

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**  
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris  
(Institut historique allemand)  
Band 5 (1977)

DOI: 10.11588/fr.1977.0.48713

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

# Zur Forschungsgeschichte und Methodendiskussion

MARC VAN UYTFANGHE

## LES AVATARS CONTEMPORAINS DE L'«HAGIOLOGIE» A propos d'un ouvrage récent sur saint Séverin du Norique\*

Un phénomène plutôt étonnant (du moins à première vue) caractérise aujourd'hui la recherche dans le domaine de la philologie et de l'histoire de l'Antiquité chrétienne et du Moyen Âge: c'est l'intérêt croissant que suscite l'hagiographie. Certes, les générations qui nous précèdent n'ont nullement démerité en cette matière (qu'on songe aux pionniers que sont et restent toujours les Bollandistes de Bruxelles), mais, depuis une vingtaine d'années, un changement d'optique et d'approche s'est produit, d'ailleurs en concomitance avec le renouveau des sciences historiques (renouveau méthodologique, mais aussi déplacement d'intérêt vers l'histoire sociale et l'histoire des mentalités). L'on sait que l'érudition allemande de la fin du XIXe siècle voyait dans la plupart des hagiographes des faussaires fabriquant des récits dans un but franchement intéressé (par exemple pour attirer les croyants vers un lieu de pèlerinage). En même temps, elle retardait de plusieurs siècles la date de composition d'un nombre considérable de *Vitae*, ce qui affaiblit d'office la valeur de leur témoignage.<sup>1</sup> Le verdict de ces savants allemands (dont le plus hardi fut Bruno Krusch) a longtemps eu raison du monde des historiens. Bien entendu, l'histoire événementielle n'a pas manqué d'utiliser, fût-ce avec de nettes réserves, les sources hagiographiques, mais elle ne les a dépouillées qu'en fonction des allusions plutôt involontaires que les auteurs reconnus comme plus ou moins contemporains ont pu faire à des personnes, des faits, des institutions ou des habitudes de l'époque concernée. En ce sens, les *Vitae* constituaient des sources de l'histoire sociale *sensu lato*.<sup>2</sup> Du reste, la critique hagiographique elle-même s'est toujours appliquée à retrouver, dans une *Vita*, le «noyau historique», si mince qu'il soit, mais après avoir écarté les développements ultérieurs, notamment merveilleux. En

\* Friedrich LOTTER, *Severinus von Norikum, Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen*, Stuttgart (Anton Hiersemann) 1976, VIII-325 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, hg. von K. Bosl und F. Prinz, 12).

<sup>1</sup> Cf. A. LOYEN, Les miracles de saint Martin et les débuts de l'hagiographie en Occident, dans: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 73 (1972), p. 147.

<sup>2</sup> R. C. VAN CAENEGEM et F. L. GANSHOF, *Kurze Quellenkunde des Westeuropäischen Mittelalters. Eine typologische, historische und bibliographische Einführung*, Göttingen 1964, p. 47.

ce qui concerne précisément les récits miraculeux, le principe qui a prévalu jusqu'à une date qui n'est pas encore trop éloignée, est le suivant: plus une *Vita* contient de récits de miracles, moins elle est digne de foi.<sup>3</sup>

Si cette approche demeure toujours légitime d'un certain point de vue (n'oublions pas par exemple que le souci constant des Bollandistes de faire le tri entre les textes historiques et légendaires, de séparer en quelque sorte »l'ivraie du bon grain«,<sup>4</sup> ne s'explique pas uniquement par leur incontestable rigueur scientifique, mais aussi par le service qu'ils entendaient rendre à l'Église catholique), elle n'est toutefois plus la seule et peut-être même pas la principale. Ce qui frappe aujourd'hui, c'est qu'un texte hagiographique est »pris au sérieux« dans son ensemble, comme témoin de la réalité sociale, des idées, de la mentalité, des croyances d'une époque, celle de l'hagiographe en premier lieu, éventuellement celle du saint lui-même si le décalage chronologique qui les sépare n'est pas trop important, ce qu'on tend à admettre pour un certain nombre de Vies jadis condamnées par l'école hypercritique.<sup>5</sup> La stylisation hagiographique des faits bruts, qui s'opère à un triple échelon (celui du saint et de sa propre conscience, celui de la tradition orale qui lui est postérieure, et, enfin, celle du biographe), est également devenue une notion clé. Pour expliquer ou évaluer à leur juste poids des phénomènes autrefois »suspects« tels que le miracle, le rêve, la vision, on n'hésite pas à se référer aux sciences modernes, à la psychanalyse ou à la médecine psychosomatique notamment. Loin d'éviter de soulever ce genre de problèmes, on les incorpore à la critique historique proprement dite. Le dilemme vrai-faux se trouve dépassé, en ce sens qu'on reconnaît aux différentes époques du passé leur propre manière d'envisager, de concevoir, de goûter et d'interpréter la réalité physique et psychique, bref leur propre »univers mental«. Cette réhabilitation, l'hagiographie la doit en grande partie, répétons-le, à l'*Ideengeschichte* et à l'histoire des mentalités, dont nul n'ignore le récent essor.

Mais cette revalorisation des Vies de saints a reçu, nous semble-t-il, une seconde impulsion. L'on sait que les sources hagiographiques ont une importance capitale pour l'histoire du Moyen Âge tout entier. Pour ce qui est du Haut Moyen Âge et de la période de transition entre l'Antiquité et le monde médiéval, elles épuisent presque à elles seules la production littéraire, surtout en Gaule,<sup>6</sup> ce qui est en soi déjà un phénomène remarquable. Or, il semble bien que cette phase-là de notre histoire retient de plus en plus l'attention des historiens. Époque de mutations profondes et décisives sur le plan politique, ethnique, social, culturel, linguistique et religieux, elle présente des affinités frappantes (*mutatis mutan-*

<sup>3</sup> Cf. R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953, pp. 195-205, spéc. p. 204.

<sup>4</sup> B. de GAIFFIER, *Les Bollandistes et les légendes hagiographiques*, dans: *Classica et Iberica. Festschrift Joseph M.-F. MARIQUE*, Worcester, Mass. 1975, p. 264.

<sup>5</sup> LOYEN, o. c., p. 147.

<sup>6</sup> Cf. E. DEKKERS et E. GAAR, *Clavis Patrum latinorum*, Steenbrugge 1961<sup>2</sup>, pp. 474-487; B. FISCHER, *Vetus Latina. Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller*, Freiburg 1963<sup>2</sup>, pp. 23-57; voir aussi L. GENICOT, *Discordiae concordantium. Sur l'intérêt des textes hagiographiques*, dans: *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique* 5,51 (1965), pp. 65-75, spéc. p. 66.

*dis* évidemment) avec notre seconde moitié du XXe siècle qui constituera vraisemblablement, elle aussi, un tournant dans l'histoire de la civilisation. Nous avons nous-mêmes l'impression d'assister à la fin d'un monde – d'aucuns disent même: à la disparition de l'homme tel qu'il a été conçu depuis presque deux siècles<sup>7</sup> – et à la naissance d'une société et d'une civilisation nouvelles dont on discerne encore mal les contours, mais dont on sait avec certitude qu'elles seront différentes des nôtres à bien des égards (relations politiques et économiques internationales, relations sociales, sciences, formes de pensée, attitudes psychologiques, religion et croyances, etc.). Or, de plus en plus de savants admettent que chaque époque a une tendance naturelle à se tourner vers celle des périodes révolues qui correspond le mieux à sa sensibilité et dont les problèmes présentent des analogies avec les siens.<sup>8</sup> Il s'agit, en fait, de la célèbre question plus actuelle que jamais: continuité ou rupture? C'est ce qui explique sans doute, du moins en partie, le «succès» dont jouissent actuellement, chez les historiens, l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge (comme aussi le Bas Moyen Âge d'ailleurs) et, chez les philologues, la littérature latine postclassique. Il est évident que l'hagiographie, genre favori de ces siècles d'incubation (qui sont précisément l'âge d'or du culte des saints) devait largement bénéficier de ces circonstances. En effet, qu'il s'agisse de l'histoire politique<sup>9</sup> et surtout sociale,<sup>10</sup> de

<sup>7</sup> Nous pensons ici à la thèse déjà célèbre de Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966; IDEM, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969.

<sup>8</sup> R. MARTIN, *Qu'est-ce que l'Antiquité «tardive»? Réflexions sur un problème de périodisation*, dans: R. CHEVALLIER, *Aiôn. Le temps chez les Romains*, Paris 1976, pp. 261-262; voir aussi F. PRINZ, *Adel und Christentum im »Schmelztiegel« des Merowingerreiches*, dans: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 103 (1967), p. 1: »Jede Epoche – unsere Gegenwart nicht ausgeschlossen – besitzt eine Art geheimer unterirdisch wirkender Verwandtschaft zu einer ähnlichen, vergangenen Zeit, erkennt eigene Wesenszüge in ihr, wird sich im historischen Dialog mit dieser verwandten Vergangenheit ihrer selbst bewußter und findet in dieser vergegenwärtigten Vergangenheit spiegelbildliche Reflexe ihres eigenen Selbstverständnisses. So dürfte es wohl kaum ein Zufall sein, daß klassische Epochen sich klassischer Zeiten verstehend erinnern und daß Zeiten des Umbruchs und des Chaos, in denen unter der Maske und oft mit Hilfe der Dekadenz die neuen Zeichen und Gesetzestafeln einer wiederum fester gefügten Zukunft sich ankündigen, zweifelnd und hoffend untersucht und vergegenwärtigt werden«, et P. BROWN, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammed*, London 1971, p. 7: »We have become extremely sensitive to the »contemporary« quality of the new, abstract art of this age; the writings of men like Plotinus and Augustine surprise us, as we catch stains – as in some unaccustomed overture – of so much that a sensitive European has come to regard as most »modern« and valuable in his own culture«.

<sup>9</sup> Par exemple W. R. JONES, *Saints in Service: the Political and Cultural Implications of Medieval Hagiolatry*, dans: *Cithara* 10 (1970), pp. 33-44; *Sanctity and Secularity: the Church and the World*, Oxford 1973 (ouvrage collectif); J. FONTAINE, *Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat*, dans: *Revue d'histoire de l'Église de France* 62 (1976), pp. 113-140.

<sup>10</sup> Par exemple F. GRAUS, *Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die »Gefangenenbefreiungen« der merowingischen Hagiographie*, dans: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 1 (1961), pp. 61-156; IDEM, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965; IDEM, *Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Vi-*

l'histoire culturelle<sup>11</sup> ou mentale,<sup>12</sup> de l'histoire religieuse elle-même<sup>13</sup> ou de celle de la science,<sup>14</sup> les *Vitae* sont partout au centre des investigations. Il convient encore d'y ajouter leur utilité pour les recherches linguistiques sur le latin tardif et protoroman.<sup>15</sup> Dans le domaine de l'histoire de la littérature en tant que telle, leur importance et leur portée ne sont peut-être pas encore suffisamment reconnues.<sup>16</sup>

On utilise donc beaucoup les *Vitae* et on les aborde avec des méthodes renouvelées. Le «classique» en cette matière date déjà d'une dizaine d'années: c'est la remarquable édition avec introduction et commentaire (au total 1426 pp.) de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère par le professeur Jacques Fontaine.<sup>17</sup> Il serait à vrai dire superflu de souligner encore une fois l'apport décisif de ce travail

---

ten der Heiligen des südalemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen, dans: *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, Sigmaringen 1974, pp. 131-176; F. PRINZ, Heiligenkult und Adels Herrschaft im Spiegel merowingischer Hagiographie, dans: *Historische Zeitschrift* 204 (1964), pp. 529-544; IDEM, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.-8. Jh.), München-Wien 1965; IDEM, Gesellschaftliche Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie, dans: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 2,11 (1973), pp. 17-36; K. BOSL, Der Adelsheilige. Idealtypus und Wirklichkeit. Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7.-8. Jh., dans: *Speculum historiale. Festschrift J. SPÖRL*, Freiburg-München 1965, pp. 167-187; L. THEISS, Saints sans famille? Quelques remarques sur la famille dans le monde franc à travers les sources hagiographiques, dans: *Revue historique* 255 (1976), pp. 3-20; voir aussi les nombreux travaux déjà consacrés aux origines de la noblesse médiévale, cf. L. GÉNICOT, Les recherches relatives à la noblesse médiévale, dans: *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique* 5,61 (1975), pp. 45-68.

<sup>11</sup> Surtout P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VIe-VIIIe siècle)*, Paris 1972<sup>3</sup> et les nombreuses autres études du même auteur; voir aussi D. ILLMER, *Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter. Quellenstudien zur Frage der Kontinuität des abendländischen Erziehungswesens*, München 1971.

<sup>12</sup> J.-L. DEROUET, *Recherches d'histoire des mentalités sur des textes hagiographiques du Nord et de l'Est de la Gaule (VIIe-VIIIe siècles)*, diss. Paris-Nanterre 1972.

<sup>13</sup> Par exemple le livre récent de J.-C. POULIN, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec (Université Laval) 1975.

<sup>14</sup> Par exemple P.-A. SIGAL, *Comment on concevait et on traitait la paralysie en Occident dans le Haut Moyen Âge (Ve-XIIe siècles)*, dans: *Revue d'histoire des sciences* 24 (1971), pp. 193-211 (basé notamment sur les récits de miracles dans les Vies de saints).

<sup>15</sup> Cf. M. VAN UYTFANGHE, *Le latin des hagiographes mérovingiens et la protohistoire du français. Etat de la question, première partie: à quelle époque a-t-on cessé de parler latin?*, dans: *Romanica Gandensia t. XVI, Études médiévales*, Gand 1976, pp. 5-89.

<sup>16</sup> Cf. Fr. BRUNHOELZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, I: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung*, München 1975, notamment pp. 142-143. La bibliographie relative à l'hagiographie mérovingienne (pp. 526-527) est loin d'être à jour. Un intéressant aperçu comparatif nous est fourni par S. C. ASTON, *The Saint in Medieval Literature*, dans: *Modern Language Review* 65 (1970), pp. XXV-XLII.

<sup>17</sup> J. FONTAINE, *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin, I-III*, Paris 1967-69 (*Sources Chrétiennes* 133-135).

aux études hagiographiques. En fait, il est aussi exemplaire que l'a été la Vie de saint Martin elle-même pour toute l'hagiographie occidentale. Or, nous avons à présent à notre disposition un autre exemple d'analyse approfondie d'une *Vita* tardive, en allemand cette fois-ci: celle de la *Vita Severini* d'Eugippius (écrite en 511), présentée par M. Friedrich Lotter sous le titre prometteur «Severinus von Noricum, Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen» (Stuttgart 1976). M. Lotter, qui n'est pas un nouveau-venu en «hagiologie»<sup>18</sup> avait, depuis un certain temps déjà, annoncé et préparé ce livre (c'est d'ailleurs une version remaniée et complétée de son Habilitationsschrift soutenue à Marbourg en mai 1972) dans une étude préliminaire<sup>19</sup> qui n'est pas passée inaperçue, car elle a été suivie d'une réplique de Friedrich Prinz lui-même,<sup>20</sup> sans que celui-ci ait pu faire revenir M. Lotter sur sa position initiale.<sup>21</sup>

Rappelons-la brièvement. L'auteur estime qu'il est possible d'atteindre, à travers les couches compactes de l'«hagiologische Umdeutung», à la vraie personnalité historique de Séverin, le célèbre «apôtre du Norique» mort en 482, qui a dirigé la longue résistance des *Romani* de cette province aux incursions des barbares, les exhortant finalement à faire le vide derrière eux. Selon M. L., le héros du récit d'Eugippius peut, en effet, être identifié à la fois à quatre personnages mentionnés ailleurs: 1) l'*inlustrissimus vir Severinus* qui, d'après Ennode de Pavie, a accueilli chez lui le jeune Antoine, futur moine de Lérins; 2) la haute personnalité (gouverneur de province ou commandant d'armée) qui, dès 454 (après la chute du royaume des Huns), a réorganisé les anciens *dioceses* pannoniens, réincorporés l'année suivante dans l'Empire d'Occident par l'empereur Avitus; 3) le *magister militum* qui, en 457, a mis à la disposition de l'empereur Majorien les contingents formés par les Germains danubiens; 4) le consul Flavius Severinus, dont Sidoine Apollinaire signale la présence lors d'un banquet donné à Arles en 461 et auquel assistait notamment Majorien lui-même. Cette thèse, l'auteur la reprend et la développe maintenant dans son nouveau livre plein d'érudition et d'analyses poussées jusqu'au bout de la subtilité. On a même l'impression que l'ouvrage est charpenté de manière à ce que les trois premiers chapitres préparent pour ainsi dire graduellement, par petites doses, le terrain pour le chapitre final intitulé «Der geschichtliche Severinus», qui culmine lui-même dans la section 3: «Inlustrissimus vir Severinus». Dès le début, l'attention et la curiosité du lecteur sont constamment éveillées et ravivées par des interrogations nouvelles, des constats ou des remises en question provisoires. Nous nous hâtons cependant d'ajouter que la richesse de matériaux et d'idées

<sup>18</sup> Cf. F. LOTTER, *Die Vita Brunonis des Ruotger. Ihre historiographische und ideengeschichtliche Stellung*, Bonn 1958.

<sup>19</sup> IDEM, *Severinus und die Endzeit der römischen Herrschaft an der oberen Donau*, dans: *Deutsches Archiv* 24 (1968), pp. 309-339.

<sup>20</sup> F. PRINZ, *Zur Vita Severini*, dans: *Deutsches Archiv* 25 (1969), pp. 531-536.

<sup>21</sup> F. LOTTER, *Inlustrissimus vir Severinus*, dans: *Deutsches Archiv* 26 (1970), pp. 200-207; IDEM, *Antonius von Lérins und der Untergang Ufernorikums*, dans: *Historische Zeitschrift* 212 (1970), pp. 265-315.

déployée tout au long de ce livre, fait que l'intérêt et la valeur de l'ensemble dépassent ceux de la seule «identification» de Séverin, bien que celle-ci semble avoir commandé quelques-unes des orientations de l'ouvrage. En réalité, nous sommes au cœur même du problème non seulement du genre hagiographique, mais aussi de l'«Übergang von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen», comme le rappelle utilement le sous-titre. Essayons donc de suivre, dans l'ordre chronologique, le cheminement de la pensée de l'auteur.

La préface (pp. VII-VIII) résume d'emblée le programme de l'étude: »das Bild des norischen Severin in seiner hagiographischen Verfremdung, wie es uns überkommen ist, zu analysieren und durch die typologische Stilisierung zur geschichtlichen Persönlichkeit selbst vorzudringen.« Le terme »Verfremdung« (aliénation) saute déjà aux yeux: il reviendra souvent encore. Pareille tentative apparaît à bien des égards comme un »Schritt in methodisches Neuland«. L'auteur se propose donc de combler une double lacune: d'une part, en effet, les possibilités des méthodes traditionnelles (critique philologique et historique du texte, collation des sources) sont loin d'être épuisées dans le cas de la *Vita Severini*, celles, d'autre part, de la »Kontextanalyse« et de l'»ideengeschichtliche Horizontbestimmung« attendent toujours d'être appliquées à cette *Vita* qui, en tant que source hagiographique, a son propre »Sitz im Leben«. Si M.L. admet que, dans les circonstances données, il est difficile de savoir »wie es eigentlich gewesen ist«, il est néanmoins convaincu que ses investigations ont ébranlé non seulement le fondement de l'état des connaissances apparemment atteint jusqu'ici, mais qu'elles ont encore élaboré un nombre étonnamment élevé de perspectives et de conclusions qui s'écartent considérablement de l'»altvertraute Bild«. Se souvenant sans doute des réactions suscitées par ses prises de position antérieures, M.L. pressent déjà que la critique fera tout »um die Argumentation nach allen nur denkbaren schwachen Stellen abzuklopfen«. Il l'accepte volontiers d'avance si elle lui oppose des arguments probants basés sur des faits. Mais il s'en prend, dans la préface comme en d'autres endroits de son livre,<sup>22</sup> avec une certaine véhémence à M. Rudolf Noll, le dernier éditeur de la *Vita Severini*,<sup>23</sup> auquel il reproche de discréditer, au nom d'un respect archiconservateur d'idées reçues et de »prétendus faits historiques incontestés«, les méthodes utilisées en les imputant à »la tendance fondamentale de notre temps à tout remettre en question«.<sup>24</sup>

On constate donc que l'auteur ne se prive pas toujours d'un ton polémique. Le lecteur quelque peu familiarisé avec l'hagiologie ne s'en étonnera pas trop. Il suffit de penser aux aménités qu'échangeaient autrefois Bruno Krusch et Godfroid Kurth au sujet des saints mérovingiens, notamment de saint Lambert.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Pp. VII-VIII; p. 21, note 1; p. 121, note 146; p. 178, note 1; p. 179, note 3; p. 223, note 163.

<sup>23</sup> R. NOLL, *Eugippius. Das Leben des heiligen Severins*, Berlin 1963<sup>2</sup>.

<sup>24</sup> Cf. IDEM, *Die Vita sancti Severini des Eugippius im Lichte der neueren Forschung*, dans: *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften* 112,3 (1975), p. 74.

<sup>25</sup> Cf. B. KRUSCH, *Epilogus editoris*, dans *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*

Tout le monde sait que ces polémiques apparemment scientifiques étaient, en fait, inspirées par l'opinion philosophique et religieuse des érudits eux-mêmes. A cet égard, les Vies de saints constituaient un terrain dangereux, s'il en est, et donc un champ de bataille privilégié. Nos pauvres hagiographes se trouvaient, en effet, traités très inégalement par des savants catholiques, protestants, agnostiques ou anticléricaux militants. La «stylisation» des travaux scientifiques était parfois aussi forte que celle des *Vitae* elles-mêmes. A vrai dire, depuis la Renaissance et le Siècle des Lumières, toute l'histoire de l'Antiquité chrétienne et du Moyen Âge (et à plus forte raison du Haut Moyen Âge, réputé particulièrement obscur) et aussi la littérature chrétienne n'ont cessé de pâtir de ces sentiments et ressentiments des modernes (éloges émouvants et apologies d'un côté, préjugés et sarcasmes de l'autre).<sup>26</sup> Ainsi, le pape Grégoire le Grand par exemple a été très souvent mal compris et malmené à cause de son prétendu rejet de la culture classique et surtout à cause de ses Dialogues (qui sont précisément une œuvre hagiographique), considérés comme la charte même de l'obscurantisme médiéval et du «Vulgärkatholizismus». Sa réhabilitation, lente mais sûre, est relativement récente, encore qu'elle semble due principalement à des savants de tendance catholique.<sup>27</sup> Il faut toutefois reconnaître que l'écho des controverses et des antagonismes idéologiques a nettement faibli aujourd'hui, même dans les publications relatives à l'hagiographie. Si le renouveau scientifique dont nous avons parlé y est certainement pour quelque chose, il convient

---

Rerum Merovingicarum 4 (1902), p. 762: «Schola quae dicitur legendaria edito tomo tertio vehementissime in me commota est, cumque iudicio nimium severo me usum esse crederet, aegre ferens inter apocrypha aevi Carolingici iam reiecta esse monumenta, quae antiqua et fide digna religiose usque adhuc coluerat, densis phalangibus acerrimum in me impetum fecit»; G. KURTH, La «Vita sancti Lamberti» et M. Krusch, dans: Études franques II, Paris-Bruxelles 1919, pp. 346-347: «On le voit, le commentarius praeivus de M. Krusch, partout où il ne se contente pas d'enregistrer sous son nom les résultats du travail d'autrui, n'est qu'un tissu d'erreurs historiques destiné à faire rétrograder la science d'un siècle. C'est bien de lui qu'on pourrait écrire qu'il a, par ses inventions (suis inventis), causé un désastre difficile à réparer (clades qua studia historica hac Kruschii dissertatione post progressus saeculi XIX afflicta sunt); non pas précisément que M. Krusch soit une de ces autorités dont le verdict s'impose, mais parce que le recueil où il produit ses élucubrations jouit d'un légitime crédit dans le monde savant et en prête en partie à tous ses collaborateurs». Les Bollandistes, malgré leur admiration pour le travail de l'éditeur des Monumenta, se sont plaints, eux aussi, du «caractère émotif» des «verdicts» de M. Krusch, cf. M. COENS, dans: Analecta Bollandiana 39 (1921), pp. 189-190.

<sup>26</sup> Cf. en ce qui concerne l'Antiquité tardive, S. D'ELIA, *Il basso Impero nella cultura moderna dal Quattrocento ad oggi*, Napoli 1967; pour ce qui est du Moyen Âge, cf. F. GRAUS, *Lebendige Vergangenheit. Ueberlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Köln 1975, et R. PÉROUD, *Pour en finir avec le Moyen Âge*, Paris 1977.

<sup>27</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Saint Grégoire et la grammaire*, dans: *Recherches de science religieuse* 48 (1960), pp. 185-226; P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964<sup>3</sup>, pp. 257-258; P. BOGLIONI, *Miracle et nature chez Grégoire le Grand*, dans: *Cahiers d'études médiévales, I: Épopées, légendes et miracles*, Montréal-Paris 1974, pp. 11-102; C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris 1977.



aussi de songer à l'évolution actuelle de la religion. Dans la doctrine catholique notamment, le culte des saints est visiblement passé à l'arrière-plan, ce qui permet aux chercheurs proches de cette Église d'abandonner les préoccupations apologétiques, tandis que leurs collègues protestants et agnostiques s'efforcent, parallèlement, d'envisager et d'aborder le même phénomène avec plus de sérénité, *sine ira et studio*. Certes, chacun garde sa propre sensibilité (et parfois animosité) vis-à-vis du sujet qu'il traite, »l'histoire étant inséparable de l'historien« et, pour aller encore plus loin, »toute histoire étant histoire contemporaine«, ce qui, aux dires du regretté Henri Irénée Marrou, n'est pas nécessairement un mal. Selon le même auteur, la condition indispensable de la compréhension du document historique est la sympathie, voire l'amitié de l'historien,<sup>28</sup> qui ne peuvent toutefois jamais exclure l'esprit critique. Cette sympathie, ce respect d'un texte estimé semblent bien être l'enjeu de la discussion qui oppose Rudolf Noll à Friedrich Lotter. On voit, par ailleurs, d'autres historiens rivaliser de la qualité d'»unbefangene Leser« de Vies de saints.<sup>29</sup>

Mais revenons au livre de M. L. Comme la plupart des travaux récents sur une ou sur les Vies de saints, il s'ouvre par un chapitre introductif consacré au phénomène de la légende hagiographique et à l'évolution actuelle de la méthodologie et de la recherche: »Zur Phänomenologie und Ortsbestimmung der Legende« (pp. 1-20).<sup>30</sup> Il mérite que nous nous y arrêtions un peu plus longuement. D'emblée, l'auteur se fait l'écho d'un certain malaise à cet égard: »die Heiligenvita stellt für die Historiker im Grunde noch immer eine terra incognita dar«. La genèse et la morphologie de la biographie de l'Antiquité chrétienne et tardive et du Moyen Âge n'ont pas encore été suffisamment expliquées et clarifiées. Bien sûr, affirme M. L., la méthode traditionnelle de la critique historique et philologique n'est pas restée sans résultats, tant qu'on se contentait d'interroger les *Vitae* du point de vue de l'histoire événementielle. Toutefois, dès qu'il s'agissait de procéder à l'interprétation de faits intentionnels et à la »Deutung von sagenartigem Erzählgut«, ses limites sont apparues au grand jour.

<sup>28</sup> H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris 1966<sup>5</sup>, pp. 51, 97, 107, 205-206. Tous les théoriciens de l'histoire ne sont évidemment pas d'accord avec cette vision-là, cf. par exemple P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris 1971.

<sup>29</sup> Cf. F. PRINZ, *Topos und Realität in hagiographischen Quellen*, dans: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 37 (1974), p. 162: »Dr. Dieter von der Nahmer, offenbar, wie er selbst kundtut, einer der letzten »unbefangenen Leser« von Viten, hat dankenswerter Weise doch noch Zeit gefunden, einen flüchtigen Blick in mein Buch »Frühes Mönchtum im Frankenreich« (1965) zu werfen, einen allzu flüchtigen allerdings, wie zu zeigen sein wird.« Il s'agit d'une réaction contre D. VON DER NAHMER, *Die Klostergründung »in solitudine« – ein unbrauchbarer hagiographischer Topos?*, dans: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 22 (1972), pp. 90-111.

<sup>30</sup> Pour d'autres introductions, voir Th. WOLPERS, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jh.*, Tübingen 1964; F. GRAUS, *Volk, Herrscher, o. c.*; E. DORN, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, München 1967; H. HOLZBAUER, *Mittelalterliche Heiligenverehrung. Heilige Walpurgis*, Kevelaer 1972; S. BOESCH GAJANO, *Agiografia altomedioevale*, Bologna 1976.

L'étude d'Edmond-Charles Babut sur saint Martin de Tours, publiée en 1912,<sup>31</sup> consacrait la faillite totale de l'hypercritique rationaliste et positiviste, et les réactions ne se faisaient pas attendre dans le monde francophone. Dans le monde germanophone, les travaux de Martin Dibelius sur la ›Formgeschichte des Evangeliums‹ et de Rudolf Bultmann sur la ›Geschichte der synoptischen Tradition‹ allaient bientôt déclencher une véritable révolution dans l'exégèse scientifique de la Bible,<sup>32</sup> ce qui n'a pas manqué d'avoir des conséquences pour l'étude de l'hagiographie. Bruno Krusch se permettait encore de disqualifier la quasi-totalité de la production hagiographique (Grégoire de Tours y compris) comme »kirchliche Schwindelliteratur«, mais son élève Wilhelm Levison écrivait déjà en 1921: »Ein falscher Rationalismus, der hier überall Betrug und nichts als Betrug wittert, ist heute überwunden . . . Die Tatsachen, die einem vermeintlichen Wunder zugrunde liegen, kümmern uns weniger als der Glaube, der irgendwelche Vorgänge als Wunder erscheinen ließ« (p. 3). De la sorte, un pas capital était franchi: la croyance, la foi au miracle était plus importante que sa réalité ou son irréalité. En Allemagne, il a pourtant fallu, attendre l'après-guerre pour qu'on s'engageât enfin dans le chemin montré par Levison. Les recherches d'Helmut Beumann constituaient à ce propos un progrès substantiel. Envisageant les sources historiques avant tout comme le reflet des conceptions, des idées, de la mentalité et de l'horizon spirituel de l'auteur, de son milieu et de son époque, Beumann a découvert, dit M. L., l'accès méthodologique à la compréhension des textes hagiographiques.

D'Helmut Beumann, l'auteur passe directement à l'ouvrage fondamental de František Graus sur ›Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger‹, paru à Prague en 1965. L'on sait que M. Graus y aborde les Vies de saints mérovingiens (ce qui n'est pas la même chose que les Vies de saints mérovingiennes) comme des témoins directs de la structure sociale et de la conscience de la société mérovingienne. M. L. souscrit à maintes observations de son collègue tchèque, mais il refuse de le suivre lorsqu'il conclut que la légende est essentiellement un produit littéraire, dont les origines ne sont pas à chercher dans le peuple mais dans les cercles aristocratiques et ecclésiastiques et qui, tout en utilisant des motifs »pseudopopulaires«, prône une morale étrangère au peuple et présente finalement un type de saint fondamentalement impopulaire. Aux yeux de M. L., la notion de »peuple« dont se sert M. Graus, est beaucoup trop étroite (excluant notamment le clergé inférieur et les religieux). Même la tradition orale qui précède la fixation par écrit se voit cantonnée, chez lui, dans les centres intellectuels ecclésiastiques, cette »gepflegte Überlieferung« étant en même temps très utilitariste. M. L. se demande si cette façon de voir les choses ne rappelle pas plutôt la théorie selon laquelle les légendes ne sont que du ›Pfaufentrug‹ (tromperie de calotins), théorie que Graus dit pourtant rejeter catégoriquement. Ce dernier estime encore que dans les Vies vraiment mérovingiennes, les thèmes et motifs folkloriques sont exceptionnels, pour devenir ensuite beau-

<sup>31</sup> E. CH. BABUT, *Saint Martin de Tours*, Paris 1912.

<sup>32</sup> M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1966<sup>5</sup>; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958<sup>4</sup>.

coup plus fréquents dans l'hagiographie carolingienne qui témoignerait alors d'une popularisation du culte des saints. Avec raison M. L. remarque à ce sujet que la grande majorité des Vies carolingiennes citées par Graus concernent des saints ayant vécu dans un passé très éloigné, ce long décalage chronologique expliquant l'intrusion plus facile d'éléments folkloriques. Nous pourrions y ajouter que les récits hagiographiques datant de l'époque mérovingienne mais consacrés à des saints non contemporains, revêtent eux aussi un caractère nettement plus folklorique.<sup>33</sup>

M. L. s'étend ensuite longuement, non sans se référer à l'ethnologie, sur les concepts de »légende« (dont l'étymologie a amené selon lui de regrettables confusions notionnelles), de »(Volks)sage« (conte populaire) et de »Märchen« (conte de fée), le dernier se détachant nettement des deux premiers qui, en revanche, accusent des affinités étroites. En ce qui concerne les rapports entre légende et Vie de saint, Graus a eu le tort de ne pas distinguer entre l'une qui est une »einfache Erzählform mit typischen Motiven religiösen Charakters« (p. 7) et l'autre en tant que genre littéraire véhiculant très souvent, mais pas nécessairement, des éléments et des traits de la légende. Il est cependant difficile de nier que la substance légendaire transmise dans les *Vitae sanctorum* de la Spätantike et du Haut Moyen Âge soit d'origine populaire. Le meilleur indice, écrit M.L., est le fait que cette substance, en tant qu' »im Volk lebendiges Erzählgut«, survit encore aujourd'hui, à côté des formes narratives de la »Sage« et du »Märchen«, dans des régions à population traditionnellement catholique ou orthodoxe (p. 10). Le jugement de M. Graus, basé sur la définition de la légende comme forme littéraire, apparaît encore moins sûr, quand on prend à témoin les analyses de matières légendaires que nous devons à la critique biblique, plus précisément à la »Formgeschichte«, d'autant plus que les thèmes et motifs de la légende chrétienne se rencontrent déjà, en grande partie, dans le Nouveau Testament. Puis, l'auteur résume la théorie de Bultmann et de Dibelius sur la genèse des évangiles, comme recueils d'une série d'»Episoden«- ou »Perikopenerzählungen« qui sont un produit collectif façonné par la foi, les désirs et les espérances des communautés chrétiennes primitives et qui, avant leur consignation par écrit, ont été transmis et modelés par une tradition orale sur laquelle se sont greffés des archétypes de la littérature populaire, vétéro-testamentaire, hellénistique et judaïque. Dans tout cela, poursuit M. L., le rôle de la tradition purement littéraire est très limité. Le fonds légendaire des évangiles se propage ensuite à travers le monde christianisé (oriental et occidental). A partir de la fin de l'Antiquité, la légende est, en Occident, devenue inséparable de la religion et de la foi chrétiennes, elle mène son existence propre à côté d'autres tra-

<sup>33</sup> Voir par exemple la *Passio sancti Iusti Bellovacensis*, cf. M. COENS, Un fragment retrouvé d'une ancienne Passion de saint Just, martyr de Beauvais, dans: *Analecta Bollandiana* 74 (1956), pp. 86-114; la *Passio trium Geminorum Speusippi, Melisippi, Elasisippi* et sa version remaniée de Warnahaire, et la *Passio sancti Desiderii apud Lingonas*, cf. M. RICHARD, La mythologie du Pays de Langres, Paris 1970, pp. 94-116; V. BURR, Die Kappadokischen Tergemini in Langres und Ellwangen, dans: *Ellwanger Jahrbuch* 1962, pp. 7-13; voir aussi la *Vita Memorii*, MGH, SRM 3 (1896), pp. 101-117.

ditions plus anciennes (Volkssage, Märchen), mais avec des interactions et des emprunts mutuels fort nombreux. Une des analogies entre la formation de la légende et les origines de la ›Volkssage‹ réside dans l'existence d'une sorte de ›Lokalpatriotismus‹ chrétien, concentré surtout dans les communautés monastiques, mais rayonnant aussi sur les milieux laïques des alentours.

De toutes ces données et réflexions, M. L. tire les conclusions suivantes (p. 15). Le but de la grande majorité des légendes hagiographiques n'était pas matériel ou utilitaire (c'est le cas uniquement pour les textes très tardifs, et même là il ne s'agit en général que d'un objectif secondaire). En revanche, la légende exprime, pour un milieu relativement homogène, les désirs et les espérances éternels de l'homme. Ceux-ci s'incarnent dans des personnalités exceptionnelles et se présentent comme des forces capables de vaincre les facteurs naturels qui menacent l'homme et son existence, à savoir la maladie et la pauvreté, la détresse et le danger, la mort et l'incertitude sur le sort dans l'au-delà.

M. L. souligne donc l'importance capitale du ›Sitz im Leben‹ global des légendes hagiographiques. Mais il ne veut pas négliger non plus le problème des rapports entre le récit tel qu'il a été rédigé à un moment donné, et la réalité historique au sens strict du mot. A ce propos, il préconise une division en a) *Ergebni s l e g e n d e n*, très rares d'ailleurs, où l'auteur est lui-même témoin oculaire de ce qu'il raconte; b) *E r i n n e r u n g s l e g e n d e n*, où il y a une relation médiate entre l'observateur direct et l'auteur qui écrit un demi-siècle au plus tard après la mort du héros (par exemple les évangiles synoptiques et de nombreuses *Vitae*); c) *T r a d i t i o n s l e g e n d e n*, dans lesquelles se trouve consignée une tradition souvent séculaire, des traits stéréotypés effaçant plus ou moins les faits individuels et la réalité historique (par exemple les évangiles et actes apocryphes, aussi beaucoup de *Vies* carolingiennes de saints mérovingiens). Cependant, pour la légende en général plus encore que pour la ›Sage‹, il subsiste une difficulté majeure: nous n'avons pas de vrais ›Erzählformen‹ de la légende, nous disposons seulement de leur codification dans la texture déjà fixée de divers genres littéraires. M. L. répète d'ailleurs qu'il est impossible d'appliquer le terme de légende à toutes les *Vitae sanctorum*. Il faut, en effet, distinguer dans celles-ci deux genres: d'un côté celui qui, analogue à la structure des évangiles, enchaîne avant tout, et sans beaucoup de cohérence, des ›Episodenerzählungen‹, insérés ensuite superficiellement dans le schéma d'une *Vita*. Ce genre-là réceptionne principalement des données légendaires; de l'autre côté celui qui reste encore proche de la biographie antique par son élaboration littéraire. Ce dernier type de *Vies* redevient plus courant à l'époque carolingienne sans éliminer pour autant l'›hagiographisch-stilisierende Form‹. Il existe par ailleurs de nombreuses transitions entre les deux. Il est évident, conclut M. L., que l'historien préférera toujours les *Vies* suffisamment anciennes, c'est-à-dire des ›*E r i n n e r u n g s l e g e n d e n*‹, parfois même des ›*E r l e b n i s l e g e n d e n*‹, aux *Vies* tardives où l'on a affaire presque exclusivement à des ›*T r a d i t i o n s l e g e n d e n*‹.

Dans la dernière partie de son introduction générale (pp. 18–21), l'auteur aborde déjà la *Vita Severini* qui est justement un cas typique de ›frühe Vita‹,

particulièrement apte à nous renseigner »wie weit wir bei derartigen Überlieferungen noch historisch zuverlässige Mitteilungen voraussetzen können, und welche Hilfsmittel wir heranziehen müssen, um diese Bestandteile in der sie umformenden und verfälschenden typologischen Stilisierung auszumachen«. Dans cette perspective, seule une interprétation intégrale des sources hagiographiques, qui saisit et examine de façon critique l'élément historique à l'intérieur du contexte hagiographique, peut mener à des conclusions utilisables. La spécificité de l'époque et du milieu géographique où s'enracine la Vie de saint Séverin ne fait que croître son intérêt pour l'historien. Le moment est celui, par excellence, du passage de l'Antiquité tardive au Moyen Âge, de la double ›Auseinandersetzung‹ du christianisme encore jeune avec d'une part la culture encore très vivante de l'Antiquité et d'autre part les forces nouvelles du ›Germanentum‹. Le lieu, c'est-à-dire l'›Ostalpenraum‹, s'avère privilégié lorsqu'il s'agit de s'éclairer sur la dernière phase de la dissolution de l'Empire romain d'Occident. Ici les résultats décisifs de l'archéologie doivent, selon M. L., être complétés par un nouvel examen des témoignages littéraires de la *Vita Severini* en premier lieu, mais aussi de la Vie de saint Antoine de Lérins. Après avoir souligné encore une fois l'importance exceptionnelle de la biographie d'Eugippius pour »ein tieferdringendes Verständnis des historischen Geschehens ihrer Epoche«, M. L. réaffirme ce qu'il avait déjà remarqué pour l'hagiographie en général: malgré les nombreuses recherches consacrées à la *Vita Severini*, il subsiste un réel malaise, né du sentiment »daß die Wissenschaft bei der Erschliessung dieser Quelle noch immer auf recht schwankendem Boden steht« (p. 19). Et de déplorer le retard considérable de la ›Forschung‹ allemande par rapport aux progrès réalisés les dernières années en France et en Italie, par rapport aussi à la longue expérience des Bollandistes. L'auteur est donc conscient de combler une réelle lacune. Ce faisant, il veut surtout réagir à ce qu'il appelle une »euphorie de confiance crédule« qui accepte, avec quelques retouches et quelques explications, le ›Persönlichkeitsbild‹ de Séverin tel qu'Eugippius nous l'a rendu familier, trop familier hélas selon M. L.

Cette introduction appelle quelques commentaires. Nous constatons tout d'abord que l'auteur inscrit délibérément son travail dans le contexte de la double revalorisation dont les Vies de saints font actuellement l'objet et que nous avons évoquée au début: l'approche méthodologique et l'intérêt pour les périodes charnières. M. L. nous avait déjà fait part de ses idées là-dessus, surtout pour ce qui est du premier point, dans un article sur ›Legenden als Geschichtsquellen‹, où il avait notamment reproché au Père Delehaye et aux Bollandistes en général de négliger les véritables légendes hagiographiques au profit des seuls textes à valeur historique.<sup>34</sup> Tout en admettant que la recherche de la vérité historique a toujours été leur souci majeur, le Père de Gaiffier a montré dans une réplique que les Bollandistes, dans une série de publications que M. L. semble passer sous silence, ont bel et bien abordé d'autres aspects de

<sup>34</sup> F. LOTTER, *Legenden als Geschichtsquellen*, dans: *Deutsches Archiv* 27 (1971), p. 198; voir la réplique du Père DE GAIFFIER, *Les Bollandistes et les légendes hagiographiques*, o. c., pp. 261-271.

l'hagiographie, parmi lesquels des thèmes légendaires et folkloriques. Le Père de Gaiffier a certainement raison. Mais M.L. n'a pas tout à fait tort non plus, en ce sens que l'«Ideengeschichte» et l'histoire des mentalités ont indéniablement ouvert des perspectives nouvelles. Cette discussion entre l'éminent Bollandiste et M. Lotter nous fournit toutefois l'occasion de mettre en relief un trait frappant du livre: le caractère très allemand du chapitre introductif et de la bibliographie générale (pp. 292-311), d'ailleurs très riche. Celle-ci compte quelque 80% de titres allemands. Il est certes vrai que la Vie de saint Séverin, vu l'aire géographique où il a été actif, intéresse spécialement les Allemands et les Autrichiens. Mais en ce qui concerne les ouvrages généraux (sur l'Antiquité tardive, le Haut Moyen Âge, l'hagiographie, la spiritualité), nous aurions aimé voir figurer dans le «Literaturverzeichnis», les noms de Paola Maria Arcari,<sup>35</sup> Paolo Brezzi,<sup>36</sup> Peter Brown,<sup>37</sup> Dom Jacques Dubois,<sup>38</sup> Henri-Irénée Marrou,<sup>39</sup> Christine Mohrmann<sup>40</sup> et une liste bibliographique beaucoup moins limitative sous les noms par exemple de Pierre Courcelle, Jacques Fontaine, Dom Jean Leclercq, Jacques Le Goff, Dom Gregorio Penco, Pierre Riché.<sup>41</sup>

La même remarque vaut pour l'introduction où M. L. trace l'évolution de l'attitude scientifique des savants vis-à-vis des documents hagiographiques. À la fin, l'auteur atteste l'avance des chercheurs français et italiens en cette matière, mais pourquoi alors ne pas résumer, commenter, et en l'occurrence critiquer leurs idées au même titre que celles de Levison, de Beumann ou de Graus? Pour être concret, l'histoire des mentalités propagée notamment par l'«École des Annales» n'est pas tout à fait identique à l'«Ideengeschichte» ou à la «Geistesgeschichte» des Allemands,<sup>42</sup> mais son rôle dans la revalorisation des Vies de saints à été

<sup>35</sup> P. M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici dell'alto medioevo*, Milano 1968 (ouvrage fondamental).

<sup>36</sup> P. BREZZI, *L'urto delle civiltà nell'alto medioevo. Dagli stanziamenti barbarici all'unificazione carolingia*, Roma 1971.

<sup>37</sup> P. BROWN, *The World of Late Antiquity*, o. c., IDEM, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, dans: *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 80-101.

<sup>38</sup> J. DUBOIS, *Sainteté et histoire*, dans: *La Vie spirituelle* 126 (1972), pp. 395-408; voir aussi ses exposés sur «Hagiographie historique» dans: *L'Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section IV*, Paris 1969 sq.

<sup>39</sup> H. I. MARROU, *La place du Haut Moyen Âge dans l'histoire du christianisme*, dans: *Il passaggio dall'antichità al medioevo in Occidente*, Spoleto 1962 [Settimane di Studio 9 (1961)], pp. 595-630; IDEM, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1965<sup>6</sup> (en particulier l'épilogue consacré à l'Antiquité tardive et au début du Moyen Âge).

<sup>40</sup> Après les travaux fondamentaux de Mlle MOHRMANN sur le «latin des chrétiens» et le latin médiéval, ainsi que sur l'histoire religieuse et culturelle de l'Antiquité chrétienne et du Haut Moyen Âge, nous lui devons maintenant une magistrale introduction à l'ancienne hagiographie dans: *Vite dei Santi a cura di Chr. MOHRMANN*, I, *Vita di Antonio*, Milano 1974<sup>2</sup>, pp. VII-XCII; II, *La storia Lausiaca*, Milano 1974, pp. IX-XXIII; III, *Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Milano 1975, pp. IX-LXIII; IV, *Vita di Martino, Vita di Ilarione*, In memoria di Paola, Milano 1975, pp. IX-LXI.

<sup>41</sup> Le livre «Éducation et culture» de P. RICHÉ en est déjà à sa troisième édition (1972), alors que M. Lotter cite toujours la première (1962).

<sup>42</sup> Nous avons parfois l'impression (mais ce n'est qu'une impression) que les historiens des mentalités d'expression française usent d'une phraséologie plus abstraite et moins

aussi prépondérant. M. L. cite régulièrement, en bas de page, Jacques Fontaine. Mais l'introduction qui précède l'édition commentée de la *Vita Martini* par cet éminent latiniste français, est un véritable traité de science hagiographique qui aurait mérité un traitement à part et systématique, d'autant plus que les idées de M. L. sont souvent proches de celles de M. Fontaine. L'auteur n'évoque pas non plus l'importante contribution de M. Pierre Riché à la valorisation des Vies de saints dans l'histoire culturelle de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge. En revanche, František Graus a droit à un compte rendu critique de plusieurs pages. Cet historien tchèque s'est, en effet, brillamment distingué dans l'utilisation des sources hagiographiques pour la ›Sozialgeschichte‹ de l'époque mérovingienne. À ses yeux, la légende hagiographique est une création cléricale sans racines populaires. M.L. a raison de vouloir clarifier un certain nombre de termes (legendarisch, volkstümlich, etc.) dont Graus se sert dans une acception trop tranchée. Déjà Arnold Van Gennep voyait dans ›peuple‹ et ›populaire‹ les ›deux termes les plus dangereux‹ de sa science. Les limites entre populaire et aristocratique, ›hochkirchlich‹ et ›vulgärkatholisch‹ sont effectivement très floues. À ce propos, il serait utile d'interroger les nombreux érudits qui se sont penchés les dernières années sur le phénomène de la religion populaire en général.<sup>43</sup> Nous nous demandons également pourquoi M. L. n'a pas fait allusion en même temps à l'article important de Jacques Le Goff sur ›Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne‹.<sup>44</sup> Cet auteur va encore plus loin que M. Graus, car, pour lui, la culture supérieure, ecclésiastique a refusé et bloqué la culture inférieure, folklorique par destruction, par oblitération et surtout par dénaturation. Dans le secteur de l'histoire sociale, d'autres savants se sont appliqués à promouvoir l'hagiographie de manière décisive. Les travaux de Karl Bosl et surtout de Friedrich Prinz,<sup>45</sup> qui ont établi la connexion très étroite entre *nobilitas* et *sanctitas* ainsi que la fonction sociologique des *Vitae* dans le Haut Moyen Âge, auraient aussi leur place dans cet aperçu. Ils sont d'ailleurs déjà à compléter par ceux

---

précise que leurs collègues allemands qui préfèrent ne pas trop s'éloigner des repères concrets et tangibles (faits, institutions, etc.). Cette différence tient peut-être en partie aussi au génie respectif de la langue de Racine et de celle de Goethe. Nous nous gardons cependant de la généraliser. Une étude comme celle de W. VON DEN STEINEN, *Menschendasein und Menschendeutung im früheren Mittelalter*, dans: *Historisches Jahrbuch* 77 (1958), pp. 188–213, rappelle plutôt le ›style français‹. Ce qui nous semble certain, c'est que l'histoire de la spiritualité intéresse tout spécialement le monde savant francophone. Ainsi, G. CONSTABLE reproche, dans: *Speculum* 44 (1969), p. 170, à Friedrich PRINZ d'avoir écrit un livre sur le monachisme franc [*Frühes Mönchtum*, o. c.] sans se référer une seule fois aux travaux d'historiens de la spiritualité tels que A. WILMART ou J. LECLERCQ.

<sup>43</sup> Voir par exemple: *Les religions populaires*. Colloque international 1970. Textes édités par B. LACROIX et P. BOGLIONI, Québec (Université Laval), 1972; M. MESLIN, *Pour une science des religions*, Paris 1973; B. PLONGERON, *La religion populaire. Approches historiques*, Paris 1976; B. PLONGERON et R. PANNET, *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, Paris 1976.

<sup>44</sup> *Annales* 22 (1967), pp. 780–791.

<sup>45</sup> Cf. supra note 10.

de Martin Heinzelmann qui a montré à ce propos, et de façon pénétrante, la continuité avec l'Antiquité.<sup>46</sup>

Un des grands mérites de M. L. est d'avoir insisté sur l'analogie entre la genèse des légendes hagiographiques et celle des écrits néo-testamentaires. Ce rapprochement s'avère d'autant plus fécond que l'exégèse biblique moderne a élaboré tout un système de procédés et de méthodes connus notamment sous le nom de *Formgeschichte*, et commodément applicable à la critique hagiographique. Certes, M.L. n'est pas le premier à attirer l'attention sur cette possibilité, Bultmann lui-même ayant, paraît-il, déjà fait la suggestion,<sup>47</sup> mais il aborde la question d'une manière plus cohérente et systématique, quitte à en faire la démonstration concrète dans les chapitres suivants de son livre. Pour être complet, il aurait pourtant fallu accorder une mention spéciale au gros ouvrage de Theodor Wolpers intitulé *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*.<sup>48</sup> M. L. le cite dans sa bibliographie, mais son *Allgemeiner Forschungsbericht* et ses *Theoretische und methodische Vorüberlegungen* justifieraient un commentaire à part, d'autant plus que M. Wolpers se considère lui aussi comme un pionnier dans la tâche qu'il s'est assignée, c'est-à-dire créer «eine auf die innere Form gerichtete Gattungsgeschichte der Hagiographie und Legende, die bisher nicht vorliegt».<sup>49</sup> Cette analyse des structures littéraires se fait d'ailleurs dans une perspective quelque peu différente de celle des exégètes de la Bible et de M. L. Elle annonce, au contraire, un autre courant particulièrement significatif pour notre époque.

L'on sait, en effet, que dans le sillage de la linguistique, presque toutes les sciences humaines se trouvent aujourd'hui envahies par ce qu'on appelle par un terme quelque peu générique le «structuralisme». En philosophie par exemple, la vogue de l'existentialisme qui a été longtemps l'expression appropriée des profondeurs de la pensée occidentale, s'est vue balayée en peu de temps par la manie des «structures» et des «formes». En littérature, la «nouvelle critique» est souveraine. La critique hagiographique n'y a pas échappé non plus. Là aussi, les travaux de Roland Barthes, de Michel Foucault, de Claude Lévi-Strauss, de Ferdinand de Saussure et d'autres constituent déjà la toile de fond théorique de certaines publications françaises. Nous songeons en particulier aux

<sup>46</sup> M. HEINZELMANN, *Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1.-6. Jh.)*, dans: *Francia* 1 (1973), pp. 27-44; IDEM, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*, München 1976.

<sup>47</sup> Cf. LOTTER, p. 12, note 55; voir aussi K. L. SCHMIDT, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, dans: *Eucharistèrion. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, II: Zur Religion und Literatur des Neuen Testaments*, Göttingen 1923, pp. 99-102; J. FONTAINE, o. c., I, Introduction, texte et traduction, Paris 1967, p. 184; G. STRUNK, *Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen*, München 1970, p. 11.

<sup>48</sup> T. WOLPERS, o. c., pp. 1-39.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 10.



études d'Évelyne Patlagean sur l'ancienne hagiographie byzantine,<sup>50</sup> et de Jean-Louis Derouet sur les Vies de saints mérovingiennes.<sup>51</sup> Le chapitre que Michel de Certeau consacre à «l'édification hagio-graphique» dans sa monographie «L'écriture de l'histoire»,<sup>52</sup> s'inscrit également dans ce contexte. L'objectif de ces recherches structurales et sémiologiques est de «ramener à un discours rationnel une communication qui a justement refusé de s'exprimer selon les normes de la pensée logique». <sup>53</sup> «Il faut bien, en effet, considérer l'hagiographie comme un message dont nous avons perdu l'intelligibilité, mais qui remplissait une fonction de communication essentielle dans la société qui l'a produite et appréciée». <sup>54</sup> Tout en sacrifiant parfois à un certain ésotérisme terminologique, ces analyses synchroniques sont parfaitement légitimes, même si les résultats auxquels elles parviennent finalement peuvent être obtenus également par d'autres voies. À notre sens, ces auteurs affirment, en effet, un peu vite que les méthodes de leurs devanciers ont toutes abouti à l'impasse.<sup>55</sup> La méthode structurale serait «la seule voie pour rendre compte des œuvres en leur entier, et pour y apprécier à leur juste valeur ces mêmes informations dont l'histoire sociale et même l'histoire tout court ne sauraient plus se passer». <sup>56</sup> N'est-ce pas faire table rase de tout un passé scientifique qui est valable à beaucoup d'égards? Il faut certes encourager les orientations nouvelles, et, comme nous l'avons déjà constaté à plusieurs reprises, certaines d'entre elles constituent un véritable pas en avant et donnent lieu, dans le cas de l'hagiographie, à une vraie réhabilitation. Cela n'empêche pour autant que des approches et des perspectives différentes peuvent bien coexister et se compléter mutuellement. À en lire certaines réactions contre le «structuralisme ahistorique»,<sup>57</sup> on se demande si l'exclusivisme propre à cette tendance pourra se maintenir encore longtemps.

Les observations qui précèdent veulent compléter quelque peu le «Forschungsbericht» déjà substantiel de M.L., sans pour autant aspirer à l'exhaustivité. Nous pourrions par exemple nous étendre encore sur le rôle de la sociologie,<sup>58</sup>

<sup>50</sup> É. PATLAGEAN, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, dans: *Annales* 23 (1968), pp. 106–126.

<sup>51</sup> J.-L. DEROUET, *Recherches*, o. c.; IDEM, *Les possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques*, dans: *Revue d'histoire de l'Église de France* 62 (1976), pp. 153–162.

<sup>52</sup> M. DE CERTEAU, *Une variante: L'édification hagio-graphique*, dans: *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975, pp. 274–288 (nous remercions M. Philippe Régerat qui nous a signalé cet ouvrage); voir aussi F. THUERLEMANN, *Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit*, Bern-Frankfurt 1974 (sur l'œuvre historiographique et hagiographique de Grégoire de Tours).

<sup>53</sup> J.-L. DEROUET, *Les possibilités*, o. c., p. 153.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>55</sup> IDEM, *Recherches*, o. c., pp. 1–4; É. PATLAGEAN, o. c., p. 111.

<sup>56</sup> É. PATLAGEAN, o. c., p. 110.

<sup>57</sup> Cf. W. HAUBRICHS, *Soziologie der mittelalterlichen Literatur. Einleitung*, dans: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 2,11 (1973), p. 11; voir déjà R. WEIMANN, «New Criticism» und die Entwicklung bürgerlicher Literaturwissenschaft. *Geschichte und Kritik neuer Interpretationsmethoden*, Halle a. d. Saale 1962 (critique marxiste de la «nouvelle critique»).

<sup>58</sup> Par exemple P. DELOOZ, *Sociologie et canonisations*, Liège-La Haye 1969; H. DES-

de la psychologie<sup>59</sup> et même de la psychiatrie modernes<sup>60</sup> dans l'étude de la sainteté et de l'hagiographie. Qu'il suffise de renvoyer le lecteur à d'autres «introductions» déjà signalées. D'ailleurs, si nous avons rappelé à M. L. quelques omissions de publications surtout françaises, nous nous hâtons de regretter que les érudits francophones, quant à eux, ignorent parfois la production scientifique fort solide de leurs collègues d'outre-Rhin. L'«Europe des chercheurs» est, elle aussi, loin d'être parachevée. Ceci dit, il convient de reconnaître que nous devons à M. L. un «état de la question» instructif à bien des égards sur la phénoménologie de la légende hagiographique. Les questions abordées, les perspectives ouvertes touchent le nœud du problème de l'hagiologie en tant que science. Mais en même temps apparaît déjà que M. L. occupe une place originale dans le concert des «hagiologues» contemporains. D'une part, après avoir stigmatisé l'étroitesse de vues des «dénicheurs de saints» positivistes, il s'associe résolument au courant de réhabilitation des Vies de saints et à leur «prise au sérieux». D'autre part, le Séverin reconstitué par lui, c'est-à-dire le consul Flavius Severinus, sera considérablement différent de celui qu'Eugippius nous a dépeint.

Résumons d'abord les chapitres suivants. Le chapitre II s'intitule ›Die Vita Severini: Literarische Absicht und Standort des Verfassers‹ (pp. 21–89). Dans la première section, ›Eugippius und die Voraussetzungen seines Werkes‹ (pp. 21–37), M. L. examine la crédibilité objective du témoignage de l'hagiographe. Celle-ci ne lui semble pas du tout assurée. Lorsque, dans sa lettre au diacre romain Paschasius, Eugippius déclare avoir rédigé son «commemitorium» *ex notissima nobis et cottidiana maiorum relatione*, ce *nobis* ne saurait être un pluriel de majesté (forme peu usitée dans son œuvre), mais désigne toute la communauté monastique à laquelle il appartient. Eugippius n'est donc pas un témoin direct de la vie de son héros. De même, dans le chapitre 43 qui relate la mort du saint, plus précisément dans la phrase clé *sexto itaque iduum Ianuarius die in hoc versiculo nobis vix respondentibus quievit in Domino*, L. préfère la leçon *nostris* à *nobis* (qui est la *lectio difficilior*), ce qui lui permet d'exclure la présence d'Eugippius au chevet de Séverin. Le biographe n'était-il donc pas le disciple du saint? Non, dit M. L., car quand Paschasius lui répond que *facilius virtutes magistrorum a discipulis exponuntur, quae suggeruntur crebrius conversatione docentium*, il s'agit d'une assertion de caractère général dans laquelle *discipulus* a un sens très large. D'ailleurs Paschasius écrit aussi: *nihil adiciendum labori vestro studio nostro credidimus*. Comme le diacre tutoie normalement son interlocuteur, *vestro* doit bien faire allusion à la coopération

ROCHE, A. VAUCHEZ, J. MAÎTRE, Sociologie de la sainteté canonisée, dans: Archives de sociologie des religions 30 (1970), pp. 109–115.

<sup>59</sup> Notamment Dom Jean LECLERCQ s'est engagé dans cette nouvelle voie, cf. par exemple: Nouveau visage de Bernard de Clairvaux. Approches psycho-historiques, Paris 1976.

<sup>60</sup> Par exemple la monographie (en version néerlandaise) au titre un peu ironique de J. F. SIX, Je moest eens weten. De werkelijke jeugd van Theresia van Lisieux. Neurose en heiligheid [Si l'on savait. La jeunesse réelle de Thérèse de Lisieux. Névrose et sainteté], Hilversum 1975.

de tous les moines à la formation du récit. Eugippius n'est donc rien d'autre qu'un ›Vermittler‹ incapable de garantir l'historicité des faits qu'il rapporte, mais répondant uniquement de l'authenticité de la tradition orale telle qu'il l'a reçue lui-même. M. L. lui accorde donc volontiers une subjective ›Glaubwürdigkeit‹, rien de plus.

Du reste, que pouvons-nous savoir exactement sur notre hagiographe? Voici les données extrapolées par M. L. Né vers 465–67, il entre après la mort de Séverin, survenue en 488, dans le monastère de Favianis, à l'âge de 21–23 ans. Devenu abbé de Castellum Lucullanum près de Naples, il écrit, vers l'âge de 45 ans, la *Vita Severini*. Il n'est pas exclu que son abbatiat ait été précédé d'un séjour à Lérins. Il mourut après 533, à l'âge de 68–78 ans. Il semble avoir été un personnage très en vue à son époque, entretenant notamment des relations personnelles avec des écrivains et des savants tels que le moine Denys le Petit, l'évêque Fulgence de Ruspae, le diacre Ferrand de Carthage, Cassiodore, aussi avec d'éminents représentants du milieu senatorial romain. De plus, c'est au diacre romain Paschasius qu'il envoya son *Commematorium vitae sancti Severini* pour que celui-ci se chargeât de la rédaction définitive. Ce fait est révélateur. Ce diacre fut, en effet, au moment du schisme acacien (485–519), un des partisans les plus acharnés de l'antipape Laurent, soutenu à son tour par le parti byzantin, c'est-à-dire par la majorité de l'aristocratie. Paschasius lui-même évoque d'ailleurs dans sa réponse les *amaritudines occupationesque multiplices peccatorum* où il se trouve engagé. Le fait qu'Eugippius accorde le titre de diacre de l'Église de Rome à l'homme qui, jusqu'à sa mort, a refusé de reconnaître le pape orthodoxe Symmaque, en dit long sur son propre engagement et ses propres sympathies dans cette affaire.

Dans la première section, M. L. opère déjà un certain nombre de choix de lecture et d'interprétation déterminants. Dans la deuxième, intitulée ›Ideengeschichtliche Koordinaten‹ (pp. 37–59), il examine, à partir de la correspondance avec Paschasius, la position d'Eugippius dans la question de la langue et du style telle qu'elle se pose à un écrivain chrétien et à un hagiographe en particulier, ainsi que sa conception du genre hagiographique en général. M. L. croit, avec Helmut Beumann, qu'Eugippius, tout en sachant que son texte astucieusement baptisé *commematorium* était une *Vita* bel en bien achevée et que Paschasius se garderait bien d'y retoucher quoi que ce soit, a sollicité l'aide de ce dernier dans le but de faire légitimer sa propre option stylistique par quelqu'un qui était à ces yeux une autorité. Cette légitimation, il l'a obtenue sans difficulté, car Paschasius lui répondit promptement: *direxisti commemoratorium, cui nihil possit adicere facundia peritorum, et opus, quod ecclesiae possit universitas recensere, brevi reserasti compendio . . . et ideo, quia tu haec, quae a me narranda poscebas, elocutus es simplicius, explicasti facilius, nihil adiciendum labori vestro studio nostro credidimus* (ep. ad. Eug. 2–3). Mais était-elle si nécessaire? L'on savait déjà que la *Vita Severini* ne manque nullement de qualités de style et de composition, bien au contraire. Eugippius n'a pas voulu heurter ses lecteurs cultivés en écrivant du latin »vulgaire« pur et simple, mais il s'est opposé à ce que la vie de son héros soit racontée en un *sermo . . . in quo multo-*

*rum plurimum laboraret inscitia, préférant l'elocutio simplex, accessible à l'eclesiae universitas.*

Or, certains auteurs, comme par exemple Ennode de Pavie, représentant notoire du clergé mondain et adepte du pape Symmaque, se servaient de l'hagiographie et d'autres genres pour étaler leurs propres talents rhétoriques mieux rompus aux citations profanes qu'aux réminiscences scripturaires et débouchant trop souvent sur des «bombastische Platitüden» (p. 45). C'est une véritable polémique qu'Eugippius engage avec cette tendance-là, lorsqu'il dit avoir refusé de confier la rédaction de la *Vita* à un *laicus . . . saeculari tantum litteratura politus*. M. L. nous fournit alors un excellent aperçu des origines et du développement de cette controverse (déjà séculaire au temps d'Eugippius), de cette «questionne della lingua» qui s'enracine dans le contexte problématique du *sermo piscatorius* de la Bible, de l'attitude à son égard des Pères de l'Église formés à l'école profane et des écrivains de l'Antiquité tardive fascinés par l'art du bien dire, malgré leurs protestations de simplicité évangélique et d'*imperitia linguae*. M.L. a cependant raison de souligner que la polémique dépasse le niveau du seul *sermo*: c'est toute une conception de la personnalité et de la sainteté qui est en cause ici et qui se résume dans l'antithèse paulinienne *fides-eloquentia*. Il oppose, à ce propos, les Vies qui sont encore toutes proches de la biographie antique (par exemple la *Vita Augustini*, la *Vita Fulgentii*) ou de l'*encomion* (par exemple les *Vitae Honorati et Hilarii*, les Vies écrites par Ennode de Pavie), aux Vies vraiment hagiographiques, composées d'un ensemble d'épisodes miraculeux, de *virtutes* (au sens biblique du mot) constituant le vrai gage de la sainteté. La Vie de saint Séverin en est une, comme le confirme presque solennellement son auteur: *habet plane certum fundamentum solidius fidei, quo sanctum virum mirandis constat claruisse virtutibus*. M. L. rappelle encore opportunément, textes et bibliographie à l'appui, que la valeur et le rôle de ces *virtutes* ont toujours été sujets à discussion dans la tradition païenne et chrétienne.

Ces «Episodenerzählungen», comment Eugippius les structure-t-il? C'est ce qui fait l'objet de la section 3: «Komposition und Struktur der Vita Severini» (pp. 59-77). Ici l'analogie avec la genèse des évangiles est frappante. L'hagiographe avait à sa disposition un ensemble d'unités narratives d'origine fort hétérogène que, dit M. L., il s'est gardé de modifier, même en cas de contradictions. N'étant pas responsable de l'état où se trouvait sa «matière», il l'a reprise telle quelle, en l'articulant autour du schéma biographique caractérisé surtout par la «chronologie relative» chère aux évangélistes, avec interférence de principes coordonnateurs secondaires (notamment thématique et topographique). Eugippius s'écarte toutefois de ce schéma au début de la *Vita* qui ne s'ouvre pas par un chapitre concernant la *patria* et l'*origo* du saint, *unde, normalement, texendae cuiuspiam vitae sumatur exordium* (*ep. ad Pasch.* 7). L'on sait qu'il évoque cette question dans sa lettre à Paschasius pour lui notifier qu'il ne disposait, à ce sujet, de *nullum evidens documentum*. Un jour, un prêtre nommé Primenius avait interrogé là-dessus Séverin en personne. Mais ce dernier avait répondu que le *locus* (au sens de rang social) et le *genus* n'étaient

d'aucune importance pour un homme de Dieu, dont la vraie patrie est au ciel, et que mieux valait les passer sous silence afin d'éviter la *iactantia*. De ce passage on a toujours déduit que Séverin était de haut lignage, mais M. L. va nettement plus loin. Selon lui, l'entretien de ce Primenius avec Séverin, s'il a jamais eu lieu, n'a pas revêtu la forme sous laquelle Eugippius la relate. L'emploi du discours direct, la multiplication des indices concrets (noms de personnes, de lieux, circonstances) sont trop connus dans la ›volkstümliche Erzählpraxis‹ (notamment dans la Bible) pour qu'on prenne une telle conversation au sérieux (p. 65). Elle a cependant un but précis dans le chef de l'hagiographe. Celui-ci était bel et bien au courant du passé de Séverin antérieur à sa *conversio religiosa*, mais cette ›laikale Vorvergangenheit‹ du saint ne cadrerait pas avec la conception de la sainteté propre au milieu monastique dont Eugippius fut tributaire. Cependant, parmi ses lecteurs il pouvait y en avoir encore qui n'ignoraient pas non plus la réalité. Il a donc solutionné le problème de l'*origo*, élément constitutif de toute biographie, en faisant le saint lui-même professer l'›asketische Heimatlosigkeit‹ qui fait table rase de tout ce qui précède la *nativitas caelestis*. On reconnaîtra que M. L. a franchi ici un pas décisif dans son interprétation de la *Vita Severini*, tout en refusant d'accuser Eugippius d'intentions falsificatrices. Il note en effet: ›Ein moralisierender Positivismus, der nur die Alternative Wahrheit–Lüge kennt, würde hier alle Möglichkeiten der Erkenntnis und Einsicht verbauen‹ (p. 65, note 169).

Dans la dernière section du chapitre II, ›Idealtypische Züge im Severinbild der Vita‹ (pp. 77–89), l'auteur analyse les différentes composantes de la ›Persönlichkeitsdarstellung‹ de saint Séverin, fondée, par le truchement de la tradition monastique et ascétique, sur des représentations qui remontent aux évangiles et aux actes des apôtres tant canoniques qu'apocryphes, la grâce de Dieu demeurant toujours indispensable à la réalisation de l'idéal chrétien de la perfection (p. 78). La *Vita* sera donc stylisée d'après un certain nombre d'archétypes qui n'excluent pas des traits individuels. M. L. aborde ainsi la composante ascétique (comme par exemple la *nativitas caelestis*, la *fuga mundi* célébrée notamment dans le discours d'adieu de Séverin, la ›Tabuisierung‹ du passé, la tension entre anachorèse et *vita activa*, la pratique du jeûne, le don des larmes) et les aspects charismatique (le saint en tant que *vir propheticus* et *doctor spiritalis*), caritatif (aide multiple aux populations en détresse) et thaumaturgique (guérisons). Chaque motif est replacé dans son contexte historico-littéraire.

Le chapitre III occupe une place capitale dans le cheminement des idées de l'auteur: ›Die Vita Severini: Der hagiologische Aspekt‹ (pp. 90–177). M. L. s'y efforce, en effet, de scruter et de stratifier les mécanismes et la densité de la stylisation hagiographique qui a progressivement enveloppé les données historiques. L'on se souviendra que la question des rapports entre ces deux facteurs (histoire et stylisation) est, surtout depuis les recherches de M. Fontaine sur saint Martin, devenue primordiale en hagiologie. Ici, l'auteur puise abondamment dans les ressources de l'exégèse biblique (en particulier celle des évangiles). C'est le cas déjà dans la première section qui traite de la ›Religiöse und Magi-

sche Wunderauffassung» (pp. 90–111). Elle esquisse l'attitude qui a été adoptée au cours des siècles (à partir du Nouveau Testament lui-même) à l'égard du phénomène du miracle et de la place qui lui revient dans la tradition chrétienne (et qui, ne l'oublions pas, a toujours été sujette à controverses). Après avoir été longtemps un des «tabous» majeurs des historiens positivistes (à la page 93, M. L. rapelle à ce propos que, encore au début de notre siècle, l'université de Lyon exclut le futur prix Nobel de médecine Alexis Carrel du fait qu'il s'était penché, fût-ce avec un scepticisme intéressé, sur les miracles de Lourdes . . .), le miracle se trouve aujourd'hui abordé d'un autre point de vue, celui de la médecine psychosomatique qui met l'accent sur le rôle de l'état d'âme subjectif et sur la «prédisposition à la foi au miracle» chez le malade lui-même. Aussi la question qui se pose à l'historien contemporain n'est plus tellement celle de l'historicité du fait miraculeux, mais celle de l'authenticité de l'Überlieferung dans laquelle intervient aussi la Bewußtseinsstruktur des témoins et les ideologische Einstellungen de leur temps (p. 97). La notion de «crédibilité subjective» chère à M. L. revient ici à l'avant-plan. Après avoir expliqué la distinction entre d'une part le miracle religieux (qui suppose toujours une intervention voulue et reconnue comme telle de Dieu lui-même) et le miracle magique (qui obéit plutôt à des automatismes purement rituels), déjà présents tous les deux dans l'Écriture, l'auteur examine, dans cette perspective, un certain nombre de motifs et topiques miraculeux de la *Vita Severini*.

Ce tableau est complété dans la section 2 consacrée plus spécialement aux »Legendarische Themen und Motive« (pp. 111–140). À cette occasion, M.L. insiste encore sur l'influence des archétypes bibliques, déjà sensible chez Séverin lui-même qui comprend et organise sa propre vie en fonction des modèles et préceptes qui lui sont dictés ou suggérés par l'Écriture sainte, tout comme Jésus avait conçu sa destinée et sa mission d'après certains prototypes vétérotestamentaires. La transmission orale ultérieure (à partir du milieu monastique) ajoute encore à cette Typisierung qui s'achève, dans une troisième phase, sous la plume de l'hagiographe auquel elle s'impose d'évidence. Selon M. L., il est rare qu'on puisse suivre d'aussi près le procès de la stylisation typologique de la figure d'un saint et des événements qui se sont déroulés autour de lui et qui ont été transformés par les perspectives hagiologiques de ceux qui les ont vécus ou rapportés, que dans le cas de la *Vita Severini* d'Eugippius (p. 114). À côté de la Bible, l'auteur ne néglige pas non plus les précédents fournis par les livres apocryphes et par la tradition hagiographique antérieure à Eugippius, notamment par les idéaux du monachisme martinien. Il admet cependant qu'en ce qui concerne les miracles, il n'est pas toujours facile de déterminer où s'arrêtent les faits réels éventuellement sous-jacents et où commence l'adaptation à des modèles préexistants, qui peut, en effet, aller très loin (p. 119).

Signalons, parmi les thèmes et épisodes commentés par M. L., le chapitre 4 de la *Vita*, où un certain Mamertinus, commandant de la garnison casernée à Favianis, après avoir avoué ne pas oser poursuivre des brigands barbares à cause du nombre fort limité de ses soldats à peine armés de surcroît (*militēs*

*quidem habeo paucissimos, sed non audeo cum tanta hostium turba conflagere*), se rend finalement aux exhortations de Séverin (*credimus tamen tua nos fieri oratione victores*) et sort victorieux du combat. Loin de conclure de cet épisode, comme on l'a toujours fait, que la défense des frontières de l'Empire en Rhétie et au Norique n'était plus intacte depuis longtemps avant l'usurpation d'Odoacre, M. L. estime, au contraire, que, vers les années 470, il y avait encore, à Favianis, des troupes suffisamment opérationnelles (p. 125). Une de leurs victoires constitue le noyau historique du chapitre 4, mais elle a été stylisée d'après deux motifs combinés: 1) le saint prophétise la victoire dans des circonstances précaires; 2) des croyants mettent en fuite, à l'aide d'armes célestes et sans effusion de sang, un ennemi plus puissant. À ce sujet, la tradition scripturaire et hagiographique est riche en parallèles. Toujours est-il que dans ce genre de stylisation, toute idée de falsification consciente ou d'imposture doit être écartée (p. 141).

Un des domaines où l'application des procédés de la »F o r m g e s c h i c h t« aux *Vitae sanctorum* s'est avérée très féconde, est celui des »doublets hagiographiques« qui font l'objet de la troisième section du chapitre III: »Hagiographische Dubletten als Ergebnis der Typisierung des Traditionsgutes« (pp. 141–155). De quoi s'agit-il? Au cours de la transmission orale d'un récit au fil des années, celui-ci peut prendre, dans la bouche des narrateurs successifs, des formes tellement divergentes que leur origine commune est à peine encore reconnaissable. Lors de la rédaction du récit, ces variantes sont finalement considérées comme des épisodes indépendants les uns des autres. Dans les évangiles, M. L. cite parmi d'autres exemples la guérison du serviteur du centurion chez Matthieu, Luc et Jean<sup>61</sup> et le récit de la tempête apaisée lié à celui de la marche sur les eaux.<sup>62</sup> Dans la *Vita Severini*, l'auteur signale comme exemples de »doublets« les inventions de reliques des chapitres 9 et 23, la guérison d'une femme dans le chapitre 13 et celle d'un jeune homme dans le chapitre 33, la construction d'une cellule monastique dans les chapitres 26 et 34, l'allumage spontané de cierges dans les chapitres 11 et 13. Dans ce dernier cas, nous avons, selon M. L., probablement affaire à la »matérialisation« d'un miracle originellement conçu comme symbolique (comme le suggérerait l'antithèse *visibilis lux – invisibilis lux* dans le chapitre 11,5), tout comme dans la Bible des miracles à signification spirituelle ont été concrétisés après dans un autre contexte (ainsi la pêche miraculeuse de Pierre dans le récit de la vocation des premiers disciples dans Luc 5:1–11 s'expliquerait à partir de la notion de »pêcheur d'hommes« chez Marc 1:17). Pour ce qui est du texte d'Eugippius, M. L. se base surtout sur les nombreuses tournures et expressions correspondantes dans les chapitres parallèles. Ici, nous nous demandons pourtant s'il ne faut pas tenir compte également de l'existence d'un »formulaire« figé pour la narration de miracles dans les Vies de saints, ou tout simplement d'un emploi répété, pour des cas concrets différents, de vocables et d'expressions chers à l'hagiographe. De toute façon, pour

<sup>61</sup> Mt 8 : 5–13; Lc 7 : 1–10; Joh 4 : 47–55.

<sup>62</sup> Mt 8 : 23–27; 14 : 22–33; Mc 4 : 35–40; 6 : 47–51; Lc 8 : 22–25; Joh 6 : 15–21.

M. L., les chapitres concernés étaient déjà »dédoublés« par la tradition orale au moment où Eugippius prit connaissance de celle-ci.

La dernière section du chapitre III, »Historisches Geschehen im hagiologischen Kausalbezug« (pp. 156–177), franchit un nouveau pas décisif dans l'interprétation de la *Vita Severini* comme document historique. M. L. y explique qu'un certain nombre d'événements indépendants les uns des autres ont fait l'objet, dans la *Vita*, d'une »synchronisation« dans une perspective hagiologique (à l'aide d'adverbes comme *statim*, *subito*, *continuo*, etc.). Ainsi, dans le chapitre 2, la fuite des *foederati* de Comagenis, survenue vers 467 à la suite d'un affrontement avec d'autres barbares (probablement des Ostrogoths), a été liée à un tremblement de terre envoyé par Dieu grâce à l'intercession de Séverin, mais qui pourrait être celle qui ravagea la ville de Sabaria en Pannonie vers 455/56. C'est probablement la tradition monastique antérieure à Eugippius qui a associé les deux faits par un »Kausalnexus«. Pareillement, M. L. découvre des contradictions, des difficultés chronologiques ou des synchronisations tardives dans le récit de la reine Giso des Ruges (chap. 8) que les prières de Séverin ont contraint de libérer des esclaves romains après que son fils avait été pris en otage par des orfèvres révoltés; aussi dans celui du pillage du monastère de Favianis, après la mort de Séverin, par Ferderuchus, frère du roi Feletheus des Ruges, et du châtement divin qui s'ensuivit (chap. 44) et qui avait été prévu par le saint (chap. 42), à savoir l'assassinat de Ferderuchus par son neveu Frédéric et l'expédition d'Odoacre contre les Ruges.

Les chapitres relatifs à l'évacuation des villes danubiennes par les *Romani* du Norique sont également mis en cause. La toponymie, les sources écrites et les vestiges archéologiques prouvent, selon M. L., que la province n'a jamais été entièrement abandonnée par la population romanisée, même pas en 488. Celle-ci se montrait même récalcitrante et n'a pas obéi au premier ordre d'évacuation donné par Onoulfus, frère d'Odoacre. D'ailleurs, la situation dans le Norique Riverain n'était pas aussi désespérée que la *Vita* veut nous le faire croire. La ville de Lauriacum, en particulier, a bien résisté aux assauts des barbares: même les structures ecclésiastiques en place s'y sont maintenues. C'est la stylisation des événements d'après le thème biblique de l'Exode, où Séverin apparaît comme un second Moïse ou encore comme un patriarche ou un prophète vétero-testamentaire annonçant la »ruine« et le châtement de ceux qui refusent de prendre ses oracles au sérieux, c'est cette stylisation-là qui présente la vie des *Romani* au Norique comme une *servitus Aegyptia* et l'évacuation comme une libération et un départ pour la »Terre Promise«, ce que contredit notamment le *compellerentur exire* du chap. 44,5. À la question capitale de savoir qui est responsable de ces déformations de la réalité, M. L. fournit (c'est une constante dans ce livre) une réponse qui excuse Eugippius. Celui-ci reproduit, en effet, »pedantisch genau« la tradition telle qu'il l'a apprise, mais à l'époque de la composition du texte, cette tradition avait déjà »obnubilé« les faits réels (p. 162). Toutefois, les mentions répétées (sept au total) du départ massif de tous les provinciaux en 488, démontrerait que l'hagiographe lui-même eut à ce propos quelques scrupules. Mais dans le chap. 40,5, il confirme les paro-



les de Séverin *haec quippe loca nunc frequentata cultoribus in tam vastissimam solitudinem redigentur*, lorsqu'il écrit: *cuius vaticinii veritatem eventus rerum praesentium comprobavit*. Est-il donc malgré tout un faussaire? Non, répond M. L., Eugippius, qui est témoin oculaire de ces tout derniers événements, ne voit que la partie du Norique Riverain qui se trouvait à ce moment encore sous le protectorat des Ruges (entre Wachau et Wiener Wald) et où les ruines ont été effectivement considérables.

Dans les chapitres qui précèdent, l'auteur a suffisamment déblayé le terrain avant d'entreprendre la reconstitution finale du »geschichtliche Severinus« dans le chapitre IV (pp. 178–283). On se doutait déjà que ce »Séverin historique« ne serait pas le même que celui de la *Vita*. M. L. insiste encore une fois sur le fait que la stylisation typologique a eu pour conséquence d'importantes modifications et »Umdeutungen« des faits historiques qui, toutefois, sont encore reconnaissables en maint endroit. Il s'en prend au »positivisme prétentieux« et à son »hyperkritische Skepsis«, mais aussi à ceux qui croient naïvement ce que raconte l'hagiographe. Ici, M. Rudolf Noll est une fois de plus la cible de ses critiques.<sup>63</sup> Mais au sujet de son propre travail, et notamment au sujet de tout ce qui va suivre, M. L. fait également une restriction importante. Il ne faut pas du tout s'attendre, écrit-il, à des »zwingende Schlüsse« ou à des »völlig gesicherte Ergebnisse«. La nature de l'»Überlieferung« nous autorise seulement d'opérer avec des »Annäherungs- und Wahrscheinlichkeitswerte«, donc des approximations et des probabilités, bien que les différents indices et hypothèses accusent une remarquable convergence (pp. 178–79).

Dans la première section, il s'agit de »Severinus als geschichtliche und politische Autorität« (pp. 178–201). M. L. part de la constatation que la position et l'autorité exceptionnelles du saint dans la province ne sauraient être expliquées par son seul charisme religieux. Aucun passage de la *Vita* ne prouve qu'il aurait été prêtre, abbé ou moine. En revanche, le clergé, les moines et aussi les laïcs lui obéissent et effectuent pour lui des »Botendienste« (p. 184) avant tout de nature politique et administrative. Les princes barbares, et donc ariens (dont il connaît fort bien les habitudes et les intentions, ce qui a été stylisé par la suite comme étant la manifestation de la *gratia prophetiae*) le respectent et le consultent, Odoacre en personne est envoyé par lui en Italie (c'est ainsi que M. L. interprète le *vade ad Italiam, vade . . .* du chap. 7), il prend et, ce qui plus est, il ordonne toute une série de mesures politiques, religieuses, sociales et militaires, exécutées par un »umfangreiche Apparat« (p. 199) de *sacerdotes, spiritales viri, laici nobiles, religiosi, indigenae* et de *longinquis regionibus confluentes* (*Ep. ad. Pasc.* 8) qui se tiennent *in consortio beati viri*. Tout cela porte à croire que Séverin doit avoir exercé, dans le passé, une haute fonction civile dans le Norique.

Pour résoudre le problème, M. L. aborde ensuite la »chronologische Zuordnung der historischen Überlieferung« dans la *Vita* (section 2, pp. 201–222). La phrase *per id(em) temporis, quo Romanum constabat imperium, multorum mili-*

<sup>63</sup> Cf. supra note 22.

*tes oppidorum pro custodia limitis publicis stipendiis alebantur* (chap. 20,1) démontre qu'Eugippius, qui écrit en Italie au début du VI<sup>e</sup> siècle, considérait la destitution de Romulus Augustule en 476 bel et bien comme la chute de l'Empire romain d'Occident, ce que confirment Jordanès, Procope et Ennode (pp. 208–209). En d'autres mots, les événements de 476 ne sont pas passés inaperçus comme on le pense très souvent. Par conséquent, l'écroulement du système de défense du *limes* danubien et la pression croissante des barbares sur les *oppida* et *castella* ne se situent pas avant cette date. Il s'est donc glissé des erreurs dans la chronologie d'Eugippius. En partant de la date du décès de Séverin (482) et en se basant sur d'autres données historiques, M. L. situe les chapitres 5–17 entre 469 (bataille de Bolia) et 472, et les chapitres 17–32 dans les années 472–476/80 (p. 204). Reste le problème des quatre premiers chapitres qui reflètent une situation troublée au point de vue militaire. Puisqu' Eugippius fait arriver Séverin au Norique peu après la mort d'Attila (donc vers 454) et que ces 4 chapitres, liés par des locutions telles que *eodem tempore* et *per idem tempus*, forment un ensemble chronologique, il faudrait supposer un intervalle inexplicable de 12 à 13 ans. À quoi s'ajoute la circonstance qu'entre la réorganisation de la Pannonie peu après 454 par les empereurs Marcien et Avitus et la poussée des Goths en 467, il régnait une paix relative. Il est donc presque certain, poursuit M. L., que les épisodes d'Asturis, de Comagenis et de Favianis, évoqués dans les chapitres 1 à 4, se placent dans la période 467–470, où ils cadrent beaucoup mieux avec la situation militaire. Mais l'allusion à la mort d'Attila est-elle alors mensongère? La réponse est négative: elle a trait, affirme l'auteur, à un premier séjour de Séverin dans le Norique, qui a été passé sous silence, consciemment ou plutôt inconsciemment, parce qu'il était inutilisable pour la tradition monastique et pour l'»hagiologische Deutung«, celle-ci n'étant applicable qu'à la dernière phase de la vie de Séverin (comme le suggère la réponse du saint au prêtre Prime-nius). Durant ce premier séjour, Séverin doit avoir occupé un rang très élevé dans le »spätantike Staatsapparat« et joué un rôle décisif dans la réorganisation de la Pannonie. Comme beaucoup de membres de la classe sénatoriale de sa génération, il a vécu alors une crise religieuse qui a provoqué chez lui une *conversio* sincère et qui l'a amené à se retirer comme reclus *ad quandam orientis solitudinem* comme le dit la lettre à Paschasius. Tourmenté par de graves troubles de conscience (pouvait-il continuer à se cantonner dans l'ascèse solitaire et abandonner la population du Norique à son sort de plus en plus incertain?), il décida alors de rentrer dans la province qu'il connaissait plus que quiconque et où il se savait indispensable. Ce retour doit se situer vers 467, au moment où la menace des Goths devint de plus en plus pesante. C'est alors que commence la vie du vrai SAINT Séverin, que la tradition a rattachée indistinctement au début d'un séjour antérieur.

Tous les éléments sont maintenant réunis pour la fameuse identification de Séverin que l'on connaît déjà, mais que M. L. présente maintenant dans la section 3, »Inlustrissimus vir Severinus« (pp. 223–260), comme une sorte d'apogée de son livre, toutes les objections qu'on a faites ou qu'on pourrait faire étant graduellement réfutées. L'*inlustrissimus vir Severinus* auquel, selon Ennode de

Pavie, Antoine de Lérins a été confié dans son enfance, est Séverin du Norique. Le titre d'*inlustris* accompagne, depuis le IV<sup>e</sup> siècle, des fonctionnaires de très haut rang. Le même Séverin est sans doute l'homme qui, sous Valentinien et Avitus, a récupéré les provinces danubiennes pour l'Empire d'Occident et très vraisemblablement aussi le *magister militum* qui a enrôlé les troupes avec lesquelles Majorien, successeur d'Avitus, marchait sur la Gaule en 458 et dont nous parle Sidoine Apollinaire. Finalement, l'auteur identifie Séverin au consul Flavius Severinus qui, également d'après Sidoine, était présent, début 461, à un banquet tenu à Arles et auquel assistaient beaucoup de personnalités dirigeantes de l'Empire, parmi lesquelles Majorien en personne.<sup>64</sup> Ici, M. L. multiplie tout de même les phrases hypothétiques: »Leider lassen uns die Quellen hier weitgehend im Stich, so daß wir wiederum auf Rückschlüsse und Kombinationen angewiesen sind« (p. 246); »Wenn der Konsul Severinus tatsächlich mit der Aufstellung des donaugermanischen Heeres in Verbindung zu bringen wäre!...« (p. 247); »Wenn unsere Schlüsse richtig sind...« (p. 249); »Falls der Konsul Severinus, wie anzunehmen ist, ... und ... wie wir vermuten...« (p. 250); »Wäre es nicht denkbar, daß...?« (p. 251); »Wenn der norische Severinus freilich ... identisch wäre...« (p. 251); »... ist es deshalb wahrscheinlich...« (p. 253); »Wenn wir die Dinge so sehen...« (p. 260); »Wenn unsere Deutung ... nicht fehlgeht...« (p. 261). Mais sa thèse lui paraît confirmée par la *Vita* elle-même, et notamment par les contacts du saint avec les milieux aristocratiques d'Italie (cf. sa correspondance avec la *femina illustris* nommée Barbaria) et avec la famille du dernier empereur d'Occident Romulus Augustulus qui a passé ses dernières années à Castellum Lucullanum, enfin aussi par ses bons rapports avec les rois des »Donaugermanen«. Mais M.L. va plus loin. Étant destitué en 461, Majorien aurait entraîné dans sa chute le consul Severinus qui l'avait fidèlement soutenu et qui aurait alors été »exilé« dans un désert d'Orient. Le *itineris immensi pericula se mirabiliter transisse significans* de l'*epistula ad Pasch.* 10 ferait allusion à cette fuite. C'est notamment cette désillusion (politique) éprouvée par Séverin qui serait à la base de sa crise religieuse et de sa *conversio* dont il a déjà été question.

Tous ces arguments et ces suppositions, loin de s'exclure mutuellement, se complètent et convergent, ce qui confère, dit M. L., à sa thèse un degré de probabilité relativement haut (p. 252). Pour dissiper les derniers doutes, l'auteur allègue encore un témoignage indépendant d'André Chastagnol d'après lequel le consul Flavius Severinus, dont le fils présumé est connu sous le nom de Severinus Iunior, était encore vivant à la fin de 481 mais était mort au plus tard en 490, ce qui correspond sans difficulté à la date du décès de saint Séverin, c'est-à-dire le 8 janvier 482. Reste à savoir en quelle qualité Séverin est retourné au Norique en 467. M. L. avoue qu'on en est réduit, à ce sujet, à des supputations, mais il tient pour plausible qu'il était encore chargé d'une »amtliche Funktion« (p. 253) au moment où aussi l'empereur Anthemius fut envoyé de Constantinople

<sup>64</sup> Sidonius Apollinaris, Epistulae I, 11, 10 ed. C. LVETJOHANN, MGH AA VIII, p. 18: *primus iacebat cornu sinistro consul ordinarius Severinus, vir inter ingentes principum motus atque inaequalem reipublicae statum gratiae semper aequalis.*

en Italie pour tenter, une dernière fois, de restaurer l'Empire en Occident. Cela expliquerait le mieux l'autorité et le prestige exceptionnels de Séverin, car la population voyait en lui davantage la haute personnalité dont les mérites antérieurs n'étaient guère oubliés, que le saint. Mais la tradition hagiographique et monastique a omis tout ce qui pouvait asseoir l'autorité de Séverin sur d'autres bases que la grâce de Dieu et le charisme religieux. Que l'on se garde toutefois de sous-estimer cette composante religieuse et même la tendance à la ›Weltflucht‹ : elle a certainement pris le dessus chez Séverin lui-même, au fur et à mesure que la désagrégation de la ›Reichsgewalt‹ devenait imminente. D'ailleurs, à cette époque d'effondrement du ›Staatsmechanismus der Spätantike‹, beaucoup de ses éminents représentants ont trouvé refuge dans l'Église et ses institutions, comme l'a démontré notamment Friedrich Prinz (qu'on songe par exemple au rôle du monastère de Lérins).<sup>65</sup> C'est cette image du Séverin de l'›Endzeit‹ (c'est-à-dire le fondateur de communautés monastiques, l'intercesseur et le protecteur dans la détresse, le prophète et le thaumaturge) qui a été retenue par ses moines et qui est parvenue jusqu'à Eugippius. Mais sous la couche épaisse de l'›hagiographische Übermalung‹ ont été conservés des traits essentiels du caractère et de l'activité d'une personnalité de grande envergure de l'Antiquité finissante.

C'est, précisément, dans le contexte et le climat de cette effervescente époque charnière que l'auteur, dans la dernière section intitulée ›Severinus und die Spätzeit römischer Präsenz im Ostalpen-Donau-Gebiet‹ (pp. 261-283), situe une dernière fois, et de manière synthétique, la figure de saint Séverin. Ce sont peut-être les plus belles pages du livre. Nulle part, avance M. L., l'ultime phase de la dissolution de l'Empire occidental ne se déroule devant nos yeux avec plus de transparence, grâce aux témoignages de la littérature contemporaine, que dans les provinces frontalières de la Rhétie et du Norique. Et de continuer par une phrase d'une densité bien allemande et presque intraduisible : »Hier hebt sich der Vorhang von der grausig-grandiosen Szenerie des Sterbens eines hochentwickelten Staatsorganismus, hier wie sonst nirgends erfaßt der Blick durch die Oberfläche reiner Machtverschiebungen hindurch den gesellschaftlichen Strukturwandel einer Umbruchsepoche, hier werden die Voraussetzungen des Niedergangs und die Möglichkeiten eines Neubeginns, gläubige Hoffnung und bittere Verzweiflung, tatkräftiges Meistern der Schwierigkeiten und resignierendes Erliegen vor den unüberwindbaren Kräften der neuen Zeit im Schicksal des Severinus und der von ihm betreuten Bevölkerung sichtbar« (p. 264). Dans cette génération qui a vécu le ›Todeskampf‹ de l'État antique contre l'emprise barbare et qui a en même temps stocké dans les monastères les meilleurs valeurs de l'Antiquité et la récolte d'une pensée multiséculaire, la conscience de la ›Wende der Zeiten‹ a été nettement plus vive qu'on ne l'avait cru jusqu'ici. Des figures comme Ennode et Venance Fortunat représentent une époque déjà révolue. D'autres, comme Cassiodore ou saint Benoît, en réalisant dans la foi chrétienne la synthèse d'éléments antiques et germaniques, inaugurent le Moyen Âge.

<sup>65</sup> F. PRINZ, *Frühes Mönchtum*, o. c., pp. 323-324.

Séverin, par contre, se trouve pour ainsi dire juste au point de jonction: d'une part il est le représentant de l'autorité politique romaine qui se débat, dans une épreuve ultime, contre la force majeure du destin; d'autre part, il est le saint et l'ascète qui, dans l'idéal, désormais typique pour le monde occidental, de la vocation monastique, cherche à atteindre la perfection par l'accomplissement conséquent de tous les préceptes de l'Écriture dans l'abandon inconditionnel à la volonté de Dieu, dans le refus de toute vaine gloire propre au pouvoir civil et dans le devoir permanent que constitue l'amour du prochain. Cette réflexion finale de M. L. reconnaît pleinement à la Vie de saint Séverin la place qui lui revient dans le débat toujours ouvert sur «continuité ou rupture» entre le monde antique et le monde médiéval.

Le résumé qui précède est assurément très imparfait. L'allemand de M. Lotter n'est d'ailleurs pas des plus faciles. Nous espérons qu'il permettra aux lecteurs francophones de se faire une idée pas trop imprécise de ce livre dont l'intérêt n'est plus à démontrer. Pour notre part, nous n'hésitons pas à dire qu'il s'agit d'un travail brillant, fruit de patientes et subtiles recherches, étayé par une érudition étonnante et par cette ›Grundsätzlichkeit‹ qui caractérise tant de savants d'outre-Rhin. Nous répétons que la portée du livre dépasse celle de l'identification de saint Séverin. Tout comme l'étude de Jacques Fontaine sur la *Vita Martini*, celle de Friedrich Lotter est un vrai traité de critique hagiographique, historique et littéraire, appliqué à un cas particulier.

Ceci dit, nous nous permettons tout de même quelques remarques critiques. Nous l'avons déjà fait à propos de l'introduction générale. Or, nous constatons que les chapitres II et III, consacrés en principe à la *Vita Severini*, sont à leur tour entrelardés de quantité de considérations générales sur la légende, sur la stylisation hagiologique, sur le phénomène du miracle, sans parler des observations méthodologiques. Certes, ces réflexions générales, illustrées par beaucoup d'exemples empruntés à toute une série d'autres Vies et légendes, forment pour ainsi dire le ›Sitz im Leben‹, la toile de fond de l'analyse de la Vie de saint Séverin elle-même. Mais n'aurait-il pas été préférable d'incorporer une partie d'entre elles dans le chapitre introductif? À présent, on ne distingue pas toujours très bien entre le «général» et le «particulier». Le lecteur, surtout quand il n'est pas germanophone, risque parfois de perdre le fil. Il y a pourtant un fil dans ce livre. À tel point que, répétons-le, tout ce qui précède la section 3 du chapitre IV apparaît finalement comme une longue préparation destinée à éliminer d'avance, lentement mais sûrement, point par point, tous les obstacles et objections qui pourraient «compromettre» la thèse de l'auteur. Nous réaffirmons que ces chapitres sont en eux-mêmes déjà d'une richesse d'idées et d'une érudition remarquables, mais n'ont-ils pas été un peu «orientés» en fonction de l'›apogée‹? Il serait, en effet, intéressant de connaître la genèse de ce livre et de ses parties respectives.

Avant de dire un mot sur le ›geschichtliche Severinus‹, attirons encore l'attention sur quelques ambivalences de M. L. Celui-ci adhère consciemment, on le sa-

vait déjà, à la réhabilitation de l'hagiographie par l'«Ideengeschichte». Mais cette dernière concerne avant tout l'univers mental de l'hagiographe et de son époque. Autre chose est le «tri» des faits historiques, événementiels. Là aussi, les deux perspectives ne sont pas toujours bien distinguées. Chez M.L., la première est presque toujours fonction de la seconde, qui était la seule valable pour la critique positiviste. M. L. n'accepte pas leurs vues étriquées, tout en s'opposant avec autant de vigueur à ceux qui sont trop «crédules» à l'égard d'Eugippius. Mais, en dépit de la nouveauté de son approche méthodologique, ne s'approche-t-il pas lui-même un peu du scepticisme positiviste par les résultats de son enquête? En effet, si on le suit, on est obligé d'admettre que la *Vita Severini* contient un grand nombre de renseignements franchement erronés. A la différence de positivistes comme Bruno Krusch, M. L. n'accuse pourtant pas l'hagiographe de mensonges ou de prestidigitation. Eugippius est «subjectivement crédible», il a honnêtement reproduit ce que la tradition orale lui a appris, mais c'est celle-ci qui a perverti l'histoire. Cette idée revient régulièrement dans le livre, mais pas toujours dans les mêmes termes: tantôt M. L. semble suggérer qu'Eugippius en savait plus qu'il n'en dit (par exemple sur le «passé laïc» de Séverin ou sur l'évacuation des villes danubiennes, en particulier de Lauriacum), tantôt il insiste sur sa parfaite honnêteté.<sup>66</sup> L'auteur a-t-il voulu ménager l'hagiographe (dont le crédit reste grand chez la plupart des historiens) sans toujours y réussir? Il entend tenir le juste milieu entre le scepticisme rationaliste et la crédulité naïve. Nous devons reconnaître qu'en hagiologie, cet équilibre n'est pas facile à garder. Parlons, enfin, d'une troisième ambivalence. Nous écrivions déjà que l'ouvrage de M. L. comporte de nombreuses propositions hypothétiques et conjecturales. Ici encore il n'est pas aisé de distinguer entre ce qui peut être tenu pour acquis et ce qui reste «Vermutung». La véritable thèse est préparée par un long enchaînement, logique il est vrai, de suppositions et de probabilités où tout se tient actuellement. Mais ne suffira-t-il pas que tel historien détache un chaînon en démontrant que telle assertion est intenable, pour que l'ensemble s'en trouve ébranlé?

Ceci nous amène à aborder la thèse de l'identification, que l'auteur avait déjà formulée depuis 1967. Elle a, comme on pouvait s'y attendre, suscité ce qu'on a coutume d'appeler «des réactions en sens divers». F. Prinz, G. Alföldi, R. Noll la rejettent, H. Koller hésite, I. Bóna la partage en partie, mais voit finalement dans le saint un courtisan d'Attila.<sup>67</sup> Tout dernièrement, Martin Heinzelmann, dans son beau livre sur «Bischofsherrschaft in Gallien», se rallie à la thèse lotterienne.<sup>68</sup> Après la parution du nouveau livre de M. L., beaucoup plus riche et complet que ses études précédentes, le monde savant sera-t-il moins divisé? Nous n'y croyons rien. M. Noll a tort d'écrire que «Lotters Hypothese ist doch von einer solchen Brisanz, daß man sie nicht einfach »auf sich beruhen« lassen kann. Hier ist meines Erachtens jedermann zur Entscheidung – Zustimmung oder

<sup>66</sup> À la page 177 par exemple, il dit subtilement qu'Eugippius n'est pas seul responsable de la «Verzeichnung der historischen Tatsachen».

<sup>67</sup> Cf. R. NOLL, *Die Vita sancti Severini*, o. c., p. 72.

<sup>68</sup> M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft*, o. c., p. 186, note 5.

Ablehnung – aufgerufen». <sup>69</sup> Le tout serait donc à laisser ou à prendre? Cela est impossible, du moins dans l'immédiat. La thèse est séduisante, la convergence des arguments et des données est frappante, mais rien n'a été »prouvé«: les sources sont pour cela trop souvent muettes, comme le reconnaît parfois M. L. lui-même (cf. p. 246). Tout repose sur des probabilités plus ou moins grandes et sur des interprétations plus ou moins ingénieuses. N'étant que philologue, nous laissons aux historiens du Bas-Empire le soin d'examiner en détail les différents éléments »événementiels«.

Jusqu'ici, on avait dégagé de la *Vita Severini* et de l'épître à Paschasius la conclusion que saint Séverin était issu de la classe supérieure et même qu'il a pratiquement exercé la »Funktion des höchsten politisch-administrativen Organs der Provinz«. <sup>70</sup> M. L. a cru pouvoir concrétiser tout cela jusque dans le moindre détail. Pour le faire, il a dû aller maintes fois à l'encontre du texte d'Eugippius tel qu'il est. Selon lui, l'»hagiographische Verfremdung« va très, très loin. C'est là, malgré les ressemblances méthodologiques indéniables, la grande différence entre Friedrich Lotter et Jacques Fontaine: les recherches de ce dernier ont remis en valeur la *Vita Martini* jadis si décriée, alors que la *Vita Severini*, considéré jusqu'ici par un grand nombre d'érudits comme un document historique de premier plan, vient de faire l'objet d'une »Entmythologisierung« encore plus poussée que celle tentée par M. Hans-Joachim Diesner. <sup>71</sup>

Il nous reste, enfin, de revenir sur un point particulier, mais important: l'influence de la Bible sur la *Vita* et plus précisément les rapports entre la stylisation biblique et la réalité historique. Nous y avons consacré, voici quelques années, trois articles <sup>72</sup> auxquels M. L. se réfère souvent. Comme typologies bibliques nous avons cité: les renvois à l'histoire d'Israël, la prédication de la pénitence, l'unité de mission religieuse et politique (notamment la préparation de l'exode vers la »Terre Promise«, la centralisation des ressources à l'image de la première communauté chrétienne de Jérusalem, les contacts avec les barbares dans l'intérêt des Romains et en même temps l'appréciation de ces peuplades étrangères dans la perspective de l'avenir de l'Église, la libération des captifs), le prophétisme, la tension entre l'idéal contemplatif et la conscience du devoir social, la défense de l'orthodoxie. <sup>73</sup> Nous avons soutenu qu'entre cette stylisation et la réalité il n'y avait pas d'incompatibilité, puisque le saint lui-même envisageait sa propre vie et ses propres actes à travers des catégories

<sup>69</sup> R. NOLL, *Die Vita sancti Severini*, o. c., p. 72.

<sup>70</sup> Cf. F. PRINZ, *Zur Vita Severini*, o. c., p. 533.

<sup>71</sup> H.-J. DIESNER, *Severinus und Eugippius*, dans: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle-Wittenberg* 7 (1958), pp. 1166–1167.

<sup>72</sup> M. VAN UYTFANGHE, *De »Vita Severini« van Eugippius: Bijbelse inspiratie en historische werkelijkheid*, dans: *Handelingen van de Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 26 (1972), pp. 393–405; IDEM, *Éléments évangéliques dans la structure et la composition de la »Vie de saint Séverin« d'Eugippius*, dans: *Sacris Erudiri* 21 (1972–73), pp. 147–159; IDEM, *La Bible dans la »Vie de saint Séverin« d'Eugippius. Quelques typologies bibliques dans un document historique*, dans: *Latomus* 33 (1974), pp. 324–352.

<sup>73</sup> IDEM, *La Bible*, o. c., p. 349.

de pensée scripturaires, la tradition et en dernier lieu l'hagiographe parachevant cette triple stylisation. Ce qui plus est, écrivions-nous, les faits eux-mêmes leur imposaient presque cette stylisation, l'Écriture étant le «miroir» de l'âme humaine et de la société chrétienne, vu aussi les analogies manifestes entre l'histoire biblique et celle des chrétiens du Norique conduits par Séverin. Nous trouvons des réflexions pareilles chez M. L. : »Da Eugippius seinen Helden in erster Linie als gottbegnadeten Lehrer, Beschützer und Retter der christlichen Bevölkerung Norikums sieht, bietet sich das typologische Muster alttestamentarischer Propheten und Patriarchen fast zwangsläufig als Darstellungsschema an« (p. 177). Ailleurs il insiste sur les phases successives de la stylisation qui commence chez Séverin lui-même (pp. 112, 138) et qui ne compromet pas nécessairement l'historicité (p. 124). Comme nous,<sup>74</sup> il estime que Séverin était fort bien au courant des projets et habitudes des rois barbares, ce qui lui permettait de lancer des avertissements solennels tournés plus tard en prophéties par la »perspective hagiologique« (p. 193). La typologie de l'Exode a toutefois été exagérée, bien qu' »aus der persönlichen Perspektive des Eugippius und seiner Mönche läßt sich auch die Vorstellung von dem Exodus in ein Land der Freiheit einigermaßen begründen« (p. 176). Nous y ajouterions volontiers la »persönliche Perspektive« de Séverin lui-même qui, s'il on en croit M. L., a précisément donné l'ordre d'évacuer la province. Il est vrai que tous les habitants de la région ne voyaient pas les choses de cet œil. Leur résistance ou *contumacia animi* a d'ailleurs, elle aussi, été stylisée selon des modèles vétéro-testamentaires.<sup>75</sup> Du reste faut-il reconnaître que la *transmigratio*, tout en étant un fait historique incontestable, n'a pas été aussi totale que ne le suggère la *Vita*, ce qu'avait déjà affirmé M. Rudolf Noll.<sup>76</sup>

Dans nos articles, nous ne nous sommes nullement prononcé sur l'identité ou sur le »passé« de Séverin, mais même si l'on accepte les vues de M. L. à ce sujet, la stylisation biblique demeure toute naturelle pour ce qui est du »second séjour« de saint Séverin au Norique, qui fait seul l'objet de la *Vita*. Dans un article dont nous venons de prendre connaissance, M. Heinrich Koller écrit : »Die Heilige Schrift ist aber für Severin nicht nur die beste Gewähr, Gott näher zu kommen, sie wird auch die Grundlage seines Verhaltens«. Plus loin, il attribue à saint Séverin le »Bemühen, alles und jedes entsprechend dem Wortlaut der Heiligen Schrift einzurichten« et même la volonté de remplacer les lois existantes et le droit romain par les préceptes scripturaires.<sup>77</sup> Ceci confirme encore une fois l'importance de l'influence biblique. Toute stylisation de ce genre constitue certes une »interprétation«, mais Séverin l'a suggérée lui-même par l'orientation qu'il a infléchi à sa vie et à son activité.

Pour finir, nous estimons que, même si un jour il s'avérait que l'apôtre du Norique n'est pas le consul Flavius Severinus, M. Lotter n'aura pas cessé d'avoir

<sup>74</sup> Ibidem, pp. 341–342.

<sup>75</sup> Ibidem, pp. 342–343.

<sup>76</sup> R. NOLL, Eugippius. Das Leben, o. c., p. 144 (Erläuterung Kap. 44,5).

<sup>77</sup> H. KOLLER, Die Christianisierung des Ostalpenraumes, dans: Religion und Kirche in Oesterreich, Wien 1972, pp. 18–10.



apporté une contribution d'envergure à l'hagiologie, ne fût-ce que par les questions et les débats qu'il suscitera à n'en point douter et qui feront progresser notre science. Son livre fera date et est désormais un ›must‹ pour tous ceux qui s'occupent d'hagiographie, mais aussi pour les historiens de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge. Car il jette souvent des lumières nouvelles et surprenantes sur l'histoire du fameux V<sup>e</sup> siècle de notre ère. Entretemps, nous attendons avec impatience la thèse qu'achève actuellement M. Philippe Régerat, chez le professeur Michel Meslin de la Sorbonne, et qui consistera en une traduction française et un commentaire historique de la *Vita Serverini*.

Nous profitons de cet article pour formuler quelques remarques à propos de la thèse de Dom Adalbert de Vogüé, selon laquelle la *Regula* que, d'après Isidore de Séville, Eugippius a laissée à ses moines, mais qui était considérée comme perdue, a été retrouvée dans le manuscrit Paris Latin 12634 qui contient en effet une Règle monastique anonyme.<sup>78</sup> Ce texte vient d'ailleurs de faire l'objet d'une édition dans le CSEL, sous le titre de *Regula Eugippii*.<sup>79</sup> Nous ne voulons guère combattre cette attribution qui s'appuie sur une série d'arguments sérieux. Nous voudrions seulement formuler quelques réserves sur un des arguments relatif à la langue et au style. Parmi les objections possibles contre la paternité eugippienne de la Règle anonyme, le Père de Vogüé cite ce qui suit: »Outre ces différences de présentation, il semble que la Règle diffère des *Excerpta* par une facture plus grossière. Il suffit de parcourir le Paris Latin 12634 pour apercevoir des coupures maladroites, des textes mutilés ou complétés de façon étrange, des passages presque dépourvus de sens. Tout cela donne une impression de barbarie que le lecteur des *Excerpta* est loin d'éprouver, au moins quand il prend l'une ou l'autre des éditions imprimées«.<sup>80</sup> Dans le chapitre suivant, intitulé *Solvuntur objecta*, il veut expliquer ces différences stylistiques entre le Paris Latin 12634 et les *Excerpta ex operibus sancti Augustini*: »Il est possible, en effet, que la Règle n'ait pas été revue et corrigée par l'auteur, comme l'était normalement tout ouvrage confié aux scribes dans l'antiquité. Quoi qu'il en soit de ce vice initial, il paraît certain que les textes transmis par notre Paris Latin 12634 a beaucoup souffert de la part de copistes successifs, qui y ont accumulé les fautes«. Ensuite, il tente de minimiser ces différences: »Il ne faudrait d'ailleurs pas se méprendre sur la différence de qualité entre la Règle et les *Excerpta*. Ceux-ci, nous l'avons déjà noté en passant, sont loin d'être exempts de maladresses et de négligences«.<sup>81</sup> Il énumère quelques-unes de ces »maladresses« pour en conclure »la médiocre qualité de ce travail«. Mais: »S'il garde cependant une tenue supérieure à celle de E (= la *Regula*), c'est sans doute qu'il est un simple florilège, où la part du rédacteur est réduite au minimum.

<sup>78</sup> A. DE VOGÜÉ, La Règle d'Eugippe retrouvée?, dans: Revue d'Ascétique et de Mystique 47 (1971), pp. 233-266.

<sup>79</sup> F. VILLEGAS et A. DE VOGÜÉ, Eugippii Regula, Wien 1976 (CSEL 87).

<sup>80</sup> A. DE VOGÜÉ, La Règle, o. c., p. 262.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 263.

N'ayant qu'à choisir et à reproduire des textes avec des titres appropriés, Eugippe avait peu d'occasions de se montrer maladroit ou peu soigneux. Si, malgré ces conditions favorables, il a fait un bon nombre de faux pas, quoi d'étonnant si une œuvre comme la Règle, où la part du rédacteur était plus large, en comporte davantage encore?<sup>82</sup> De toute façon, «les réserves de Cassiodore sur l'habileté littéraire d'Eugippe s'avèrent fondées», car il l'appelle *virum quidem non usque adeo saecularibus litteris eruditum*.<sup>83</sup>

Nous avouons mal comprendre ce raisonnement de Dom de Vogüé. Pour savoir si la langue et le style de la Règle sont vraiment «eugippiens», il faut comparer ce texte non pas en premier lieu aux *Excerpta*, qui sont en effet «un simple florilège», mais à l'ouvrage original par excellence d'Eugippius, c'est-à-dire la Vie de saint Séverin. On est aujourd'hui d'accord, rappelons-le, pour y voir non un *commemitorium* destiné à être remanié par Paschasius, mais une *Vita* remarquablement achevée. Divers savants avaient déjà attiré l'attention sur les hautes qualités stylistiques de cette biographie écrite en «prose d'art» selon les règles du cursus rythmique.<sup>84</sup> Des études toutes récentes viennent encore de mettre en relief l'aspect ordonné et soigné du texte.<sup>85</sup> Eugippius n'est donc nullement un «écrivain médiocre» et si l'on cite Cassiodore à son égard, il faut reproduire la citation entière: *virum non usque adeo saecularibus litteris eruditum, sed divinarum scripturarum lectione plenissimum*. La culture d'Eugippius n'est pas une culture profane, mais une culture biblique et chrétienne. Voulant éviter l'*obscura disertitudo* (*ep. ad Pasch.* 2), il a délibérément choisi l'*eloquium simplex* qui a son propre charme et sa propre «onction», simplicité et beauté n'étant pas du tout contradictoires. C'est poser d'ailleurs tout le problème du «latin des chrétiens» et du «latin tardif», qui sont différents du latin classique, mais dont la qualité n'est en rien inférieure.<sup>86</sup> Pour la question du «Sitz im Leben» stylistique de la *Vita*, nous renvoyons aux pages 37-50 du livre de M. Lotter. Une comparaison minutieuse entre la langue de la *Regula* et celle de la *Vita* serait peut-être intéressante.<sup>87</sup> Il est possible que la facture moins bonne de la première soit explicable par d'autres circonstances, mais elle ne saurait être imputée à la «médiocrité» d'Eugippius en tant qu'auteur.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 264.

<sup>83</sup> Ibidem, p. 263 (= Cassiodorus, *Instit.* 23, ed. MYNORS, p. 62,5).

<sup>84</sup> Cf. C. C. MIEROW, Some Noticeable Characteristics of the Style of Eugippius, dans: *Classical Philology* 21 (1926), pp. 327-332; W. BULST, Eugippius und die Legende des heiligen Severin. Hagiographie und Historie, dans: *Die Welt als Geschichte* 10 (1950), pp. 18-27; M. PELLEGRINO, Il *commemitorium vitae S. Severini*, dans: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 12 (1958), pp. 1-26; H. BALDERMANN, Die *Vita Severini* des Eugippius, dans: *Wiener Studien* 74 (1961), pp. 142-155; 77 (1964), pp. 162-173.

<sup>85</sup> A. QUACQUARELLI, La «*Vita sancti Severini* di Eugippio: etopeia e sentenze», dans: *Vetera Christianorum* 13 (1976), pp. 229-254; E. M. RUPRECHTSBERGER, Beobachtungen zum Stil und zur Sprache des Eugippius, dans: *Römisches Oesterreich* 4 (1976), pp. 227-299.

<sup>86</sup> Nous tenons à signaler ici que M. le professeur G. SANDERS de l'université de Gand prépare actuellement une réédition du «Manuel du latin chrétien» du regretté Albert BLAISE. Il y ajoutera notamment une bibliographie très fouillée.

<sup>87</sup> Au «Séminaire de latin postclassique et médiéval» de l'Université de Gand, un «index verborum» complet de la *Vita Severini* a été fait par Mme C. BOS-MUYLLE.