

Thomas Granier
Le peuple devant les saints: la cité et le peuple de Naples dans les textes hagiographiques (fin IX^e-début X^e s.)

[A stampa in *Peuples du Moyen Âge. Problèmes d'identification* (Séminaire Sociétés, Idéologies et Croyances au Moyen Âge dirigé par Claude Carozzi et Huguette Taviani-Carozzi), Aix-en-Provence 1996, pp. 57-76 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Les documents hagiographiques napolitains conservés pour la fin du IX^e et le début du X^e siècle forment un ensemble cohérent à travers lequel se transmet une vision de la cité et de la société, qui montre surtout comment l'hagiographie, ancrée dans la vie sociale, renseigne précisément sur la société où elle naît¹. Les sources hagiographiques forment le seul groupe important utilisable puisque Naples, à la différence des cités lombardes contemporaines d'Italie méridionale, ne nous a pas transmis d'historiographie citadine².

Les *Gesta Episcoporum Neapolitanorum*³, histoire des évêques de Naples, se présentent en deux parties principales : l'une, anonyme, couvrant la période des origines à 763, rédigée au plus tôt entre 790 et 800, mais peut-être dans les années 840, s'apparente à une chronique universelle ; la seconde, concernant les années 763-872, est écrite par le diacre Jean dans les années 870 ou 880⁴. Cette partie est nettement plus proche du genre *Gesta*, plus riche et plus précise : on en tirera ici plus de renseignements.

Deux autres textes de Jean Diacre mettent abondamment en scène le peuple de Naples : la *Translatio sancti Severini*⁵, relatant l'événement qui a lieu en 902, et la *Translatio sancti Sossii*⁶, un peu postérieure. La rédaction de ces deux textes se situe dans les années 903-906, à la demande, impérieuse pour la *Translatio sancti Sossii*, de l'évêque de Naples Étienne III (900-907).

La *Vita sancti Athanasii episcopi Neapolitani*⁷, anonyme⁸, fournit également des indications précieuses quant à la représentation de Naples dans l'esprit des contemporains. Elle semble contemporaine de la continuation par Jean Diacre des *Gesta*.

Ces textes, écrits dans un intervalle restreint, dont trois sont du même auteur, présentent des éléments récurrents mais aussi des différences. Leur intérêt principal réside dans leur forte implication dans la vie de leur temps : parce que les *Gesta* sont une illustration et une monumentalisation de la cité dans la succession de ses évêques, parce que les *Translationes* sont directement dues à la menace sarrasine qui pèse sur l'Italie méridionale à cette époque. On y trouve donc des expressions de l'existence, de l'identité, de la vie du milieu où ils naissent : il existe à Naples un milieu lettré latin, un *studium* spécialisé dans l'hagiographie, illustré dès le VI^e siècle par Eugippe, le rédacteur de la *Vita sancti Severini*, plus tard par Jean Diacre, et qui sert

¹ Cette réflexion profite notamment des perspectives indiquées par l'article de Pierre Delooy, *Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique* dans *Archives de sociologie des religions* 13 (janvier-juin 1962), Paris 1962, p. 17-43.

² De plus, à l'exception des archives de Saints-Séverin-et-Sossius, dont on attend la très prochaine publication, les destructions de la seconde Guerre mondiale ont fait disparaître une grande partie des actes de la pratique jusque-là conservés.

³ *Gesta Episcoporum Neapolitanorum*, édition G. Waitz dans *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hanovre 1878, p. 398-436.

⁴ Cette datation semble contestée par le Père Domenico Mallardo dans sa *Storia antica della chiesa di Napoli, le fonti*, Naples 1943, cité dans les *Analecta Bollandiana* 65 (1947), p. 320, qui daterait la rédaction de Jean Diacre du X^e siècle. Nous n'avons pas encore pu accéder à cette étude.

⁵ *Translatio sancti Severini* (BHL 7658), édition Bartolomeo Capasso dans *Monumenta ad Neapoli ducatus historiam pertinentia*, Naples 1881-1892, volume 1, p. 291-300.

⁶ *Translatio sancti Sossii* (BHL 4135), *ibid.*, p. 300-307. La version complète (BHL 4134 et 4135) comprend le martyre de saint Janvier et de ses compagnons, édité dans les *Acta Sanctorum, Septembre*, VI, p. 847-882.

⁷ *Vita sancti Athanasii* (BHL 735), éd. G. Waitz, *MGH. SSRLI*, p. 439-449.

⁸ Le bollandiste Paul Devos propose de l'attribuer à l'hagiographe napolitain Guarimpotus : Paul Devos, *L'œuvre de Guarimpotus, hagiographe napolitain*, dans *Anal. Boll.* 76 (1958), p. 151-187.

notamment de relais entre Orient et Occident par la traduction en latin d'un certain nombre de textes hagiographiques grecs⁹.

Expression de l'identité napolitaine, donc, dans un premier temps ; représentation de la communauté dans son rapport avec les saints ensuite. Enfin un examen détaillé de la composition de la *Translatio sancti Severini* met en évidence le rôle du saint dans la communauté, la communion et l'identification dans le culte du saint étant essentiels dans la représentation sociologique de ce temps.

1 – La communauté napolitaine à travers les textes hagiographiques

A – Une définition de l'appartenance

Il existe chez Jean Diacre une mention explicite de l'appartenance à la communauté : dans la *Translatio sancti Severini* est utilisée l'expression « *quidam nostratium* », c'est-à-dire « l'un des nôtres »¹⁰, et la même mention est répétée un peu plus loin. Cet homme est un Napolitain qui s'est introduit dans le camp des Sarrasins : Jean Diacre définit ici l'appartenance, le *nous*, par rapport à un « autre », les Sarrasins ; ces « autres » sont à la fois des non-chrétiens et des adversaires. Plus loin, ce même homme est dit « *quem latinorum* », « l'un des Latins »¹¹, c'est-à-dire que le *nous*, ce sont les chrétiens, les Latins. Identification chrétienne latine, étroitement liée au contexte de la translation semble-t-il, puisqu'il s'agit ici de l'unique emploi de *latinus* dans les textes ici considérés, à l'exception de l'évocation des chants liturgiques.

Cette identification latine pourrait se faire par opposition aux Grecs, mais il n'existe pas à cette époque en Italie du Sud de rivalité entre Latins et Grecs ; cette rivalité se réveillera au X^e siècle avec la reconquête byzantine puis au XI^e avec la Réforme grégorienne, et encore seulement dans la hiérarchie, pas dans le peuple des fidèles. Quelques passages des *Gesta* de Jean Diacre indiquent la présence de la culture grecque, mais les Grecs vivant à Naples sont ignorés, seuls sont évoqués les chants religieux en Grec et en Latin dont la ville est fière¹², dans une tradition d'antiquité, de culture et de coexistence des deux églises. Les textes, eux, ne disent rien du clergé et des moines grecs¹³. Pas de rivalité, donc, mais une distinction bien marquée : c'est l'église latine qu'exalte Jean Diacre, c'est à une civilisation latine qu'il se sent appartenir.

Les « autres » sont d'ailleurs également appelés *Hismaeliti*, *Agareni* ou *Saraceni*, les musulmans, voire *Ethnici*, c'est-à-dire les « Goïm », les « Nations » de la Bible.

Ainsi la première identification que propose Jean Diacre est-elle l'appartenance à la Chrétienté latine. C'est le ton qui domine dans ses œuvres. Cette identification est liée au contexte, notamment aux incursions sarrasines autour de 900, qui suscitent cette définition par opposition. Mais identification surtout liée au genre littéraire, l'hagiographie latine, qui exalte la cité comme communauté dans son lien avec ses protecteurs surnaturels. Cette communauté, c'est la

⁹ Sur le *studium* de Naples dans le haut Moyen Âge : Nicola Cilento, *La cultura e gli inizi dello studio* dans *Storia di Napoli*, II, *L'alto medioevo*, t. 2, Naples 1969, p. 521-640.

¹⁰ *Translatio sancti Severini*, *op. cit.*, § 16, p. 297.

¹¹ *Ibid.*, § 17, p. 297.

¹² D'une part on célèbre l'unité de l'église, héritière de l'Ancien et du Nouveau Testament : « *Nam et introrsus binas presulum gestat sedes ad instar duorum testamentorum, quamquam una sit...* », *Vita*, *op. cit.*, § 1, p. 440, l. 23-24 ; d'autre part son évoqués les chants en Grec et en Latin qui manifestent l'unanimité chrétienne de la cité, notamment en ce moment de joie particulière où les reliques de saint Séverin sont installées à Naples : « *...certatim supplicem exhibentes venerationem, alternantibus choris latinis et grecis, ad monasterium saepe fati abbatis (...) cineres sanctos deducunt* », *Translatio sancti Severini*, *op. cit.*, § 13, p. 296 ; ainsi qu'au moment où moniales et moines accueillent près de Naples les reliques de saint Sossius : « *...unanimis graecam latinamque psalmodiam sonoris vocibus concreparunt* », *Translatio sancti Sossii*, *op. cit.*, § 32, p. 306. La double prière en Grec et en Latin manifeste unanimité et gloire de la cité au moment où le saint vient accroître son prestige et sa force.

¹³ À la différence des actes de la pratique qui, eux, les montrent abondamment. Documents édités : *Regesta Neapolitana (912-1130)* dans Bartolomeo Capasso, *Monumenta*, *op. cit.*, volume 2, tome 1, p. 1-441. Sur l'Église grecque en Italie méridionale, voir Silvano Borsari, *Il monachesimo bizantino nell'Italia meridionale prenormanna*, Naples 1963 ; André Guillou, *Grecs d'Italie du sud et de Sicile au Moyen Âge : les moines*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, École Française de Rome* 75 (1963), p. 79-110 ; Nicola Cilento, *La funzione mediatrice di Napoli et La Chiesa di Napoli fra Roma e Costantinopoli*, dans *Storia di Napoli*, *op. cit.*, p. 523-524 et 643-646 et *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Atti del convegno storico interecclesiale (Bari, 30 avril – 4 mai 1969), *Italia Sacra*, 21, 3 vol., Padoue 1972-73.

communauté urbaine napolitaine, dans un sentiment antiquisant d'appartenance à la « petite patrie ».

Le terme *patria* n'est utilisé par Jean Diacre qu'une seule fois, au sujet de la mort de l'évêque Jean IV (842-849) : le texte des *Gesta* dit qu'il est « parti pour la patrie céleste »¹⁴. Quoiqu'il faille faire la part du lieu commun, cet emploi confirme l'idée que la première appartenance de l'homme est chrétienne, que sa véritable patrie est hors de ce monde : Jean Diacre n'emploie, aussi surprenant que cela paraisse, jamais *patria* pour désigner Naples dans les trois textes ici considérés. Surprenant car dans la première partie des *Gesta*, l'évêque Agrippin (III^e siècle) est donné comme modèle du bon évêque, défini comme « amoureux de la patrie et défenseur de la cité »¹⁵. Cette mention particulière, unique, est liée au fait qu'il est avec saint Janvier le principal saint local vénéré à Naples. Le lien éminent entre la cité et l'évêque est un critère de sa sainteté, la cité s'identifie comme patrie dans son évêque et l'amour qu'il a pour elle.

Mention explicite, riche de sens, mais unique dans les *Gesta* : ni Jean Diacre ni son prédécesseur ne montrent, par exemple, si les évêques de Naples suivent le modèle d'Agrippin. De même, le prologue de la *Vita Athanasii* annonce qu'il va être question de la patrie du saint homme¹⁶, mais le mot n'est plus utilisé par la suite. L'usage très restreint du mot *patria* dans les textes napolitains ne permet donc pas d'en tirer d'éléments significatifs quant à la cité elle-même. S'il n'est guère question de « patrie », comment les textes présentent-ils alors la cité ?

B – La cité de Naples

1 – L'appellation

Le terme le plus fréquent chez Jean Diacre pour désigner la cité est *Neapolis*, le terme qui semble venir naturellement sous la plume des auteurs napolitains. *Parthenopè* est plus rare, c'est le terme antique grec. Il n'existe pas dans la première partie des *Gesta*, mais Jean Diacre l'utilise parfois¹⁷. On retrouve ce terme dans la *Translatio sancti Severini*, où il indique le site du monastère Saint-Séverin : « *Iohannes venerabilis abbas monasterii sancti Severini Parthenopae constructi* »¹⁸. Terme antiquisant, mais qui n'implique pas forcément une idée d'ancienneté ou de prestige.

2 – L'exaltation dans la *Vita Athanasii*

C'est dans ce texte que se fait l'évocation la plus complète de la cité, avec des éléments que l'on ne trouve pas par ailleurs. Ainsi Jean Diacre ne fait-il pas de développements sur la gloire et l'antiquité de Naples, et on n'en trouve pas non plus au début des *Gesta* où on les attendrait. Les paragraphes 1 et 2 de la *Vita Athanasii* montrent une focalisation de plus en plus serrée¹⁹ avec des présentations successives de l'Italie, de la Campanie et de ses villes, de Naples (au sujet de laquelle se font les développements les plus longs), du père d'Athanase, enfin de la jeunesse et de la formation d'Athanase lui-même : convergence bien marquée du pays vers l'homme.

C'est tout d'abord l'Italie qui est présentée : « *Italiam partem esse Europae nobilissimam ac ditissimam nemo (...) ignorat* »²⁰. Le terme *Italia* désigne souvent dans les textes historiographiques contemporains d'Italie méridionale le thème de Longobardie : il peut donc ici ne désigner que l'Italie du sud.

Puis au sujet de la Campanie : « *Haec igitur Campania habet civitates decentissimas et valde opimas ex quibus una est Heneapolis (...) universarum eam antiquissimam esset italicarum urbium* »²¹. L'Italie et la Campanie voient célébrer leur richesse aussi bien en hommes qu'en fruits

¹⁴ « *Profecto igitur domno Iohanne ad caelestem patriam...* », *Gesta*, *op. cit.*, § 63, p. 434, l. 3-4.

¹⁵ « *Amator patriae, defensor civitatis* », *Gesta*, *op. cit.*, § 2, p. 404, l. 2.

¹⁶ « *Prephati etenim venerabilis viri patriam prosapiamque, vitam et mores sequens libellus continet* », *Vita*, *op. cit.*, prologue, p. 439, l. 30-31.

¹⁷ *Gesta*, *op. cit.*, § 41, p. 424, l. 39 ; § 46, p. 427, l. 17-18 ; § 53, p. 429, l. 3 et 13 par exemple.

¹⁸ *Translatio sancti Severini*, *op. cit.*, § 9, p. 294.

¹⁹ *Vita*, *op. cit.*, p. 439-442.

²⁰ *Ibid.*, § 1, p. 439, l. 36-37.

²¹ *Ibid.*, § 1, p. 439, l. 42-p. 440, l. 1.

de la terre. Naples est ensuite dite l'égle de Rome²², par le nombre des églises et des monastères, par sa christianisation antérieure à Constantin, par le fait que l'évêque a fait de deux églises (la grecque et la latine) une seule, par son premier évêque Aspren ordonné par Pierre lui-même, par ses saints glorieux, Janvier et Agrippin. De la même façon, à cette époque, Capoue est exaltée comme la « seconde Rome »²³ ; le cas de Naples n'est pas identique, mais ce parallèle avec Rome exprime de toutes façons une identité : Naples est définie par rapport à Rome. Il existe deux Rome, celle d'Auguste et celle de Pierre et de Grégoire le Grand ; Naples est ainsi l'égle de la première tout en restant la fidèle subordonnée de la seconde. De plus, le pape Jean VIII (872-882), en voulant remettre de l'ordre en Italie méridionale, et notamment en voulant chasser les Sarrasins, s'aliène beaucoup d'évêques et de puissants de cette région, dont l'évêque de Naples Athanase II (876-898). Le lien de subordination et de déférence de l'Italie du sud envers Rome est ainsi très distendu à cette époque²⁴.

Puis l'auteur présente différentes étymologies du nom de la cité : *Parthenopè* tout d'abord, qu'il traduit par « vierge », puis *Neapolis*, terme attribué à Auguste, expliqué par « *novem civitatum dominatrix* »²⁵, c'est-à-dire « celle qui domine neuf cités », voire par « cité nouvelle », version que l'auteur rejette²⁶.

Est évoquée ensuite la protection de la cité : les tours et le port édifiés à l'initiative de Narsès²⁷, la tutelle de saint Janvier²⁸, et l'intense vie religieuse latine et grecque²⁹. La phrase suivante commence par *idcirco*, « c'est ainsi que... » : après cette évocation, la construction même de la phrase insiste sur le lien de causalité. Ce qui fait la force de la cité ce sont, par ordre d'importance croissante, les fortifications, saint Janvier et la vie religieuse, et « *idcirco a multis crebro expugnata gentibus (...) per annos ferme ducentos inviolata perstitit et invicta ab omnium hostium concussione* »³⁰. Cette structure est la même que celle utilisée dans le poème sur Vérone, lui aussi du IX^e siècle : il exalte les murailles, puis saint Zénon, et enfin les évêques ; même structure encore dans le *Versum de Mediolano civitate*, du milieu du VIII^e siècle celui-ci³¹.

²² « *Quod magis mirandum est : ita prepotens et amoena est in structuræ scilicet munitionibus situque suburbano et chisticolarum interius degentium religione, ut Hesperia post Romanam urbem nulli repperiatur esse inferior* », *ibid.*, § 1, p. 440, l. 4-6.

²³ Voir I. di Resta, *Capua medievale*, Naples 1983 et Huguette Taviani-Carozzi, *La principauté lombarde de Salerne, IX^e-XI^e siècles*, Collection de l'École Française de Rome, 152, Rome 1991, 2 vol., vol. 1, p. 220-221.

²⁴ Voir Jules Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin (867-1071)*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 90, Paris 1904, p. 114-131 ; Nicola Cilento, *I Saraceni nell'Italia meridionale nei secoli IX e X* dans *Archivio storico per le province napoletane* n. s. 38 (1958), p. 109 sq. et P. Bertolini, article *Atanasio II* dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, tome 4, Rome 1962, p. 510-518.

²⁵ *Vita*, *op.cit.*, § 1, p. 440, l. 10.

²⁶ « *Et, velut nonnulli asserunt, novam civitatem ; quod quam sit absurdum, scrupulum movet* », *ibid.*, § 1, p. 440, l. 10-11.

²⁷ *Ibid.*, § 1, p. 440, l. 13-15.

²⁸ « *Beatissimum quoque Ianuarium, Christi martyrem, postea Neapolitanes meruerunt habere tutorem* », *ibid.*, § 1, p. 440, l. 31-32.

²⁹ « *In qua layci simul cum clericis assidue grece latineque communi prece psallunt Deo debitumque persolvunt iugiter officium* », *ibid.*, § 1, p. 440, l. 35-36. Force et gloire sont assurées par les deux unions : clercs et laïcs, Grecs et Latins : voir note 12.

³⁰ *Ibid.*, § 1, p. 441, l. 4-6.

³¹ *Versum de Mediolano civitate*, éd. E. Dümmler, *MGH. Poetae Latini Aevi Carolini*, t. 1, réédition Zurich - Berlin 1964, p. 24-26 : « *Celsas habet opertasque turres in circuitu (...) Duodecim latitudo pedibus est moenium (...) Erga murum pretiosas novem habet ianuas (...) Gloriose sacris micat ornata ecclesiis (...) Haec est urbium regina, mater adque patrie (...) Karitas benigna manet scilicet in populo, Omnes sedule ad Dei properant aecclesiam (...) Letanter ibi quiescunt sancti circa menia (...) O quam felix et beata Mediolanum civitas, Que habere tales sanctos defensores meruit, Precibus invicta quorum permanet et fertilis* » et *Versus de Verona*, éd. *ibid.*, p. 118-122 : « *Per quadrum est compaginata murificata firmiter ; Quadraginta et octo turres fulgent per circuitem (...) Gentilitas hoc dum cognovit, festinavit credere, Quia vere Deus caeli ipse terrae conditor (...) Primum Veronae predicavit Euprepus episcopus (...) Octavus pastor et confessor Zeno martyr inclitus (...) O felicem te, Verona, sic ditata et inclita, Qualis est circumvallata custodibus sanctissimis, Qui te defendant ex expugnent ab hoste iniquissimo* ». Il existe une édition italienne plus récente : *Versus de Verona e Versum de Mediolano civitate, edizione critica e commento*, G. B. Pighi, *Studi pubblicati dall'Istituto di filologia classica, Università di Bologna, Facoltà di lettere e filosofia*, 7, Bologne 1960.

C – Le peuple de Naples

1 – La désignation de l'appartenance

Neapolitanus est l'adjectif utilisé pour désigner tous les Napolitains, de façon individuelle, ainsi par exemple dans la *Translatio sancti Severini*, le duc Grégoire au paragraphe 9, une femme au § 25, un clerc au § 27³². Le substantif utilisé pour désigner « les Napolitains », au pluriel, est *Neapolitani* ou *Neapolitanes*, et ce dans tous les textes. Au paragraphe 25 de la *Translatio*, le terme *Neapolitani* est mis en parallèle avec les citoyens des villes alentour : « *Quae omnia tam Neapolitani quam finitimarum urbium cives videntes...* »³³. Les Napolitains, ce sont donc les citoyens. On voit ainsi que la seconde appartenance, après celle à la chrétienté, est municipale, dans une tradition urbaine continue depuis l'Antiquité. Mais les documents ne nous donnent pas pour autant une définition juridique de la citoyenneté. Et la conception de la citoyenneté, à l'image de ce que l'on constate dans toutes les cités italiennes du haut Moyen Âge, est restrictive et aristocratique : par exemple dans les *Gesta*, les *Neapolitani* sont ceux qui élisent le duc Étienne³⁴, ceux à qui s'adressent les légats du prince Sicon de Bénévent³⁵. Il faut noter au passage que Jean Diacre, comme l'auteur de la première partie des *Gesta*, lorsqu'il met en scène le peuple de Naples en tant que communauté, emploie toujours *Neapolitani* et jamais *ecclesia*.

2 – La composition sociale du peuple

Les textes hagiographiques, lorsqu'ils mettent le peuple en scène, le font dans un contexte spécifique, donc autant le type de sources considéré que les situations mises en scène donnent du peuple une certaine vision, forcément réductrice. Une image détaillée du peuple de Naples dans sa vie sociale est donnée dans la *Translatio sancti Severini*.

Au paragraphe 9, l'*universus populus* se met à la tâche sur l'ordre du duc, de l'évêque et des grands³⁶, ainsi montré dans sa soumission. *Populus* est un terme que Jean Diacre n'utilise que dans deux sens, semble-t-il contradictoires, mais toujours exclusifs l'un de l'autre : le plus souvent il évoque les habitants de Naples à l'exclusion de l'aristocratie (le peuple dans sa soumission à une hiérarchie), et parfois il sert à désigner ceux qui élisent l'évêque ou le duc, et donc l'aristocratie laïque par opposition aux clercs. Contradiction dans une certaine mesure, puisque ce terme, s'il peut avoir deux sens précis différents, désigne dans l'ensemble les laïcs, à l'exception du duc : laïcs dans leur union autour de leur évêque, laïcs dans leur distinction vis-à-vis des clercs.

Le *populus* est également montré dans son nombre, *populosae phalanges*³⁷ au moment où le peuple se dispose à obéir au duc et aux grands, c'est-à-dire à faire du terrassement, et *populosa agmina*³⁸ un peu plus loin. Ici, *populosus* signifie « nombreux », les *phalanges* et *agmina* montrent le peuple considéré comme l'*exercitus*, à la manière carolingienne : l'*exercitus* est une des représentations du *populus*³⁹. À la différence de la situation à Rome au IX^e siècle, où *exercitus* désigne l'aristocratie militaire, l'aristocratie napolitaine n'est pas systématiquement montrée dans sa fonction militaire, si ce n'est dans sa présence aux côtés du duc, et l'*exercitus* n'a pas à Naples d'existence constante et formelle dans la représentation sociale : il n'est qu'une vision possible, optionnelle, du *populus*⁴⁰.

³² *Translatio sancti Severini*, *op. cit.*, p. 294, 299 et 300.

³³ *Ibid.*, § 25, p. 299.

³⁴ *Gesta*, *op. cit.*, § 53, p. 428, l. 43.

³⁵ *Ibid.*, § 53, p. 429, l. 7.

³⁶ *Translatio sancti Severini*, *op. cit.*, p. 294.

³⁷ *Ibid.*, § 11, p. 295.

³⁸ *Ibid.*, § 15, p. 297.

³⁹ Sur la notion de *populus* à cette époque, comparer avec les résultats, pour l'Italie du nord, de Cinzio Violante, *La società milanese nell'età precomunale*, coll. Universale Laterza, Rome et Bari 1974, p. 232-243 ; sur la société napolitaine, voir G. Cassandro, *Napoletani, Longobardi, Saraceni*, dans *Storia di Napoli*, *op. cit.*, 2, 1, p. 67-127, et en particulier p. 122-124 ; sur le *populus* et l'aristocratie à Salerne, voir Huguette Taviani-Carozzi, *La principauté...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 683-685 et p. 725-731. À Salerne, *optimates* et *proceres* se distinguent du *populus* par leur contact avec le pouvoir.

⁴⁰ Voir Évelyne Patlagean, *Les armes et la cité à Rome du VII^e au IX^e siècle et le modèle européen des trois fonctions sociales*, dans *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge – Temps modernes* 86-1 (1974), p. 25-62.

C'est ensuite la société cléricale qui est montrée, par opposition aux laïcs : les moines d'abord, désignés généralement par *abbas cum sua congregatione*⁴¹, et l'image unique est celle de l'union et de l'unanimité, notamment dans les chants religieux. Les clercs, de façon analogue, sont montrés en union avec leur évêque : *praesul et clerus* est l'expression consacrée. Opposition traditionnelle clercs – laïcs, donc, avec une cohésion du groupe cléricale qui semble plus forte, dans la vision de Jean Diacre, que celle des autres groupes.

Les grands sont désignés par des termes variables, notamment *potentes*⁴² qui désigne ceux qui délibèrent avec le duc et l'évêque pour prendre une décision dans une situation grave. On trouve aussi *optimates* et *proceres*⁴³, termes antiquisants mais normaux pour les aristocraties urbaines d'Italie méridionale à cette époque, ainsi que dans le monde carolingien⁴⁴. Ces termes s'opposent à *populus* quand il désigne le peuple sans l'aristocratie. On trouve aussi, dans les *Gesta*, des *Neapolitanorum primates*⁴⁵ qui accueillent dans la cité l'évêque Paul II (763-768) qui vient d'être consacré à Rome : « *in ipsius civitatis episcopatum introduxerunt* ». Quand les *Gesta* évoquent les affaires politiques de la cité, c'est le terme *Neapolitani* qui désigne ceux qui décident et qui agissent ou font agir : on retrouve la conception restrictive et aristocratique de l'appartenance.

Les éléments d'identification relevés consistent essentiellement en une exaltation de la cité, plus que du peuple ; la représentation de celui-ci reste en effet fort traditionnelle, empreinte de conceptions du monde carolingien. L'identification principale des hommes, plus que l'appartenance napolitaine, c'est l'appartenance à la Chrétienté latine, et ce même si ces sources n'utilisent jamais le mot *ecclesia* pour désigner la communauté chrétienne.

Cette communauté, dans les sources considérées, et à cause de la nature de celles-ci, trouve une identification toute particulière et sa meilleure représentation dans le rapport qu'elle entretient avec ses protecteurs célestes.

2 – La communauté dans son rapport avec le saint

Les *Translatio sancti Severini* et *Translatio sancti Sossii* expriment une certaine identité de la communauté, parce que le saint symbolise cette identité. Les IX^e-X^e siècles sont la période où les cités tendent à s'identifier à des cultes : Salerne à saint Mathieu, Naples à saint Janvier, Milan à saint Ambroise, avec notamment *ambrosianus* synonyme de « milanais »⁴⁶. En mettant en scène le peuple de Naples dans son attitude envers les saints, Jean Diacre se fait le témoin d'une conception sociale, représente le peuple selon une certaine répartition, où la réminiscence romaine est aussi une identification.

A – Le peuple au-devant de saint Séverin

L'épisode de la translation proprement dite des reliques est central dans la structure de l'œuvre. Au paragraphe 13, le peuple dans son union et sa hiérarchie sociale va au-devant du saint⁴⁷. Le

⁴¹ *Translatio*, op. cit., § 2, p. 296.

⁴² *Ibid.*, § 9, p. 294.

⁴³ *Ibid.*, § 11 et 13, p. 295 et 296.

⁴⁴ Sur la société carolingienne, voir Louis Halphen, *Charlemagne et l'Empire carolingien* (coll. *L'évolution de l'humanité*, n° 33), 2^e éd., Paris 1949, p. 161 ; Robert Folz, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, Paris 1964, p. 54 ; Pierre Riché, *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien*, Paris 1973, p. 75 et Stéphane Lebecq, *Les origines franques (V^e – IX^e siècles)*, *Nouvelle histoire de la France médiévale*, 1, Paris 1990, p. 255. Sur les *proceres* et les *optimates* napolitains, voir G. Cassandro, op. cit., p. 122-124.

⁴⁵ *Gesta*, op. cit., § 41, p. 425, l. 5.

⁴⁶ Voir Jean-Charles Picard, *Conscience urbaine et culte des saints de Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin d'Italie*, dans *Hagiographie, culture et sociétés*, actes du colloque organisé à Nanterre et Paris (2-5 mai 1979), *Études Augustiniennes*, Paris 1981, p. 455-469.

⁴⁷ « *Postero autem die pontifex et clerus, dux et optimates passimque populus universae conditionis et aetatis matutino tempore properantes, se in occursum, cum dominicae crucis vexillis odoriferisque incensis in praemissi oppidi campo sanctis exequiis obviarunt, et certatim supplicem exhibentes venerationem, alternantibus choris latinis et graecis, ad monasterium saepe fati abbatis debito obsequio concinnatisque luminaribus, cineres sanctos deducunt* », *Translatio*, op. cit., § 13, p. 296.

texte montre nettement la structure du peuple à cette occasion : l'évêque et les clercs, le duc et les grands, puis le peuple.

C'est donc une hiérarchie qui est mise en scène, avec deux groupes distincts et ordonnés, l'un religieux et l'autre laïc, chacun avec un chef qui se distingue au sein de ses égaux⁴⁸, le duc étant l'un des *optimates*, l'évêque étant un clerc ; deux groupes hiérarchisés entre eux également, puisque les clercs viennent avant les grands. Le troisième groupe est composite (*universae conditionis*)⁴⁹, et vient derrière les autres, « à la suite » (*passim*). C'est donc l'expression de la hiérarchie sociale dans son organisation, dans son ordre, au moment de l'arrivée du saint qui s'en fait le garant et le protecteur, et dans un moment de risque pour cette société (l'attaque sarrasine) ; au moment d'un *adventus* surtout, la hiérarchie sociale ici exprimée relevant donc de l'*ordo* de la procession, plus que de la conception sociale de Jean Diacre : la procession est une mise en scène, une représentation de la totalité ordonnée.

Les objets et les symboles arborés à cette occasion sont ceux du premier groupe, des clercs, c'est-à-dire les objets du cortège processionnel, la cité ne se manifestant donc pas, à l'occasion de l'arrivée du saint, dans sa gloire laïque, voire militaire, mais uniquement sous l'aspect du rituel liturgique. La mention des chants grecs et latins manifeste l'union des deux églises, donc pour Jean Diacre de tous les habitants de la cité, dans une situation commune à toute l'Italie méridionale : on a par exemple conservé des sermons de Grégoire le Grand traduits en Grec, et donc utilisés lors de l'office grec. De même le mobilier liturgique est-il identique pour les deux cultes, et il existe des églises où se célèbrent les deux rites⁵⁰.

B – Deux gestes du *populus* pour saint Sossius

Dans la *Translatio sancti Sossii* figurent deux épisodes où le peuple se porte au-devant du saint : à Misène au moment où Jean Diacre vient de découvrir la véritable sépulture, puis au *Castrum Lucullanum* au moment où le saint arrive aux portes de Naples.

1 – À Misène

Lors du premier épisode, Jean Diacre et ses compagnons envoient des messagers annoncer la nouvelle à tous ceux qui vivent alentour⁵¹. Pour partager cette joie, ce qui montre le peuple en union avec ses clercs dans la dévotion au saint (quoiqu'il s'agisse ici du peuple de Cumes et non de Naples), et surtout pour témoigner. Et l'arrivée du peuple est rapide, massive et miraculeuse : la nouvelle a précédé les messagers : *tam celerem, tam frequentem populi concursum*. Ici le *populus* ce sont les habitants des villages fortifiés (*castella*) voisins et les gens venus se soigner aux thermes de Baies⁵².

Le terme *populus* est utilisé encore deux fois, pour désigner ceux à qui l'évêque Jean de Cumes affirme que ce sont bien les reliques de saint Sossius, puis ceux qui s'en retournent avec l'évêque quand Jean Diacre et ses compagnons emportent les reliques : c'est donc le *populus* de Cumes qui vient assister au départ de saint Sossius pour Naples⁵³, mais ici un *populus* dans son acception globale, sans évocation de sa composition sociale. Du fait des personnes mentionnées, habitants des *castella* notamment, on peut ici comprendre *populus* comme « les gens du peuple », pas l'aristocratie.

⁴⁸ L'assemblée des égaux forme le *convivium*. Sur le *convivium* du prince à Salerne à la même époque, voir Huguette Taviani-Carozzi, *La principauté...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 702-708.

⁴⁹ Les *conditiones* sont en Italie les différentes couches de la société laïque ; pour comparer avec l'organisation des *ordines* dans les cités du royaume d'Italie, voir Renato Bordone, *La società cittadina del regno d'Italia*, Biblioteca storica subalpina, 202, Turin 1987, p. 143-160.

⁵⁰ Voir Jules Gay, *L'Italie méridionale...*, *op. cit.*, p. 188 ; sur la réunion de Grecs et de Latins sous la même seigneurie ecclésiastique (latine), voir Huguette Taviani-Carozzi, *La principauté...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 1065.

⁵¹ « ...*misimus ex consulto circumquaque ut omnes accurrerent et essent non solum ineffabilis nostrae epulatione participes, verum etiam et tantorum Christi magnalium testes* », *Translatio sancti Sossii*, *op. cit.*, § 29, p. 305.

⁵² « *Affluebant enim plurimi non tantum ex adiacentibus castellis, sed etiam ex illis, qui pro fovendis corporibus ad ipsas venerant thermas ; quoniam fama, mirabile dictu, praevenerat iam nuncios nostros, et omnium penetrarat ad aures* », *ibid.*, § 29, p. 305.

⁵³ *Ibid.*, § 30, p. 305.

2 – Au Castrum Lucullanum

Le second épisode se déroule dans l'église Saint-Séverin du *Castrum Lucullanum*, d'où saint Séverin a été emporté à Naples peu auparavant, quand Jean Diacre et ses compagnons font escale avant d'arriver en ville.

Arrivent à leur rencontre des femmes puis des hommes voués à la vie monastique⁵⁴, toute une société ascétique qui se consacre alors aux chants en l'honneur du saint⁵⁵. C'est ensuite seulement qu'arrivent l'évêque, le duc et le peuple de Naples⁵⁶, foule enthousiaste qui se fait raconter la découverte et le voyage des reliques dans leurs moindres détails.

C – Comparaison des épisodes

Ces deux épisodes mettent en évidence le peuple napolitain sous deux aspects : présentation de la hiérarchie citadine (point pour lequel chaque texte possède ses caractères spécifiques) et rôle du peuple devant les reliques du saint.

1 – Structure sociale

Dans la *Translatio sancti Severini*, l'entrée du saint en ville est centrale dans le structure du récit, et unique. Dans la *Translatio sancti Sossii*, celle-ci se fait à la fin du récit, et en deux temps : un adieu à Cumès et une entrée à Naples, avec un effet de miroir entre les deux moments. Dans ces trois épisodes, c'est le *populus* qui est évoqué, et en ordre, comme pour s'opposer au désordre latent, aux risques de guerre et de troubles du contexte ; mais la structure sociale est à chaque fois différente : évêque et clercs, duc et grands, peuple dans la *Translatio sancti Severini*, moniales et moines, évêque, duc, peuple dans la *Translatio sancti Sossii* : dans celle-ci apparaissent les moines, et évêque et duc ne sont plus montrés chacun à la tête de son groupe. Il semble que la *Translatio sancti Sossii* soit plutôt à la gloire du milieu monastique : cette nouvelle arrivée de reliques permet à l'abbé Jean de placer son monastère sous un double patronage glorieux, qui contribuera à en faire le principal monastère latin de Naples au X^e siècle. *Translatio* également à la gloire de l'abbé qui a envoyé Jean Diacre chercher les reliques⁵⁷.

La structure évêque et clercs, duc et grands, peuple, utilisée par Jean Diacre, semble s'inspirer de la répartition sociale montrée par le *Liber Pontificalis* au IX^e siècle : évêques et clercs, Sénat (ou *proceres* ou *optimates*) et *exercitus*, peuples⁵⁸. Les mentions du Sénat et de l'armée, propres à la situation romaine, ne peuvent être reprises à Naples où l'on voit à la place les éléments de la situation napolitaine : le duc et les grands. Mais distinction identique du clergé et du *populus*, et surtout même tendance à distinguer une élite au sein des catégories⁵⁹ : évêques à Rome, évêque à Naples ; Sénat à Rome, duc à Naples. Le schéma romain, par contre, exclut le *dux* de cette répartition, le plaçant au-dessus, alors qu'à Naples, il est intégré dans la répartition : à Rome le *dux* reste tenant d'une magistrature impériale, alors qu'à Naples, si la fonction procède nominalement et théoriquement d'une délégation byzantine, elle est en réalité l'émanation de l'aristocratie locale. Le *Liber Pontificalis*, qui nous fait connaître ce schéma romain, est le modèle fondamental des *Gesta* napolitains, et si Jean Diacre présente ainsi la répartition sociale pour traduire la réalité qu'il observe, c'est aussi par une influence de ce modèle. Dans le cadre de l'évocation de l'appartenance à une Chrétienté latine, fidèlement romaine, cette référence est non seulement justifiée, mais toute naturelle : même univers intellectuel, vision sociale identique, et pour Jean Diacre moyen de faire du peuple de Naples l'image de celui de Rome, une communauté chrétienne latine exemplaire : par cette répartition est renforcée l'identité avant tout chrétienne et latine des Napolitains.

⁵⁴ « ...copiosas ascaetriarium et insignium foeminarum catervas... », puis « ...Iohannes abbas cum omnibus monachis... », *ibid.*, § 32, p. 306.

⁵⁵ « ...unanimes graecam latinamque psalmodiam sonoris vocibus concreparunt », *ibid.*, § 32, p. 306.

⁵⁶ « Mane igitur facto, Stephanus episcopus et Gregorius consul cum omni populo sanctis occurrerunt exequis », *ibid.*, § 32, p. 306.

⁵⁷ *Ibid.*, § 1-3 (prologue), p. 300-302.

⁵⁸ Voir Évelyne Patlagean, *Les armes et la cité...*, *op. cit.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 31.

2 – Fonction du *populus*

Dans son rapport avec le saint, le *populus* a une fonction bien marquée : adieu, sinon volontaire du moins tout à fait consentant du peuple de Cumes, comme s'il fallait cette caution à la translation, et accueil très enthousiaste du peuple de Naples. Tout se passe comme si c'était le *populus* qui avait un rapport fonctionnel avec ses saints protecteurs, et comme si évêque, duc et moines n'étaient là que pour mettre en forme, institutionnaliser, ritualiser ce rapport. Ici, le mot *populus* semble bien avoir une fonction d'identification : il exprime l'identité citadine par l'unanimité dans le rapport culturel avec le saint.

Identité par la dévotion : on est loin de l'image du *populus* napolitain donnée par les sources lombardes d'Italie méridionale, notamment Erchempert qui montre le peuple de Naples uni dans la guerre, hommes et femmes faisant corps⁶⁰. Description des Napolitains où se distinguent, dans la guerre, les « jeunes », mais aussi, soulevant l'indignation d'Erchempert, les femmes. Unanimité toujours, mais image militaire, violente, du *populus*, à l'opposé de la pieuse image communautaire donnée par Jean Diacre : position partisane de l'auteur, certes ; et on ne trouve pas dans ce passage d'Erchempert la vision structurée, hiérarchisée, du *populus* napolitain qui est celle de Jean Diacre : c'est l'union, l'unité dans la guerre qui prime.

En se portant au-devant du saint pour l'honorer, en se mettant au travail pour exhumer ses reliques, le peuple de Naples prend, sous la plume de Jean Diacre, une organisation qui, si elle est une réminiscence romaine, est surtout celle de la procession, représentation où les conceptions du *Liber Pontificalis* viennent s'ajouter à celles du monde carolingien. Le peuple entre donc dans une représentation sacrale, dans un *ordo* qui a notamment pour fonction de s'opposer au désordre et au risque politique du contexte. Le terme *populus* prend alors une fonction d'identification, il désigne les Napolitains caractérisés par leur dévotion envers saint Séverin et saint Sossius et la protection que leur accordent ceux-ci. La *Translatio sancti Severini*, par sa structure, exprime nettement ce rapport privilégié entre le saint et les hommes, élément déterminant de leur représentation.

⁶⁰ « Quo comperto, Grimoalt non segniter egit, set confestim iter Neapolim agreditur exercitumque post se accelerare iubet. At ubi iuxta memoratam peramplicuit urbem, ...iuventutis *populus* eiusdem civitatis armis evectus, obvius illi audacter eminus exivit in prelium. (...) Nam egressae coniuges virorum peremptorum gladiis insequabantur illos, dicentes : 'Reddite nobis, o caduci viri, proprii tori, quos nequiter interfecistis !' » (sur cet épisode, voir Huguette Taviani-Carozzi, *La principauté...*, op. cit., vol. 1, p. 148-152) ; « [Pandonulfus] cum Neapolitibus, Caietanis ac Saracenis iunctus, biduo super castrum Pilense irruens expugnavit (...) Sequenti vero anno (...) cum suis, Neapolitibus et Saracenis, super colossum, quo filii Landonis degebant, insedit (...) Pandonulfus denuo super Pilanum castrum cum Neapolitibus improvise irruens, fraude coepit... » et « Cum non multo post, instigante inimico humano generi, collecto Athanasius [l'évêque Athanase II de Naples] multitudinem exercitu mixto Grecorum, Neapolitensium et Hismaelitorum, equitansium et pedestrium, misitque illos adversus Capuam pugnatuos », Erchempert, *Historiola Langobardorum Beneventi degentium*, éd. G Waitz, MGH. SSRLI, Hanovre 1878, p. 234-264, ici § 8 p. 237 et § 44 p. 254.

3 – Le saint protecteur de la cite : structure d'un texte hagiographique, la *Translatio sancti Severini* de Jean Diacre

La *Translatio sancti Severini* est pour Jean Diacre l'occasion de montrer, dans un épisode de tension et de risque, l'action salutaire miraculeuse du saint pour Naples, le lien privilégié qui unit saint Séverin et les Napolitains, lien qui les représente et les identifie.

A – Les événements et la rédaction

Une attaque des Sarrasins en Italie du sud a lieu en 901, « *anno igitur vigesimo quarto Leonis et Alexandri* », selon l'expression de Jean Diacre, au paragraphe 2 de la *Translatio*. Il s'agit au départ d'une rébellion des Sarrasins de Palerme contre le calife africain, qui a lieu en 899. Celui-ci est dit *Rex Africanorum*, il s'agit d'Ibrahim ibn Ahmad, Abraham dans les sources chrétiennes. En 901, Ibrahim passe en Sicile pour mater cette rébellion et s'attaque aux cités grecques liées par traité aux rebelles ; il prend Reggio de Calabre en juin-juillet 901, puis Taormina le 1^{er} août 902⁶¹.

En septembre 902, Ibrahim approche de Naples. Le duc Grégoire IV (898-915) et l'évêque Étienne III (898-906) craignent qu'il ne s'empare du *Castrum Lucullanum*, sur la colline de Pizzofalcone, voisine de Naples⁶², et y installe une base durable ; ils décident alors de raser cette forteresse. Mais les reliques de saint Séverin y sont enfouies, dans l'église du monastère qui porte son nom, fondé par Barbaria en 492-496, et dont Eugippe a été l'abbé⁶³. Jean, l'abbé de Saint-Séverin, convainc Grégoire, Étienne et les grands de ramener d'abord ces reliques à Naples même, avançant comme argument l'illustration et la protection de la cité par les reliques du saint⁶⁴.

La lecture du récit de la translation que fait Jean Diacre⁶⁵ montre plutôt que celle-ci a lieu après la destruction de la forteresse puisque c'est au milieu de ruines que l'on va découvrir les reliques. Cette translation a lieu le 3 ou le 4 des ides de septembre ou d'octobre 902 selon les lectures possibles du manuscrit⁶⁶.

Dans le prologue de son œuvre, Jean Diacre prend la parole pour raconter les circonstances de la rédaction. Il s'adresse à l'abbé Jean de Saint-Séverin qui lui commande l'œuvre parce qu'il vient de réussir à installer les reliques dans son monastère. Dans la *Translatio sancti Sossii*, Jean Diacre raconte qu'il a écrit la *Translatio sancti Severini*, or la *Translatio sancti Sossii* met en scène l'évêque Étienne III qui fait composer le texte par Jean Diacre et qui meurt en 906. La *Translatio sancti Severini* est donc écrite entre octobre 902 et 906, et sans doute très peu de temps après la translation elle-même. Jean Diacre prétend ne pas être capable de s'acquitter d'une telle tâche, et s'excuse par avance de n'évoquer que brièvement et maladroitement ces événements, laissant de côté la vie de saint Séverin en disant qu'elle est déjà bien connue grâce à Eugippe⁶⁷, l'auteur napolitain du VI^e siècle. Un passage de la *Vita sancti Severini* est d'ailleurs utilisé par le rédacteur de la première partie des *Gesta*⁶⁸, preuve que cette œuvre est au IX^e siècle toujours bien connue à Naples, liée au culte développé autour des reliques au *Castrum Lucullanum* d'abord, à Saint-Séverin ensuite.

⁶¹ *Translatio sancti Severini*, op. cit., § 5 p. 292, et Bartolomeo Capasso, commentaire au *Chronicon ducum* et continuation des *Gesta episcoporum*, *Monumenta*, 1, p. 106-107 et 226-227. Voir également Jules Gay, *L'Italie méridionale...*, op. cit., p. 155-163 et M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, seconde édition, Catane 1933-1939.

⁶² Voir Mario Napoli, *Il Castrum Lucullanum*, dans *Storia di Napoli*, op. cit., 2, 2, p. 768.

⁶³ Voir Philippe Régerat, *Introduction* à son édition de la *Vie de saint Séverin*, coll. *Sources Chrétiennes*, n° 374, Paris, 1991, p. 11 et G. Pane, *La Villa Carafa e la storia urbanistica di Pizzofalcone*, *Napoli Nobilissima* n. s. 4 (1964), p. 134-135.

⁶⁴ « *Gregorius itaque consul Neapolitanus, his cognitis, multa super Castello Luculli cogitans et super eius incolis, multa iniit consilia cum Stephano episcopo et ceteris potentibus, ut habitatoribus eius Neapolim transmigratis, oppidum illud everteretur. Cumque decrevissent, ut ad id perficiendum universus proficisceretur populus, Iohannes venerabilis abbas monasterii sancti Severini Parthenopae constructi, vir per omnia strenuus, suis efflagitabat precibus, ut corpusculum eiusdem confessoris non alibi, nisi in suo collocaretur monasterio ; quatenus congruenter appellatione et corpore decoratum amplissima esset civitatis honorificentia et salutifera patrum occurso », *Translatio*, op. cit., § 9, p. 294-295.*

⁶⁵ *Ibid.*, § 9-13, p. 291-300.

⁶⁶ Bartolomeo Capasso, *Monumenta*, 1, op. cit., p. 295, notes 'a' et '1'.

⁶⁷ Eugippe, *Vie de saint Séverin*, éd. et trad. française par Philippe Régerat, op. cit.

⁶⁸ *Gesta*, op. cit., § 11, p. 408-409.

Jean Diacre fait donc véritablement œuvre d'historien, tout autant que d'hagiographe proprement dit, en donnant beaucoup plus d'éléments sur l'attaque sarrasine en Sicile et en Italie méridionale que sur la translation elle-même.

B – Structure de l'œuvre

La composition de l'œuvre exprime l'action du saint pour Naples, et tant les Sarrasins que les Napolitains voient se transformer leur rôle dans l'économie du récit, et ce par rapport à saint Séverin et à son action.

1 – Une structure logique

La *Translatio* se compose de cinq parties nettement distinctes :

§ 1 : prologue ;

§ 2 à 8 : invasion d'Ibrahim et de son fils Abû Abbas abd-Allah (avec au § 6 le martyre de saint Procope, évêque de Taormina) ;

§ 9 à 13 : translation des reliques de saint Séverin ;

§ 14 à 17 : présages annonçant la fin d'Ibrahim et mort de celui-ci ;

§ 18 à 28 : miracles de Séverin à Naples.

Donc une structure progressive logique très nette. Prologue et miracles sont les passages obligés du texte hagiographique, les miracles ayant notamment pour fonction de montrer que le saint se trouve bien là où on l'a installé, et dispense son action bienfaitrice qui est en quelque sorte une preuve de la légitimité de la translation. Ce qui compte vraiment, c'est le mouvement en trois temps : arrivée des Sarrasins, translation, mort d'Ibrahim. Ce mouvement a pour fonction de montrer que c'est la translation qui cause la mort du païen, la défaite et la déroute de son armée, que c'est grâce à l'intervention du saint dans la nouvelle communauté qui l'accueille que la menace est écartée.

La translation et la nouvelle installation du saint sont comme une nouvelle fondation symbolique de la cité, un renouvellement de la caution surnaturelle qui la protège, et donc un moment particulier ; si Jean Diacre insiste tant sur l'invasion sarrasine, c'est pour montrer l'intensité de ce moment particulier et l'efficacité de l'action du saint.

2 – Une évolution fonctionnelle des personnages

Témoin également de cette structure progressive, la transformation du personnage d'Ibrahim : aux paragraphes 2 et 3, il est présenté comme un fléau de Dieu qui vient châtier les Siciliens et les Italiens dont la piété s'était affaiblie ; la fin du paragraphe 3 est d'ailleurs pour Jean Diacre l'occasion de placer un « morceau de bravoure » moralisateur⁶⁹. Au début du paragraphe 8, donc encore avant la translation, Ibrahim n'est plus bras vengeur de Dieu mais agit de son propre chef : le personnage évolue déjà avant la translation. Au paragraphe 6 le martyre de saint Procope transforme le fléau de Dieu en persécuteur.

Puis le peuple de Naples se rachète de ses fautes en manifestant, par la translation, sa dévotion à saint Séverin. Grâce à la translation, les Napolitains ont changé, leur piété s'est raffermie et manifestée dans leur geste de dévotion ; à la fin du texte, les positions se sont inversées, les Chrétiens se sont rachetés par le martyre et la dévotion, Ibrahim n'a donc plus de raison d'être fléau de Dieu. Il est alors puni au paragraphe 15, et détruit au paragraphe 17, et ce par l'intervention de saint Pierre lui-même qui lui apparaît en songe. Pierre intervient parce qu'Ibrahim, dans un accès de fureur, avait voulu attaquer Rome⁷⁰, mais la légende veut aussi que

⁶⁹ « ...propter delicta, quibus cotidie velut dapibus incumbimus, saevioribus ferimur procellis et inemendabiles permanemus. En assiduis collidimur tempestatibus, et non resipiscimus ! Vae ergo, vae nostrae miseriae qui sic cotidianis excessibus divinam provocamus clementiam... », *Translatio*, op. cit., § 3, p. 292.

⁷⁰ Ibrahim raconte ainsi le songe où lui apparaît Pierre pour le châtier : « *Ipsa me, ait, percussit. Nam cum membra thoro stravissem et cor meum varias raptum in curas multa super Hesperiae et Romanae praesertim urbis destitutione discurreret, subito mihi ille senex astans apparuit, et magna vi telum contorquens, latera mea transfodit* », *ibid.*, § 17, p. 297.

Pierre ait ordonné Aspren, le premier évêque de Naples, il apparaît donc ici comme un autre protecteur, plus prestigieux encore, de la cité.

Ainsi la structure de la *Translatio sancti Severini* montre-t-elle qu'il existe une dimension sociale précise du texte hagiographique : le récit lui-même, dans sa composition, manifeste et exalte l'étroite union entre la communauté, ici la cité, et son protecteur surnaturel. C'est en face du *populus*, en relation avec lui qu'est mis en scène le saint, c'est pour lui, pour sa cité, qu'il agit.

Le texte se fait le reflet de conceptions théologiques, mais aussi sociales, de son milieu d'origine : l'ordre, la grandeur, et surtout la protection, c'est-à-dire la survie même de la cité, se font dans son unanimité de communauté chrétienne et dans sa dévotion envers ses saints patrons, notamment à l'occasion d'une translation. Or les translations sont fréquentes en Italie du sud aux IX^e et X^e siècles, et importantes pour l'évolution de la vie des cités : translation de saint Barthélémy à Bénévent, de saint Matthieu à Salerne en 954⁷¹ ; cette période voit se cristalliser le sentiment d'appartenance citadin autour d'un culte, et un texte comme la *Translatio sancti Severini* en est le témoin⁷².

Le recours à des textes hagiographiques ainsi que la cohérence de l'ensemble étudié imposent un cadre étroit à l'expression du sentiment d'identité. Ainsi, à Naples, autour de 900, c'est une série d'événements rassembleurs qui suscite l'expression du sentiment d'appartenance : dans les *Gesta* l'action de l'évêque qui manifeste la cité en tant qu'église ; dans les *Translationes* l'*adventus* de nouvelles reliques, qui est une sorte de refondation symbolique, de nouveau contrat de protection.

Prédominance de l'événement rassembleur, cela est vrai même de la *Translatio sancti Severini*, puisqu'elle se situe dans un contexte difficile, de menace, mais pas de combat, la cité s'affirmant et se glorifiant au contraire dans ce qui la défend, lui évite le combat ; ainsi Jean Diacre passe-t-il complètement sous silence la victoire de Grégoire IV, du duc Athénolf de Bénévent et Capoue et des Amalfitains sur les Sarrasins d'Ibrahim, après la mort de celui-ci, en juin 903⁷³.

Les environs de 900 sont un moment crucial pour les Napolitains : la transformation politique du duché-évêché arrive à son terme, le monopole familial s'est imposé, et Athanase II a cumulé les fonctions d'évêque et de duc ; la pression extérieure dont fait partie la menace sarrasine ayant fortement joué dans cette évolution. Ce moment de risque, de transformation, rend en quelque sorte nécessaire l'expression de l'identité citadine : dans sa composition, avec une identification du corps social qui est celle d'un clerc, où la cité est représentée comme église ; et dans une exaltation, tout particulièrement par la rédaction des *Gesta* et des *Translationes* où l'appartenance s'incarne et se glorifie dans ses pasteurs et ses protecteurs, les translations renouvelant fort utilement le patronage sacré dans ce moment de risque et de transformation.

⁷¹ Voir Baudoin de Gaiffier, *Hagiographie salernitaine. La translation de saint Matthieu*, dans *Anal. Boll.* 80 (1962), p. 82-110.

⁷² Voir Jean-Charles Picard, *Conscience urbaine et culte des saints*, *op. cit.*

⁷³ « *Interea praefatus Atenulfus una cum Gregorio duce Neapolitano, necnon et cum Amalphantanis non parvo exercitu aggregato, Garilianum supra Saracenos venit, et constructo de navibus ponte iuxta Traiectum in loco qui Setra vocatur transiens expugnabat eos* », Léon d'Ostie, *Chronica monasterii Casinensis*, I, 50, recension A, H. Hoffmann éd., in *MGH. Scriptores*, XXXIV, Hanovre 1980, p. 130.