

Thomas Granier

L'hagiographie napolitaine du haut Moyen Âge: contexte, corpus et enjeux

[A stampa in "Bulletin du CRISIMA", II (2001), pp. 13-40 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Les sources hagiographiques napolitaines des VIII^e-XI^e siècles (textes liés aux cultes locaux et régionaux et adaptations latines de légendes orientales) sont d'abord situées dans l'ensemble des textes composés du VI^e au début du XIV^e siècle et dans le contexte de la cité et du duché, connu grâce à la documentation d'archives. Trois exemples montrent ensuite comment l'écriture hagiographique joue un rôle dans les enjeux de pouvoir, mais surtout religieux et culturels, qui marquent l'histoire de l'Italie et de l'Occident médiévaux.

Neapolitan 8th-11th-century hagiographical sources (texts pertaining to local cults as well as Latin versions of Greek legends) are first replaced within the whole 6th-14th-century production and within the general context of the city and its duchy the charters enable the scholar to know. Three specific cases then prove how the writing of hagiography plays a part in the political, religious and cultural issues of medieval Italy and the medieval West as a whole.

Le chercheur qui s'intéresse au haut Moyen Âge napolitain est invité à se tourner vers les sources hagiographiques parce que, à la différence d'autres cités méridionales, Naples ne possède pas d'historiographie citadine : les sources narratives napolitaines sont donc les sources hagiographiques ; parce que ce corpus hagiographique est abondant, et présente plusieurs traits originaux ; parce qu'il n'existait pas jusqu'ici d'étude d'ensemble systématique consacrée à la production hagiographique de la cité¹. La démarche adoptée est donc relativement originale, et amène à des résultats neufs.

Il s'agit ici de donner un aperçu général des sources hagiographiques composées à Naples durant le haut Moyen Âge et du contexte dans lequel elles sont composées, ainsi que de quelques-unes des questions qu'elles posent à l'historien². La présentation, nécessaire, de la cité et du duché de Naples dans le haut Moyen Âge, le contexte de naissance des textes, fournit l'occasion de présenter les sources autres que narratives. La présentation du corpus, ensuite, tente d'en dégager les principaux caractères et les traits originaux. Enfin sont abordées trois questions particulières représentatives des enjeux de l'écriture de l'hagiographie dans la Naples du haut Moyen Âge.

Naples, l'une des grandes cités des rives de la Méditerranée occidentale du haut Moyen Âge³, est le centre d'un duché qui réunit en outre les cités de Cumès et de Pouzzoles sur l'ensemble de la période ; s'y ajoutent Amalfi jusqu'au IX^e siècle, Sorrente jusqu'au X^e siècle, et Nola à partir du X^e siècle. Ce duché naît aux VI^e-VII^e siècles dans le cadre d'une réorganisation administrative et militaire des périphéries de l'Empire byzantin, au lendemain de la « Guerre gothique » de 535-565 et de l'invasion lombarde de 568. Aux VIII^e-IX^e siècles s'instaure une indépendance réelle : des familles aristocratiques locales se hissent à la fonction ducal et l'accaparent, sans plus rendre de

¹ Il existe très peu d'études consacrées à l'examen systématique de l'ensemble de la production hagiographique d'une cité donnée ; on peut citer, à l'échelle d'un diocèse, l'ouvrage de Thomas Head, *Hagiography and the cult of saints. The Diocese of Orléans 800-1200 (Cambridge studies in medieval life and thought 14)*, Cambridge 1990.

² Ceci est un remaniement de mon intervention au Séminaire du CRISIMA à l'Université Paul-Valéry le 8 février 2001. Je remercie chaleureusement M^{me} Christiane Raynaud de m'avoir donné cette occasion de présenter mes travaux aux collègues et étudiants montpelliérains. Ces recherches font l'objet de ma thèse intitulée *Histoire, dévotion et culture à Naples, VIII^e-XI^e siècles*, préparée à partir de 1993 sous la direction de Madame le Professeur Huguette Taviani-Carozzi et soutenue le 8 novembre 1998 à l'Université de Provence – Aix-Marseille 1. Sont ici intégrées des réflexions qui prolongent les résultats contenus dans la thèse, dans l'attente de la publication de celle-ci.

³ Sur l'histoire de la ville elle-même, voir Mario Napoli, *La città*, dans Ernesto Pontieri (dir.), *Storia di Napoli 2, L'Altomedioevo*, 2 vol., Naples 1969, vol. 2, p. 737-772 ; Paul Arthur, *Naples: a case of urban survival in the early Middle-Ages?*, dans *Mélanges de l'École française de Rome* 103 (1991), p. 759-784 et id., *Il particolarismo napoletano altomedievale: una lettura basata sui dati archeologici*, dans *Le particolarismo napolitano au haut Moyen Âge* (Actes du séminaire de l'École française de Rome, 6 décembre 1993 et 24 janvier 1994) dans *MEFRM* 107 (1995), p. 17-30. Paul Arthur ne propose pas de chiffre de population pour la Naples altomédiévale, mais cite une estimation de 25 à 30 000 habitants pour la période angevine (XIII^e-XIV^e siècles) : *Naples: a case of urban survival*, *op. cit.*, p. 771.

comptes à l'Empire ; le duc n'est plus un fonctionnaire nommé, mais l'émanation de l'aristocratie du duché. Cette indépendance ne provoque aucune rupture avec Byzance qui, au contraire, reprend fermement pied en Italie méridionale au X^e siècle⁴ : les ducs continuent à entretenir des contacts avec l'Empire et portent, à l'occasion, les titres d'antipathe, de patrice ou de protosébaste. La cité est donc, tout au long du haut Moyen Âge, très fortement marquée par les traditions orientales : les liens traditionnels et la parenté de civilisation demeurent forts, surtout en matière de culte et de vie religieuse, même si l'église de Naples relève de la hiérarchie ecclésiastique occidentale. Le duché demeure indépendant jusqu'au début du XII^e siècle, n'étant définitivement englobé dans le royaume normand qu'en 1137-1139. C'est cette période d'indépendance, du VIII^e au XI^e siècle, qui est ici abordée.

Le duc de Naples porte les titres de *consul et dux* et *magister militum*. *Consul* fait référence à l'exercice de la puissance publique ; *dux* et *magister militum* insistent sur la nature avant tout militaire de ce pouvoir, qui n'est donc que l'exercice local, délégué par l'Empire, de la puissance militaire d'abord, publique ensuite : le duché est et reste une délégation provinciale à vocation militaire ; s'il est de fait indépendant à partir du VIII^e siècle, le duc de Naples n'est pas souverain. Son activité de gouvernement, réelle cependant, est à l'origine des 26 diplômes ducaux conservés, échelonnés de 907 à 1131 : 7 pour le X^e siècle, 13 pour le XI^e et 6 pour le XII^e⁵.

L'autre pouvoir majeur dans la cité est celui de l'évêque. L'affirmation progressive et simultanée de ces deux pouvoirs les met en conflit l'un avec l'autre du milieu du VIII^e au milieu du IX^e siècle. En 840, le comte de Cumes Serge devient duc (840-864), et sa famille se maintient au pouvoir jusqu'en 1137 ; en 842, il fait consacrer l'évêque Jean IV (842-849) et le charge de l'éducation religieuse de son fils Athanase qui, à la mort de Jean, lui succède comme évêque (849-872), mettant ainsi un terme au conflit. Les sources prouvent par la suite, au moins jusqu'au XI^e siècle, l'appartenance de plusieurs évêques à la famille ducale. À deux reprises, le même personnage cumule les fonctions ducale et épiscopale : Étienne II, duc (754-766) puis évêque (766-794), reprend la charge ducale et l'exerce conjointement à sa fonction d'évêque, quelques mois, au début de 794. Athanase II, évêque depuis 876, cumule les deux fonctions de 878 à sa mort en 898. Dans les deux cas, ce cumul est conjoncturel, et cesse à la mort de l'évêque-duc.

Le comte de Cumes est un exemple de ces personnages à qui la documentation donne les titres de *comes*, mais aussi – et surtout dans la famille ducale – de *praefectus*, *lociservator*⁶ ou *tribunus*. Le duc Serge II, par exemple, a trois fils : l'aîné, Grégoire, est duc de 898 à 914, le second est l'évêque Athanase III (907-957), et le troisième, Serge (mort vers 944), porte le titre de *praefectus*. Il a un fils, le *praefectus* Pierre, attesté en 949 : il semble donc ici que ce titre soit porté par certains cadets de la famille. Le duc Jean II (914-918), lui, a deux fils : l'aîné, Grégoire (attesté en 933 et en 955), porte le titre de *lociservator*⁷, et c'est le cadet, Marin, qui est duc (918-927). Voici cette fois la charge ducale transmise à un cadet et l'aîné qui porte un titre « mineur » par rapport au titre ducale.

Ces exemples suggèrent que la distribution des ces titres semble obéir à des règles, qui nous échappent presque totalement du fait de la maigreur des attestations. L'établissement de généalogies sûres et le relevé systématique des titres portés permettrait peut-être de dégager une image d'ensemble. Mais le problème majeur vient ensuite de la quasi-inexistence d'attestations du rôle de ces personnages : si l'on peut arriver à saisir à grands traits comment se transmettent ces

⁴ Sur le contexte, voir Jules Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin depuis l'avènement de Basile I^{er} jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1071)* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 90), Paris 1904 et Giovanni Cassandro, *Il ducato bizantino*, dans *Storia di Napoli*, op. cit., vol. 1, p. 1-408.

⁵ *Diplomata ducum*, éd. Bartolomeo Capasso, *Monumenta ad Neapoli ducatus historiam pertinentia*, 3 vol., Naples, 1881-1892 [MND], vol. 2-2, p. 1-84.

⁶ Ce titre est porté dans le monde lombard : Ado, frère du duc Rodoald de Frioul, tient, après la mort de celui-ci à la fin du VII^e siècle, la charge ducale avec le titre de *lociservator* : Paul Diaque, *Histoire des Lombards*, présentation et traduction par François Bougard (*Miroir du Moyen Âge*), Turnhout 1994, ici 6, 3, p. 128 et notes 339 et 366 p. 168-169. François Bougard indique que le titre *lociservator* est porté en Toscane jusqu'au début du IX^e siècle.

⁷ Sur ce personnage, voir Antonio Vuolo, *Una testimonianza agiografica napoletana : il libellus miraculorum sancti Agnelli* (*Pubblicazioni dell'Università di Salerno, sezione di studi storici* 4), Naples 1987, p. 20-21.

titres au sein de l'aristocratie napolitaine, la question de savoir exactement à quoi ils correspondent et, partant, celle de la distribution du pouvoir dans le duché, est, elle, beaucoup plus difficile à résoudre.

Le pouvoir ducal napolitain conserve tout au long de son existence sa nature fondamentalement militaire⁸, la guerre demeurant le trait majeur de l'histoire de l'Italie méridionale jusqu'à l'achèvement de la conquête normande. La cité est en premier lieu, aux VIII^e-IX^e siècles, menacée par les Lombards de Bénévent et de Capoue. Elle se défend en outre contre les raids musulmans aux IX^e-X^e siècles, et contre les ambitions ottoniennes en Italie méridionale entre 970 et 1000. Apparaît enfin, au XI^e siècle, la menace normande : c'est de 1030 que date le premier établissement normand stable, celui de Rainolf Drengot comme comte d'Aversa, sur le territoire du duché de Naples⁹. Le vieil antagonisme entre Napolitains et Lombards reste constamment à l'arrière-plan de cette série de conflits entrecroisés : l'établissement d'Aversa vise ainsi à constituer une défense à la limite du duché face à l'adversaire traditionnel, les Lombards de Capoue, stratégie qui toutefois s'écroule rapidement avec l'alliance de Rainolf avec Pandolf IV de Capoue. Naples est encore assiégée en 1077-1078 par Robert Guiscard et Richard de Capoue, et elle reste un objectif pour les Normands jusqu'à ce qu'elle soit définitivement prise en 1137-1139.

À côté des diplômes ducaux, les archives napolitaines ont aussi transmis une abondante documentation privée, dont la quasi-totalité des originaux est aujourd'hui perdue¹⁰. Pour l'époque ducal, on conserve des actes, contrats, testaments, concernant surtout des biens fonciers et immobiliers, édités dans deux collections du XIX^e siècle, les *Monumenta ad Neapolitani ducatus historiam pertinentia* et les *Regii Neapolitani archivii monumenta*¹¹. La première comprend par exemple, sous forme de régeste, 313 actes pour le X^e siècle, 265 pour le XI^e, 103 pour la période 1101-1139 et 9 de date incertaine¹². À ces séries s'ajoutent quelques documents originaux des X^e-XII^e siècles encore conservés. Ces actes proviennent presque exclusivement d'archives monastiques : la plupart des nombreux monastères de la cité (au moins une trentaine pour le seul X^e siècle) n'ont laissé aucun document ; la plupart des actes aujourd'hui connus proviennent des fonds de quelques monastères, surtout Saint-Grégoire l'Arménien et Saints-Serge-Bacchus-Théodore-et-Sébastien, tous deux de règle basilienne. Il n'existe par ailleurs plus de documents concernant le patrimoine de la principale institution religieuse de la cité, l'évêché. L'étude des actes de la pratique pouvant donc amener à surévaluer très nettement l'importance économique des monastères napolitains, l'état de conservation des archives interdit d'en tirer autre chose que des informations isolées : toute analyse statistique, tout espoir de mesurer réellement le patrimoine et l'activité économique d'une institution et la place de celle-ci dans la vie de la cité sont interdits.

Ces précautions prises, ces actes constituent une masse documentaire fort riche : l'étude, nécessaire, des formes de la délégation du pouvoir n'est que l'une des pistes qu'elle permet

⁸ Sur les institutions militaires du duché, voir Errico Cuozzo, *La militia Neapolitanorum : un modello per i milites normanni di Aversa*, dans *Le particolarisme napolitain*, op. cit., p. 31-38.

⁹ Huguette Taviani-Carozzi, *La terreur du monde. Robert Guiscard et la conquête normande en Italie*, Paris 1996, p. 145-154.

¹⁰ Sur ces destructions, voir Georges L. Lesage, *Que reste-t-il des fonds du Moyen Âge et de la Renaissance aux archives d'État de Naples ?*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome* 58 (1941-1946), p. 287-288 et Jole Mazzoleni, *Fonti per la storia della Chiesa distrutte nell'incendio dell'Archivio di Napoli nel settembre 1943*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 1 (1947), p. 465 sq. Parmi les travaux consacrés à l'inventaire des documents conservés, voir notamment Jole Mazzoleni, *Le fonti documentarie e bibliografiche dal secolo X al secolo XX conservate presso l'Archivio di Stato di Napoli*, 2 vol., Naples 1974-1978.

¹¹ Bartolomeo Capasso, *MND*, op. cit., vol. 2-1, *Regesta Neapolitana [RN]*, 1885 et *Regii Neapolitani archivii monumenta*, 6 vol., Naples 1845-1861. Bartolomeo Capasso n'insère, sous forme de régeste, que les documents produits à Naples ou sur le territoire du duché et concernant l'époque ducal, c'est-à-dire jusqu'en 1139 ; l'ambition des *Regii Neapolitani archivii monumenta* est d'éditer *in extenso* les documents alors conservés dans les archives napolitaines.

¹² *Appendix instrumentorum aliquot vel omissorum vel aetatis incertae*, dans *MND*, op. cit., 2-1, p. 437-441.

d'aborder. Du point de vue de la vie économique, l'impression générale qui se dégage de ces documents est celle d'une richesse surtout foncière : malgré sa situation, son port et ses liens traditionnels avec le monde byzantin, Naples n'est pas une cité maritime. À la différence de Sorrente ou d'Amalfi, elle n'est pas accrochée à la côte : au Nord, au-delà d'une petite barrière de collines, s'étend une zone de plaine densément cultivée, la Terra di Lavoro, vallée de l'actuel Regi Lagni, entre Naples et Capoue ; c'est vers cette opportunité foncière que s'est tournée la cité. L'image qui se dégage des actes de la pratique est donc surtout celle d'une ville de paysans et de propriétaires fonciers. Ces actes font apparaître les femmes et les hommes dans leur vie concrète : les métiers, les maisons, avec parfois des descriptions précises de l'habitat et du mobilier, mais aussi la famille¹³ avec son onomastique¹⁴, ses structures, ses cadres juridiques et la transmission des biens au sein de celle-ci, ou encore les institutions, le statut des hommes, les formes de dépendance et l'organisation seigneuriale, constituant donc la matière d'une histoire sociale de la Naples du haut Moyen Âge¹⁵. Ils permettent aussi d'entrer dans la vie religieuse d'une façon qui n'est pas permise par la documentation narrative : ils attestent en effet à partir du X^e siècle l'existence de communautés de prêtres, les *congregationes*, et d'associations religieuses de clercs et de laïcs, les *staurites*. La naissance de ces institutions nous échappe toutefois puisque nous les voyons apparaître en même temps que la documentation. Les communautés de prêtres font entre autres l'objet de donations pieuses de la part de laïcs désireux de bénéficier de leurs suffrages spirituels en se faisant inscrire, à leur mort, sur la *chartula* de la communauté, la liste des morts pour lesquels celle-ci s'est chargée de prier ; ce sont ces donations qui sont à l'origine de l'existence de nos sources. Ces communautés religieuses demandent encore des études plus approfondies¹⁶, et c'est la documentation d'archives qui permet ces recherches, puisqu'elle est la seule à faire apparaître ces institutions.

C'est dans la cité et le duché tels que l'on vient de les présenter que sont composés les textes narratifs, les sources hagiographiques proprement dites et un texte de nature à la fois historique et hagiographique, l'*Histoire des évêques de Naples*, rattachée au genre *gesta episcoporum*¹⁷.

Le propos de ce texte est la démonstration de la continuité, de la légitimité et de la gloire de la série épiscopale napolitaine, grâce à la sainteté de certains de ses membres. Le modèle direct, celui de tout le genre, est le *Liber Pontificalis* romain. L'épiscopat napolitain, en commanditant la composition d'un texte de cette sorte, élève ses prétentions au niveau de celles des évêques de Rome et de Ravenne, puisque seules ces trois cités ont, pour l'Italie, laissé une « geste » de leurs évêques. Trois parties de l'*Histoire des évêques de Naples* sont successivement composées : la première dans les années 840, la deuxième dans les années 880 ou 890, la troisième au début du X^e siècle. Elle est connue et utilisée à Naples au moins jusqu'au milieu du XIII^e siècle, mais semble n'avoir été connue que dans la cité. Elle ne survit que dans un manuscrit unique, contemporain de la composition (VatLat 5007, des IX^e-X^e siècles), où chaque partie est due à une main différente, et

¹³ Un acte de mai 1132 (RN 653), par exemple, comporte des indications généalogiques sur la famille ducale.

¹⁴ Voir en dernier lieu Jean-Marie Martin, *L'Italie méridionale*, dans Monique Bourin et al. (dir.), *L'anthroponymie document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, actes du colloque international organisé par l'EFR, Rome, 6-8 octobre 1994 (Collection de l'EFR 226), Rome 1996, p. 29-39.

¹⁵ On peut citer les travaux de Patricia Skinner, notamment *Urban communities in Naples, 900-1050*, dans *Papers of the British School at Rome* 42 (1994), p. 279-299.

¹⁶ Voir Cosimo Damiano Fonseca, *Congregationes clericorum et sacerdotum a Napoli nei secoli XI e XII*, dans *La vita comune del clero nei secoli XI-XIII* (Actes du congrès de La Mendola, septembre 1959) (*Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, serie 3^a, scienze storiche 2-3, Miscellanea del centro di studi medioevali 3*) 2 vol., Milan 1962, vol. 2 p. 265-283 et Thomas Granier, *Transformations de l'église et écriture des textes à Naples autour de l'An Mil*, dans Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi (dir.), *Année Mille, An Mil* (Séminaire Sociétés, Idéologies et Croyances au Moyen Âge) (*Le Temps de l'Histoire*), Aix-en-Provence 2002, p. 149-175.

¹⁷ *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, éd. Georg Waitz dans *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hanovre 1878, p. 398-436. Sur ce type de sources, voir Michel Sot, *Gesta episcoporum, gesta abbatum* (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental 37*), Turnhout 1981 et mise à jour 1985.

dont l'état interpelle le chercheur : des mutilations, liées entre autres aux séquelles de la crise iconoclaste, sont la trace d'une réécriture de l'histoire dont le processus reste encore malaisé à reconstituer¹⁸.

L'étude de la production hagiographique de la période ducale invite à utiliser l'ensemble des textes composés du VI^e au XIV^e siècle, et ce parce que l'on constate une très forte continuité entre toutes ces sources : des textes de la période ducale utilisent ou continuent des sources antérieures, et peuvent être ensuite à leur tour utilisés, réécrits, ou complétés. L'auteur de la *Translation* de Séverin, par exemple, le diacre Jean, fait, en 902-903, des allusions complexes à la *Vie* de Séverin composée en 511, réutilisant certains de ses motifs miraculeux pour montrer la continuité de l'action thaumaturgique du saint de sa vie au V^e siècle jusqu'au présent, le début du X^e¹⁹. À l'autre extrémité de la période, la *Vie* de l'évêque Jean, composée en 1262-1269, recopie un long passage de la seconde partie de l'*Histoire des évêques de Naples*, de la fin du IX^e siècle²⁰.

Au total, en individualisant les différentes versions d'un texte et les différentes parties des textes continués lorsqu'elles sont composées à des époques différentes (*gesta episcoporum* compris), on compte, du VI^e au début du XIV^e siècle, soixante-huit textes ou parties de texte, ainsi répartis : deux pour le VI^e siècle, quatre pour le VIII^e, quinze pour le IX^e, vingt-neuf pour le X^e, cinq pour le XI^e, quatre pour le XII^e, trois pour le XIII^e, un pour le XIV^e, et cinq de date incertaine, composés entre le IX^e et le XII^e siècle. Apparaît donc très clairement une période d'activité maximale des auteurs napolitains, les IX^e-X^e siècles, au cours de laquelle sont composés près de deux tiers des textes hagiographiques napolitains médiévaux. Ces textes émanent dans leur très grande majorité du milieu épiscopal. Quelques-uns sont dédiés à des abbesses, des abbés, ou des membres de la famille ducale.

Bon nombre de ces textes comportent en effet des prologues ou des dédicaces faisant état d'un auteur, d'un dédicataire, de circonstances de rédaction ; outre que ces prologues prouvent que les hagiographes ont conscience de faire œuvre littéraire et font preuve d'une ambition certaine quant au devenir de leurs œuvres, ils permettent aussi d'attribuer et de dater les textes, parfois de façon fine, à l'année ou à quelques années près, ce qui est assez exceptionnel pour des sources hagiographiques²¹.

Ce corpus se compose de deux parties très différentes : des textes sont composés au sujet de saints locaux, dont la cité possède ou convoite les reliques, et sont associés à des sanctuaires précis. D'autres sont des adaptations latines de légendes hagiographiques orientales. Or, ces deux parties du corpus ont le plus souvent été étudiées séparément, avec des objectifs différents : les textes sur les saints locaux dans le cadre de l'histoire religieuse locale ou régionale, et les adaptations dans le cadre de la philologie, de l'histoire culturelle et des relations entre Orient en Occident. Une démarche d'étude conjointe de ces deux parties du corpus se justifie parce qu'elles sont composées en même temps, par les mêmes hommes, souvent pour les mêmes commanditaires, et parce qu'elles sont complémentaires.

Si l'on ne compte plus les différentes parties de textes séparément, on arrive à un total de cinquante-sept textes : vingt-neuf composés en l'honneur de saints locaux ou régionaux, et vingt-huit adaptations de textes orientaux. Quasi-égalité numérique, mais répartition chronologique

¹⁸ Voir Antonio Bellucci, *Il prologus del codice VatLat 5007*, dans *Atti dell'Accademia Pontaniana* (Naples) 4 (1950-1952), p. 317-326 et Paolo Bertolini, *La Chiesa di Napoli durante la crisi iconoclasta, appunti sul codice VatLat 5007*, dans Girolamo Arnaldi (dir.), *Studi sul Medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen* (Istituto storico Italiano per il Medioevo, Studi storici 83-87), 1, Rome 1974, p. 101-127.

¹⁹ *Translatio sancti Severini* (BHL 7658), éd. Bartolomeo Capasso, MND 1, p. 291-300 et Eugippe, *Vie de saint Séverin* (BHL 7655-7657), éd. et trad. Philippe Régerat (*Sources chrétiennes* 374), Paris 1991.

²⁰ *Vita sancti Iohannis episcopi Neapolitani* (BHL 4417), éd. *Acta sanctorum* t. 10, Avril I, Paris-Rome 1865, 1^{er} avril, p. 32-34.

²¹ Un exemple notable est fourni par les prologues du diacre Jean – qui écrit entre les années 880-890 et 907 environ –, dont le ton variable permet de proposer une hypothèse de chronologie relative : Fedele Savio, *Giovanni diacono, biografo dei vescovi napoletani*, dans *Atti della reale Accademia delle scienze di Torino* 50 (1915), p. 974-988, repris par François Dolbeau, *La Vie latine de saint Euthyme, une traduction inédite de Jean, diacre napolitain*, dans *MEFRM* 94 (1982), p. 315-335, ici p. 325.

radicalement différente : les légendes de saints locaux ou régionaux se répartissent sur l'ensemble de la période, du VI^e au XIV^e siècle, alors que les adaptations de textes orientaux sont toutes composées entre le milieu du IX^e siècle et les années 960, sauf une, isolée, au XII^e siècle. Certaines de ces adaptations concernent des saints à la légende ou au culte originaire des diverses périphéries chrétiennes, ou un temps chrétiennes, du monde byzantin, comme l'évêque Pierre d'Alexandrie († 307, 308 ou 311), mais aussi Eustrate, martyr arménien de la « Grande Persécution » du début du IV^e siècle, Anastase, martyr perse mis à mort en 628, ou encore le martyr arabe Arethas († 521)²².

Ces « traductions hagiographiques » napolitaines s'insèrent dans un large mouvement culturel, celui des « traductions » réalisées à Rome au IX^e siècle ainsi qu'à Amalfi et au Mont-Cassin au XI^e²³. L'examen des « dossiers hagiographiques » des saints concernés montre toutefois que, dans la plupart des cas, il existe une ou plusieurs versions latines antérieures à la version napolitaine : le contact avec un original en langue étrangère n'est assuré que dans quelques cas ; dans la plupart, les hagiographes effectuent non une traduction, mais une mise en forme littéraire, une réécriture de textes latins, traduits du grec par des prédécesseurs parfois lointains. La capacité de traduire des originaux grecs est traditionnellement mise au compte de la familiarité de la population napolitaine avec l'héritage byzantin, et d'un prétendu « bilinguisme » napolitain²⁴. Or, un examen attentif des sources montre par exemple que si de nombreuses souscriptions d'actes sont en alphabet grec, les mots eux-mêmes sont latins : ceux qui signent en caractères grecs n'emploient pas la langue grecque²⁵. Si bilinguisme il y a, il doit se limiter aux communautés monastiques basiliennes, et encore n'y concerne-t-il pas tous les moines.

L'un des cas où l'auteur affirme avoir travaillé lui-même, directement, sur le texte grec est tout à fait exceptionnel : c'est celui de la *Passion* de Pierre d'Alexandrie réalisée dans le dernier quart du IX^e siècle pour l'évêque Athanase II par l'hagiographe Guarimpotus²⁶. Cette version est bien plus longue que le texte de départ : toute la fin est un long récit des événements concernant l'église alexandrine après la mort de Pierre jusqu'à Athanase (328-373). L'auteur affirme compléter sa traduction par des informations tirées de sources historiographiques, en discutant parfois la crédibilité. Le martyre de l'évêque n'est plus qu'une composante du récit : le propos de cette version est la dénonciation de l'arianisme et la glorification de la victoire finale de l'orthodoxie. Et Guarimpotus déclare que cette deuxième partie, quoique ne figurant pas jusque-là dans la *Passion*, entre bel et bien dans les *gesta* du saint : une vision juste et complète de la sainteté de Pierre passe par l'explication de la façon dont, grâce à son héritage, ses successeurs ont mené à son terme le principal combat de sa vie, c'est-à-dire sont venus à bout de l'hérésie arienne : la vie de Pierre n'est

²² *Acta sincera sancti Petri episcopi Alexandrini et martyris* (BHL 6692-6693, d'après BHG 1502), début éd. *Patrologie latine Migne* t. 129, Paris 1879, col. 689-704 ; fin éd. *Bibliotheca Casinensis [BC]* 3, Mont-Cassin 1877, *Florilegium*, p. 187-191 ; *Passio sancti Eustratii et sociorum ejus* (BHL 2778, d'après BHG 646), éd. BC 3, *op. cit.*, *Florilegium*, p. 193-205 ; *Passio sancti Anastasii Persae et sociorum ejus* (BHL 411, d'après BHG 84), prologue éd. Angelo Mai, *Spicilegium Romanum* 4, Rome 1840, p. 283-285 ; *Passion* éd. BC 3, *op. cit.*, *Florilegium*, p. 102-109 ; *Fragmentum interpretationis latinae actorum sancti Arethae quam adornavit Athanasius iunior episcopus Neapolitanus* (BHL 671), éd. AASS t. 58, *Octobre X*, Paris-Rome 1869, 24 octobre, p. 761-762.

²³ Sur les traductions en général, voir Albert Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert (Band 5 der Abhandlungen der bayerischen benediktiner Akademie)*, München-Pasing 1949 et Walter Berschin, *Medioevo grecolatino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano (Nuovo Medioevo 33)*, Naples 1989 [traduction italienne de *Griechisch-lateinisches Mittelalter*]. Pour Rome, voir Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil (Quellen und Untersuchungen zur lateinische Philologie des Mittelalters 8-10)*, 3 vol., Stuttgart 1986-1991, vol. 2 p. 160-167 ; pour Amalfi, id., *Les traducteurs d'Amalfi au XI^e siècle*, dans Geneviève Contamine (dir.), *Traductions et traducteurs au Moyen Âge* (Actes du colloque de Paris, 26-28 mai 1986) (*Documents, études et répertoires édités par l'IRHT*), Paris 1989, p. 163-168 ; pour le Mont-Cassin, H. E. J. Cowdrey, *The age of abbot Desiderius. Montecassino, the Papacy and the Normans in the eleventh and early twelfth Centuries*, Oxford 1983.

²⁴ N. Tamassia, *L'ellenismo nei documenti napoletani del Medioevo*, Naples 1961.

²⁵ Francesca Luzzati Laganà, *Le firme greche nei documenti del ducato di Napoli*, dans *Studi medievali* 23 (1982), p. 729-752.

²⁶ L'attribution, déduite du prologue d'une autre œuvre de l'auteur, est établie par Paul Devos, *L'œuvre de Guarimpotus, hagiographe napolitain*, dans *Analecta Bollandiana [AB]* 76 (1958), p. 151-187, ici p. 170-178.

véritablement achevée et sa sainteté efficacement prouvée qu'avec la définitive défaite des ariens. Dans son prologue, Guarimpotus justifie son travail en affirmant que l'histoire de Pierre existe déjà en latin, mais de façon incomplète : un peu plus tôt, à Rome, Anastase le Bibliothécaire traduit la *Passion* grecque de Pierre (BHG 1502a)²⁷ en latin, sans faire l'histoire des évêques d'Alexandrie ; pour lui, Pierre est un martyr qui périt sous les coups des persécuteurs. C'est à ce texte que Guarimpotus fait allusion ; s'il le juge insatisfaisant, c'est par son contenu : sa propre version est motivée par un certain sens de l'hagiographie qui le pousse à remédier aux défauts de la version d'Anastase. L'auteur effectue ici bien plus qu'une simple « traduction hagiographique », et fait preuve d'une conception fort exigeante de l'hagiographie, où l'exhaustivité « historique » entre en large part²⁸.

Les versions napolitaines de légendes hagiographiques orientales ont jusqu'ici surtout fait l'objet d'études philologiques, et notamment d'éditions critiques récentes qui permettent de s'appuyer sur des textes sûrs. L'un des objectifs de ces travaux est d'étudier précisément les méthodes et les pratiques de la traduction et de la réécriture²⁹. Ces textes ont aussi un intérêt pour des études d'ordre littéraire, certains connaissant en effet une très large postérité dans l'Occident chrétien. Le cas le plus célèbre n'est pas hagiographique ; il s'agit de la traduction, entre 954 et 957, par l'archiprêtre Léon, envoyé en ambassade à Constantinople par le duc de Naples, de la légende d'Alexandre le Grand du Pseudo-Callisthène. L'œuvre de Léon, première version latine de ce texte, est à l'origine de la diffusion de ce que l'on connaît au Moyen Âge sous le nom de *Historia de proeliis* ou *Roman d'Alexandre*³⁰. Le diacre Jean est, lui, à la fin du IX^e siècle ou aux environs de 900, l'auteur de la première *Vie* latine de Nicolas, évêque de Myre au IV^e siècle. Et c'est le texte de Jean, étoffé du récit de la mort du saint – que lui-même n'avait pas raconté faute de source – et de miracles divers, qui est à l'origine de toute la diffusion en Occident de la légende et du culte de saint Nicolas³¹. Le diacre Paul, enfin, dédie, entre 843 et 875, sa traduction de la légende de Théophile au roi Charles le Chauve. Théophile, administrateur de l'église d'Adana en Cilicie, jaloux d'avoir été privé de sa charge, rencontre le diable par l'entremise d'un juif, abjure le Christ, connaît la gloire temporelle, mais se repent ; il prie la Vierge grâce à l'intercession de qui il est réconcilié³².

²⁷ Paul Devos, *Une passion grecque inédite de saint Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire*, dans *AB* 83 (1965), p. 157-187, ici p. 159.

²⁸ La distinction des genres « historiographique » et « hagiographique » est moderne et n'a pas forcément de sens pour un auteur médiéval. La réflexion sur ce point peut s'appuyer sur Martin Heinzlmann, *Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours?*, dans Marc van Uytendaele & Roland Demeuknaere (dir.), *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders (Instrumenta patristica 23)*, La Haye 1991, p. 237-258 ; Felice Lifshitz, *Beyond positivism and genre: «hagiographical» texts as historical narrative*, dans *Viator* 25 (1994), p. 95-113 et Guy Philippart, *Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie : des mots et des concepts*, dans *Hagiographica* 1 (1994), p. 1-16.

²⁹ Il faut citer en particulier les travaux de Paolo Chiesa, *La traduzione latina del Sermo in reditu reliquiarum sancti Iohannis Chrysostomi di Cosma il Vestitore eseguita da Guarimposito grammatico*, dans *Aevum* 63 (1989), p. 147-171 ; *Le versioni latine della Passio sanctae Febroniae : storia, metodo, modelli di due traduzioni agiografiche altomedievali (Biblioteca di « Medioevo latino » 2)*, Spolète 1990 ; *Le traduzioni dal greco : l'evoluzione della scuola napoletana nel X secolo*, dans Walter Berschin (dir.), *Lateinische Kultur im 10. Jahrhundert (Actes du congrès de Heidelberg, 12-15 septembre 1988) (Mittelalterliches Jahrbuch, 24-25 (1989-1990))*, Stuttgart 1991, p. 67-86 ; *Il dossier agiografico latino dei santi Guriar, Samonas e Abibos*, dans *Aevum* 65-2 (1991), p. 221-258 ; ceux d'Edoardo d'Angelo, *Prose et vers dans l'oeuvre de Pierre Sous-Diacre*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange)* 53 (1995), p. 187-199 ; *La Passione dei santi Cirico e Giulitta di Pietro Suddiacono, edizione di frammenti da un codice napoletano*, dans *Campania sacra (Naples)* 28 (1997), p. 19-24 ; et de François Dolbeau, *La Vie latine de saint Euthyme*, *op. cit.*

³⁰ Ce texte est présenté et édité par Friedrich Pfister, *Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo*, Heidelberg 1913 ; Voir Nicola Cilento, *La cultura e gli inizi dello studio*, dans *Storia di Napoli, op. cit.*, p. 519-640, ici p. 591-594.

³¹ *Vita beati Nicolai episcopi interprete Iohanni Diacono (BHL 6104-6106)*, éd. Pasquale Corsi, *La « Vita » di san Nicola e un codice della versione di Giovanni Diacono*, dans *Nicolaus* 7 (1979), p. 359-381 ; voir également Pasquale Corsi, *Giovanni Diacono, La Vita di San Nicola*, Bari 1981. Sur Nicolas et l'ensemble des textes occidentaux le concernant, voir Gerardo Ciottari, *San Nicola nella critica storica*, Bari 1987.

³² *Poenitentia Theophili (BHL 8121, d'après BHG 1319-1322)*, éd. AASS t. 4, *Février I*, Paris-Rome 1863, 4 février, p. 486-493 ; je n'ai pas eu accès à l'édition plus récente de G. G. Meersseman, *Kritische glossen op de griekse Theophilus-legende (7e eeuw) en haar latijnse vertaling (9e eeuw)*, Bruxelles 1963.

La version de Paul sert de base à une première réécriture effectuée dans les premières décennies du X^e siècle au plus tard, en Italie du Nord et probablement à Bobbio³³. La légende est ensuite recomposée en vers, en 959 ou un peu avant, par la moniale Hroswitha de Gandersheim (BHL 8123)³⁴, et le quatrième sermon de Fulbert de Chartres (1006-1028), consacré à la Nativité de la Vierge, résume son intervention pour Théophile³⁵. Non seulement la version de Paul est l'un des premiers textes hagiographiques occidentaux à mettre en scène l'intercession spécifique de la Vierge, et donc l'une des sources de la dévotion mariale occidentale à partir du IX^e siècle, mais le motif de la gloire du siècle obtenue par l'abjuration de la foi chrétienne et l'intervention diabolique est aussi la racine première de la légende de Faust³⁶.

L'autre moitié des textes hagiographiques napolitains est composée en l'honneur de saints locaux ou régionaux : plusieurs anciens évêques de la cité – Aspren, Agrippin (III^e siècle), Sévère (363-408), Athanase (849-872) – ; des martyrs régionaux, au premier rang desquels le groupe formé par saint Janvier, ancien évêque de Bénévent, et ses compagnons de martyre au temps de la « Grande Persécution » ; quelques « confesseurs » comme la moniale Patricia ou l'abbé Agnel du VI^e siècle.

Ces textes comprennent de nombreux récits de miracles qui peuvent servir de sources à l'étude de la dévotion méridionale, des formes de piété, du rayonnement culturel de Naples au prisme de la provenance des miraculés³⁷ ; ils sont aussi le reflet des conceptions des auteurs ecclésiastiques sur la société citadine³⁸. Ils constituent aussi des sources narratives sur l'histoire événementielle de la cité : la *Vie* de l'évêque Athanase, composée sous l'épiscopat de son neveu et successeur Athanase II, donne d'abondants renseignements sur la politique méridionale de l'empereur Louis II, et insiste sur l'amitié qui le lie à Athanase. La fin des *Miracles* d'Agrippin, composée vers 960, abonde en détails sur le siège de la cité par les Sarrasins en 957-958, siège qui fournit au saint l'occasion d'intervenir pour sauver la cité³⁹.

L'un des traits majeurs de ce corpus de textes correspondant à des cultes régionaux est l'absence de martyr proprement napolitain, prix à payer par une cité qui est l'un des premiers points d'apparition du Christianisme en Occident. Le culte de la figure du premier évêque connu de Naples, Aspren, ne semble pas remonter au-delà de la fin du IX^e siècle, et le premier texte connu, qui ne paraît pas antérieur aux X^e-XI^e siècles⁴⁰, évoque une christianisation de Naples rapide et unanime : Pierre, en route d'Orient à Rome, arrive près de Naples, y rencontre et guérit Aspren, qu'il ordonne évêque, et sous l'action de qui la cité se convertit rapidement sans qu'aucune résistance ne soit mentionnée, donnant ainsi l'image d'une immédiate unanimité chrétienne. Aux X^e-XI^e siècles, Naples ne conserve donc pas le souvenir de débuts difficiles de la christianisation et, partant, de martyrs locaux, alors que les cités voisines ont leurs martyrs : si Naples avait eu le sien, l'hagiographie en aurait à coup sûr conservé la trace.

Cette absence de martyr explique en grande partie l'intérêt des Napolitains pour les saints des environs : Janvier, tout d'abord, dont Naples acquiert les reliques un peu avant 432, annexe le

³³ Paolo Chiesa, *L'Historia Theophili atheniensis : il più antico rifacimento latino della Poenitentia Theophili*, dans *Aevum* 68 (1994), p. 259-281, ici p. 271-273.

³⁴ *Lapsus et conversio Theophili vicedomini* (BHL 8123), éd. PLMigne t. 137, Paris 1879, col. 1101-1110. Voir désormais Hrotsvita de Gandersheim, *Œuvres poétiques (X^e siècle)*. Présentation et traduction par Monique Goulet (*Atopia*), Grenoble 2002.

³⁵ *Sermo IV de nativitate beatissimae Mariae Virginis*, éd. PLMigne t. 141, Paris 1880, col. 320-324.

³⁶ Nicola Cilento, *La cultura e gli inizi dello studio*, op. cit., p. 519-640, ici p. 552.

³⁷ En particulier Domenico Mallardo, *L'incubazione nella cristianità medievale napoletana*, dans *Mélanges Paul Peeters* (AB 67 (1949)), p. 465-498 et Antonio Vuolo, *I Libelli miraculorum tra religiosità e politica, Napoli secoli IX-XII* (*Parva hagiographica* 1), Naples 1990.

³⁸ Thomas Granier, *Le peuple devant les saints : la cité et le peuple de Naples dans les textes hagiographiques fin IX^e-début X^e siècles*, dans Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi (dir.), *Peuples du Moyen Âge, problèmes d'identification* (séminaire du centre de recherches SICMA), Aix-en-Provence 1996, p. 56-76.

³⁹ *Vita Athanasii episcopi Neapolitani* (BHL 735), éd. Georg Waitz dans *MGH SRLI*, op. cit., p. 439-449 ; *Miracula sancti Agrippini* (BHL 174-177), éd. AASS t. 65, *Novembre IV*, Paris-Rome 1925, 9 novembre, p. 118-128.

⁴⁰ *Homilia Aspreni episcopi Neapolitani* (BHL 724), éd. AASS t. 35, *août I*, Paris-Rome 1867, 3 août, p. 200-212.

culte, et compose les légendes. L'importance de cette annexion pour la cité est bien comprise par les Bénéventains qui, en 831, prennent les reliques de leur ancien évêque, l'ensemble des sources napolitaines passant cette privation sous silence⁴¹. Cette absence explique aussi, du moins en partie, les « traductions » ; celles-ci montrent que les Napolitains cherchent des martyrs à honorer auprès de l'un des principaux réservoirs de légitimité martyriale, l'Orient byzantin. Si les évêques et les ducs de Naples ne vont pas, comme on le fait si massivement dans le monde franc, chercher des reliques de martyrs à Rome, c'est peut-être – sans pour autant trahir la fidélité au pape – par fierté du particularisme local : Naples s'appuie ici sur ses liens traditionnels avec le monde oriental parce qu'ils sont pour elle un facteur de singularité.

Cette présentation générale des sources peut être complétée par trois exemples plus développés des problèmes qu'elles permettent d'aborder.

Le premier de ces « dossiers » s'articule autour de cinq textes. Tout d'abord la lettre dans laquelle, en 432 ou peu après, le prêtre Uranius raconte à Pacatus la mort de l'évêque Paulin de Nole. Dans celle-ci, saint Janvier et saint Martin appellent Paulin à les rejoindre au ciel, et, une fois mort, celui-ci appelle à son tour l'évêque Jean de Naples à le rejoindre ; Jean célèbre la fête de Pâques avec d'autres clercs, meurt, et est conduit à sa tombe par les nouveaux baptisés de la fête de Pâques. Dans la *Vie* de Sévère, du VIII^e siècle, ce sont Agrippin et Janvier qui appellent Sévère à les rejoindre. Deux passages de l'*Histoire des évêques de Naples* s'y ajoutent : la première partie comporte le récit de la mort de Jean tiré de la lettre, et dans la deuxième partie, l'évêque Paul II célèbre la fête de Pâques, meurt, et est conduit à sa tombe par les nouveaux baptisés. Enfin, la *Vie* de l'évêque Jean, composée entre 1262 et 1269, montre Paulin appeler Jean à le rejoindre au ciel, Jean célébrer la fête de Pâques, mourir, et être conduit à sa tombe par les nouveaux baptisés⁴².

Ce dossier de textes montre la récurrence frappante, du VIII^e au XIII^e siècle, d'un motif hagiographique tiré d'un texte du V^e. Une telle constance ne peut se réduire à un simple *topos* hagiographique : il y a là une indéniable volonté des hagiographes de montrer un lien particulier entre leurs évêques et Paulin, l'un des plus célèbres confesseurs d'Italie méridionale⁴³. La réutilisation de ce motif crée une image de solide sainteté collective, où les évêques de Naples sont réunis à trois saints majeurs : Janvier, Martin et Paulin, manifestation supplémentaire, entre autres, de l'insistance avec laquelle les hagiographes napolitains s'efforcent d'associer leurs évêques à Janvier.

Mais ces épisodes récurrents correspondent aussi à des actes liturgiques : le moment de la mort, et la fête de Pâques⁴⁴. Ils affirment que la liturgie pascale réunit plusieurs évêques autour de l'évêque de Naples : celui-ci meurt donc au moment où il manifeste devant toute sa communauté la plénitude de son sacerdoce au milieu de ses pairs. Cette succession de remplois narratifs fait coïncider la mort, moment où l'évêque devient un saint, et la célébration pascale où l'évêque démontre son appartenance à l'ordre épiscopal, et où celui qui va mourir, qui devient saint, est entouré de ses collègues vivants dans la fraternité, dans la communion et dans la pratique liturgique. Cette accumulation de renvois intertextuels cherche à démontrer qu'il existe une sainteté inhérente à l'état épiscopal napolitain, dont le fondement est l'ordre épiscopal et ses

⁴¹ Thomas Granier, *Napolitains et Lombards aux VIII^e-XI^e siècles. De la guerre des peuples à la « guerre des saints » en Italie du Sud*, dans *MEFRM* 108 (1996), p. 403-450.

⁴² *Epistula Uranii presbyteri de obitu sancti Paulini ad Pacatum* (BHL 6558), éd. PLMigne t. 53, Paris 1865, col. 857-866 ; *Vita sancti Severi episcopi Neapolitani* (BHL 7676), éd. AASS t. 12, *Avril III*, Paris-Rome 1866, 13 avril, p. 775-779 ; *Gesta*, *op. cit.*, c. 6, p. 406 l. 14-20 et c. 41, p. 425 l. 7-14 ; *Vita sancti Iohannis episcopi Neapolitani*, *op. cit.*.

⁴³ Ce lien est aussi manifesté, vers 1100, par la réalisation d'un manuscrit notamment consacré aux évêques de Naples, où Paulin est inséré parmi eux, le manuscrit Rome, Biblioteca Corsiniana 777 : Albert Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanarum* (*Subsidia hagiographica* 9), Bruxelles 1909, p. 278-280 ; Raffaele Arnese, *Un codice napoletano della Biblioteca Corsiniana di Roma*, dans *Accademie e biblioteche d'Italia* 49 (1981), p. 420-425 ; Antonio Vuolo, *Una testimonianza*, *op. cit.*, p. 108-110.

⁴⁴ Ces réflexions m'ont été inspirées par la lecture de l'ouvrage d'Éric Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Âge* (*Collection historique*), Paris 2000, en particulier les pages consacrées aux passages des *Vies* où le saint pratique une activité liturgique, p. 181-184.

attributs liturgiques, commune aux vivants et aux morts, et partagée par Paulin, Janvier, Martin, et toute la série, passée, présente et future, des évêques de Naples. L'on a ici un exemple du sens précis que les hagiographes peuvent donner à un *topos* tel que la mort du saint au cours de la messe, et à sa répétition.

Les textes proprement hagiographiques et l'*Histoire des évêques de Naples* attestent, directement ou indirectement, quatorze transferts de reliques différents – certains collectifs – dans la cité du IV^e au XIII^e siècle. L'un des premiers, par exemple, est celui, dans les années 430, de la dépouille de Janvier, rapidement adopté comme patron de la cité. Entre 766 et 794, l'évêque Étienne II procède aux transferts de deux compagnons de martyr de Janvier et de la martyre Fortunée de Patria. En 877, ce sont les reliques de l'évêque Athanase, mort en 872, qui sont amenées du Mont-Cassin. En 902 et 906 ont lieu deux importants transferts : celui de Séverin, l'ancien évangelisateur du Norique romain au V^e siècle, qui avait été inhumé non loin de Naples dans les années 490, et celui de Sossius, un autre compagnon de martyr de Janvier, tous deux depuis les environs proches de Naples. Enfin, le dernier transfert connu, après un vide – documentaire en tous cas – depuis 906, est celui, en 1207, des dépouilles de Julienne, Maxime et de deux enfants, tous quatre martyrs à Cumes.

Ces transferts sont en majorité des transferts de martyrs, les dépouilles proviennent en majorité des alentours campaniens de Naples, et c'est le plus souvent l'évêque qui en est l'acteur ou le promoteur. Cette concentration de reliques à Naples est à mettre en rapport avec l'autorité de l'évêché de Naples sur les environs, dans un mouvement préfigurant son élévation en métropole entre 969 et 990 : avant même de devenir l'un des archevêques de la Campanie, l'évêque de Naples affirme son autorité en concentrant dans sa cité les reliques de saints régionaux, essentiellement de martyrs. Ceci peut être encore relié à l'absence de martyr local : Naples ne possédant que des confesseurs, les Napolitains s'emparent du prestige fourni par les reliques de martyrs des alentours.

Or, la majorité de ces dépouilles provient d'évêchés distincts de celui de Naples, mais relevant du duché. On constate par ailleurs la quasi-identité des frontières du duché et de celles de la province ecclésiastique de Naples. Les hagiographes napolitains – à la demande de l'évêque ou sous son autorité – composent les récits qui gardent le souvenir de ces transferts de dépouilles saintes dans leur cité, mais aussi, parfois avant, voire longtemps avant ces transferts, des *Vies* et des *Passions* honorant certains de ces saints, parfois alors qu'ils ne font pas, ou pas encore, l'objet d'un culte dans la cité elle-même.

Le mouvement de concentration des reliques ne peut alors s'analyser seulement dans le sens de la volonté épiscopale de doter la cité du prestige culturel des martyrs campaniens. Dans le cadre d'un processus d'affirmation d'autorité juridictionnelle – dont l'élévation métropolitaine de 969-990 apparaît plus comme la reconnaissance tardive que comme l'acte de naissance –, l'évêque de Naples non seulement s'empare de la majorité des reliques de la région, mais affirme aussi le monopole de son église et de son *scriptorium* dans l'écriture hagiographique dans la partie littorale, occidentale, de la Campanie : c'est à Naples que sont composés les textes honorant les saints régionaux. Il n'existe pratiquement pas d'hagiographie indépendante dans les cités du duché et de la province ecclésiastique de Naples, à l'exception d'un texte sorrentin, la *Vie* et les *Miracles* de l'ermite et abbé Antonin, composés vers le milieu du IX^e siècle⁴⁵. Or, Sorrente réussit, dans le courant du X^e siècle, à affirmer son indépendance vis-à-vis du duché de Naples⁴⁶. On ne connaît pas, pour les autres cités du duché, de textes hagiographiques « indigènes » : c'est à Naples qu'ils

⁴⁵ *Vita et miracula sancti Antonini abbatis Surrentini* (BHL 582), éd. AASS t. 5, *Février II*, Paris-Rome 1864, 14 février, p. 784-795. Il existe aussi trois *Homélies* sur les miracles de Renatus et Valerius de Sorrente (BHL 7179-7181), qui font allusion à des événements du VII^e siècle et à la protection du duché de Naples contre les Lombards par les deux saints ; ces indices laissent penser que ces homélies sont composées à une époque où Sorrente relève du duché de Naples (au plus tard au X^e siècle).

⁴⁶ Jules Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, op. cit., p. 22, 41, 55 & 448. Francesco Forcellini, *L'impresa di Sicardo contro Amalfi e l'emancipazione di questa città dal ducato di Napoli*, dans *Archivio storico per le province Napoletane* 28 (1945), p. 1-48, propose toutefois une indépendance dès les années 830.

sont composés. On assiste là à une convergence parfaite entre des faits de nature culturelle, culturelle et juridictionnelle, ainsi qu'à une coïncidence territoriale entre autorité ducale et autorité métropolitaine.

On peut réinterpréter, dans ce cadre, la compétition séculaire entre Napolitains et Lombards de Bénévent pour les reliques de Janvier, si l'on remarque que Bénévent est le seul autre centre important de production hagiographique de Campanie, et qu'elle est elle aussi élevée en métropole, en 969 : il s'agit, au total, d'une compétition pour être ou devenir le centre de gravité cultuel et culturel de la Campanie. La possession des reliques de Janvier joue ici un rôle crucial : c'est le plus fameux des martyrs campaniens, le chef d'un groupe de martyrs honorés partout dans la région. S'emparer de ses reliques, c'est se donner les moyens de devenir le point focal du culte des martyrs régionaux, et donc un pôle d'attraction religieux à l'échelle régionale. Et la cité de Bénévent, avec une importante activité hagiographique, se donne les moyens d'exprimer et de faire connaître son rayonnement et ses ambitions⁴⁷. Mais si, aux VIII^e-XII^e siècles, Bénévent pèse d'un poids culturel et politique équivalent, et souvent supérieur, à celui de Naples, et si les métropoles latines méridionales sont en fin de compte sur un pied d'égalité, force est de constater que les ambitions bénévontaines concernant Janvier échouent : le cœur de la dévotion méridionale envers Janvier demeure à Naples : les catacombes aux IX^e-X^e siècles, le *Duomo San Gennaro* à partir de Charles II et de Robert d'Anjou (1294-1314)⁴⁸. Et si est composé à Bénévent, peu de temps après le transfert, un récit de *Translation*⁴⁹, ce texte reste unique, et n'est pas à l'origine d'un « dossier hagiographique » bénévontain de Janvier : ce sont les textes napolitains qui servent au culte du saint et qui circulent dans les manuscrits méridionaux, y compris bénévontains : Naples a définitivement imposé son rayonnement culturel et cultuel au sujet de Janvier.

Ces questions s'inscrivent dans une problématique bien plus vaste, celle de la place de Naples et de ses textes dans la vie culturelle et religieuse de l'Italie méridionale médiévale. La question de départ est celle de l'utilité et de la portée des versions napolitaines de légendes orientales. La volonté, surtout épiscopale, de disposer pour le culte de textes correctement écrits et de mettre le prestige des saints martyrs de l'Orient au service de celui de l'église de la cité est réelle, mais n'explique pas tout. Les hagiographes napolitains se sont en effet par exemple intéressés à de grands patriarches orientaux, piliers de l'orthodoxie face à l'hérésie. Le sous-diacre Pierre compose vers 910-930 une *Vie* de Grégoire le Thaumaturge, évêque de Néocésarée (~238-~264)⁵⁰ : il y retranscrit un symbole de foi d'une parfaite orthodoxie homéousienne avant d'évoquer son rôle d'évangéliste de sa cité, qui lui vaut d'être dit *sanctus*. À la fin de la *Vie*, un épilogue ajoute des informations non comprises dans le corps du texte, comme la présence et le rôle de Grégoire au concile réuni à Antioche en 264 contre l'hérésie de Paul de Samosate⁵¹. L'hagiographe, en faisant précisément allusion à des conflits du III^e siècle, met particulièrement l'accent sur les questions christologiques. Ours compose quant à lui, dans les années 930-950, une *Vie* de l'évêque Basile de Césarée (370-379)⁵² : Basile, qui prêche le *credo* consubstantiel, est dénoncé par des ariens, mais l'empereur Valens, quoiqu'arien lui-même, tranche finalement en faveur des catholiques. Le texte

⁴⁷ Antonio Vuolo, *Agiografia beneventana*, dans Giancarlo Andenna & Giorgio Picasso (dir.), *Longobardia e Longobardi nell'Italia meridionale: le istituzioni ecclesiastiche. Atti del 2° Convegno internazionale di studi promosso dal centro di cultura dell'Università cattolica del Sacro Cuore* (Actes du congrès de Bénévent, 29-31 mai 1992) (*Bibliotheca erudita, studi e documenti di storia e filologia* 11, Dipartimento di studi medioevali, umanistici e rinascimentali), Milan 1996, p. 199-237.

⁴⁸ Gennaro Aspreno Galante, *Guida sacra della città di Napoli*, Naples 1872, p. 2.

⁴⁹ *Translatio sanctorum Ianuarii, Festi et Desiderii* (BHL 4140), éd. AASS t. 46, *Septembre VI*, Paris-Rome 1867, 19 septembre, p. 888-891.

⁵⁰ *Vita beati Gregorii thaumaturgi* (BHL 3677m, 3678 et 3678d), éd. BC 3, *op. cit.*, *Florilegium*, p. 168-179 ; prologue et poème dédicatoire édités par Paul Devos, *Deux œuvres méconnues de Pierre sous-diacre de Naples au X^e siècle : la vie de saint Grégoire le thaumaturge et la passion de sainte Restitute*, dans AB 76 (1958), p. 336-353, ici p. 336-337 & 340.

⁵¹ Jean Daniélou, *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III^e siècle* (Points Histoire 80), Paris 1985, p. 225 & 231-232.

⁵² *Vita sancti Basilii archiepiscopi et confessoris* (BHL 1024), éd. BC 3, *op. cit.*, *Florilegium*, p. 205-219.

le plus significatif, enfin, est la *Passion* de Pierre d'Alexandrie de Guarimpotus : c'est toute la structure du texte qui est modifiée afin d'arriver à une œuvre expliquant et justifiant, dans le cadre du « discours hagiographique », le triomphe de l'orthodoxie nicéenne. L'argument théologique est au cœur de deux de ces textes : dans la *Vie* de Grégoire, c'est l'œuvre prédicatrice orthodoxe qui est l'argument déterminant pour lui conférer le statut de saint. Dans le cas de Pierre, qui meurt tué par des soldats romains, le titre de martyr ne lui est pas conféré du fait de cette mise à mort, mais parce que lui et son église ont été persécutés par les ariens : le conflit fondamental, qui lui vaut le martyre, n'est pas entre chrétiens et païens, mais entre ariens et orthodoxes.

La question se pose de savoir quels sont l'intérêt et la portée de ces textes à Naples et en Italie méridionale à la fin du IX^e et au X^e siècle. Pourquoi une telle insistance, volontaire, sur les aspects théologiques ? La seule finalité culturelle – réelle, et déclarée par les hagiographes – ne peut justifier un travail de l'ampleur de celui de Guarimpotus. La *Passion* de Pierre étant composée pour l'évêque-duc Athanase II dont l'attitude belliqueuse suscite de nombreuses hostilités, l'évocation de la solide autorité pastorale d'évêques à l'inébranlable orthodoxie peut se rattacher à la question de la légitimité épiscopale à Naples. Il peut s'agir aussi d'un certain formalisme : l'Italie méridionale, largement ouverte aux influences byzantines, maintient longtemps vivaces des traditions culturelles continues depuis l'Antiquité Tardive : les effets de la réforme franque des années 740 et de la réforme romaine qui suit, par exemple, n'y pénètrent que dans la seconde moitié du IX^e siècle⁵³, et les catacombes de Naples jouent un rôle majeur dans la dévotion citadine au X^e siècle encore⁵⁴. Des allusions à l'arianisme peuvent ainsi être largement traditionnelles et formelles.

Mais plusieurs indices laissent penser à une réelle portée polémique de ces textes. À Naples même, tout d'abord, l'épiscopat n'est pas à l'abri de crises graves. Le siège napolitain fait, après la mort d'Athanase II en 898, l'objet d'un conflit qui se rattache à la querelle formosienne : c'est la validité des ordinations épiscopales qui en forme l'enjeu essentiel, mais c'est bien d'une « hérésie disciplinaire » qu'il s'agit⁵⁵. Les mutilations du manuscrit de l'*Histoire des évêques de Naples* sont aussi la preuve de tensions réelles. Dans un tel contexte, le rappel, dans la seconde moitié du IX^e siècle, des affrontements dogmatiques entre le pape et l'empereur byzantin dans l'*Histoire des évêques de Naples* ne peut se réduire à un simple « remplissage ». À une échelle plus large, l'Italie méridionale est ouverte aux échos des conflits christologiques du haut Moyen Âge : à la fin du VIII^e siècle, la querelle dite de l'adoptianisme née en Espagne se répercute dans un Empire carolingien qui n'est pas si lointain : Charles le Chauve est le dédicataire des œuvres du diacre Paul⁵⁶, et la *Vie* de de l'évêque Athanase fait de Louis II son ami. Et c'est précisément d'« adoptianisme » qu'est déjà accusé Paul de Samosate contre lequel intervient Grégoire le Thaumaturge. Le conflit iconoclaste du milieu du VIII^e au milieu du IX^e siècle⁵⁷, la querelle du *filioque* vers 800, le schisme de Photios dans les années 860, celui de Cérulaire en 1054, ont aussi leurs répercussions dans une région à la fois marquée par la fidélité à Rome et de profondes

⁵³ Voir en dernier lieu Jean-Marie Martin, *Le rôle de l'Église de Naples dans le Midi : à propos de deux assemblées ecclésiastiques du IX^e siècle et de leurs actes*, dans *Le particularisme napolitain*, op. cit., p. 39-64, qui présente les sources et la bibliographie sur la question.

⁵⁴ Thomas Granier, *Lieux de mémoire, lieux de culte à Naples aux V^e-X^e siècles : saint Janvier, saint Agrippin et le « souvenir des évêques »*, dans Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi (dir.), *Faire mémoire. Souvenir et commémoration au Moyen Âge* (séminaire du centre de recherches SICMA), Aix-en-Provence 1999, p. 63-102.

⁵⁵ Les sources principales sont éditées par Ernst Dümmler, *Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Papstthums im Anfange des 10. Jahrhunderts*, Leipzig 1886, p. 107-116 ; voir Claudia Gnocchi, *Ausilio e Vulgario : l'eco della « questione formosiana » in area napoletana*, dans *Le particularisme napolitain*, op. cit., p. 65-75.

⁵⁶ Certes, rien ne prouve que Paul travaille à Naples.

⁵⁷ L'*Homélie* napolitaine sur les miracles de Janvier semble exposer une doctrine de la place de l'image dans l'accomplissement du miracle : *Homilia de miraculis sancti Ianuarii* (BHL 4138), éd. AASS t. 46, *Septembre VI*, op. cit., p. 884-888 ; voir Thomas Granier, *Un miracle accompli par le contact d'une effigie de saint Janvier à Naples au IX^e siècle*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire* 75-4 (1997), p. 957-966.

influences byzantines, ravivées d'ailleurs au X^e siècle⁵⁸. En milieu lombard, plus précisément, la *Vie* de l'évêque Barbat de Bénévent, du X^e siècle⁵⁹, rappelle l'achèvement de la conversion des Lombards du Sud d'un arianisme teinté de paganisme au catholicisme, triomphe mis au compte de Barbat et d'une apparition miraculeuse de la Vierge. La liturgie bénévontaine conserve en outre, encore en plein XI^e siècle, la formule « que celui qui est arien sorte » prononcée par le diacre avant la messe de Pâques, après le baptême des catéchumènes⁶⁰. Même s'il y a là une part de formalisme et de tradition, les enjeux de l'orthodoxie sont encore rappelés en milieu lombard aux X^e-XI^e siècles.

Enfin, et surtout, preuve que leur intérêt est loin de se limiter à la cité seule, les textes napolitains sont diffusés : les catalogues de manuscrits montrent qu'ils sont copiés, du X^e au XIII^e siècle, en Italie méridionale et ailleurs. Les *Vies* de Basile et de Grégoire et la *Passion* de Pierre, en particulier, nous sont notamment parvenues par des manuscrits cassiniens des XI^e-XII^e siècles⁶¹, c'est-à-dire de l'époque de la « Réforme Grégorienne » et de la « querelle des investitures », période qui connaît un regain d'activité dans la définition et la condamnation de l'hérésie de type disciplinaire. Des auteurs cassiniens de cette époque traitent, eux aussi, de questions dogmatiques et de l'hérésie à travers des arguments hagiographiques : le *Liber in honore beati Petri Apostoli* composé en 1077-1079 par Aimé du mont-Cassin en est un exemple particulier⁶². On comprend, dans ce contexte, l'intérêt cassinien pour des textes évoquant la légitimité apostolique ou le triomphe de l'Église sur les oppresseurs.

Au fondement de ces questionnements, il y a la volonté d'exploiter toute la documentation textuelle produite en un lieu donné, sur une longue période (VI^e-XIV^e siècles), au miroir du contexte local de sa production, parce qu'elle seule permet de situer correctement le corpus du haut Moyen Âge. L'originalité du cas napolitain réside principalement dans le fait que les sources hagiographiques et l'*Histoire des évêques de Naples* qui s'en rapproche forment la seule documentation narrative pour le haut Moyen Âge ; ce sont ces textes qui font allusion aux événements historiques, ce sont les hagiographes qui choisissent de rapporter les événements locaux au prisme de l'intervention des saints protecteurs de la cité. Un tel corpus propose ainsi au chercheur une approche originale des fonctions et des objectifs de l'écriture hagiographique.

Loin de se réduire à une compilation de *topoi* et à une finalité dévotionnelle, ce corpus, et c'est là l'un de ses caractères les plus originaux, traite de questions au large retentissement. Les textes produits par les *scriptoria* napolitains – mais aussi leur devenir : leur diffusion dans l'espace et dans le temps et leurs utilisations et adaptations postérieures – montrent comment l'activité des principaux centres intellectuels de l'Italie méridionale, Bénévent, le Mont-Cassin, Naples, prend place dans un vaste dialogue à l'échelle européenne et méditerranéenne, entre Orient et Occident, mais aussi entre passé et présent, les auteurs du haut Moyen Âge se tournant par exemple vers l'époque de la Grande Persécution et celle des Pères de l'Église pour y trouver les racines et les modèles de légitimité et d'orthodoxie nécessaires à l'appréhension des grands questionnements de leur époque.

⁵⁸ Les martyrs de la « Grande Persécution » dont on compose et copie les *Passions* sont, pour toute l'Église chrétienne, une racine fondamentale, une source de légitimité. Mais la doctrine qu'ils professent et dont ils « témoignent », c'est l'orthodoxie : dans l'intérêt pour les *Passions* de martyrs, ce peut aussi être l'orthodoxie qui est en jeu.

⁵⁹ *Vita Barbati episcopi Beneventani* (BHL 973), éd. G. Waitz dans MGH SRLI, p. 555-563.

⁶⁰ Thomas Forrest Kelly (dir.), *La cathédrale de Bénévent (Esthétiques et rituels des cathédrales d'Europe)*, Royaumont-Gand 1999, p. 107.

⁶¹ C'est ce qui explique que ces textes soient édités dans la *Bibliotheca Casinensis*.

⁶² H. E. J. Cowdrey, *The age of abbot Desiderius, op. cit.*, p. 83-85.