaretur esse edoctus* (« *Vita Arnulfi martyris* », p. 403 - Chap. I, par. 2).

<sup>211</sup> Paris, BNF, fr. 24865, f. 91r. Les « vii ars » mentionnés ici sont une allusion aux Arts libéraux par lesquels commençait la formation universitaire médiévale.

<sup>212</sup> La *Vie de saint Hildevert* en prose abrège elle la *Vita* : « a le age de .v. ans il fu baillies a .s. Pharon qui adont y estoit evesquez et le mist a l'escolle ou il sormonta tous ses compaignons en sciencie » (Cambrai, BM, 811, f. 320r) : *tradiderunt B. Faroni Meldensi Episcopo sacris litterarum studiis imbuendum : qui in brevi temporis spatio novo ac veteri Testamento imbutus est* (« *Vita sancti Hildeverti* », p. 712 - Chap. I).

<sup>213</sup> *Praestantissimus namque Agnericus filium dilectum Faronem tyrociniū tempore in aula regis Theodeberti exercendum alebat, ut ibi ad dignitatem honoris habendam, quam in palatio retinebat, succederet* (« *Vita Faronis episcopi Meldensis* », *AASS, Octobris XII*, p. 609-619, ici p. 611 - Chap. 2, par. 8).

<sup>214</sup> « [...] afin quil fust son successeur on la dignite de lonneur quil tenoit ens el palais royal » (Baltimore, Walters Art Gallery, W 140, f. 368r) ; « [...] affin quil eust a pere savions a l'ostel du roy telle dignite que il avoit eust en son tampez » (Lille, BM, 453, f. 285v).

tant dans la *Vita*<sup>215</sup> que dans les Vies françaises<sup>216</sup>. Enfin, si la grande sagesse de saint Denis est affirmée dans la *Vita Dionysii* comme dans ses réécritures en français<sup>217</sup>, on ne sait rien de sa formation scolaire. Il en est de même pour Rieul et Lucien mais, à l'instar de Denis, cela tient sans doute à leur statut particulier de saints évangélistes, et étrangers de surcroît.

Au final, ce modèle du saint évêque issu de l'aristocratie, « élu » de Dieu dès son plus jeune âge et pourvu d'une bonne éducation que l'on retrouve dans la plupart des légendes du corpus consacrées à des prélats n'est pas tant caractéristique des réécritures en français que la preuve de la fidélité de ces dernières à leurs sources latines, qui développent déjà (et souvent de manière plus approfondie) un archétype similaire.

## 2. ... à la légitimation du pouvoir épiscopal

### *a. Des saints évangélistes*

Trois des saints évêques de notre corpus tirent l'essentiel de leur prestige de leur action d'évangélisation d'une Gaule encore largement fidèle aux dieux gaulois et romains<sup>218</sup>. Denis et Lucien auraient été envoyés dans les provinces gauloises par l'évêque de Rome afin d'y porter la parole de Dieu. Le premier se serait arrêté à Lutèce, devenant le premier évêque de la cité avant d'y connaître le martyre, et le second aurait évangélisé le Beauvaisis. Rieul est présenté comme un compagnon des deux premiers, à qui aurait échu la mission de convertir Senlis. L'archéologie plaide pourtant en faveur d'une évangélisation plus tardive de la région, au IV<sup>e</sup> siècle, ce qui remet en question le lien entre Denis, Lucien et Rieul. Mais qu'importe, puisque les trois figures de sainteté ont en commun, dans la mémoire collective, d'avoir converti leur région respective. Nous l'avons vu plus haut, la phrase inédite qui, dans la *Vie de saint Lucien*, insiste sur la « grant foison de chevaliers » présents à Beauvais, « pour ce que chil de la ville y estoient tousjours batilleurs. Et pour ce estoit la celle chevaliers pour eulz refrener et pour garder les autres cités voisines »<sup>219</sup>, souligne l'importance de la cité dans la géographie héritée de l'Empire romain. La « conquête » par Lucien d'un lieu si notable, tant géographiquement

---

<sup>215</sup> *Cum vero videret pater eius tantum filii ingenium, tradidit eum inbuendum honorabilis viro Abbone vocabulo, fabro aurifice probatissimo* (« Vita Eligii », p. 671 - Chapitre 3).

<sup>216</sup> « Comme li pere veust en son fil fi grand engien il le bailla a .i. pseudomme orfevre nommé Abboin honorable homme pour apprendre orfaivrerie » (Cambrai, BM, 811, f. 6r).

<sup>217</sup> *Dyonisius namque annos quinque et viginthi agens et cuncti pene artibus copiose imbutus, crementi studio excitus, une cum Apollophanio conphilosopho suo astrologice discipline voto Egypti Helyopolim transmigravit* (« Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 147 - Chapitre 10) : « Dyonises quant il avoit vint et cinc anz avoit ja comprises presque totes les esciences » (Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 2r).

<sup>218</sup> D'une manière générale, les saints présentés comme évangélistes ou fondateurs d'un diocèse font l'objet d'un nombre important de Vies en français. C'est le cas de Germain d'Auxerre (qui fait l'objet de seize versions), Lambert de Liège (treize Vies), Armand de Maastricht (douze Vies), Saturnin de Toulouse (onze Vies), Martial de Limoges (huit versions)... Se référer à l'Annexe LXXXI.

<sup>219</sup> Cambrai, BM, 811, f. 142r.

que politiquement, permet à l'hagiographe d'insister sur le rôle fondamental joué par l'évêque dans l'implantation de la foi chrétienne en Gaule. L'allusion aux populations « batailleuses » qui occupent le site fait, quant à elle, référence à la tribu gauloise des Bellovaques, l'une des plus importantes de Gaule numériquement parlant et qui donne son nom à la cité au III<sup>e</sup> siècle. Ces guerriers jouèrent effectivement un rôle important lors de la Guerre des Gaules, eux dont Jules César a dit qu'ils étaient les plus puissants des Belges par le courage, l'influence et le nombre<sup>220</sup>. Lucien trouve donc à Beauvais une population rétive à l'autorité de l'Empire. Lui, en revanche, parvient à se concilier les Bellovaques jusqu'à les convertir à sa foi. C'est donc Beauvais que l'hagiographe met en avant, cité dont les habitants sont courageux, réfractaires à une autorité impie, mais aussi guidés par l'Esprit saint : Lucien s'en trouve également glorifié, lui qui a su imposer son autorité et sa foi à une cité aussi importante. Il en est de même dans les légendes de Denis, grâce à qui « furent noz anciens peres introduiz et nos apres en la foi crestienne »<sup>221</sup>. L'auteur de Denis II, par ailleurs d'une grande fidélité aux *Vita et actus*, vient amplifier l'épisode de la prédication en Grèce par la pratique de la dittologie : « Et por ce aloit il par les citez **preechant et anonçant** la loi Nostre Seignor et aus lointaines citez : aussi si se convertissoient moult de genz qui sanz loi estoient **a foi et a creance**. Et ceux qui converti estoient **afermoit il et acressoit** par sainte doctrine, et ceus qui cheu estoient **es granz enfermetez et es granz langors** garrisoit il et sennoit »<sup>222</sup>. Outre un désir évident d'embellir le récit, l'intensification de ce passage en particulier montre également l'insistance de nos réécritures sur les qualités d'évangéliste de Denis<sup>223</sup>, qui permet aux « genz qui sanz loi estoient »<sup>224</sup> de parvenir « a foi et a creance ». Enfin, Rieul I ne retient quasiment que les épisodes liés à la conversion des populations des Gaules et à la lutte contre le paganisme : la destruction par Denis de l'idole de Mars à Arles ; l'envoi de Rieul à Senlis ; le martyre de Denis, Rustique et Éleuthère ; le baptême de la population de Senlis ; l'obligation faite à Rieul de sacrifier aux dieux romains ; la délivrance des chrétiens emprisonnés ; la vision du prévôt Quintilien en faveur de Rieul ; la conversion du peuple d'Arles... Les épisodes qui retracent des miracles plus « communs » sont omis, comme celui de la fontaine miraculeusement créée par Rieul (III, 14) ou cet autre dans lequel le saint rend la vue à un aveugle (II, 17)<sup>225</sup>.

<sup>220</sup> *Plurimum inter eos Bellovacos et virtute et auctoritate et hominum numero valere : hos posse conficere armata millia centum [...]* (Jules César, *De Bello gallico commentarii*, Liber II, cap. IV).

<sup>221</sup> Paris, BNF, fr. 00696, f.1r.

<sup>222</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 23686, f. 163r.

<sup>223</sup> B. Beaujard souligne que le thème de l'évêque fondateur s'enrichit encore chez Denis du fait que celui-ci est envoyé par Clément, premier Père de l'Église romaine (B. BEAUJARD, *Le culte des saints en Gaule*, p. 215).

<sup>224</sup> La *Vita* ne fait pas référence aux « genz qui sanz loi estoient » : *Unde vicinas et longe positas pertransiens civitates, predicando et ad fidem populos convertendo, fidelesque in verbo confirmando atque oppressos variis languoribus sanando [...]* (« Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 157 - Chapitre 32).

<sup>225</sup> « *Vita Reguli* », p. 823 et 824.

Ainsi Denis, Lucien et Rieul sont-ils présentés comme des hérauts de la foi chrétienne, ayant su évangéliser des territoires autrefois soumis à de faux dieux. La première réécriture de la *Vita Dionysii* se fait particulièrement virulente vis-à-vis du paganisme. Celui-ci est assimilé à l'action du diable dans la bouche de saint Clément : là où le pape enjoint Denis à disputer les « guerres de ton Seigneur Dieu »<sup>226</sup> dans les *Vita et actus beati Dionysi*, la Vie en français lui fait déclarer : « envaïs et maintien les batailles de ton Creator contre le deable et contre ses malices »<sup>227</sup>. Le paganisme est aussi montré comme une tromperie dans l'épisode où Denis doit convertir les Parisiens : « Et ensint rendoit les pueples au Creator, qui devant avoient **esté deceu en servir et a aorer les faus dex** »<sup>228</sup>. Plus encore que dans l'hagiographie latine, le prélat apparaît dans les réécritures comme le parangon du saint en lutte contre un paganisme diabolisé. Diabolisé, ce dernier l'est aussi dans Remi VI. Les Vandales qui dévastent le pays à la naissance du saint rémois deviennent sous la plume du remanieur « gens infideles comme Dendalles et aultres inhumains ennemys de la foy chretienne »<sup>229</sup>. La première Vie versifiée présente quant à elle le paganisme comme un mauvais fruit menant le pays à sa perte avant que Remi n'intervienne<sup>230</sup>. De façon générale, tous les récits hagiographiques relatifs à l'évêque de Reims, qu'ils soient latins ou français, présentent avant tout Remi comme celui qui a converti Clovis et le peuple des Francs. « Chi evesque si convertit le roy de France et sa gent a la foy Jesus Crist » retient de lui Remi IX<sup>231</sup>. Quant à Remi VIII, les quelques lignes qu'elle consacre au saint sont tout entières dévolues au récit du baptême de Clovis<sup>232</sup>. Denis, Lucien et Rieul sont célébrés pour leur action décisive en faveur de la conversion des populations parisienne, beauvaisienne et senlisienne, mais Remi ne leur cède donc en rien en ce qui concerne le rôle de propagateur de la foi qui échoit aux évêques. Il n'est pas anodin que cet aspect soit mis en avant dans nos Vies, car le prestige d'un évêque évangélisateur rehausse l'éclat de la région convertie et de la cité qui abrite le trône épiscopal, surtout lorsque celui-ci en est le premier occupant et permet à ses successeurs sur la cathèdre de revendiquer des prérogatives parfois plus politiques que spirituelles<sup>233</sup>.

<sup>226</sup> [...] *bella Domini Deiu tui* (« Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 162 - Chapitre 40).

<sup>227</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 8v.

<sup>228</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 9r. La *Vita* dit seulement : *incessanter restituens populos Creatori, quos a devio cultu revocaverat creature* (« Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 166 - Chapitre 44).

<sup>229</sup> Paris, BNF, fr. 2463, f. 63r. Ils ne sont que *Wandalorum* dans la « *Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro* » (p. 259).

<sup>230</sup> Bruxelles, BR, 05365, f. 3r.

<sup>231</sup> Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, BPL 0046 A, f. 109r.

<sup>232</sup> Rouen, BM, 1430, f. 95v.

<sup>233</sup> Ainsi la *Vie de saint Lehire* en français, transcrite par l'abbé de Saint-Martin-de-Tournai Hériman (ca. 1095-1147), et dans laquelle le saint est célébré avant tout pour son rôle dans la conversion du peuple tournaisien, a-t-elle été utilisée à des fins de propagande pour justifier l'établissement de Tournai comme diocèse indépendant alors que la ville dépendait depuis deux siècles du diocèse de Noyon (pour davantage de détails, voir l'article de N. V. DURLING, « Traductio(n) et conversio(n) : L'exemple de la Vie de Lehire », p. 419).

## *b. L'importance du passé apostolique*

L'âge du siège épiscopal concourt également au prestige de celui-ci et de ses évêques. Dans le cas de Paris, Beauvais et Senlis, les légendes en font remonter la fondation aux temps apostoliques. Ainsi Denis a-t-il échangé avec « sainz Polz li apostres »<sup>234</sup> lorsqu'il résidait à Athènes<sup>235</sup>. L'épisode fait partie d'un fond commun à toutes nos réécritures de la *Vie de saint Denis*, jusqu'aux plus abrégées comme Denis V et VI où il occupe tout un chapitre. C'est dire l'importance de cet aspect précis des *Vita et actus* aux yeux des remanieurs. Certes, l'anecdote concerne en fait Denys l'Aréopagite, effectivement converti par saint Paul de Tarse (*Actes des Apôtres* 17 : 34) et considéré comme le premier évêque d'Athènes. Identifié à Denis de Paris à partir du IX<sup>e</sup> siècle<sup>236</sup>, l'Aréopagite a côtoyé « l'Apôtre des Gentils » : sans doute cette autorité apostolique a-t-elle d'ailleurs motivé son assimilation à Denis de Paris et la popularisation de l'idée par l'abbé de Saint-Denis Hilduin. La filiation apostolique de l'évêque de Paris se trouve encore soulignée dans la *Vita* lorsque Clément élève Denis à la dignité d'apôtre<sup>237</sup>. Le passage est ensuite repris fidèlement dans les versions dionysiennes (« Et si comme Nostre Sires Jhesu Criz donna a saint Pere mun mestre, autorité de lier et deslier les pecheors, et sainz Peres l'a donee à moi, autresint la te doign je, et te doins l'autorité et la dignité que tu soies apostres de totes les contrees de France. Contien toi come boens evangelistes, acomplis tun office que la cognoissance et l'amor Jhesu Crist s'espande partot »<sup>238</sup>). Finalement, Denis devient lui-même « De France apostre et pasteur / Pere, recteur et gouverneur »<sup>239</sup>.

Lucien est quant à lui qualifié de « disciples a saint Perre »<sup>240</sup> dès la première ligne de sa *Vie* en français. Le détail n'apparaît pas dans la *Vita Luciani* et ne peut être vrai, à moins d'attribuer à Pierre (ou à Lucien) une longévité digne des patriarches de l'Ancien Testament, puisque Lucien meurt à la toute fin du III<sup>e</sup> siècle. Le remanieur veut-il mettre en évidence une filiation symbolique entre l'apôtre et le futur évêque de Beauvais ? Ce dernier vient en effet de Rome et aurait été envoyé en Gaule en même temps que Denis<sup>241</sup>. Bien qu'aucune légende ne le précise, Lucien aurait pu connaître Clément I<sup>er</sup>, sinon « en vrai » au moins dans la réalité

---

<sup>234</sup> Paris, BNF, fr. 988, f. 222r.

<sup>235</sup> « Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 147-148 - Chapitres 13 et 14.

<sup>236</sup> A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, p. 6-7.

<sup>237</sup> [...] *sicut Dominus Jhesus Christus magistro meo Petro tradidit et ego sancte hereditatis jure suscepi, ut in ligandi solvendique auctoritate tibi semper presto sit divina potestas, nostris orationibus comitatus et sanctorum apostolorum intercessionibus roboratus, in tui apostolatus sorte, apostolica nostra auctoritate, omnem suscipiens Galliam, opus fac evangeliste, ministerium tuum imple, ut Christi noticia per te ubique diffusa* (« Extraits des *Vita et actus beati Dionysii* », p. 162 - Chapitre 40). Si la liste des premiers successeurs de saint Pierre à Rome varie selon les auteurs auxquels on se réfère, tous soulignent que Clément avait connu les Apôtres.

<sup>238</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 7v.

<sup>239</sup> J.H. BALTZELL, *The Octosyllabic Vie de saint Denis*, p. 41 (vv.154-155).

<sup>240</sup> Cambrai, BM, 811, f. 142r.

<sup>241</sup> *Eodem itaque tempore beatissimus vir Sanctus Lucianus sanctissimo Martyri consociatus Quintino, urbe Roma, cum B. Dionysio pariter egressi Gallias adierunt [...]* (« *Vita Luciani* », p. 466 - Chapitre 3).



véhiculée par l'hagiographie et se réclamer d'une même filiation avec les Apôtres que Denis par l'intermédiaire du pontife romain. Le fait que la version en français l'associe à Denis<sup>242</sup> (et non à Quentin, comme dans l'hypotexte latin ; mais ce dernier jouit probablement d'une aura moins illustre aux yeux de l'auteur) l'ancre de toute façon dans un passé glorieux. Que ce soit en le rattachant à Pierre ou, de manière plus traditionnelle, à Denis, la réécriture confère ainsi à saint Lucien de Beauvais une dimension apostolique inédite et vraisemblablement destinée à fonder son prestige sur la gloire des premiers temps de la Chrétienté.

Rieul est censé avoir vu « en Gresse [...] preschier s. Jehan l'euvangeliste »<sup>243</sup> et aurait été envoyé en Gaule par Clément en même temps que les saints Denis, Rustique et Eleuthère. Quoique abrégés, ces épisodes ont été conservés par l'auteur de la réécriture depuis la *Vita*<sup>244</sup>, preuve qu'il s'agit là d'aspects importants dans l'hagiographie de l'évêque de Senlis.

Saint Remi lui-même est d'emblée paré du titre de « confessoris francoy apostoli »<sup>245</sup> dans le poème que lui consacre Richier dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, tandis que Remi VI lui confère « la grace apostolicque a luy donné en la conversion des francoys a la sainte foy de Jesu Crist »<sup>246</sup>. Si les remanieurs ne vont pas jusqu'à imiter l'auteur de la *Vie de Lucien* et inventer des liens entre l'évêque et les Apôtres, ni même reprendre l'affirmation de Flodard quant à la fondation apostolique de la cité<sup>247</sup>, deux d'entre eux soulignent explicitement la qualité d'apôtre de Remi dès lors qu'il a converti Clovis. Cet aspect figure déjà dans la *Vita Remigii*, et de manière beaucoup plus développée. L'ensemble des réécritures du corpus fait en revanche du baptême de Clovis un point crucial de la légende de l'évêque rémois : les plus abrégées ne citent d'ailleurs que ce seul épisode. Si l'idée demeure d'un saint essentiel à la christianisation de la France, le non-emploi du terme d'apôtre dans la plupart des réécritures témoigne peut-être d'une volonté de ne pas déconcerter un lecteur peu érudit qui risquerait de mettre Remi au rang des « vrais » Apôtres : surtout, le saint est trop connu et trop associé à Clovis pour que les remanieurs aient pu se lancer dans une telle réécriture de l'histoire.

---

<sup>242</sup> « [...] vint en Franche avoec saint Denis pour luy aidier » (Cambrai, BM, 811, f. 142r).

<sup>243</sup> Cambrai, BM, 811, f. 401r.

<sup>244</sup> « Vita Reguli », p. 820 - Chapitre I, paragraphes 1 et 2.

<sup>245</sup> Bruxelles, BR, 5365, f. 2 (v. 4).

<sup>246</sup> Paris, BNF, fr. 2463, f. 112r.

<sup>247</sup> Dans son *Histoire de l'Église de Reims* qu'il écrit entre 948 et 952, le chanoine Flodoard affirme que l'Église de Reims est de fondation apostolique. Après avoir ordonné archevêque Sixte, saint Pierre l'aurait envoyé depuis Rome à Reims avec plusieurs compagnons, dont Sinice, évêque de Soissons puis évêque de Reims (« *Historia Ecclesiae Remensis* », J. HELLER et G. WAITZ (éds.), *MGH, Scriptores*, 13, Hanovre, 1881, p. 412-447, ici Livre I, 3, p. 414). La basilique des saints Sixte et Sinice, sise au sud de Reims, garderait la mémoire de l'événement. De même, la basilique située au cœur de la cité et qui fut la première cathédrale, si elle porte au X<sup>e</sup> siècle le titre de Saint-Symphorien, s'appelaît autrefois *ad Apostolos*. C'est pour Flodoard une preuve des origines apostoliques de l'Église rémoise (*HER*, Livre 1, 6, p. 417). S'appuyant notamment sur une étymologie douteuse, il fait aussi remonter à Remus la fondation de la ville de Reims (*HER*, Livre 1, 1, p. 413). Voir M. SOT, *Un historien et son église au X<sup>e</sup> siècle : Flodoard de Reims*, Paris, Fayard, 1993 ; et IDEM, « La topographie religieuse et la référence aux origines de l'église de Reims au X<sup>e</sup> siècle », *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Rome, École Française de Rome, 1995, p. 9-19, ici p. 9-11.

Mise à part la *Vie de saint Lucien*, les réécritures du présent corpus font surtout preuve de fidélité à des hypotextes latins qui rapportent déjà la filiation des évêques avec les Apôtres. Que les auteurs n'omettent pas ces aspects malgré une tendance indéniable à la réduction du récit atteste néanmoins l'importance de ce lien apostolique jusqu'à la fin du Moyen Âge. Car les remanieurs et leurs commanditaires sont des hommes de leur époque, pour qui le passé fait autorité dans le présent. C'est pourquoi ils s'efforcent à travers la figure d'un évêque fondateur de démontrer la proximité chronologique de la naissance d'une Église locale avec la fondation de l'Église universelle par les Apôtres. Entre le VIII<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècles, beaucoup d'hagiographes du royaume franc ont ainsi situé les origines de leurs diocèses aux temps les plus reculés du Christianisme. En particulier, de nombreux évêques fondateurs de la Gaule ont été présentés comme proches des Apôtres (Denis, Lucien et Rieul), comme des apôtres eux-mêmes (Remi) ou des disciples du Christ<sup>248</sup>. Cette quête des origines est destinée à fonder une autorité qui ne cesse de se transmettre et de s'enrichir<sup>249</sup>. La revendication d'origines apostoliques est en effet un argument fort pour revendiquer des prérogatives : l'obtention des droits métropolitains, par exemple<sup>250</sup>, ou dans le cadre d'une querelle entre les pouvoirs ecclésiastiques et temporels. L'évêché de Paris mis à part (nous y revenons dans une partie ultérieure), cela ne paraît pas être le cas dans le cadre du corpus : les références aux origines apostoliques des évêchés de Beauvais, Senlis et Reims ne paraissent pas s'inscrire dans un contexte de rivalité, d'autant qu'elles ne sont particulièrement développées. Elles participent néanmoins à la gloire d'un diocèse, ce qui n'a pas pu échapper aux remanieurs.

---

<sup>248</sup> Leurs hagiographes imaginèrent par exemple Nicaise de Rouen et Front de Périgueux (III<sup>e</sup> siècle) comme des évêques fondateurs et apostoliques (S. KAHN HERRICK, « Studying Apostolic Hagiography : The Case of Fronto of Périgueux, Disciple of Christ », *Speculum*, 85/2, 2010, p. 235-270 ; « Le pouvoir du passé apostolique », *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, p. 129-138). Naples possède aussi, à partir du IX<sup>e</sup> siècle, une légende de type apostolique au sujet de son premier évêque, Aspren (III<sup>e</sup> siècle). À Capoue, c'est sur la figure de Priscus que se concentrent les traditions. Il y a bien un évêque Priscus attesté en 554-559, mais le martyrologue d'Adon mentionne la légende d'un martyr Priscus disciple du Christ. Cela témoigne des efforts déployés afin de donner à Capoue un premier évêque disposant du prestige de disciple du Christ et de martyr (T. GRANIER, « Saints fondateurs, récits d'origine et légendes apostoliques dans l'Italie méridionale des VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles », *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, p. 165-183, ici p. 176 et 178).

<sup>249</sup> Le début du *Libellus de episcopis Mettensibus* de Paul Diacre († 799) établit ainsi que l'Église de Metz a été fondée en même temps que l'Église universelle (M. SOT, « Autorité du passé lointain, autorité du passé proche dans l'historiographie épiscopale (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) : les cas de Metz, Auxerre et Reims », *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, J.-M. SANSTERRE (dir.), Rome, École française de Rome, 2004, p. 139-162, ici p. 142).

<sup>250</sup> C'est grâce au souvenir des Apôtres que Rome a obtenu sa primatie sur les Églises d'Occident. K. Krönert cite les exemples ultérieurs d'Arles au V<sup>e</sup> siècle, de Ravenne aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, et peut-être de Metz au VIII<sup>e</sup> siècle. L'affirmation des origines apostoliques d'un diocèse peut exacerber des rivalités au sein même de celui-ci, en particulier entre des monastères qui abritent les reliques de l'évêque-fondateur et un chapitre cathédral qui voit la possession de ces dernières comme une menace à sa primauté (S. KAHN HERRICK, « Apostolic Founding Bishops and Their Rivals : The Examples of Limoges, Rouen and Périgueux », *Espace sacré, mémoire sacrée. Le culte des évêques dans leurs villes (IV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque de Tours (10-12 juin 2010)*, C. BOUSQUET-LABOUERIE et Y. MAUREY (éds.), Turnhout, Brepols, 2015, p. 15-35).

### c. D'évêque en évêque : la succession épiscopale

L'unique *Vie de saint Landry* en français mentionne un passage qui n'apparaît pas dans la *Vita synopsis* du VII<sup>e</sup> siècle, et dans lequel Jean Golein entreprend de replacer le saint dans la liste des personnages qui se sont succédés sur la cathèdre parisienne :

« Nous lisons ou cathologe qui est fait et escript de la succession et du nombre des evesques de Paris comme saint Denis receipt de saint Clement la semence de la parole divine. Le quel saint Denis tendoit tous jours a aler la ou il sauvoit l'erreur des payens plus regner. Dieu qui le menoit si l'amena a Paris et la fut il le premier evesque et y ordonna clers et officiers pour servir en l'eglise. Aprez saint Denis fu le ix<sup>e</sup> evesque saint Marceau. Aprez saint Marceau le ix<sup>e</sup> fu monseigneur st Germain. Et saint Landry aprez qui refu le ix<sup>e</sup>. Ainsi appert il que ce fut le .xxvii<sup>e</sup>. evesque aprez monseigneur saint Denis [...].

Vingt et six evesques furent en la chayere de l'eglise de Paris devant saint Landry comme ia dessus est dit, des quelx leurs noms sont escripts es privileges de la dite eglise, et toutefois il n'y en eut nes un d'entreulz arcevesque. »<sup>251</sup>

Seuls trois des évêques de Paris sont cités : Denis, Marcel (« Marceau ») et Germain. Ils sont en effet les seuls prédécesseurs de Landry à avoir été sanctifiés, à l'exception notable de Céran, vraisemblablement à la tête de l'Église parisienne en 614 et jusque vers 625<sup>252</sup>. S'il en avait eu connaissance, il est peu probable que Jean Golein aurait volontairement omis un autre saint permettant de glorifier la lignée des évêques parisiens. Céran semble pourtant avoir déjà accédé à la sainteté à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, lorsque le remanieur prend la plume : en 1253, ses reliques jusque-là conservées dans la chapelle souterraine de Sainte-Geneviève sont mises en châsse et déposées sous l'autel<sup>253</sup>. *Quid* alors de la source utilisée ? Le « cathologe qui est fait et escript de la succession et du nombre des evesques de Paris » est vraisemblablement le sacramentaire réalisé aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles à Saint-Amand, près de Valenciennes, à l'usage de l'Église de Paris (*Sacramentarium Elnonense ad usum Parisiensem accomodatum*), de Saint-Germain-des-Prés plus précisément car il renferme des répons pour Germain à côté des noms de moines et de familiers de l'abbaye<sup>254</sup>. Ce sacramentaire présente une liste des évêques de Paris jusqu'à Gozlin († 886), qui cumulait les deux abbayes avant son épiscopat en 884<sup>255</sup>. Or, la liste correspond aux éléments rapportés dans la réécriture<sup>256</sup>. Marcel y apparaît comme « le ix<sup>e</sup> evesque » après Denis ; surtout, les noms de Denis, Marcel et Germain sont précédés des

---

<sup>251</sup> Paris, BNF, fr. 242, f. 320v.

<sup>252</sup> J.-C. DIDIER, « Ceraunio », *Bibliotheca sanctorum*, tome III, 1963, p. 1128-1130 ; DOM J. DUBOIS, « Les évêques de Paris des origines à l'avènement de Hugues Capet », *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, 96, 1969, p. 33-97 (ici p. 58-59) ; et L. PIETRI, « Le premier millénaire », *Le diocèse de Paris. Des origines à la Révolution*, B. PLONGERON (dir.), Paris, Beauchesne, 1987, p. 13-67 et p. 443.

<sup>253</sup> DOM J. DUBOIS, « Les évêques de Paris », p. 59. La fête de la translation est placée au 16 novembre, jour où les reliques étaient exposées. Le Martyrologe de France marque la fête de saint Céran au 27 septembre.

<sup>254</sup> L. DELISLE, « Mémoire sur d'anciens sacramentaires », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 32, 1886, p. 57-423, ici p. 148-149.

<sup>255</sup> Pour Jacques Dubois, tout indique que le manuscrit a été confectionné sous l'épiscopat de Gozlin (J. DUBOIS, « Les listes épiscopales, témoins de l'organisation ecclésiastique et de la transmission des traditions », dans *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 62, 1976, p. 9-23, ici p. 16).

<sup>256</sup> Une reproduction de ladite liste, au f. 6v du *codex* Paris, BNF, lat. 2261, figure dans l'Annexe LXXXII.

lettres « Sçs » (*sanctus*), aussi rajoutées en marge face au nom de Landry. Rien en revanche pour Céran, soit qu'il s'agisse d'une liste fautive omettant un saint relativement méconnu, soit qu'elle ait été faite avant la sanctification de ce dernier. Au final, Jean Golein ne fait donc que reproduire fidèlement une source qu'il a pu lui-même consulter à Saint-Germain des Prés.

L'ébauche de liste épiscopale qu'il présente relève en revanche de sa propre initiative (et s'est sans doute imposée à lui faute de *Vita Landerici* et de davantage d'informations sur la vie du saint<sup>257</sup>). Il y montre Landry comme le successeur d'éminents prélats qui ont contribué au prestige du siège épiscopal de Paris. C'est à propos de Denis que le récit est le plus disert, précisément parce qu'il permet d'invoquer l'idée d'un évêché fondé à l'époque apostolique. Et on sait combien la quête d'origines de plus en plus éloignées dans le temps valorise celui qui peut s'en glorifier ! Landry s'inscrit ainsi dans une suite d'évêques qui lui confère son autorité, puisqu'il peut comme ses aînés prétendre bénéficier du privilège apostolique<sup>258</sup> confié par le pape Clément au « presque Apôtre » Denis, ainsi qu'un prestige augmenté de siècle en siècle par les hauts faits de ses devanciers<sup>259</sup>. En le fondant dans le catalogue des évêques du passé et en magnifiant son héritage, Jean Golein veut asseoir la légitimité d'un Landry peu connu en dehors de Paris, voire au-delà de l'île de la Cité. C'est sans doute pourquoi les Vies des autres saints évêques du corpus ne s'attardent pas sur les prédécesseurs de ces derniers : plus connus, leur renommée et le récit de leurs exploits suffisent à fonder leur légitimité.

#### *d. L'héritage de figures prestigieuses*

Sans être les fondateurs du diocèse dont ils ont la charge, d'autres évêques participent largement au prestige de celui-ci. De la même façon que l'auteur de Landry I vantant la lignée d'illustres prélats parisiens dans laquelle le saint s'inscrit, la mise en avant de ces personnages réputés permet de fonder la légitimité de leurs successeurs. C'est évidemment le cas de Remi, baptiste de Clovis devenu celui de tout le royaume franc, patron de la *gens francorum* puis de

---

<sup>257</sup> Voir Première Partie III.1.e, p. 127.

<sup>258</sup> De la même façon les *Fausse Décrétales* du Pseudo-Isidore Mercator, compilées à Corbie vers 830-840, se fondent sur le privilège apostolique pour exalter l'autorité des évêques. La deuxième lettre apocryphe d'Anaclet aux évêques d'Italie associe ainsi la transmission du pouvoir de lier et de délier et la succession des évêques en lieu et place des apôtres. La revendication des évêques au monopole de la succession apostolique leur permet de discuter les attributions des prêtres et des évêques ou de contester la primauté du pape (F. DELIVRE, « Succession apostolique : autorité des évêques et pouvoir des clés dans l'Occident médiéval (fin XI<sup>e</sup>-milieu XV<sup>e</sup> siècle) », *La légitimité implicite*, J.-P. GENET (dir.), Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015, p. 121- n, ici p. 121-125).

<sup>259</sup> Pour trente-trois des trente-sept évêques de Metz cités dans le *Libellus de episcopis Mettensibus*, Paul Diaque se contente de citer la liste. Mais pour les quatre autres, il compose des notices beaucoup plus importantes qui témoignent de l'intérêt que lui et son commanditaire leur portent. Ces quatre évêques sont le premier, Clément, et le dernier, Chrodegang (prédécesseur d'Angilramne, lui-même commanditaire du *Liber*). Entre les deux, Paul Diaque s'arrête sur Auctor au temps de l'invasion des Huns et sur Arnoul, ancêtre des Carolingiens. Il donne ainsi à voir quatre grands moments de l'histoire de l'Église de Metz, confortant la légitimité d'Angilramne et de ses successeurs (M. SOT, « Autorité du passé lointain, autorité du passé proche », p. 141).

la royauté sacrée<sup>260</sup>, et dont la gloire rejaillit sur Reims. Volontiers reprise dans les réécritures de la *Vita Remigii*, souvent au détriment de l'action du saint en tant qu'évêque au sein de son diocèse, l'image de « faiseur de roi chrétien » qui s'attache à la figure de Remi et le lien avec la royauté franque qui en découle est indéniablement à l'origine de sa renommée et, partant, de celle de l'évêché de Reims. Cette renommée explique aussi que Remi soit évoqué dans les légendes d'autres saints évêques. Les réécritures de la Vie d'Arnoul, par exemple, reprennent invariablement les épisodes de la *Vita Arnulfi* dans lesquels l'évêque rémois intervient. Remi est mentionné dans tous les chapitres jusqu'à sa mort qui survient au chapitre 14 de la *Vita*, sauf dans le chapitre 7 qui se déroule à Ravenne, puis encore au chapitre 20. Au final, son nom apparaît trente-et-une fois et le fait qu'il est le parrain d'Arnoul est précisé trois fois. C'est beaucoup si l'on considère que « Escaliberge », la femme d'Arnoul dont c'est également la Vie selon le titre du récit (« Ci après commence la Vie monseigneur saint Ernoul et de sainte Escaliberge sa fame et de saint Patrice son frere »<sup>261</sup>), n'est citée que vingt-six fois ! Mais le parrainage de Remi confère à Arnoul une légitimité avec laquelle Scariberge ne peut rivaliser.

Le prestige d'Éloi et d'Ouen retombe de même sur leurs diocèses respectifs. Élevés à la cour royale, conseillers des rois, respectivement trésorier et chancelier de Dagobert I<sup>er</sup>, ils ont fortement marqué leur époque et l'histoire de leurs évêchés. Ils ont également participé à l'organisation de leurs provinces ecclésiastiques : de façon si semblable d'ailleurs, qu'on peut se demander si le récit de leurs actes ne relève pas d'une vision commune et idéalisée du rôle de l'évêque plutôt que de la réalité. Tous deux ont éradiqué le paganisme dans leur diocèse<sup>262</sup>, ils y ont veillé à la bonne tenue du clergé en combattant la pratique de la simonie<sup>263</sup> et y ont fondé des monastères<sup>264</sup>. Mais si la version en français de la *Vita Audoeni* reprend celle-ci fidèlement et dans tous ces aspects, l'action d'Éloi dans son évêché ne paraît pas intéresser les remanieurs. Le poète est le seul à s'appesantir sur la conversion des « Amverpiens »<sup>265</sup> et la lutte contre la simonie n'est évoquée que par lui et, de manière plus abrégée, les auteurs d'Éloi III et VI. L'édification du monastère féminin à Noyon n'est abordée que dans Éloi III<sup>266</sup>. Aux yeux des remanieurs, le prestige du saint noyonnais ne semble donc pas tant tenir à son action comme prélat qu'à sa réputation de grande sainteté et aux liens qu'il entretient avec la royauté. Cependant, et quel que soit l'aspect de sa légende qui lui confère sa renommée, celle-ci se répercute de toute façon sur l'évêché de Noyon, à l'instar d'Ouen pour Rouen.

---

<sup>260</sup> M.-C. ISAÏA, *Remi de Reims*, p. 695 sq.

<sup>261</sup> Londres, BL, Addit. 17275, f. 156v.

<sup>262</sup> *Vita Eligii* », p. 696-697 - Liber II, chapitre 3 et p. 700-701 - Liber II, chapitre 8 ; « *Vita altera s. Dadonis vel Audoeni episcopi* », p. 813 - Chapitre II, paragraphe 15.

<sup>263</sup> « *Vita Eligii* », p. 694-695 - Liber II, chapitre 1 ; « *Vita s. Dadonis* », p. 813 - Chapitre II, paragraphe 13.

<sup>264</sup> « *Vita Eligii* », p. 697 - Liber II, chapitre 5 ; « *Vita s. Dadonis* », p. 815 - Chapitre III, paragraphe 24.

<sup>265</sup> Oxford, Bodleian Library, Douce 094 (Chapitre XLVI).

<sup>266</sup> « Il edifia a Noyon les aucelles Iesu Crist » (Genève, Bibliothèque publique et universitaire, fr. 57, f. 394r).

Quant à Médard, sa popularité dans les domaines du territoire royal capétien (à Paris et en Picardie, en particulier) lui vaut d'être fait protecteur de la royauté par Charles VII. Déjà au VI<sup>e</sup> siècle, la dévotion de Clotaire I<sup>er</sup> (511-561) se porte sur Médard, pour qui il entreprend de construire une grande basilique à Soissons<sup>267</sup>. Le choix du dernier fils de Clovis vient peut-être de l'hypothétique participation du saint au baptême de son père. Odilon de Saint-Médard affirme dans une *Vie de saint Gildard* (BHL 3539), qu'on assure frère de Médard, composée à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, que l'évêque de Noyon a été proposé comme parrain du roi baptisé<sup>268</sup>. Le fait n'est cependant repris ni dans les *Vitae* de Médard, ni dans les réécritures. Quoi qu'il en soit, le prestige du saint ne peut que rejaillir sur Noyon et ses évêques.

Au final, l'autorité que plusieurs saints du présent corpus retirent de leur action en tant qu'évangéliste, des liens qui leur sont prêtés avec les Apôtres, de leur appartenance à une lignée de prestigieux prélats ou d'une renommée qui s'étend à une large partie du royaume, se répercute nécessairement sur l'évêché qu'ils ont incarné. Et qu'importe si ces aspects ne sont pas particulièrement mis en avant dans la plupart des réécritures, dont beaucoup se contentent de reprendre plus ou moins fidèlement leur source ! Le simple fait de perpétuer la légende de ces saints évêques suffit à valoriser un diocèse. La référence au passé glorieux d'un évêché et à d'illustres prédécesseurs ne peut en effet que renforcer la légitimité des évêques qui siègent lorsque la réécriture est composée et/ou insérée dans un manuscrit. Ce faisant, les remanieurs et leurs commanditaires poursuivent des desseins divers que nous allons tentés d'explicitier.

### 3. Un instrument en faveur du diocèse

#### *a. À l'appui des revendications des Églises locales*

##### *a.1 Landry et l'« archevêché de Paris »*

Il en a été question précédemment : l'auteur de l'unique *Vie de saint Landry* en français s'emploie à souligner la grandeur de l'évêché de Paris à travers la mention de ses plus glorieux représentants, à savoir Denis, Marcel et Germain. En plus de valoriser la figure de Landry, son insistance sert vraisemblablement des desseins plus politiques, révélés par la phrase qui vient clore le passage et dans laquelle l'auteur paraît regretter que des « vingt et six evesques [qui] furent en la chayere de l'eglise de Paris devant saint Landry [...] toutefois il n'y en eut nes un d'entreulz arcevesque »<sup>269</sup>. Le propos semble anodin, mais témoigne des aspirations du clergé local. Car le territoire de l'ancienne *civitas Parisiorum* n'a longtemps joui que d'une

---

<sup>267</sup> B. DUMEZIL, *Le Baptême de Clovis*, p. 175.

<sup>268</sup> « Vita sancti Gildardi », A. PONCELET (éd.), *Analecta Bollandiana*, 8, 1889, p. 389-406, ici p. 395-397.

<sup>269</sup> Paris, BNF, fr. 242, f. 320v.

importance relative dans les circonscriptions ecclésiastiques. Au Moyen Âge, le diocèse fait partie de la province de Sens : l'évêque de Paris n'est à ce titre que suffragant de l'archevêque de Sens et ne participe même pas au cérémonial du sacre des rois à Reims. Ce n'est que sous Louis XIII, en 1622, que Paris est élevée au rang d'archevêché<sup>270</sup>. Le clergé parisien, soutenu par la royauté, réclame cependant cette promotion depuis longtemps. Déjà au XIV<sup>e</sup> siècle, le roi Charles V tente de l'obtenir<sup>271</sup>. Il envoie auprès de Grégoire XI (1227-1241) un membre de son Conseil nommé évêque de Paris en 1373, Aymeri de Maignac († 1385). Et si la mission échoue en partie en 1377 (le pape confère le *pallium* à Maignac et à ses successeurs<sup>272</sup>), rien n'interdit de penser que la rédaction de la *Vie de saint Landry* en français vise à soutenir le projet par la réactivation du souvenir des grandes figures de sainteté qui ont occupées le siège épiscopal de Paris à la suite de Denis. La réécriture se trouve en effet être contemporaine des événements, puisqu'elle date du troisième quart du XIV<sup>e</sup> siècle. Elle est surtout intégrée aux *Fêtes nouvelles*, qui ont une tonalité très royale et très parisienne. Le remanieur a pu vouloir, sous couvert d'un regret, légitimer l'idée d'un archevêché parisien. Peut-être vise-t-il un public susceptible d'appuyer la requête de Charles V auprès de la papauté, car les douze volumes dans lesquels figure la *Vie de saint Landry* sont tous d'une facture luxueuse. Plusieurs ont appartenu à de grands personnages du royaume, comme le duc de Bourgogne Philippe le Bon, Jean d'Orléans, comte d'Angoulême, ou encore Raoul de Gaucourt.

En utilisant le passé de l'épiscopat parisien pour étayer son argumentation, Jean Golein se révèle un homme de son époque. Parce qu'il a bénéficié autrefois de glorieux représentants (et qu'il est l'évêché de la capitale royale), l'évêché de Paris mérite de s'élever au-dessus des autres Églises locales : c'est à mi-mots le raisonnement développé. Au Moyen Âge, le recours au passé plus ou moins lointain permet en effet de justifier une procédure. Temps des origines et donc de la vérité, le passé s'impose comme une référence morale et se voit reconnaître une autorité que les auteurs n'hésitent pas à mettre au service de buts politiques ou idéologiques,

---

<sup>270</sup> Grégoire XV promulgue la bulle papale *Universi orbis* le 20 octobre 1622. À partir de cette date, les évêchés de Meaux, Chartres et Orléans sont suffragants de l'archevêché de Paris.

<sup>271</sup> *Le Paris du Moyen Âge*, B. Bove et C. Gauvard (dirs.), Paris, Belin, 2018, p. 57. Voir aussi le livre de l'abbé J. LEBEUF, *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris*, Tome III, Paris, Lambert, 1739-1743, p. 465 ; L. MIROT, « Une tentative d'érection de l'évêché de Paris en archevêché sous Charles V », *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, 25, 1898, p. 38-39.

<sup>272</sup> Dans une lettre en français du 8 octobre 1377 adressée au roi Charles V, Grégoire XI juge en effet qu'il n'y a pas lieu d'enlever à l'Église de Sens « moult ancienne et noble » sa primauté sur l'Église de Paris, mais accorde à l'évêque de Paris le droit de porter le *pallium* (le manuscrit Paris, BNF, lat. 17000 (ici f. 124) contient la copie de bulles et lettres de Grégoire XI). Ce faisant, le pape ménage la chèvre et le chou : il refuse de s'aliéner un prélat fidèle à sa cause comme l'est Aimery de Maignac (il lui octroie d'ailleurs le chapeau cardinalice en 1383 - P.-C. TIMBAL, J. METMAN, « Évêque de Paris et chapitre de Notre-Dame : la juridiction dans la cathédrale au Moyen Âge », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 147, 1964, p. 47-72, ici p. 65), mais ne veut pas voir la main du roi s'appesantir plus encore sur l'Église gallicane (F. AUTRAND, « La fin du Moyen Âge. 1275-1502 », *Le diocèse de Paris. Des origines à la Révolution*, B. PLONGERON (dir.), Paris, Beauchesne, 1987, p. 160-214, p. 169).

dans une perspective pragmatique<sup>273</sup>. Instrumentalisé, il devient une caution pour nombre d'entreprises contemporaines. Le processus hagiographique de valorisation du passé peut ainsi devenir une arme politique. Le thème de l'apostolicité des diocèses a par exemple servi les revendications de plusieurs évêchés. Consacrée aux évêques fondateurs du siège de Trèves et élaborée vers 900 - à la cathédrale de Trèves ou à l'abbaye Saint-Euchaire (aujourd'hui Saint-Matthias), la *Vita Eucharii, Valerii et Maternii* (BHL 2655) a joué un rôle déterminant lors de la querelle de primatie qui oppose Trèves, Mayence et Cologne aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles<sup>274</sup>. Dans le privilège de primatie qu'il accorde à l'évêché en 969, le pape Jean XIII affirme d'ailleurs qu'il le fait après avoir lu la Vie des trois fondateurs supposés du diocèse<sup>275</sup>.

### a.2 Une tentative de légitimation du siège épiscopal noyonnais ?

La référence au passé peut également permettre de justifier une situation. La troisième réécriture en français de la *Vita Medardii* insiste ainsi de façon inédite sur le fait que le siège épiscopal est à Noyon et que le saint est à l'origine de ce transfert :

« Quant li évesquez de Vinans on li sieges estoit ador **qui maintenant est a noyon** oy lez nouvelles de luy si commanda con li amenast. [...] Tous de parfaite unanimite requirent que s medart en évesque [...], **li quilz translata le siege de la a Noyon** [...]. »<sup>276</sup>

Seule la *Vita sancti Medardi* (BHL 5866) composée par Radbod I<sup>er</sup>, évêque de Noyon de 989 à 997, rapporte l'épisode, par ailleurs véridique. Lorsque Médard succède à l'évêque de Vermand Alomerus vers 530, celui-ci siège dans la capitale de la *civitas* des Viromandueus. Rapidement, le nouvel évêque s'installe à Noyon. La réécriture invoque une attaque barbare qui aurait entraîné la ruine de Vermand<sup>277</sup>, ce à quoi Radbod I<sup>er</sup> ajoutait la présence d'une enceinte à Noyon qui la rend plus aisée à défendre et un terroir mieux adapté à la vigne qu'à

---

<sup>273</sup> M. ZIMMERMANN, « Sicut antiquitus sancitum est... » : tutelle des anciens ou protection de l'innovation ? L'invocation du droit et la terminologie politique dans les représentations médiévales en Catalogne (IX-XII<sup>e</sup> siècle) », *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, p. 27-56, ici p. 27 et 49-50. La *Vie de saint Théodart* rédigée à Narbonne s'inscrit dans le contexte de la restauration de la province de Tarraconaise à la fin de la décennie 1080 et la nomination de l'archevêque de Narbonne comme primat de la Narbonnaise II en 1097. Elle rapporte que le grand archevêque de la fin du IX<sup>e</sup> siècle a dû faire face à une contestation de son autorité venue des évêchés méridionaux de la Narbonnaise. La pièce maîtresse est une fausse lettre du pape Étienne V, dans laquelle les droits de la Narbonnaise sur les évêchés de la Tarraconaise sont affirmés. L'auteur ajouta que la restauration de la Tarraconaise, si elle devait se produire, ne devra pas affaiblir les droits exercés par Narbonne (P. CHASTANG, « Passé choisi et passé inventé. La fonction étimologique et les usages légitimants de l'histoire de l'Église narbonnaise durant la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle », *Le passé à l'épreuve du présent*, p. 191-206).

<sup>274</sup> La *Vita Eucharii, Valerii et Maternii* présente des arguments forts pour revendiquer des prérogatives : l'âge du siège épiscopal, le plus ancien de Gaule et de Germanie ; sa fondation par des envoyés de saint Pierre ; et le don de la crosse du premier Apôtre au premier évêque de Trèves (K. KRÖNERT, « Production hagiographique et enjeux politiques à Trèves (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) », p. 188 ; *L'exaltation de Trèves. Écriture hagiographique et passé historique de la métropole mosellane, VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle*, Ostfildern, Jan Thorbecke, 2010, p. 79-101).

<sup>275</sup> Il s'agit là d'une preuve directe rare de l'efficacité d'un texte hagiographique (M. GOULLET, « Conclusions », *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, p. 513-522, ici p. 516).

<sup>276</sup> Cambrai, BM, 811, f. 498v.

<sup>277</sup> « [...] pour ce que les Wandres le destruisoient et tout le pays dalentour » (Cambrai, BM, 811, f. 498v).



Saint-Quentin<sup>278</sup>, autre candidate au siège épiscopal. Que Médard soit natif de Salency, un village voisin, a aussi dû influencer sur le choix de Noyon, de même que la meilleure situation de la ville sur les routes commerciales et la proximité de Soissons, alors capitale de la Neustrie, et des palais mérovingiens de l'Oise. La cité acquiert ainsi un rôle de premier plan au niveau régional<sup>279</sup>. En soulignant la responsabilité de l'évêque dans le transfert, l'auteur de Médard III paraît cependant s'efforcer de légitimer la présence du siège épiscopal à Noyon. La situation est certes équivoque pendant quelques siècles : vers 672-675, la *Vita Eligii* considère toujours Vermand comme le chef-lieu de la *civitas* (*Vermandensi scilicet quae est metropolis urbi*<sup>280</sup>) et l'évêque de Noyon porte encore le titre d'évêque de Vermand dans les diplômes de Charles le Chauve, au IX<sup>e</sup> siècle<sup>281</sup>. Mais cela ne paraît plus être le cas au XV<sup>e</sup> siècle, lorsque Médard III est écrite. En revanche, une polémique existe depuis le XIII<sup>e</sup> siècle (et qui dura jusqu'à la fin de l'Ancien Régime) entre les chanoines de Saint-Quentin et l'évêché de Noyon. Les premiers prétendent se placer en dehors du contrôle de l'évêque, en tirant argument du fait que leur église était cathédrale avant le déplacement du siège du Vermandois à Noyon. En réponse, l'évêque et le chapitre de la cathédrale noyonnaise, soucieux de réduire l'autonomie de l'Église saint-quentinoise, entreprennent en 1216 de démontrer que le siège primitif était bien à Vermand<sup>282</sup>. En l'absence de revendications vermandaises avérées, cette querelle avec Saint-Quentin explique peut-être que l'auteur consacre une partie d'une Vie pourtant brève au transfert du siège épiscopal. La première phrase (« li evesquez de Vinans on li sieges estoit ador qui maintenant est a Noyon »<sup>283</sup>) permettrait, en établissant une filiation entre Vermand et Noyon, de justifier la prééminence de cette dernière sur l'Église de Saint-Quentin. À moins que son insistance maladroite révèle seulement un souci didactique, afin que le public ne se perde pas dans l'évolution géographique complexe de l'évêché. En affirmant que le choix de Noyon est le fait de Médard, l'auteur entreprend en tous cas de glorifier la cité, « élue » par un saint illustre, et de légitimer sa position. Certainement entretient-il, ou son commanditaire, des liens avec Noyon ou les régions alentours : c'est d'autant plus probable que la troisième *Vie de saint Médard* présente des traits linguistiques picards et apparaît dans un seul *codex* exécuté au Saint-Sépulcre de Cambrai ; le Cambrai, BM, 811.

<sup>278</sup> « Vita sancti Medardi adscripta Radbodo », *AASS, Junii II*, p. 87-94, ici p. 90 - Chapitre 16.

<sup>279</sup> En attestent la présence d'un atelier monétaire et l'existence d'une couronne de domaines comme à Quierzy ou Compiègne (T. BEN REDJEB, « Une agglomération secondaire des Viromanduis : Noyon (Oise) », *Revue archéologique de Picardie*, 1/2, 1992, p. 37-74, ici p. 74).

<sup>280</sup> « Vita Eligii », p. 695 (Liber II, chapitre 2).

<sup>281</sup> Voir C. JAUFFRET, « La vie en société à Noyon et dans sa région d'après la *Vita Eligii* », *Vivre en société au Moyen Âge : Occident chrétien VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, C. CAROZZI, D. LE BLEVEC et H. TAVIANI-CAROZZI (dirs.), Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2008, p. 39-56, ici p. 42.

<sup>282</sup> J.-L. COLLART, « Vermand, Saint-Quentin et Noyon : le chef-lieu d'une cité à l'épreuve de la christianisation *Supplément à la Revue archéologique du Centre de la France*, 25, 2004, p. 83-102, ici p. 85 sq.

<sup>283</sup> Cambrai, BM, 811, f. 498v.

## *b. Le diocèse au cœur de la géographie du sacré*

### *b.1 Le territoire de l'évêque*

Le renforcement du caractère local qui transparaît de plusieurs réécritures du corpus<sup>284</sup> participe à la valorisation d'un espace plus restreint, à l'échelle du diocèse ou de la ville. Ce faisant, elles mettent aussi en avant les évêques afférents, notamment celui qui gouverne ce même territoire lorsque les remanieurs prennent la plume. Le cas de Beauvais se distingue là encore, puisque la cité est présentée comme un centre politique important dans la *Vie de saint Lucien*. Une phrase inédite attire en particulier l'attention, qui souligne la « grant foison de chevaliers [...] pour che que chil de la ville y estoient tousjours batilleurs. Et pour ce estoit la celle chevaliers pour eulz refrener »<sup>285</sup>. Ce n'est donc pas n'importe quelle ville que le saint convertit, mais une agglomération assez notable pour que l'Empire romain y cantonne des troupes en grand nombre. C'est du moins l'image qu'entend en donner l'auteur : une image au demeurant assez proche de la réalité, car Beauvais est considérée comme le chef-lieu de la vaste cité des Bellovaques<sup>286</sup>. Son nom depuis sa fondation à la fin du 1<sup>er</sup> siècle jusqu'à ce qu'elle soit renommée *Bellovacum* à la fin du III<sup>e</sup> siècle, *Caesaromagus* (« marché de César »), atteste en outre la vocation commerciale de la ville, située au carrefour de plusieurs routes. La *Vie de saint Lucien* caractérise surtout Beauvais par ses fonctions de contrôle sur les régions alentours, puisqu'il s'agit pour elle de « garder les autres cités voisines »<sup>287</sup>. Cette manière de représenter le territoire qui passe sous contrôle de l'évêque comme un espace déjà structuré est de nature idéologique. À un système de maîtrise des terres en grande partie hérité de la Romanité (au sein duquel l'administration politique, militaire et commerciale d'une région est entièrement dévolue à une capitale)<sup>288</sup>, l'hagiographie substitue des territoires d'Église<sup>289</sup>. Elle

---

<sup>284</sup> Troisième Partie I.2.a.1.

<sup>285</sup> Cambrai, BM, 811, f. 142r.

<sup>286</sup> Dans le contexte gallo-romain, le terme de « cité » définit le territoire occupé par un peuple gaulois. Chaque cité est composée d'un centre plus ou moins urbanisé, le chef-lieu de cité où s'établissent les représentants des différents pouvoirs (politique, militaire, judiciaire, religieux...), et d'un territoire dont la gestion dépend dudit chef-lieu de cité (C. GOUDINEAU, P.A. FEVRIER, M. FIXOT, « La ville antique : des origines au IX<sup>e</sup> siècle », *Histoire de la France urbaine*, Tome I, G. DUBY (dir.), Paris, Seuil, 1980 ; R. DELMAIRE, « Permanences et changements des chefs-lieux de cités au Bas-Empire : l'exemple du nord-ouest de la Gaule Belgique », *Capitales éphémères. Des capitales de cités perdent leur statut dans l'Antiquité tardive*, A. FERDIÈRE (dir.), Tours, Revue archéologique du centre de la France, 2004, p. 39-50 ; M. TARPIN, « Organisation politique et administrative des cités d'Europe occidentale sous l'Empire », *Pallas*, 80, 2009, p. 127-145). Les limites de la *civitas* gallo-romaine ont été conservées lors de la création du diocèse de Beauvais, au IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>287</sup> Cambrai, BM, 811, f. 142r.

<sup>288</sup> La relation entre la ville et son évêque est érigée sur l'héritage de l'Antiquité, même si elle s'en détache pour devenir un élément structurant au haut Moyen Âge (F. MAZEL, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Seuil, 2016, en particulier « L'évêché-cité, V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle », p. 31-89).

<sup>289</sup> C. Baillet fait le même constat à propos de la commune de Blaye, invariablement désignée par des fonctions de contrôle sur des territoires et des itinéraires dans les *Vitae* de saint Romain (C. BAILLET, « Les *Vitae* de saint Romain de Blaye et l'Aquitaine des VI<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles. Hagiographie, représentation des territoires et politisation de l'épiscopat », *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, p. 139-164, ici p. 140).

les inclut de ce fait dans une mémoire religieuse, en même temps qu'elle souligne le prestige des évêques qui, à l'instar de Lucien, ont su imposer leur autorité sur des centres politiques de premier plan et s'approprier des pouvoirs autrefois dévolus à l'Empire romain. Dans les faits, le Bas Moyen Âge correspond à la mise en œuvre d'un nouveau mode de gouvernement de l'épiscopat. À partir du XII<sup>e</sup> siècle, l'évêque domine un territoire subdivisé en archidiaconés, doyennés et archiprêtres, ce qui lui permet un meilleur contrôle des populations. Une nouvelle « géographie de la Chrétienté » naît, qui appuie la centralité de la métropole épiscopale<sup>290</sup>.

On observe également dans quelques-unes de nos réécritures un « resserrement » de la légende de l'évêque autour du seul territoire diocésain. L'auteur de la *Vita Luciani* en français, nous l'avons vu, focalise son propos sur les événements de la vie du saint qui se sont déroulés à Beauvais<sup>291</sup>. Tout ce qui précède l'arrivée de Lucien dans la cité est systématiquement omis. En dehors des voyages effectués par Ouen en Espagne et à Rome avant et après son élection à l'évêché, la deuxième *Vie de Ouen* se concentre de la même façon sur le diocèse de Rouen. Le passage n'est pas repris qui, dans la *Vita Audoeni*, précise que, bien que son corps ne soit pas à Tours, le saint y exerce tout de même ses vertus<sup>292</sup>. Le miracle de la Tourangelle aveugle et guérie par l'intercession de Ouen est quant à lui considérablement abrégé. Des trois chapitres qu'il occupe dans la *Vita*<sup>293</sup>, il ne reste que quelques lignes dans la réécriture :

« Au dioceze de Tours une femme aveugle ne peust retrouver sa veue au sepulcre saint martin jusques a ce quelle pria saint ouen qui luy apparut en l'eglise saint martin et en touchant ses yeulx luy rendist la veue. Le frere de ladite femme vint a Rouen pour elle rendre grace en l'eglise saint ouen et conta le miracle aux religieux de ladite eglise. »<sup>294</sup>

Si le premier passage concernant Tours est assez théorique et a tout à fait pu être omis dans la perspective de raccourcir et de simplifier le récit, on peut se demander si le second n'a pas été conservé par le remanieur parce qu'il y est fait référence à l'abbaye Saint-Ouen. La mention du frère venu à Rouen rendre grâce pour la guérison de sa sœur<sup>295</sup> occupe en effet plus d'un tiers de l'épisode, soit une proportion bien plus importante que dans la *Vita Audoeni*. Ainsi la grâce de Ouen paraît-elle rejaillir surtout, voire uniquement, sur son diocèse, comme s'il s'agissait de souligner particulièrement l'action du « glorieux archevesque de Rouen »<sup>296</sup>.

---

<sup>290</sup> Sur la structuration de l'Église comme institution territoriale, F. MAZEL, *L'évêque et le territoire*, p. 307-364.

<sup>291</sup> Troisième Partie I.2.a.1, p. 282.

<sup>292</sup> *Quandoquidem Turones digressus stylus noster ad beatum Audoënum transitum fecit, quid in ea urbe venerandus Pater non corpore, sed virtute praesens ediderit, non est silentio comprimendum* (« Translationes s. Dadonis vel Audoeni episcopi », *AASS, Augustii IV*, p. 820-835, ici p. 831 - Chap. III, par. 29).

<sup>293</sup> « Translationes s. Dadonis vel Audoeni episcopi », ici p. 831 (Chapitre III, paragraphes 30 à 32).

<sup>294</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 8r.

<sup>295</sup> Dans le texte latin, ce frère est lui-même prêtre (*quidam venerandus prebysyter*) et vient rendre grâce pour la guérison de sa sœur « gemaine » (*mihi soror germana*), c'est à dire issue des mêmes parents (« Translationes s. Dadonis vel Audoeni episcopi », ici p. 831 - Chapitre III, paragraphe 30). Le miracle est d'ailleurs raconté à la première personne, comme par la voix du prêtre venu rendre compte aux moines de Saint-Ouen de Rouen.

<sup>296</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 1r.

L'évêque est l'homme d'une seule cité : c'est le message que semble avoir voulu transmettre le remanieur de Ouen II. Cette volonté de mettre en valeur le diocèse de Rouen est d'autant plus probable que l'unique *codex* à contenir Ouen II pourrait bien avoir entretenu des liens avec la cité normande. Le livre n.a.fr. 10721 de la Bibliothèque nationale de Paris ne s'ouvre-t-il pas notamment sur les Vies de Ouen et de Romain († 640), tous deux évêques de Rouen<sup>297</sup> ? De la même façon, la première réécriture de la *Vie de saint Germain* ne précise à aucun moment que le saint est né et a grandi à Autun (l'auteur de Germain II situe sa naissance en Lombardie<sup>298</sup>), alors que le nom de Paris est mentionné à quatre reprises<sup>299</sup>. Le diocèse et la cité épiscopale sont ainsi au cœur de la géographie du sacré dans plusieurs réécritures du corpus.

### *b.2 Mise en valeur d'une memoria diocésaine*

De la même façon, plusieurs saints du domaine royal dont les Vies ont fait l'objet de réécritures ont essentiellement marqué la mémoire de leur diocèse. Leur réputation, d'ailleurs, se répand rarement au-delà des frontières de celui-ci. C'est le cas de Lucien, Rieul, Arnoul, Germain, Landry, Faron et son successeur Hildevert : les quatre derniers, en particulier, ne se distinguent que par leur action en tant que prélat au sein de leur diocèse. Les deux Vies de Germain, par exemple, consacrent près de la moitié du récit aux qualités d'évêque déployées par le saint à Paris. Même s'ils sont réputés avoir été les compagnons de Denis comme Lucien et Rieul ou s'inscrivent dans une lignée de prélats prestigieux à l'instar de Germain et Landry, nos sept saints évêques restent assez peu connus par eux-mêmes.

Du simple fait de leur sainteté, ils ont néanmoins marqué la *memoria* de leur diocèse. On entend par ce terme la mémoire collective d'une institution et l'ensemble des pratiques qui visent à assurer le souvenir de celle-ci<sup>300</sup>. Il s'agit en l'occurrence de perpétuer la mémoire des évêques du passé, puisque les Églises médiévales se construisent essentiellement autour de la figure épiscopale et de sa cathédrale<sup>301</sup>. La *memoria* se fonde ainsi sur l'ensemble des évêques depuis les origines du siège et sur chacun d'eux, individuellement. Faire connaître la légende

---

<sup>297</sup> Pour plus de détails, voir la Troisième Partie I.2.b.3, p. 293-294.

<sup>298</sup> Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3684, f. 56v.

<sup>299</sup> Bruxelles, BR, 9228, f. 361r-v. La *Vita Germani* dit pourtant que le saint est originaire d'Autun : *territorii Augustidunensis indigena* (« Vita Germani episcopi Parisiaci auctore Venantio Fortunato », W. LEVINSON (ed.), *MGH, SRM*, 7, Berlin, 1920, p. 372-418, ici p. 372 - Chapitre 1).

<sup>300</sup> D. Boyer-Gardner en donne la définition suivante : « le lien social entretenu autour de la mémoire des morts par une communauté de vivants à travers un ensemble d'initiatives orales, écrites et matérielles » (D. BOYER-GARDNER, « La réputation face à la rumeur. Fama épiscopale et mémoires ecclésiales aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles », *La rumeur au Moyen Âge : du mépris à la manipulation, V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, M. SORIA, M. BILLORE (dirs.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 63-82, ici p. 63). Voir aussi *Memoria als Kultur*, O.G. OEXLE (dir.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 ; M. LAUWERS, « Memoria. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne », *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, O.G. OEXLE et J.-C. SCHMITT (dirs.), Paris, Éditions de la Sorbonne, 2002, p. 105-126 ; et M. BORGOLTE, « Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge », *ibid.*, p. 53-69.

<sup>301</sup> M. SOT, « Autorité du passé lointain, autorité du passé proche dans l'historiographie épiscopale », p. 150.

de Germain et Landry, c'est donc mettre en avant l'évêché de Paris : de même pour Hildevert et Faron, dont le souvenir ne peut que rehausser le prestige du diocèse de Meaux. L'existence d'une volonté de promouvoir les figures de sainteté d'un même évêché aurait été plus flagrante si les différentes réécritures apparaissaient dans un même manuscrit. Mais il n'en est rien pour Hildevert et Faron, quoique deux des trois ouvrages qui contiennent leurs Vies, s'ils n'ont aucun lien avec Meaux, ont été réalisés dans le nord de la France et semblent mettre en avant une sainteté septentrionale<sup>302</sup>. Les Vies de Germain et Landry figurent bien dans les mêmes *codices*, mais parce qu'elles sont toutes deux intégrées aux *Fêtes nouvelles*. Or ces dernières ont effectivement pour dessein de valoriser l'Île-de-France, mais cela n'a rien à voir avec la *memoria* diocésaine. On a vu en revanche ce qu'il en était potentiellement du volume Paris, BNF, n.a.fr. 10721 dans le chapitre précédent.

Toutefois, et bien que la *memoria* et le culte des évêques s'organisent le plus souvent autour de la cathédrale, notre corpus ne paraît servir aucune volonté de mettre en avant l'une d'entre elles en particulier. Aucune de nos versions ne s'attache à promouvoir une cathédrale, comme c'est le cas de la *Vie de saint Gatien* du XIII<sup>e</sup> siècle. Celle-ci est écrite précisément au moment où Gatien († *ca.* 300), premier évêque de Tours assez peu connu au Moyen Âge, est érigé en patron de la nouvelle cathédrale de Tours. Par ses multiples inventions et son effort pour situer le saint dans les temps apostoliques, elle fait partie des instruments de propagande créés par les chanoines de la cathédrale afin de concurrencer le succès de la basilique Saint-Martin<sup>303</sup>. Rien de tel dans le corpus. D'ailleurs, lorsqu'ils appartiennent à un même diocèse, les reliques des évêques dont les légendes ont donné lieu à des réécritures (du moins ceux concernés par notre étude) ne sont pas réunies dans la cathédrale. Au Moyen Âge, le corps de Landry repose dans l'église de Paris qui porte son nom et celui de Germain en l'église Saint-Germain-des-Prés. Et si les reliques d'Hildevert ont été translâtées à la cathédrale de Meaux au X<sup>e</sup> siècle, celles de saint Faron ne le sont qu'en 1633<sup>304</sup>. À Rouen, c'est l'abbaye Saint-Ouen (anciennement Saint-Pierre) et non la cathédrale qui abrite le corps de Ouen depuis 684 et la tête de saint Romain à partir de 1090. À l'exception du chef, le corps de ce dernier revient à la cathédrale sous l'épiscopat de Guillaume Bonne-Âme (1079-1110). Rien, donc, qui pourrait attester l'ébauche de l'organisation d'un culte des évêques au sein de l'église-mère du diocèse. Le fait est pourtant avéré : les dépouilles des évêques du passé ont souvent été translâtées par leurs successeurs vers la cathédrale, afin de concentrer en ce seul lieu le culte des prélats et

---

<sup>302</sup> Cambrai, BM, 811 et Lille, BM, 453.

<sup>303</sup> Y. MAUREY, « Saint Gatien ou l'importance d'être le premier à Tours », *Espace sacré, mémoire sacrée. Le culte des évêques dans leurs villes (IV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, p. 37-53.

<sup>304</sup> DOM TOUSSAINTS DU PLESSIS, *Histoire de l'église de Meaux*, tome I, Paris, J.-M. GANDOUIN, P.-F. GIFFART, 1731, p. 777.

d'en renforcer le prestige par ce que Jean-Michel Matz appelle un « processus de canonisation collective »<sup>305</sup>. À Cambrai, les évêques ont su organiser le culte de leurs prédécesseurs autour de la cathédrale. Les troubles de la fin du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècle fournissent des occasions pour justifier la translation de reliques. En 888, les restes de Aubert († ca. 669) sont portés à la cathédrale ; en 953, l'évêque Fulbert (ca. 934-956) reçoit le corps de Géry († ca. 625). Enfin, Gérard I<sup>er</sup> (évêque de 1012 à 1051) offre une véritable mise en scène de la sainteté épiscopale lors de la cérémonie de consécration de la cathédrale de Cambrai rénovée, le 18 octobre 1030. Les reliques des saints évêques Vaast († 540), Aubert, Vindicien († 712) et Hadulphe († 728) sont disposées de part et d'autre de l'autel, tandis que la chasse de Géry y est particulièrement mise à l'honneur<sup>306</sup>. Cette valorisation des prélats cambrésiens se retrouve dans Cambrai, 811 et 812. Exécutés vers 1460 au Saint-Sépulcre de Cambrai, ils renferment entre autres les Vies de Vaast, Vindicien, Aubert et Géry<sup>307</sup>. Quant à nos réécritures, sans doute répondent-elles à d'autres exigences situées à une échelle diocésaine plutôt que cathédrale.

### *b.3 L'affirmation des identités diocésaines*

La mise en avant de la *memoria* diocésaine à travers l'évocation de ses saints évêques, de même que la concentration de plusieurs de nos réécritures sur le territoire de l'évêque, ne relève évidemment pas du hasard. Elle reflète d'abord la réalité d'une époque où s'accroît le caractère régional, sinon local, de la dévotion aux saints<sup>308</sup> : une époque où, pour reprendre les mots d'André Vauchez, « la plus petite ville, bientôt le moindre village, veulent avoir un saint patron qui leur soit propre »<sup>309</sup>. Notre corpus en témoigne, qui valorise plusieurs personnages qui, tels Lucien, Rieul, Germain, Landry, Faron et Hildevert<sup>310</sup>, sont ancrés dans une mémoire profondément locale. Au sein du diocèse, les cultes épiscopaux retrouvent ainsi le caractère identitaire qui était le leur à la fin de l'Antiquité et durant le Haut Moyen Âge<sup>311</sup>. Comme en témoigne la *Vie de saint Lehire* en français pour la ville et l'évêché de Tournai<sup>312</sup>, l'élaboration et la célébration d'une identité régionale repose de plus en plus sur la gloire du saint évêque.

<sup>305</sup> Voir J.-M. MATZ, « Saints évêques et nouveaux pèlerinages cathédraux en France (XV<sup>e</sup>- début XVI<sup>e</sup> siècle) », *Cathédrale et pèlerinage aux époques médiévale et moderne. Reliques, processions et dévotions à l'église-mère du diocèse*, C. VINCENT et J. PYCKE (dirs.), Louvain-la-Neuve, Collège Érasme/Universiteitsbibliotheek, 2010, p. 199-217, ici p. 200.

<sup>306</sup> C. MERIAUX, « *Gallia irradiata* », p. 203 ; et A.-F. LABIE-LEURQUIN, « Les vies de saint Géry dans les légendiers en français de la fin du Moyen Âge », *Revue du Nord*, 269, 1986, p. 445-453, ici p. 452.

<sup>307</sup> Voir A.-F. LABIE-LEURQUIN, « La promotion de l'hagiographie régionale au XV<sup>e</sup> siècle », p. 253-267.

<sup>308</sup> J.-M. MATZ a d'ailleurs montré que, au fil du temps, les pèlerinages tendent à se replier géographiquement dans un périmètre plus restreint (« Saints évêques et nouveaux pèlerinages cathédraux en France », p. 213).

<sup>309</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, p. 161.

<sup>310</sup> Outre les évêques, c'est aussi le cas de Aure, Bertille, Mathurin, Séverin, Germer et Fiacre.

<sup>311</sup> J.-M. MATZ, « Saints évêques et nouveaux pèlerinages cathédraux en France », p. 213.

<sup>312</sup> N. V. DURLING, « Traductio(n) et conversio(n) : L'exemple de la Vie de Lehire », p. 420.

Pratiques collectives s'il en est, la *memoria* et le culte des anciens évêques suscitent des liens entre les membres d'un groupe. Les mettre en avant permet de lier les clercs et les moines à leur communauté<sup>313</sup>, de réunir plusieurs communautés ecclésiastiques, mais aussi de rapprocher les sphères laïque et ecclésiastique à l'échelle d'une ville ou d'un diocèse<sup>314</sup>. La *memoria*, suppléée par une hagiographie qui fournit de puissants éléments d'identification<sup>315</sup>, participe à la création d'une identité commune, prémices à la constitution d'une forme d'unité à l'échelle urbaine ou diocésaine<sup>316</sup>. Cela explique en partie l'intérêt de la fin du Moyen Âge pour les Vies de saints évêques peu connus et la traduction de celles-ci vers un français plus fédérateur que le latin. En promouvant les cultes et en valorisant une mémoire collective, l'épiscopat participe sans doute à un processus de construction identitaire qui peut être à l'origine de stratégies de distinction<sup>317</sup>, mais aussi ainsi être structurant et créer une cohésion.

### *c. Peser sur le jeu des pouvoirs*

#### *c.1 L'épiscopat à la manœuvre ?*

Qui sont les commanditaires et les auteurs des versions en français des Vies des saints évêques liés au domaine royal ? La question est essentielle, car elle peut révéler les desseins derrière les réécritures. S'il est impossible de répondre pour la plupart d'entre elles, il semble que, pour quelques-unes, les successeurs de nos saints personnages à la tête du diocèse aient pu être aux commandes. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un évêque, l'exemple le plus probant est celui de la *Vie de saint Germer*, écrite par Pierre de Beauvais. Le fait que celui-ci soit alors établi à Beauvais, dont Germer est l'un des patrons, et protégé par l'évêque Philippe de Dreux, laisse en effet supposer que l'œuvre a été commandité par l'évêque lui-même<sup>318</sup>. Probablement la figure du fondateur de l'abbaye Saint-Germer-de-Fly devait-elle permettre à Philippe de Dreux de mettre en avant la sainteté du territoire à sa charge et ainsi de glorifier son évêché.

---

<sup>313</sup> Sur les ordres monastiques et leur usage d'une mémoire collective dans la construction d'une identité d'ordre, voir C. CABY, « De l'abbaye à l'ordre : écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 115/1, 2003, p. 235-267.

<sup>314</sup> Ou des communautés ecclésiastiques et des familles aristocratiques. Celles-ci, fondatrices d'institutions religieuses ou donatrices, y faisaient entretenir la *memoria* de leurs ancêtres, de leur famille, mais aussi d'obligés et de fidèles (M. LAUWERS, « *Memoria*. À propos d'un objet d'histoire en Allemagne », p. 109).

<sup>315</sup> L'hagiographie et la liturgie ont permis que les Dominicains se forment une uniformité et une lisibilité (voir A. DUBREIL-ARCIN, « L'hagiographie dominicaine : un instrument d'insertion de l'ordre dans l'Église et dans la ville », *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, p. 295-311, ici p. 311).

<sup>316</sup> Voir l'article d'A. VAUCHEZ, « Le culte des saints et la construction d'une mémoire historique diocésaine : quelques exemples médiévaux », *Storia della Chiesa in Europa tra ordinamento politico-amministrativo e strutture ecclesiastiche*, L. VACCARO (dir.), Brescia, Morcelliana, 2005, p. 401-410.

<sup>317</sup> Nous allons y revenir dans le chapitre à suivre.

<sup>318</sup> C'est l'hypothèse défendue par N.-O. JONSSON dans « *La Vie de saint Germer* » et « *La Vie de saint Josse* » de Pierre de Beauvais, p. 14.

Quoique nous ignorions qui en est l'auteur, la *Vie de saint Lucien* répond clairement à un même dessein partisan. L'insistance du remanieur à souligner l'importance de Beauvais, le resserrement de la légende autour du Beauvaisis, ainsi que la dimension apostolique conférée à Lucien et qui ne peut qu'exalter le prestige du diocèse par lui fondé : cela laisse supposer que l'auteur et/ou le commanditaire entretiennent des liens avec le diocèse. Le récit lui-même présente des traits picards et apparaît dans trois livres composés non à Beauvais, mais dans le nord du royaume<sup>319</sup>. Il est tout à fait possible que la Vie en français résulte d'une commande de l'un des prélats à la tête de l'évêché beauvaisien au XV<sup>e</sup> siècle, d'autant que la voie avait été ouverte deux siècles auparavant par Philippe de Dreux. Des proches de l'évêque, chanoines ou moines, peuvent aussi avoir été à la manœuvre. En l'absence d'indices supplémentaires, cela n'est toutefois qu'une hypothèse. De la même manière, d'autres Vies des évêques du corpus ont pu être commanditées par des héritiers soucieux de mettre en valeur leur diocèse auprès du plus grand nombre de fidèles. Mais, là encore, nous ne pouvons en apporter la preuve.

### *c.2 Une tentative de régénération du corps épiscopal ?*

La figure de l'évêque mise en scène dans nos textes correspond à un archétype idéalisé plutôt qu'à la réalité. Onze des Vies de prélats réécrites en français<sup>320</sup> (21,5% des cinquante-et-une versions consacrées aux évêques) n'hésitent pas à valoriser leur héros en insistant sur la modestie, la générosité et l'exemplarité de ces derniers. Au-delà de la nécessaire perfection des Élus de Dieu, ces ajouts permettent d'exalter un évêque, son diocèse et ses successeurs, mais participent aussi à la valorisation du corps épiscopal d'une manière plus générale. Or, les critiques ne manquent pas à la fin du Moyen Âge à l'encontre d'évêques vus comme mondains et carriéristes, promus à la faveur des princes et préoccupés par l'administration de leurs biens et la défense de leurs droits plutôt que par le soin des âmes<sup>321</sup>. Cette image dégradée de la fonction épiscopale n'est pas étrangère à la crise de la sainteté épiscopale mise en lumière par André Vauchez et qui s'étend de la fin du XIII<sup>e</sup> au début du XV<sup>e</sup> siècle<sup>322</sup>. Se pourrait-il alors que nos réécritures, du moins certaines d'entre elles, aient été composées en réponse à cette perception peu flatteuse, dans une tentative de réhabiliter l'image des évêques ? C'est possible,

---

<sup>319</sup> Cambrai, BM, 811 et 812 et Lille, BM, 453.

<sup>320</sup> Amoul II ; Éloi en vers, Éloi II et VI ; Ouen I ; Hildevert en vers ; Lucien I ; Rieul I ; Denis II ; et Remi VI.

<sup>321</sup> J.-M. MATZ, « La sainteté épiscopale en France (XV<sup>e</sup>-début XVI<sup>e</sup> siècle) », p. 249.

<sup>322</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p.352-358. La mauvaise image qui s'attache au corps épiscopal a sans doute endigué la naissance de nouveaux cultes de saints évêques. Coupés du terrain, les prélats cessent de se voir reconnaître des pouvoirs thaumaturgiques par les fidèles, tandis que la sainteté officielle est sanctionnée par une papauté qui se méfie d'eux. La vénération des anciens évêques ne paraît cependant pas tellement en pâtir même si, faute de sources et d'études, il est difficile de jauger avec précision la vigueur de ces cultes à la fin du Moyen Âge (J.-M. MATZ, « Saints évêques et nouveaux pèlerinages cathédraux en France », p. 202 ; N. LEMAITRE, « Le culte épiscopal et la résistance au protestantisme au XVI<sup>e</sup> siècle », *Le diocèse. Espaces, représentations, pouvoirs (France, XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, G. CHAIX (dir.), Paris, Les Éditions du Cerf, 2002, p. 307-327.



même si le fait que la majorité de nos légendes de saints évêques date du xv<sup>e</sup> siècle<sup>323</sup> laisse entendre que les auteurs des réécritures en français ont été influencés par un mouvement déjà existant de revalorisation de la figure épiscopale plutôt qu'ils ne l'ont initié.

Le xv<sup>e</sup> siècle et les premières décennies du siècle suivant paraissent en effet marquer un tournant, avec un renouveau de l'action épiscopale : de nombreux prélats contemporains, pieux et zélés, se consacrent au gouvernement diocésain sans négliger la pastorale et les âmes dont ils ont la charge<sup>324</sup>. Les appels à la régénération du corps épiscopal qui se multiplient à la fin du Moyen Âge<sup>325</sup> s'accompagnent dès lors d'une représentation plus élogieuse de la figure de l'évêque, dont l'hagiographie en langue française se fait l'écho. Catherine Vincent souligne à propos des *Miracles de sainte Geneviève de Paris*, un ensemble de quinze saynètes écrites vers 1420 et intégrées au *codex* Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1131, que la place accordée à l'évêque y est primordiale<sup>326</sup>. Alors que, dans les versions latines et françaises précédentes, le pardon est accordé par la sainte à la vierge berruyère déflorée et à la femme frappée de cécité après avoir volé les souliers de Geneviève, cette dernière les envoie se confesser auprès de l'évêque dans les *Miracles*<sup>327</sup>. Déjà au xiv<sup>e</sup> siècle, le livre fr. 0185 de la BNF semble témoigner d'une même volonté de valoriser la figure de l'évêque : chaque Vie s'y trouve précédée d'une peinture qui, dans le cas de Geneviève, la montre bénie par les évêques Germain d'Auxerre et Loup de Troyes (f.191v), conformément à la légende qui place la scène à Nanterre en 429<sup>328</sup>. Certainement le fait que l'épiscopat jouisse d'une meilleure image qu'aux siècles précédents explique-t-il en partie que les Vies des évêques du corpus soient plus nombreuses à naître au xv<sup>e</sup> siècle<sup>329</sup> : cela semble particulièrement vrai pour celle de Lucien. Le rappel des vertus de ces derniers permet de montrer que les prélats contemporains sont conformes à ceux des origines et peuvent de ce fait édifier le troupeau des fidèles par la force de l'exemple.

---

<sup>323</sup> Vingt-et-une d'entre elles (soit 41%) ont été composées au xv<sup>e</sup> siècle (voir le tableau de l'Annexe LXXXIII).

<sup>324</sup> J.-M. MATZ, « Saints évêques et nouveaux pèlerinages cathédraux en France », p. 202 ainsi que « La sainteté épiscopale en France », p. 250-251. Ces évêques visitent leur diocèse, promulguent des statuts réformateurs (A. CHAUOU, « Les évêques réformateurs en Bretagne au bas Moyen Âge », *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget*, P. BOUCHERON et J. CHIFFOLEAU (dirs.), Paris, Éditions de la Sorbonne, 2001, p. 69-80) et certains prêchent même (H. MARTIN, *Le métier de prédicateur*, p. 133-134). Les prélats de la fin du Moyen Âge ne sont donc pas si rares à être préoccupés de réforme (C. BARRALIS, *Gouverner l'Église à la fin du Moyen Âge. Évêques et évêché de Meaux (1197-1510)*, thèse de doctorat dirigée par C. GAUVARD, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne, 2004 ; et D. LANNAUD, *Les évêques des diocèses bourguignons à la fin du Moyen Âge (1415-1515)*, thèse de doctorat dirigée par V. TABBAGH, Université de Bourgogne, 2007).

<sup>325</sup> Jean Gerson fait ainsi de la sainteté d'un évêque la condition à la fécondité de son ministère (JEAN GERSON, « Sermo de officio pastoris », *Œuvres complètes. T. 5 : L'œuvre oratoire*, P. GLORIEUX (éd.), Paris, Desclée, 1963, n° 215, p. 123-144). Voir également M. PITON, « L'idéal épiscopal selon les prédicateurs français de la fin du xv<sup>e</sup> et du début du xvi<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 61, 1966, p. 77-118 et p. 393-423.

<sup>326</sup> M. HELIAS-BARON, « Catherine Vincent, les enjeux croisés d'une réécriture hagiographique ».

<sup>327</sup> C. SENNEWALDT, *Les Miracles de sainte Geneviève*, Miracle n°8 (p. 94-105) et n°15 (p. 157-166).

<sup>328</sup> La miniature est présentée dans l'Annexe LXXXIV.

<sup>329</sup> La revalorisation de la figure de l'évêque se traduit par l'écllosion de nouvelles réputations de sainteté et de pèlerinages. Preuves irréfutables, selon J.-M. MATZ (« Saints évêques et nouveaux pèlerinages cathédraux », p. 202), que la problématique d'un épiscopat unanimement défaillant à la veille de la Réforme est périmée.

### c.3 Mise en scène de la supériorité du spirituel sur le temporel

Parce qu'elles sont le reflet de l'époque et la société qui les a vu naître, nos réécritures ne pouvaient manquer d'être impliquées dans la querelle pour la prééminence qui oppose alors spirituel et temporel. Au moins trois Vies paraissent ainsi mettre en scène la prédominance de l'évêque, et du monde ecclésiastique de manière générale, sur les instances temporelles. Le poème et Geneviève I montrent Fruminis, le seigneur sourd et boiteux de Meaux, s'humiliant devant la sainte là où il ne fait que la supplier (*obsecrans*) dans la *Vita Genovefae*<sup>330</sup> :

« Il ne regarda mie a s'anor ne a sa hautesce, ainçois s'umelia tout ausint  
comme feïst un povre, si prie a la beneoite vierge de douz cuer [...]. »<sup>331</sup>

D'avocat dans le récit latin (*defensor*), Fruminis devient également « seigneur » dans les premières versions en français de la *Vita*. La substitution des termes n'est probablement pas anodine, car elle permet d'insister sur la déférence dont un noble doit faire preuve envers une Éluë de Dieu. Dans cette perspective, Geneviève incarne le corps ecclésiastique, voire la figure de l'évêque puisqu'elle en a les qualités et les pouvoirs<sup>332</sup>, tandis que le seigneur malade représente une noblesse qui doit son salut à l'Église et est donc tenue de s'incliner devant une sphère spirituelle qui lui est supérieure. Geneviève I et le poème étant tous deux destinés à la noblesse, la scène peut répondre à une volonté de valoriser la vertu d'humilité auprès d'un public noble qui peut s'identifier à l'homme malade. L'épisode résonne également de manière particulière lorsqu'on sait les conflits qui, dès le XIII<sup>e</sup> siècle et tout au long du Moyen Âge, opposent parfois les évêques à des barons laïcs<sup>333</sup> ou aux autorités municipales<sup>334</sup>. Dans ce contexte, la valorisation de la figure épiscopale par un texte en français, donc accessible au plus grand nombre, peut aussi avoir participé à imposer le pouvoir des évêques dans la cité.

La *Vie de saint Lucien* donne également à voir un épiscopat puissant, plus fort que les pouvoirs temporels même puisque le premier évêque de Beauvais parvient à contenir « chil de

---

<sup>330</sup> VGE 34.

<sup>331</sup> Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716, f. 290v. « Ne garda pas a sa hautesce / Ne a s'enor n'a sa richesce / Mes come povres s'umelie » (Paris, BNF, lat. 05667, f. 76r).

<sup>332</sup> Voir *supra*, p. 311-312.

<sup>333</sup> Ces conflits dégénèrent parfois jusqu'à l'assassinat de l'évêque : Pierre II de Poitiers a semble-t-il été victime de la haine déchainée contre lui par le duc d'Aquitaine Guillaume IX. L'évêque avait en effet prononcé en 1113 l'excommunication publique de celui-ci dans la cathédrale de Poitiers afin de le forcer à renoncer aux relations adultères qu'il entretenait avec la vicomtesse de Châtellerauld, l'épouse de l'un de ses vassaux. Exilé au château de Chauvigny, Pierre II y meurt le 4 avril 1115 (M. SORIA AUDEBERT, *La crosse brisée. Des évêques agressés dans une Église en conflit*, Turnhout, Brepols, 2005, ici p. 169-177).

<sup>334</sup> Pour l'Allemagne, voir R. AVERKORN, « Les clercs face aux émeutes urbaines au Bas Moyen Âge dans le nord-ouest, nord et nord-est de l'Allemagne », *Le clerc au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1995, p. 11-29. Le soulèvement de la commune de Laon en avril 1112 aboutit ainsi à l'assassinat de l'évêque Gaudry, un personnage cupide et violent dont l'élection est contestée. Malgré la Paix de Laon signée en 1128, les conflits perdurent dans la cité tout au long des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles et aboutissent finalement à la supplantation à la fois du pouvoir municipal et du chapitre cathédral par les représentants de la royauté capétienne (sur le sujet, voir l'ouvrage d'A. SAINT-DENIS, *Apogée d'une cité. Laon et le Laonnois aux XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1994, ici p. 91-146).

la ville y estoient tousjours batilleurs » là où les « chevaliers » gardant la cité semblent en difficulté. « Car nostre Seigneur par sa grace le soustenoit »<sup>335</sup>, affirme le remanieur, manière de souligner que la parole de Dieu est supérieure aux armes de l'Empire. Lucien paraît ensuite se confondre avec des autorités profanes qui ne sont plus évoquées et dont il prend en quelque sorte le relais. Le fantasma ainsi relayé d'un épiscopat tout-puissant dès le III<sup>e</sup> siècle n'est pas erroné, mais correspond plutôt à une réalité médiévale. Dès le début de la période, l'évêché de Beauvais est considéré comme un poste d'autant plus prestigieux qu'il bénéficie de revenus et de pouvoirs considérables<sup>336</sup>. Ce n'est toutefois qu'en 1015 que le comte Eudes II de Blois (*ca.* 983-1037) renonce à toutes ses prérogatives en faveur de l'évêque Roger I<sup>er</sup> de Blois († 1022). Dès lors, « le seigneur de Beauvais est comte et évêque » (*dominus Belvacensis cornes est et episcopus*)<sup>337</sup>. Il cumule les pouvoirs temporels et spirituels, lève des troupes, bat monnaie et édifie tour à tour la cathédrale « Notre-Dame de la Basse-Œuvre », le Palais des évêques puis la « Haute-Œuvre », la cathédrale destinée à surpasser celles des villes voisines mais jamais terminée. L'évêque-comte est un grand personnage du royaume, pair de France et proche du pouvoir royal. L'histoire médiévale de Beauvais s'articule donc autour du pouvoir épiscopal, et alléguer qu'il en était ainsi dès les origines du diocèse permet à l'évêque d'asseoir son autorité sur les puissances laïques qui pourraient vouloir la contester. L'affirmation inédite des liens de Lucien avec les Apôtres répond vraisemblablement au même dessein d'un évêque de Beauvais peut-être à l'origine de la réécriture et soucieux d'imposer sa suprématie sur le temporel<sup>338</sup>.

Les réécritures ne vont cependant pas jusqu'à proclamer la prééminence de l'épiscopat (ni du clergé) sur la royauté, du moins pas plus que dans les *Vitae*. Même lorsque les saints, évêques ou non, se trouvent en position de force vis à vis d'un souverain, celui-ci n'est jamais

---

<sup>335</sup> Cambrai, BM, 811, f. 142r.

<sup>336</sup> La seigneurie épiscopale ne diffère guère des seigneuries laïques de même rang et, s'il leur manque le titre même de comte, les évêques en ont dans les faits les pouvoirs. L'évêque-comte est une construction de la fin du XII<sup>e</sup> siècle (O. GUYOTJEANNIN, *Episcopus et cornes. Affirmation et déclin de la seigneurie épiscopale au nord du royaume de France (Beauvais, Noyon, X<sup>e</sup> s. - début XIII<sup>e</sup> siècle)*, Genève, Droz, 1987).

<sup>337</sup> Comme l'écrivent en 1212 les chanoines beauvaisiens (*Gall. chr.*, t. IX, col. 737).

<sup>338</sup> L'écriture de la *Vita tertia Frontonis* (BHL 3183-3185) répond à la même ambition. L'élévation de Front au rang de disciple de Jésus dans la *Vita* coïncide avec le moment où les évêques de la fin du X<sup>e</sup> et du XI<sup>e</sup> siècles veulent imposer leur suprématie sur les comtes de Périgieux. La *Vita* ajoute que, Front ayant guéri et converti le comte antique (qui n'existait sans doute pas) souffrant d'ulcères, celui-ci « constitua saint Front et ses successeurs seigneurs des siens et de ses possessions » (« Vita S. Frontonis », *AASS, Octobris XI*, p. 407-414, ici p. 408, par. 4). Sur cette base, les évêques entendaient réclamer la gouvernance du Périgord entier (S. KAHN HERRICK, « Le pouvoir du passé apostolique », p. 135-137). Dès les IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, évêques et princes citadins utilisent ainsi les récits d'origine dans le sens d'une revendication d'autorité (T. GRANIER, « Saints fondateurs, récits d'origine et légendes apostoliques dans l'Italie méridionale », p. 183). L'évocation d'un évêque glorieux peut aussi servir, *a contrario*, à contrecarrer le pouvoir épiscopal. Vers 1050, un conflit naît à Narbonne entre l'archevêque Guifred de Cerdagne (1019-1079) et le vicomte Bérenger († *ca.* 1067). Ce dernier rédige une plainte destinée au pape, dans lequel il place son oncle Ermengaud (977-1019), prédécesseur de Guifred, dans la continuité historique d'un temps engendré par l'action fondatrice de Charlemagne. L'archevêque répond par l'invention et la translation des reliques de Just et Pasteur de Narbonne en 1058, arguant que Charlemagne aurait fait édifier et consacrer la cathédrale Saint-Just et Saint-Pasteur de Narbonne (P. CHASTANG, « Passé choisi et passé inventé », p. 191-200).

déprécié. Lorsqu'Arnoul fait face au roi d'Espagne afin de l'amener à renoncer à l'arianisme, il ne fait montre d'aucun mépris : « Dont il fut mendé du roy qui le interroqua, quelle nouvelle doctrine il preschoit en son royaume et quel dieu il commendoit estre adoré. Saint Arnoulp comme vray et fidelle chevalier de Jesucrist, ce confiant du tout en sa grace, sans craincte commença a le prescher »<sup>339</sup>. Et même lorsque Geneviève admoneste Childéric pour avoir fait emprisonner des chrétiens dans un passage qui n'existe pas dans la *Vita Genovefae*, le ton de la sainte n'est pas condescendant : « [...] la vierge s'en vet après le rois et l'a tant chachié que ele l'a ataint, **si li a sermonné** et dist qu'ele li a sa felonnie estainte et que aus prisonniers son corrouz a pardonné et por l'amor de la vierge que il tant ainmoit leur a quité le blasme »<sup>340</sup>. De fait, l'épiscopat médiéval n'a aucun intérêt à s'aliéner les rois. S'ils ont pu être, surtout dans les temps mérovingiens, seuls capables de tenir tête à un pouvoir royal porté à abuser de sa force et à exiger de ses sujets des contributions trop lourdes<sup>341</sup>, les évêques font au Bas Moyen Âge le choix d'une insertion dans une société politique dominée par les rois capétiens et valois<sup>342</sup>. En sus de l'argent, ils offrent à la monarchie les cadres humains, institutionnels et théoriques nécessaires à son édification<sup>343</sup>. Fort de cette alliance, l'épiscopat ne peut tirer aucun profit de la mise en scène d'une domination spirituelle qui ne manquerait pas d'irriter les monarques.

#### *c.4 Contre la centralisation pontificale*

Les réécritures en français des Vies des saints évêques du domaine royal interviennent en revanche à un moment spécifique de l'histoire ecclésiastique. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, l'époque enregistre un mouvement de centralisation et d'uniformisation de l'Église d'Occident. Avec les légats qui interviennent partout au nom du pape, les traditions des Églises locales cèdent peu à peu devant l'adoption des usages romains. Cette acculturation est criante dans le sanctoral<sup>344</sup>, avec la promotion de personnages à dimension universelle. On compte ainsi plus de deux cent quarante figures bibliques et universelles qui font l'objet d'une réécriture de leur légende en français, contre cent quatre-vingt-trois saints liés au royaume de France<sup>345</sup>. Pour les évêques, la centralisation pontificale se traduit surtout par une limite de leurs prérogatives. La papauté

<sup>339</sup> Paris, BNF, fr. 2463, f. 214v-215r. Concernant cet épisode, les réécritures en français qui le mentionnent sont assez fidèle à la *Vita Arnulfi* (« Vita Arnulfi martyr », p. 406 - Chapitres 17 et 19).

<sup>340</sup> Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716, f. 284v. L'épisode est mentionné dans la VGE (chap. XX), mais pas les remontrances de sainte Geneviève à l'encontre de Childéric I<sup>er</sup>.

<sup>341</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 19.

<sup>342</sup> J. AVRIL, « Archevêchés, diocèses et paroisses aux XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles : à propos de quelques travaux récents », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 82/209, 1996, p. 323-345, ici p. 335-336.

<sup>343</sup> V. TABBAGH cherche ainsi à saisir le rôle de l'Église, notamment des évêques, dans la construction de l'État royal (*Les évêques dans le royaume de France au XIV<sup>e</sup> siècle*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2015).

<sup>344</sup> Et témoigne des progrès de la romanisation du sanctoral liturgique et hagiographique (A. DUBREIL-ARCIN, *Vies de saints, légendes de soi*, p. 70). C'est également la thèse que défend A. BOUREAU (« Barthélemy de Trente et l'invention de la "Legenda nova" », *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo*, p. 23-39, ici p. 31-32).

<sup>345</sup> Se référer à l'Annexe IX Bis.

contrôle la désignation de la plupart d'entre eux, convoque les conciles, s'impose aux rois et aux empereurs et, au nom de sa prééminence universelle, s'arroge le droit exclusif d'élever les saints sur les autels<sup>346</sup>. Elle protège en outre les nouveaux ordres religieux qui échappent ainsi aux juridictions ordinaires et au contrôle de l'évêque<sup>347</sup>. Dans ce contexte, la valorisation de la figure épiscopale ne peut-elle pas également s'entendre comme une tentative de réponse à l'autorité toujours grandissante des papes, par la scénographie d'un contre-pouvoir qui plonge ses racines dans les premiers temps de l'Église et la fréquentation des Apôtres au même titre que la papauté et a pour lui la supériorité d'un ancrage local ?

Disons-le d'emblée : le corpus n'apporte aucune confirmation (ni infirmation) à ce qui n'est qu'une hypothèse, quoique la contemporanéité des deux phénomènes plaide plutôt en sa faveur. Il est néanmoins avéré que certains évêques s'opposèrent aux prétentions théocratiques du pape, en se rangeant du côté du roi Philippe le Bel en 1302 lorsque Boniface VIII (1294-1303) revendiqua la suzeraineté mondiale pour la papauté par la bulle *Unam Sanctam* ou lors de la soustraction d'obédience à l'antipape Benoît XIII (1394-1423) en 1398<sup>348</sup>. Ils entreprirent surtout de contrer les effets de l'uniformisation de l'Église par la promotion de figures locales. Certaines fêtes sont inscrites dans les calendriers liturgiques à la demande d'évêques soucieux de promouvoir le patron de leur diocèse, comme celle de saint Lambert de Liège († ca. 705) qui entre en 1246 au calendrier cistercien à la demande de l'évêque de Liège<sup>349</sup>. Certaines des réécritures de Vies de saints évêques s'inscrivent certainement dans cette perspective : peut-être est-ce aussi le cas d'autres figures de sainteté locales, à l'instar de Fiacre pour l'évêché de Meaux ou de Germer de Fly pour celui de Beauvais. Elles traduisent quoi qu'il en soit des tensions entre le « localisme » des Églises diocésaines<sup>350</sup> et la prétention universelle de la papauté. La fin de l'époque médiévale voit en effet s'affirmer le sentiment d'appartenance à un

---

<sup>346</sup> Dans la première moitié du Moyen Âge, le fait d'honorer un défunt du titre de saint est une prérogative des Églises locales et les évêques ont à leur charge le contrôle de l'élévation des reliques. Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, la prérogative de canoniser revient exclusivement au pape. Il suffit que quelques évêques aient pris l'habitude de faire confirmer par la papauté les élévations de reliques de leur diocèse pour que celle-ci fasse progressivement de son jugement une nécessité juridique et ecclésiologique. Le privilège quitte ensuite le domaine de la coutume pour entrer dans celui du droit, grâce au canon 62 du IV<sup>e</sup> Concile du Latran (1215). Les papes ont désormais un droit de regard sur le contenu des dévotions, puisqu'ils peuvent circonscrire les critères de la sainteté et assurer la promotion de certains modèles tandis qu'ils en dévaluent d'autres. Or, la papauté est peu favorable au modèle du saint évêque. Le droit exclusif de canoniser a un corollaire liturgique : celui d'imposer une fête, de déterminer la solennité de sa célébration et donc de la hiérarchiser par rapport à d'autres. Les figures de sainteté universelles tendent ainsi à s'imposer sur les saints locaux (A. DUBREIL-ARCIN, *Vies de saints, légendes de soi*, p. 35-42).

<sup>347</sup> Les relations parfois difficiles entre l'autorité épiscopale et les ordres mendiants se traduisent dans certaines prescriptions. En 1331, le chapitre général de Perpignan invoque par exemple les exhortations de saint François : « Que les frères ne prêchent pas dans l'évêché d'un évêque, si celui-ci s'y oppose » (P. VOLT, « Les conditions spirituelles et sociales de l'établissement matériel », *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du CNRS, 2003, p. 13-49, ici p. 45-46).

<sup>348</sup> V. TABBAGH, *Les évêques dans le royaume de France au XIV<sup>e</sup> siècle*, p. 339-342 et p. 349-351.

<sup>349</sup> En 1267, l'évêque du Mans obtient de la même façon une élévation du degré de solennité de la fête de saint Julien, qui se tient le 27 janvier (A. DUBREIL-ARCIN, *Vies de saints, légendes de soi*, p. 46).

<sup>350</sup> L'expression est de N. LEMAÎTRE (« Le culte épiscopal et la résistance au protestantisme », p. 326).

diocèse<sup>351</sup>. Le culte des saints évêques et la réécriture de leurs légendes en langue française (voire dans les dialectes propres aux régions auxquelles sont liées les prélat, comme Lucien I et Médard III rédigés en picard) relèvent donc manifestement de pratiques identitaires, en même temps qu'ils reflètent la vigueur des Églises locales.

Peut-on pour autant relier les réécritures hagiographiques en français au gallicanisme naissant ? Sont-elles l'expression d'une volonté de limiter l'ingérence du pape dans les affaires ecclésiastiques du royaume et de défendre une certaine autonomie de l'Église de France - ce que Jean Delumeau nomme « gallicanisme politique »<sup>352</sup> ? Étant donné que plusieurs de nos Vies témoignent d'une recentralisation à l'échelle du diocèse afin de défendre des Églises locales mises à mal par les effets de l'omnipotence pontificale, cela est probablement le cas. Il faut cependant souligner que les réécritures du corpus ne vont pas jusqu'à dénigrer les papes ou leurs actions, et aucune n'affirme non plus que l'Église de France doit se gouverner elle-même et que seule l'autorité spirituelle peut être reconnue à la papauté. Il n'y a guère que dans les *Miracles de sainte Geneviève*, associés à Geneviève II dans le seul *codex* génovéfain 1131, que la tradition est réaménagée afin de faire apparaître saint Remi comme le chef de l'Église gallicane. Il est en effet présenté dans le Miracle n°2 comme celui qui a envoyé les évêques Germain d'Auxerre et Loup de Troyes lutter contre le pélagianisme qui sévit alors en Grande-Bretagne<sup>353</sup>. Mais le texte de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle entretient des liens avec une royauté qu'il célèbre<sup>354</sup>: vraisemblablement de parti pris, il ne saurait refléter l'ensemble du phénomène des réécritures hagiographiques en langue française. L'association du roi et du clergé dont il témoigne (qui ressort également de quelques légendes du corpus<sup>355</sup>) est toutefois un caractère spécifique à l'Église gallicane<sup>356</sup>. Le rétrécissement des horizons au profit d'une identité diocésaine et l'approfondissement de la présence épiscopale qu'expriment plusieurs de nos Vies constituent quant à eux les fondements d'un « gallicanisme épiscopal » soucieux de

---

<sup>351</sup> J.-M. MATZ, « Saints évêques et nouveaux pèlerinages cathédraux en France », p. 216.

<sup>352</sup> J. DELUMEAU distingue le « gallicanisme ecclésiastique » et le « gallicanisme politique », lui-même subdivisé en « gallicanisme royal » et « gallicanisme parlementaire » (« Gallicanisme », dans *Encyclopædia Universalis* (<http://www.universalis.fr/encyclopedie/gallicanisme/>)).

<sup>353</sup> C. SENNEWALDT, *Les Miracles de sainte Geneviève*, p. 61-65. Ni la VGE ni les réécritures en français ne précisent par qui sont envoyés les deux évêques, et Remi n'est en tous cas pas mentionné.

<sup>354</sup> Voir M. HELIAS-BARON, « Catherine Vincent, les enjeux croisés d'une réécriture hagiographique ». Patronne de Paris, Geneviève entretient naturellement des liens avec la monarchie française. L'abbaye parisienne éponyme devient d'ailleurs à partir de 1624 le chef de la réunion des anciens ordres de chanoines réguliers, sous le nom de Congrégation Gallicane. En outre, les *Miracles* naissent précisément dans un moment de crispation entre le pape et le clergé parisien et de tentative de construction d'une Église gallicane : le concile de Paris décide le 14 janvier 1407 de reconnaître l'autorité du pape seulement au spirituel et édicte en 1408 plusieurs décrets sur l'organisation de l'Église gallicane.

<sup>355</sup> Le prochain chapitre s'intéresse aux liens entre les réécritures et la royauté française.

<sup>356</sup> Et le différencie des autres mouvements d'opposition à l'hégémonie pontificale qui se développent dans la plupart des pays d'Europe au Moyen Âge, notamment en Allemagne et en Angleterre (V. MARTIN, *Les origines du Gallicanisme*, Paris, Bloud & Guy, 1939). Sur le gallicanisme, voir également la notice de J. GAUDEMET dans le *Dictionnaire du Moyen Âge*, C. GAUVARD, A. DE LIBERA, M. ZINK (dirs.), Paris, PUF, 2002, p. 571-574.

sauvegarder les droits des prélats<sup>357</sup>. S'il n'en représente ni les prémices ni une émanation, le mouvement des réécritures hagiographiques en langue vernaculaire entretient donc des points communs avec le concept de gallicanisme<sup>358</sup>. Peut-être doivent-ils être appréhendés comme les manifestations concrètes, l'une littéraire, l'autre ecclésiologique et politique, d'une même tendance à l'affirmation identitaire qui traverse les derniers siècles du Moyen Âge.

Au sortir de ce chapitre, il est possible d'affirmer que le phénomène des réécritures en français des légendes des saints gallo-romains et mérovingiens du domaine royal est traversé par une volonté de valoriser la figure épiscopale. Celle-ci n'a cependant rien de global. La plupart de nos Vies sont fidèles à leurs hypotextes et proposent l'image idéale d'un évêque de noble naissance, à la vocation spirituelle précoce et ayant bénéficié d'une bonne éducation. Elles perpétuent aussi (et amplifient parfois, à l'instar de Arnoul II qui expose les qualités du saint dans un passage certes inédit, mais peu original) un catalogue de vertus qui remontent à la *Vita Martini* et caractérisent l'archétype du « bon évêque » : humilité (le *topos* du refus de l'investiture apparaît dans les Vies de Arnoul, Remi, Ouen et Éloi), tempérance, soin des âmes des fidèles, défense de l'Église et de la foi... Seule l'unique *Vie de saint Lucien de Beauvais* se distingue en ce qu'elle accorde à celui-ci un lien inédit de disciple à maître avec saint Pierre. C'est que l'affirmation du passé évangéliste d'un saint fondateur et de ses relations avec les Apôtres permet de légitimer le pouvoir d'un évêque et de valoriser son diocèse. Le remanieur de Lucien I l'a bien compris, qui imite les Vies latines et françaises de Denis, Rémi et Rieul afin de souligner le prestige de Beauvais et de ses prélats. L'intégration de Landry dans une glorieuse lignée d'évêques parisiens confère également une légitimité supplémentaire à la fois au saint et à ses successeurs sur la cathèdre. Le recours au passé d'un diocèse peut ainsi servir des revendications ponctuelles, comme de promouvoir un évêché au rang d'archevêché (c'est le cas dans Landry I) ou d'affirmer la légitimité d'un siège épiscopal (à l'instar de Médard III). De la même façon, le renforcement du caractère local qui transparait de plusieurs réécritures valorise une nouvelle « géographie de la Chrétienté » plus restreinte, centrée sur le diocèse ou la métropole. La *Vie de saint Lucien* se distingue encore, qui met en avant Beauvais et sa région, mais on peut aussi citer Ouen II dont la trame se concentre sur le diocèse de Rouen. La mention des saints évêques, y compris ceux qui comme Germain, Landry, Faron, Hildevert ne se distinguent que par leur action en tant que prélat au sein du diocèse, permet également

---

<sup>357</sup> V. TABBAGH, *Les évêques dans le royaume de France au XIV<sup>e</sup> siècle*, p. 274 sq.

<sup>358</sup> Le mot est anachronique, puisqu'il n'apparaît qu'avec les débats politico-religieux du XIX<sup>e</sup> siècle. Les lettrés médiévaux utilisent l'expression « Église gallicane » (*Ecclesia gallicana* pour la chancellerie pontificale).

de mettre en valeur une *memoria* diocésaine. En promouvant les cultes et en valorisant une mémoire collective - bref, en créant une cohérence dans un espace auparavant hétérogène, les réécritures du corpus contribuent à l'élaboration et la célébration d'une identité régionale qui, à la fin de l'époque médiévale, repose de plus en plus sur la figure de l'évêque. Les prélats et leurs fidèles ne se ferment pas au monde, ils affirment leur singularité afin d'y trouver leur place en dépit des mouvements de centralisation tant politique que religieux. L'épiscopat, fort de cette unité diocésaine et qui jouit en outre d'une meilleure image qu'aux siècles précédents, peut réaffirmer son pouvoir face à des puissances rivales qui tendent à s'affirmer, qu'il s'agisse d'autorités temporelles (la noblesse, les pouvoirs municipaux ou la royauté) ou d'une papauté à l'empire grandissant. Au final, seules quelques-unes de nos réécritures en français subissent de véritables changements en vue de promouvoir la figure d'un évêque ou de mettre en avant un diocèse : Lucien, Landry I, Médard III, Ouen II et peut-être Arnoul II. Quarante-six autres sont consacrées à des évêques, dans lesquelles les auteurs n'ont pas éprouvé le besoin d'opérer de changements majeurs vis à vis du texte-source. Le simple fait de produire une nouvelle Vie est toutefois révélateur, d'autant que le nombre élevé de versions consacrées à des évêques est en lui-même éloquent. Quoi qu'il en soit, les réécritures hagiographiques en langue française montrent que les lettrés médiévaux savaient parfaitement plier le passé à leurs desseins, en même temps qu'elles attestent que la figure de l'évêque demeure au centre des préoccupations tant religieuses que politiques à la fin du Moyen Âge.



### III. Vive le roi ! La figure royale dans les réécritures

#### 1. « Heureux comme Dieu en France »

##### *a. Pays des rois, territoire des saints*

Où mieux qu'au sein des terres dont le roi est le seigneur mettre en scène la puissance royale ? De fait, le choix de se concentrer sur les figures de sainteté du domaine royal et des évêchés alentours familiers de la monarchie biaise nécessairement notre étude en l'attachant à la royauté de manière plus intime que dans le cas d'un autre territoire. Nonobstant, il s'agit là de l'une des régions du royaume les plus foisonnantes en saints dont les Vies font au Moyen Âge l'objet d'une réécriture en français. C'est le cas de six figures du diocèse de Paris, huit de celui de Meaux<sup>359</sup>, cinq pour le diocèse de Sens<sup>360</sup> et cinq pour Beauvais-Noyon-Senlis. On est loin des douze saints du diocèse de Cambrai, et ceux de Rouen (neuf) et de Liège (sept) peuvent largement rivaliser<sup>361</sup>. Mais, outre le fait que la Normandie dépend directement de la couronne à partir de 1202<sup>362</sup> et s'inscrit peut-être dans le même dessein partisan que le domaine royal originel, Paris et Meaux se situent tout de même bien au-dessus de la moyenne, qui est d'environ deux saints concernés par le phénomène par diocèse. Bien que les saints locaux mis en avant par nos réécritures proviennent de l'ensemble du royaume, force est donc de constater que le nombre de ceux qui s'attachent au domaine royal primitif distingue celui-ci. L'Île-de-France et le nord de la France sont à la fin de l'époque médiévale les régions les plus actives dans le domaine hagiographique<sup>363</sup> : trente-cinq livres parmi les cent-quarante du corpus proviennent d'ailleurs de Paris et des territoires alentours. Cela explique sans doute en partie l'importance des saints liés au « cœur du royaume » dans le mouvement des réécritures en français, ceux-ci bénéficiant du « savoir-faire » de leur région<sup>364</sup>.

La proximité de celles-ci avec le pouvoir royal joue-t-elle aussi ? C'est d'autant plus probable que la mise en avant des saints issus d'une contrée permet de valoriser cette dernière en même temps que la puissance qui la contrôle. Que les figures de sainteté concernées par les réécritures hagiographiques en français remontent surtout aux moments où le domaine royal

---

<sup>359</sup> Parmi ces huit saints, Agile de Rebas et Fare ont été omis du corpus parce que leurs Vies relèvent du *Miroir historial* ; Thibaut de Provins (1039-1066) parce qu'il n'a pas vécu aux périodes gallo-romaine et mérovingienne.

<sup>360</sup> Comme cela est précisé dans l'introduction à cette étude, nous avons choisi de ne conserver que les saints du Gâtinais. Colombe († 274) et Loup, évêque de Sens († 623) ont donc été écartés. La recluse Alpaïs de Cudot (ca. 1155-1211), quant à elle, se situe en dehors des limites chronologiques que nous avons définies.

<sup>361</sup> Annexe II. Il faudrait se pencher sur les réécritures liées à ces diocèses. Cambrai comme Liège sont des principautés ecclésiastiques indépendantes, mais rattachées au Saint-Empire. Peut-être cet aspect « identitaire » participe-t-il à expliquer qu'un grand nombre de figures locales aient fait l'objet d'une réécriture au Moyen Âge.

<sup>362</sup> Date à laquelle Jean sans terre (1199-1216) se voit confisquer le duché de Normandie par Philippe Auguste.

<sup>363</sup> G. BRUNEL-LOBRICHON, A.-F. LABIE-LEURQUIN et M. THIRY-STASSIN, « L'hagiographie... », p. 326.

<sup>364</sup> Cela participerait également à expliquer la surreprésentation des saints cambrésiens.

s'est forgé une unité territoriale (la *regio media totius Galliae* naît à l'époque gallo-romaine) et politique (avec l'accession au pouvoir des souverains mérovingiens) n'est pas non plus anodin. Elles permettent d'évoquer et d'exalter les origines géographiques et politiques du « pays de France », cœur symbolique et effectif de la royauté. Qui plus est, l'attachement d'un peuple à un saint constitue un puissant facteur de continuité, ce que ne manquent pas d'exploiter les rois mérovingiens puis carolingiens afin d'asseoir leur légitimité à gouverner en offrant une apparence de stabilité. Les Capétiens sont ainsi présentés dans l'historiographie comme les porte-étendards de Denis<sup>365</sup> : c'est sous la protection du saint que s'accomplit le changement de dynastie<sup>366</sup>. L'intégration au même mouvement des réécritures en français de saints propres aux divers diocèses du royaume peut également contribuer à la cohésion de provinces qui n'ont pour point commun que le pouvoir qui les domine. Bien qu'on en ignore tout, peut-être est-ce là le but du compilateur du livre Rouen, BM, 1430. Mélangées aux légendes de saints universels, il renferme en effet les légendes de personnages liés au domaine royal tel qu'il se présente au XV<sup>e</sup> siècle, quand le *codex* est écrit. On remarque d'ailleurs une majorité d'évêques parmi eux : Hilaire de Poitiers, Maur, Laumer, Julien du Mans, Lézin, Chéron, Arnoul, Germain d'Auxerre, Lubin, Maurille, Remi, Denis, Martin, René d'Angers et Brice de Tours.

*b. « Ce que Paris commence... »*<sup>367</sup>

Victor Hugo ne pouvait pas tomber plus juste lorsqu'il prononça cette phrase dans son discours à l'Assemblée du 20 juin 1848. Car si elles ont pour visée de condamner les ateliers nationaux créés par le gouvernement provisoire de 1848, les paroles du grand homme peuvent tout aussi bien s'appliquer aux réécritures hagiographiques en français, tant il est vrai que le phénomène paraît prendre naissance à Paris avant d'essaimer dans le royaume. C'est en tous cas véridique en ce qui concerne notre corpus, puisque les premières versions sont composées en francien, vraisemblablement à Paris, portent sur des saints parisiens et apparaissent dans des manuscrits également produits à Paris<sup>368</sup>. La plus ancienne Vie que nous ayons étudiée, le

---

<sup>365</sup> C. BEAUNE, « Les monarchies médiévales », *Les monarchies*, Y.-M. BERCE (dir.), Paris PUF, 1997, p. 85-225. De même, le roi de Castille est présenté comme *vexillifer sancti Jacobi*, celui de Norvège comme vicaire de saint Olav, tandis que l'Angleterre de la fin du Moyen Âge voue un culte à Thomas Becket (A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, p. 161). Citons aussi l'alliance entre Thierry I<sup>er</sup> (511-534) et Julien de Brioude, martyr dont le patronage s'exerçait sur Clermont depuis le V<sup>e</sup> siècle. Après 507, Clovis confie la pacification du pays arverne à son fils Thierry, qui se fait le protecteur et le protégé de Julien. Selon B. BEAUJARD, « Thierry gagne ainsi une légitimité face aux Arvernes » (*Le culte des saints en Gaule*, p. 159-161).

<sup>366</sup> C'est en effet dans la basilique de Saint-Denis que le pape Etienne II a fondé la dynastie sacrée en 754. Par la suite, les premiers rois carolingiens semblent avoir eu pour le saint un empressement extrême puisque Pépin, Carloman et le jeune Charlemagne ont chacun destiné à Saint-Denis le premier diplôme d'eux qu'on ait conservé (O. GUILLOT, « Les saints des peuples et des nations dans l'Occident des VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles », p. 242).

<sup>367</sup> « ... l'Europe le continue » (V. HUGO, *Œuvres complètes*, J. HETZEL et A. QUANTIN (éds.), 1883, I, p. 214).

<sup>368</sup> Se référer aux Annexes III, IV et V.

poème sur sainte Geneviève écrit entre 1182 et 1214, présente des traits dialectaux franciliens et figure dans quatre manuscrits parisiens<sup>369</sup>. Il en va de même pour Geneviève I et II, ainsi que pour les trois versions dionysiennes de la *Vie de saint Denis*, Denis II, III et IV : toutes datent du XIII<sup>e</sup> siècle et relèvent d'une production parisienne. D'autres réécritures précoces ne correspondent pas à ce schéma. La *Vie de saint Germer* en vers, par exemple, est écrite en dialecte picard et nous ignorons la provenance du seul volume qui la contient, le BNF, fr. 13521. La profusion des versions précoces et parisiennes des légendes de Geneviève et Denis plaide cependant en faveur de la capitale comme berceau des réécritures du présent corpus.

Plusieurs raisons peuvent expliquer l'importance de Paris dans le phénomène. La ville à qui *Le Roman de Fauvel* donne vers 1310 le doux nom d'Esperance<sup>370</sup> se distingue en effet par les saints prestigieux qui l'ont marqué de leur empreinte et dont elle abrite encore souvent les reliques. Le martyrologe d'Usuard fait la différence entre les personnages honorés à Paris (*Parisius*) : Droctovée (premier abbé de Saint-Germain-des-Prés, † *ca.* 580), Merri, *Gendulfus* et Séverin (l'ermite parisien, † *ca.* 540) ; dans la cité de Paris (*civitate Parisius*) : Geneviève, Germain, Aure et Marcel ; celles révérees près de Paris (*apud Parisium*), Denis, Rustique et Eleuthère ; et dans le territoire de Paris (*in territorio Parisiacensi*) : Cloud, Bathilde, Just et les martyrs *Agoadus* et *Glibertus*<sup>371</sup>. Parmi ces seize saints, six donnent lieu à une réécriture (Geneviève, Germain, Aure, Denis, Bathilde et Cloud)<sup>372</sup>. La proportion est déjà importante, mais on peut encore y ajouter Landry, probablement Médard (dont une partie des reliques est conservée à Paris) et Éloi, puisque son culte est vivace dans le couvent qu'il a fondé dans la capitale. Or, Aure et Landry mis à part, toutes ces figures de sainteté entretiennent des liens avec la royauté. Précisément est-ce là une autre des raisons qui peuvent expliciter le rôle de Paris dans le mouvement des réécritures hagiographiques en français. La cité est le domaine d'élection d'une lignée royale qui en a fait le lieu de toutes les décisions politiques depuis le début du XIII<sup>e</sup> et jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>373</sup>. Dès lors, la fortune de Paris est étroitement

---

<sup>369</sup> Paris, BNF, lat. 05667 et Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 0704, 1152 et 1283. Le poème apparaît aussi dans le *codex* Paris, BNF, fr. 13508, mais nous en ignorons la provenance.

<sup>370</sup> Paris y est célébrée au v. 4169 comme « la meilleur cité / Qui dessouz ciel compaigne siege » (*Le Roman de Fauvel*, A. STRUBEL (éd.), Paris, Le Livre de Poche, p. 24). Ce long poème satyrique est écrit entre 1310 et 1314 par Gervais du Bus, chapelain d'Enguerrand de Marigny, lui-même légiste de Philippe le Bel. À travers l'histoire de Fauvel, un âne devenu roi par la fourberie dont tous cherchent à obtenir les faveurs, l'auteur décrit un monde à l'envers où les hommes se conduisent comme des bêtes. Il livre ce faisant une critique politique d'une rare virulence qui vise Philippe IV et son conseiller et dénonce l'abus de pouvoir et la corruption de la cour.

<sup>371</sup> C. MERIAUX, « Paris et ses saints fondateurs », dans *Le Paris du Moyen Âge*, p. 37-55, ici p. 39-40.

<sup>372</sup> Les autres saints ne jouissent certainement pas d'un culte assez développé. C'est le cas de Just, Gendulfus et des martyrs Agoadus et Glibertus, dont on ne sait même pas à quelle époque ils ont vécu.

<sup>373</sup> Ce lien privilégié entre Paris et la royauté s'affaiblit après la crise de 1355-1358 et la révolte des Parisiens en février 1358, jusqu'à se rompre après la trahison de la capitale au profit des troupes anglo-bourguignonnes en 1418. Les souverains résident désormais dans la vallée de la Loire et ne font plus que visiter Paris (C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, p. 110-111 ; A. LOMBARD-JOURDAN, « Montjoie et saint Denis ! » *Le centre de la Gaule aux origines de Paris et de Saint-Denis*, Paris, Éditions du CNRS, 1989).

liée à celle des rois pendant au moins deux siècles. C'est déjà le cas à l'époque mérovingienne, la *Vita Genovefae* associant dès 520 Clovis et les siens au salut de Paris et renforçant d'autant la légitimité de la dynastie<sup>374</sup> et de la royauté de manière plus large. Célébrer la cité revient donc à célébrer les rois. Cela n'a certainement pas échappé aux auteurs qui entreprennent de glorifier les saints parisiens par le biais des réécritures de leurs Vies en français ; ni à l'auteur des *Miracles de sainte Geneviève*, dans lesquels une place importante est donnée à Paris. Dans le Miracle des Huns, le salut se resserre sur la cité, tandis que le Miracle des fours à chaux (n°11) célèbre la majesté royale par l'évocation de l'abbaye de Saint-Denis<sup>375</sup>. Point de mise en avant de la cité dans les légendes de notre corpus en revanche. Au final, il se pourrait que la précocité de la production hagiographique parisienne et de la valorisation des saints de la ville résulte justement des liens qui unissent Paris à la royauté. C'est d'autant plus probable que cette dernière fait très tôt preuve de son engouement pour les réécritures hagiographiques en langue française, au point qu'on puisse se demander si elle n'initie pas le mouvement<sup>376</sup>.

*c. « France que mon cœur amer doit »<sup>377</sup>: l'exemple de Fiacre IV*

Terre des rois et des saints, le « pays de France » est si doux au cœur de ces derniers qu'ils refusent de le quitter jusqu'après leur mort. La quatrième *Vie de saint Fiacre* rapporte à cet égard un miracle inédit dans lequel un roi d'Angleterre prétend s'approprier les reliques de Fiacre. Le char, quoique attelé à des taureaux puis à des chevaux, ne sort pas du territoire du monastère. Le roi anglais, contraint à renoncer, retourne piteusement (et désormais tourmenté du « mal saint Fiacre ») déposer le corps du saint dans son oratoire meldois :

« Tuteffoyes encore ung seul y en mentions dung roy engloix, qui vint en France qui par quelques advertissement eut cougnoissance de saint Fiacre. Il voullut monstrier sa puissance en voullant mener le saint corps au lieu de sa nativite, et fict assembler force de gens, esperant enbler le corps mais aultrement Dieu en ordonna. Car pour chose que on peut faire on sceut oster de son terrouer. Il ce laissa porter jusqz aux marches de sa terre mais ceux thoreaux ne len eussent pas sceu oster. Ilz y perdirent toute leur paine. Le roy lors commanda a ses gens quilz luy amenassent quatre chevaux des plus fors que on pourroit trouver, lesquelz incontinant furent amenes, pour attirer la fierte. Mais oncques pour chose que on fict, les chevaux ne ce demarcherent, et comme une busche demeurerent devant la fierte. Adonc le roy tout forcené de ce que navoit mys a execution ce quil avoit entrepris, sen retourna a Meaux ou il fuct tourmenté du mal saint Fiacre pour la mauvaïse

---

<sup>374</sup> En protégeant Geneviève, qui selon son biographe avait glorifié Denis par la construction de la première basilique de Saint-Denis, lui-même étant présenté comme un missionnaire envoyé par le pape, les Mérovingiens s'inscrivent dans l'histoire ecclésiastique de la cité et poursuivent une action qui continue l'écriture sainte. Cette interprétation a dû prendre corps sous le règne de Chilbert I<sup>er</sup>, qui fait de Paris sa résidence en 511 et participa à la christianisation du paysage et de l'histoire de la cité (B. BEAUJARD, *Le culte des saints en Gaule*, p.166-167).

<sup>375</sup> M. HELIAS-BARON, « Catherine Vincent, les enjeux croisés d'une réécriture hagiographique ».

<sup>376</sup> Voir Deuxième Partie III.2.a, p. 245-246.

<sup>377</sup> CHARLES D'ORLEANS, « En regardant vers le païs de France », *Ballades*, 1433.

voullente que vers luy avoit entreprinse. Et puy on remist le saint corps en son oratoyre et digne duquel lyeu depuys il ne bougea. »<sup>378</sup>

L'anecdote n'apparaît dans aucune des *Vitae Fiacrii* ni, à notre connaissance, dans une autre source antérieure au XV<sup>e</sup> siècle durant lequel est composé Fiacre IV. On la retrouve en revanche dans le livret de pèlerinage imprimé par Denis Meslier en 1491<sup>379</sup>, et elle s'apparente au récit d'un certain Frère Tristan Rouayr dans le livre imprimé à Paris en 1617<sup>380</sup>. Sans doute le roi en question est-il Henry V, qui mourut soudainement d'une fistule le 31 août 1422<sup>381</sup>. La partie de l'histoire où le roi est « tourmenté du mal saint Fiacre » est donc véridique, sauf que, s'il s'agit bien d'Henry V (1386-1422), c'est à Vincennes et non Meaux qu'il rendit son dernier soupir. La tradition se perpétue d'ailleurs dans *Le Roy engloys*, une chanson composée à la fin du XV<sup>e</sup> siècle et qui célèbre la victoire sur les Anglais après 1450 : le « Roy Engloys » est censé être « mort à saint-Fiacre-en-Brie »<sup>382</sup>. Quant à savoir si le souverain a effectivement tenté de s'emparer des reliques de Fiacre, les sources manquent. S'agit-il d'une invention de l'hagiographe ou de l'un de ses devanciers ? D'une rumeur qui aurait pris corps après la mort du roi et qui prendrait sa source dans les circonstances du décès d'Henry V et le rapport fait avec saint Fiacre, très réputé en tant que guérisseur des hémorroïdes ? Est-ce tout simplement la vérité, le roi ayant pu se rendre en pèlerinage à Meaux afin d'obtenir la guérison ? Au final, la vérité importe moins que le sens du récit : Henry V, celui-là même qui s'est vu reconnaître héritier et régent de France par le Traité de Troyes signé le 21 mai 1420, qui a voulu inféoder la France à la perfide Albion, s'est heurté à la volonté d'un saint. Un saint pourtant originaire de son royaume (le « lieu de la nativité » de Fiacre est l'Irlande, dont l'Angleterre entreprend la conquête dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle jusqu'à étendre sa domination sur toute l'île en 1494), mais

<sup>378</sup> Paris, BNF, fr. 2453, f. 205r-206r.

<sup>379</sup> « La vie de saint Fiacre », Paris, D. Meslier, in-4° (Paris, BNF, Impr. Rés. Ye. 819).

<sup>380</sup> « En l'an mil deux cens et deux, un Roy d'Angleterre nommé Edouart, vint en France et ayant fait plusieurs maux en maints endroits de la France, vint devant la ville de Meaux, la destruit et gasta par feu, la faisant toute brusler et cela fait proposa venir piller l'Eglise et maison de saint Fiacre et prendre le corps du saint et le faire transporter en son pais d'Angleterre, et de fait luy et ses gens y furent et pillerent ladite Eglise et maison puis fit ouvrir la chasse de Monsieur saint Fiacre pour prendre le corps. Mais les Seigneur qui estoient en la compagnie luy dirent : Sire, il n'est pas bon que vous preniez tout le corps du saint mais seulement prenez en un partie d'iceluy. Le Roy croiant leur Conseil print le menton dudit corps et l'emporta iusque en Normandie : ainsi qu'un soit il avoit logé en la ville de Gournay, et le lendemin passant parmy une petite ville appelle Montloupuer où y avoit une petite chappelle fondee en l'honneur de Monsieur saint Fiacre : le Roy porta les reliquaires du mention de saint Fiacre dedans ceste Eglise, mais un peu apres, comme il cuidoit sortir avec les reliquaires ne les peut tirer ny transporter de ce lieu et deslors il fut tourmente de si horribles et griesves douleurs que mal heureusement, il mourut et demeura la ledict reliquaire et est encor à presant » (« Vie et légende de Monsieur saint Fiacre, avec plusieurs beaux miracles, nouvellement traduite de latin en français avec son oraison », Paris, P. Menier, 1617, petit in-8°).

<sup>381</sup> C'est aussi l'avis de J.-M. DESBORDES (« Préface », *XIII<sup>e</sup> centenaire de saint Fiacre : actes du congrès de Meaux (6-12 septembre 1970)*, Meaux, 1970, p. 10).

<sup>382</sup> Paris, BNF, fr. 9346, f. 89v-90r. Ce recueil d'une centaine de chansons a été réalisé après 1480, sans doute à la commande du connétable Charles de Bourbon dont le nom apparait en acrostiche dans la table des chansons. Le texte de la chanson n°86 indique que les Anglais sont déboutés du pays de France après 1450 et rappelle le siège de Cherbourg. Chaque strophe se termine par l'acclamation « Maudicte soit toute la lignye ».

qui lui a préféré la France. Au sortir de la guerre de Cent Ans, le message est d'importance ! C'est sans doute pourquoi le récit s'est perpétué, même après que l'identité du roi a été oubliée. Il montre ainsi la supériorité du royaume de France, terre d'élection de tous les saints.

## 2. Scénographie de la sainteté mérovingienne

### *a. Un sanctoral proche du trône*

Que notre étude se concentre sur l'Île-de-France et les régions alentours a aussi pour conséquence la valorisation d'un sanctoral lié à la royauté<sup>383</sup>. Bathilde et Cloud appartiennent à la famille mérovingienne. Parce qu'ils ont entretenu de leur vivant un lien privilégié avec la royauté, Éloi et Ouen jouissent d'un statut ambigu. En même temps que leur action en tant qu'évêques est en effet mis en avant le rôle qu'ils ont exercé auprès des rois. Davantage que comme des figures protectrices d'une région ou d'une cité, il se peut qu'ils soient apparus aux yeux des auteurs comme les émanations du pouvoir royal. Médard, Faron et Arnoul passèrent leur enfance au sein des cours royales. À ce dernier fut même donné pour épouse Scariberge, une nièce de Clovis. Ce lien familial avec le glorieux souverain, fût-il dû au mariage, participe probablement à expliquer qu'Arnoul, par ailleurs saint somme toute mineur dans le sanctoral gallican et souvent confondu avec son homonyme messin (c'est le cas dans la seconde partie d'Arnoul V), fasse l'objet de sept Vies. Germer de Fly fut l'un des conseillers de Dagobert I<sup>er</sup> puis de Clovis II : il se peut aussi que Landry ait œuvré à la chancellerie de Clovis II. Dans une moindre mesure, Séverin d'Againe entretient des liens avec Clovis et Childebert I<sup>er</sup>, ayant guéri le premier qui ordonna au second de construire une église au lieu où le saint avait péri. Quant à Rémi et Geneviève, leur proximité avec Clovis n'est plus à démontrer.

La fortune du culte de plusieurs d'entre eux se trouve également étroitement associée à celle de la royauté. Geneviève est liée à la dynastie mérovingienne dès l'origine<sup>384</sup> : Clovis en 511, Clotilde en 544, puis d'autres individus de haut rang sont enterrés dans l'église parisienne consacrée à la sainte. Devenue patronne de Paris vers l'an mil, Geneviève demeure une figure prisée des Carolingiens et des Capétiens<sup>385</sup>. Au cours du VI<sup>e</sup> siècle, c'est au tour de la basilique Sainte-Croix et Saint-Vincent, à laquelle est associé le nom de Germain de Paris dès le VII<sup>e</sup> siècle, de s'imposer comme basilique funéraire principale des Mérovingiens. Elle accueille les corps des rois Childebert I<sup>er</sup>, Chilpéric I<sup>er</sup> (561-584), Clotaire II et de la reine Frédégonde (†

---

<sup>383</sup> Le fait a déjà été abordé, et de manière beaucoup plus détaillée, dans la Première Partie I.2.e, p. 52-53.

<sup>384</sup> B. BEAUJARD, *Le culte des saints en Gaule*, p. 215.

<sup>385</sup> Charles V portait une attention particulière à la fête des saints liés à l'histoire du royaume (à l'instar de Martin et Remi) ou à la vie de sa capitale, comme Geneviève : le jour de la fête de cette dernière, il envoyait à Sainte-Geneviève une offrande, voire s'y rendait en personne (B. GUENEE, *La folie de Charles VI*, p. 155).

597)<sup>386</sup>. L'évêque de Paris jouit toutefois d'un prestige moindre sous les Carolingiens et les Capétiens. Le culte de Denis ne semble pas au départ soutenu par Clovis et ses fils<sup>387</sup>. Et si Saint-Denis attire les sépultures de grands du royaume dès le VI<sup>e</sup> siècle (Arégonde, épouse de Clotaire I<sup>er</sup>, y est enterrée vers 580), c'est surtout avec Dagobert I<sup>er</sup> que l'abbaye devient un lieu d'inhumation intimement lié à la fonction royale. Denis devenu « le premier en date et longtemps le seul et principal patron des rois et du royaume »<sup>388</sup>, les dynasties suivantes y firent inhumer nombre de leurs représentants. Quant à Remi, il est durablement rattaché à la royauté par le baptême de Clovis et le monopole du sacre conféré à son Église. Patron de la dynastie carolingienne, l'évêque rémois est après l'an mil celui de la monarchie sacrée<sup>389</sup>.

Quatorze saints sur les vingt-et-un du corpus (66,5%) entretiennent des liens plus ou moins étroits avec les rois. Cet état de fait ne résulte pas seulement d'un biais méthodologique dû au choix de s'intéresser au domaine royal, puisqu'on remarque que les figures de sainteté rattachées à la royauté sont aussi nombreuses parmi les cent-soixante autres saints locaux dont la légende a été réécrite. Outre quatre personnages qui relèvent des diverses dynasties et dix-neuf qui appartiennent à la noblesse<sup>390</sup>, vingt-et-un saints ont côtoyé les souverains plus ou moins intimement. Arnoul de Metz († 641) et Romaric († 653) furent de puissants leudes du roi d'Austrasie Théodebert II. Aubert de Cambrai était un familier de Dagobert I<sup>er</sup>, Vaneng de Clotaire III. Patrocle de Bourges († 576) fut envoyé par son père auprès de Childebart I<sup>er</sup> et Philibert de Tournus vécut à la cour de Dagobert I<sup>er</sup>. Vincent de Soignies († 677) fréquenta la cour de Dagobert I<sup>er</sup> puis de son fils Sigebert III (630-656). Il était fils d'un leude du royaume d'Austrasie. Quant à son épouse Waudru de Mons et la sœur de celle-ci, Aldegonde, leur père était maire du palais de Clotaire II. Le père d'Achard de Jumièges paraît avoir été un officier de cette même cour. Enfin, plusieurs saints ont exercé une fonction au sein des cours royales. Goeric de Metz et Wandrille, petit-fils de la sœur de Pépin l'Ancien († 640), travaillaient dans la haute-administration sous le règne de Dagobert. Sulpice de Bourges († 647) fut l'aumônier de Clotaire II ; Ansbert de Rouen (629-694), référendaire à la cour de Clotaire III ; et Evroult d'Ouche (627-706) fut officier palatin sous Childéric II. Cependant, la plupart de ces figures du Haut Moyen Âge semblent avoir été mises en avant, non pas tant du fait de leur proximité

---

<sup>386</sup> C. MERIAUX, « Paris et ses saints fondateurs », p. 54-55.

<sup>387</sup> B. BEAUJARD, *Le culte des saints en Gaule*, p. 215.

<sup>388</sup> C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, p. 83. Voir G. SPIEGEL, « The cult of saint Denis and Capetian kingship », *Journal of Medieval History*, 1/1, 1975, p. 43-69.

<sup>389</sup> M.-C. ISAÏA, *Remi de Reims*, p. 617 et sq ; aussi P. DEPREUX, « Saint Remi et la royauté carolingienne », *Revue historique*, 115, 1991, p. 235-260.

<sup>390</sup> C'est le cas d'Adalbert d'Ostrevant († 790), de son épouse Reine et de leur fille Rainfroye de Denain ; de Delphine et Elzéar de Sabran ; de Beatrix d'Ornacieux (1260-1303) ; Etienne de Grandmont (1046-1124) ; Fleur de Beaulieu († 1347) ; Gengoult ; Germain d'Auxerre ; Géraud d'Aurillac ; Guillaume de Bourges (1120-1209) ; Gudule de Bruxelles († ca. 714) ; Hiltrude de Liessies († 769) ; Hubert de Liège († 727) ; Odilon de Cluny († 1048) ; Pierre de Luxembourg (1369-1387) ; Romain de Rouen et Trudon († ca. 693).

avec les rois que pour leurs actions et leurs vertus personnelles<sup>391</sup>. Il est en revanche six autres saints pour lesquels ce voisinage a certainement participé au succès de leur culte. Vaast, le supposé catéchète de Clovis, est de ceux-là. Lorsque Jonas de Bobbio compose vers 640 sa *Vita Vedastis Atrebatensis* (BHL 8501)<sup>392</sup>, il détourne le récit du baptême au profit de son héros. Il relate que, Clovis ayant décidé de se convertir lors d'une bataille contre les Alamans, il remarqua sur le chemin du retour la sainteté de l'ermite Vaast, dont il fit son catéchète. La dignité épiscopale fut octroyée à ce dernier par saint Remi et il se vit confier le siège d'Arras avec pour mission d'y instruire les Francs dans la foi chrétienne. Selon Bruno Dumézil, « la conversion de Clovis était désormais pensée comme un moment originel, tant pour l'histoire du royaume que pour celle de l'Église locale d'Arras »<sup>393</sup>. De fait, le succès du culte de Vaast se maintient tout au long du Moyen Âge, puisque l'époque tardo-médiévale produit au moins treize réécritures en français de sa légende. Léonard de Noblat est aussi associé à la figure de Clovis depuis la *Vita sancti Leonardi*, rédigée vers 1030 à l'initiative de l'évêque de Limoges Jordan de Laron (1023-1051), ancien prévôt des chanoines de Noblat (d'aucuns pensent qu'il en serait même l'auteur). La *Vita* fait de Léonard le fils de nobles de la parentèle de Clovis et baptisés en même temps que lui, et le filleul du roi<sup>394</sup>. Quinze versions de la Vie de Léonard viennent perpétuer la légende. Léger d'Autun (*ca.* 615-678), précepteur des enfants royaux et conseiller de Bathilde<sup>395</sup>, fait l'objet de dix-sept versions. On en compte treize pour Lambert de Liège : outre son succès en tant qu'évangéliste de son diocèse, le fait qu'on le dise membre de la lignée des Robertiens (il serait le fils de Robert, comte palatin et chancelier de Clotaire III) et ses liens avec Childéric II et Pépin de Herstal († 714)<sup>396</sup> n'y sont peut-être pas étrangers. Il en est peut-être de même pour Rigobert de Reims, bien que nous n'ayons que deux Vies le concernant. Proche de Pépin de Herstal, sa *Vita* le montre sacrant Dagobert III (711-715) et Chilpéric II (715-721) et l'affirme parrain de Charles Martel († 741). Gertrude de Nivelles est, quant à elle, fille du maire du palais de Dagobert I<sup>er</sup>, Pépin de Landen, et donc l'ancêtre des Carolingiens par l'intermédiaire de sa sœur, sainte Begge († 693)<sup>397</sup> : Nivelles est d'ailleurs une abbaye royale. Trois réécritures rappellent sa légende à la fin du Moyen Âge.

<sup>391</sup> Il faut garder à l'esprit que la sainteté médiévale s'attache souvent à la noblesse (A. VAUCHEZ, « *Beata Stirps*. Sainteté et lignage en Occident aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », p. 397-406).

<sup>392</sup> « *Vita Vedastis Atrebatensis prima* », B. KRUSCH (éd.), *MGH, SRM*, 3, Hanovre, 1896, p. 406-413.

<sup>393</sup> B. DUMEZIL, *Le Baptême de Clovis*, p. 197.

<sup>394</sup> C. CHEIREZY, « Hagiographie et société : l'exemple de saint Léonard de Noblat », *Annales du Midi*, 107/212, 1995, p. 417-435.

<sup>395</sup> *Le dossier saint Léger*, B. DUMEZIL (dir.), Paris, Les Belles Lettres, 2017.

<sup>396</sup> L'assassinat de Lambert de Liège est certainement lié au contexte politique de l'époque marquée par le coup d'État des Pippinides. Une légende posthume affirme que le saint dénonça le concubinage avec Alpaïde d'un Pépin de Herstal encore marié à Plectrude. L'anecdote est avérée puisque Charles Martel en est le fruit (J.-L. KUPPER, P. GEORGES, *Saint Lambert : de l'histoire à la légende*, Bruxelles, L. Pire, 2006).

<sup>397</sup> Voir P. RICHE, *Les Carolingiens, une famille qui fit l'Europe*, Paris, Hachette, 1983, p. 31 sq.



Il n'en reste pas moins que notre corpus met particulièrement en valeur les saints liés à la royauté. Sans doute est-ce là une manière de valoriser celle-ci en montrant qu'elle s'entoure de personnages prestigieux et particulièrement pieux, voire qu'elle en est l'héritière. Que les remanieurs aient privilégié dans le choix des saints concernés par les réécritures une période qui, si elle est féconde en saints, est surtout un moment glorieux de l'histoire du royaume aux yeux des hommes de la fin du Moyen Âge (les VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles, qui correspondent à l'apogée de la dynastie mérovingienne), tend également à affirmer le lien ainsi établi entre les saints de la présente étude et la royauté française. Là réside la spécificité d'un corpus qui, parce qu'il porte sur ces territoires relevant directement de l'autorité du roi de France et s'intéresse à une époque durant laquelle les souverains du royaume de France sont particulièrement puissants, acquiert nécessairement une dimension royale.

### *b. Une chronologie liée aux rois*

Huit réécritures commencent par situer le saint chronologiquement par l'indication du roi (c'est le cas de la *Vie de saint Ouen* : « Du temps du Roy Clothaire »<sup>398</sup>, de Cloud I et II et du poème consacré à saint Germer) ou de l'empereur régnant (comme Geneviève II : « [...] fu nee la vierge digne madame sainte Genevieve ou tempz dez imperateurs Honoire et Theodose le mendre »<sup>399</sup>, Geneviève IV, Faron I et Éloi VI), suivant l'habitude médiévale. Elles sont largement minoritaires dans le corpus (un peu plus de 10,5%), ce qui est surprenant lorsqu'on sait que la plupart des Vies en français analysées par Anne-Françoise Labie-Leurquin replace le saint dans une chronologie royale<sup>400</sup>. Toutefois, nos légendes se montrent dans l'ensemble fidèles à leurs hypotextes, reprenant la référence à l'empereur ou au roi quand cela est précisé dans le texte-source (à l'instar de l'unique *Vie de saint Ouen*<sup>401</sup> et de la deuxième *Vie de sainte Geneviève*<sup>402</sup>) et la taisant lorsqu'il n'en est rien, c'est à dire dans la majorité des cas.

Seules l'unique *Vie de saint Faron* et Éloi VI se distinguent de leur *Vita* en citant l'une le « tanz de l'empereur Eracle »<sup>403</sup> et l'autre « l'an de Constant l'empereur »<sup>404</sup>. Faron a été élevé à la cour d'Austrasie au début du VII<sup>e</sup> siècle, sous les règnes de Théodebert II ou Thierry II. L'évocation de « Eracle », sans doute l'empereur d'Orient Flavius Héraclius (610-641), si elle est juste en termes de chronologie, est donc étonnante. À moins que le remanieur n'ait

<sup>398</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 1r.

<sup>399</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 96r.

<sup>400</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 296.

<sup>401</sup> *Temporibus Lotharii gloriosi principis, filii Helperici regis* (« Vita altera s. Dadonis vel Audoeni episcopi », p. 810 - Chapitre 1).

<sup>402</sup> [...] *quod tempore imperatorum Honorii videlicet imperantis in occidente et Theodosii minoris in oriente* (C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 49 - Chapitre I).

<sup>403</sup> Lille, BM, 453, f. 285r.

<sup>404</sup> Cambrai, BM, 811, f. 5v.

voulu placer son héros sous les auspices d'un puissant empereur, éventuellement inspiré par la biographie magnifiée qu'en propose le roman *Del empereour Eraclé* écrit vers 1154 par Gautier d'Arras et qui brosse le portrait d'un ardent défenseur de la foi chrétienne en Orient. L'explication vaut aussi pour Éloi VI, dont l'épiscopat correspond au règne de Constant II (641-668) en Orient, et à ceux de Sigebert III et Clovis II en Austrasie et Neustrie. Le prestige des empereurs paraît ainsi surpasser celui des rois mérovingiens au regard de certains auteurs, ce qui tend à prouver que ces derniers ont davantage à cœur de valoriser les personnages dont ils retracent la légende qu'une dynastie royale. L'auteur de Geneviève IV semble aussi être de ceux-là, quoique le fait que la sainte naisse alors que l'Empire romain d'Occident existe fausse le débat, le récit ne pouvant mettre en avant une lignée mérovingienne qui n'existe pas encore en tant que telle. Geneviève IV se réfère à « l'empereur Marcien »<sup>405</sup> au lieu de Honorius et Théodose comme la *Vita* et Geneviève I. Il est vrai que la sainte naît alors que Théodose II est empereur d'Orient (408-450), mais vit toujours sous le règne de Marcien (450-457) - et encore sous ceux de Léon I<sup>er</sup> (457-474), Léon II (474), Zénon (474-491), Basiliscus (475-476) et Anastase I<sup>er</sup> (491-518). Le choix de ne pas citer les successeurs d'Honorius s'explique sans doute par les nombreuses usurpations qui suivent la mort de celui-ci et donc l'incertitude qui préside alors en Occident. Quant à Marcien, il se démarque de ses homologues en accédant à la sainteté, de même que son épouse Pulchérie (414-453). Une fois encore, l'auteur choisit ainsi de placer la légende de son héroïne sous le patronage d'un empereur prestigieux.

En revanche, le poème consacré à Germer se réfère bien aux rois mérovingiens, même s'il mentionne le « tans que Dagouberz li rois/regna en France seur François »<sup>406</sup> là où la *Vita Geremari* dit *Tempore Hlotarii Francorum Regis*<sup>407</sup>. De fait, Germer naît vraisemblablement au temps de Clotaire II, dont son père Rigobert est un allié, mais est surtout connu pour son rôle de conseiller auprès de Dagobert I<sup>er</sup>. Le poète prend donc le parti de situer son héros par rapport au roi sous lequel il a vécu, quand la *Vita* préfère le souverain sous le règne duquel est né le saint (à l'instar de Geneviève IV et de la *Vita Genovefa* mais, deux cas ne suffisant pas à édicter une règle, il n'y a pas matière à affirmer qu'il s'agit là d'une spécificité des réécritures en français par rapport aux récits latins). Du reste, que Dagobert I<sup>er</sup> soit bien plus réputé que Clotaire II ne gâche certainement rien et permet de lier Germer à un règne prestigieux.

---

<sup>405</sup> Cambrai, BM, 811, f. 120v.

<sup>406</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 13521, f. 10r.

<sup>407</sup> « Vita sancti Geremari abbatis Flaviacensis primi », p. 475 - Chapitre 1.

### c. L'alliance entre les saints et les rois

Plusieurs de nos réécritures semblent aussi vouloir mettre en avant les affinités entre leurs héros et les monarques qu'ils ont côtoyés. Tout roi se doit en effet d'être l'ami des saints : il facilite leurs actions, sollicite d'eux prières et conseils, dote leurs fondations<sup>408</sup>. La deuxième version dionysienne de la *Vie de saint Denis* se différencie ainsi de la précédente par l'ajout de la partie historique des *Vita et actus beati Dionysii*<sup>409</sup>, qui s'ouvre sur le récit de l'invention et de la translation des reliques du saint et pour laquelle les moines se sont inspirés des *Gesta Dagoberti*<sup>410</sup>. La fondation de l'abbaye par Dagobert I<sup>er</sup> est relatée avec forces détails, ce qui permet à l'auteur d'insister sur les liens qui unissent le premier évêque de Paris à la royauté. C'est également le cas dans la deuxième version en vers, Denis II et V. Quant à la réécriture de Louis Le Blanc, elle associe la *Vie de saint Denis* à d'autres textes à la fois historiques et dévotionnels en rapport avec les rois de France, et offre de ce fait une histoire conjointe de l'abbaye Saint-Denis et des rois de France. De la même façon, si les Vies de Remi en français évoquent toutes le baptême de Clovis et le rôle de l'évêque rémois dans ce qui est considéré dans la France des Capétiens comme un moment clé de l'histoire<sup>411</sup>, les première, cinquième et neuvième réécritures mentionnent également les donations faites par le roi à l'Église de Reims après son baptême<sup>412</sup>. Cette manière de souligner la générosité de Clovis et son attachement à l'Église rémoise est reprise depuis la *Vita Remigii* d'Hincmar<sup>413</sup>. La majorité des réécritures paraissent pourtant considérer qu'il s'agit là d'un détail puisqu'elles l'omettent. La Vie d'Éloi en vers<sup>414</sup> et Éloi VI<sup>415</sup> relatent fidèlement l'épisode de la *Vita* où il

<sup>408</sup> C. BEAUNE, « Les monarchies médiévales », p. 98.

<sup>409</sup> Paris, BNF, n.a. fr. 1098, f. 19r-28v. Le London, BL, Egerton 0745 ajoute une suite à la partie historique, avec un épisode dans lequel Clovis II perd la raison après avoir brisé et emporté hors du tombeau un os du bras de Denis (f.71r-v). Cet épisode ne figure pas dans les *Vita et actus*, mais on le trouve au cinquante-deuxième chapitre des *Gesta Dagoberti* (C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. 201) et dans le recueil du moine Yves de Saint-Denis (Paris, BNF, lat. 5286, chap. 60), écrit en 1317.

<sup>410</sup> « Gesta Dagobert regis », B. KRUSCH (éd.), *MGH, SRM*, 2, Hanovre, 1888, p. 399-425. Écrit vers 835, le texte est l'œuvre d'un moine de l'abbaye de Saint-Denis.

<sup>411</sup> B. DUMEZIL, *Le Baptême de Clovis*, p. 235.

<sup>412</sup> « Apres ce ke li rois fu baptizies et ses gens, il et aucun poissant home de France donerent a S. Remi par diverses contrees pluseurs possessions, les queles il departi a diverses eglises, por ce ke cil ke il avoit baptizies ne le cuidassent couvoiteus et ke por ce les eust crestienes et par ce despississent IesuCrist et les S. ordenes des prestres » (Paris, BNF, fr. 6447, f. 239r) ; « Il donna plusieurs biens terres et revenus a monsieur saint Remy. Ensemble le firent par devotion les aultresz nobles princes Lesquelles distribua en diverces eglises Ad ce que apres les francoys ne vinrent adire quil estoit ambicieulx et convoiteulx des biens temporelx » (Paris, BNF, fr. 2463, f. 95v-96r). L'auteur de Remi IX ajoute une anecdote inédite sur la manière dont Clovis choisit les terres qu'il donne à Remi : « Et quant ly roy Clodoveus ou Cloweis fut convertis, li vult il faire honneur al englise de rains et dist a s. Remy quil ly donnoit plain et atretant de terre quil povoit avironneir dedens le temps quil dormeroit en la meridiane » (Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, BPL 0046 A, f. 109v). Le baptême du roi Clovis est également évoqué dans toutes les *Vies de saint Arnoul* en langue française, avec beaucoup de fidélité par rapport à la *Vita* dans les versions I et III, tandis que les autres réécritures l'abrègent en une unique phrase.

<sup>413</sup> « Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro », p. 300 - Chapitre 16.

<sup>414</sup> Oxford, Bodleian Library, Douce 094 (Chapitres VIII et XII).

<sup>415</sup> Cambrai, BM, 811, f. 8v-9r et 10r.

est question de la mort de Clotaire et de la grande amitié que les rois avaient pour l'évêque<sup>416</sup>, ainsi que celui à propos des largesses de Dagobert envers Éloi<sup>417</sup>. C'est aussi le cas dans la Vie en oc, quoique de manière abrégée<sup>418</sup>. À propos des tombeaux de plusieurs saints forgés par Éloi, le poème et les versions III et V reprennent encore cette phrase de la *Vita* qui souligne l'heureuse association entre le saint et Dagobert, le second finançant les bonnes actions du premier : [...] *Dagoberto rege inpensas praebente*<sup>419</sup>. Éloi IV porte en outre un grand intérêt à Bathilde : la reine s'y fait plus présente que dans les autres réécritures, au point que sa venue à Noyon après la mort de l'évêque occupe la moitié de la courte légende. Peut-être le remanieur a-t-il voulu mettre en avant les excellentes relations qu'Éloi a avec la souveraine, et ainsi montrer à son public les liens étroits qui unissent le saint à la dynastie mérovingienne ? Enfin, Geneviève II reprend l'épisode de la *Vita* dans lequel Geneviève exhorte Clovis à construire une église *in honore apostolorum, scilicet Petri et Pauli*<sup>420</sup> (future basilique Sainte-Geneviève) : or, celui-ci ne figure dans aucune autre Vie, de même que la brève biographie du roi que Geneviève II ajoute et qui n'apparaît pas même dans la *Vita Genovefae*.

La plupart des remanieurs ne font là que reprendre très fidèlement les hypotextes dont ils s'inspirent. Mais l'évocation des liens entre les saints et les rois est loin d'être systématique et, à l'inverse, d'autres réécritures omettent toute référence à la royauté. Éloi II n'y fait allusion qu'une seule fois, et encore est-ce seulement pour situer chronologiquement la simonie : « Du tamps de Bruchildis roine jusque au tamps Dagobert royna moult fort en Franche la pestilence de simonie »<sup>421</sup>. Les versions II, III, IV, VI, VII et VIII de la *Vie de saint Remi* taisent tous les passages où il est question de l'existence séculière de Clovis : l'arrivée des Francs en Gaule, la généalogie des rois depuis Troie et l'épisode du vase de Reims ; la conquête de la Thuringe et le mariage avec Clotilde ; les combats contre Gondebaud et Alaric ; l'accession au consulat et la mort de Clovis<sup>422</sup>. Si la *Vita* et la seconde version mentionnent la rencontre entre Childebert I<sup>er</sup> et Germain avant que celui-ci devienne évêque de Paris, il n'en est rien dans Germain I<sup>er</sup><sup>423</sup>. À propos de « leglise saint Pierre et saint Pol »<sup>424</sup> où est enterré Ouen (aujourd'hui Saint-Ouen

<sup>416</sup> « Vita Eligii », p. 676 - Chapitre 9.

<sup>417</sup> *Idem*, p. 680 - Chapitre 14.

<sup>418</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 6504, f. 69r et 69v.

<sup>419</sup> « Vita Eligii », p. 688 - Chapitre 32 ; « Couvri de gemmes et de l'or / Que lui livroit de son tresor / Sans pois, sans nombre et sans balanche /Dagombiers li boins rois de Franche » (Oxford, BL, Douce 094 - Chapitre XXIX) ; « Et le roy Dagoubert li tionnoit les despens » (Genève, Bibliothèque publique et universitaire, fr. 57, f. 396r) ; « E tot quant poc aver del rey hy procuret » (f. 69v).

<sup>420</sup> C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 71-72 (Chapitre XLVIII).

<sup>421</sup> Lille, BM, 452, f. 183r.

<sup>422</sup> « Vita Remigii auctore Hincmaro », p. 291-293 - Chapitres 11 et 12 ; p. 310-313 - Chapitres 18 à 20.

<sup>423</sup> *Quod post civitatis eius episcopo decidente, dum praecellentissimo regi Childeberto occurreret* [...] (« Vita Germani episcopi Parisiaci », p. 381 - Chapitre XII). Germain I dit seulement « Sitost comme levesque de Paris fu trespassez, saint Germain fu esleu evesque » (Bruxelles, BR, 9228, f. 361v).

<sup>424</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 6v.

de Rouen), la Vie passe sous silence les précisions de la *Vita*, selon lesquelles la basilique fut construite par le roi Clotaire I<sup>er</sup> en la vingt-quatrième année de son règne (soit en 535) et qu'y reposent également les deux épouses dudit Clotaire, Haldetrude et Bertrude ; le fils du roi Sigebert, Dagobert ; ainsi que Childéric, sa femme Bilichilde et leur fils<sup>425</sup>. Le texte est truffé d'erreurs : Haldetrude et Bertrude ont été mariées à Clotaire II, non Clotaire I<sup>er</sup>, et la seconde a été enterrée à Saint-Germain-des-Prés après sa mort vers 619 ; Dagobert II, roi d'Austrasie de 676 à 679 et fils de Sigebert III, a été tué et porté en terre à Stenay, dans la Meuse ; quant à Childéric II, Bilichilde et leur fils, assassinés en 675, ils furent inhumés à Saint-Germain-des-Prés et certainement Ouen n'y est-il pour rien. Ce ne sont probablement par ces contrevérités qui ont poussé le remanieur à omettre le passage, mais plutôt une volonté d'abrégé le propos ainsi qu'une certaine indifférence aux liens qui unissent la dynastie mérovingienne à l'Église rouennaise. De la même façon, aucune des trois réécritures de la *Vita Medardii* ne mentionne les épisodes dans lesquels il est question de Clotaire I<sup>er</sup>, que ce soit à propos des exactions et pillages commis par celui-ci autour de Noyon ou, et cela est plus surprenant, pour l'édification par le roi d'une église sur le tombeau du saint à Soissons<sup>426</sup> - église qui deviendra pourtant l'une des basiliques majeures du *Regnum Francorum*. Enfin, et alors qu'il s'agit du seul lien de Séverin d'Agaune avec les souverains, le récit de la guérison de Clovis est largement expurgé par rapport à la *Vita*<sup>427</sup>:

« De la endroit sen ala .s. Séverin a leglise et lorison finis il sen ala a lostel du roy et se mist en orison devant le lit du roy et il fu tantost sanez si se leva en leure et rendy graces a Dieu et sagenilla devant .s. Séverin. »<sup>428</sup>

Il en va de même pour les dons faits par le roi à Séverin, tandis que la description de la maladie qui affecte Clovis et la construction par Childebert I<sup>er</sup> d'une église sur le tombeau du saint<sup>429</sup> sont totalement omis. Bref, toutes les réécritures ne s'attardent pas sur les relations que leurs protagonistes entretiennent avec la royauté, loin de là. Celles qui le font témoignent soit de leur attachement à leur source, soit d'une volonté de souligner l'alliance entre les rois et les saints. Et pour ce qui est de la fidélité, aucune Vie ne reprend exactement son hypotexte, même les plus fidèles. Des choix sont toujours opérés, qui montrent que le lien du héros avec la dynastie mérovingienne aurait tout à fait pu être passé sous silence si le remanieur n'y avait

---

<sup>425</sup> *Denique ipsa ecclesia [...] a primo Lothario rege Francorum olim est nobiliter constructa, sub anno circiter vicesimo quarto regni sui, pontificante sedem ejusdem ecclesiae Rothomagensis Flavio episcopo, qui fut anno Dominicae incarnationis quingentesimo ; in qua jam dicti Lotharii duae uxores requiescunt, Haldetrudis, & Bertredus, necnon & Dagobertus filius Sigeberti Regis, quem totondit Grimoaldus ; seu & Hildericus rex, & uxor illius Bihildis cum filio, quos ipse Vir sanctus jam olim ibidem sepelivit* (« Vita altera s. Dadonis vel Audoeni episcopi », p. 818-819 - Chapitre 41).

<sup>426</sup> « Vita sancti Medardii », p. 80-81 - Chapitres 7 et 10.

<sup>427</sup> « Vita Severini abbatis Agaunensis », p. 549 - Chapitre 13.

<sup>428</sup> Cambrai, BM, 811, f. 313v.

<sup>429</sup> « Vita Severini abbatis Agaunensis », p. 548-550 - Chapitres 3, 14 et 19.

pas trouvé un intérêt. Malgré sa grande soumission au texte latin, Remi I omet nombre des épisodes les plus savants, notamment ceux qu'Hincmar fait précéder d'un  $\Gamma$  parce qu'ils les réservent à des lecteurs plus éclairés<sup>430</sup>. C'est le cas des quatre derniers chapitres de la *Vita*, les seuls intégralement éliminés du texte français, ou du passage dans lequel Hincmar revient sur le fait que Remi a été élu par la grâce divine dès le ventre de sa mère<sup>431</sup>. La Vie d'Éloi en vers, aussi fidèle soit-elle à sa source, fait également abstraction de plusieurs faits, à l'instar du nom des disciples d'Éloi ou de l'allusion à Aure de Paris<sup>432</sup>. Les exemples pourraient être multipliés à l'envi, mais le fait est là : perpétuer les références aux liens entre les saints et les rois est un choix de la part des auteurs ou de leurs commanditaires. C'est d'autant plus vrai si l'on considère que la tendance générale des réécritures est à la réduction du récit. De ce fait, les parties conservées sont aussi significatives que celles jugées négligeables. En l'occurrence, elles permettent de mettre en avant les liens privilégiés que les saints avaient avec les rois mérovingiens (et *vice versa*), manière de valoriser les deux parties d'une alliance prestigieuse.

#### *d. Des souverains mérovingiens très-chrétiens*

La piété est la première vertu du roi médiéval. Outre les manifestations de religiosité qui figurent déjà dans la plupart des *Vitae*, quelques remanieurs semblent avoir eu à cœur d'insister sur la profonde dévotion qui anime les membres de la dynastie mérovingienne. La seconde *Vie de saint Denis* dionysienne souligne ainsi la dévotion de Dagobert à l'égard des saints dans une phrase qui ouvre de manière inédite le chapitre consacré à la construction de

---

<sup>430</sup> Concernant ce signe, il se peut que l'édition de Krusch soit fautive. En procédant par accumulation de tous les signes rencontrés dans l'ensemble des manuscrits, sans tenir compte des déformations parfois considérables au fil du temps et des volumes, B. Krusch a pu fausser les données. À lire sa version, on voit en effet que tout ce qui n'est pas désigné par des astérisques l'est par le signe des paragraphes ( $\Gamma$ ). Pour Jean Devisse, il semble pourtant évident que si Hincmar avait voulu simplement détacher les passages réservés aux *lectiones* de ceux dont la lecture était plus difficile, il lui suffisait d'un double usage des astérisques. L'emploi des  $\Gamma$  et des  $\supset$  dégagerait un troisième niveau de lecture, réservé à des lectures plus savantes où Hincmar se livre à des exégèses recherchées et marqué par l'emploi des signes distinctifs dont il parle, et pas seulement un deuxième niveau, constitué donc par des textes qui tirent l'enseignement moral de la *lectio* (J. DEVISSE, *Hincmar, archevêque de Reims (845-882)*, Genève, Droz, 1975-1976, 3 vols - ici Tome II, p. 1035 ; et M.-C. ISAÏA, *Remi de Reims*, p. 530-536). *Hic miraculorum praemissis capitulis quedam sunt insequenti opusculo de sanctis scripturis et catholicorum dictis. Sed et de historiis ad instructionem et exhortationem interposita, quae ut ad recitandum omnia in populi audientia non increscent : cui pro captu audientium mensuram verbi convenit ministrari ; et ut excepta per se alia lectioni studiosorum non depereant sicut quondam contigisse hac occasione, in praefatione huius operis commemoravi, per lectiones ad legenda in duabus festivitibus. Subscive distinctione notis antiquorum peritia inventum quantum inde, populo audiente, legantur et que instructoribus et studiosioribus quando sibi licuerit vel libuerit legenda servantur designare curavi ; eo videlicet modo ut illa que populo recitanda sunt nota quae asteriscus ✕ vocatur non ut quae ommissa fuerant inluscant sed ut quasi stellae radii minus scientes illuminent praeotentur. Eis vero que per dei gratiam inluminatis legenda reservari debent nota paragraphus  $\Gamma$  praeponatur ad separandas res a rebus quae in coniunctione concurrunt. Antissima vero  $\supset$  subiungatur ubi sunt finienda que paragraphus prae-notavit* (« Vita Remigii », p. 258-259 - Chapitre 1).

<sup>431</sup> « Vita Remigii », p. 326-341 - Chapitres 30 à 33 ; p. 261 - Chapitre I.

<sup>432</sup> « Vita Eligii », p. 678 - Chapitre 10 ; p. 682-683 - Chapitre 17.

l'abbaye Saint-Denis : « Li rais Dagoberz si fu mult liez et mult joiex, et il a qui semlot poi cant que il poait fere a l'ennor et a l'essaucement des sainz amis Nostre Seingnor »<sup>433</sup>. Remi VI offre elle le portrait d'un Clovis plus pieux, plus enthousiaste vis à vis des enseignements religieux. Elle précise que, lors du baptême, l'évêque fit au roi le récit de la Passion du Christ :

« Quant furent a leglise et que tout fu prest Le roy descendit aulx fons comme ung aultre. Adonc monsieur saint remy luy recita la doulloureuse mort et passion de notre benoist sauveur Jesus, comme il fut flagelle, buffete, couronne despines mocque, decrache et finaleent pour notre salut cruciffie en la croix. Le roy oyant reciter les griesves doulleurs Et oultrages que on avoit faictes a Jesu Crist, en eust moult grand compassion et dit ung tres beau mot. Certes ce feusse este la avecques tout mon ost Je eusse bien venge les oultrages que on luy faisoit. »<sup>434</sup>

Ce passage ne provient pas de la *Vita Remigii* écrite par Hincmar, mais de la plume d'un chroniqueur bourguignon connu sous le nom de Frédégaire, qui entreprit dans les années 660 d'abrégier et de compléter la forme amputée (dite version B) des *Decem libri historiarum* de Grégoire de Tours. L'ajout est d'autant plus surprenant que l'auteur de Remi VI est fidèle à Hincmar : s'inspire-t-il d'un récit mixte ? Quoi qu'il en soit, Frédégaire est le premier à situer le baptême lors des solennités de Pâques, jour normal pour ce type de cérémonie<sup>435</sup> : il paraît donc logique que Remi lise la Passion du Christ. Frédégaire est aussi à l'origine du bon mot de Clovis (« Certes ce feusse este la avecques tout mon ost Je eusse bien venge les oultrages que on luy faisoit »<sup>436</sup>), qui donne du roi l'image d'un barbare un peu rude mais dont le grand cœur excuse la violence. Il permet surtout de mettre en valeur l'amour que le souverain porte au Christ et sa volonté de se porter au secours des croyants et de la Foi. De fait, tous les rois sont considérés à la fin du Moyen Âge comme le bras séculier de l'Église<sup>437</sup>. Les paroles de Clovis à propos de sa volonté de convertir les Francs y sont aussi amplifiées : « Toutefois ie yray et tenteray le cueur de mes barons et du menu peuple. Car ilz ce convertiront plus devottement et debonnairement par belles parolles que par force ou contraincte »<sup>438</sup>. La conviction et la volonté de bien faire du roi s'y trouvent ainsi plus accentuées que dans la *Vita*.

---

<sup>433</sup> Paris, BNF, n.a. fr. 1098, f. 23r ; C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. 190.

<sup>434</sup> Paris, BNF, fr. 2463, f. 93r-v.

<sup>435</sup> Clovis fut pourtant baptisé à la Noël. Bruno Dumézil argue que ce choix étonnant (aux V-VI<sup>e</sup> siècles, le droit canon ne proposait que Pâques pour l'administration du baptême, sauf pour les grands malades, les possédés et les nouveau-nés fragiles. La Résurrection du Christ représente pour les Pères un mystère beaucoup plus fascinant que son Incarnation) résulte d'une « volonté de concilier les noms de l'Église et les exigences de l'agenda royal », car Pâques est célébré au moment où s'ouvre la saison de la guerre, qui s'interrompt durant l'hiver (B. DUMEZIL, *Le Baptême de Clovis*, p. 13-14). Des treize Vies consacrées à Remi, seules la première et la sixième citent la date du baptême. Toutes deux retiennent « le ior de la Passion notre Signor » (Paris, BNF, fr. 6447, f. 238v ; fr. 2463, f. 89r). C'était déjà le cas chez Hincmar : *Die vero passionis Domini* [...] (p. 295 - Chapitre 14).

<sup>436</sup> *Cum a sanctum Remedium in albis evangelio lectio Chlodoveo adnunciaretur, qualem Dominus noster Jesus Christus as passionem venerat, dixitque Chlodoveus : Si ego ibidem cum Francis meis fuisset, ejus injuriam vindicasset* (FREDEGAIRE, « Chronicarum libri IV cum continuationibus », B. KRUSCH (éd.), *MGH, SRM, 2*, Hanovre, 1888, p. 18-193, ici III, 21, p. 101).

<sup>437</sup> C. BEAUNE, « Les monarchies médiévales », p. 99.

<sup>438</sup> Paris, BNF, fr. 2463, f. 86v. La *Vita Remigii* lui fait seulement dire : *Vadam autem adhortati eos iuxta verbum tuum* (« Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro », p. 294 - Chapitre 14).

L'épisode du baptême des enfants royaux<sup>439</sup> figure, quant à lui, dans les seules versions I, V, VI (de manière abrégée) et IX de la *Vie de saint Remi*, mais il témoigne de la grande piété de Clotilde et de sa confiance en Dieu, par ailleurs récompensée. Arnoul I met aussi en avant le rôle de Clotilde dans la conversion de Clovis bien plus que la *Vita*<sup>440</sup>. Cloud II s'appesantit elle sur les liens qui unissent la reine, dont il est précisé qu'elle est désormais une sainte, et l'église parisienne Sainte-Geneviève<sup>441</sup>. Bref, il s'agit à chaque fois de souligner la piété de Clotilde. Enfin, le clerc Renaut paraît tenter dans son poème sur sainte Geneviève d'amender Childéric I<sup>er</sup>, ou tout du moins d'en présenter une image moins négative, car s'il affirme que le monarque mérovingien « n'avoit pas en Deu creance », il précise tout de même qu'il s'en trouve dans un grand désarroi (« desroi »<sup>442</sup>). La première *Vie de sainte Geneviève* dit au contraire du roi qu'il est « plein de granz desloiautez »<sup>443</sup> : les autres versions reprennent la Recension E en disant seulement de lui qu'il est païen mais a du respect pour Geneviève<sup>444</sup>.

La volonté d'au moins cinq de nos remanieurs d'insister sur la piété des rois anciens (y compris lorsque ces derniers n'ont pas embrassé la foi chrétienne) s'inscrit parfaitement dans une période médiévale où la fonction royale est très étroitement liée au devoir de piété. Hors de son royaume comme à l'intérieur, le souverain se doit en effet de montrer par ses actions et ses manifestations de piété qu'il est un bon fils de l'Église. Les réécritures de notre corpus sont évidemment loin d'être les premiers textes à chercher à attirer l'attention de leur public sur la dévotion des rois afin de valoriser leur image et, partant, celle de la dynastie tout entière. La *Geste des Francs*, composée par un certain Roricon au début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>445</sup>, présente ainsi Clovis comme un parangon de vertu qui, entre autres exemples, restitue aux églises tous les objets pillés en sus du vase soissonnais de la légende. Mais, associée à la mise en avant d'une alliance qui réunit les rois et les saints autour des valeurs chrétiennes et d'actions commune, la valorisation de la profonde piété des anciens souverains ouvre la voie à la sanctification de ces derniers et, partant, à la sacralisation de l'ensemble de la dynastie.

<sup>439</sup> « Vita Remigii episcopi Remensis auctore Hincmaro », p. 293-294 - Chapitre 12.

<sup>440</sup> « La royne de grance quie stoit apelee Crotilde qui estoit iointe par mariage au roy qui estoit paiens et elle estoit bonne crestienne, et avoit .i. filz du roy liquelz avoit este crestienne et morut. La royne par lamonnestement de monseigneur saint Remi amonnestoit chascun iour le roi son seigneur que il deguerpisist sa mauvaese creance et creust en ihesucrist et deprioit chascun iour la royne a dame dieu que il donnast au roy son seigneur corage de soi fere baptizier » (Londres, British Library, Add. 17275, f.157r).

<sup>441</sup> « [...] laquelle est mise au nombre des saints et bienheurez de paradis et en ya une chasse de ses ossemens en leglise sainte Geneviesve du Mont a Paris, en laquelle eglise repoze aussy le roy Clovys, lequel est ensepulture au meillieu du cœur de ladite eglise. Laquelle de son vivant il feist ediffier curieusement en lhonneur de monseigneurs saint Pierre et saint Pol » (Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 151r).

<sup>442</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 56v.

<sup>443</sup> Paris, Bibliothèque Mazarine, 1716, f. 284r.

<sup>444</sup> *Oportunum videtur inserere qua veneratione Childericus, rex Francorum, licet adhuc paganis ritibus deditus* [...] C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 60 (Chapitre XX).

<sup>445</sup> Selon P. BOURGAIN, l'auteur pourrait être un prieur de Saint-Denis actif autour de 1100 (« Clovis et Clotilde chez les historiens médiévaux, des temps mérovingiens au premier siècle capétien », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 154, 1996, p. 53-85, ici p. 78).



## *e. Sacralité de la dynastie mérovingienne*

### *e.1 Du culte des saints royaux...*

Une trentaine de princes et princesses ont aussi été canonisés entre le VI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup>, jusqu'à saint Louis, le roi mort à Carthage à trois heures de l'après-midi les bras en croix<sup>446</sup>. Les membres des familles régnantes d'Europe représentent encore plus de 41% des saints laïcs reconnus par l'Église entre 1198 et 1431<sup>447</sup>. En ce qui concerne le royaume de France, quatre seulement sont l'objet de réécritures de leurs *Vitae* en français : Cloud, Bathilde, Radegonde (quatre Vies) et Louis IX (onze réécritures). C'est aussi le cas de deux membres des familles pépinide (Gertrude) et robertienne (Lambert), et de Louis d'Anjou (1274-1297), petit-neveu de Louis IX dont la *Vita* donna lieu à trois versions en langue vernaculaire<sup>448</sup>. Seuls Cloud et Bathilde sont intégrés au corpus et, pour le prince mérovingien ayant sacrifié sa chevelure comme pour la reine, les auteurs ont eu à cœur de souligner leur appartenance à la royauté.

Certaines réécritures mettent l'accent sur les liens de parenté rattachant les saints aux familles régnantes<sup>449</sup>. La première *Vie de saint Cloud* en langue française, qui omet la plupart des passages théoriques, reprend ainsi sur la généalogie de Clodoald formulée dans la *Vita* :

« Quant Clovis qui fu premier roy de Franche chrestiens fu mors, ses quatre fis departirent le roialme entre yaulx IIII. Clotaire eut Soisons, Cleodemer eut Orleans, Childebbers eut Paris, et Thieris eut Rains. Il advint que Cleodemer fut ochiz en une bataille en bourgonne, et il lui demoura [...] IIII fis. »<sup>450</sup>

Cloud II est encore plus fidèle à la *Vita Clodoaldi* en ce qu'elle précise le nom des trois fils de Clodomir (« Clodomere eust troys enffans le premier se nommoit Thibault, le second Gonteve et le tiers ledit saint Cloud »<sup>451</sup>). En revanche, seule Cloud I mentionne les quatre fils de Clovis et précise le royaume qui échoit à chacun : Soissons pour Clotaire I<sup>er</sup>, Orléans pour Clodomir (511-524), Childebert I<sup>er</sup> est roi de Paris, et Thierry I<sup>er</sup>, exclu de la succession dans la *Vita*<sup>452</sup>, devient roi de Reims. Est-ce parce que Thierry n'est pas le fils de Clotilde, mais

---

<sup>446</sup> C. BEAUNE, « Les monarchies médiévales », p. 98.

<sup>447</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 325 (voir le tableau XXVIII).

<sup>448</sup> Trois récits hagiographiques en français sont également consacrés au « bon roi » René d'Anjou (1409-1480), mais il est probable qu'ils aient été écrits directement en vernaculaire (il ne paraît pas en effet y avoir de *Vita*). Ils ne peuvent donc être considérés comme des réécritures.

<sup>449</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN fait la même remarque à propos des légendiers français qu'elle a étudié (*Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 293).

<sup>450</sup> Lille, BM, 453, f. 286v.

<sup>451</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 151r. Il est dit dans la *Vita* : [...] *ipse tres reliquit filios. Quorum unis vocabatur Theodaldus, alter Gontarius, tertius vero isdem Chlodoaldis* (« Vita s. Clodoaldi presbyteri », p. 99 - Chap. 5).

<sup>452</sup> Exclu de la *Vita Clodoaldi* : *Cujus avus Clodoveus regnum Francorum nobiliter regens [...] reliquit in regno conjugem vocabulo Chlotildem cum tribus filiis, Cllothario videlicet, Childeberto, atque Chlodomero, quibus dispositis portionibus divisit monarchiam sui principatus* (« Vita s. Clodoaldi presbyteri », p. 99 - Chapitre 5), Thierry l'est aussi de Cloud II : « Clovys et Clotilde yssoient troys enffans malles, assavoir Clotaire, Childebert et Clodomere, dusquelz ledit Clovys divisa avant son trespas son royaulme » (Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 151r).

d'une première épouse dite de second rang<sup>453</sup> qu'il n'est pas cité dans la *Vita* ? Quelle que soit la (ou les) raison(s) de cette omission, le fait qu'elle ne soit pas perpétuée dans Cloud I permet de souligner que Clodoald appartient du côté paternel à une glorieuse lignée de rois.

Le cas de Bathilde est encore plus remarquable, avec une première version qui affirme qu'elle est « estraitte de roial lignie »<sup>454</sup>. Le statut social non précisé de l'esclave vendue *vili pretio* dans une *Vita Balthildis* B qui évoque seulement une origine saxonne<sup>455</sup> se mue ainsi en lignage royal dès la première réécriture en français<sup>456</sup>. L'auteur dément ce faisant la volonté exprimée dans la *Vita*<sup>457</sup> - et reprise par lui (« car il fait des petiz grans et des fous saiges et des povres riches, si comme nous veons qu'il est aepli en ceste glorieuse roine me dame sainte Baltalt »<sup>458</sup>) - de présenter une sorte d'*exemplum* sur le pouvoir d'inversion du christianisme et illustrant la parole biblique des humbles élevés à la puissance par la grâce de Dieu. Mais c'est surtout la deuxième *Vie de sainte Bathilde* qui insiste sur l'origine royale de la sainte, quitte à reprendre l'idée d'une parenté fictive avec le roi Floridas de la chanson *Theseus de Cologne*<sup>459</sup>. Le rehaussement de l'origine sociale de la sainte reine s'accompagne d'une revalorisation de son pouvoir. Dépeinte comme « haute feme et si gentix »<sup>460</sup> dans Bathilde I, elle devient « cy haulte dame, si noble et si puissante »<sup>461</sup>. La gentillesse s'efface au profit de la mise en avant de l'autorité de Bathilde, qui acquiert d'ailleurs le titre de « royne de France »<sup>462</sup> et est mise au rang des autres saintes « qui avoient regné en France »<sup>463</sup>. L'usage du terme « régner », qui ne

---

<sup>453</sup> « Clovis avait voulu que ses fils lui succédassent, sans préciser davantage. Si l'on avait pratiqué la *tanistry* [...], Thierry, le fils aîné, [...] aurait seul dû recevoir le titre de roi et diriger en laissant successivement le pouvoir à chacun de ses demi-frères, Clodomir, Childebart et Clotaire. Mais cela aurait été considéré comme un affront fait à Clotilde que de reléguer au second plan les enfants du mariage officiel au profit du rejeton d'une union antérieure de second rang » (M. ROUCHE, *Clovis*, Paris, Fayard, 1996, p. 350-351).

<sup>454</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 166v.

<sup>455</sup> « *Vita sanctae Balthildis* », p. 483 - Chapitre 2.

<sup>456</sup> Le *Miracle de sainte Bautoeuch* joué en 1376 au « puy des orfèvres » de Paris (*Miracles de Nostre Dame par personnages...*, G. PARIS et U. ROBERT (éds.), Paris, F. Didot, 1881, VI, p. 81-167) reprend l'idée d'une origine royale de la sainte, mais s'en sert comme élément de suspense dans le cadre du *topos* de la féodalité littéraire qui ouvre le récit : un roi ou un seigneur pressé par ses conseillers de se marier afin d'avoir un héritier. Après avoir passé en revue divers partis avantageux, un chevalier propose à Clovis une jeune pucelle au service du maréchal de France Erchenoald. Il s'agit cependant de s'assurer de l'excellence de son lignage, puisque le chevalier ignore l'origine de Bathilde. L'Erchenoald du *Miracle*, loin de se poser en rival potentiel, fait office de facilitateur du mariage royal en confirmant l'origine royale de la pucelle (J. E. MERCERON, « De l'hagiographie à la chanson d'aventures : l'image de sainte Bathilde », p. 195-196).

<sup>457</sup> *Et ideo merito ipsius laus in omnibus que fecit canenda est nec non et sanctorum meritis sive virtutibus glorificanda, qui de parvis efficit magnos, immo qui de stercore elevat pauperem, ut sedeat cum principibus et gloriae solium teneat, sicut in hac venerabili Dei cultrice, domna Balthilde regina* (« *Vita sanctae Balthildis* », p. 483 - Chapitre 1).

<sup>458</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 166v.

<sup>459</sup> Voir Deuxième Partie III.1.c.1, p. 241.

<sup>460</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 173r.

<sup>461</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 137v. La *Vita* B la qualifie de *sublimitas tantae potentiae* (p. 497 - Chapitre 11).

<sup>462</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 114r. La version I parle de « sainte Baltelt roine » (Paris, BNF, fr. 23112, f. 166v) et la *Vita* de *domna Balthilde regina* (« *Vita sanctae Balthildis* », p. 483 - Chapitre 1).

<sup>463</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 142r. Clotilde, autre reine mentionnée par la *Vita Balthildis* (p. 505 - Chapitre 18), se voit reconnaître le statut de « sainte reine » dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle. Peut-être faut-il y voir un lien avec la promotion de la figure de Bathilde, comme le fait B. DUMEZIL (*Le Baptême de Clovis*, p. 198).

figure ni dans la première version<sup>464</sup>, ni dans la *Vita Balthildis*<sup>465</sup>, n'est peut-être pas anodin. Il confère en effet à Bathilde un rôle politique qui dépasse celui de simple reine consort - non sans fondement, puisqu'à la mort de Clovis II en 657 et jusqu'à son retrait forcé à Chelles vers 664-665, elle assura la régence du royaume de Neustrie et de Bourgogne pour son fils Clotaire III, alors âgé de cinq ans environ. Ce portrait d'une souveraine puissante est encore renforcé par l'épisode apocryphe dit des « énervés de Jumièges », inconnu des deux *Vitae Balthildis* et inséré dans les deux premières réécritures françaises<sup>466</sup>. Dans ce long passage<sup>467</sup>, Clotaire III devient, au sortir de l'adolescence, régent avec « l'aide et au conseil se mere »<sup>468</sup> pendant que Clovis II est en pèlerinage en Terre sainte. Mais le jeune prince se rebelle contre l'autorité de sa mère et, après avoir corrompu l'un de ses frères cadets, lève une armée afin de s'emparer du trône. Informé, Clovis II se hâte de rentrer et finit par triompher des rebelles grâce à l'aide et aux prières de Bathilde<sup>469</sup>. Le repentir des fils acquis, le roi s'en remet au jugement de la reine pour statuer sur leur sort. C'est elle qui condamne ses enfants à la prière et au jeûne, jusqu'à ce que le jugement divin (reçu par elle) proclame que les « énervés » seront abandonnés sur la Seine sur une nef sans gouvernail ni avirons. L'auteur de l'épisode, et ceux des réécritures à sa suite, donne ainsi de Bathilde l'image d'une reine active et soucieuse de la justice jusqu'à l'intransigeance<sup>470</sup>. Outre la valorisation de l'abbaye de Jumièges<sup>471</sup> (les deux princes trouvent refuge auprès d'un « sains homs manoit qui avoit a non Phylebers »<sup>472</sup>, dans le monastère qu'il

<sup>464</sup> « Devant me dame sainte Baltelx avoir eu autres roines en France [...] » (Paris, BNF, fr. 23112, f. 175r).

<sup>465</sup> [...] in *Francorum regno nobiles et Dei cultrices quasdam fuisse reginas* (p. 505 – Chapitre 18).

<sup>466</sup> Ainsi que dans le *Miracle de sainte Bauthauch* (vv. 830-831). Le texte latin qui a certainement inspiré nos deux réécritures est très proche de celui des manuscrits des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles Rouen, BM, 1132 et 1402 (Sur ce sujet, voir G. HUET, « La Légende des Énervés de Jumièges », p. 197-216).

<sup>467</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 167r à 171v (Bathilde I) ; Paris, BNF, fr. 02453, f. 116r à 132r (Bathilde II).

<sup>468</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 167v. Les versions françaises se montrent très fidèles à leur source latine : *Regnavit itaque juvenis ille, cujus nomen a memoria recessit, diu viriliter in finibus Francorum consiliumque sancte matris, videlicet beate Balthildis, quia sibi rectum videbatur, dispositionemque ejusdem ubique suis operibus preponebat* (« Vita beate Baltechildis regine », Rouen, BM, 1132, f.3r-11r, ici f. 4r ; G. HUET, « La Légende des Énervés de Jumièges », p. 203-204).

<sup>469</sup> « Endedens envoia li rois ses messaies a la sainte roine se feme et li fist savoir le jour de le bataille et li manda et pria tant comme il peut plus qu'ele les secourest a cel jour de quanqu'ele porroit avoir de gent et qu'ele feist larges aumosnes et priast Nostre Seignor qu'il jugast en tele maniere le querele entre le pere et les enfans et que li jugemens fust si atempres par se misericorde qu'il fust fais au pourfit de l'une partie et de l'autre. Che n'est nule doute que le roine n'obeist de tout son pooir au mandement et a le proiere de son seignor » (Paris, BNF, fr. 23112, f. 169r).

<sup>470</sup> C'est encore plus flagrant dans le *Miracle de sainte Bauthauch*. À propos du départ de Clovis en pèlerinage, le fatiste fait dire au roi que ce n'est pas lui, mais Bathilde qui va fournir les explications relatives à son voyage, arguant du fait qu'il ne saurait s'empêcher de pleurer s'il le faisait (vv. 721-723). Au moment où Clovis doit juger ses enfants, le *Miracle* intercale encore une série de répliques qui a pour effet de souligner l'effacement du roi. Le récit le montre en effet pris d'une soudaine envie de dormir, tandis qu'il met en scène une reine active, alerte et prenant la situation en main. Ce n'est d'ailleurs que l'un des exemples grâce auxquels le fatiste renchérit sur le côté actif de Bathilde et, par contraste, sur l'effacement de Clovis II, premier des « rois fainéants » historiques (J. E. MERCERON, « De l'hagiographie à la chanson d'aventures : l'image de sainte Bathilde », p. 201).

<sup>471</sup> Les deux manuscrits rouennais qui contiennent le texte proviennent en outre de Jumièges, ce qui accrédite l'hypothèse d'un récit forgé par les moines de l'abbaye afin de montrer l'origine royale de leurs propriétés (G. HUET, « La Légende des Énervés de Jumièges », p. 198-199).

<sup>472</sup> Soit saint Philibert de Tournus, fondateur des monastères de Jumièges et de Noirmoutier.

a fondé « en Normandie [dans] un lieu que cil du païs apeloient Geme »<sup>473</sup> et que Bathilde et Clovis II « enrikirent de grans terres et de grant rentes »<sup>474</sup>, l'épisode permet de promouvoir le modèle de la sainte reine, médiatrice et salvatrice<sup>475</sup>. L'insistance de plusieurs Vies sur l'origine royale de leurs protagonistes n'est pas anodine. Plus que le saint lui-même, il s'agit de valoriser la dynastie à laquelle il appartient et, en l'occurrence, les Mérovingiens peuvent se flatter de glorieux représentants. La sainteté des ancêtres rejaillit sur le prestige de leurs successeurs et s'incorpore au capital symbolique de la lignée dans son ensemble<sup>476</sup>. Le culte des saints royaux est ainsi le moyen de prêter un soutien « surnaturel » au pouvoir royal<sup>477</sup>.

### e.2 ... à la sacralisation de la dynastie

Une fois certains membres des familles régnantes sanctifiés, c'est bientôt les dynasties tout entières qui se targuent de sacralité<sup>478</sup>. Une phrase inédite vient amplifier la deuxième *Vie de Bathilde*, selon laquelle les vertus manifestées par la sainte « demonstrent bien en toutes choses [qu'elle est] descendue de la noble lignee royale »<sup>479</sup>. Ce faisant, un lien de causalité est établi entre la sainteté et l'ascendance royale : si Bathilde présente les qualités d'une sainte, c'est justement parce qu'elle est de sang royal et que celui-ci porte en lui-même les germes de la perfection. L'idée n'est pas nouvelle d'une sorte de charisme lié à la haute naissance et qui se perpétuerait de manière héréditaire au sein de certaines familles prédestinées, à charge pour

<sup>473</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 171r.

<sup>474</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 171v.

<sup>475</sup> La *Vita Chrotildis* rédigée vers 956-960 (BHL 1785) dans l'entourage de la reine Gerberge de Saxe, veuve de Louis VI (936-954) dépeint une reine idéale pour la société du X<sup>e</sup> siècle : Clotilde y est *moribus inclitam, corpore pulcrum, regali desponsatione dignam et uxor nobilis* (« Vita sanctae Chrothildis », B. KRUSCH (éd.), *MGH, SRM*, 2, Hanovre, 1896, p. 342-348, p. 342 - Chapitre 3). La sainte reine, épouse chrétienne et conseillère de son mari, se fait médiatrice et gardienne de la *memoria* dynastique. Voir l'article de J. AUDEBRAND, « La promotion d'une idéologie carolingienne autour de la reine Gerberge (milieu du X<sup>e</sup> siècle) » *Genre & Histoire*, Association Mnémosyne, 2019 (<http://journals.openedition.org/genrehistoire/4150>) ; et C. THIELLET, « La sainteté royale de Clotilde », *Clovis, histoire et mémoire. Actes du colloque international d'histoire de Reims*, M. ROUCHE (éd.), vol. II, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 1997, p. 147-155 ; IDEM, *Femmes, reines et saintes (I<sup>er</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 2004.

<sup>476</sup> Ainsi la sainteté de Mathilde de Ringelheim (ca. 896-968), femme d'Henri I<sup>er</sup> l'Oiseleur et mère d'Otton I<sup>er</sup> le Grand, puis de l'épouse de celui-ci, l'impératrice Adelaïde de Bourgogne (ca. 931-999) rejaillit sur le prestige des premiers Ottoniens (P. CORBET, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1986).

<sup>477</sup> Voir G. KLANICZAY, « Le culte des saints dynastiques en Europe centrale (Angevins et Luxembourg au XIV<sup>e</sup> siècle) », *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-est et du Nord (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Actes du colloque de Rome (27-29 janvier 1986)*, Rome, École française de Rome, 1990, p. 221-247, ici p. 243 ; R. FOLZ, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1984 ; et *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1992.

<sup>478</sup> À propos des moyens mis en œuvre par les dynasties pour se doter d'un caractère sacré, voir M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1983 ; A. VAUCHEZ, « Beata Stirps. Sainteté et lignage en Occident aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », p. 397-406. Pour les Carolingiens, voir R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, Presses de la Sorbonne, 1995 ; concernant les Capétiens, A.W. LEWIS, *Le sang royal, la famille capétienne et l'État, France, X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1986.

<sup>479</sup> Paris, BNF, fr. 02453, f. 115r.

leurs membres de faire fructifier cette prédisposition à la sainteté. Selon André Vauchez, elle remonterait au Haut Moyen Âge, sinon au-delà<sup>480</sup>. Et si ce concept de *Geblütsheiligkeit*, c'est à dire de sacralité du sang<sup>481</sup>, s'atténue aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles au profit d'une notion de *virtus* qui tend à se spiritualiser, elle persiste dans certaines dynasties<sup>482</sup>.

Dans une moindre mesure, l'auteur de la première *Vie de saint Cloud* en français paraît également vouloir témoigner de la sacralité de la royauté française lorsqu'il revient sur ce qui apparaît à la fin du Moyen Âge comme l'acte fondateur du lien entre Dieu et les rois français : le baptême de Clovis. Certes, notre démonstration s'appuie sur une seule courte formule, qui présente Clovis comme le « premier roy de Franche chrestiens »<sup>483</sup>. Mais, outre le fait qu'elle est inédite<sup>484</sup>, la précision est d'autant plus importante qu'elle ouvre le récit. Le fait qu'elle soit immédiatement suivie d'une sorte de généalogie permet de replacer Cloud dans la parentèle de Clovis, mais aussi de créer l'image d'une lignée chrétienne dont Clovis serait le premier jalon, ses fils un autre, puis Cloud, et ainsi de suite de rois en rois. Hincmar utilise le même procédé dans le discours composé en 869, lorsque Charles le Chauve vint à Metz afin d'être couronné roi de Lorraine : il précise que Charles bénéficie du charisme de son père, Louis le Pieux, lui-même « né de la souche de l'illustre Louis [Clovis] roi des Francs - c'est lui qui a été converti avec tout son peuple »<sup>485</sup>. L'archevêque affirme ainsi la continuité mystique des rois francs<sup>486</sup> en même temps qu'il ébauche l'idée d'une sainteté dynastique mérovingienne inaugurée par le baptême de Clovis. À partir de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, bien que de manière informelle, celui-ci commence d'ailleurs à être désigné comme saint<sup>487</sup>. La tentation est grande en effet d'en faire

---

<sup>480</sup> Les invasions de tribus germaniques adhérant à l'idée de royauté charismatique auraient donné une vigueur nouvelle aux conceptions déjà à l'honneur chez les Romains, selon lesquelles l'appartenance à une *gens* ou à un *genus* renommé impliquait un ensemble de dons et pouvoirs transmis par le sang (A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 209 ; G. KLANICZAY, « Sainteté royale et sainteté dynastique au Moyen Âge », p. 70-71). Le moine Guillaume de Malmesbury (ca. 1090-1143) rapporte que, selon certains contemporains, le pouvoir guérisseur de Édouard le Confesseur (1042-1066) provient *non ex sanctitate sed ex regalis prosapiae hereditate* (*Historia regum*, W. STUBBS (éd.), Londres, 1887, II, 1, p. 273 ; J. NELSON, « Royal Saints and Early Medieval Kingship », *Sancity and Secularity. The Church and the World*, D. BAKER (éd.), Oxford, Blackwell, 1973, p. 39-44).

<sup>481</sup> K. HAUCK, « Geblütsheiligkeit », *Liber Floridus. Festschrift P. Lehmann*, St. Ottilien, 1950, p. 187-240. L'idée d'une continuité entre la royauté charismatique germanique et la sainteté royale et dynastique médiévale a été réfutée par František GRAUS (*Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prague, Nakladatelstvi Cekoslovenské Akademie Ved, 1965). Sur le concept de royauté sacrée, voir E. KANTOROWICZ, *Laudes regiae : une étude des acclamations liturgiques et du culte du souverain au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 2004 (rééd.) et *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989 ; *La royauté sacrée dans le monde chrétien. Actes du Colloque de Royaumont (mars 1989)*, A. BOUREAU et C.S. INGERFLOM (éds.), Paris, École des Hautes Études en Sciences sociales, 1992 ; et G. KLANICZAY, « La royauté sacrée des Arpadiens dans l'historiographie hongroise médiévale et moderne », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 157/2, 2013, p. 595-619, ici p. 600-604.

<sup>482</sup> A. VAUCHEZ, « *Beata Stirps*. Sainteté et lignage en Occident aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles », p. 404 sq.

<sup>483</sup> Lille, BM, 453, f. 286v.

<sup>484</sup> La *Vita Clodoaldi* dit seulement : *Clodoveus regnum Francorum nobiliter regens* (p. 99 - Chap. 5).

<sup>485</sup> Le discours a été conservé dans la partie des *Annales de Saint-Bertin* rédigée par Hincmar de Reims (F. GRAT *et al* (éd.), Paris, 1694, année 869, p.162-163 ; M.-C. ISAÏA, *Remi de Reims*, p. 443-444).

<sup>486</sup> B. DUMEZIL, *Le Baptême de Clovis*, p. 225.

<sup>487</sup> C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, p. 65-67.

un saint qui, pour reprendre Franck Collard, « eût donné à la première “race” l'équivalent de ce que Charlemagne était pour les Carolingiens et Louis IX pour les Capétiens. Faire débiter la royauté chrétienne par le règne d'un saint aurait parachevé la construction idéologique de l'État royal en prouvant que la sainteté était consubstantielle à la monarchie de France »<sup>488</sup>. Dans les faits, la canonisation de Clovis est encore réclamée en vain sous le règne de Louis XIII (1610-1643). Qu'importe : le baptisé de Reims est le premier roi à avoir embrassé la foi chrétienne, celui par qui a été établie l'alliance avec Dieu. À tel point que le baptême est décrit à la fin du Moyen Âge comme une seconde fondation du royaume. Pharamond, héritier du troyen Francion, a établi le peuple et les souverains<sup>489</sup>, mais Clovis donne naissance au pays et à l'union de la royauté avec la religion chrétienne<sup>490</sup>.

### 3. L'héritage mérovingien, un instrument de la légitimité capétienne

#### *a. D'une dynastie à l'autre*

##### *a.1 De Clovis à « Loys »*

On l'aura compris : les auteurs des réécritures en langue française des Vies des saints anciens liés au domaine royal cherchent, du moins certains d'entre eux, à valoriser la dynastie mérovingienne en la montrant comme très pieuse (c'est le cas de Remi VI et de la deuxième version dionysienne de la *Vie de saint Denis*), alliée des saints (la *Vie de saint Éloi* en vers, Geneviève II...), voire sanctifiée (Cloud I et Bathilde II). Mais c'est à la fin du Moyen Âge que sont rédigées nos réécritures, et la lignée mérovingienne importe certainement moins aux remanieurs que celle des Capétiens au pouvoir, puis des Valois. La mise en avant de Clovis et

---

<sup>488</sup> F. COLLARD, « Clovis dans quelques histoires de France de la fin du xv<sup>e</sup> siècle », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 154, 1996, p. 131-152, ici p. 143.

<sup>489</sup> Frédégaire inaugure le mythe des origines troyennes des Francs : après la chute de Troie, des fuyards menés par Friga, le frère d'Énée, se seraient installés en Frigie. Ils auraient ensuite dû fuir la région sous le règne d'un roi nommé Francion (dit aussi Priam le jeune ou Anténor), d'où les Francs tirent leur nom, et fondèrent la ville de Sycambria sur le Danube. Par la suite, ils se seraient retirés en Germanie. L'auteur neustrien du *Liber Historiae Francorum* (vers 727) comble quant à lui le vide laissé par Grégoire de Tours entre les roitelets francs des années 400 et les premiers Mérovingiens grâce à Pharamond. Présenté comme le fils du souverain des Ampsivariens et des Chattes Marcomir († 392) et le père de Clodion le Chevelu, ce personnage légendaire d'origine germanique aurait été élu premier roi des Francs au début du v<sup>e</sup> siècle. Il est donc présenté comme l'ancêtre des Mérovingiens et, par ailleurs, comme le rédacteur de la fameuse loi salique. Ce mythe des origines troyennes rencontra d'ailleurs la faveur des Capétiens, des Valois et de leur entourage (C. BEAUNE, « L'utilisation politique du mythe des origines troyennes en France à la fin du Moyen Âge », *Lectures médiévales de Virgile. Actes du colloque de Rome (25-28 octobre 1982)*, Rome, École française de Rome, 1985, p. 331-355). En 1186, Rigord compose ainsi une généalogie des rois des Français qui commence avec Priam et se dit convaincu que tous les rois sont issus de cette racine (K. F. WERNER, « Die Legitimität der Kapetinger und die Entstehung des *Reditus regni Francorum ad stirpem Karoli* », *Die Welt als Geschichte*, 12, 1952, p. 203-226, ici p. 223). Dans *La Philippide*, rédigée entre 1214 et 1224 à la gloire de Philippe Auguste, Guillaume le Breton présente une histoire des rois qui commence avec Priam, passe ensuite par Pharamond et se poursuit jusqu'à Clovis.

<sup>490</sup> C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, p. 88.

ses successeurs ne fait sens que si l'on sait que les rois capétiens se veulent leurs héritiers, sinon par le sang, au moins spirituellement. Aucune réécriture ne l'affirme de façon explicite, mais la deuxième *Vie de sainte Geneviève* opère à plusieurs reprises un rapprochement entre les rois capétiens et leurs devanciers mérovingiens. Il y est précisé que Clovis est « dit Loys en son baptême »<sup>491</sup>, puis que « le roy Loys [était] jadis appelé Clovis »<sup>492</sup>. On sait en effet à la fin du Moyen Âge que Louis et Clovis sont un seul et même nom et, à l'instar du remanieur de Geneviève II, on s'imagine que Louis est l'équivalent chrétien de Clovis<sup>493</sup>. Un amalgame est ainsi opéré entre ce dernier et les rois carolingiens et capétiens nommés Louis, dont trois sont évoqués dans la deuxième *Vie de sainte Geneviève* en français : « l'empereur Loys » dont il est question au f. 105v est Louis le Pieux ; le « roy Loys, fil du roy Phelippe » est Louis VI, fils de Philippe I<sup>er</sup>, sous le règne duquel se déroula en 1130 le Miracle des Ardents ; quant au « roy Loys, fil du roy Loys » qui règne en « l'an mil CXXI »<sup>494</sup>, il s'agit de Louis VII le Jeune (1120-1180), qui a effectivement succédé à son père Louis VI sur le trône. À travers cet amalgame plus ou moins volontaire, il s'agit vraisemblablement pour le remanieur d'ancrer la légitimité des rois capétiens dans l'histoire la plus lointaine et la plus prestigieuse possible.

### a.2 Du baptême au sacre

Geneviève II opère également un rapprochement entre le baptême de Clovis et le sacre des rois de France tel qu'il est pratiqué lorsque la réécriture est composée :

« [...] Et apporta un ange de paradis une ampolle pleine de saint cresse, dont il fu enoins et dont ses successeurs roys de France sont enoins à leur coronnement. »<sup>495</sup>

La transition du passé simple d'un récit situé dans les lointains temps mérovingiens au présent de l'écriture atteste bien la volonté de l'auteur de lier les deux époques, mais aussi les

---

<sup>491</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 96r. La précision ne figure ni dans la *Vita Genovefae*, ni dans aucune *Vie de sainte Geneviève* en français.

<sup>492</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 104r.

<sup>493</sup> C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, p. 62. Les *Miracles Notre Dame par personnages* (un recueil de quarante miracles dramatiques représentés à Paris de 1339 à 1382 et commandités par la Confrérie Saint-Éloi de la Guilde des orfèvres de Paris) font ainsi dire à Clotilde lors du baptême : « Loys, c'est beau nom sire » (Paris, BNF, lat. 9670, f. 105 et 158 ; Paris, BNF, fr. 820, f. 262-280). La formule utilisée dans la *Vie de sainte Geneviève* en français rappelle celle de la pierre tombale placée vers 1225, sous le règne de Louis VIII, sur le tombeau de Clovis, dans l'église Sainte-Geneviève : « Ci-gît l'illustre Roi Louis, qui avant son baptême porta le nom de Clovis » (A.W. LEWIS, *Le sang royal, la famille capétienne et l'État*, p. 154). Pour A. Lewis, l'association entre *Clodoveus* et *Ludovicus* est sans doute un lien commun (*Idem*, p. 333). À la fin du XV<sup>e</sup> siècle, des Vies de Clovis sont d'ailleurs présentées sous le titre de *Vita Ludovici*, plutôt que de *Vita Clodoveus*. Le prénom « Louis » a pourtant à l'origine une forte connotation carolingienne. Le premier roi ainsi nommé est le fils de Charlemagne, dit le Pieux (778-840), et le prénom est ensuite porté par quatre souverains carolingiens : Louis II le Bègue (846-879), Louis III (860-882), Louis IV d'Outremer et Louis V le fainéant (967-987). C'est pourquoi il n'est pas utilisé au début de la dynastie capétienne, jusqu'à Louis VI le Gros (1081-1137). Le prénom s'enracine ensuite et jouit en particulier de la renommée et du prestige de Louis IX.

<sup>494</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 105v, 108r et f. 109r.

<sup>495</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 96r.

deux cérémonies. Le baptême de Clovis devient ainsi l'équivalent d'un sacre et le roi apparaît comme le premier des Francs sacrés<sup>496</sup>. Ce qui est faux au regard de l'histoire permet surtout de placer la lignée capétienne dans la continuité du souverain mérovingien. La référence à la Sainte Ampoule vient matérialiser cette continuité entre les dynasties, mais témoigne aussi de ce que le pouvoir royal est accordé par Dieu aux rois mérovingiens comme capétiens à travers une « ampoule pleine de saint cresse ». Ce faisant, l'hagiographe insiste sur le caractère sans équivalent de l'onction du roi de France par rapport à celles d'autres monarques (celle des rois d'Angleterre, notamment). Cette mystérieuse fiole jadis apportée par la colombe, dont on avait beaucoup parlé depuis Hincmar au IX<sup>e</sup> siècle mais que nul n'avait jamais vue, fait d'ailleurs sa première apparition publique en 1131 pour le sacre de Louis VII<sup>497</sup>. Pour les Capétiens dont la légitimité est encore fragile, il était certainement utile de présenter un objet attestant le fait que le roi de France tient son royaume directement de Dieu<sup>498</sup> en même temps qu'il les relie à l'archétype du *rex christianissimus* qu'est devenu Clovis<sup>499</sup>.

### a.3 La mise en valeur des institutions royales

Cette volonté d'établir une continuité entre l'ère mérovingienne et l'époque capétienne, puis celle des Valois, transparaît jusque dans certains termes des réécritures du corpus, même s'il est souvent difficile de faire la part entre ce qui relève d'une actualisation du propos afin

---

<sup>496</sup> Une verrière de la cathédrale de Chartres entièrement consacré à Remi au début du XIII<sup>e</sup> siècle et étudiée par M.-C. Isaïa renvoie un message similaire. Il ne s'agit pas d'une *Vita Remigii* mise en image : l'ordre des chapitres a été modifié et la seule suite narrative respectée est celle qui fait intervenir Clovis dans la vie de Remi, depuis le premier entretien de l'évêque avec Clotilde jusqu'au sacrement, ici conclu par un couronnement. De fait, la scène ne figure plus une conversion mais une accession à la royauté par l'onction. La verrière explique en somme que le baptême de Clovis est l'équivalent de son sacre et s'inscrit ainsi parfaitement dans le contexte de l'exaltation de la royauté sacrée après Bouvines (M.-C. ISAÏA, « Saint Remi et les rois sacrés. Traduction en images d'un texte hagiographique dans le vitrail chartrain », *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, F. LAURENT, L. MATHEY-MAILLE et M. SZKILNIK (éds.), Paris, Champion, 2014, p. 91-105, ici p. 98-103).

<sup>497</sup> B. DUMEZIL, *Le Baptême de Clovis*, p. 221. La Sainte Ampoule pourrait cependant avoir existé à Reims dès la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Louis VII a contribué à l'enrichissement de la symbolique royale avec l'adoption de la fleur de lis (même si, vers 1330 et dans l'entourage du monastère de Joyenval, naît la légende qui attribue à Clovis les armes aux trois lis) et le développement du sacre avec l'insertion du rite de chevalerie et l'intervention des pairs (P. DEMOUY, *Le sacre du roi : histoire, symbolique, cérémonial*, Strasbourg, La Nuée bleue, 2016, p. 80). La présentation de la Sainte Ampoule s'inscrit dans la même volonté de légitimer la dynastie capétienne.

<sup>498</sup> À partir de 1302 et la composition du court *Rex Pacificus* dans l'entourage du roi Philippe le Bel, la Sainte Ampoule et la guérison des écrouelles par les souverains sont perçues comme des preuves irréfutables d'une royauté française élue par Dieu. Le texte affirme que depuis plus d'un siècle, les rois de France ne reconnaissent aucune autorité supérieure dans les choses temporelles, ni empereur, ni pape. Il prend place parmi les nombreux écrits produits lors de l'affrontement entre Philippe le Bel et le pape Boniface VIII afin de justifier la vision d'un État indépendant de la papauté et qui peut donc se passer des interventions de celle-ci. C'est ce que soutiennent plusieurs théologiens favorables au roi de France, à l'image du dominicain Jean de Paris (v. 1255-1306) dans son traité *De potestate regia et papali* de 1302. L'idée d'un prestige miraculeux de la royauté française s'exprime ainsi avec beaucoup de vigueur autour de Philippe le Bel et de ses fils (M. BLOCH, *La France sous les derniers Capétiens, 1223-1328*, Paris, Armand Colin, 1958, p. 40).

<sup>499</sup> L'enluminure placée au frontispice du manuscrit Paris, BNF, lat. 917 représente le baptême de Clovis. Pour la commanditaire Jeanne de Bourgogne, il s'agit ainsi de rappeler que son époux Philippe VI de Valois dispose de la légitimité accordée par le sacre rémois, au même titre que ses prédécesseurs capétiens (A.-H. ALLIROT, *Filles de roy de France*, p. 496-497).



d'être mieux compris d'un public tardo-médiéval<sup>500</sup> et les changements propres à affirmer la permanence de l'institution royale. À propos du prisonnier réfugié à Sainte-Geneviève, la *Vita Genovefae* mentionne le « chef de la ville » (*praeses civitatis*)<sup>501</sup>, là où Geneviève II préfère le terme de « prévost de Paris »<sup>502</sup>. S'ils recouvrent plus ou moins la même réalité, le prévôt étant un agent du roi auquel est dévolue la gestion d'un territoire du domaine royal, ce dernier vocable correspond davantage aux réalités institutionnelles médiévales. C'est particulièrement le cas à Paris, où la charge de prévôt est créée entre le XI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle<sup>503</sup> : Louis IX abolit ensuite la vénalité de l'office, transformant le prévôt en un officier à gage et non plus à ferme. Faut-il donc voir dans ces mutations une adaptation du récit au contexte contemporain de sa rédaction ou une volonté d'instituer un sentiment de continuité entre les époques ? Les deux ne sont pas incompatibles mais, dans la mesure où ces changements concernent également les Vies de saints antérieurs aux Mérovingiens (le *praefectus* Sisinnius des *Vita et actus*<sup>504</sup> devient également « prévost » dans la première version dionysienne de la *Vie de saint Denis*<sup>505</sup>), la balance penche plutôt en faveur d'une actualisation des termes.

Au contraire des empereurs romains, qui apparaissent comme des entités lointaines et cruelles dans les réécritures hagiographiques qui concernent Denis, Lucien, Rieul et Mathurin (la légende versifiée de Mathurin présente l'empereur Maximien comme « trestouz vicieux/ aussi mescreanz et crueux »<sup>506</sup>), on a l'impression que les rois mérovingiens mis en scène dans les Vies du présent corpus règnent à la façon des Capétiens. Les hommes de leur entourage sont désignés comme barons, comtes ou chevaliers : ces titres anachroniques, issus de la société féodale, ne figurent naturellement pas dans les *Vitae*. Les *Francorum proceres*<sup>507</sup> de la Vie latine deviennent ainsi « barons de France » dans la *Vie de saint Ouen*<sup>508</sup>. On reste dans le vocabulaire féodal avec l'auteur de la première *Vie de sainte Bathilde* en français, qui dit de Clovis II qu'il « mist [...] el servige Nostre Seigneur le proece de se chevalerie »<sup>509</sup>. Le roi y est également présenté effectuant un pèlerinage « en le sainte tere de Jherusalem »<sup>510</sup>, ce qui

<sup>500</sup> Comme nous l'avons déjà vu dans un chapitre antérieur (Première Partie IV.2.e, p. 158-159).

<sup>501</sup> « Miracula sanctae Genovefae post mortem », *AASS, Ianuarii I*, p. 147-151, ici p. 148 (Chapitre IX).

<sup>502</sup> Paris, BNF, lat. 5667, f. 105v.

<sup>503</sup> Vraisemblablement par Philippe Auguste (selon la notice « prévost » établie par A. FURETIERE, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et les arts*, La Haye, Chez Arnout et Reinier Leers, 1727).

<sup>504</sup> C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. 168 (Chapitre 47).

<sup>505</sup> « Li empereres apela un suen prevost qui avoit non Sisinnius [...] » (Paris, BNF, n.a. fr. 1098, f. 10v). Cette première réécriture dionysienne de la Vie de Denis contient d'ailleurs quantité d'exemples de termes « rajeunis ».

<sup>506</sup> Londres, BL, Addit. 17275, f. 281r, v. 85-87.

<sup>507</sup> « Vita altera s. Dadonis vel Audoeni episcopi », p. 811 - Chapitre 7.

<sup>508</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 10721, f. 1v.

<sup>509</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 168r.

<sup>510</sup> Paris, BNF, fr. 23112, f. 167r. La deuxième *Vie de sainte Bathilde* ne mentionne à aucun moment Jérusalem, même s'il y est précisé que le roi s'en va en pèlerinage « en la terre d'outre mer » (Paris, BNF, fr. 2453, f.117r) où il visite le « saint sepulcre » (f.119v).

ferait de lui le premier roi franc à s'être rendu en Terre sainte. Et avant longtemps car, si la tradition prête à Charlemagne un pèlerinage à Jérusalem qu'il n'a jamais effectué<sup>511</sup>, il semble qu'il faille attendre mai 1148 et l'expédition de Louis VII devenue, du fait des circonstances, un mélange de pèlerinage et de croisade<sup>512</sup>. En réalité, ni la *Vita Balthildis* ni une autre source ne mentionnent un quelconque voyage de Clovis II à Jérusalem, et il est peu probable qu'un tel événement aurait été passé sous silence. On en conclut que ce pèlerinage inventé sert de prétexte à l'épisode dit des « Énergés de Jumièges » et à la mise en scène d'une régence qui tourne mal, en même temps qu'il permet d'établir un lien avec les grands rois capétiens partis en Terre sainte : Louis VII, Philippe Auguste et surtout Louis IX. C'est d'autant plus vrai que le pèlerinage royal prend presque la forme d'une croisade, avec Clovis II accompagné de « sa chevalerie et de ses gens »<sup>513</sup> en assez grand nombre pour récupérer le trône de France usurpé par ses enfants. L'auteur de la deuxième *Vie de sainte Bathilde* entend aussi offrir de la reine du VII<sup>e</sup> siècle une image conforme aux réalités capétiennes lorsqu'il insiste sur sa naissance royale<sup>514</sup>. Il témoigne ainsi de sa totale ignorance des pratiques mérovingiennes en matière de mariage<sup>515</sup> et de l'influence de son époque qui semble avoir eu bien du mal à concilier sainteté et royauté avec servilité. Les exemples pourraient être multipliés à l'envi de rois mérovingiens proches de leurs successeurs de la fin du Moyen Âge ; préférant les châteaux et les cités à une vie d'itinérance ; entourés d'un « conseil du roy »<sup>516</sup> non plus seulement constitué des grands de leur entourage mais analogue à celui mis en place au XII<sup>e</sup> siècle par les Capétiens ; et dont le pouvoir est relayé sur le terrain par une armée de baillis et de prévôts. Qu'il s'agisse ou non d'actualiser les termes, de les remettre « au goût du jour » afin que le texte puisse être compris

---

<sup>511</sup> Les nombreux dons faits par Charlemagne au patriarche de Jérusalem, joints aux relations diplomatiques de l'empereur avec le calife abbasside Haroun-al-Rashid (qui lui fit, entre autres présents, cadeau de l'éléphant blanc Aboul Abbas), donnèrent naissance aux traditions qui le présentèrent comme ayant entrepris une expédition en Palestine. La légende fut popularisée dans le troisième quart du XII<sup>e</sup> siècle par le poème français du *Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*. La bibliographie est abondante sur le sujet, mais voir notamment A. KLEINCLAUSZ, « La légende du protectorat de Charlemagne sur la Terre Sainte », *Syria. Archéologie, Art et histoire*, 7, 1926, p. 211-233 ; ainsi que les articles de J. HORRENT, « Pèlerinage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople », *Le Moyen Âge*, 73, 1967, p. 489-494 ; « La chanson du Pèlerinage de Charlemagne et la réalité historique contemporaine », *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier, professeur à la Sorbonne, par ses collègues, ses élèves et ses amis*, J.-C. PAYEN et C. REGNIER (éds.), Genève, Droz, 1970, t.1, p. 411-417 ; et la notice « Pèlerinage de Charlemagne », *Dictionnaire des Lettres françaises : le Moyen Âge*, G. HASENOHR et M. ZINK (éd.), Paris, Fayard, 1992, p. 1123-1125.

<sup>512</sup> Le pèlerinage, déguisé en deuxième croisade (1145-1149) par le pape Eugène III (1145-1153) et Bernard de Clairvaux († 1153), fait suite à une volonté du roi Louis VII d'apaiser sa conscience troublée après l'incendie de l'église de Vitry-en-Perthois par son armée en janvier 1143. Voir l'article de L. LALANNE, « Des pèlerinages en Terre sainte avant les croisades », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 7, 1846, p. 1-31.

<sup>513</sup> Paris, BNF, fr. 2453, f.120r.

<sup>514</sup> Voir Deuxième Partie III.1.c.1, p. 241.

<sup>515</sup> L'époque mérovingienne prête en effet peu d'importance à l'origine sociale de la promise. À partir du VI<sup>e</sup> siècle, il est même d'usage chez les rois d'épouser des femmes de condition inférieure, voire servile (J. NELSON, « Queens as Jezebels : the Careers of Brunhild and Balthild in Merovingian History », *Medieval Women*, D. BAKER (éd.), Oxford, Blackwell, 1978, p. 31-77, ici p. 34-35).

<sup>516</sup> Paris, BNF, fr. 2453, f. 122v.

et apprécié du public, le récit des temps mérovingiens tel qu'il est présenté dans les réécritures de notre corpus offre l'image de souverains qui entretiennent avec leurs barons et leur peuple les mêmes rapports que, bien plus tard, les rois capétiens<sup>517</sup>. Qu'il soit volontaire ou fortuit, le « gommage » des spécificités mérovingiennes permet aux hagiographes d'entretenir chez les auditeurs et lecteurs des réécritures en français des Vies des saints mérovingiens le sentiment d'une continuité des structures et institutions politiques du royaume de France.

### *b. Mise en scène d'une continuité dynastique*

Des Mérovingiens aux Capétiens, il n'y a donc qu'un pas si l'on en croit certaines des réécritures du corpus, de même qu'une partie de la littérature capétienne. Un pas de plusieurs siècles qui semble s'annuler sous la plume des remanieurs, tant les rois d'hier sont représentés à l'image de ceux que peut connaître le public des récits hagiographiques en langue française des derniers siècles du Moyen Âge. Cette impression de continuité se voit encore accentuée par les allusions à une « dynastie royale » que l'on trouve dans deux Vies, au sein desquelles la référence au roi s'alourdit d'une amorce de généalogie de la famille régnante<sup>518</sup>. Par rapport à la seconde partie dite « historique » qu'elle reprend des *Vita et actus*<sup>519</sup>, la deuxième version dionysienne de la *Vie de saint Denis* étoffe en effet la présentation des souverains qui se sont succédés sur le trône depuis Clovis jusqu'à Clotaire II :

« Icist Clodoveus ot un fil qui ot non Clotaires, et regna après li. Clotaires engendra le rai Chilperique qui fu peres au secont Clotaire, dont il apert que cist Clotaires fu li quarz rais qui crestiens regna en France. »<sup>520</sup>

Les préoccupations généalogiques autour des figures mérovingiennes de sainteté sont anciennes et présentes dès la rédaction des *Vitae*<sup>521</sup>, où elles permettent déjà de contextualiser le récit et de situer le saint dans une perspective historique. Mais la *Vie de saint Denis* insiste bien davantage sur le lien de filiation d'un roi à l'autre (« Clodoveus ot un fil », « Clotaires engendra », « qui fut peres au secont Clotaire »), indiquant qu'au père succède bien le fils. De fait, un Français des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles devait difficilement accepter que la légitimité de son roi ne fût pas fondée sur le sang<sup>522</sup>. Tant que, dans son *Liber Floridus* écrit en 1120, Lambert de

---

<sup>517</sup> Bernard Guenée formule la même remarque à propos des *Grandes Chroniques de France* qui marquent bien, des Troyens aux Mérovingiens, des Mérovingiens aux Carolingiens, puis des Carolingiens aux Capétiens, la continuité de l'histoire française (B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, p. 348).

<sup>518</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 297.

<sup>519</sup> Le texte latin précise seulement *Quartus a Clodoveo, [...] Clotarius, filius Chilperici, regnum sortitus est* (C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. 185 - Seconde partie, chapitre I).

<sup>520</sup> Paris, BNF, n.a. fr. 1098, f. 19r.

<sup>521</sup> A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 297-298.

<sup>522</sup> B. GUENÉE, « Les généalogies entre l'histoire et la politique : la fierté d'être Capétien, en France, au Moyen Âge », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 33/3, 1978, p. 450-477, ici p. 453.

Saint-Omer († 1121) n'hésite pas présenter Hugues Capet († 996) comme le neveu de Louis V (986-987), le dernier monarque carolingien<sup>523</sup>. Une généalogie, même brève et restreinte aux quatre premiers rois à avoir régné en France, permet ainsi de pénétrer le public de l'idée que, depuis Clovis, tous les souverains sont apparentés. C'est que le principe dynastique est encore récent, Philippe Auguste étant le premier roi à ne pas avoir associé son fils au trône de son vivant. Les hagiographes dionysiens à l'origine de la seconde *Vie de saint Denis* ont donc tout à fait pu vouloir l'affermir. Outre le sang, la religion semble également participer à la création d'un sentiment d'unité et de filiation dynastique, car Clotaire II est mis en avant par l'auteur comme « li quarz rais qui crestiens regna en France ». Clovis et ses successeurs apparaissent de ce fait comme les premiers maillons d'une chaîne ininterrompue d'amis de Dieu, qui passe ensuite par saint Louis et se poursuit jusqu'aux rois Valois de la fin du Moyen Âge<sup>524</sup>.

La troisième *Vie de sainte Bathilde* précise, quant à elle, que Clovis II fut « fil le roy Dagonbert, le xiii<sup>e</sup> roy de Franche et Cloys fu le .xv.<sup>e</sup> »<sup>525</sup>, là où la *Vita Balthildis* le présente comme *Dagoberti quondam regis filium*<sup>526</sup>. En même temps qu'il met en relief la succession des temps si chère aux historiens médiévaux d'après Bernard Guenée<sup>527</sup>, l'auteur insère dans le récit une ébauche de numérotation des rois de France : Dagobert est le quatorzième roi, Clovis II le quinzième, de la même manière que Clotaire II est le « quarz rais » dans la deuxième *Vie de saint Denis* rédigée à l'abbaye éponyme. On saisit mal comment la liste a été composée car, si Clotaire II est le quatrième souverain à avoir régné en France (après Clovis, Clotaire I<sup>er</sup> et Chilpéric I<sup>er</sup>), Dagobert I<sup>er</sup> devrait être le cinquième et Clovis II le sixième. À moins que le remanieur ne recense tous les rois mérovingiens, ce qui nous amène à seize personnages ayant précédé Dagobert : sans doute a-t-il donc oublié ou omis certains rois retenus comme tel par l'érudition moderne<sup>528</sup>. Quoi qu'il en soit, ce sont moins les liens de parenté entre les rois que Bathilde III met en avant qu'un ordre de succession. L'auteur est bien de son temps puisque, hormis quelques exemples sporadiques<sup>529</sup>, la pratique de la numérotation des rois du passé ne

<sup>523</sup> *Incipit de Hugone. Iste Hugo fuit abavus Ludowici hoc modo : Ludowicus filius. Philippus pater. Henricus avus. Robertus proavus. Hugo abavus. Iste Hugo fuit filius Karoli, fratris Ludowici regis filii Lotharii tercii.* La note figure en marge du f. 16 du *codex* Leyde, Bibliothèque universitaire, Voss.lat.f.31 (L. DELISLE, « Notice sur les manuscrits du *Liber Floridus* de Lambert, chanoine de Saint-Omer », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, Paris, Klincksieck, t. 38, 1906, p. 577-791, ici p. 591).

<sup>524</sup> C. BEAUNE, « Saint Clovis : histoire, religion royale et sentiment national en France à la fin du Moyen Âge », *Le métier d'historien au Moyen Âge*, B. GUENÉE (éd.), Paris, Éditions de la Sorbonne, 1977, p. 139-156.

<sup>525</sup> Cambrai, BM, 811, f. 261 v.

<sup>526</sup> « *Vita sanctae Balthildis* », p. 485 - Chapitre 3.

<sup>527</sup> B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, p. 147 sq.

<sup>528</sup> La liste et la numérotation des rois de France ont longtemps divergé des listes actuelles, en particulier avec la dynastie mérovingienne, moins bien documentée (A.-M. LAMARRIGUE, « La rédaction d'un catalogue des rois de France. Guillaume de Nangis et Bernard Gui », *Saint-Denis et la royauté*, p. 481-492).

<sup>529</sup> Au XI<sup>e</sup> siècle, Adémar de Chabanne cite le décès d'Otton II en 983 (*Otone secundo mortuo*) et l'avènement d'Otton III (*Oto filius ejus, tercius*) (*Chronicon*, P. BOURGAIN, R. LANDES et G. PON, Turnhout, Brepols, 1999, p. 151). Un siècle plus tard, Lambert de Saint-Omer nomme un *Dagobertus secundus* dans son *Liber Floridus*.

commence à s'organiser qu'à la fin du règne de saint Louis, ce XIII<sup>e</sup> siècle « de classement [...] et de mise en ordre »<sup>530</sup>. C'est surtout Charles le Sage qui, entendant relier le passé au présent, se confère le numéro cinq : en atteste cet *ex-libris* autographe relevé sur une Bible latine du XIV<sup>e</sup> siècle « Ceste Bible est à nous, Charles le V<sup>e</sup> de notre nom »<sup>531</sup>. Il entérine ce faisant le principe d'une lignée royale qui se perpétue de numéro en numéro, et dans laquelle s'insèrent les Valois. Car ces derniers se sentent probablement plus rois que Valois<sup>532</sup>. Leurs ancêtres sont autant ceux qui les ont précédés sur le trône que ceux dont ils tiennent leur sang, d'autant plus lorsque l'historiographie entremêle les deux. Louis XI pouvait ainsi dire indifféremment des rois mérovingiens qu'ils étaient ses « prédécesseurs »<sup>533</sup> ou ses « progéniteurs »<sup>534</sup>.

Bathilde III comme la deuxième Vie dionysienne de saint Denis perpétuent ainsi l'idée d'une conception globale de l'histoire française<sup>535</sup>, dans laquelle les monarques se suivent sans souci apparent d'appartenance à l'une ou l'autre des trois dynasties. Depuis Clovis, le royaume aurait non seulement connu une succession ininterrompue de rois, mais tous étaient également d'une seule lignée<sup>536</sup>. Nos réécritures en français, du moins quelques-unes d'entre elles, se font donc instrument de légitimation dynastique en instillant le sentiment d'une continuité depuis les Mérovingiens. Elles prolongent un message déjà véhiculé par d'autres media, à l'instar des galeries royales qui se développent au frontispice des cathédrales de Paris, Amiens ou Chartres et réunissent en une série de statues majestueuses tous les rois de France<sup>537</sup>. À Paris encore, Philippe le Bel avait fait orner d'une galerie semblable la corniche de la Grand-Salle du Palais de la Cité, où l'on pouvait voir avant sa destruction en 1618 les statues des cinquante-neuf rois issus des trois dynasties, depuis Pharamond jusqu'à Henri III<sup>538</sup>. Puisqu'ils partagent la même fonction, sinon le même sang, les Capétiens se prétendent les héritiers naturels des monarques

---

<sup>530</sup> J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, p. 589.

<sup>531</sup> Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 590, f. 527v. Il est aussi le premier à voir son numéro figurer sur son tombeau, avec cette mention : « Ici git Charles le Quint, sage et éloquent, fils du roi Jean, qui régna seize ans, cinq mois et sept jours » (F. AUTRAND, *Charles V*, Paris, Fayard, 1994, p. 713).

<sup>532</sup> B. GUENEE, « Les généalogies entre l'histoire et la politique », p. 466. C'est d'ailleurs pourquoi saint Louis refusait aux Capétiens qui n'avaient pas régné l'honneur d'être enterré à Saint-Denis, cimetière des rois et non de la famille royale (A. ERLANDE-BRANDEBOURG, *Le roi est mort*, p. 78).

<sup>533</sup> C. BEAUNE, « Saint Clovis », p. 148.

<sup>534</sup> Voir L. THEIS, « Dagobert, Saint-Denis et la royauté française au Moyen Âge », *Le métier d'historien au Moyen Âge*, B. GUENEE (éd.), Paris, Éditions de la Sorbonne, 1977, p. 19-30, ici p. 30.

<sup>535</sup> Une même perception globale domine l'histoire anglaise, comme le montrent la *Vie saint Edmund le roi de Denis Piramus* ou *La Estoire de saint Aedward le roi de Matthieu Paris*. Celle-ci s'ouvre sur un hommage aux rois qui ont précédé Édouard sur le trône d'Angleterre et la présentation de l'arbre dynastique de ses successeurs (F. LAURENT, « "A ma matere pa n'apent de vus dire..." *La Estoire de saint Aedward le roi de Matthieu Paris* ou la "conjointure" de deux écritures », *Revue des Sciences Humaines*, 251, juillet-septembre 1998, p. 125-153).

<sup>536</sup> B. GUENEE, « Les généalogies entre l'histoire et la politique », p. 465.

<sup>537</sup> Voir L. BREHIER, « Les galeries des rois et les catalogues officiels des rois de France », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 60/1, 1916, p. 61-66, ici p. 62 ; C. LAUTIER, « Les deux galeries des rois de la cathédrale de Chartres », *Bulletin Monumental*, 169/1, 2011, p. 41-64.

<sup>538</sup> U. BENNETT, « Art et propagande politique sous Philippe IV le Bel : le cycle des rois de France dans la Grand-salle du Palais de la Cité », *Revue de l'art*, 97, 1992, p. 46-59.

du passé<sup>539</sup>. Si, à partir du XII<sup>e</sup> siècle environ, ils tentent de se rapprocher des Mérovingiens, là où ils leur préféraient avant les Carolingiens<sup>540</sup>, c'est pour faire remonter plus loin encore les racines de la royauté française et ancrer plus profondément leur légitimité. L'insistance de plusieurs réécritures à faire débiter l'histoire du royaume à Clovis n'est à ce titre pas anodine. Le « droit à régner » du roi contemporain du récit se trouve en quelque sorte garanti par le lien qu'il entretient avec celui désormais regardé comme le premier roi de France et est surtout un symbole d'unité nationale. Selon Bruno Dumézil, Clovis est ainsi « le motif qui permet d'unir des origines fantasmées à une actualité royale et chrétienne toujours changeante »<sup>541</sup>.

L'instrumentalisation du passé n'est pas une spécificité capétienne, ni même française. Les Carolingiens, déjà, avaient cherché à capter l'héritage mérovingien. La mémoire de Clovis fut réactivée après le coup d'état de 751, afin de réduire l'ampleur de la rupture dynastique et désarmer les grands du royaume restés attachés à la famille mérovingienne. Une inscription louant ses victoires, son baptême et son titre de patrice apparut à une date incertaine (elle n'est cependant attestée qu'à partir du XI<sup>e</sup> siècle, date à laquelle elle figure sur le tombeau du roi en manière d'épithète) dans l'église parisienne des Saints-Apôtres<sup>542</sup>. Elle trace un lien opportun entre l'illustre Mérovingien et les premiers Carolingiens à qui les papes du VIII<sup>e</sup> siècle avaient accordé le patriciat. De fausses généalogies furent aussi écrites, qui avaient pour dessein de prouver que Pépin le Bref descendait d'une branche collatérale mérovingienne<sup>543</sup>. Au X<sup>e</sup> siècle et dans l'entourage de la reine Gerberge<sup>544</sup>, l'évêque Roricon de Laon composa quant à lui une *Vita Chrotildis* et peut-être une *Gesta Francorum*<sup>545</sup> qui évoquent toutes deux une filiation entre Mérovingiens et Carolingiens. Le poème en anglo-normand consacré à saint Édouard le Confesseur au milieu du XII<sup>e</sup> siècle et dédiée à la reine Aliénor († 1204), épouse d'Henri II (1154-1189), présente un autre exemple de la volonté de rattacher le roi Plantagenêt à l'ancien lignage anglo-saxon afin de renforcer sa légitimité<sup>546</sup>. Et que dire des *Gesta Hungarorum* de

---

<sup>539</sup> C'est aussi l'objet du réagencement des tombeaux royaux à Saint-Denis par saint Louis.

<sup>540</sup> A.W. LEWIS, *Le sang royal, la famille capétienne et l'État*, p. 145-164.

<sup>541</sup> B. DUMEZIL, *Le Baptême de Clovis*, p. 238 ; F. COLLARD, « Clovis dans quelques histoires de France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle ».

<sup>542</sup> *Dives opum, virtute potens, clarusque triumpho/condidit hanc sedem, rex Chlodovechus, et idem/patricius, magno sublimis fulsit honore* [...]. P. BOURGAIN (« Le poème sur Clovis attribué à saint Remi », *Francia*, 31/1, 2004, p. 141-149, ici p. 144) reprend le témoignage de Robert Gaguin (*ca.* 1433-1501) écrit en 1495.

<sup>543</sup> B. DUMEZIL, *Le Baptême de Clovis*, p. 221-222.

<sup>544</sup> Voir *supra*, note n° 475, p. 361.

<sup>545</sup> L'auteur s'appelle également Roricon, mais on ne peut affirmer avec certitude qu'il s'agit bien de l'évêque de Laon (J. AUDEBRAND, « La promotion d'une idéologie carolingienne autour de la reine Gerberge »).

<sup>546</sup> R. FOLZ, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident*, p. 139. L'auteur s'inspire de la *Vita sancti Edwardi* d'Aelred de Rievaulx († 1167), qui fait descendre Édouard par la chair des souverains les plus saints et les plus illustres, en particulier d'Alfred le Grand (849-899), mais établit surtout un lien dynastique et de continuité entre le roi anglo-saxon et les Plantagenêts (E. BOZOKY, « La construction de la sainteté d'Édouard le Confesseur et les rois d'Angleterre »). Dans son *Roman de Brut* (1155), Wace fait également d'Arthur l'ancêtre légendaire des rois anglo-normands (voir A. CHAUOU, *L'idéologie Plantagenêt. Royauté arthurienne et monarchie politique dans l'espace Plantagenêt (XII<sup>e</sup>- XIII<sup>e</sup> siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001, ici p. 29-49).

Simon Kézai, composées vers 1282-1285 et dédiée à Ladislas IV de Hongrie (1272-1290), qui affirment que les Huns et les Hongrois forment une même nation et reprennent l'idée que l'un des fils d'Attila serait l'aïeul d'Almos, père d'Arpad, lui-même ancêtre des rois magyars<sup>547</sup> ?

### *c. Glorifier les rois du passé pour valoriser ceux du présent*

Les Capétiens s'érigeant en héritiers des Mérovingiens, on comprend mieux la volonté de certains auteurs de la fin du Moyen Âge de mettre en valeur les descendants de Mérovée. La deuxième version en français de la *Vita Genovefae* prend des allures d'hagiographie royale lorsque, dans un passage situé après le prologue, elle ajoute à un bref récit des événements historiques liés à la sainte une biographie de Clovis, extraite pour partie du dernier chapitre de la Recension E et à la fois écourtée sur certains points et enrichie sur d'autres<sup>548</sup>:

« [Geneviève vint demeurer à Paris] par le temps saint Remy sous le roy de France Childeric, puis souz le roy Clovis son fil, premier roy de Franc crestien, dit Loys en son baptesme, lequel saint Remy baptiza. Et apporta un ange de paradis une ampolle pleine de saint cresse, dont il fu enoins et dont ses successeurs roys de France sont enoins à leur coronnement. Puis fu de bonne vie et fonda l'eglize que on appelle maintenant Sainte Genevieve ou Mont de Paris en l'onneur de saint Pere et de saint Pol a la requeste de la royne sainte Clote sa fame, dont le corps repose en ladicte eglize, et a l'incitacion de sainte Genevieve et la dedia saint Remy. Mout acruit ledit roy le royaume de France. Il le franchit de la puissance dez Rommains. Il conquist Meleun et la terre agesante a Seine et a Leire, Thoringe, Auvergne, Thoulouze et toute Aquitaine et a sa venue trebucherent par miracle les murs de la cité d'Engolesme. Il fist Alemaigne tributaire et Bourgoigne. Il institua Paris le siege du royaume et regna XXX ans. Puis fu enterré en ladicte eglize l'an V<sup>C</sup>XIII. Ou temps dudit roy vesqui ladite virge jusques au temps du roy Clotaire son filz [...]. »<sup>549</sup>

L'évocation du baptême, de la cérémonie en particulier, y est plus développée que dans la *Vita Genovefae*<sup>550</sup>, tandis que le récit cumulatif des victoires de Clovis est inédit, de même que la mention de Paris érigée en « siege du royaume ». La référence à l'hérésie arienne est en revanche totalement éludée. Ce panégyrique de Clovis offre au final une vision plus politique que le texte en latin : aux aspects plutôt spirituels véhiculés par la *Vita* (victoire sur l'hérésie arienne, purification par le baptême...) se substitue un texte à la gloire du roi et du royaume.

Rien d'étonnant dans la mesure où les souverains capétiens se réclament de Clovis et des Mérovingiens après lui : glorifier ceux-là, c'est donc glorifier la dynastie régnante. En tant qu'ancêtres, voire en tant qu'ancêtres lorsqu'un lien de sang est affirmé, les Mérovingiens

---

<sup>547</sup> M. ROUCHE, *Attila. La violence nomade*, Paris, Fayard, 2009, p. 358-359 et E. BOZOKY, « Huns et Hongrois, une seule nation... », *Nation et nations au Moyen Âge : XLIV<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Prague, 23 mai-26 mai 2013)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014, p. 37-50.

<sup>548</sup> C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 71-72 (Chapitre XLVIII).

<sup>549</sup> Paris, BNF, lat. 05667, f. 96r-v.

<sup>550</sup> Laquelle précise seulement que *Remigius Durocordarum antistes [...] predictum regem fide primum instruxit baptismoque deinde ab omni peccatorum labe preteritorum purgavit* (Voir *supra*, p. 365).

et le récit de leurs hauts faits permettent aux Capétiens de renforcer leur respectabilité et leur prestige<sup>551</sup>. À leur façon, les auteurs font donc de la propagande, mais par un procédé presque simpliste puisque c'est par l'ajout d'anecdotes historiques, de quelques récits merveilleux et de rapprochements parfois grossiers qu'ils suggèrent l'idée que la sainteté et la puissance sont des vertus héréditaires chez les rois de France. Point de discours dogmatique ou de démonstration intellectuelle de la supériorité française, comme s'ils écrivaient pour un public peu savant<sup>552</sup>. Cela ne permet pas de préjuger de l'origine sociale de ce dernier car, comme nous avons pu le constater dans une partie précédente, la majeure partie de la noblesse semble avoir préféré les versions abrégées et simplifiées qui figurent souvent dans les légendiers<sup>553</sup>. La deuxième *Vie de sainte Geneviève* d'où est extrait l'éloge à Clovis a d'ailleurs été composée à la demande d'une « dame de Flandres ». Quel que soit le public envisagé, le renom des grands monarques du passé rejaillit de cette façon sur l'ensemble de la royauté française, celle-ci étant présentée comme une succession ininterrompue de rois. Les Capétiens héritent aussi des Mérovingiens le prestige de la familiarité avec les saints. Le fait de souligner l'action commune des saints et des rois ainsi que la profonde piété de ces derniers<sup>554</sup> permet aux hagiographes de valoriser le legs mérovingien et, partant, la famille capétienne qui se targue d'en être la bénéficiaire. Ceci contribue à expliquer l'intérêt des auteurs de la fin du Moyen Âge pour les saints anciens du domaine royal, dont une partie a côtoyé les Mérovingiens et a pu trouver en eux de précieux alliés. La réactivation de cultes de figures de sainteté proches de la royauté prend en effet tout son sens dès lors que cela sert les desseins politiques de la lignée régnante et lui permet de s'enorgueillir d'une incontestable supériorité morale et spirituelle par rapport à leurs puissants vassaux et rivaux. Le culte de Denis comporte, depuis l'époque mérovingienne, un caractère identitaire : le roi et son royaume sont unis dans une même dévotion au saint, ce qui crée une solidarité entre le souverain et son peuple. Denis joue donc un rôle certain dans la cohésion du royaume. En s'alliant avec un saint spécialisé dans les fonctions de protecteur de l'ensemble du pays, les souverains pouvaient espérer que la personnalité du roi bénéficierait d'un même sentiment d'universalité et que le roi, *pater patriae*, deviendrait le symbole de l'unité du royaume. La légende de Geneviève ne peut pareillement que glorifier une famille royale dont les symboles du pouvoir (Palais royal, Châtelet...) sont implantés sur les berges de la Seine.

---

<sup>551</sup> De même, une légende généalogique attestée à partir du XVI<sup>e</sup> siècle fait de la noble famille des Montmorency les descendants de Lisbius, le premier notable gaulois converti par saint Denis avant d'être martyrisé (J.-M. LE GALL, « Vieux saint et grande noblesse à l'époque moderne : saint Denis, les Montmorency et les Guise », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 50/3, 2003, p. 7-33).

<sup>552</sup> C'est l'opinion de A.-F. LABIE-LEURQUIN, pour qui la simplicité du procédé destine les légendiers en français qu'elle a analysés à des gens peu instruits, mais sensibles à leurs racines et dont le poids politique peut avoir de l'importance, comme les bourgeois (*Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 412).

<sup>553</sup> Deuxième Partie III.1.c.2, p. 243-244.

<sup>554</sup> Comme c'est le cas dans plusieurs versions du corpus (voir *supra*, p. 356-359).



C'est pourquoi elle apparaît dans de nombreuses bibliothèques royales, y compris sous la forme de réécritures en français<sup>555</sup>. Les saints royaux génèrent aussi une dévotion susceptible d'offrir au pouvoir en place un surplus de légitimité : c'est évidemment le cas de Clovis, paré pour la première fois du titre de saint précisément à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>556</sup>, mais aussi de Radegonde<sup>557</sup> et Bathilde et surtout de Louis IX. À la sainteté dynastique mérovingienne que plusieurs Vies mettent en avant et dont ils prétendent hériter, les Capétiens ajoutent celle de leur propre famille, à travers la figure de saint Louis<sup>558</sup> donc, et de princes et princesses dotés d'une réputation de sainteté tels que Isabelle de France (1225-1270)<sup>559</sup>, Louis d'Anjou<sup>560</sup> et Charles de Blois (1319-1364)<sup>561</sup>. Ils tirent ainsi parti de la croyance en une sainteté royale et dynastique afin de donner un fondement religieux à leur pouvoir politique<sup>562</sup>, de la même manière qu'ils captent l'héritage mérovingien pour affermir leur prestige.

---

<sup>555</sup> Le poème du clerc Renaut et Geneviève I sont d'ailleurs composés à la demande de dames de la noblesse.

<sup>556</sup> B. DUMEZIL, *Le Baptême de Clovis*, p. 237.

<sup>557</sup> Il existe au moins quatre *Vies de sainte Radegonde* en français, dont certaines figurent également dans des bibliothèques royales ou princières (E. LEQUAIN, *L'éducation des femmes de la noblesse en France au Moyen Âge*, p. 697-698). Le cas de la sainte reine mérovingienne est donc intéressant en ce qu'il manifeste l'intérêt royal à la fois pour l'histoire lignagère et pour celle du royaume. Voir R. FOLZ, *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident*, p. 13-24 ; C. DE MERINDOL, « Le culte de sainte Radegonde et la monarchie française à la fin du Moyen Âge », *Les Religieuses dans le cloître et dans le monde, des origines à nos jours. Actes du deuxième colloque international du C.E.R.C.O.R. (Poitiers, 29 septembre-2 octobre 1988)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994, p. 789-795 ; et C. THIELLET, *Femmes, reines et saintes*.

<sup>558</sup> Dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, il existe un groupe de princesses vouant une dévotion particulière à leur ancêtre capétien. Elles ont vraisemblablement joué un rôle de premier plan dans l'élaboration de la mémoire hagiographique du saint. Ce n'est en tous cas jamais un modèle politique utilisé contre la nouvelle dynastie des Valois (A.-H. ALLIROT, *Filles de roy de France*, ici p. 97-134). Lorsque Valentine Visconti (1368-1408) vient en France vers 1388-89 pour son mariage avec Louis d'Orléans, elle emporte avec elle plusieurs livres d'heures, dont l'un est orné de représentations de Louis IX et de Louis de Marseille, les saints patrons dynastiques de son époux (E. LEQUAIN, *L'éducation des femmes de la noblesse en France au Moyen Âge*, p. 627).

<sup>559</sup> Dans le contexte de la canonisation en cours de Louis IX, son frère Charles d'Anjou (1227-1285) commande une *Vie d'Isabelle de France*, leur sœur fondatrice de l'abbaye des Clarisses de Longchamp, à Agnès d'Harcourt († 1291), elle-même abbesse de Longchamp. Le texte est rédigé en prose vernaculaire, vraisemblablement entre 1279 et 1281, et présente un nouvel argumentaire en faveur de la sainteté dynastique capétienne (A.-H. ALLIROT, « Isabelle de France, sœur de saint Louis : la vierge savante (une étude de la *Vie d'Isabelle de France* écrite par Agnès d'Harcourt) », *Médiévales*, 48, 2005, p. 55-98 ; IDEM, *Filles de roy de France*, p. 255-292).

<sup>560</sup> Le culte de Louis d'Anjou, frère mineur et évêque de Toulouse, fut d'abord propagé par les Cordeliers, avant que son père Charles II (1254-1309) n'utilise la popularité de son fils pour les besoins de sa politique dynastique. Il entreprit dès 1300 des démarches pour obtenir la canonisation de son puîné. Ce faisant, il cherchait à imiter la Maison de France, dont le prestige avait été renforcé quelques années plus tôt par la canonisation de Louis IX. Par la suite, la dévotion à Louis d'Anjou connut un certain essor dans la partie septentrionale du royaume grâce à l'action de la monarchie (A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 265-267).

<sup>561</sup> Le cas du duc de Bretagne Charles de Blois offre un bon exemple d'un culte à la fois politique et dynastique. À l'origine du processus de canonisation se trouve la volonté politique de Louis I<sup>er</sup> d'Anjou (1339-1384), gendre de Charles de Blois et adversaire de Jean IV (1339-1399), le nouveau duc de Bretagne (L. HERY, « La "sainteté" de Charles de Blois ou l'échec d'une entreprise de canonisation politique », *Britannia Monastica*, 10, 2006, p. 21-41). Le premier des articles tirés du procès de canonisation met d'ailleurs l'accent sur les liens de parenté qui unissaient Charles de Blois à la « Maison des rois de France dont tant de membres se distinguèrent par l'éclat de leurs miracles et sont vénérés comme des saints par l'Église » (A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 214).

<sup>562</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*, p. 213.

#### *d. La question dynastique au temps de la guerre de Cent Ans*

La volonté de se rapprocher des dynasties précédentes et d'exalter la continuité royale prend une importance toute particulière aux derniers siècles du Moyen Âge. Si à partir du XII<sup>e</sup> siècle environ, les Capétiens tentent de souligner les liens qu'ils ont avec les Mérovingiens, là où ils préféreraient auparavant les Carolingiens et le patronage de Charlemagne<sup>563</sup>, c'est parce qu'il s'agit pour eux de concurrence l'aura carolingienne à laquelle prétend à la même époque le Saint Empire romain germanique. Dès la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle, l'idée s'impose que le sang carolingien coule toujours dans les veines des Saliens puis des Staufen. Un biographe exalte le sang carolingien de l'empereur Henri II « le Saint » (1002-1024) et une généalogie fait la démonstration de l'ascendance tout aussi carolingienne de son épouse sainte Cunégonde de Luxembourg (ca. 975-1033)<sup>564</sup>. Les empereurs germaniques cherchent ainsi à se présenter comme les véritables héritiers des Carolingiens, ce qui ne peut que déplaire aux Capétiens et favoriser leur volonté d'ancrer leur propre légitimité dans un précédent mérovingien. Il est possible que certaines versions en français, notamment parmi la « première vague » de vingt-quatre réécritures datant des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles<sup>565</sup>, soient pour partie une réponse aux prétentions impériales : les versions précoces de la *Vita Genovefae* (Geneviève versifiée et Geneviève I) et de la *Vita Dionysii* (les trois réécritures dionysiennes et Denis II) permettent par exemple d'inscrire les Capétiens dans un passé à la fois lointain et glorieux.

Cette « vogue » mérovingienne dont profitent certaines figures de sainteté du domaine royal s'explique aussi par des raisons de politique dynastique, en particulier après le tournant de 1328 puis dans le contexte de la guerre de Cent Ans. Les trois premiers Valois doivent en effet faire face à un constant procès en illégitimité suite à l'élection par les pairs de France de Philippe VI, après que la lignée des Capétiens directs se fut éteinte. Fils de Charles de Valois, le frère de Philippe le Bel, Philippe descend par les mâles de la lignée capétienne mais par une branche cadette. Dix ans plus tard, Édouard III d'Angleterre (1327-1377) se proclame héritier du trône de France, sa mère étant fille de Philippe le Bel : la guerre de Cent Ans a commencé. Face aux revendications de la Couronne anglaise et à la contestation de l'autorité royale, l'un des soucis de Philippe VI, Jean II le Bon (1350-1364) et surtout de Charles V est d'affirmer la légitimité dynastique des Valois et de redonner tout son prestige au pouvoir royal. Fin stratège

---

<sup>563</sup> A.W. LEWIS, *Le sang royal, la famille capétienne et l'État*, p. 145-164.

<sup>564</sup> R. FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, ici p. 97. Dans ses *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, l'évêque Otton de Freising (1112-1158) parle d'un « retour » de l'Empire à la « souche généreuse et antique de Charlemagne » (IV, 32). À la fin du XII<sup>e</sup> siècle, le chroniqueur italien Godefroi de Viterbe (1133-1191) fait des Staufen les descendants directs d'une *stirps imperialis* qui compterait tous les rois depuis l'origine du monde (J.-M. MOEGLIN, « De la "nation allemande" au Moyen Âge », *Revue Française d'Histoire des Idées politiques*, 14-2, 2001, p. 229-260).

<sup>565</sup> Se référer à l'Annexe XV.

autant que roi lettré, Charles le Sage s'appuie sur une politique de légitimation culturelle dont les réécritures en français des légendes de certaines figures de sainteté anciennes du domaine royal sont sans doute un exemple<sup>566</sup>. Du moins prospèrent-elles en parallèle du mouvement initié par Charles V, puisque les premières apparaissent plus d'un siècle avant la prise de pouvoir des Valois et que le phénomène atteint son paroxysme au xv<sup>e</sup> siècle, et non sous le règne du roi sage. Il s'inscrit donc plus largement dans une volonté de célébrer le lignage royal qu'on retrouve déjà chez les Capétiens directs<sup>567</sup>, même s'il est ensuite renforcé par le contexte difficile auquel ont dû faire face les premiers Valois puis par la guerre de Cent Ans. Ce n'est assurément pas un hasard si le texte qui vante les mérites de Clovis apparaît au détour d'une deuxième Vie de Geneviève justement composée dans le dernier tiers du xiv<sup>e</sup> siècle, et dans l'entourage de Charles V si Jean Golein en est l'auteur. Quant au miracle inédit du roi anglais repoussé par le saint qui figure dans Fiacre IV<sup>568</sup>, il affirme la préférence française de l'évêque de Meaux alors même que le Traité de Picquigny vient ou est sur le point d'être signé (le texte date de la deuxième moitié du xv<sup>e</sup> siècle), mettant fin à un conflit qui, comme l'a démontré Colette Beaune, a favorisé le développement de la conscience nationale<sup>569</sup>. Que ce soit par des éléments de texte ou d'iconographie, aucune réécriture ou volume du corpus ne montre cependant d'arguments aussi explicites en faveur d'une légitimation des Valois que d'autres œuvres rédigées au début de la querelle franco-anglaise, tel le *Livre royal* de Jean de

---

<sup>566</sup> Des exemples de légitimation culturelle existent aussi en dehors de la royauté. Philippe le Bon demanda en 1447 à Jean Wauquelin († 1452) d'écrire en prose la légende de ce héros national bourguignon qu'était devenu Girart de Roussillon († 877), puis de traduire en français les *Annales historiae illustrium principum Hannoniae* de Jacques de Guise († 1399) et le *Chronicon nobilissimorum ducum Lotharingie et Brabantie ac regum Francorum* d'Edmond de Dyncer (ca. 1375-1448). Le travail acharné de Wauquelin permit au duc de Bourgogne de réunir toutes les pièces justificatives dont il avait besoin pour obtenir de l'empereur Frédéric III (1452-1493) un titre royal dans ses possessions lotharingiennes et ainsi prétendre à faire renaitre l'antique Lotharingie (B. GUENEE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, p. 336 ; Y. LACAZE, « Le rôle des traditions dans la genèse d'un sentiment national au xv<sup>e</sup> siècle. La Bourgogne de Philippe le Bon », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 129/2, 1971, p. 303-385 ; G. SMALL, « Les "Chroniques de Hainaut" et les projets d'historiographie régionale en langue française à la cour de Bourgogne », *Les Chroniques de Hainaut ou les ambitions d'un prince bourguignon*, P. COCKSHAW et C. VAN DEN BERGEN-PANTENS (éds.), Turnhout, Brepols, 2000, p. 17-22). De même, la bibliothèque de Jeanne de Laval (1433-1498) révèle des choix hagiographies méridionaux (Antoine, Marthe de Tarascon...) et en particulier plusieurs copies de *La Vida de sant Honorat*, composée vers 1300 par Raimon Feraut (ca. 1245-1324), prieur et moine de Lérins au service de Marie de Hongrie (1257-1323), reine de Sicile, comtesse de Provence et épouse de Charles II d'Anjou. En multipliant les copies de cette Vie occitane, Jeanne de Laval participe à la promotion du lignage de son époux René I<sup>er</sup> d'Anjou au moment où la succession au trône de Hongrie est ouverte (A.-M. LEGARE, « Reassessing Women's Libraries in Late Medieval France : The Case of Jeanne de Laval », p. 211 ; E. LEQUAIN, *L'éducation des femmes de la noblesse en France*, p. 702).

<sup>567</sup> Les règnes des derniers souverains capétiens et de Philippe VI de Valois sont marqués par la multiplication de commandes de textes et de livres émanant du roi et de son entourage, les femmes paraissant plus concernées que les hommes en la matière (A.-H. ALLIROT, *Filles de roy de France*, p. 463-508).

<sup>568</sup> Il s'agit d'un de ces « miracles d'un autre genre », au sens de miracle hors du champ de l'hagiographie. Ils ont le plus souvent une fonction politique, comme c'est le cas ici (M. SZKILNIK, « Conclusions », *Miracles d'un autre genre. Réécritures médiévales en dehors de l'hagiographie*, O. BIAGGINI et B. MILLAND-BOVE (éds.), Madrid, Casa de Velázquez, 2012, p. 309-314, ici p. 310).

<sup>569</sup> C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*.

Chavenges (1345-1347)<sup>570</sup>, les traductions par Jean de Vignay du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais<sup>571</sup> et de la *Moralisatio super ludum scaccorum* du tout aussi dominicain Jacques de Cessoles (1332-1350)<sup>572</sup> ou le texte des *Grandes Chroniques de France* du *codex* fr. 2813 de la BNF<sup>573</sup>. S'ils perpétuent certains arguments en faveur de la lignée capétienne, les auteurs semblent donc s'inscrire dans l'air du temps plutôt que faire preuve d'une volonté de servir une quelconque propagande pro-Valois. Nos récits hagiographiques en langue française se font ainsi révélateurs idéologiques davantage que créateurs d'idéologie<sup>574</sup>.

#### 4. La « forge dionysienne »<sup>575</sup>

##### *a. Saint-Denis au cœur de la potestas capétienne*

L'abbaye Saint-Denis ne peut pas ne pas être évoquée lorsqu'il est question de la mise en scène du pouvoir royal. Elle est d'ailleurs fort bien représentée au sein du corpus, puisque

---

<sup>570</sup> Le *Livre royal* (ou *Prophecies de Notre Dame*, dédiées à divers membres de la famille royale) témoigne de l'émotion qu'a pu susciter dans la famille royale la contestation par Édouard III de la légitimité du roi de France. Dans le but de soutenir ce dernier, Jean de Chavenges développe de manière assez précoce l'idée de soumission de tous les habitants du royaume à leur souverain (A.-H. ALLIROT, *Filles de roy de France*, p. 478-502 ; N. LEINEKUGEL LE COCQ, *Le Livre royal de Jean Chavenges (1345-1347). Édition critique et commentaire*, thèse de doctorat préparée sous la direction de C. VINCENT, Université Paris X-Nanterre, 2016).

<sup>571</sup> L'exemplaire de dédicace a été commandé à Jean de Vignay par Jeanne de Bourgogne (Paris, BNF, fr. 316) et inscrit la commande dans la continuité dynastique. Le texte original a en effet été composé un siècle plus tôt à la demande de Louis IX, qui se trouve être le grand-père de Jeanne de Bourgogne, épouse de Philippe VI et mère de Jean II le Bon. Au f. 1, une image double construite en miroir présente d'un côté saint Louis venant trouver Vincent de Beauvais assis à sa table de travail, de l'autre, la reine rendant visite à Jean de Vignay (C. BEAUNE, *Le miroir du pouvoir*, Paris, Hervas, 1990, p. 15 ; et S. LEFEVRE, « Les acteurs de la traduction : commanditaires et destinataires », p. 177-178). Dans un même souci de légitimité, les fleurs de lis envahissent les documents et se retrouvent jusque dans les chartes sous Philippe VI (G. BRUNEL, *Images du pouvoir royal. Les chartes décorées des Archives nationales, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, introduction par O. Guyotjeannin, Paris, Somogy, 2005).

<sup>572</sup> Si Jacques de Cessoles prône la succession dynastique plutôt que la succession par élection au début du chapitre consacré à la reine comme pièce de l'échiquier, Jean de Vignay affirme que, en France, cette succession dynastique doit se faire à l'exclusion des filles. Il s'agit là de l'une des premières évocations de la loi salique, même si le terme n'est pas utilisé. Les traductions commandées à Vignay par Jeanne de Bourgogne apparaissent ainsi comme l'instrument d'une politique d'auto-célébration de la reine, qui dispose d'arguments en faveur de la légitimité de son époux du fait de la continuité qu'elle assure entre Louis IX et les Valois. Par cette activité de mécénat, elle contribue à la protection d'auteurs à la recherche d'arguments pro-Valois et participe ce faisant au développement à la cour d'une réflexion en vue d'organiser une « communication politique » afin de répondre aux attaques d'Édouard III (A.-H. ALLIROT, *Filles de roy de France*, p. 478-502).

<sup>573</sup> L'iconographie du *codex* réalisé pour Charles V vers 1375-1379 insiste sur la légitimité de la dynastie royale et du souverain. Le manuscrit s'ouvre sur une peinture pleine page qui rappelle les origines troyennes des Francs, tandis que l'origine divine du pouvoir est symbolisée par le baptême de Clovis (f. 12v). Les droits des rois de France sur la Normandie trouvent en outre leur justification dans le récit de la geste de Rollon (A. DAWSON HEDEMAN, *The royal Image. Illustrations of the "Grandes Chroniques de France", 1274-1422*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California press, 1991, ici p. 95-133 et 244-248).

<sup>574</sup> M. GOULLET invoque l'exemple de l'Irlande pour expliquer comment un texte hagiographique se fait créateur d'idéologie. Aux VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, c'est l'hagiographie qui impose l'idée de royauté de droit divin : si l'expression *Rex Hiberniae* figure dans les annales du VIII<sup>e</sup> siècle, c'est par la médiation des récits hagiographiques composés à Armagh et dans l'île d'Iona dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle (« Conclusions », *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, p. 514).

<sup>575</sup> L'expression est d'É. ANDRIEU, utilisée dans sa thèse de Lettres modernes soutenue en 2004 puis dans « Les Grandes Chroniques de France dans la forge dionysienne (Genèse d'un texte d'histoire médiévale : archéologie du sens et des formes dans l'histoire des rois des Francs) », *Perspectives médiévales*, 31, 2007, p. 87-93.

les trois premières réécritures en français des *Vita et actus* y ont été composées. Au moins six manuscrits en proviennent aussi, à savoir les livres Paris, BNF fr. 2464 ; fr. 13502 ; fr. 19530 ; fr. 696 et n.a.fr. 1098 (le fr. 2464 contient la première Vie dionysienne de saint Denis, les quatre autres la deuxième version) ; le fr. 5868 renferme, quant à lui, Denis VI. Que l'abbaye tienne une place importante dans le mouvement des réécritures hagiographiques en français n'a rien d'étonnant. Denis est l'un des premiers saints concernés par le phénomène et elle est le vecteur principal de son culte. Mais l'abbaye se fait également « le creuset d'une histoire qui sacralise l'autorité royale »<sup>576</sup>. L'historiographie nationale en langue vernaculaire se développe à partir de la traduction des chroniques latines conservées à Saint-Denis : la chronique qui embrasse l'histoire des rois de France depuis la guerre de Troie jusqu'à Philippe Auguste, dite de l'Anonyme de Chantilly-Vatican<sup>577</sup>, est écrite entre 1217 et 1230 à partir de la continuation de l'*Historia Francorum* d'Aimoin de Fleury (ca. 965-1010). Cinquante ans plus tard, Primat de Saint-Denis à qui revint la tâche de composer son *Roman des rois* ou *Grandes Chroniques de France* s'en inspira aussi. C'est que, depuis Suger (ca. 1080-1151), l'abbaye a en charge le rôle de mémorialiste de la royauté française<sup>578</sup> et contribue largement à exalter les thèmes de la continuité de la lignée royale, de l'excellence et du caractère sacré des rois de France. Le meilleur exemple en est la réorganisation des tombeaux, entreprise par Louis IX vers 1264 : elle entraîna la découverte et la translation des restes de seize souverains inhumés entre le VII<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle et la confection de gisants, et surtout la création d'une sorte de « galerie des ancêtres » mettant en scène le mythe de la continuité monarchique entre les Mérovingiens, les Carolingiens et les Capétiens. Dès lors que la Couronne est concernée, il est donc logique de voir le phénomène des réécritures hagiographiques en français s'épanouir à Saint-Denis.

La sixième *Vie de saint Denis*, associée à d'autres textes en rapport avec Saint-Denis et les rois français depuis Dagobert dans le *Brief recit des roys de France*<sup>579</sup>, nous intéresse tout particulièrement. Les manuscrits qui la renferment (Paris, BNF, fr. 05868, fr. 05870, fr. 05706 et fr. 24948 ; et Oxford, Bodleian Library, Douce 92) témoignent tant par le texte qu'à travers l'image des liens qui unissent la royauté française à Denis et à l'abbaye éponyme. La matière provient en grande partie des *Grandes Chroniques de France*<sup>580</sup>. Or, celles-ci ont été rédigées

<sup>576</sup> C. BURIDANT « Modèles et remodelages », p. 94-96.

<sup>577</sup> Voir C. BURIDANT, « La traduction dans l'historiographie médiévale : l'exemple de la *Chronique des rois de France* », *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, G. CONTAMINE (éd.), Paris, Éditions du CNRS, 1989, p. 243-263 ; et G. LABORY, « Essai d'une histoire nationale au XIII<sup>e</sup> siècle : la chronique de l'Anonyme de Chantilly-Vatican », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 148/2, 1990, p. 301-354).

<sup>578</sup> B. GUENEE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, p. 335. Entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, une partie de l'importante production de manuscrits liturgiques, historiques et cartulaires de l'abbaye dionysienne se rapporte à des commandes royales (D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, « Des rois et des moines. Livres et lecteurs à l'abbaye de Saint-Denis », p. 359). Rien ne dit cependant que c'est le cas des ouvrages hagiographiques.

<sup>579</sup> Pour davantage de détails, se référer à la Première Partie I.4.c.5, p. 84-85.

<sup>580</sup> F. COLLARD, « Ranimer l'oriflamme », ici p. 570.

par un religieux du monastère dès la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle puis, après une parenthèse « laïque » sous Charles V<sup>581</sup>, de nouveau sous Charles VI qui confia au moine Michel Pinton (ca. 1349-1421) la mission d'écrire la chronique de son règne, et jusqu'à Jean Chartier (ca. 1385-1464), autre moine dionysien devenu historiographe du roi Charles VII<sup>582</sup>. L'œuvre de Louis le Blanc elle-même insiste sur la dévotion que les rois de France portent à l'évêque de Paris (« Les tres chrestiens roys de France ont de toute ancienneté aymé, servy et reveré monseigneur Saint Denis apostre, garde et deffendeur de la très chrestienne et très royal maison de France »<sup>583</sup>), tandis que l'*explicit* prend la forme d'une prière à Denis de Paris pour la « santé et prospérité [de] la très Royal Majesté de la très chrestienne maison de France »<sup>584</sup>. De manière générale, le récit rapporte les actes de dévotion des rois français envers Denis et les effets de la protection de celui-ci sur les rois. Le Paris, BNF, fr. 5868, qui contient le *Brief recit* et donc Denis VI, trahit d'autant plus l'affinité entre les rois et l'abbaye que, commandité par cette dernière et composé entre ses murs, le livre a été offert à Charles VIII en 1496. Cette année-là, le monarque séjourna en effet à Saint-Denis entre le 15 et le 18 mars, au retour de la campagne de Naples<sup>585</sup>. Placée au frontispice, l'unique miniature du livre présente une Vierge à l'enfant assise sur un trône et devant laquelle prie, à genoux, Charles VIII en armes<sup>586</sup>. Dans les phylactères sont rapportées les paroles de la Vierge *Karolus, exaltavi preces tuas* (allusion aux victoires du roi en Italie) et celles de Charles VIII qui lui répond *Gratias ego*. Saint Denis apparaît au centre de la scène suivi de Rustique et Eleuthère et déclame *Regina celi, suscipe servum tuum*. La position d'intercesseur entre Charles VIII et la Vierge qui lui est donnée n'est pas anodine et correspond au rôle que les moines dionysiens entendent jouer auprès des rois. D'autres *codices* recopient le texte de Louis le Blanc, qui ont aussi pu être composés à Saint-Denis puis offerts à un souverain. Si son destinataire originel n'a pu être identifié, le BNF, fr. 24948 contient ainsi au frontispice une miniature qui représente l'offrande du volume à un roi

<sup>581</sup> Dans l'atmosphère de « laïcisation » de l'État qui fut celle de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, le roi cessa en effet de s'en remettre à Saint-Denis. Il confia à son chancelier, Pierre d'Orgemont (ca. 1315-1389), la mission d'écrire l'histoire du règne de son père Jean II le Bon et du sien (B. GUENEE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, p. 340). La décision de Charles V est interprétée par les historiens comme une marque de la volonté du roi d'imposer son empreinte personnelle à l'entreprise au cours d'une période critique (D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, « Des rois et des moines. Livres et lecteurs à l'abbaye de Saint-Denis », p. 359).

<sup>582</sup> Voir G. SPIEGEL, *The Chronicle Tradition of Saint-Denis : A Survey*, Brookline et Leiden, Classical Folio Edition, 1978 ; B. GUENEE, « Les Grandes Chroniques de France, le roman aux roys (1274-1518) », *Les lieux de mémoire. Tome 2 : La Nation*, P. NORA (éd.), Paris, Gallimard, 1986, p. 189-214.

<sup>583</sup> Paris, BNF, fr. 5868, f. 1r.

<sup>584</sup> « Pour laquelle je supply et requiers monseigneur Saint Denis qu'il lui plaise estre toujours intercesseur envers la très glorieuse vierge et mère de Dieu, pour sa santé et prosperité. Amen » (Paris, BNF, fr. 5868, f. 33r).

<sup>585</sup> Le passage de Charles VIII à l'abbaye de Saint-Denis est mentionné par Robert Gaguin, qui précise que, accomplissant un vœu fait avant le « Voyage de Naples », le roi vint remercier les bienheureux martyrs de l'avoir aidé à vaincre ses adversaires. L'humaniste replace l'épisode dans la tradition ancestrale de la levée et du retour de l'oriflamme à Saint-Denis avant et après les campagnes militaires périlleuses (ROBERT GAGUIN, *Compendium de origine et gestis Francorum*, Paris, 1501, f. 163, cité dans F. COLLARD, « Ranimer l'oriflamme », p. 563).

<sup>586</sup> La miniature est présentée dans l'Annexe LXXXV.

de France par un Bénédictin<sup>587</sup>. Au vu du contenu, la logique commanderait que celui-ci soit à chercher du côté des moines de Saint-Denis<sup>588</sup>. Le manuscrit fr. 5870 de la BNF est quant à lui traditionnellement considéré comme un présent à Louis XII, peut-être fait au roi de passage à l'abbaye<sup>589</sup>. La peinture du frontispice rappelle fortement celle du BNF, fr. 5868, la présence de Louis IX en plus<sup>590</sup>. La Vierge, assise et tenant sur ses genoux l'enfant Jésus, dit : *Fili, precem tuam exauvidi*. À sa droite, saint Denis demande : *Domina suscipe servum tuum*, tandis qu'à sa gauche saint Louis s'adresse en ces termes à Marie : *Mater Francie, protege heredem meum*. Devant ce dernier qui tient la main sur son épaule, un monarque portant le manteau fleurdelisé et le collier de saint Michel est agenouillé (Charles VIII ou Louis XII, donc), les mains jointes devant une table occupée par un livre ouvert et une couronne déposée. Il remercie : *Solo virgo mater tibi gratias refero*. Outre l'allusion à la continuité dynastique, symbolisée par la main de Louis IX sur l'épaule du roi (d'autant plus si celui-ci est Louis XII), la miniature reprend l'idée d'un Denis servant d'intercesseur entre la royauté française et la Vierge.

### ***b. L'abbaye n'oublie pas ses intérêts !***

#### ***b.1 Le « bon roi Dagobert »***

Les liens qui unissent les souverains français à saint Denis et à Saint-Denis ne sont pas rappelés dans les Vies et les livres du corpus uniquement en vue d'exalter la royauté : l'abbaye y trouve évidemment son compte. En elles-mêmes, les réécritures en français de la légende de Denis permettent de célébrer et de diffuser le culte du saint, dont la basilique est la principale incarnation. Et lorsque les Vies flattent la famille royale, les moines peuvent espérer y trouver de pieux donateurs. Dans plusieurs versions, c'est cependant la figure de Dagobert I<sup>er</sup> qui est mise en avant plutôt que la royauté tout entière. Si les *Vita et actus* et la deuxième version dionysienne de la Vie de Denis remontent la généalogie royale depuis Clovis et mentionnent les hauts-faits de Clotaire II<sup>591</sup>, le deuxième poème consacré à l'évêque parisien ne fait que brièvement référence à ce dernier, et presque uniquement pour souligner qu'il est le père de Dagobert<sup>592</sup>. Il n'hésite pas non plus à glorifier « Monseigneur le grant Dagobert/ noble roy

<sup>587</sup> Voir l'image en Annexe LXXXVI. Le manuscrit, sur vélin, a reçu un abondant décor entre 1510 et 1520.

<sup>588</sup> Selon D. NEBBIAI-DALLA GUARDA, les religieux de Saint-Denis auraient simplement copié la version offerte à Charles VIII, avant d'usurper la paternité de l'œuvre elle-même (*La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Denis en France du IX<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du CNRS, 1985, ici p. 297).

<sup>589</sup> La présence de saint Louis, patron de Louis XII, incite M. FRANÇOIS à identifier ce dernier dans le prince à genoux du premier plan (« Les rois de France et les traditions de l'abbaye de Saint-Denis », p. 375). F. COLLARD précise néanmoins que, à la date de rédaction du livre (1495), le roi venant remercier la Vierge d'avoir répondu favorablement aux intercessions en sa faveur ne peut être que Charles VIII (« Ranimer l'oriflamme », ici p. 565).

<sup>590</sup> L'image est reproduite dans l'article de M. FRANÇOIS

<sup>591</sup> C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. 185 ; Paris, BNF, n.a. fr. 1098, f. 19r-v.

<sup>592</sup> « Clotaire, quant roy crestien/Sus les Flamens virtorien/De Batilde royne engendra/Dagobert le devant dit roy » (J.H. BALTZELL, *The Octosyllabic Vie de saint Denis*, p. 51 - vv. 599-602).

victorieux »<sup>593</sup>. Rien ne prouve que le poème provienne de Saint-Denis, mais il s'inspire de la deuxième réécriture dionysienne en prose et, quoiqu'en l'abrégeant et en la modifiant quelque peu du fait du processeur de versification (ce qui peut expliquer que les mentions de Clovis et Clotaire II soient passées sous silence), il lui emprunte sa volonté de mettre en avant le roi Dagobert. La seconde réécriture dionysienne de la *Vita Dionysii* insiste en effet plus que sa source sur la dévotion que Dagobert porte aux saints : « Li rais Dagoberz si fu mult liez et mult joiex, et il a qui semlot poi cant que il poait fere a l'ennor et a l'essaucement des sainz amis Nostre Seingnor ». Une autre phrase est ajoutée plus loin, qui souligne l'importance de l'abbaye aux yeux du monarque mérovingien : « Car il ama si tendrement et si devotement cel liu que se il li leust, il feist volentiers cele eglise et dame et hair de tot son raingne »<sup>594</sup>.

Ces ajouts n'ont rien d'anodin, au « bon roi Dagobert » ayant longtemps été attribuée la fondation de Saint-Denis. Selon la légende développée dans les *Gesta Dagoberti*, Dagobert encore adolescent et réfugié dans une chapelle isolée (celle-là même construite par Geneviève auprès du lieu d'inhumation des corps de Denis, Rustique et Éleuthère<sup>595</sup>) aurait reçu en songe une vision, au cours de laquelle les trois martyrs lui auraient fait promettre d'ériger pour eux une sépulture digne de ce nom. Ce que le souverain se serait empressé de réaliser une fois sur le trône, donnant naissance à la basilique<sup>596</sup>. La légende est belle, mais probablement fautive. C'est en effet autour de 835 que sont composées les *Gesta Dagoberti*, soit deux cent ans après la mort de Dagobert, et à Saint-Denis qui plus est, sous le contrôle de l'abbé Hilduin<sup>597</sup>. De là à penser que l'histoire a été réécrite, voire forgée par l'institution dionysienne, afin d'attester l'ancienneté des relations entre le monastère et la royauté française, il n'y a qu'un pas que nous franchissons sans hésitation ! Les monarques y trouvent aussi leur compte, car le récit donne l'image d'un ancêtre remarquable par sa piété et d'une dynastie depuis longtemps placée sous la protection du premier évêque de Paris<sup>598</sup>. La légende connaît par la suite un beau succès, les *Gesta Dagoberti* étant très diffusées : les chapitres historiques des *Vita et actus beati Dionysii* y trouvent d'ailleurs en partie leur source<sup>599</sup>. La fortune de la rédaction explique que le portrait de Dagobert en fondateur de l'abbaye se soit perpétué jusqu'à la fin du Moyen Âge, dans les réécritures du corpus comme dans une large partie de la littérature ayant Denis pour sujet. La renommée du Mérovingien se trouve encore accrue du fait qu'il fut le premier roi à faire de

<sup>593</sup> J.H. BALTZELL, *The Octosyllabic Vie de saint Denis*, p. 51 - vv. 579-580.

<sup>594</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 01098, f. 23r.

<sup>595</sup> C. KOHLER, *Étude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, p. 57-58 - Chap. XIV et XV).

<sup>596</sup> « Gesta Dagobert regis », B. KRUSCH (éd.), dans *MGH, SRM*, 2, Hanovre, 1888, p. 399-425, ici chapitres 4 (p. 402), 7 à 11 (p. 403-404) et 17 (p. 406).

<sup>597</sup> B. KRUSCH, « Über die *Gesta Dagoberti* », *Forschungen zur deutschen Geschichte*, 26, 1886, p. 161-191 ; L. LEVILLAIN « Études sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne », ici p. 71-114.

<sup>598</sup> Voir L. THEIS, « Dagobert, Saint-Denis et la royauté française au Moyen Âge ».

<sup>599</sup> C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. XIV-CIV ; L. LEVILLAIN « Études sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne ».



Saint-Denis sa dernière demeure<sup>600</sup>, conférant ainsi à la basilique sa prestigieuse fonction de sépulture royale. La figure de Dagobert paraît quasiment indissociable de l'abbaye : tant que le rédacteur de la *Vie de saint Ouen* en français ne se donne même pas la peine de reprendre un passage de la *Vita Audoeni* qui résonne comme un éloge du roi et insiste pourtant sur le fait qu'Ouen fut son « sage conseiller »<sup>601</sup>. C'est sans doute qu'associer Ouen à Dagobert lui paraît vain, Saint-Denis s'étant accaparé la mémoire du souverain. Que les remanieurs dionysiens aient « grossi le trait » dans leurs évocations de Dagobert n'est au final pas surprenant : à la glorification du fondateur légendaire s'ajoute la possibilité de souligner dans le même temps les rapports étroits que l'abbaye entretient depuis toujours avec la dynastie régnante.

### *b.2 Saint Denis, patron du royaume*

Si Denis est le patron particulier des rois, il est aussi le protecteur du royaume. Là où les *Vita et actus* le désignent déjà comme le *peculiarem Galliarum patronum*<sup>602</sup>, la deuxième réécriture dionysienne montre plus d'insistance à en faire le patron de la France, arguant que ses bienfaits s'étendent sur l'ensemble du royaume et de ses habitants :

« Car tuit, et li riche et li povre, craiaient et disaient certainement que cil trai martyr estoient li propre et li especial patron de France : qui le raiaume gardoient en prosperité, defendoient de mesestance et avançoent en tote ennor et en tot bien. »<sup>603</sup>

L'expression « li especial patron de France » n'est pas nouvelle en ce XIII<sup>e</sup> siècle durant lequel écrit le remanieur. L'idée de Denis patron de tout le peuple franc et de l'Empire qui lui est dévolu existe dès l'époque carolingienne<sup>604</sup>. Rare aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, elle réapparaît chez Suger qui applique le patronage de l'évêque au seul royaume capétien<sup>605</sup>. Ainsi raconte-t-il

<sup>600</sup> Le fait est précisé dans la chronique dite de Frédégaire, débutée au VII<sup>e</sup> siècle : *Hys gestis post paucus dies Dagobertus amisit spiritum, sepulturusque est in ecclesia sancti Dionensis, quam ipse prius condigne ex auro et gemmis et multis preciosissimis espetebus ornaverat et condigne in circoito fabrecare preceperat, patrociniū ipsius precioso expetens* (« *Fredegarii chronicae* », B. KRUSCH (éd.), *MGH, SRM*, 2, Hanovre, 1888, p. 1-193, ici p. 161 - Chapitre VI, 79). Voir aussi A. ERLANDE-BRANDEBOURG, *Le roi est mort*, p. 101.

<sup>601</sup> *Ipse autem rex supradictus, aurem Dei Viro libenter in omnibus, quae suasit, accommodabat. Quapropter & cunctis hostibus extitit fortior, & omnibus Francorum regibus, qui ante se regnaverunt, felicior. Nam tum temporis nobilissima virorum sanctorum examina more apum, inclyta Francorum regio protulit, ex quorum mellifluo collegio vir Domini Audoënus apocrisiarius regis, veluti splendidissimum sidus, magnus miles Christi, in ecclesia profuturus jam emicabat. Unde non mirum, si idem rex malorum occursu submoto, potiendi hinc inde praesidio pacis jam prosperabatur, qui tam prudenti consiliario contentus erat* (« *Vita altera, auctore anonymo, quem tamen aliqui Fridegodum nominant* », *AASS, Augusti IV*, 810-819, p. 811, I 6).

<sup>602</sup> C. J. LIEBMAN, *Étude sur la vie en prose de saint Denis*, p. 191 - Seconde partie, chapitre 11. Une expression similaire, *Francie peculiaris patronus*, est utilisée par Michel Pinton à de nombreuses reprises (*Chronique du Religieux de Saint-Denis, contenant le règne de Charles VI, de 1380 à 1422*, publiée en latin et traduite par M.L. BELLAGUET (1842), introduction de B. GUENEE, 6 volumes, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1994, T. I, p. 6, 68 et 176 ; II, 450, 770 ; IV, 288 ; V, 284, 538 ; VI, 144, 186, 330).

<sup>603</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 1098, f. 23v.

<sup>604</sup> C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, p. 106. De nombreux faux, fabriqués à l'abbaye Saint-Denis aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, affirment que Denis est le patron particulier des Gaules depuis Dagobert ou Charlemagne.

<sup>605</sup> Voir l'article de G. SPIEGEL, « The cult of saint Denis and Capetian kingship », p. 43-69.

comment, en 1124, Louis VI vint à Saint-Denis pour recevoir l'oriflamme après avoir reconnu en Denis « le patron spécial et, après Dieu, le protecteur sans pareil du royaume »<sup>606</sup>. Le saint est en effet considéré comme l'intercesseur privilégié de la France auprès de Dieu, en vertu du principe que ceux qui ont été les patrons d'une région durant leur existence conservent au Ciel « le droit de conduire et de redresser les besognes dudit pays »<sup>607</sup>. N'est-il pas celui qui, à travers ses nombreux compagnons, a évangélisé le royaume dans son ensemble<sup>608</sup> ? Lorsqu'ils insistent sur la position spécifique de leur saint patron, les auteurs de la deuxième *Vie de saint Denis* composée à l'abbaye s'inscrivent donc parfaitement dans l'atmosphère de leur époque. Il est également possible qu'ils aient voulu morguer les sanctuaires concurrents du leur et surtout se prémunir d'éventuelles prétentions au titre convoité de patron du royaume : titre que Saint-Martin de Tours, Saint-Remi de Reims ou Sainte-Geneviève de Paris pourraient briguer. C'est particulièrement vrai pour Reims, qui monopolise la cérémonie du sacre depuis celui de Louis le Pieux en 816 et en retire un prestige considérable. Remi II, composée au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, rappelle que « encore jusque au jor duy est cil vaissiax en leglyse de Rains et en sont en oint li roi que France doivent maintenir »<sup>609</sup>. Le lien opéré entre le saint chrême (« cil vaissiax ») et les rois « que France doivent maintenir » n'est nullement anodin, car il permet à l'auteur de la réécriture d'insister sur l'importance de l'Église de Reims pour la royauté sacrée. De la même façon, la reine Charlotte de Savoie (1445-1483) reçut entre 1463 et 1466 une traduction française de la *Vita sancti Iuliani* composée par Grégoire de Tours au VI<sup>e</sup> siècle et où de longs passages étaient consacrés aux origines du monastère tourangeau<sup>610</sup>. L'auteur, un historiographe de Louis XI du nom de Guillaume Danicot († 1473), écrit au cours d'un séjour à l'abbaye royale Saint-Julien de Tours<sup>611</sup> et présente Julien comme « l'un des especiaulx patrons de vostre dit royaulme [...] et que par temps de guerre et de paix il soit intercesseur envers la majesté divine pour l'estat et prosperité du roy notre sire et de sa tres noble maison et de tout son royaulme »<sup>612</sup>. Face au « especial patron de France » qu'est Denis, Julien de Brioude ne peut donc prétendre être que « l'un des especiaulx patrons ». La différence est de taille ! Malgré tout, la mention témoigne du souci des moines tourangeaux de consolider leur

<sup>606</sup> SUGER, *Vie de Louis VI le Gros*, H. WAQUET (éd.), Paris, Champion, 1929, p. 221

<sup>607</sup> *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, 21 vols., Paris, 1723-1849, ici t. 11, p. 181 (cité dans C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, p. 106).

<sup>608</sup> C'est l'idée développée en 1317 par Yves de Saint-Denis dans sa *Vie et martyre de saint Denis* composée vers 1317 (voir la démonstration de C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, p. 107-110).

<sup>609</sup> Paris, BNF, n.a.fr. 23686, f. 128r.

<sup>610</sup> E. LEQUAIN, *L'éducation des femmes de la noblesse en France au Moyen Âge*, p. 701.

<sup>611</sup> Probablement entre 1461 et 1466 (C. BEAUNE, « Traduire Grégoire à Tours au XV<sup>e</sup> siècle », *Supplément à la Revue archéologique du centre de la France*, 13, 1997, p. 331-339, ici p. 332 ; J. LESELLIER, « Un historiographe du roi Louis XI resté inconnu, Guillaume Danicot », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome*, 43, 126, p. 1-42 ; et C. SAMARAN, « Un ouvrage de Guillaume Danicot, historiographe de Louis XI », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome*, 45, 1928, p. 8-40).

<sup>612</sup> Paris, BNF, fr. 2099, f. 1r.

position vis à vis de Louis XI, protecteur et visiteur fréquent de l'abbaye<sup>613</sup>. Chaque auteur prêche pour sa paroisse, ce qui va dans le sens de ce que nous soulignons précédemment à propos du caractère local de nombre de nos réécritures en français<sup>614</sup>.

### *b.3 Une volonté de renforcer la dévotion monarchique*

Entre le volume Paris, BNF, fr. 696, qui renferme la seconde Vie dionysienne de saint Denis et a possiblement été offert à Charles V en visite à Saint-Denis, et la tonalité du *codex* fr. 5868 (qui contient Denis VI et le *Brief recit*), le contraste est frappant. Le premier est assurément un livre dionysien : l'abbaye en est le commanditaire et la partie hagiographique forme un recueil autour de Saint-Denis (les Vies qui suivent la deuxième version dionysienne de la *Vita Dionysii* ne concernent que des figures de sainteté dont les reliques sont conservées dans la basilique). Peut-être ce présent devait-il valoriser la dévotion du souverain envers Denis, sinon l'abbaye elle-même. Il témoigne en tous cas de l'intérêt de Charles le Sage pour le culte du saint et le monastère qui l'abrite. Lorsqu'on lit entre les lignes, le fr. 5868 résonne en revanche comme un rappel de la puissance dionysienne<sup>615</sup>. Par son iconographie d'abord, puisque le frontispice (de même que la peinture du manuscrit fr. 5870) entend rappeler à Charles VIII que c'est bien grâce à l'intercession de Denis auprès de la Vierge qu'il est rentré vainqueur d'Italie<sup>616</sup>. C'est une œuvre éminemment politique, qui reflète parfaitement le statut du saint évêque vis à vis de la famille royale et du royaume tout entier - « especial defendeur des roys et du regne » selon Louis Le Blanc<sup>617</sup>, et rappelle son pouvoir d'intercession auprès de la Vierge, protectrice du royaume et de l'abbaye<sup>618</sup>, pour que Dieu aide les rois français. Le texte du *Brief recit* que renferme le manuscrit n'est pas en reste, qui s'efforce de montrer combien la prière à saint Denis est efficace lorsque la personne royale ou le royaume sont en danger. De Dagobert à Charles VI, Louis Le Blanc invoque le souvenir des visites royales à l'abbaye Saint-Denis à la veille de campagnes militaires périlleuses<sup>619</sup>. Ce faisant, il insiste sur la relation croisée entre la dévotion des souverains à Denis et la protection dionysienne sur les monarques et le royaume de France. Certes, le texte n'est pas l'œuvre des moines de Saint-Denis<sup>620</sup>. La « piqûre de rappel » aux souverains en faveur de la piété dionysienne qu'il véhicule ne peut cependant que réjouir les religieux de l'abbaye.

---

<sup>613</sup> C. BEAUNE, « Traduire Grégoire à Tours au XV<sup>e</sup> siècle », p. 336. Preuve de l'importance d'avoir un ami haut placé : l'exemption d'origine clunisienne obtenue par l'abbaye, suspendue après l'intervention de l'archevêque de Tours avec qui Saint-Julien entretient des relations chaotiques, est récupérée vers 1444 sur intervention royale.

<sup>614</sup> Voir *supra*, p. 277 sq.

<sup>615</sup> La démonstration est empruntée à l'article de F. COLLARD, « Ranimer l'oriflamme » (p. 579-580).

<sup>616</sup> Voir *supra* la description de la miniature (p. 380).

<sup>617</sup> Paris, BNF, fr. 5870, f. 30r.

<sup>618</sup> M. BUR, *Suger, abbé de Saint-Denis, régent de France*, Paris, Perrin, 1991, p. 235.

<sup>619</sup> Paris, BNF, fr. 5870, f. 32v-37v.

<sup>620</sup> Se référer à la note 588, p. 381.

C'est que le contexte a changé depuis le règne de Charles VI, ce qui vient éclairer la démarche de Louis Le Blanc puis des moines qui reprennent l'œuvre à leur compte. À la fin du XV<sup>e</sup> siècle, les liens entre la royauté et l'abbaye se sont distendus, à tel point que, devant trouver un successeur au dionysien Jean Chartier pour la rédaction des *Grandes Chroniques de France*, Louis XI « prist indignacion contre ceulx de Saint Denis et, par courouch, tira hors des mains d'iceulx l'autorité de chroniqueur »<sup>621</sup>. Il est d'ailleurs l'un des rares rois de France à avoir soustrait sa dépouille mortelle à Saint-Denis, lui préférant la basilique Notre-Dame de Cléry dans le Loiret. Aucune levée officielle de l'oriflamme par le roi en personne n'est non plus attestée après que, en 1418, l'abbé de Saint-Denis se fut réfugié auprès de Jean de Villiers de L'Isle-Adam (†1437) et des troupes anglo-bourguignonnes lors de la prise de Paris<sup>622</sup>. Selon Franck Collard, c'est l'utilisation abusive du *vexillum beati Dionysii* pendant la guerre civile (la bannière est brandie à l'intérieur même des luttes de parti, tour à tour contre les Armagnacs ou les Bourguignons, suivant celui qui la détient<sup>623</sup>) et le passage des moines de Saint-Denis sous autorité anglaise qui entraînent un froid dans les relations entre les rois et l'abbaye<sup>624</sup>. Parce que Louis Le Blanc écrit à une époque où les souverains négligent de se rendre en personne à Saint-Denis<sup>625</sup>, son entreprise doit être comprise comme une invitation à renforcer une dévotion monarchique jugée insuffisante, une tentative destinée, suivant ses propres paroles, à « esmouvoir le cueur de la treschrestienne et tresroyal maison de France et augmenter sa bonne et devote affection envers Dieu, sa tresglorieuse Vierge et mere et mondit seigneur saint Denis »<sup>626</sup>. Il entend plus exactement amener les rois à renouer avec la coutume de la visite royale au monastère où repose le saint<sup>627</sup>, qui dans son esprit fait manifestement partie des cérémonies du pouvoir<sup>628</sup> et est surtout bienfaitrice pour le royaume - et pour l'abbaye, ce à quoi les religieux de Saint-Denis étaient forcément sensibles.

<sup>621</sup> GEORGES CHASTELLAIN, *Chroniques*, J. KERVYN DE LETTENHOVE (éd.), 6 volumes, Bruxelles, 1863-1864, t.4, livre VI, chapitre 25, p. 100 (cité dans F. COLLARD, « Ranimer l'oriflamme », p. 580).

<sup>622</sup> P. CONTAMINE, « L'oriflamme de Saint-Denis aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Étude de symbolique religieuse et royale », *Annales de l'Est*, 25/3, 1973, p. 179-245, ici p. 237.

<sup>623</sup> C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, p. 113.

<sup>624</sup> F. COLLARD, « Ranimer l'oriflamme », p. 579-580.

<sup>625</sup> P. CONTAMINE, « L'oriflamme de Saint-Denis aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », p. 238.

<sup>626</sup> Paris, BNF, fr. 5870, f. 2v.

<sup>627</sup> Non seulement pour y lever puis rapporter l'oriflamme lors des conflits militaires, mais aussi pour y vénérer les bienheureux martyrs en diverses occasions. Louis Le Blanc s'attarde ainsi sur le rituel de sortie des reliques portées au chevet des malades, vraisemblablement pour inciter Charles VIII, accablé par la disparition de son fils aîné Charles-Orland le 16 décembre 1495 (le petit dauphin a trois ans lorsqu'il meurt de la rougeole), à imiter ses ancêtres afin d'assurer la protection d'un autre héritier (F. COLLARD, « Ranimer l'oriflamme », p. 577).

<sup>628</sup> F. COLLARD, « Ranimer l'oriflamme », p. 579. P. CONTAMINE (« L'oriflamme de Saint-Denis aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles », p. 203) estime que, au XIV<sup>e</sup> siècle, une véritable liturgie s'est instaurée autour des visites royales à Saint-Denis. Voir aussi l'étude de A. LOMBARD-JOURDAN, *Fleur de lis et oriflamme. Signes célestes du royaume de France*, Paris, Éditions du CNRS, 1991, p. 160 sq.

## 5. D'une politique culturelle royale à l'idée d'un français « identitaire »

### a. « La sagece du roy Charles »<sup>629</sup>

Nous l'avons vu : les rois entretiennent un rapport indubitable avec le phénomène des réécritures hagiographiques en français. L'aristocratie en est le premier commanditaire, dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, et il est vraisemblable que la pratique ait débuté au sein même de la cour royale. Et, après un XIII<sup>e</sup> siècle déjà prolifique, c'est à la fin du XIV<sup>e</sup> et surtout au XV<sup>e</sup> siècle que sont composées nombre des Vies du corpus et des *codices*<sup>630</sup> qui les diffusent. Le règne de Charles V paraît ainsi marquer un tournant dans le mouvement des réécritures, d'autant que le monarque est le destinataire d'au moins quatre de nos manuscrits<sup>631</sup>. Trois siècles donc, qui correspondent à une période d'étonnante floraison littéraire, avec la création dans l'entourage des rois d'un savoir pratique en langue vernaculaire. Débutée timidement avec Philippe III<sup>632</sup>, cette « politique culturelle royale » prend de l'ampleur sous Philippe le Bel<sup>633</sup> pour finalement atteindre son apogée lors du règne de Charles V. Elle se poursuit au siècle suivant, notamment à la cour de Bourgogne sous Philippe III le Bon<sup>634</sup>. La culture joue de fait un rôle certain dans l'affirmation de la royauté, et c'est sous le patronage du « roi sage » en particulier que la traduction scientifique se développe de façon organisée<sup>635</sup>, à travers la commande de traités en grand nombre, mais aussi d'œuvres politiques, philosophiques ou moralisatrices<sup>636</sup>. Charles V

---

<sup>629</sup> « Ne dirons nous encore de la sagece du roy Charles, la grant amour qu'il avoit a l'estude et a la science ; et qu'il soit ainsi bien le demoustrait par la belle assemblée de notables livres et belle librairie qu'il avoit de tous les plus notables volumes » : c'est par ces mots que Christine de Pizan transmet à la postérité l'image d'un roi sage (CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des faits et bonnes meurs du sage roi Charles V*, vol. 2, p. 42).

<sup>630</sup> Voir les Annexes XVII et XXI, ainsi que la Première Partie I.3.b., p. 60-61.

<sup>631</sup> Paris, BNF, fr. 0696 ; Bruxelles, BR, 05365 et 06409 ; Paris, Bibliothèque Mazarine, 1729.

<sup>632</sup> S. LEFEVRE, « Les acteurs de la traduction », p. 178-180.

<sup>633</sup> S. LUSIGNAN, « Culture écrite et langue française à la cour de Philippe le Bel », *La moisson des lettres*, H. BELLON-MEGUELLE, O. COLLET, Y. FOEHR-JANSSENS et L. JAQUIERY (dirs.), Turnhout, Brepols, 2011, p. 31-48.

<sup>634</sup> S. LUSIGNAN, *Parler vulgairement*, p. 140. Sous Philippe le Bon et Charles le Téméraire se forme ainsi une littérature « bourguignonne » en français, faite en partie de traductions commandées par les ducs (S. LEFEVRE, « Les acteurs de la traduction », p. 187 ; G. DOUTREPONT, *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne ; La librairie des ducs de Bourgogne. Manuscrits conservés à la Bibliothèques royales de Belgique*, B. BOUSMANNE, T. VAN HEMELRYCK et C. VAN HOOREBEECK (dirs.), Turnhout, Brepols, 2000-2015 (5 vols).

<sup>635</sup> L.A. SHORE, « A case study in medieval non-literary translation : scientific texts from Latin to French » *Medieval Translators and their Craft*, p. 297-328, ici p. 310. « À cause de sa difficulté et de son ampleur, l'entreprise de traduire en français les grandes autorités ne pouvait que répondre à des motivations impérieuses venues de l'extérieur : rien dans la logique de l'évolution de la culture cléricale des siècles précédents ne pouvait laisser prévoir ce mouvement de « translation » des grands textes du latin vers le français ». Et, soulignant le rôle fondamental joué par Charles V, il précise qu'il est « indéniable que Charles V demeure le roi de France qui, pour la période qui nous intéresse, a le plus investi dans la commandite de traductions et autres travaux intellectuels » (S. LUSIGNAN, *La langue des rois au Moyen Âge*, p. 133 ; D.B. TYSON, « French vernacular history writers and their patrons in the fourteenth century », *Medievalia et Humanistica*, 14, 1986, p. 103-124).

<sup>636</sup> Outre ce rôle de commanditaire, il est possible que le roi ait pris une part active dans la création de plusieurs œuvres. M. SCHNERB-LIEVRE a notamment montré qu'au fur et à mesure de l'élaboration du *Songe du Vergier* (ca. 1378), version française du *Somnium viridarii* (ca. 1376) d'Evrard de Tremeaugon, Charles V faisait ajouter certains passages (*Le Songe du Vergier, édité d'après le manuscrit Royal 19 C IV de la British Library*, Paris, Éditions du CNRS, 1982, t.1, p. LXIX).

fit de la traduction en français la pierre d'angle de sa politique culturelle, lui qui eut recours aux services des traducteurs parmi les plus éminents de son siècle (Raoul de Presles, Nicole Oresme, Jean Golein...) afin de puiser dans les *auctoritates* le socle d'une pensée politique en cours d'élaboration<sup>637</sup>. Depuis le règne de Philippe le Bel au moins, les rois sont confrontés à un type de conflit politique où les armes de l'esprit et de la plume occupent infiniment plus de place que l'épée ou la lance. Ils n'ont d'autre issue que de s'armer en conséquence pour porter le combat sur le plan idéologique et le « *rex illitteratus quasi asinus coronatus* » de Jean de Salisbury devient un lieu commun de la littérature didactique princière<sup>638</sup>. Cela, Charles V l'a compris lorsqu'il constitue au Louvre sa Librairie. Au-delà d'un intérêt personnel pour l'étude et les livres<sup>639</sup>, il entend ce faisant faciliter à ses proches l'accès au savoir, convaincu qu'il est de l'importance de l'étude pour la bonne conduite des affaires du royaume<sup>640</sup>. Parfois célébrée comme une anticipation de la Renaissance<sup>641</sup>, l'action du souverain en faveur de la traduction des œuvres les plus remarquables de l'Antiquité et de la Chrétienté a certainement favorisé les réécritures en français des *Vitae* des saints anciens du domaine royal. Il est évident en effet que le phénomène doit beaucoup à la politique royale qui se fait jour dès le XIII<sup>e</sup> siècle (et s'inscrit dans une chronologie similaire puisque, dans les deux cas, l'*optimum* est atteint sous Charles V), tant dans son inspiration que pour ce qui est de sa concrétisation matérielle.

<sup>637</sup> C. BURIDANT « Modèles et remodelages », p. 94. Voir aussi J. KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Gallimard, 1993 ; ainsi que la thèse de V. KOPP, *Der König und die Bücher. Sammlung, Nutzung und Funktion der königlichen Louvrebibliothek am spätmittelalterlichen Hof in Frankreich*, Ostfildern, Jan Thorbecke, 2016.

<sup>638</sup> Dans ce nouveau contexte politique, il n'est pas surprenant que ceux qui ont à charge l'éducation des princes insistent sur l'importance de sa formation intellectuelle. Si l'on sait peu de choses de l'éducation des premiers Capétiens (à l'exception de Louis VI et Louis VII, formés au monastère de Saint-Denis), tout change à partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Le futur roi ne reçoit plus une éducation collective au sein du Palais avec les fils de comtes ou dans un monastère proche au milieu des futurs évêques ; il reçoit désormais une éducation individuelle et fort soignée, fruit de précepteurs choisis avec le plus grand soin. Le futur Charles VI reçut son éducation de Philippe de Mézières († 1405), chancelier de Chypre retiré aux Célestins et auteur du *Songe du Vieil Pèlerin*. Il se fit assister par Michel de Creyney († 1409), directeur des études au collège de Navarre et le plus grand professeur de sa génération. Gerson, Nicolas de Clamanges et Christine de Pisan écrivirent également pour les fils de Charles VI. Les plus grands esprits du temps étaient désormais mobilisés pour l'éducation princière (C. BEAUNE, « Les monarchies médiévales », p. 93-94). Sur ce thème de l'éducation des princes médiévaux, voir également J. KRYNEN, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, A. et J. Picard, 1981, p. 97 sq.

<sup>639</sup> J. DUCOS, « Goût des sciences et écriture du savoir à la cour de Charles V », *Le goût du lecteur à la fin du Moyen Âge*, D. BOHLER (dir.), Paris, Le Léopard d'Or, 2006, p. 227-232.

<sup>640</sup> La bibliothèque de Charles V a suscité bien des études, mais voir en particulier les travaux de L. DELISLE, *Recherches sur la librairie de Charles V*, Paris, Champion, 1907 ; F. AVRIL, *La librairie de Charles V*, Paris, Bibliothèque nationale, 1968 ; J. MONFRIN, « Humanisme et traduction au Moyen Âge », *Études de philologie romane*, Genève, Droz, 2001, p. 757-785 ; Y. POTIN, « À la recherche de la Librairie du Louvre : le témoignage du manuscrit français 2700 », *Gazette du livre médiéval*, 34, 1999, p. 25-36 ; et deux articles de M.-H. TESNIERE, « Livres et pouvoir royal au XIV<sup>e</sup> siècle », *Matthias Corvin. Les bibliothèques princières et la genèse de l'état moderne*, J.-F. MAILLARD, I. MONOK, D. NEBBIAI (éds.), Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, 2009, p. 251-264 ; et « La librairie de Charles V : institution, organisation et politique du livre », *Traduire au XIV<sup>e</sup> siècle. Evrart de Conty et la vie intellectuelle à la cour de Charles V*, J. DUCOS et M. GOYENS (éds.), Paris, Champion, 2015, p. 363-378.

<sup>641</sup> P.H. LARWILL, *La théorie de la traduction au début de la Renaissance*, Munich, C. Wolf, 1934, p. 8-9.

Pour autant, la notion de traduction est loin d'être nouvelle lorsque les remanieurs des derniers siècles du Moyen Âge s'en emparent. Au contraire, elle imprègne l'ensemble de la culture médiévale : pour reprendre les mots de Michel Zink, « le Moyen Âge tout entier est une vaste entreprise de traduction »<sup>642</sup>. L'idée qui surgit au XIII<sup>e</sup> siècle de traduire en français des textes anciens apparaît comme un prolongement naturel de cette *translatio studii* qui a vu les écrits des penseurs d'autrefois passer du monde grec à l'Occident latin<sup>643</sup>. À ce titre, on comprend bien ce que nos réécritures doivent à la pratique de la traduction, l'omniprésence de celle-ci dans le monde médiéval et les concepts d'intertextualité et de réappropriation de la culture du passé qui s'y rattachent ayant facilité l'émergence de ces nouvelles Vies en langue vulgaire. Il en va de même pour la politique culturelle des Valois, qui permet aux souverains de s'ériger en héritiers de la *translatio studii*. Puisque les Romains ont réussi à transférer le savoir grec dans leur langue, rien n'empêche d'imaginer que l'on puisse le faire en français<sup>644</sup>! Cela contribue implicitement à définir la cour royale comme un lieu d'ancrage de la culture savante qui n'aurait rien à envier aux institutions cléricales. Et ce d'autant plus que l'époque se caractérise par une progressive « laïcisation » du haut savoir : les franciscains Jean Duns Scot (1266-1308) et Guillaume d'Ockham (1285-1347) s'en font l'écho, qui séparent radicalement le travail du penseur de la foi du fidèle<sup>645</sup>. Entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, la vie culturelle se déplace ainsi progressivement vers la cour<sup>646</sup>, renforçant d'autant l'autorité et la légitimité des rois. Ceux-ci ne sont au demeurant pas les seuls à avoir saisi l'intérêt d'une politique culturelle ambitieuse : la maison de Vermandois<sup>647</sup> (représentée par la « dame de Valois » du poème sur Geneviève) et le comté de Flandres<sup>648</sup> (la « dame de Flandres » de Geneviève I est à chercher

<sup>642</sup> M. ZINK, « Préface », *Translations médiévales*, I, p. 9. Certes, Michel Zink voit le phénomène de façon métaphorique, en considérant que le Moyen Âge tend à se réapproprier le modèle de l'Antiquité : en découle la notion de *translatio studii*, qui n'est pas seulement un hommage prolongé que les *iuniores* médiévaux rendent aux *seniores* antiques, mais aussi un travail de mémoire critique, de transformation à travers la conservation (C. GALDERISI, « La « Belle Captive » ou les âges de papier », p. 13-14).

<sup>643</sup> Sur ce sujet de la *translatio studii*, voir l'ouvrage dirigé par C. GALDERISI (*Translations médiévales*) ; E. JEAUNEAU, *Translatio studii. The Transmission of Learning, a Gilsonian Theme*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995 ; S. LUSIGNAN, « Vérité garde le roy ». *La construction d'une identité universitaire en France (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 1999, ici p. 225-277 ; *Translatio studii : Essays by His Students in Honor of Karl D. Uitti for His Sixty-Fifth Birthday*, R. BLUMENFELD-KOSINSKI (éd.), Amsterdam, Rodopi, 2000 ; ou encore *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Âge*, G. DE CALLATAÿ et B. VAN DEN ABEELE (éds.), Turnhout, Brepols, 2008.

<sup>644</sup> C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, p. 300-303.

<sup>645</sup> J. GAUTIER-DALCHE, « Oresme et son temps », *Nicolas Oresme, tradition et innovation chez un intellectuel du XIV<sup>e</sup> siècle*, P. SOUFFRIN et A.P. SEGONDS (éds.), Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 7-11, ici p. 10-11. Pour plus de détails sur le sujet, voir aussi l'ouvrage de R. IMBACH et C. KÖNIG-PRALONG, *Le défi laïque : existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?* Paris, Vrin, 2013.

<sup>646</sup> S. LUSIGNAN, *La langue des rois au Moyen Âge*, p. 163.

<sup>647</sup> *Histoire de la Picardie*, R. FOSSIER (dir.), Toulouse, Privat, 1974 et H. WAQUET, *Le Bailliage de Vermandois aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. Étude d'histoire administrative*, Paris, Champion, 1919.

<sup>648</sup> Voir F.-L. GANSHOF, « La Flandre », dans *Histoire des institutions françaises au Moyen Âge, I : Institutions seigneuriales*, F. LOT et R. FAWTIER (éds.), Paris, PUF, 1957, p. 343-426 ; et O. COLLET, « Littérature, histoire, pouvoir et mécénat : la cour de Flandre au XIII<sup>e</sup> siècle », *Médiévales*, 38, 2000, p. 87-110.

parmi les épouses de Guy de Dampierre) connaissent un certain rayonnement au Moyen Âge, tant d'un point de vue économique qu'intellectuel. Le fait que la cour royale et plusieurs de ses homologues princières (la cour de Bourgogne, en particulier) s'imposent comme de nouveaux phares de la culture médiévale n'a pu que contribuer à l'essor d'un mouvement des réécritures hagiographiques en langue française vraisemblablement né entre leurs murs.

## *b. Le français comme ferment d'unité*

### *b.1 « De la langue vulgaire, une langue de culture »<sup>649</sup>*

Oresme affirme dans le prologue à sa traduction du *Livre des Éthiques* d'Aristote faite en 1372 que « le Roy a voulu, pour le bien commun, faire les translater en françois, afin que il et ses conseillers et autres les puissent mieulx entendre »<sup>650</sup>. Les visées du traducteur, et du roi à travers lui, sont didactiques. Charles V « veille à sa propre instruction et souhaite élever le niveau intellectuel des gens de sa cour »<sup>651</sup> : ces derniers ont donc besoin de textes savants, et ils ont besoin de les lire en français car leur connaissance du latin n'est pas aussi parfaite que celle des membres de l'Église. La phrase d'Oresme n'est pas sans rappeler les déclarations de quatre de nos remanieurs, selon lesquelles leur démarche est soutenue par cette même volonté de rendre l'hagiographie accessible au plus grand nombre<sup>652</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, une notion « d'utilité publique »<sup>653</sup> presse les traducteurs à adopter le français afin que tout le monde puisse « mieulx entendre ». Évidemment, il ne s'agit pas de s'adresser au tout-venant, et toutes les traductions et réécritures n'entendent nullement combler le fossé qui sépare ceux qui comprennent le latin du peuple illettré : la preuve en est que certaines ne s'engagent pas dans un processus de simplification du récit. Au contraire, la translation ne fait que souligner ce qui distingue ceux qui possèdent la *littera* de ceux, plus nombreux, qui ont besoin des langues vernaculaires pour la saisir pleinement. L'utilisation du français permet néanmoins de faire connaître les textes à un plus grand nombre de gens, notamment à cette frange plus large de la noblesse et de la bourgeoisie qui constitue pour partie le public de nos réécritures.

---

<sup>649</sup> M. ZINK, *La prédication en langue romane*, p. 365.

<sup>650</sup> Maître Nicole ORESME, *Le Livre de Éthique d'Aristote*, published from the text of MS. 2902, Bibliothèque royale de Belgique, with critical introduction and notes, A.D. MENUT (éd.), New York, Stechert, 1940, ici p. 99.

<sup>651</sup> Voir J. DELISLE, « Traductions médiévales, traductions féminines : une même éthique de la traduction ? », *Traductions, Terminologie, Rédaction*, 6/1, 1993, p. 203-230, ici p. 203-204. C'est loin d'être le cas de tous les princes : la collection de René d'Anjou, par exemple, est tout entière constituée d'ouvrages en latin. Elle est un bien propre du prince, non une institution d'État comme l'est la librairie du Louvre, et apparaît dans son contenu comme la bibliothèque d'une sorte de clerc laïque (voir J.-M. MATZ, « La "bibliothèque" de René d'Anjou : un instrument de gouvernement ? », *René d'Anjou (1409-1480). Pouvoirs et gouvernement*, J.-M. MATZ et N.-Y. TONNERRE (dirs.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 339-354).

<sup>652</sup> La *Vie de sainte Geneviève* versifiée par Renaut, les deux premières Vies en français de la sainte parisienne et la seconde version dionysienne de la *Vie de saint Denis* (voir Deuxième Partie I.1, p. 170-171).

<sup>653</sup> J. MONFRIN, « Humanisme et traduction au Moyen Âge », p. 771.



C'est aussi le signe qu'un rapport nouveau commence à s'instaurer entre le savoir et les langues vulgaires<sup>654</sup>. Dès lors qu'il s'insère dans un processus historique de *translatio studii*, le français tend à revendiquer le statut de langue de culture<sup>655</sup> et à prendre le relais des langues savantes, voire le devant s'il est vrai que la connaissance du latin classique recule après le XII<sup>e</sup> siècle<sup>656</sup>. Les dizaines de mots nouveaux ou de néologies sémantiques qui se font jour dans le français tardo-médiéval<sup>657</sup> modifient à tout jamais son vocabulaire conceptuel, contribuent à ancrer sa spécificité et à en faire une langue de culture à part entière, riche de son altérité esthétique et linguistique<sup>658</sup>. Au point que la période des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles voit apparaître des traductions d'œuvres composées en français vers les autres langues de l'Europe médiévale<sup>659</sup>, preuve qu'il y a dans ces régions un nombre important de personnes incapables de lire ou de comprendre le français, mais tout de même désireuses d'avoir accès aux formes esthétiques propres aux lettres françaises. À travers la langue se constitue ainsi une culture spécifique au royaume de France : s'il s'agit d'abord de s'appropriier des œuvres pensées en latin, en grec..., de les franciser et de les intégrer au patrimoine français (processus dans lequel s'inscrivent nos réécritures hagiographiques), des créations nouvelles voient ensuite le jour, directement écrites en français et qui témoignent de la naissance d'une littérature proprement française.

---

<sup>654</sup> Selon E. BARALE, c'est dans l'analyse approfondie de ce rapport nouveau entre la connaissance et le français qu'il faut chercher la plus grande contribution de Nicole Oresme au courant intellectuel encouragé par Charles V (« Le "Prologue du traducteur" des Éthiques et des Politiques d'Aristote par Nicole Oresme (1370-1374) », *Corpus Eve*, 2013 (<http://journals.openedition.org/eve/634>). Voir aussi S. LUSIGNAN, « Nicole Oresme traducteur et la pensée de la langue française savante », *Nicolas Oresme, tradition et innovation chez un intellectuel du XIV<sup>e</sup> siècle*, P. SOUFFRIN et A.P. SEGONDS (éds.), Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 93-104.

<sup>655</sup> S. LUSIGNAN, *Parler vulgairement*, p. 158-163.

<sup>656</sup> J. MONFRIN, « Les traducteurs et leur public en France au Moyen Âge », p. 18-20. Pour autant, l'accession à l'écrit des langues romanes ne rend pas caduc l'usage du latin : en témoigne la diglossie de nombreux auteurs ainsi que le bilinguisme courant de leurs productions tout au long de la période, à l'instar de la lettre de Grâce de Dieu contenue dans le *Pèlerinage de l'âme* de Guillaume de Digulleville et dont les cent quatre-vingt-douze vers entrelacent latin et français. Selon S. LE BRIZ et G. VEYSSEYRE, elle confirme « que la cohabitation du latin et du français paraît naturelle à la plupart des copistes comme à leur public à la fin du Moyen Âge » (« Composition et réception de la lettre bilingue de Grâce de Dieu au pèlerin », *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge*, p. 283-356, ici p. 330). Dans l'introduction à leur ouvrage *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge*, S. LE BRIZ et G. VEYSSEYRE définissent la diglossie comme « la double aptitude linguistique des individus d'une communauté au sein de laquelle les fonctions de communication sont partagées entre deux langues » et le bilinguisme comme « l'hétérogénéité linguistique qui peut résulter de cette double aptitude au sein des messages que ces individus produisent » (p. 18-19). Voir aussi Y. CAZAL, *Les voix du peuple. « Verbum Dei » : le bilinguisme latin-langue vulgaire au Moyen Âge*, Genève, Droz, 1998.

<sup>657</sup> Les très nombreux néologismes forgés par Oresme témoignent notamment de son important travail sur le français qu'il lègue aux générations futures (E. BARALE, « Le "Prologue du traducteur" : A.M. FINOLI, « Les néologismes chez Nicole Oresme : remarques et réflexions », dans *Le Moyen Français*, 39, 1996, p. 239-247).

<sup>658</sup> Voir J. DUCOS, « Néologie lexicale et culture savante : transmettre les savoirs », *Lexiques scientifiques et techniques. Constitution et approche historique*, O. BERTRAND, H. GERNER et B. STUMPF (éds.), Palaiseau, Les Éditions de l'École Polytechnique, 2007, p. 249-254, ici p. 250 ; D. TROTTER, « Les néologismes éphémères : l'évolution de la science et des mots », *Neologica*, 7, 2013, p. 27-39.

<sup>659</sup> Sur le sujet, voir l'article de C. GALDERISI et V. AGRIGOROAEI, « La langue d'oïl (et la langue d'oc) au miroir des traductions. Une mise en perspective de la traduction francophone au Moyen Âge », *La traducción en Europa durante la Edad Media*, E. BORSARI (éd.), San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2018, p. 35-70, p. 59 sq.

Mais revenons en arrière : Oresme, encore lui, pense la traduction comme ressortissant d'un programme délibéré de la part du roi (Charles V, en l'occurrence) pour asseoir l'autorité de la langue française et en améliorer les capacités d'expression savante<sup>660</sup>. Dès lors, le choix du français pour les réécritures concernant les figures de sainteté anciennes liées au domaine royal n'apparaît pas sans lien avec ce processus initié par la royauté et qui tend à faire du « français du roi » la langue privilégiée de cette culture issue du royaume de France, et de sa capitale en particulier. Certes, les versions du corpus ne présentent aucun néologisme et ont, dans l'ensemble, davantage tendance à calquer la lettre latine qu'à innover. Nombre d'entre elles sont en outre antérieures à la mise en place d'une quelconque politique culturelle royale. C'est qu'elles relèvent d'un mouvement plus global de valorisation du français à la fin du Moyen Âge, dans lequel s'insère également la politique des derniers Capétiens directs et des premiers Valois. Parce qu'elles revendiquent l'emploi du français et favorisent sa diffusion, elles ont contribué à faire « de la langue vulgaire, une langue de culture ».

### *b.2 La langue identitaire du roi de France*

Or, ce n'est pas autour de n'importe quel idiome que se construisent la politique royale et les réécritures hagiographiques du corpus. L'oïl est choisi plutôt que l'oc, et le « français de Paris » est préféré à d'autres dialectes<sup>661</sup>. C'est bien connu, « il n'est bon bec que de Paris »<sup>662</sup>, et qui mieux que le français des rois, de l'Université de Paris et de la capitale peut s'imposer et offrir une langue de culture au royaume de France ? Les potentialités véhiculaires du français ont pu soutenir une démarche de diffusion des œuvres dans une portion de plus en plus large du royaume, voire au-delà de ses frontières. Assurément, aucun autre parler de France ne jouit du rayonnement nécessaire pour permettre à ceux qui s'y efforcent de dépasser leur horizon local. La politique capétienne n'est pas étrangère à cet état de fait, notamment parce que les monarques ont compris que la promotion du « français du roi » au rang de langue de culture aurait pour conséquence de participer au renforcement de la monarchie capétienne en exaltant le dialecte parlé par le souverain<sup>663</sup>. Ce faisant, le français commence à être reconnu comme la langue identitaire du roi et de sa cour<sup>664</sup>, tant vis à vis des autres dialectes du royaume (et des contrées alentours) que face au latin des clercs et de l'Église. La cour royale devenue le lieu de production de la culture savante, l'ascension du français devint inexorable.

---

<sup>660</sup> S. LUSIGNAN, *Parler vulgairement*, p. 154-158 ; S. LEFEVRE, « Les acteurs de la traduction », p. 185. Ainsi clôt-il son « Excusacion » par cette phrase : « Doncques puis je bien encore conclurre que la consideracion et le propos de nostre bon roy Charles est a recommander, qui fait les bons livres et excellens translater en françois » (Maistre Nicole ORESME, *Le Livre de Éthique d'Aristote*, p. 101).

<sup>661</sup> Voir la Première Partie I.1.c, p. 35-36.

<sup>662</sup> François VILLON, « Ballade des femmes de Paris », *Le grand Testament*, 1461.

<sup>663</sup> S. LUSIGNAN, *Parler vulgairement*, p. 81.

<sup>664</sup> S. LUSIGNAN, *La langue des rois au Moyen Âge*, p. 20-21.

« Bel parler », c'est à dire parler à la manière de Paris, constitue ainsi une norme des classes supérieures de la société médiévale<sup>665</sup>. C'est en effet parmi la petite noblesse laïque du nord de la France que le français acquiert d'abord une valeur identitaire<sup>666</sup>. L'historiographie en langue française se développe à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle chez des comtes de Flandres soucieux de promouvoir leur lignée<sup>667</sup>. Gabrielle Spiegel a également montré que les *Grandes Chroniques de France* et leurs héritiers littéraires adoptaient la langue et les formes littéraires (la prose) d'une aristocratie vaincue par l'autorité royale, comme moyen pour celle-ci d'apaiser ses adversaires et de proclamer dans le même temps son hégémonie nouvellement gagnée sur le domaine français<sup>668</sup>. Ce n'est que plus tard, au cours des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle, que le français devient aussi la langue de l'administration royale, non seulement au niveau local des baillages et des sénéchaussées, mais aussi au niveau central de la chancellerie royale et du Parlement sous les Valois<sup>669</sup>. Il n'est pas anodin que ce soit précisément au moment où le français voit sa zone d'influence s'élargir de la seule noblesse à la cour royale que naissent les premières Vies de notre corpus. Une partie des réécritures hagiographiques en français ne pourrait-elle pas se faire le reflet dans la littérature d'une période marquée par une quête d'identité des élites entre, d'une part, l'aspiration à un sentiment d'appartenance plus large - à l'échelle du royaume ou du moins de sa partie nord - relayée par le roi et son entourage, et d'autre part un attachement persistant à une identité locale ? À la première correspondrait la nécessité de mettre en avant les grands saints que compte la France (Denis, Geneviève, Remi, les rois saints...) tandis que

<sup>665</sup> R.A. LODGE, *Le français. Histoire d'un dialecte devenu langue*, p. 137.

<sup>666</sup> En témoigne le fait que le français des chartes se serait diffusé à partir des milieux bourgeois des villes du Nord, puis seigneuriaux et princiers (S. LUSIGNAN, *La langue des rois au Moyen Âge*, p. 60-62, 73-79 et 79-91).

<sup>667</sup> La première traduction de la *Chronique du Pseudo-Turpin* répond ainsi au besoin de légitimer la lignée des comtes de Flandre. Baudouin VIII (1191-1194) fait de la *Chronique* une pièce maîtresse de cette légitimation, en complétant le texte par des faits authentiques sur ses ancêtres (C. BURIDANT « Modèles et remodelages », p. 94. Voir G. SPIEGEL, « Pseudo-Turpin, the crisis of the aristocracy and the beginnings of vernacular historiography in France », *Journal of Medieval History*, 12, 1986, p. 207-223 ; O. COLLET, « Littérature, histoire, pouvoir et mécénat : la cour de Flandre au XIII<sup>e</sup> siècle », p. 102). Selon G. SPIEGEL, *the rise of vernacular historiography at the courts of the Franco-Flemish aristocracy at the beginning of the thirteenth century appears to have resulted from an ideological initiative on the part of Flemish aristocrats whose social dominance and political independance were being contested by the growth or royal power (Romancing the Past*, p. 54). Au XV<sup>e</sup> siècle, l'affirmation par la langue est en Flandre une manifestation politique, cette région frontière entre l'Empire germanique et le royaume de France n'ayant de cesse d'être soumise aux fluctuations politiques. Or, chaque annexion signifie un changement de langue. L'usage du français ou des langues germaniques devient ainsi la marque d'un clivage politique (A.-F. LABIE-LEURQUIN, *Les légendiers en prose française à la fin du Moyen Âge*, p. 409 ; J. TOUSSAERT, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Paris, Plon, 1963, p. 14).

<sup>668</sup> Avec la création d'une historiographie royale en langue française, les vainqueurs du combat pour le pouvoir qui opposa l'aristocratie à la monarchie pendant presque un siècle reprennent à leur compte et revalorisent à leur avantage les termes et le langage des vaincus, créant un vaste corpus de textes destinés à légitimer la domination qu'ils exercent dorénavant sur leurs anciens adversaires (G. SPIEGEL, « Les débuts français de l'historiographie royale : quelques aspects inattendus », *Saint-Denis et la royauté*, p. 395-404). Au XII<sup>e</sup> siècle, les Plantagenêts, soucieux de convaincre leurs chevaliers de l'illustre origine de leur lignage et de justifier leur domination, furent également parmi les premiers à patronner une littérature en français (B. GUENEE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, p. 334-335 ; D.B. TYSON, « Patronage of french vernacular history writers in the twelfth and thirteenth centuries », *Romania*, 100/398, 1979, p. 150-222, ici p. 185).

<sup>669</sup> T. BRUNNER, « Le passage aux langues vernaculaires dans les actes de la pratique en Occident », p. 54.

la seconde se cristalliserait autour de figures de sainteté plus locales : Girart de Roussillon à la cour des ducs de Bourgogne, par exemple. Les « dames de Valois et de Flandres » pourraient représenter les derniers feux d'une noblesse qui tient encore le français pour sa langue propre, même si le choix de Geneviève témoigne déjà du prestige de la capitale royale. Il est vrai que nos récits hagiographiques et de nos ouvrages commandités ou destinés à la noblesse mettent en avant des saints associés à la royauté et à Paris<sup>670</sup> et témoignent d'une identité déjà tournée vers la notion de royaume plutôt que strictement locale : sans doute un corpus centré sur des régions moins liées au pouvoir royal aurait-il donné des résultats plus contrastés. Quoi qu'il en soit, le français apparaît à la fin du Moyen Âge comme la langue du roi et de la noblesse et permet la constitution d'une certaine unité autour de la cour royale. C'est bien pourquoi ses membres constituent le premier public des réécritures hagiographiques en français des Vies des saints anciens du domaine royal, avant que le phénomène ne leur échappe au profit d'un nombre de plus en plus important de gens goûtant la langue vernaculaire ou nécessitant son intermédiaire. En permettant à la noblesse de s'approprier une littérature auparavant réservée aux seuls lettrés, le mouvement des réécritures hagiographiques en langue française s'intègre à cette volonté d'auto-définition, voire d'auto-légitimation, qui, aux derniers siècles de l'époque médiévale, traverse l'aristocratie laïque jusqu'au souverain lui-même.

Mais la culture et la langue ne contribuent-elles pas également à façonner l'unité d'un royaume tout entier ? Ceux qui ont en partage l'usage du français ne sont-ils pas susceptibles de se sentir davantage que simplement les sujets dispersés sous l'autorité parfois lointaine d'un même souverain et de faire véritablement « nation » ? L'époque médiévale développe en effet l'idée que la langue fait le pays. Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, on pense que « comme les bêtes de même langage vivent ensemble par nature paisiblement, aussi les hommes de même langage mènent plus facilement une vie commune »<sup>671</sup>. La langue étant depuis Descartes l'expression de la pensée<sup>672</sup>, l'esprit d'une nation ne pourrait donc exister qu'à travers un langage commun. Dès 1300, la langue est ainsi devenue l'un des caractères distinctifs de la nation<sup>673</sup>. Le français

<sup>670</sup> Deuxième Partie III.1.b.1, p. 238.

<sup>671</sup> A. BORST, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen, über Ursprung und Vielfalt des Sprachen und Völker*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1957 à 1963, t. 2 et 3, ici p. 718.

<sup>672</sup> René DESCARTES, « Lettre au marquis de Newcastle. 23 novembre 1646 », *Œuvres et lettres*, A. BRIDOUX (éd.), Paris, La Pléiade, 1937, p. 1254-1257.

<sup>673</sup> C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, p. 297. Vers 1420, le *Dialogus inter Francum et Anglum* base sur la différence de langage l'impossibilité pour les Français « d'obéir à vous Anglais dont nous ne comprenons pas la langue ». Le traité figure dans les manuscrits Paris, BNF, lat. 14905 (f. 193v-201v) et fr. 5038 (f. 49r-56r), ainsi que dans Lille, BM, 539 (f. 75v-82v). Il apparaît également dans les éditions anciennes de l'œuvre de JEAN GERSON (*Œuvres complètes*, E. DUPIN (éd.), Anvers, 1706, 5 volumes, ici t. 4, p. 851 et 855). Inversement, on se mit à penser que Dieu voulait que les peuples de même langue soient réunis dans un même pays. Le fait de parler français devint de ce fait un argument d'annexion, notamment pour la Lorraine où, selon Philippe de Commines (1447-1511) « ils parlent langue de oui et non pas l'allemand » (*Mémoires de Philippe de Commines*, M. DUPONT (éd.), Paris, 1840, t. 1, p. 268-270 - cité par C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, p. 298).

de la fin du Moyen Âge, celui de Christine de Pizan, d'Oresme et, dans une moindre mesure, des remanieurs du corpus, fait la fierté d'un peuple aux dialectes et aux accents divers qui, s'il se reconnaît dans cette littérature en français, n'a pas encore réalisé son unité. Comme Claude Thiry pour la littérature bourguignonne<sup>674</sup> (mais à plus forte raison que lui), on n'ose pourtant dire « national » pour parler du mouvement des réécritures hagiographiques en français. Les acquis de la critique littéraire moderne, à travers les travaux de Jean-Paul Sartre et de Pierre Bourdieu, incitent néanmoins à user d'un terme qui n'a rien d'anachronique si on l'entend dans son sens premier, « qui réunit les membres d'une communauté liés par des intérêts sociaux, culturels ou ethniques »<sup>675</sup>. Sartre insiste en effet sur le caractère nécessairement engagé d'une littérature nationale<sup>676</sup>, ce qui est le cas d'au moins quelques-uns des auteurs de réécritures, les moines de l'abbaye Saint-Denis et Louis Le Blanc en premier lieu. Bourdieu souligne quant à lui le dialogue constant entre le champ du pouvoir et le champ littéraire<sup>677</sup>. Or n'a-t-il pas été question dans toute cette troisième partie de réécritures qui relèvent à la fois de la littérature et de la politique ? Il ne s'agit évidemment pas de prétendre que les réécritures hagiographiques en français des légendes des saints du domaine royal participent à la création de la « nation France ». Mais, parce qu'elles contribuent à mettre en valeur le domaine royal par le biais des figures de sainteté qui lui sont liées, et le royaume à travers l'usage de la « langue du roi », ces nouvelles Vies en français s'intègrent dans un processus de valorisation du patrimoine culturel d'un royaume qui tend peu à peu à faire sien la phrase d'André Malraux : « être roi est idiot, [...] ce qui compte c'est de faire un royaume »<sup>678</sup>.

Toutes les réécritures du corpus ne relèvent pas d'une « propagande » royale<sup>679</sup>. Elles sont même une minorité : Arnoul I, Cloud I et II, Remi VI, Fiacre IV, Bathilde I et III, le poème sur Geneviève ; les plus significatives étant les deux versions dionysiennes de la *Vie*

---

<sup>674</sup> C. Thiry rappelle que la littérature de Bourgogne était née dans un contexte politique au sein duquel les ducs avaient tenté de « forger une entité qui s'oppos[ait] à la royauté et qui d[evai]t se définir par rapport à elle », ajoutant que la littérature soutenait cette ligne de conduite, donnant naissance à « une littérature partisane - on n'ose dire nationale - solidaire de la politique ducale » (C. THIRY, « Préface », *A l'heure encore de mon écrire*. *Aspects de la littérature de Bourgogne sous Philippe le Bon et Charles le Téméraire*, C. THIRY (éd.), Louvain-la-Neuve, Les Lettres romanes, 1997, p. 7).

<sup>675</sup> T. VAN HEMELRYCK, « Qu'est-ce que la littérature... française à la cour des ducs de Bourgogne », *La cour de Bourgogne et l'Europe. Le rayonnement et les limites d'un modèle culturel*, W. PARAVICINI (dir.), avec le concours de T. HILTMANN et F. VILTART, Ostfildern, Jan Thorbecke, 2013, p. 351-359, ici p. 354.

<sup>676</sup> J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1951.

<sup>677</sup> P. BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, p. 83-191.

<sup>678</sup> A. MALRAUX, *La Voie royale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 216.

<sup>679</sup> « Pour le monde médiéval, il faut simplement considérer que le terme "propagande" s'applique aux messages qui ont une signification politique orientée et notamment une intention légitimante ou délégitimante, sans qu'il s'agisse forcément pour cela d'une entreprise, sinon de lavage de cerveau ou d'intoxication, du moins de communication intensive » (J.-P. GENET, « Les langages de la propagande », *La société politique à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle dans les royaumes ibérique et en Europe occidentale : élites, peuple, sujets*, V. CHALLET, J.-P. GENET, H.R. OLIVA et J. VALDEON (dirs.), Paris/Valladolid, Publications de la Sorbonne/Université de Valladolid, 2007, p. 89-109, ici p. 89).

*de saint Denis*, Bathilde II, Geneviève II et l'œuvre de Louis Le Blanc. Par son ancrage dans le domaine royal, la visibilité qu'il donne aux figures de sainteté liées aux rois mérovingiens et à leurs successeurs capétiens et le choix du « français du roi », le corpus est cependant déjà en lui-même comme une sorte de plaidoyer en faveur de la royauté française. Quant aux Vies mentionnées, elles n'hésitent pas à mettre en avant les souverains mérovingiens en soulignant, voire en exagérant, les excellentes relations qu'ils entretenaient avec les saints lorsque ceux-ci n'étaient encore que des hommes et des femmes. C'est aussi la grande piété de Clovis, Clotilde et Dagobert qui est mise en avant, puis la sainteté de la dynastie mérovingienne avec Clovis, encore une fois, mais aussi Cloud et surtout Bathilde. Et qu'importe qu'ils n'aient pas de sang en commun, les Mérovingiens deviennent bientôt les ancêtres des Capétiens ! Les indices d'un lien entre les dynasties sont disséminés dans les réécritures sans jamais être affirmés : Clovis devient « Loys », et ce prénom qui est aussi celui du plus illustre monarque capétien suffit à faire du roitelet franc le premier des rois chrétiens ; son baptême est assimilé au sacre ; tandis que les titres, les traditions et les institutions semblent s'être figés dans le temps entre le VI<sup>e</sup> siècle et la fin du Moyen Âge. Ainsi se crée l'illusion d'une dynastie royale ininterrompue depuis l'époque de Clovis et jusqu'aux souverains Valois. C'est en ce sens que certaines des réécritures de notre corpus servent la propagande capétienne car, en relayant un sentiment de continuité dynastique, elles permettent aux Capétiens de se servir des rois du passé, désormais leurs aînés, pour asseoir leur autorité et leur légitimité. Cela s'impose dans le contexte difficile des derniers siècles du Moyen Âge, entre une arrivée au pouvoir compliquée et contestée de la dynastie valoise et la querelle dynastique entre Français et Anglais qui donne naissance à la guerre de Cent ans. L'inébranlable abbaye de Saint-Denis, véritable forge de l'historiographie royale en français, n'est pas en reste. Les récits qu'elle conçoit (les deux premières Vies de saint Denis) ou relaie (le récit de Louis Le Blanc) participent d'une même volonté de valoriser l'institution royale dont elle est l'inévitable agent : sans oublier au passage ses propres intérêts, qu'il s'agisse de mettre en avant les liens qu'elle entretient avec les rois depuis Dagobert ou de rappeler ces derniers à davantage de piété à l'égard de son saint patron. Si on ne peut donc pas parler des réécritures en français comme d'un phénomène homogène et tout entier tourné vers la propagande royale, il est en revanche certain qu'elles découlent de la politique culturelle mise en place dès les derniers Capétiens directs et poursuivie par les premiers Valois, Charles V en tête. Elles témoignent d'une valorisation de la langue française, bientôt élevée au rang de langue de culture puis de langue identitaire des souverains et de leur entourage, et ce faisant apportent leur (petite) pierre à ce vaste édifice qu'est la naissance d'une nation.

## CONCLUSION

*« Toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots. [...] Et l'Éternel dit : "Voici, ils forment un seul peuple et ont tous une même langue, et c'est là ce qu'ils ont entrepris ; maintenant, rien ne les empêchera de faire tout ce qu'ils auraient projeté. Allons ! descendons, et là confondons leur langage, afin qu'ils n'entendent plus la langue les uns des autres". Et l'Éternel les dispersa loin de là sur la face de toute la terre et leur donna tous un langage différent : et ils cessèrent de bâtir la ville. »*      Genèse, XI, 1-9

Le mythe biblique de la tour de Babel, s'il témoigne de l'orgueil des hommes et tente d'apporter une explication à la diversité des langues, illustre également la nécessité de se comprendre pour réaliser de grands projets et le risque d'échouer si chacun utilise son propre jargon. Plus encore, il montre que l'espèce humaine s'est très tôt interrogée sur la diversité des langues qui fleurissaient sur la terre et sur le moyen de parvenir à se comprendre malgré tout<sup>680</sup>. Faute d'un langage commun à toute l'humanité, la traduction constitue dès lors le seul moyen pour les hommes de partager leurs connaissances. Elle s'impose ainsi aux derniers siècles du Moyen Âge, lorsque le latin, langue de culture commune aux lettrés du royaume de France et d'ailleurs, ne suffit plus à la diffusion du savoir dans des catégories de plus en plus vastes de la société ; ni, plus largement, pour la communication de catégories dont le pouvoir s'affirme durant la période, comme le pouvoir royal et la bourgeoisie marchande. Les réécritures en français des Vies des vingt-et-un saints gallo-romains et mérovingiens liés au domaine royal s'inscrivent dans le vaste mouvement de translation vers les langues vernaculaires qui se fait jour au soir du Moyen Âge, en réponse aux besoins nouveaux de la société médiévale. Le présent corpus ne concerne, il est vrai, qu'un échantillon des nombreux récits hagiographiques remaniés en français entre le XII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, panel certes substantiel, mais qui s'attache à un espace bien défini. Par les diverses problématiques qui le traversent, et notamment du fait de sa proximité avec le pouvoir royal, ce contexte s'est cependant révélé propice à accuser certains des enjeux du phénomène des réécritures hagiographiques en langue vernaculaire.

Même réduit aux figures de sainteté anciennes du domaine royal, il est certain que le phénomène n'est pas homogène. Les saints concernés sont eux-mêmes d'une grande diversité, entre les « grandes » figures du royaume (Denis, Remi, Médard et, dans une moindre mesure, Fiacre) ; Geneviève, qui jouit d'un culte important et dont la légende est profondément ancrée dans le passé de Paris ; les saints proches de la dynastie mérovingienne (Cloud, Bathilde, Éloi et Ouen) ; et ceux, plus nombreux, qui font l'objet d'une dévotion essentiellement diocésaine

---

<sup>680</sup> L'exégèse médiévale soutient couramment qu'il existe soixante-douze langues dans le monde.

(Germain, Landry, Aure et Arnoul pour le diocèse de Paris ; Mathurin de Larchant, Séverin d'Agaune, Faron, Hildevert et Bertille de Chelles pour Meaux ; Lucien et Germer de Fly pour le diocèse de Beauvais ; Rieul pour celui de Senlis). Sans surprise, du fait de la popularité et du prestige de ces deux personnages fondamentaux de l'historiographie française, les Vies de Denis et Remi dominent le corpus, tant en nombre de réécritures qu'en terme de diffusion de celles-ci ; viennent ensuite celles d'Éloi, Geneviève, Arnoul, Fiacre et Bathilde. Les saints plus obscurs ne donnent souvent lieu qu'à un unique remaniement de leur légende, cantonné à un petit nombre de légendiers (Aure, Faron, Lucien, Séverin...).

La même diversité se retrouve si l'on se penche sur les textes des soixante-quatorze Vies du corpus réécrites en français : toutes, même si elles sont consacrées à un même saint, ne répondent pas à des caractéristiques communes ni à des desseins similaires, à observer les procédés dont elles usent. Près de la moitié d'entre elles sont amplifiées, à l'aide d'additions massives (prologue, miracles inédits, passages discursifs) ou, plus fréquemment, d'ajouts de détails spécifiques (précisions toponymiques, historiques et géographiques...). Dans un cas comme dans l'autre, la trame du récit n'en est pas modifiée, mais le propos est complété et approfondi. Les premières réécritures d'un dossier hagiographique (Arnoul I et II, Bathilde II, Geneviève I...) sont davantage concernées par les extensions massives, là où la plupart des remaniements ne font l'objet que d'additions modestes sur le plan quantitatif. À de rares exceptions près, et qui concernent souvent des figures de sainteté renommées (Éloi III, Fiacre IV et Remi V), la volonté d'amplifier le texte s'atténue au fil des réécritures. L'impératif de *brevitas* domine en grande partie le corpus (les procédés propres à l'amplification n'excluant pas ceux liés à la réduction), avec plus de la moitié des Vies qui sont réduites d'une manière ou d'une autre, amputées de passages plus ou moins importants ou marquées par un style plus concis. C'est le cas aussi bien pour les récits qui concernent des « grands » saints (la première *Vie de sainte Geneviève* en français omet sept chapitres sur la centaine que compte la *Vita Genovefae*, tandis que les trois dernières versions n'en présentent qu'une quinzaine) que pour ceux qui s'attachent à des figures plus locales (tel Faron I ou le poème consacré à Germer de Fly). Certains sont de véritables abrégés, à l'instar des réécritures d'emblée destinées à être intégrées dans des légendiers et qui doivent donc se plier aux exigences de ce format. C'est le cas des dix Vies qui relèvent de la *Legenda aurea* (Éloi I et II et la version en oc ; Denis V et ses deux Vies occitanes ; Remi IX et les trois Vies en occitan) et des deux qui s'inspirent de l'*Abbreviatio* de Jean de Mailly, à savoir Denis IV et Geneviève III. De même, le style littéraire s'affaiblit considérablement vis-à-vis de l'hypotexte dans trente-huit de nos récits, au profit d'un texte dont ne subsiste que le stéréotype : le vocabulaire y est simplifié, de même que la syntaxe. C'est particulièrement vrai pour les réécritures les plus tardives d'un dossier



hagiographique et celles qui sont le plus raccourcies, et ce quelle que soit le renom du saint concerné. En revanche, les six versions qui témoignent d'une transtylisation vers un style plus élevé concernent toutes des personnages réputés (Denis, Remi, Geneviève et Éloi) et sont versifiées : Fiacre IV fait figure d'exception. Au-delà du statut du saint, et même si le fait est plus marqué encore pour les « grandes » figures de sainteté, on observe une tendance générale à l'allongement du récit et des modifications plus nombreuses et plus profondes dans les Vies les plus précoces, celles qui initient le dossier hagiographique en français d'un saint et celles qui sont présentées isolément dans un manuscrit : la *Vie de sainte Geneviève* versifiée par le clerc Renaut réunit les trois caractéristiques. C'est aussi dans ces versions que les remanieurs entreprennent le plus souvent de moderniser les termes utilisés, qu'ils développent des thèmes nouveaux, agissent sur l'action du récit ou modifient les motifs de conduite des personnages. Bref, c'est dans ces Vies que les interventions des auteurs sont les plus importantes et que la dimension proprement créatrice de l'écriture se fait ressentir. Outre le statut des saints dont il est question, l'ampleur des modifications est donc pour partie fonction de la chronologie. La volonté d'abrégé le texte s'impose ensuite, jusqu'à parfois se faire drastique dans les versions les plus récentes, surtout lorsque celles-ci sont vouées à incorporer un légendaire et doivent de ce fait répondre à un « cahier des charges » précis. L'immense majorité des Vies du corpus n'opère cependant pas de changements majeurs par rapport à la matière latine ou française dont héritent leurs auteurs. Ces derniers restent dans l'ensemble assez fidèles à leur hypotexte et sept réécritures (Arnoul III et VI, Denis III, Fiacre II et III, Remi I) en proposent même une traduction quasiment littérale, voire servile. C'est que les figures de sainteté gallo-romaines et mérovingiennes en question sont tellement ancrées dans le paysage occidental de la fin du Moyen Âge qu'il n'est pas possible de changer leur image, ou alors seulement sur des détails. D'ailleurs, la plupart des modifications constatées dans les textes du corpus portent sur des aspects mineurs liés à leur existence terrestre plutôt qu'aux caractéristiques de leur sainteté. Au final, les remanieurs conservent le refrain des légendes anciennes et ne font que le chanter avec la musique qui est la leur et celle de leur(s) public(s) aux derniers siècles du Moyen Âge. Certainement en va-t-il autrement dans le cas de textes qui se rapportent à des personnages moins populaires, plus ambivalents et donc davantage sujets à l'interprétation et à l'évolution. L'époque médiévale produit plusieurs récits français autour de Mohammed, et notamment une Vie. Tantôt glorifiée, plus souvent vilipendée, la figure du prophète de l'Islam laisse en tous cas aux remanieurs plus de liberté de création que la plupart des saints occidentaux.

L'hétérogénéité du mouvement des réécritures hagiographiques en français transparait aussi de la variété des publics que l'on entrevoit. Toutes les catégories de la société médiévale sont concernées, et pas uniquement dans les territoires du domaine royal, puisque la diffusion

observée dépasse largement le cadre géographique dans lequel s'ancrent les saints étudiés. L'engouement pour les légendes vernaculaires des saints anciens du domaine royal atteint très tôt la noblesse, dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle. C'est particulièrement vrai pour ses représentants les plus illustres, les rois et leur entourage, qui s'emparent rapidement de versions à l'origine dévolues au clergé ou en commanditent de nouvelles, et multiplient les commandes de livres manuscrits volontiers luxueux. Par la suite, sans doute à l'imitation de la cour royale, toute la noblesse s'intéresse au phénomène : au moins vingt-neuf ouvrages sur les cent-quarante que compte le corpus (soit 20%) sont passés entre les mains de membres de l'aristocratie. Sept ont appartenu aux souverains Charles VIII, Louis XII, et surtout Charles V. Par ses nombreuses et généralement riches commandes, la noblesse a certainement donné un élan déterminant au mouvement des réécritures en français des Vies des saints gallo-romains et mérovingiens liés au domaine royal. L'impulsion vient surtout des rois, comme en témoignent le grand nombre des *codices* royaux et leur précocité par rapport à ceux détenus par le reste de la noblesse, voire par rapport à l'ensemble des manuscrits du corpus. Le fait que notre étude se concentre sur des saints rattachés au passé du domaine royal et, pour nombre d'entre eux, à la dynastie mérovingienne, y est vraisemblablement pour beaucoup dans l'enthousiasme dont fait preuve la cour royale vis-à-vis de nos réécritures. L'inverse est également possible, c'est-à-dire que l'intérêt porté à ces figures a pu accélérer la réécriture de leurs légendes. Il n'en serait peut-être pas de même avec les Vies de saints plus récents, moins liés à l'histoire royale et à ses glorieuses origines. Ce sont d'abord des œuvres précises qui sont sollicitées, qui concernent des personnages prestigieux tels Geneviève, Denis et Remi, mais dont on ne saurait dire pour la plupart si elles ont été composées ou non à l'intention de la noblesse. Elles se présentent sous la forme de légendes isolées ou de volumes contenant un ensemble de récits restreint et cohérent, qui témoignent d'un intérêt spécifique pour certains grands saints du royaume. Le temps des légendiers vient ensuite. Les femmes se distinguent spécialement parmi le public noble intéressé par les Vies en vernaculaire. Elles sont nombreuses, en effet, à ne pas entendre le latin ou mal, et l'usage du français constitue pour elles un intermédiaire opportun : c'est pourquoi, parmi les possesseurs identifiés, elles détiennent cinq *codices* du corpus. Les deux seules réécritures dont les commanditaires nous sont connus, le poème sur Geneviève et la première Vie de la sainte en prose, ont par ailleurs été écrites à la requête de nobles dames, la « dame de Valois » et une « dame de Flandres ». La multiplication des traductions de récits hagiographiques à la fin de l'époque médiévale est donc en partie due à l'apparition d'un nouveau groupe de lecteurs en dehors des milieux ecclésiastiques maîtrisant le latin, composé entre autres de pieuses aristocrates. Les adaptations en langue vulgaire des légendes de saints

participent de ce fait à l'affirmation et à l'émancipation d'une nouvelle « élite culturelle », soucieuse d'avoir accès aux textes religieux dans sa propre langue.

Les membres de l'Église ne se trouvent pas pour autant exclus du phénomène, loin de là. Vingt-sept manuscrits (un peu plus de 19% du corpus) ont été possédés par des institutions ecclésiastiques : abbayes, chapitres, hospices (et au moins un évêque, celui du Puy), qui suivent la Règle bénédictine ou celle de saint Augustin. Le monde clérical se distingue surtout par le grand nombre de réécritures différentes auxquelles il s'intéresse (au moins trente-sept figurent dans le corpus ecclésiastique sur les soixante-quatorze remaniements en français des Vies de saints anciens du domaine royal) et plus encore par la diversité des figures de sainteté concernées. Parmi les vingt-et-un saints du corpus, dix-sept font l'objet d'une ou plusieurs réécritures qui circulent dans les sphères ecclésiastiques. Les religieux s'attachent ainsi à un vaste sanctoral, composé à la fois de saints qui jouissent d'un culte réputé (Denis, Remi, Éloi, Geneviève) et de figures plus locales (Aure, Bertille, Faron, Hildevert...). Les premiers sont toutefois plus largement représentés, preuve de leur importance dans l'ensemble de la société médiévale. Quel que soit le renom du personnage évoqué, il est certain qu'une partie de nos réécritures en langue vulgaire ont été élaborées (ou simplement utilisées) à destination d'une partie du clergé peu familière du latin ou le maîtrisant mal, et pour qui le français est un biais efficace pour connaître les légendes des saints et pouvoir méditer les enseignements qu'elles proposent. Étaient-elles sollicitées dans le cadre des lectures communes au sein des réfectoires des monastères ; pour la *lectio divina*, obligatoire chaque jour ; lors de moments de méditation personnelle ; voire dans un cadre para-liturgique ? Les indices en notre possession demeurent trop minces pour qu'une réponse définitive puisse être apportée. Le goût pour les langues vulgaires acquiert en outre une nouvelle reconnaissance à la fin du Moyen Âge et leur emploi n'est plus considéré comme infamant, même pour des religieux : ceci explique également le recours aux Vies en français, d'autant que moniales, moines et prêtres ne sont sans doute pas indifférents à la dimension récréative qui émane d'un texte en vernaculaire. Il s'agit aussi de faciliter la mission du clergé en direction des laïcs. Car les réécritures en français utilisées par les ecclésiastiques ont certainement un public double : les membres de l'Église eux-mêmes et le public profane qu'il leur faut instruire par la prédication, les écoles... Les exhortations à l'écoute et les sollicitations au public que plusieurs Vies du corpus renferment vont ainsi dans le sens d'un partage entre les remanieurs et leur public, qui témoigne de la vocation pastorale de ces remaniements. Une audience plus vaste se laisse ainsi entrevoir, à savoir la multitude de ceux qui ne connaissent pas le latin et ne savent probablement pas lire non plus, mais qui incarnent par leur masse innombrable le socle de la dévotion portée aux saints anciens du domaine royal. Parce qu'ils n'ont accès aux Vies que de

manière médiatisée et ne laissent de ce fait que peu de traces concrètes, ceux-ci sont toutefois difficiles à cerner. Peuple des villes et des campagnes qui n'a ni les moyens de posséder des manuscrits, ni sans doute la culture nécessaire pour les comprendre, ce troisième et dernier public a vraisemblablement eu accès assez rapidement à nos réécritures en français grâce à la médiation du clergé. Le fait que la bourgeoisie naissante n'ait pas non plus laissé d'empreintes matérielles dans le corpus est plus surprenant, d'autant que le français est la langue d'usage de la plupart des élites citadines du royaume et que l'hagiographie est un genre littéraire couru dans l'ensemble de la société médiévale. La figure de Geneviève en particulier, puissante citoyenne de Paris soucieuse du bien-être de ses concitoyens au point de tenir tête aux rois et que le poème de Renaut n'hésite pas à qualifier de « borjoise », aurait pu susciter leur admiration. Mais la bourgeoisie ne laisse de traces concrètes des livres qu'elle possède qu'au tournant du XV<sup>e</sup> siècle, à une époque où les incunables viennent en outre peu à peu remplacer les ouvrages manuscrits. Un corpus plus tardif et étendu aux textes imprimés en aurait certainement retrouvé la trace.

Après celle des publics, la variété des fonctions se reflète dans les cent-quarante livres qui conservent les réécritures en français des Vies des saints anciens du domaine royal. Près de la moitié témoigne d'une volonté de rendre le texte plus abordable à travers l'adoption d'une présentation didactique. La présence d'une table des matières dans 45% des manuscrits du corpus, de même que l'inscription d'une titulation et d'une rubrication, ou la sobriété de la copie et de la décoration, caractérisent un destinataire désireux de posséder un instrument de travail. Certains de ces livres sont en outre peu soignés (écriture serrée parfois indéchiffrable, absence de marges et d'aération dans le corps du texte...) et présentent des traces d'usure plus ou moins importantes. En papier ou mixte, généralement de petit format, ils constituent des outils pratiques de connaissance et/ou de méditation spirituelle à destination des lettrés et de ceux qui le sont moins. Nombreux sont les exemplaires de ce genre à avoir appartenu à des institutions ecclésiastiques. D'autres adoptent au contraire une forme luxueuse, révélée par l'usage du vélin ou d'un parchemin de qualité, une grande taille et la présence de miniatures. Trente-deux de nos *codices* se distinguent par des peintures de bonne qualité, laissant présager qu'il s'agit là d'ouvrages dévolus à l'apparat. Ils sont le plus souvent possédés par les grands du royaume, laïcs comme ecclésiastiques. La diversité des volumes du corpus ne transparaît pas uniquement de leur matérialité, mais aussi de la composition de leurs contenus. Quarante-huit des livres étudiés (soit 62%) sont des recueils de plus de cinquante œuvres allant jusqu'à deux cent trente-huit textes, parfois de nature multiple. Aucun des vingt-et-un saints anciens du domaine royal n'échappe à l'intégration d'au moins l'une de ses Vies en français dans l'un des nombreux légendiers composés au Moyen Âge : c'est même le principal support

de diffusion pour les légendes des figures plus obscures comme Aure, Hildevert ou Germer. Dix-huit *codices* contiennent moins de douze récits, qui constituent certainement un ensemble significatif pour le commanditaire et/ou le destinataire. Le manuscrit 1131 de la bibliothèque Sainte-Geneviève se présente par exemple comme un recueil destiné à un usage de dévotion afin d'honorer Geneviève et l'abbaye éponyme, au travers de représentations théâtrales et de lectures. Il pourrait correspondre au répertoire de la Confrérie fondée en l'honneur de sainte Geneviève. Enfin, six réécritures sont présentées isolément dans seize ouvrages (11%). C'est le cas de la deuxième Vie en vers et de Denis VI ; du poème composé par Renaut ; de la *Vie de saint Remi* versifiée par Richier ; de Bathilde II ; et du poème que Gérard de Montreuil consacre à Éloi. Ne sont donc concernés que des saints qui font l'objet d'un culte important au Moyen Âge. Le fait que les seize manuscrits en question soient d'une facture assez luxueuse laisse en outre envisager un public aristocratique ou du moins fort aisé.

La pluralité des audiences ne s'accompagne pas d'une « spécialisation » des versions en fonction de l'auditoire ou du lectorat. Certes, les modèles de bonne vie exposés, les aspects mis en valeur ou *a contrario* dépréciés, sont parfois adaptés au public envisagé par l'auteur, qu'il s'agisse d'une assistance cléricale ou laïque, cultivée ou ayant accès aux Vies de façon médiatisée. Les légendes dédiées à des moines ou des moniales insistent plutôt sur les notions de clôture et de chasteté (la deuxième *Vie de sainte Bathilde* rappelle l'obligation de clôture à laquelle sont soumises les religieuses), tandis que celles assignées à un public noble encensent davantage des qualités telles que la charité et l'abandon des richesses. Le thème du mariage chrétien est aussi développé dans la première réécriture dionysienne de la *Vie de saint Denis*, destinée aux nobles visiteurs de l'abbaye. La plupart du temps, ces aspects ne sont toutefois pas développés au point que l'on puisse parler de « spécialisation ». De la même façon qu'une catégorie de saint ne peut être associée à un public ou un usage particulier, une typologie des réécritures ne peut être établie en fonction de l'auditoire, et à chaque type de Vie (amplifiée ou abrégée, isolée ou non, versifiée ou en prose) ne répond pas un public spécifique. D'autant que la porosité des audiences doit être prise en compte, une même version ne se diffusant pas uniquement au sein de la sphère à laquelle elle était initialement destinée. Il y a en outre des points communs à l'ensemble des réécritures hagiographiques du corpus (et sans doute à la majorité des Vies remaniées en français à la fin du Moyen Âge). L'usage d'idiomes vulgaires témoigne en effet du désir d'adapter le récit au lectorat ou à l'auditoire sollicité, mais aussi de contenter et de séduire celui-ci par l'emploi de la langue qui lui est la plus familière, voire de son propre dialecte. Certains auteurs n'hésitent pas non plus à recourir à l'*inventio* afin de rendre leur propos plus plaisant à l'œil ou à l'oreille : des situations sont amplifiées afin d'être plus cocasses et les anecdotes relatées dans plusieurs réécritures ne dépareraient pas dans une

œuvre romanesque. Car divertir permet d'intéresser le public, et donc de mieux faire passer le message que les remanieurs entendent délivrer. Des ajouts inédits interviennent ainsi, parfois sous la forme de longs développements qui exhortent le public à suivre l'exemple donné par les saints et soulignent la volonté d'édification de nos réécritures hagiographiques, quel que soit le public envisagé ou la renommée de la figure de sainteté concernée.

Enfin, les remaniements du corpus incarnent parfois des desseins qui, quoique divers, ont tous en commun de relever d'ambitions profanes plutôt que spirituelles. L'écriture, quel que soit son objet, entretient un rapport existentiel avec le contexte politique et social dans lequel elle a lieu. L'hagiographie ne déroge pas à la règle, qui s'inscrit dans des courants de pensée et les horizons d'attente culturels spécifiques aux milieux de production. Le prestige des saints du passé et l'autorité conférée aux récits qui rapportent leurs actions ont forcément engendré la tentation d'instrumentaliser la matière hagiographique et de la mettre au service d'intérêts idéologiques et politiques. C'est particulièrement vrai dans le cadre d'un corpus consacré à des figures de sainteté inscrites dans le passé glorieux d'un territoire donné, et plus encore lorsque ce territoire est lié à la royauté. À l'instar de bien des pièces hagiographiques, y compris latines, plusieurs de nos réécritures relèvent d'une *causa scribendi* politique : leurs auteurs se sont mis au travail afin de participer à la légitimation, la confirmation ou encore la validation d'un pouvoir au sein de la société. Elles témoignent ce faisant d'un Moyen Âge à figure humaine, durant lequel les récits se rapportant aux élus de Dieu sont le reflet d'enjeux plus divers que la seule volonté d'exalter le Divin. La question de l'identité, en particulier, est au cœur de notre étude.

Identité royale, d'abord, car il est indéniable que plusieurs des Vies des saints anciens du domaine royal composées en français, notamment parmi les plus précoces, trouvent leur origine dans la volonté des souverains ou de leur entourage proche. La noblesse ne s'intéresse qu'à vingt réécritures du corpus, qui ne portent en outre que sur dix figures de sainteté. Les sphères aristocratiques ne témoignent donc que d'un intérêt restreint à quelques légendes et surtout à certains saints. Or, ces derniers sont tous liés à Paris, capitale des rois depuis laquelle ils exercent leur pouvoir (Denis, Geneviève, Fiacre, Arnoul, Médard, Mathurin et Landry) et/ou entretiennent des rapports privilégiés avec la royauté elle-même (Denis, Geneviève, Remi, Médard, Éloi et Bathilde). Treize légendes parmi les vingt en question n'hésitent pas à valoriser les souverains mérovingiens : Arnoul I, Cloud I et II, Remi VI, Fiacre IV, Bathilde I et III, le poème sur Geneviève ; les plus significatives étant les deux versions dionysiennes de la *Vie de saint Denis*, Bathilde II, Geneviève II et l'œuvre de Louis Le Blanc. Sont ainsi mises au service de la royauté des saints particulièrement renommés (Denis, Remi et Geneviève) et des représentants de la dynastie mérovingienne (Bathilde,

Cloud). Plusieurs de ces treize Vies insistent sur les excellentes relations que les rois avaient avec les Élus de Dieu qu'ils ont été amenés à côtoyer et l'aide qu'ils ont pu leur apporter dans leurs entreprises. La grande piété de Clovis, Clotilde et Dagobert est également mise en avant, puis la sainteté héréditaire de la dynastie mérovingienne tout entière. Enfin, les remanieurs de Geneviève II, de la seconde Vie dionysienne de Denis et de la troisième version de la *Vita Balthildis* laissent entendre que les Mérovingiens sont les ancêtres des Capétiens, reprenant le refrain déjà entendu d'une dynastie royale ininterrompue depuis Clovis et jusqu'aux Valois. Les réécritures en français des Vies des saints anciens du domaine royal servent de ce fait un discours que l'on retrouve partout à l'époque, sur toutes sortes de supports, des textes historiques aux commandes artistiques. Le concept de continuité dynastique relayé par les Vies du corpus permet en effet aux souverains contemporains des réécritures d'asseoir leur légitimité et donc leur autorité. Cela n'est pas à négliger dans le contexte, compliqué pour les rois de France, de la fin de l'époque médiévale, entre le conflit dynastique qui les oppose aux monarques anglais et débouche sur la guerre de Cent ans, et l'arrivée au pouvoir contestée de la branche des Valois après la mort de Charles IV. Heureusement, les souverains peuvent compter sur certains hagiographes, et en particulier sur les moines dionysiens. Les réécritures des légendes des figures de sainteté gallo-romaines et mérovingiennes, et de Denis en premier lieu, que ceux-ci conçoivent ou relaient valorisent l'institution royale dont l'abbaye est l'indispensable ambassadrice, notamment grâce à son rôle dans l'écriture de l'historiographie royale. Plus largement, les remaniements en langue vulgaire de notre corpus découlent de la politique culturelle mise en place par les derniers représentants de la branche directe des Capétiens et poursuivie par les premiers rois Valois, Charles V en particulier. Elles reflètent la valorisation de la langue française qui se fait jour à la fin de l'époque médiévale, le « français du roi et de Paris » étant élevé au rang de langue de culture puis de langage identitaire des souverains et de leur cour.

Identité locale, ensuite. Car une chose est incontestable : tout lie nos réécritures à ces provinces du royaume où l'on parle le français et où s'épanouit le culte des saints anciens du domaine royal. L'immense majorité des manuscrits sont écrits en langue d'oïl ; les auteurs en maîtrisent le dialecte, de même que le public concerné ; et un nombre important de ces mêmes ouvrages ont des traits picards ou franciens. Cela, ajouté au fait qu'il s'agit de légendes de personnages dont l'histoire est associée au domaine royal, laisse voir la dimension fortement régionale de notre corpus et témoigne également en faveur d'une identité francilienne, voire parisienne. De fait, le choix de la langue vulgaire révèle une volonté de se réapproprier la mémoire de saints qui s'inscrivent dans le lointain passé du domaine royal et participent de la gloire de celui-ci. C'est le cas de Denis et Geneviève, auxquels le corpus accorde une place

particulièrement importante tant en termes de nombre de versions de leur légende que pour ce qui est de la diffusion de celles-ci. Quant aux saints moins célèbres, ceux dont la renommée peine à dépasser les frontières de leur diocèse d'origine, le fait qu'ils soient aussi concernés par le phénomène des réécritures hagiographiques en français témoigne de la résolution qui anime certains auteurs de valoriser des personnalités plus régionales. De la même manière, les modifications observées dans nos réécritures participent dans plus d'un tiers des cas à la promotion d'une identité régionale, à travers la focalisation autour d'un lieu en particulier. Nombre de remanieurs valorisent ainsi un sanctoral issu de leur propre terroir, à l'instar des auteurs beauvaisiens des Vies des saints Lucien de Beauvais et Germer de Fly. Les réécritures et les manuscrits attestent de ce fait la mise en avant d'une mémoire locale ou régionale, attachée à une région, un diocèse ou un sanctuaire. Le fait est flagrant pour ce qui est des remaniements conçus et qui circulent dans le monde ecclésiastique. Les religieux s'attachent en effet à un vaste sanctoral, depuis les grands saints du royaume jusqu'à des personnages assez peu connus dont les Vies uniques semblent ne s'être répandues que dans le seul milieu clérical, à savoir Aure, Bertille, Faron, Hildevert, Lucien, Rieul et Séverin. Or, la cohérence de ce sanctoral réside bien souvent dans la volonté de mettre en avant les figures de sainteté d'une région. La dimension locale transparaît ainsi dans le choix des Vies associées en un même livre, à l'image des légendiers Lille, BM, 453 et Cambrai, BM, 811, tous deux centrés sur les figures de sainteté de la partie septentrionale du royaume et associés à des institutions religieuses de cette région, ou encore du *codex* composé par la bénédictine Jeanne de Malone au prieuré Saint-Victor de Huy. Il s'agit parfois pour les remanieurs de promouvoir le culte d'une figure de sainteté et le ou les sanctuaires qui lui sont associés, et d'y encourager des pèlerinages qui connaissent déjà un engouement certain. La première *Vie de saint Mathurin de Larchant* en français, composée par un prêtre de Larchant dans le dessein évident de mettre en avant sa paroisse et d'y attirer les fidèles, en est le parfait exemple. À ce titre, les intérêts de l'abbaye parisienne de Saint-Denis sont particulièrement bien servis par ses moines. Très actifs en matière de réécriture en français de la Vie du premier évêque de Paris, ces derniers n'hésitent pas à plier le texte des *Vita et actus beati Dionysii* aux besoins temporels de la puissante institution qu'ils représentent, qu'il s'agisse de mettre en avant les liens privilégiés que l'abbaye entretient avec les rois depuis Dagobert ou de rappeler ces derniers à davantage de piété à l'égard de son saint patron. Les évêques sont également largement concernés par le phénomène des réécritures hagiographiques en français, avec plus de cinquante versions qui leur sont consacrées, soit 67,5% du corpus. Le fait que ce dernier porte précisément sur les saints des périodes anciennes, parmi lesquels figurent nombre d'évêques, a très certainement amplifié la représentation desdits prélats. Notre raisonnement ne s'en trouve pas pour autant



invalidé, car cinq de nos Vies opèrent de véritables changements en vue de mettre en avant la figure épiscopale : Lucien, Landry I, Médard III, Ouen II et Arnoul II. Outre la volonté de promouvoir un culte, le recours à un passé plus ou moins mythique, surtout lorsque l'évêque est réputé avoir évangélisé le diocèse et en être le premier représentant (à l'instar de Denis, Lucien ou Rieul), peut servir des revendications ponctuelles, comme celle d'encourager la promotion d'un évêché au rang d'archevêché ou d'affirmer la légitimité d'une cité en tant que siège épiscopal. Le renforcement du caractère local qui transparait des remaniements de la Vie de plusieurs prélats du domaine royal valorise en outre la *memoria* diocésaine et une nouvelle « géographie de la Chrétienté » centrée sur le diocèse. Plusieurs des réécritures en français du corpus contribuent ainsi à la création et à la célébration d'une identité régionale qui, aux derniers siècles du Moyen Âge, repose de plus en plus sur la figure de l'évêque. Elles participent aussi à la réaffirmation du pouvoir épiscopal face à des puissances temporelles et spirituelles rivales, au premier rang desquelles figure une papauté à l'emprise et à l'ambition croissante. L'Église gallicane apparaît déjà en germe, à travers une Église locale (et non pas encore « nationale ») qui s'organise face à l'autoritarisme et à la centralisation pontificale. S'il est devenu presque banal d'affirmer qu'un texte hagiographique dit plus que la vie d'un saint, notre corpus apporte sa maigre pierre à l'édifice en prouvant que les réécritures en français des légendes des saints anciens du domaine royal peuvent asseoir une identité collective, qu'elle soit parisienne ou beauvaisienne. Gardons-nous cependant de parler de « repli identitaire »<sup>681</sup>! L'intérêt pour des figures de sainteté locales ou liées à une institution (qu'il s'agisse de la royauté ou d'abbayes spécifiques) et le recours au français répondent davantage à un souci de personnalisation exprimé par les croyants de la fin du Moyen Âge, quel que soit leur groupe social, leur niveau culturel ou leur genre. Les fidèles s'intéressent en effet aux saints qui leur sont proches dans l'espace ou par la condition sociale et veulent désormais découvrir leurs légendes dans une langue qui leur soit intelligible, non plus seulement à travers le latin ou par l'intermédiaire du monde ecclésiastique. Au final, il s'agit de transcender la malédiction qui a suivi l'érection de la tour de Babel et d'offrir les textes hagiographiques au plus grand nombre de croyants, quel que soit le langage qui est le leur.

La question se pose alors de savoir si ce désir d'ouvrir les textes religieux à d'autres langues, et donc de « briser » le monopole autrefois bien établi de ceux qui entendent le latin, annonce déjà la Réforme. En parallèle du phénomène des réécritures en français des Vies des saints anciens du domaine royal s'affirme un mouvement de traduction des textes bibliques

---

<sup>681</sup> Voir C. VINCENT, « Les mutations du culte des saints à Rouen du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle », *Les saints dans la Normandie médiévale*, P. BOUET et F. NEVEUX (dirs.), Caen, Presses universitaires de Caen, 2000, p. 151-167, ici p. 165.

dans les langues vernaculaires. Dès le XII<sup>e</sup> siècle, quelques incursions des langues vulgaires à la faveur de traductions d'abord partielles (comme le Psautier, traduit en prose française par des disciples de Lanfranc de Pavie († 1089), abbé de Notre-Dame du Bec et de Saint-Étienne de Caen, puis archevêque de Cantorbéry ; la Genèse, dont la traduction commentée est entreprise à la demande de la comtesse de Flandre et de Hainaut Marie de Champagne (1174-1204) par Evrat, chanoine de la collégiale Saint-Étienne de Troyes ; ou les Proverbes que Samson de Nanteuil mit en français vers 1160-1165 pour Aeliz de Condé) puis complètes de la Bible témoignent d'un changement des mentalités en cours<sup>682</sup>. Au XIV<sup>e</sup> siècle, la figure du théologien et précurseur de la Réforme anglicane John Wyclif (ca. 1330-1384) est associée aux Lollards et à diverses translations de la Bible en anglais moyen. Quelques décennies plus tard, un autre théologien, Jean Hus (1372-1415), entreprend une première traduction partielle des Évangiles en vieux tchèque. Contrairement aux réécritures du corpus et aux traductions du XII<sup>e</sup> siècle, ces translations sont dénoncées par l'Église et leurs partisans convaincus d'hérésie. De Prague vient encore ce cri en novembre 1521 : *Was Bibel, Bubel, Babel, man muß auf einen Winkel kriechen und mit Gott reden* (« [Fi de] Bible, Babil Babel, il faut fourrer tout cela dans un petit coin et s'entretenir avec Dieu »<sup>683</sup>). Utilisée dans son *Manifeste de Prague* par le prédicateur anabaptiste Thomas Münzer (ca. 1489-1525), protagoniste de la Réforme (et partisan de la Réforme radicale et d'une action révolutionnaire étendue à l'ensemble de la société), l'expression veut dénoncer le fait que le texte de la Bible est toujours accaparé par le clergé. Bref, la quasi-contemporanéité de nos réécritures hagiographiques en français et des translations partielles ou complètes des livres bibliques dans divers idiomes vernaculaires laisse entrevoir une filiation intellectuelle entre les deux phénomènes. Dans un cas comme dans l'autre, le choix de la langue vulgaire résulte d'une même nécessité pédagogique : rendre les textes religieux accessibles au plus grand nombre de fidèles. Et pourtant, de ces deux exemples de traduction, l'un est acceptée et même opérée par le clergé lui-même, et l'autre violemment réprouvé et plusieurs de ses défenseurs condamnés à mort. C'est qu'il y a une différence entre les deux entreprises, et elle est de taille ! Les légendes de saints n'ont en effet pas le même poids en matière d'autorité que les Écritures. En outre, elles proposent seulement aux croyants des exemples de comportements approuvés par l'Église et ne sont pas sujettes à interprétation : les traduire en français ne remet pas en cause la médiation des ecclésiastiques et donc la raison d'être de l'institution cléricale. C'est d'autant plus vrai que nombre de nos remanieurs appartiennent au clergé. Si ces derniers se targuent d'éducation et d'édification du

---

<sup>682</sup> *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, V. FERRER et J.-R. VALETTE (dirs.), Genève, Droz, 2017, en particulier p. 23 à 47.

<sup>683</sup> E. BLOCH, *Thomas Münzer. Théologien de la Révolution*, Paris, 10/18, 1975, p. 28.

plus grand nombre, il ne s'agit pas pour autant d'inviter leurs publics à prendre connaissance par eux-mêmes des textes spirituels et à les interpréter. Les translations de la Bible prônées par les partisans de la Réforme et certains de ceux qui les ont précédés ont en revanche pour finalité une prise de connaissance directe. Elles revendiquent de surcroît le recours primordial aux langues originelles plutôt qu'au texte latin de la *Vulgate*, remettant ce faisant en question la parole diffusée par l'Église. C'est d'ailleurs pourquoi, après l'édition de la Bible opérée par le théologien et humaniste Jacques Lefèvre d'Étaples (ca. 1450-1536) en 1530, aucune traduction française n'en fut plus imprimée à Paris jusqu'en 1560, suite à la condamnation par la Faculté de Théologie et le Parlement de toute nouvelle version du texte biblique. Au contraire, les réécritures en français des Vies des saints gallo-romains et mérovingiens du domaine royal incitent d'autant moins le public à reconsidérer la vision du monde véhiculée par l'Église qu'elles reprennent parfois à la lettre des textes latins approuvés depuis plusieurs siècles par les autorités ecclésiastiques. Leurs auteurs ne remettent pas non plus en question l'autorité de l'Église, que les remaniements contribuent plutôt à renforcer par l'évocation des Élus de Dieu et des miracles par eux accomplis durant les premiers moments de la chrétienté. Concordance de forme, donc, mais différence de fond : nos réécritures hagiographiques en français n'annoncent pas le protestantisme, mais sont déjà un exemple des pratiques d'appropriation des textes religieux par les fidèles encouragées lors de la Réforme.

## INDEX DES NOMS DE PERSONNES

- A**  
ACHARD DE JUMIEGES : 83, 349  
ADALBERT D'OSTREVENT : 349  
ADAM DE SUEL : 263  
ADELAÏDE DE BOURGOGNE : 362  
ADOLPHE DE CLEVES : 113  
AELRED DE RIEVAULX : 372  
AGILBERT DE PARIS : 57  
AGILE DE REBAIS : 19, 20, 126, 343  
AGNES : 94, 285  
AGNES D'HARCOURT : 375  
AGUILBERTE DE JOUARRE : 45  
AIMOIN DE FLEURY : 100, 379  
ALCUIN : 7, 162, 291  
ALDEBRANDIN DE SIENNE : 124  
ALDEGONDE DE MAUBEUGE : 279, 349  
ALEXIS : 13, 20, 152, 193, 197, 200, 259, 268  
ALFRED LE GRAND : 372  
ALIENOR D'AQUITAINE : 89, 372  
ALOMERUS : 326  
ALPAÏS DE CUDOT : 343  
AMALBERT : 55  
AMIDE : 144  
ANASTASE I<sup>er</sup> : 352  
ANDRE : 82  
ANGILBERT DE SAINT-RIQUIER : 291  
ANNON II DE COLOGNE : 13, 287, 301  
ANSBERT DE ROUEN : 45, 349  
ANTOINE DE CHOURSES : 232  
ANTOINE DE PADOUE : 44, 165, 185, 224  
ANTOINE DE SAINT-NECTAIRE : 183, 201, 216  
AREGONDE : 349  
ARNOUL DE METZ : 349  
ARNOUL DES YVELINES : 19, 20, 23, 36, 37, 41, 44, 51, 54-57, 59, 61-66, 114, 125, 126, 129, 130, 142, 144, 146, 149, 155, 161, 166, 169, 172, 174, 176, 182, 187, 190-193, 196-200, 204, 210, 217, 220, 226, 238-240, 243, 244, 253, 270, 275, 281, 306-311, 313-315, 322, 324, 331, 334, 339, 342, 343, 345, 349, 350, 353, 359, 396, 399, 400, 405, 408  
ASPREN DE NAPLES : 320  
ATTILA : 373  
AUBERT DE CAMBRAI : 279, 333, 350  
AUCTOR DE METZ : 307, 322
- AUGUSTIN D'HIPPONE : 191, 213, 273, 290, 306, 307  
AUGUSTIN (ORDRE) : 98, 185, 186, 202, 205, 213, 215, 225, 402  
AURE DE PARIS : 19, 23, 32, 44, 45, 50, 51, 54, 56, 60-634, 125, 126, 133, 162, 196, 198, 200, 223, 292, 293, 302, 332, 345, 356, 398, 401, 403, 406  
AUSTREBERTE DE PAVILLY : 84, 279  
AYMERI DE MAIGNAC : 325
- B**  
BARLAAM ET JOSAPHAT : 82  
BASILISCUS : 352  
BASLE DE VERZY : 280  
BATHILDE DE CHELLES : 19, 23, 35, 40, 41, 44, 45, 51-56, 59-65, 78, 80, 84, 94, 100, 101, 117, 122-125, 129, 132, 138, 139, 143, 144, 146, 147, 155, 159-162, 164-168, 173, 174, 177, 178, 181, 186, 189, 191-196, 198, 203, 204, 210, 211, 216, 219, 225, 239, 241, 248, 274, 277, 281, 286, 290-293, 297, 309, 313, 345, 348, 350, 354, 359-362, 364, 367, 368, 370, 371, 375, 395-398, 403, 404  
BAUDOIN VIII DE FLANDRE : 393  
BEATRIX D'ORNACIEUX : 349  
BEAUFORT (FAMILLE) : 230  
BEGGE : 350  
BELLOVAQUE (TRIBU) : 316, 328  
BENEDICTIN (ORDRE) : 38, 48, 83, 88, 97, 104, 127, 184, 185, 194, 195, 202, 203, 209, 214, 215, 225, 255, 302, 381, 401, 404  
BENIGNE DE DIJON : 280  
BENOIT XII : 209  
BENOIT XIII : 339  
BENOIT DE NURSIE : 56, 83, 178  
BERENGER DE NARBONNE : 337  
BERNARD DE CLAIRVAUX : 44, 185, 212, 214, 311, 368  
BERNARDIN DE SIENNE : 44  
BERRY (FAMILLE DE) : 110  
BERTILLE DE CHELLES : 19, 23, 41, 43-45, 50, 51, 54, 56, 60-62, 78, 84, 118, 130, 138, 168, 172, 173, 176, 186, 189, 191, 192, 194-197, 199, 210, 216, 225, 248, 274, 281, 286, 309, 313, 332, 398, 401, 406

BERTIN DE SITHIU : 279  
 BERTRUDE : 355  
 BESSUS : 175  
 BILICHILDE : 355  
 BLANCHE DE FRANCE : 228  
 BLANCHE DE NAVARRE : 228  
 BLANCHE D'EVREUX : 247-248  
 BLANDINE DE LYON : 45  
 BLANKENHEIM (FAMILLE) : 231  
 BLIDECHILDE : 55, 137  
 BOCHET (FAMILLE) : 248  
 BOECE : 130, 145, 246, 252  
 BONAVENTURE : 115, 178  
 BONIFACE VIII : 339, 366  
 BRUNETTO LATINI : 35  
  
**C**ARME (ORDRE) : 94, 95, 184  
 CATHERINE D'ALEXANDRIE : 82  
 CATHERINE DE COËTIVY : 232, 248  
 CATHERINE DE SIENNE : 44  
 CATULLE : 122  
 CELESTIN (ORDRE) : 186, 388  
 CELINIE : 313  
 CERAN : 43, 321, 322  
 CESAIRE D'ARLES : 307  
 CHARLEMAGNE : 47, 93, 284, 337, 344,  
 364, 365, 368, 376, 383  
 CHARLES MARTEL : 100, 350  
 CHARLES II : 163, 283  
 CHARLES V : 80, 94, 95, 103, 108, 109, 132,  
 151, 170, 226, 228, 233, 235, 236, 245,  
 255, 286, 298, 325, 348, 371, 376-378,  
 380, 385, 387, 388, 390-392, 296, 400,  
 405  
 CHARLES VI : 98, 229, 288, 380, 385, 386,  
 388  
 CHARLES VII : 47, 229, 324, 380  
 CHARLES VIII : 98, 112, 226, 228, 236, 380,  
 381, 385, 386, 400  
 CHARLES D'ANJOU : 375, 377  
 CHARLES DE BLOIS : 375  
 CHARLES I<sup>er</sup> DE CROÿ-CHIMAY : 111, 205,  
 227, 230, 252  
 CHARLES I<sup>er</sup> DE LALAING : 113  
 CHARLES I<sup>er</sup> D'ORLEANS : 42, 229, 296  
 CHARLES LE TEMERAIRE : 111, 112, 179,  
 230, 387  
 CHARLOTTE DE SAVOIE : 249, 384  
 CHATEAUVILLAIN (FAMILLE DE) : 40, 105  
 CHERON : 281, 344  
 CHILDEBERT I<sup>er</sup> : 50, 52, 53, 163, 346, 348,  
 349, 354, 355, 359, 360  
 CHILDERIC I<sup>er</sup> : 45, 53, 338, 358  
 CHILDERIC II : 52, 349, 350, 355  
 CHILPERIC I<sup>er</sup> : 348, 370  
 CHILPERIC II : 350  
 CHRETIEN DE TROYES : 96, 180, 251, 268  
 CHRISTINE DE PIZAN : 110, 227, 228, 253,  
 387, 395  
 CISTERCIEN (ORDRE) : 49, 185, 187, 203,  
 214, 265, 339  
 CLAIRE D'ASSISE : 184  
 CLAUDE DE MONTREUIL : 278  
 CLAUDE FAUCHET : 263  
 CLEMENCE DE HONGRIE : 108  
 CLEMENT I<sup>er</sup> DE ROME : 51, 318, 322  
 CLEMENT DE METZ : 281  
 CLODOMIR : 359, 360  
 CLOTAIRE I : 324, 349, 355, 359, 370  
 CLOTAIRE II : 45, 52, 53, 312, 314, 348,  
 349, 352, 355, 369, 370, 381, 382  
 CLOTAIRE III : 52, 349, 350, 361  
 CLOTILDE : 43, 58, 348, 354, 358-360, 362,  
 365, 366, 393, 405  
 CLOUD : 19, 20, 23, 44, 52, 56, 60, 63, 64,  
 114, 126, 133, 162, 163, 199, 223, 309,  
 313, 345, 348, 351, 358-360, 363, 375,  
 395-397, 404, 405  
 CLOVIS I<sup>er</sup> : 17, 45-47, 49, 50, 52, 53, 127,  
 128, 131, 148, 163, 198, 241, 287, 317,  
 319, 322, 324, 344, 346, 348-350, 353-  
 355, 357-360, 364-366, 369-375, 378,  
 381, 382, 396, 405  
 CLOVIS II : 52, 53, 146, 348, 352, 353, 361,  
 362, 367, 368, 370  
 COLOMBAN : 56, 194, 214, 305, 313  
 COLOMBE DE SENS : 343  
 CONON DE BETHUNE : 35  
 CONRAD DE HIRSAU : 115  
 CONSTANT II : 352  
 COUCY (FAMILLE DE) : 40, 105  
 CUCUFAT : 280  
 CUNEGONDE DE LUXEMBOURG : 376  
 CYPRIEN ET CORNELIUS : 138  
  
**D**AGOBERT I<sup>er</sup> : 45, 52, 53, 98, 139, 300,  
 323, 348-350, 352, 353, 370, 381  
 DAGOBERT II : 355  
 DAGOBERT III : 350  
 DAMARIE : 259  
 DANTE ALIGHIERI : 12, 31, 99, 178  
 D'ARGOULT (FAMILLE) : 231  
 DELPHINE DE SABRAN : 25, 259, 349

DENIS DE PARIS : 18-20, 23, 31, 33, 35-38, 41-49, 51, 56, 57, 60-65, 77, 80, 81, 84-87, 90, 91, 97-98, 100, 101, 116, 119, 120, 124-126, 129, 130, 138, 140, 144, 145, 147, 150, 152, 154, 157-159, 162, 166-168, 170, 172, 181, 182, 186, 187, 189-191, 194-201, 205, 206, 216, 219, 223, 225, 236-241, 243, 244, 252, 253, 256, 258, 259, 263, 270, 272-274, 281, 282, 285, 286, 294, 296-300, 302, 305, 313, 315-322, 324, 325, 330, 334, 341, 344-346, 349, 353, 356, 364, 367, 369-371, 374, 376, 379-385, 390, 396, 398-401, 403-405, 407

DENIS FOULECHAT : 132

DENIS MESLIER : 347

DENIS PIRAMUS : 256, 261, 371

DESIGNANS : 302

DIEUGUEL DU MOUR ROVEN : 104

DOMANE : 55

DOME DU MANS : 84

DOMINICAIN (ORDRE) : 25, 85, 119, 120, 126, 137, 140, 142, 184, 208, 211, 214, 220, 257, 292, 333, 366, 378

DOMINIQUE DE GUZMAN : 84, 184, 200

DOROTHEE DE MONTAU : 25

DOUCELINE DE DIGNE : 213

DROCTOVEE : 345

DRUON DE SEBOURG : 279

**É**BREGESILE DE MEAUX : 45

EDMOND (EDME) DE CANTERBURY : 186, 249

ÉDOUARD III : 237, 376, 378

ÉDOUARD IV : 111

ÉDOUARD LE CONFESSEUR : 237, 363, 372

ÉLEONORE DE PROVENCE : 249

ÉLEONORE DE VERMANDOIS : 89

ÉLEUTHERE : 296, 316, 382

ÉLISABETH DE HONGRIE : 44, 248, 257

ÉLOI DE NOYON : 19, 20, 23, 31, 33-35, 41, 42, 44, 50, 52, 43, 55, 56, 59-63, 65, 78, 80, 94-97, 107, 114, 118-120, 125, 126, 129, 130, 140, 143, 149-150, 152, 154, 172-174, 176, 177, 181, 191, 196, 198-201, 219, 223, 238, 239, 243, 244, 252, 270, 274, 281, 286, 291-293, 296, 297, 305-310, 313, 314, 323, 334, 341, 345, 348, 351-354, 356, 364, 397-401, 403, 404

ELZEAR DE SABRAN : 25, 259, 349

ÉNIMIE : 33, 301

EPTADE D'AUTUN : 206

ERCHINOALD (ERCHENOALD) : 167, 360

ERMENGAUD : 337

ERMESINDE DE LUXEMBOURG : 295

ESOPE : 252

ETIENNE DE GRANDMONT : 329

ETIENNE HARDING : 185

EUCHAIRE : 326

EUCHER : 313

EUDES III DE BOURGOGNE : 224

EULALIE : 13, 20, 60, 61, 152, 178, 197, 280

EUSTACHE : 13, 81, 91, 93, 187, 237, 285

EUVERTE : 311

ÉVRARD D'ESPINQUES : 112

EVROULT D'OUCHE : 349

**F**ARE : 19, 20, 126, 312, 343

FARON : 19, 20, 23, 44, 50, 51, 53, 55, 56, 60, 61, 63, 64, 116, 125, 126, 130, 137, 161, 164, 165, 196, 199, 200, 223, 305, 312, 314, 330-332, 341, 348, 351, 398, 401, 406

FAUSTUS : 121

FEBRONIE : 41, 84

FELIX ET NARCISSE DE GERONE : 280

FERREOL : 280

FERJEUX : 280

FIACRE DE MEAUX : 14, 19, 23, 35, 41-43, 48, 59, 62-64, 77, 84, 85, 94, 117, 124, 125, 127, 129, 143, 145, 150, 151, 155, 156, 161, 164-168, 172, 176, 177, 181, 186, 192, 193, 196, 198, 199, 223, 239, 240-244, 253, 256, 258-260, 271, 272, 277-280, 287, 289-291, 296, 305, 309, 332, 339, 346, 347, 377, 395, 397-399, 404

FIRMIN D'AMIENS : 45

FLAVIUS HERACLIUS : 351

FLEUR DE BEAULIEU : 349

FLORIDAS : 162, 241, 360

FLOUR : 33

FOY D'AGEN : 33, 45

FRANCION : 364

FRANCISCAIN (ORDRE) : 25, 132, 184, 214, 389

FRANÇOIS D'ASSISE : 13, 19, 44, 184, 339

FRANÇOISE DE BLOIS-BRETAGNE : 229

FRANÇOIS RABELAIS : 208

FRANÇOIS VILLON : 25, 60, 208, 392

FREDEGAIRE : 357, 364, 383

FREDEGONDE : 348

FREDERIC CÖLNER : 215

FRONT DE PERIGUEUX : 320, 337  
FRUMINIS : 336  
FULBERT DE CAMBRAI : 332

**GATIEN** : 331

GAUTHIER DE VERDUN : 105, 106

GAUTIER D'ARRAS : 352

GAUTIER DE COINCI : 152

GENEBAUD : 131, 144

GENESIUS : 139

GENEVIEVE : 19, 20, 23, 35, 37, 39, 43, 44,  
49, 50, 53-56, 59-65, 74, 77, 80, 82, 84,  
85, 89, 94-97, 99, 103, 114, 116, 119,  
120, 121, 124-126, 129, 130, 136-138,  
140, 146, 149-151, 153, 155, 158, 159,  
161, 163, 165, 167, 168, 170, 172, 175,  
181, 186, 190-192, 196, 198-200, 208,  
219, 223, 226, 238-240, 243-249, 252,  
256-258, 260, 261, 266-270, 272, 274,  
277, 278, 285, 302, 309, 311-313, 335,  
336, 338, 340, 345, 346, 348, 351, 352,  
354, 358, 364, 365, 367, 373-377, 380,  
382, 389, 393-405

GENGOULT : 45, 349

GEOFFROY : 161

GEOFFROY DE MONMOUTH : 9

GEORGES D'AMBOISE : 226

GERARD DE DIEST : 231

GERARD DE MONTREUIL : 80, 96, 102, 107,  
174, 403

GERAUD D'AURILLAC : 45, 349

GERBERGE DE SAXE : 362, 372

GERBERT DE MONTREUIL : 96, 96

GERMAIN D'AUXERRE : 77, 280, 306, 313,  
315, 335, 340, 344, 349

GERMAIN DE PARIS : 19, 23, 37, 42, 44, 50,  
56, 60, 62, 64, 77, 94, 120, 127, 133,  
146, 176, 196, 258, 267, 280, 305, 312,  
314, 321, 324, 330-332, 341, 345, 348,  
354, 398

GERMER DE FLY : 19, 23, 34, 44, 45, 51, 53,  
55, 56, 60, 62, 91, 93, 121, 130, 140,  
152, 156, 159, 162, 176, 190, 191, 196,  
201, 252, 256, 283-285, 301, 304, 309,  
313, 332, 333, 337, 345, 348, 351, 352,  
398, 403, 406

GERTRUDE DE HEFTA : 185

GERTRUDE DE NIVELLES : 279, 350

GERY : 332

GHISLAIN DE MONS : 279

GILBERT DE TOURNAI : 214

GILDAS DE RHUYS : 237

GILLES : 216, 301

GILLES L'ERMITE : 280

GIRART DE ROUSSILLON : 377, 394

GODEFROI DE VITERBE : 376

GOERIC DE METZ : 281, 349

GOSSUIN DE METZ : 252

GOZLIN : 321

GREGOIRE I<sup>er</sup> : 77, 257

GREGOIRE VII : 312

GREGOIRE XI : 325

GREGOIRE DE LANGRES : 279

GREGOIRE DE NYSSE : 307

GREGOIRE DE TOURS : 54, 141, 163, 357,  
364, 384

GUDULE DE BRUXELLES : 349

GUERIN : 103, 104

GUIFRED DE CERDAGNE : 337

GUILLAUME BONNE-ÂME : 331

GUILLAUME IX D'AQUITAINE : 336

GUILLAUME DANICOT : 384

GUILLAUME D'Auvergne : 218

GUILLAUME DE BOURGES : 349

GUILLAUME DE DIGULLEVILLE : 16, 171,  
185, 209, 221, 245, 249, 391

GUILLAUME DE MALMESBURY : 363

GUILLAUME DE NANGIS : 255, 298

GUILLAUME D'OCKHAM : 389

GUILLAUME VRELAND : 111

GUY V DE CHATILLON : 226, 229, 237, 238

GUY DE DAMPIERRE : 90, 246, 390

**H**ADEWIJCH D'ANVERS : 213

HADULPHE : 332

HAGNERIC : 53

HALDETRUDE : 355

HEGILVIDE : 100

HENRI I<sup>er</sup> DE FRANCE : 89, 98

HENRI II (EMPEREUR) : 376

HENRI II D'ANGLETERRE : 372

HENRI III D'ANGLETERRE : 187, 237, 249,  
263, 371

HENRI IV DE FRANCE : 50

HENRI V D'ANGLETERRE : 347

HENRI VII D'ANGLETERRE : 112

HENRIS FOURNERS DE SEMUR : 263

HERRADE DE LANDSBERG : 223

HILAIRE D'ARLES : 307

HILAIRE DE POITIERS : 84, 285, 294, 344

HILDEGARDE DE BINGEN : 205, 212, 243

HILDEVERT : 19, 23, 34, 35, 44, 50, 51, 56,  
60-64, 116, 130, 133, 148, 149, 152,  
159, 164, 165, 172, 176, 181, 196, 198-

200, 219, 247, 256, 270, 305, 310, 312-314, 330-332, 334, 341, 398, 401, 403, 406  
 HILDUIN DE SAINT-DENIS : 91, 120, 122, 129, 129, 259, 299, 318, 382  
 HILTRUDE DE LIESSIES : 349  
 HINCMAR DE REIMS : 46, 120, 128 129, 191, 192, 218, 294, 353, 356, 357, 363, 366  
 HUBERT DE LIEGE : 84, 349  
 HUGUES CAPET : 370  
 HUGUES DE SAINT-POL : 153  
 HUGUES D'ORLEANS DIT PRIMAT : 9  
 HUMBERT DE MAROILLES : 279  
 HUMBERT DE ROMANS : 137, 257  
 HUNS (PEUPLE DES) : 49, 322, 346, 373  
  
**I**SABEAU D'ALBRET : 230  
 ISABEAU DE BAVIERE : 110  
 ISABELLE DE FRANCE (1225-1270) : 257, 375  
 ISABELLE DE FRANCE (1295-1358) : 226, 228, 233, 248, 254  
 ISABELLE DE LUXEMBOURG : 90  
  
**J**ACQUEMART DE HESDIN : 110  
 JACQUES COURAU : 111  
 JACQUES III D'ARMAGNAC : 112  
 JACQUES V D'ARMAGNAC : 229  
 JACQUES DE CESSOLES : 378  
 JACQUES DE VITRY : 212-214, 270  
 JACQUES DE VORAGINE : 16, 33, 44, 62, 83, 119, 177, 200, 220  
 J. COVENNIER : 104  
 JEAN II LE BON : 376, 378, 380  
 JEAN IV D'AUXY : 111, 230, 375  
 JEAN (OU JEHAN, PRETRE DE LARCHANT) : 40, 91, 96, 101, 111, 279, 287-289, 297, 299, 302, 406  
 JEAN BAPTISTE : 81  
 JEAN CACHELART : 103  
 JEAN CHARTIER : 380, 386  
 JEAN CHASTELAIN : 264  
 JEAN CORBECHON : 95, 145  
 JEAN DE BERRY : 109-111  
 JEAN DE CHAVENGES : 378  
 JEAN DE DACIE : 12  
 JEAN DE JOINVILLE : 20, 58  
 JEAN DE MAILLY : 120, 140, 206, 217, 398  
 JEAN DE PARIS : 366  
 JEAN DE SALISBURY : 132, 255, 388  
 JEAN DE SENLIS : 105, 106  
  
 JEAN DE VIGNAY : 20, 83, 95 103, 105, 116, 119, 125, 126, 129, 130, 133, 142, 175, 194, 254, 280, 378  
 JEAN II D'OETTINGEN : 113  
 JEAN D'ORLEANS : 42, 92, 229, 325  
 JEAN D'OUTREMEUSE : 126, 127, 170, 194, 284  
 JEAN DU MAS : 112  
 JEAN DUNS SCOT : 389  
 JEAN GERSON : 67, 170, 178, 187, 271, 300, 335, 388, 394  
 JEAN GOLEIN : 62, 94, 95, 97, 101, 184, 207, 278, 321, 322, 325, 377, 388  
 JEAN HUS : 408  
 JEAN LE FEVRE : 254  
 JEAN LE PETIT D'AMIENS : 104, 106  
 JEAN MALOUEL : 110  
 JEAN MIELOT : 95  
 JEANNE DE BOURGOGNE : 20, 105, 194, 366, 378  
 JEANNE DE CONSTANTINOPLE : 224  
 JEANNE DE FLANDRE : 108, 231  
 JEANNE DE LAVAL : 249, 377  
 JEANNE DE MALONE : 38, 97, 101, 102, 106, 119, 126, 194-198, 210, 216, 223, 294, 295, 297, 302, 304, 406  
 JEANNE DE NAVARRE : 18, 20  
 JEAN SANS PEUR : 110  
 JEAN TRITHEME : 102  
 JEAN WAGON : 106  
 JEAN WAUQUELIN : 9, 377  
 JEHAN LI ESCOCHIER : 106  
 JESUS-CHRIST : 43, 44, 75, 86, 158, 159, 164, 166, 192, 255, 272, 290, 296, 320, 337, 357, 381  
 JOHN WYCLIF : 408  
 JONAS DE BOBBIO : 350  
 JORDAN DE LARON : 350  
 JOSUE : 191  
 JULIEN DE BRIOUDE : 45, 344, 384  
 JULIENNE DE NICOMEDIE : 82  
 JULIEN DU MANS : 279, 281, 344  
 JULIENNE DU MONT-CORNILLON : 212  
  
**K**ILIEEN : 137, 287  
  
**L**ADISLAS IV DE HONGRIE : 248, 373  
 LAIN DE SEES : 84  
 LANDELIN : 83  
 LANDRY DE PARIS : 19, 23, 32, 44, 45, 50, 53, 57, 60-62, 94, 114, 123, 127, 133, 155, 162, 196, 239, 243, 244, 305, 310,



313, 314, 321, 322, 324, 325, 330-332,  
 341, 342, 345, 348, 398, 404, 407  
 LAMBERT DE LIEGE : 279, 315, 339, 350,  
 359  
 LAMBERT DE SAINT-OMER : 369-370  
 LARCIA : 157  
 LAUMER : 281, 344  
 LAURENT (FRERE) : 16, 85, 236, 256  
 LEGER D'AUTUN : 13, 152, 186, 350  
 LEHIRE (OU ÉLEUTHERE) DE TOURNAI :  
 284, 317, 332  
 LEON I<sup>er</sup> : 306, 352  
 LEON II : 352  
 LEONARD DE NOBLAT : 350  
 LEUDEGAND : 290  
 LIEVIN DE GAND : 279  
 LEZIN D'ANGERS : 281, 344  
 LIMBOURG (JEAN ET HERMANN) : 110  
 LISBIUS : 157, 166  
 LOUIS DE CHANTEMERLE : 153  
 LOUIS LE PIEUX : 46, 47, 91, 100, 123, 363,  
 365  
 LOUIS V : 365, 370  
 LOUIS VI : 89, 93, 362, 365, 384, 388  
 LOUIS VII : 365, 366, 368, 388  
 LOUIS IX (SAINT LOUIS) : 19, 20, 44, 58, 98,  
 105, 228, 298, 359, 364, 365, 367, 368,  
 370-372, 375, 378, 379, 381  
 LOUIS XI : 44, 50, 98, 112, 229, 232, 235,  
 371, 384, 385, 396  
 LOUIS XII : 98, 112, 226, 228, 229, 236,  
 381, 400  
 LOUIS XIII : 325, 364  
 LOUIS DE GRUUTHUSE : 112, 230  
 LOUIS I<sup>er</sup> D'ANJOU : 275, 359, 375  
 LOUIS I<sup>er</sup> D'ORLEANS : 229, 236, 238, 375  
 LOUIS LE BLANC : 84, 85, 98, 101, 126,  
 236, 238-240, 244, 353, 380, 385, 386,  
 395, 404  
 LOUP DE SENS : 343  
 LOUP DE TROYES : 77, 335, 340  
 LOYSET LIEDET : 111, 112  
 LUBIN : 281, 344  
 LUCIE : 82  
 LUCIEN DE BEAUVAIS : 19, 23, 34, 44, 45,  
 51, 56, 60, 62, 63, 122, 132, 133, 196,  
 198-200, 223, 282-284, 301, 304, 305,  
 309, 313, 315-320, 328-330, 332, 334-  
 337, 340-342, 367, 398, 406, 407  
 LUTGARDE D'AYWIERES : 185

**M**AGLOIRE : 84

MAHAUD DE BETHUNE : 90  
 MAHAUT D'ARTOIS : 108  
 MAHIEU LE VILAIN : 130, 132, 145  
 MAITRE AU MENTON FUYANT (LE) : 107  
 MAITRE DE BOUCICAUT (LE) : 110  
 MAITRE DE CHARLEMAGNE (LE) : 107  
 MAITRE DE FAUVEL (LE) : 105, 108, 234  
 MAITRE DE JACQUES DE BESANÇON (LE) :  
 112, 265  
 MAITRE DE LA CITE DES DAMES (LE) : 110  
 MAITRE DE LUCON (LE) : 110  
 MAITRE DE MARGUERITE DE LIEDEKERKE  
 (LE) : 113  
 MAITRE DE MAUBEUGE (LE) : 108  
 MAITRE DES BOQUETEAUX (LE) : 109, 234  
 MAITRE DU COURONNEMENT DE CHARLES  
 VI (LE) : 109  
 MAITRE DU COURONNEMENT DE LA VIERGE  
 (LE) : 41, 110  
 MAITRE DU LIVRE DE PRIERES DE DRESDE  
 (LE) : 112  
 MAITRE DU PAPELEU (LE) : 108  
 MAITRE DU POLICRATIQUE DE CHARLES V  
 (LE) : 86, 103, 109, 234, 235  
 MAITRE HONORE : 107, 108  
 MARC CAUSSIN : 111  
 MARCEL DE CHALON : 280  
 MARCEL DE PARIS : 57, 321, 324, 345  
 MARCIEN : 352  
 MARCOMIR : 364  
 MARCOUL : 293, 294  
 MARGUERITE D'AUTRICHE : 205  
 MARIE COIPPEL : 82, 187, 210  
 MARIE DE BRABANT : 228  
 MARIE DE FRANCE : 99, 252  
 MARIE DE HONGRIE : 205, 377  
 MARIE DE PONTHEIU : 97  
 MARIE D'OIGNIES : 212-214  
 MARIE MADELEINE : 17, 81, 82, 118, 119,  
 223  
 MAROIE DE DIERGNAU : 78  
 MARTHE : 280, 377  
 MARTIN DE TOURS : 7, 14, 19, 46, 47, 49,  
 59, 242, 292, 306, 307, 311, 312, 341,  
 344, 348  
 MARTIN DE VERTOU : 237  
 MARTIN LUTHER : 290  
 MATHILDE DE RINGELHEIM : 362  
 MATTHIEU PARIS : 249, 371  
 MAUR : 281, 344  
 MAURILLE D'ANGERS : 281, 344  
 MAURONT DE DOUAI : 279

**MAXELLENDÉ DE CAUDRY** : 83  
**MAXIMIA** : 161  
**MAXIMILIEN I<sup>er</sup> (EMPEREUR)** : 112  
**MAXIMIN DE TREVES** : 281  
**MATHURIN DE LARCHANT** : 19, 23, 32, 35, 40, 43, 44, 50, 56, 59-64, 94, 96, 101, 114, 118, 122-125, 133, 152, 158, 159, 161, 162, 164, 177, 198-200, 219, 223, 238, 239, 243, 244, 277, 278, 280, 287-289, 296, 299, 301, 302, 332, 367, 398, 404, 406  
**MECHTILDE DE MAGDEBOURG** : 185, 213  
**MEDARD** : 19, 23, 34, 35, 37, 42, 44, 47, 49, 53, 56, 57, 62-65, 94, 114, 120, 127, 133, 141, 150, 159, 162, 198-200, 238, 239, 243, 244, 305, 312-314, 324, 326, 327, 340-342, 345, 348, 397, 404, 407  
**MELLON DE ROUEN** : 280  
**MEROVEE** : 45, 373  
**MERRI** : 43, 345  
**MICHEL II DE CONSTANTINOPLE** : 91  
**MICHEL PINTOIN** : 380, 383  
**MONTANUS** : 285, 310, 313  
**MONTBASTON (JEANNE ET RICHARD)** : 105, 108, 109  
  
**NAVICUS** : 302  
**NECTAR** : 53  
**NICAISE DE ROUEN** : 285, 320  
**NICOLAS** : 82, 285  
**NICOLAS DE CLAMANGES** : 67, 388  
**NICOLE ORESME** : 132, 388, 390-391, 395  
  
**ODILE DE HOHENBOURG** : 45  
**ODILON DE CLUNY** : 349  
**ODILON DE SAINT-MEDARD** : 324  
**ODON I<sup>er</sup> DE BEAUVAIS** : 122  
**OETTINGEN (FAMILLE)** : 231  
**OPPORTUNE** : 45  
**OTTON DE FREISING** : 376  
**OUEN DE ROUEN** : 19, 20, 23, 44, 53, 55, 56, 61-64, 84, 118, 120, 122, 126, 130, 137, 143, 176, 196, 277, 278, 285, 292-294, 296, 297, 305, 307, 309, 312-314, 323, 329-331, 334, 341, 342, 348, 351, 354, 355, 367, 383, 397, 407  
  
**PATROCLE DE BOURGES** : 285, 349  
**PAUL (APOTRE)** : 91, 138, 177, 244, 196, 318  
**PAUL DIACRE** : 320, 322  
  
**PELAGE** : 82  
**PELERIN D'AUXERRE** : 280  
**PEPIN DE HERSTAL** : 350  
**PEPIN L'ANCIEN** : 349  
**PEPIN LE BREF** : 17, 372  
**PETRUS DODILLUS DE DONZIACO** : 201  
**PHANETTE D'AGOULT** : 231  
**PHARAMOND** : 364, 371  
**PHILIBERT DE TOURNUS** : 280, 349, 361  
**PHILIPPE II AUGUSTE** : 18, 299, 343, 364, 367, 368, 370, 379  
**PHILIPPE III LE HARDI** : 85, 107, 228, 387  
**PHILIPPE IV LE BEL** : 18, 26, 74, 107, 226, 246, 266, 339, 345, 366, 371, 376, 387, 388  
**PHILIPPE VI** : 105, 228, 247, 366, 376-378  
**PHILIPPE I<sup>er</sup> DE CROÏ-CHIMAY** : 111  
**PHILIPPE II DE BOURGOGNE** : 110  
**PHILIPPE III DE BOURGOGNE** : 110, 111, 224, 229  
**PHILIPPE DE DREUX** : 91, 93, 201, 283, 333, 334  
**PHILIPPE DE MAZEROLLES** : 111, 234  
**PHILIPPE DE MEZIERES** : 388  
**PIAT DE TOURNAI** : 279, 280  
**PIERRE CELESTIN** : 44, 187  
**PIERRE DAMIEN** : 208  
**PIERRE DE BEAUVAIS** : 91, 93, 95, 101, 121, 140, 152, 156, 191, 201, 283, 284, 302, 303  
**PIERRE DE LUXEMBOURG** : 349  
**PIERRE II DE POITIERS** : 336  
**PIERRE DE VERONE** : 44  
**PIERRE MALHOSTE** : 265  
**PLANTAGENET (FAMILLE)** : 237, 372, 393  
**POTIER** : 104, 106  
**PRIMAT DE SAINT-DENIS** : 379  
**PRISCUS L'ANCIEN** : 320  
**PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE** : 91, 100, 147  
**PULCHERIE** : 352  
  
**QUENTIN** : 282, 319  
**QUINTILIEN** : 316  
**QUIRILLUS** : 302  
  
**RADBOD I<sup>er</sup>** : 326  
**RADEGONDE** : 54, 359, 375  
**RAGANEL** : 103, 104, 106  
**RAGUENEL (FAMILLE)** : 103, 232, 233, 235  
**RAIMON FERAUT** : 377  
**RAINFROYE DE DENAIN** : 45, 349

RANULPH HIGDEN : 36  
 RAOUL I<sup>er</sup> DE CREPY : 89  
 RAOUL VI DE GAUCOURT : 227, 229, 325  
 RAOUL DE PRESLES : 95, 139, 388  
 RAOUL TAINGUY : 103  
 REINE : 349  
 REINE D'ALEZIA : 280  
 REMI DE REIMS : 19, 20, 23, 31, 33, 35, 38, 42, 44, 46-49, 51, 53, 56, 59-65, 75, 80, 97, 119, 120, 126-131, 138, 140, 142-145, 150-152, 155, 161, 164, 167, 168, 172, 173, 176, 186, 190-192, 194-201, 205, 206, 216, 218-221, 223, 225, 236, 238, 239, 243, 244, 253, 269, 270, 274, 277, 285, 294, 295, 297, 302, 305-307, 310, 312-314, 317, 319, 320, 322, 323, 334, 340, 341, 344, 348-350, 353, 354, 356-358, 363, 366, 384, 393, 395, 398-401, 403, 404  
 RENAUT (LE CLERC) : 60, 61, 89, 95, 96, 101, 103, 124, 129, 143, 151, 153, 158, 165-168, 170, 172, 175, 181, 226, 238, 246, 247, 252, 260, 266-268, 311, 358, 375, 390, 399, 402, 403  
 RENAUT DE LOUHANS : 252  
 RENE D'ANGERS : 281, 344  
 RENE D'ANJOU : 232, 359, 377, 390  
 RICHARD DE FOURNIVAL : 78, 179, 207  
 RICHARD DE VERDUN : 107, 108  
 RICHIER : 38, 62, 80, 142, 236, 243, 319, 403  
 RIEUL DE SENLIS : 19, 23, 34, 44, 45, 51, 56, 60, 61, 63, 122, 133, 143, 157, 196, 198, 200, 305, 312, 315-317, 319, 320, 330, 332, 334, 341, 367, 398, 406, 407  
 RIGOBERT DE REIMS : 279, 280, 350, 352  
 RIGOMER DU MANS : 206  
 RIGORD : 298, 364  
 RIVET (FAMILLE) : 269  
 ROBERT II DE DREUX : 93  
 ROBERT DE MOLESME : 185  
 ROBERT GAGUIN : 372, 380  
 ROGER D'ARGENTEUIL : 152, 256  
 ROGER I<sup>er</sup> DE BLOIS : 337  
 ROGER IV DE LILLE : 219  
 ROMAIN DE BLAYE : 328  
 ROMAIN DE ROUEN : 84, 137, 285, 294, 330, 331, 349  
 ROMARIC : 349  
 RORICON : 358, 372  
 RUBERTUS VENERIO : 230  
 RUSTIQUE : 86, 296, 316, 319, 345, 380, 382  
 RUTEBEUF : 20, 86, 257  
 SATURNIN (SERVIN) DE TOULOUSE : 280, 315  
 SCARIBERGE : 53, 55, 323, 358  
 SEINE : 280  
 SENEQUE  
 SERVAIS DE TONGRES  
 SEVERIN D'AGAUNE : 19, 20, 23, 44, 50, 53, 56, 60, 63, 64, 121, 126, 130, 159, 196, 198, 200, 223, 279, 332, 348, 355, 398, 406  
 SEVERIN DE PARIS : 345  
 SEVERUS : 267  
 SIGEBERT III : 349, 352, 355  
 SIGEBERT DE GEMBOUX : 355  
 SIGO DE MESMONT : 280  
 SIMON KEZAI : 373  
 SISINNIUS : 157, 158, 367  
 SOLEIN : 287  
 STAUFEN (FAMILLE) : 376  
 SUGER : 89, 286, 296, 379, 383, 384  
 SULPICE DE BOURGES : 349  
 SULPICE SEVERE : 14, 311  
  
**T**  
 TERRIGIE : 313  
 THEODEBERT II : 314, 351  
 THEODEBERT III : 53, 349  
 THEODOSE II : 352  
 THESEUS : 241, 360  
 THIBAUT DE PROVINS : 19, 195, 343  
 THIERRY I<sup>er</sup> : 344, 359  
 THIERRY II : 53, 351  
 THIERRY III : 52, 53  
 THOMAS : 103, 104  
 THOMAS L'APOTRE : 83  
 THOMAS BECKETT : 44, 344  
 THOMAS BENOIST : 97, 101, 278  
 THOMAS D'AQUIN : 205  
 THOMAS DE CANTIMPRE : 212  
 THOMAS DE MAUBEUGE : 105, 108  
 THOMAS MÜNZER : 408  
 TILLON : 279  
 TRINITAIRE (ORDRE) : 48, 301, 302  
 TRISTAN ROUAYR (FRERE) : 127, 347  
 TRUDON : 349  
  
**U**  
 ULFILA : 170  
 ULPHE D'AMIENS : 143

**V**AAST D'ARRAS : 332, 350  
VALENTINE VISCONTI : 229, 375  
VANENG DE FECAMP : 279, 349  
VENANCE FORTUNAT : 47, 54, 120, 175,  
242, 311, 313  
VICTRICE DE ROUEN : 290  
VIERGE (LA) : 37, 49, 75, 82, 257, 380, 381,  
385  
VINCENT DE BEAUVAIS : 20, 125, 133, 140,  
142, 378  
VINCENT DE SOIGNIES : 349  
VINDICIEN : 332  
VINEBAUT : 280  
VIRGILE : 111, 158

**W**ACE : 372  
WANDRILLE DE FONTENELLE : 259, 279,  
349  
WAUDRU DE MONS : 279, 349

**Y**OLANDE DE COUCY : 93  
YVES DE SAINT-DENIS : 353, 384  
YVES HELORY DE KERMARTIN : 44  
YVON LHOMME : 103

**Z**ENON : 352

## INDEX DES NOMS DE LIEUX

- AHUN** : 112  
**ALLEMAGNE** : 14, 37, 48, 336, 340  
**AMIENS** : 18, 34, 78, 89, 112, 113, 371  
**ANGLETERRE** : 16, 36, 53, 65, 113, 175, 228, 229, 237, 249, 340, 344, 346, 347, 366, 371  
**ARCIS-SUR-AUBE** : 175, 311  
**ARRAS** : 106, 107, 113, 350  
**ARTOIS** : 34, 137  
**ATH** : 106  
**AUSTRASIE** : 46, 52, 53, 144, 293, 314, 349, 351, 352, 355  
**AUTUN** : 43, 330  
**AVIGNON** : 25, 64, 72
- BEAUVAIS** : 18, 23, 50-52, 91, 93, 122, 282-284, 297, 304, 305, 315-318, 320, 328, 329, 333, 334, 337, 339, 341, 343, 398, 406, 407  
**BELGIQUE** : 14, 47, 48, 92, 104, 212, 295  
**BIEVRE** : 278  
**BLOMONT** : 278, 288  
**BOISIGNY** : 277  
**BOURGES** : 111  
**BOURGOGNE** : 36, 46, 52, 64, 71, 104, 110, 113, 164, 179, 189, 233, 246, 263, 280, 361, 395  
**BRABANT** : 109, 231  
**BRETAGNE** : 46, 50, 53, 229, 232, 237, 375  
**BREUIL (LE)** : 165, 242, 287  
**BRIE** : 48  
**BRUGES** : 110-113  
**BURGONDIE** : 52
- CAEN** : 293, 294, 408  
**CAMBRAI** : 63, 83, 88, 104, 184, 279, 282, 327, 332, 343  
**CAMBRESIS** : 106  
**CHAMPAGNE** : 18, 38, 46, 185, 246  
**CHARTRES** : 23, 50, 63, 281, 287, 325  
**CHATEAU-LONDON** : 50  
**CHELLES (ABBAYE)** : 51, 52, 60, 80, 100, 160, 165, 186, 199, 210, 211, 281, 286, 292, 297, 304  
**CHOUY** : 144  
**CLIPPIACUM (CLICHY)** : 53  
**CORBENY** : 293, 294
- DOMAINE ROYAL (LE)** : 6, 11, 17-19, 24, 27, 29, 33-35, 42-45, 47, 49, 54, 56, 62, 63, 106, 120, 129, 184, 190, 216, 255, 280, 343, 344, 349, 367, 374, 376, 392, 395-397, 399, 400, 405, 407  
**DRAVEIL** : 163
- ECOSSE** : 161  
**ÉPERNAY** : 128
- FLANDRE** : 16, 34, 39, 89, 90, 106, 108, 110, 111, 113, 224, 226, 230, 231, 240, 244, 246, 247, 249, 292, 374, 389, 393, 394, 400, 408
- GATINAIS (LE)** : 18, 278, 434  
**GAULE** : 19, 44, 46, 47, 51, 56, 158, 282, 305, 315, 316, 318-320, 326, 354
- GENES** : 37, 230  
**GOURNAY-EN-BRAY** : 51, 247  
**GRENOBLE** : 208
- HAINAUT** : 34, 89, 106, 113, 408  
**HESDIN** : 110, 111  
**HOPITAL DU SAINT-ESPRIT DE DIJON** : 183, 202, 215, 224  
**HOSPICE COMTESSE DE LILLE** : 183, 202, 215, 224
- ÎLE-DE-FRANCE** : 17-19, 34, 35, 42, 47, 49-52, 63, 65, 66, 96, 189, 196, 233, 239, 240, 248, 278, 281, 331, 343, 348  
**IRLANDE** : 53, 57, 260, 272, 347, 378  
**ITALIE DU NORD** : 37, 72, 233
- LANGUEDOC** : 32, 64  
**LAON** : 17, 131, 144, 165, 285, 293, 336, 372  
**LARCHANT** : 40, 50, 91, 96, 278, 279, 288, 289, 296, 297, 406  
**LICHTENTHAL (ABBAYE)** : 203  
**LIEGE** : 106, 126, 284, 295, 301, 302, 339, 343  
**LILLE** : 63, 92, 112, 183, 184, 219, 279, 282  
**LORRAINE** : 37, 38, 64, 105, 144, 185, 246, 363, 394

**MALMEDY (ABBAYE) :** 301  
**MARNE (FLEUVE) :** 160  
**MARSEILLE :** 213, 232  
**MEAUX :** 18, 23, 48-52, 63, 64, 123, 164, 165, 167, 277, 287, 297, 305, 325, 331, 336, 339, 343, 347, 377, 398  
**METZ :** 46, 48, 160, 281, 307, 320, 322, 363  
**MILLY-LA-FORET :** 278, 288  
**MONT-CORNILLON (ABBAYE) :** 212  
**MONT SAINTE-ODILE (ABBAYE DE HOHENBOURG) :** 223  
  
**NANTERRE :** 49, 77, 267, 335  
**NEUSTRIE :** 52, 293, 297, 327, 352, 361, 364  
**NORD (DU ROYAUME DE FRANCE) :** 11, 18, 32-34, 44, 46, 48, 52, 53, 56, 63-65, 83, 106, 113, 137, 186, 189, 196, 212-214, 233, 234, 246, 264, 279, 280, 282, 294, 304, 331, 334, 343, 393  
**NORMANDIE :** 16, 46, 64, 94, 301, 343, 347, 362, 378  
**NOTRE-DAME DE CLERY (BASILIQUE) :** 386  
**NOTRE-DAME-DE-GRACE DE CAMBRAI (CATHEDRALE) :** 332  
**NOTRE-DAME DE JOUARRE (ABBAYE) :** 51, 57, 312  
**NOTRE-DAME DE LAON (CATHEDRALE) :** 285  
**NOTRE-DAME DE LOOS (ABBAYE) :** 39, 183, 185  
**NOTRE-DAME DE NANTEUIL (ABBAYE) :** 293, 294  
**NOTRE-DAME DE PARIS (CATHEDRALE) :** 50, 57, 98, 278, 299, 300  
**NOTRE-DAME DE ROUEN (CATHEDRALE) :** 294, 297, 301  
**NOVIGENTUM (NOGENT-LE-ROTROU)**  
**NOYON :** 18, 23, 129, 305, 308, 317, 323, 324, 326, 327, 343, 354, 355  
  
**ORLEANS :** 194, 311, 325, 359  
  
**PARIS :** 11, 17, 18, 23, 32, 34, 35, 38, 42, 46, 49-51, 54, 56, 57, 63-65, 80, 84-86, 94, 97, 98, 100, 105-113, 121, 151, 158, 164, 166, 184, 186, 189, 196, 207, 216-218, 223, 233, 234, 239, 240, 257, 258, 263, 267, 268, 272, 278, 281, 299, 300, 304, 305, 311, 312, 317, 318, 320-322, 324, 325, 330, 331, 343-346, 348, 349, 353, 367, 371, 373, 386, 392-394, 397, 398, 404, 405, 407  
**PICARDIE :** 16, 34, 46, 47, 51, 63, 65, 66, 104-106, 143, 231, 233, 285, 292, 324  
**PISE :** 37  
**POLOGNE :** 48, 104  
**PUY-EN-VELAY :** 51, 84, 183  
  
**REIMS :** 19, 46, 53, 64, 198, 294, 295, 305, 319, 320, 323, 324, 353, 354, 359, 364, 366, 384  
**RENNES :** 103, 232  
**RHONE (FLEUVE) :** 143  
**ROME :** 40, 158, 160, 164, 244, 282, 313, 315, 318-320, 329  
**ROUEN :** 53, 64, 94, 137, 197, 273, 277, 293, 294, 297, 301, 305, 323, 329-331, 341, 343, 355, 321  
  
**SAINT-ARNOUL-EN-YVELINES (PRIEURE) :** 51  
**SAINT-AUBERT DE CAMBRAI (ABBAYE) :** 83, 183, 202, 205, 213, 215  
**SAINT-CLOUD :** 52  
**SAINT-DENIS (ABBAYE) :** 20, 64, 81, 90, 91, 93, 98, 100, 107, 126, 139, 157, 160, 183, 189, 194, 202, 203, 222, 224, 236, 237, 255, 259, 285, 286, 295-301, 304, 311, 344, 346, 349, 353, 357, 358, 371, 372, 378-386, 388, 395, 396, 406  
**SAINT-DENIS DE ROUEN (EGLISE) :** 273  
**SAINT EMPIRE ROMAIN GERMANIQUE :** 231, 232, 243  
**SAINTE-SAVINE-LES-TROYES :** 269  
**SAINT-ETIENNE DE MEAUX (CATHEDRALE) :** 48, 51, 331  
**SAINT-ETIENNE-DES-GRES (EGLISE) :** 299  
**SAINT-FIACRE-EN-BRIE (ABBAYE) :** 48, 287, 289, 290, 296, 297, 347  
**SAINT-GALL (ABBAYE) :** 193, 214, 215  
**SAINTE-GENEVIEVE DE PARIS (ABBAYE) :** 97, 121, 183, 184, 202, 215, 223, 272, 278, 286, 321, 348, 354, 358, 365, 367, 384  
**SAINT-GERMAIN-DES-PRES (ABBAYE) :** 48, 50, 100, 122, 183, 202, 321, 322, 331, 345, 348, 355  
**SAINT-GERMER-DE-FLY (ABBAYE) :** 51, 333  
**SAINT-HYDULPHE DE MOYENMOUTIER (ABBAYE) :** 38, 39, 183, 202  
**SAINT-NICOLAS-DES-PRES DE TOURNAI (ABBAYE) :** 87, 183

SAINT-OUEN DE ROUEN (ABBAYE) : 53,  
285, 301, 312, 329, 331, 354  
SAINT-PIERRE DE CORBIE (ABBAYE) : 52,  
297, 322  
SAINT-PIERRE DE JUMIEGES (ABBAYE) : 52,  
146, 147, 361  
SAINT-PIERRE DE LILLE (COLLEGIALE) :  
183, 184, 215, 222, 279, 282  
SAINT-PIERRE-ET-SAINT-PAUL DE LUXEUIL  
(ABBAYE) : 56, 57  
SAINT-QUENTIN : 327  
SAINT-SAUVEUR DE ROUEN (EGLISE) : 293  
SAINT-SEPULCRE DE CAMBRAI (ABBAYE) :  
83, 88, 104, 183, 202, 279, 282, 327, 332  
SAINT-VAAST D'ARRAS (ABBAYE) : 106,  
183, 202  
SAINT-VICTOR DE HUY (PRIEURE) : 38, 92,  
97, 101, 183, 189, 194, 202, 210, 223,  
279, 295, 302, 406  
SAINT-VICTOR DE PARIS (ABBAYE) : 92,  
109, 183, 184, 202, 215, 223, 300  
SAINT-MARTIAL DE LIMOGES (ABBAYE) :  
183, 202  
SAINT-MARTIAL DE PARIS (ABBAYE) : 50,  
53, 292, 293  
SAINT-MEDARD DE SOISSONS (ABBAYE) :  
47, 194, 324, 355  
SAINTS-APOTRES DE PARIS (EGLISE) : 49,  
163, 372  
SALENCY : 327  
SANCY-LES-CHEMINOTS : 277  
SENLIS : 18, 23, 44, 48, 51, 52, 122, 297,  
305, 315-318, 320, 343, 398  
SENS : 18, 23, 46, 48, 164, 194, 305, 325,  
343  
SOISSONS : 46, 49, 277, 289, 291, 297, 324,  
327, 355, 359  
SOUABE : 231  
STAVELLOT (ABBAYE) : 183, 189, 202, 213,  
301  
STENAY : 355  
SUD (DU ROYAUME DE FRANCE) : 32, 33,  
48, 52  
  
**T**OUL : 160, 305  
TOURNAI : 52, 87, 107, 113, 202, 215, 279,  
284, 317, 332  
TOURS : 51, 137, 160, 305, 306, 329, 331,  
385  
TREVES : 281, 326  
TROADE : 160

**U**TRECHT : 111, 112

**V**ALENCIENNES : 111, 113, 197, 321

VERDUN : 46, 105

VERMAND : 326, 327

VIGNELY : 51

**W**ALLONIE : 38, 213, 239, 279

WINCHESTER : 203

**Y**VELINE (FORET) : 51

## TABLE DES MATIERES

<i>Remerciements</i> .....	2
<i>Résumé</i> .....	3
<i>Abréviations</i> .....	5
<i>Introduction</i> .....	6
<i>I. À propos de la notion de réécriture</i> .....	7
<i>II. D'une langue à l'autre</i> .....	10
<i>III. « La vie des saints et leurs auréoles »</i> .....	13
<i>IV. Réflexion autour du corpus</i> .....	17
<i>V. « J'ai des questions à toutes vos réponses »</i> .....	24
<i>VI. « J'aime les questions et les chemins qui mènent à leurs réponses [...] »</i> .....	27

### « De latin en françois »

Du processus de réécriture en français des Vies de saints

<b>I. Typologie des soixante-quatorze réécritures du corpus</b> .....	<b>31</b>
<i>1. Le choix de la langue française</i> .....	31
<i>a. Un parler d'oc peu présent</i> .....	31
<i>b. Un picard « conquérant »</i> .....	33
<i>c. « Mis languages est bons car en France fui nez » : le francien</i> .....	35
<i>d. D'autres dialectes plus locaux</i> .....	37
<i>e. Des qualités de langue différentes</i> .....	39
<i>2. À propos des saints concernés par les réécritures en langue française</i> .....	43
<i>a. « Chaque saint a un passé » : le prestige de la sainteté ancienne</i> .....	43
<i>b. Les « grands saints » du royaume</i> .....	46
<i>c. « Parisius quasi Paradisius »</i> .....	49
<i>d. Des cultes diocésains</i> .....	50



<i>e. Reine, prince et ministres : des saints issus de la cour royale</i> .....	52
<i>f. De la diversité du corpus : un panel exhaustif de la sainteté médiévale ou le fruit de choix éloquents ?</i> .....	54
<i>f.1 Prépondérance masculine et essor d'une sainteté féminine</i> .....	54
<i>f.2 Clercs et laïcs</i> .....	55
<i>f.3 Des influences diverses et l'importance de la mouvance colombanienne</i> ....	56
<i>f.4 Des saints à la renommée plus ou moins importante</i> .....	57
<i>f.5 Des choix opérés par les remanieurs et/ou leurs commanditaires ?</i> .....	57
<u>3. Les réécritures en question : nombre, chronologie et diffusion</u> .....	59
<i>a. Des dossiers hagiographiques plus ou moins importants</i> .....	59
<i>b. « En ce temps que j'ay dit devant » : trois siècles de réécritures</i> .....	60
<i>c. De codex en manuscrit : la diffusion des réécritures</i> .....	61
<i>c.1 Un nombre de livres qui diverge selon les versions</i> .....	61
<i>c.2 Une expansion géographique variable</i> .....	63
<u>4. Les manuscrits comme témoins du phénomène</u> .....	66
<i>a. Des témoins contemporains des réécritures</i> .....	66
<i>b. Analyse codicologique des manuscrits du corpus</i> .....	66
<i>b.1 Les supports utilisés</i> .....	67
<i>b.2 De la diversité des formats</i> .....	68
<i>b.3 Marges et justification</i> .....	69
<i>b.4 La disposition du texte</i> .....	70
<i>b.5 Des graphies diverses</i> .....	71
<i>b.6 Rubrication, titulation et table des matières</i> .....	73
<i>b.7 La décoration de l'ouvrage</i> .....	74
<i>c. Des principes d'organisation sous-jacents ?</i> .....	77
<i>c.1 De l'homogénéité des manuscrits</i> .....	77
<i>c.2 Des légendiers...</i> .....	79
<i>c.3 ... aux œuvres isolées</i> .....	80
<i>c.4 Les légendiers : disposition méthodique et logique liturgique</i> .....	81
<i>c.5 Des assemblages significatifs</i> .....	83
<i>d. Des copies luxueuses aux ouvrages plus modestes</i> .....	86

## II. De l'idée d'une œuvre à sa réalisation.

### Le circuit de production des réécritures en français des *Vitae* des saints gallo-romains et mérovingiens du domaine royal ..... 89

#### 1. Les commanditaires ou l'impulsion créatrice ..... 89

a. « La dame de Flandres mande que je mete en romans » : des femmes dans le processus de réécriture en langue française ..... 89

b. L'ombre des commanditaires ..... 90

c. Les milieux de création des livres du corpus : un indice concernant l'identité des commanditaires ? ..... 92

#### 2. Les auteurs au travail ..... 93

a. Un milieu de traducteurs professionnels ..... 93

a.1 Pierre de Beauvais (XIII<sup>e</sup> siècle) ..... 93

a.2 Jean Golein (vers 1325-1403) ..... 94

a.3 Des traducteurs « professionnels » au service des princes ..... 95

b. Des auteurs d'une seule réécriture... ..... 96

b.1 Renaut le clerc (début du XIII<sup>e</sup> siècle) ..... 96

b.2 Jean, prêtre de Larchant (fin du XIII<sup>e</sup> siècle) ..... 96

b.3 Gérard de Montreuil (fin du XIII<sup>e</sup> siècle) ..... 96

b.4 Thomas Benoist (seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle) ..... 97

b.5 Jeanne de Malone (fin du XV<sup>e</sup> siècle) ..... 97

b.6 Louis Le Blanc († après 1509) ..... 98

c. ... aux auteurs anonymes ..... 99

#### 3. Les artisans du livre ..... 102

a. De la plume des copistes... ..... 102

a.1 De nombreux scribes anonymes ..... 102

a.2 Guérin (XIV<sup>e</sup> siècle) ..... 103

a.3 Raganel (fin du XIV<sup>e</sup> siècle) ..... 103

a.4 Thomas (XV<sup>e</sup> siècle) ..... 103

a.5 J. Covennier (XV<sup>e</sup> siècle) ..... 104

a.6 Potier (seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle) ..... 104

a.7 Dieuguel du Mour Roven (seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle) ..... 104

a.8 Jean d'Amiens le Petit (seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle) ..... 104

a.9 <i>Gauthier de Verdun (début du XIV<sup>e</sup> siècle)</i> .....	105
a.10 <i>Jean de Senlis (deuxième quart du XIV<sup>e</sup> siècle)</i> .....	105
a.11 <i>Jehan li Escohier (fin du XIV<sup>e</sup> siècle)</i> .....	106
a.12 <i>Jean Wagon ou Wagis (première moitié du XV<sup>e</sup> siècle)</i> .....	106
<b>b. ... aux pinceaux des artistes</b> .....	<b>107</b>
b.1 <i>Le Maître de Charlemagne (dernier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle)</i> .....	107
b.2 <i>Maître Honoré (dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle)</i> .....	107
b.3 <i>Maître au menton fuyant (actif entre 1290 et 1325)</i> .....	107
b.4 <i>Le Maître de Fauvel (début du XIV<sup>e</sup> siècle)</i> .....	108
b.5 <i>Le Maître de Maubeuge (actif entre 1313 et 1349)</i> .....	108
b.6 <i>Le Maître du Papeleu (début du XIV<sup>e</sup> siècle)</i> .....	108
b.7 <i>Jeanne et Richard de Montbaston (actifs entre 1338 et 1353)</i> .....	109
b.8 <i>Le Maître des Boqueteaux (actif entre 1350 et 1380)</i> .....	109
b.9 <i>Le Maître du Policratique de Charles V (2<sup>de</sup> moitié du XIV<sup>e</sup> siècle)</i> .....	109
b.10 <i>Le Maître du Couronnement de Charles VI (fin du XIV<sup>e</sup> siècle)</i> .....	109
b.11 <i>Le Maître de Luçon (actif de 1390 à 1417)</i> .....	110
b.12 <i>Le Maître de la Cité des dames (actif de 1400 à 1415)</i> .....	110
b.13 <i>Le Maître du Couronnement de la Vierge (actif de 1400 à 1405)</i> .....	110
b.14 <i>Les frères Limbourg (actifs de 1400 à 1416)</i> .....	110
b.15 <i>Atelier de Marc Caussin (actif entre 1432 et 1476)</i> .....	111
b.16 <i>Guillaume Vreland (actif entre 1449 et 1481)</i> .....	111
b.17 <i>Philippe de Mazerolles (actif de 1454 à 1479)</i> .....	111
b.18 <i>Loyset Liédet (actif entre 1454 et 1483)</i> .....	111
b.19 <i>Évrard d'Espinques (actif entre 1440 et 1494)</i> .....	112
b.20 <i>Le Maître de Jacques de Besançon (actif entre 1478 et 1498)</i> .....	112
b.21 <i>Le Maître du Livre de Prières de Dresde (actif entre 1460 et 1520)</i> .....	112
b.22 <i>Le Maître de Marguerite de Liedekerke (actif entre 1482 et 1510)</i> .....	113

### **III. Esquisse d'une traductologie** ..... **114**

<u>1. La difficile question de sources</u> .....	114
a. <i>De l'utilisation de textes plus anciens</i> .....	114
b. <i>Des obstacles rencontrés à l'élaboration d'une méthodologie</i> .....	115
c. <i>Des modèles latins...</i> .....	117

c.1 <i>La Legenda aurea de Jacques de Voragine</i> .....	119
c.2 <i>L'Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum de Jean de Mailly</i> .....	120
c.3 <i>Le choix de Vitae répandues et qui font autorité</i> .....	120
d. ... <i>aux sources vernaculaires</i> .....	123
d.1 <i>D'une réécriture en français à l'autre</i> .....	124
d.2 <i>La traduction par Jean de Vignay du Speculum historiale</i> .....	125
d.3 <i>Louis Le Blanc et les sources dionysiennes</i> .....	126
d.4 <i>Le Miroir des Histoires de Jean d'Outremeuse</i> .....	126
e. <i>Des sources inconnues ou incertaines</i> .....	127
2. <i>Des réécritures entre fidélité et adaptation</i> .....	128
a. « <i>De verbo ad verbum</i> » .....	128
b. « <i>Traduttore, traditore</i> » ou le difficile passage du latin au français .....	131
c. <i>Des réécritures qui s'éloignent de leur modèle</i> .....	132
d. <i>À propos de l'identité textuelle des réécritures</i> .....	133

#### IV. *Mutatis, mutandis.*

### **Les modifications engendrées par le processus de réécriture .....** 136

1. <i>Les aspects quantitatifs et structurels</i> .....	136
a. <i>De réduction...</i> .....	136
a.1. <i>Par excision</i> .....	136
a.2. <i>Par concision</i> .....	139
a.3. <i>Par condensation</i> .....	140
b. ... <i>en augmentation</i> .....	142
b.1. <i>L'extension</i> .....	143
b.2. <i>L'expansion</i> .....	144
b.3. <i>L'amplification</i> .....	146
b.4. <i>La contamination</i> .....	146
c. <i>Substitution</i> .....	148
d. <i>Déplacement</i> .....	148
2. <i>Les divergences formelles non quantitatives</i> .....	149
a. <i>La traduction</i> .....	149

<i>b. La transtylisation et l'exigence de « simplici narratione »</i> .....	149
<i>c. De la prose au vers et du vers à la prose</i> .....	152
<i>d. La transmodalisation</i> .....	154
<i>d.1. « Oïés que je truis en mon livre » : quand les remanieurs interviennent</i> .....	154
<i>d.2. <u>Discours direct et style indirect</u></i> .....	157
<i>e. Un propos modernisé</i> .....	158
<i>f. Quelques erreurs et contresens</i> .....	159
<u>3. Des réécritures formelles aux transformations sémantiques</u> .....	160
<i>a. Le développement de thèmes nouveaux</i> .....	161
<i>a.1. <u>Les transformations pragmatiques</u></i> .....	161
<i>a.2. <u>Les interventions diégétiques</u></i> .....	162
<i>b. Changer les motivations des protagonistes</i> .....	164
<i>c. Revalorisation et dévalorisation</i> .....	166

## *Du monde savant à un public plus large*

### Audiences et fonctions des réécritures en français

<b>I. De l'usage des réécritures en français selon les remanieurs</b> .....	170
<u>1. Une « parole » adaptée au public</u> .....	170
<u>2. « Cultiver, vivifier, édifier »</u> .....	172
<i>a. Une matière exemplaire</i> .....	172
<i>b. De la vérité du récit</i> .....	174
<i>c. Un texte « plesant a oïr »</i> .....	175
<i>d. La réécriture comme intermédiaire vers Dieu</i> .....	176
<i>e. Une volonté d'édification plus marquée dans les réécritures</i> .....	177
<u>3. Des Vies destinées à l'œil ou à l'oreille ?</u> .....	179

## II. Clercs et gens d'Église : le public traditionnel de l'hagiographie ... 183

<u>1. Des indices en faveur d'un auditoire ecclésiastique</u> .....	183
a. <i>Commanditaires et possesseurs des manuscrits</i> .....	183
b. <i>Quelques éléments codicologiques</i> .....	186
b.1 <u>Du contenu des manuscrits</u> .....	186
b.2 <u>Un corpus ecclésiastique composite en termes de matérialité</u> .....	187
b.3 <u>Datation et origine géographique</u> .....	188
c. <i>Des indices au sein même du texte</i> .....	189
c.1 <u>Les preuves d'un usage liturgique ?</u> .....	189
c.2 <u>Des passages en latin conservés</u> .....	190
c.3 <u>La présence de références bibliques ou liturgiques</u> .....	191
c.4 <u>La mise en avant d'un modèle de vie ecclésiastique ?</u> .....	192
c.5 <u>Le contre-exemple des Vies composées par Jeanne de Malone</u> .....	194
d. <i>Vue d'ensemble des réécritures utilisées par le clergé</i> .....	195
d.1 <u>Une grande diversité de saints</u> .....	196
d.2 <u>Un corpus dominé par le picard et le francien</u> .....	196
d.3 <u>Répartition chronologique des réécritures</u> .....	197
d.4 <u>Des caractéristiques formelles hétérogènes</u> .....	198
<u>2. De l'usage des réécritures destinées à un public ecclésiastique</u> .....	200
a. <i>Un potentiel usage paraliturgique</i> .....	200
b. <i>Les évêques en leurs bibliothèques</i> .....	201
c. <i>Dans les monastères</i> .....	202
c.1 <u>Des manuscrits à la disposition des copistes</u> .....	202
c.2 <u>Les lectures communes au réfectoire</u> .....	203
c.3 <u>«Vacare lectioni » ou la lecture personnelle</u> .....	204
d. <i>Des « manuels » destinés aux curés</i> .....	205
e. <i>Les clercs : un public peu concerné par les réécritures ?</i> .....	206
<u>3. L'irruption de la langue française dans les sphères ecclésiastiques : entre volonté de combattre l'ignorance du clergé et promotion des langues vernaculaires</u> .....	208
a. <i>Le français comme réponse aux carences culturelles du clergé ?</i> .....	208
b. <i>Les femmes en religion : des catégories largement illitteratae</i> .....	210

b.1 <i>La maîtrise du latin à l'ombre des monastères féminins</i> .....	210
b.2 <i>Les béguines et la nécessité de la langue vulgaire</i> .....	212
c. <i>La promotion du français à la fin du Moyen Âge</i> .....	215
<b>4. <i>Le français comme biais de communication avec les fidèles</i></b> .....	<b>217</b>
a. <i>Des intermédiaires entre les textes et les hommes</i> .....	217
b. <i>Les réécritures au service de la prédication</i> .....	218
b.1 <i>Un outil pour les prédicateurs</i> .....	218
b.2 <i>Des exemples liés à la pastorale</i> .....	220
b.3 <i>De l'intérêt de la langue vulgaire pour une meilleure communication</i> .....	222
c. <i>Écoles, hospices et hôpitaux</i> .....	222
<b>III. L'engouement de la noblesse pour les réécritures</b> .....	<b>226</b>
1. <i>Les Vies en français aux mains des rois et des nobles</i> .....	226
a. <i>Analyse des manuscrits</i> .....	226
a.1 <i>Des commanditaires/dédicataires largement mis en avant</i> .....	226
a.2 <i>Brève prosopographie des possesseurs</i> .....	228
a.3 <i>Datation et origine géographique des manuscrits</i> .....	232
a.4 <i>Des ouvrages richement exécutés</i> .....	233
a.5 <i>Le contenu : légendiers et œuvres isolées</i> .....	235
b. <i>Vue d'ensemble des réécritures dont use la noblesse</i> .....	238
b.1 <i>Un corpus aristocratique dominé par les saints liés à la royauté</i> .....	238
b.2 <i>Une production essentiellement francilienne</i> .....	239
b.3 <i>Des réécritures précoces</i> .....	240
c. <i>Des Vies peu typées</i> .....	240
c.1 <i>Une insistance toute relative sur la noblesse des saints</i> .....	240
c.2 <i>De la diversité des formes textuelles</i> .....	243
2. <i>Des particularités du public aristocratique</i> .....	245
a. <i>Une noblesse qui s'empare rapidement du phénomène des réécritures</i> .....	245
b. <i>« J'ay appris à vivre plus de papier que d'autre chose ». L'affinité entre les</i> <i>« dames du temps jadis » et les réécritures en français</i> .....	247
b.1 <i>De l'importance du public féminin</i> .....	247

b.2 <u>Le rôle des femmes dans l'essor d'une littérature en français</u> .....	249
<b>3. <u>Quels usages pour la noblesse ?</u></b> .....	250
a. <i>Le livre en tant que marqueur social</i> .....	250
b. <i>Les « volentifz liseurs » ou le goût de la lecture</i> .....	251
c. <i>Des supports éducatifs ?</i> .....	253
d. <i>« Kar bon ensample il purrunt prendre »</i> .....	256
d.1 <u>Les réécritures comme miroirs de « bonne vie »</u> .....	256
d.2 <u>Des exemples de bonne vie adaptés à la noblesse</u> .....	256

#### **IV. De la pénétration des réécritures dans la population ..... 263**

1. <u>« Li burgeis », un public nouveau à la fin du Moyen Âge</u> .....	263
a. <i>Un corpus plus que restreint...</i> .....	263
b. <i>... et difficile à cerner</i> .....	265
b.1 <u>Des caractéristiques codicologiques variées</u> .....	265
b.2 <u>Un contenu significatif ?</u> .....	266
2. <u>La « gent menude » : un vaste auditoire populaire</u> .....	268
a. <i>Un accès aux réécritures médiatisé</i> .....	268
a.1 <u>La messe</u> .....	269
a.2 <u>La prédication</u> .....	270
a.3 <u>« Et [Dieu] inventa le théâtre »</u> .....	271
b. <i>« S'abêtir pour conquérir » ?</i> .....	273

### *Entre sacré et profane*

De l'usage temporel des réécritures hagiographiques en français

#### **I. « Plus me plaît le séjour qu'ont bâti mes aïeux [...] »**

<b>Les réécritures au service d'une sainteté locale .....</b>	<b>277</b>
---	------------



<u>1. Des saints davantage ancrés dans la mémoire régionale</u> .....	277
a. <i>Quelques adjonctions à caractère local</i> .....	277
b. <i>De l'ancrage régional de plusieurs manuscrits</i> .....	279
<u>2. L'hagiographie à l'appui des intérêts locaux</u> .....	282
a. <i>Des sites valorisés</i> .....	282
a.1 <i>« Heureux qui dans sa ville [...] » : l'exemple beauvaisien</i> .....	282
a.2 <i>La mise en avant des sanctuaires</i> .....	284
b. <i>Promouvoir un culte et/ou son pèlerinage</i> .....	286
b.1 <i>Le pèlerinage au cœur de plusieurs réécritures</i> .....	286
b.2 <i>Le pouvoir des saints mis en exergue</i> .....	289
b.3 <i>À propos des « reliques de la sainteté »</i> .....	291
b.4 <i>Fêtes et indulgences</i> .....	294
c. <i>Des desseins plus temporels</i> .....	297
c.1 <i>À la recherche d'éventuels bienfaiteurs</i> .....	297
c.2 <i>Une « hagiographie de combat »</i> .....	299
<u>3. Une histoire locale qui l'emporte sur l'hagiographie ?</u> .....	301

## **II. L'évêque en réécriture(s) : valorisation, légitimation, affirmation.. 305**

<u>1. De la valorisation de la figure de l'évêque...</u> .....	305
a. <i>L'importance de la sainteté épiscopale</i> .....	305
b. <i>« Beneois archevesques se javoie .c. lianges ne me soffiroient eles mie à toute te loenge raconter » : l'image du « bon évêque » dans les réécritures</i> .....	306
b.1 <i>Le refus de l'investiture</i> .....	306
b.2 <i>Le « bon pasteur »</i> .....	307
b.3 <i>Des vies exemplaires</i> .....	309
b.4 <i>L'archétype du saint évêque</i> .....	312
<u>2. ... à la légitimation du pouvoir épiscopal</u> .....	315
a. <i>Des saints évangélistes</i> .....	315
b. <i>L'importance du passé apostolique</i> .....	318

<i>c. D'évêque en évêque : la succession épiscopale</i> .....	321
<i>d. L'héritage de figures prestigieuses</i> .....	322
<b>3. <u>Un instrument en faveur du diocèse</u></b> .....	324
<i>a. À l'appui des revendications des Églises locales</i> .....	324
<i>a.1 <u>Landry et l'« archevêché de Paris »</u></i> .....	324
<i>a.2 <u>Une tentative de légitimation du siège épiscopal noyonnais ?</u></i> .....	326
<i>b. Le diocèse au cœur de la géographie du sacré</i> .....	328
<i>b.1 <u>Le territoire de l'évêque</u></i> .....	328
<i>b.2 <u>Mise en valeur d'une memoria diocésaine</u></i> .....	330
<i>b.3 <u>L'affirmation des identités diocésaines</u></i> .....	332
<i>c. Peser sur le jeu des pouvoirs</i> .....	333
<i>c.1 <u>L'épiscopat à la manœuvre ?</u></i> .....	333
<i>c.2 <u>Une tentative de régénération du corps épiscopal ?</u></i> .....	334
<i>c.3 <u>Mise en scène de la supériorité du spirituel sur le temporel</u></i> .....	336
<i>c.4 <u>Contre la centralisation pontificale</u></i> .....	338

### **III. Vive le roi ! La figure royale dans les réécritures** ..... 343

<b>1. « <u>Heureux comme Dieu en France</u> »</b> .....	343
<i>a. Pays des rois, territoire des saints</i> .....	343
<i>b. « Ce que Paris commence... »</i> .....	344
<i>c. « France que mon cœur amer doit » : l'exemple de Fiacre IV</i> .....	346
<b>2. <u>Scénographie de la sainteté mérovingienne</u></b> .....	348
<i>a. Un sanctoral proche du trône</i> .....	348
<i>b. Une chronologie liée aux rois</i> .....	351
<i>c. L'alliance entre les saints et les rois</i> .....	353
<i>d. Des souverains mérovingiens très-chrétiens</i> .....	356
<i>e. Sacralité de la dynastie mérovingienne</i> .....	359
<i>e.1 <u>Du culte des saints royaux...</u></i> .....	359
<i>e.2 <u>... à la sacralisation de la dynastie</u></i> .....	362

<u>3. L'héritage mérovingien, un instrument de la légitimité capétienne</u> .....	364
<b>a. D'une dynastie à l'autre</b> .....	364
a.1 <u>De Clovis à « Loys »</u> .....	364
a.2 <u>Du baptême au sacre</u> .....	365
a.3 <u>La mise en valeur des institutions royales</u> .....	366
<b>b. Mise en scène d'une continuité dynastique</b> .....	369
<b>c. Glorifier les rois du passé pour valoriser ceux du présent</b> .....	373
<b>d. La question dynastique au temps de la guerre de Cent Ans</b> .....	376
<u>4. La « forge dionysienne »</u> .....	378
<b>a. Saint-Denis au cœur de la potestas capétienne</b> .....	378
<b>b. L'abbaye n'oublie pas ses intérêts !</b> .....	381
b.1 <u>Le « bon roi Dagobert »</u> .....	381
b.2 <u>Saint Denis, patron du royaume</u> .....	383
b.3 <u>Une volonté de renforcer la dévotion monarchique</u> .....	385
<u>5. D'une politique culturelle royale à l'idée d'un français « identitaire »</u> .....	387
<b>a. « La sagesse du roy Charles »</b> .....	387
<b>b. Le français comme ferment d'unité</b> .....	390
b.1 <u>« De la langue vulgaire, une langue de culture »</u> .....	390
b.2 <u>La langue identitaire du roi de France</u> .....	392
<b>Conclusion</b> .....	397
<b>Index des noms de personnes</b> .....	410
<b>Index des noms de lieux</b> .....	419