

Comptes rendus

Paulo Farmhouse ALBERTO / Paolo CHIESA / Monique GOULLET (ed.), *Understanding Hagiography: Studies in the Textual Transmission of Early Medieval Saints' Lives*, Firenze, SISMELE / Edizioni del Galluzzo, 2020 (Quaderni di Hagiographica, 17), 24 × 17 cm, VIII-406 p., fig., 58 €, ISBN 978-88-8450-960-4.

L'originalité du colloque organisé en novembre 2018 par l'Université de Lisbonne en collaboration avec la SISMELE devait être d'aborder l'hagiographie des V^e-XII^e siècles en tant qu'objet de la philologie et de l'histoire des textes. Ses actes paraissent sous la forme d'un volume en deux parties, soit cinq chapitres qui abordent la question de haut ou de loin (P. Chiesa, M. Goulet, M. Lapidge, A. Nascimento, G. Philippart) puis treize cas pratiques en français, anglais, italien et espagnol. Dans ce qui constitue l'introduction véritable au colloque, les problèmes propres à l'édition des textes hagiographiques sont résumés par Paolo Chiesa dans un précieux bilan d'expérience (« Le 'edizioni scientifiche' di testi agiografici fra teoria e prassi », p. 5-26) : souvent anonymes et rédigés dans une langue simple, les textes hagiographiques ne présentent pas les aspérités qui permettent d'ordinaire au philologue de choisir entre la leçon originelle et les autres. Sauf exceptions, n'ont survécu que ceux qui ont été intégrés dans des collections ; respecter leur lettre dans un manuscrit qui correspond à un projet éditorial médiéval est donc tout autant légitime que de reconstituer une version auctoriale que les lecteurs médiévaux n'ont pas voulu conserver. L'éditeur, confronté à l'abondance des manuscrits, n'est pas sûr que l'établissement final du texte vaille le travail considérable de collation de dizaines, voire de centaines d'exemplaires, d'autant que, s'il résulte de l'acribie d'un humaniste, un témoin moderne peut être plus utile qu'une longue liste de manuscrits médiévaux. Enfin, le texte hagiographique reste vivant au fil du Moyen Âge : après l'ajout d'un miracle ou une réécriture, qui dira s'il s'agit toujours du même texte mouvant ou de textes différents ? L'identification par cote dans la *Bibliotheca Hagiographica* atteint de ce fait ses limites, si elle laisse entendre que certaines versions sont plus canoniques que d'autres et empêche de rendre compte de ce bourgeonnement qui rend la méthode stématique illusoire – sauf à lire l'arbre comme une histoire plus que comme la cartographie des branches mortes à couper. C'est ce qu'a su faire par excellence Gaia Sofia Saiani quand elle a édité la *Passio BHL 1620* sous le titre *La Passio XII fratrum qui e Syria venerunt. Edizione critica e introduzione*, Spoleto, 2019 : elle explique ici en anglais (p. 287-306) l'intérêt pour l'histoire d'un stemma complet de vingt manuscrits, là où Edoardo D'Angelo (*I santi dodici Siri*, in Id., *Terni medievale. La città, la chiesa, i santi, l'agiografia*, Spoleto, 2015, p. 89-225) avait estimé (à raison) que quatre suffisaient pour établir le texte originel. À l'éditeur donc d'adapter sa méthode à son objet, sain principe défendu avec passion par Michael Lapidge dans « Problems in editing the *Passiones martyrum* of Late Antique Rome », p. 27-48 : l'auteur expose les difficultés qu'il rencontre pour établir le texte des quarante *Passions* épiques, désormais traduites dans son *The Roman Martyrs*, Oxford, 2018. La difficulté majeure vient selon lui de la langue : les *Passions* anonymes des V^e-VII^e siècles sont pour la plupart écrites dans une langue accessible qu'aucun scribe ne se sent tenu de respecter ; au contraire, il est conforme à l'esprit de cette hagiographie qu'on veuille l'adapter aux capacités langagières de son public. Les interventions massives des copistes doivent donc provoquer l'interventionnisme de l'éditeur contemporain : sans jamais se sentir contraint par une

tradition manuscrite pléthorique, qui n'a fait qu'ajouter les erreurs aux choix discutables, il a la responsabilité de rétablir le sens partout où il le pressent. L'éditeur choisit et rectifie bien plus qu'il ne collationne. Dans la deuxième partie, les études pratiques sont regroupées par thèmes. Le premier concerne l'hagiographie en langue grecque et ses traducteurs. Anna Lampadaridi (p. 99-112) compare les deux traductions grecques de la *Vie* d'Hilarion par Jérôme (*BHL* 3879) : réalisée par un latinophone de Palestine (?) au V^e siècle (?) au moyen d'un glossaire du type de celui du Pseudo-Cyrille, *BHG* 752 est fidèle au latin mais inintelligible pour un hellénophone, qui lui préférera, bien qu'elle n'ait pas toujours compris le latin initial, la version *BHG* 753, antérieure au VII^e-VIII^e siècle. Laura Franco (p. 113-126) décrit les changements apportés à la *Vie* d'Euphrosyne du VI^e-VII^e siècle (*BHG* 625) au moment de son intégration dans le *Menologium* de Syméon le Métaphraste (*BHG* 626). Comme c'est le cas général dans cette compilation, le texte originel potentiellement scabreux – Euphrosyne étant l'une de ces saintes byzantines déguisées en moine – est débarrassé de son ironie et Euphrosyne transformée en sainte présentable. François Dolbeau (p. 127-162) donne une simple « édition de travail » de la translation d'Étienne depuis Jérusalem vers Constantinople, d'après la traduction latine (*BHL* 7858) rédigée par Anastase le Bibliothécaire vers 874-875 à l'intention de Landulfé évêque de Capoue. Fondée sur la collation de plus de vingt manuscrits, et la consultation de trois éditions anciennes, elle confirme qu'Anastase suit le grec mot-à-mot. Elle permet surtout d'apprécier le travail d'Arnallus / Arnaldus, *scholasticus* de Ripoll, qui composa une version corrigée du texte d'Anastase sous l'abbatiate d'Oliva (1008-1046). François Dolbeau donne les deux textes latins en version synoptique. Arnallus a réécrit Anastase dans une syntaxe bien latine, balancée, en élevant le style sans changer le fond. Carmen Codoñer (p. 163-190) inaugure un deuxième regroupement autour de l'hagiographie de la péninsule ibérique. Partant de la *Vie* de saint Fructueux de Braga (*BHL* 3194), elle donne une démonstration de ce qui reste à comprendre d'une source quand on dispose d'un texte bien édité et bien daté (années 670-680) : la tradition manuscrite montre que la *Vie* de l'évêque a circulé tantôt avec la *Vie des Pères de Mérida*, tantôt comme partie de la collection dite de Valère du Bierzo. Dans le premier cas, elle a été réagencée pour faire de Fructueux, fondateur de monastères dans le Bierzo, un évêque *alter ego* de Martin de Tours à l'échelle de la Bétique. Patrick Henriet (p. 191-209) examine à son tour la compilation de Valère, telle qu'elle se présente dans le manuscrit Madrid, BNE 10007, dans le contexte du développement des *Vitae patrum* en Occident. Il plaide pour qu'on interprète le décret pseudo-gélasien comme la preuve qu'existe au début du VI^e siècle dans le sud de la Gaule une compilation qui associe à l'*Historia monachorum* de Rufin les *Vies* des saints Paul de Thèbes, Antoine et Hilarion, puis d'autres ermites, l'ensemble circulant sous l'autorité de Jérôme. P. Henriet retrace ensuite l'histoire manuscrite de la collection complète, avec apophtegmes, dans les manuscrits carolingiens, et insiste sur sa stabilité jusqu'à Rosweyde. Paulo Farmhouse Alberto (p. 211-238) élucide l'histoire de trois légendiers de *Vies* de saintes qui reproduisent visiblement un modèle commun (A=El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, a-II-9, fol. 59-132, daté de 954 ; B=Paris, BnF, NAL, 2178, fol. 1-276+Madrid, BNE, 822, fol. 1, 19-22, 2-18, de la deuxième moitié du X^e siècle ; C=Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, 13, fol. 1-253 et 286-293, deuxième tiers du X^e siècle). Les *Vies* qu'ils contiennent dépendent de versions qui circulent au IX^e siècle dans le royaume de Léon (Mélanie *BHL* 5885, Constantine *BHL* 1927) ou en Francie (Castissima-Euphrosyne *BHL* 1640, Pélagie *BHL* 6607c, Marie l'Égyptienne *BHL* 5417) : le corpus ne porte donc aucune trace d'une tradition wisigothique. La collection s'adresse aux élites du royaume de Léon au moment où ses rois, comme les comtes de Castille, renoncent à marier leurs filles pour en faire des vierges consacrées.

Les chapitres suivants se sont partagé l'hagiographie en prose de Venance Fortunat. Edoardo Ferrarini (p. 239-253) revient sur la problématique attribution au poète de la *Vie* de Médard *BHL* 5864. Bruno Krusch l'a écartée en 1885 (*MGH, Auct. Ant.*, p. 67-73), mais depuis que Richard Collins a promis de démontrer qu'elle était vraisemblable (*Observations on the Form, Language and Public of Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul*, in H. B. Clarke / M. Brennan (ed.), *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford, 1981, p. 105-131, part. note 26, p. 120), un bruit historiographique s'est répandu sans avoir été démontré. Or E. Ferrarini ajoute aux arguments de Krusch les deux observations suivantes : l'attribution à un *Fortunatus presbyter* apparaît dans quatre manuscrits seulement (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. Perg. 136 ; Zürich, Zentralbibliothek, C 10i ; Paris, BnF, lat. 3779 ; Paris, BnF, lat. 5323) où *BHL* 5864 forme un *opus geminum* avec le poème de Fortunat *BHL* 5863 ; d'où l'hypothèse que *Fortunatus praesbiter composuit haec uita uel actus sancti Medardi* (sic) soit un paratexte propre à *BHL* 5863, qui aurait été confondu avec un *explicit* de *BHL* 5864. Deuxièmement, l'auteur de la *Vie* en prose utilise *officium sacerdotis* pour désigner un grade clérical et non la plénitude du sacerdoce : il se conformerait ici à un usage apparu au VII^e siècle seulement. L'auteur n'a pas eu connaissance de l'étude de Cécile Gomez, *L'attribution de la Vita sancti Medardi à Venance Fortunat : une approche narrative de la question*, in C. Bernard-Valette / J. Delmulle / C. Gerzaguët (ed.), *Nihil ueritas erubescit. Mélanges Mattei*, Turnhout, 2017, p. 313-325, qui l'aurait conforté dans son diagnostic – Venance n'est pas l'auteur de *BHL* 5864. Martina Pavoni (p. 255-267) s'attaque pour sa part au dossier d'Hilaire de Poitiers. Contre Krusch cette fois, elle revient à l'hypothèse ancienne qui veut que la *Vita BHL* 3885-3886 soit d'un Fortunat disciple du saint, écrivant juste après la mort d'Ambroise de Milan, et non de Venance Fortunat, auquel ne devraient être attribués que les seuls *Miracles post mortem* (*BHL* 3887) rédigés après 565. En l'absence d'une nouvelle édition, il ne peut s'agir que d'une hypothèse un peu hasardée ; toute discussion ultérieure devrait prendre en compte l'utilisation des *Chroniques* de Sulpice Sévère par l'hagiographe et comprendre que, dans le prologue alternatif *BHL* 3888 avec lequel circule parfois la *Vie* d'Hilaire, Jérôme, cité comme *stipulator* de la biographie de l'évêque de Poitiers (note 48, p. 264), ne l'est pas forcément en tant qu'auteur du *De uiris illustribus* mais probablement comme celui de la *Chronique* qui poursuit celle d'Eusèbe. Œuvre incontestée cette fois de Fortunat, la *Vie* de Germain de Paris est étudiée par Mariangela Lanza (p. 269-286) en tant qu'hypotexte d'une réécriture rythmique du IX^e siècle (*BHL* 3470-3471) : l'étude conclut que la réécriture n'est pas un exercice scolaire mais correspond à une étape de développement du culte de Germain à Saint-Germain-des-Prés après 888. Restent enfin trois études plus difficiles à classer. Marianna Cerno (p. 307-328) compare la *Passion* rédigée par Adam de Paris à propos du martyr de Druzipara Alexandre (*BHL* 284d, éditée en annexe) à deux réécritures, la *Vita IV^a s. Domnii* premier évêque de Split / Salone (*BHL* 2270) et la *Vita s. Anastasii* (*BHL* 415), que Bratislav Lučin a rendues au même Adam (*Povratak Adama Parizanina*, in *Splitska Hagiografska baština: povijest, legenda, tekst*, Split, 2014, p. 85-137). Elle entérine de fait la datation basse de *BHL* 2270, qu'elle a éditée mais non attribuée dans E. Colombi (ed.), *Le passioni dei martiri aquileiesi e istriani II*, Roma, 2013, p. 943-952. La comparaison, qui porte sur des clichés hagiographiques ou des tics du XI^e siècle, ne constitue pas une critique d'attribution parfaite : l'essentiel réside de toute façon dans sa conclusion logique. Si la *Vita IV^a s. Domnii* (*BHL* 2270) est celle qu'a rédigée Adam de Paris, conformément au témoignage de l'*Historia Salonitana*, alors rien de s'oppose à ce que la *Vita III^a s. Domnii* (*BHL* 2268), désormais rendue à son anonymat (*contra* en dernier lieu S. Gioanni, *La Vita Domnii d'Adam de Paris (XI^e siècle). La construction*

d'un lien hagiographique entre l'Église de Split et le siège de Rome, in *Hagiographica* 19, 2012, p. 83-126), soit bien antérieure au XI^e siècle. En l'absence de tradition manuscrite, M. Cerno donne des arguments historiques et idéologiques pour la ramener au VII^e-VIII^e siècle. Lidia Buono édite une *Inuentio siue translatio* écrite par Pierre Diacre, archiviste du Mont-Cassin (m. apr. 1159), en complément de la *Vie* qu'il avait imaginée pour un Marc galiléen fondateur du (pseudo-)siège épiscopal d'Atina. Pour finir, Lorenzo Saraceno (p. 367-384) invite à réfléchir une nouvelle fois à ce qu'est l'hagiographie : si la *Vie* de Romuald écrite par Pierre Damien est « hagiographique » puisqu'elle écrit *post mortem* la biographie d'un saint pour le donner en exemple, que dira-t-on de la *Vie des Cinq Frères* où Brun de Querfurt décrit de son vivant un Romuald « d'une vertu admirable et inouïe dans cette province » (*VCF* II, 1) ? L'un et l'autre texte témoignent en vérité de deux étapes d'élaboration d'une mémoire camaldule commune, où l'on se souvient de Romuald comme d'un maître.

Marie-Céline ISAÏA.

Bassir AMIRI (ed.), *Migrations et mobilité religieuse. Espaces, contacts, dynamiques et interférences*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2020 (Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 1505), 22 × 16 cm, 307 p., fig., 25 €, ISBN 978-2-84867-834-4.

Parmi les thématiques prisées par la recherche actuelle, celles de « mobilité » et de « migration » occupent incontestablement une place de choix. De nombreux séminaires et publications témoignent de l'intérêt croissant pour ces notions dans l'air du temps depuis le début de ce siècle et la parution de l'ouvrage abondamment commenté de P. Horden et N. Purcell (*The Corrupting Sea*, Oxford, 2000). En appliquant à l'Antiquité les théories des réseaux et des « world-systems », ce courant aboutit à l'image d'une Méditerranée connectée, constituée d'innombrables points de contact entre populations selon la logique du « middle ground ». Incontestablement, la thématique de la mobilité a donc le vent en poupe. Cet aspect dynamique et évolutif du monde antique trouve sa correspondance dans les panthéons locaux et plus largement dans la conception polythéiste du divin, dont la plasticité n'est plus à démontrer. C'est dans ce cadre que s'inscrit la présente publication, dans la lignée d'ouvrages tels que celui édité par C. Bonnet et L. Bricault (*Quand les dieux voyagent*, Genève, 2016). Regroupées en trois ensembles, les interventions s'intéressent aux parcours des partenaires humains et divins, plus particulièrement à l'époque impériale. D. Praet, en revenant sur l'approche de F. Cumont, souligne la nécessité d'une réflexion terminologique préalable, tant le prisme des « religions orientales » a longtemps influencé la question des cultes dans l'Empire romain. À l'instar des dieux qui voyagent, la recherche a elle aussi fait du chemin. Cette première intervention rappelle que tout outil d'interprétation, en ce compris ceux en vogue dans la recherche actuelle, demeure tributaire d'un contexte d'écriture qui risque de fausser notre perception du monde antique. Les trois interventions suivantes proposent de réfléchir à cette idée d'une (dé)construction de la mobilité religieuse. La signification et les enjeux des Jours d'Hérode, fête « étrangère » célébrée à Rome, sont analysés par É. Parmentier en collaboration avec M. Attali. A.-F. Jaccottet, en s'intéressant à l'association dionysiaque des *Asianoï*, montre que l'appellation ne reflète nullement une origine géographique mais fait écho, sur le thème du transfert culturel, à la figure de Dionysos, ce dieu on ne peut plus grec et pourtant présenté comme le dieu étranger et mobile par excellence. Les constructions narratives relatives à la mobilité divine s'avèrent un outil politique et identitaire inestimable dont usa habilement la cité de Sinope : en récupérant un récit relatif à Sarapis, les autorités affirmèrent à la fois leur identité singulière et leur loyauté envers Rome (L. Bricault). Pour que des dieux voyagent,