

Thomas Granier

Transformations de l'église et écriture hagiographique à Naples autour de l'An Mil

[A stampa in *Année Mille, An Mil*, a cura di C. Carozzi – H. Taviani-Carozzi, Aix-en-Provence 2002 (Séminaire Sociétés, Idéologies et Croyances au Moyen Âge, *Le Temps de l'Histoire*), pp. 149-175 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Aux environs de l'An Mil, le *ducatus Neapolitanus* réunit les cités de Naples, de Cumès et de Pouzzoles. Depuis sa mise en place aux VI^e-VII^e siècles comme point d'appui de la puissance byzantine en Italie du Sud, ce duché a conquis son indépendance grâce à l'installation durable d'une même famille aux charges ducal et épiscopale, sans que cette indépendance ne provoque de rupture totale avec Byzance qui, au contraire, reprend fermement pied en Italie méridionale au X^e siècle. Les liens traditionnels et la parenté de civilisation demeurent solides, et le duc de Naples, pour préserver son indépendance face aux multiples menaces locales, maintient la traditionnelle alliance lointaine avec Byzance, somme toute plus favorable que contraignante.

La lecture des sources historiographiques laisse, pour la période de l'An Mil, l'impression d'un temps de faiblesse et de difficultés pour le duché.

La période 960-1040 est, à Naples, encadrée par deux moments fortement caractérisés. En 954 a lieu l'ambassade à Constantinople de l'archiprêtre Léon au service du duc Jean III (927-969), épisode connu par le prologue d'une œuvre littéraire à la portée considérable, le *Roman d'Alexandre*¹, et, en 957-958, le siège naval de Naples par une flotte sarrasine, au cours de laquelle les saints Janvier et Agrippin apparaissent pour protéger la cité, finalement sauvée par l'arrivée d'une flotte byzantine. Ces événements sont à replacer dans un contexte de difficulté passagère face à Byzance : en 956, le duc Jean III refuse l'entrée de la cité au stratège de Calabre et de Longobardie Marianos Argyros ; la *Continuation de Théophane*, chronique byzantine, affirme que les Byzantins assiègent Naples et que le duc Jean III est contraint à se soumettre². Ce différend avec Byzance apparaît toutefois comme une parenthèse qui ne remet pas en cause une fidélité générale : avec le siège sarrasin de 957-958, Naples se rapproche à nouveau de Byzance. On semble ainsi pouvoir lier l'ambassade de l'archiprêtre Léon au contexte de la venue de Marianos Argyros³ : peut-être le duc de Naples voulait-il de l'empereur des garanties, ou des précisions sur les projets du stratège, sans que la nature de la source napolitaine permette d'en savoir plus.

À l'autre extrémité de la période, 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 Naples. En 1046, enfin, le duc de Naples Jean V (1038-1050) attaque Pouzzoles, ville qui relève de son duché, peut-être pour en déloger des Lombards de Capoue qui s'y seraient maintenus depuis les années 1027-1029.

C'est en effet l'ancien adversaire lombard⁴ qui reste, dans la première moitié du XI^e siècle encore, la menace la plus directe contre Naples. Dans les années 970, Napolitains et Amalfitains s'efforcent d'empêcher le prince Pandolf I^{er} « Tête de Fer » de Capoue et Bénévent († 981) de reconstituer à son profit l'ancienne unité lombarde du Sud, qui menacerait directement les deux cités⁵. En 1026, Pandolf IV de Capoue, qui avait été capturé par l'empereur Henri II et remplacé par Pandolf de Teano, reprend sa cité et s'empare de Naples où s'est réfugié Pandolf de Teano. Les sources

¹ Du fait de la nature de cette source, l'auteur ne dit rien des motifs de son voyage, mais fait l'éloge de la culture du duc et de son épouse et évoque la recherche de manuscrits ; ce texte, qui est à l'origine de toute la tradition médiévale occidentale du *Roman d'Alexandre*, est présenté et édité par Friedrich PFISTER, *Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo*, Heidelberg 1913.

² Giovanni CASSANDRO, « Il ducato bizantino », dans Ernesto PONTIERI (dir.), *Storia di Napoli 2, L'Altomedioevo*, 2 vol., Naples 1969, vol. 1, p. 1-408, ici p. 162.

³ Giovanni CASSANDRO, « Il ducato bizantino », *op. cit.*, p. 166.

⁴ Sur l'ancienneté de la rivalité entre Napolitains et Lombards et son traitement historiographique dans les sources du haut Moyen Âge, voir 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.

⁵ Giovanni CASSANDRO, « Il ducato bizantino », *op. cit.*, p. 168-170 et Chris WICKHAM, *Early medieval Italy. Central power and local society 400-1000 (New studies in medieval History 4)*, Londres-Basingstoke 1981, p. 155-156.

attribuent la victoire de Pandolf IV à Naples à une aide reçue de l'intérieur de la cité : l'historien des Normands, Aimé du Mont-Cassin, écrit par exemple *o l'aide de ceus de la cité*⁶, et le *Chronicon sanctae Sophiae* parle de « la trahison des citoyens »⁷. En l'absence de source napolitaine sur ces événements, on ignore qui à Naples serait hostile – et pourquoi – au duc Serge IV (1005-1038), qui se réfugie à Gaète pour une durée au sujet de laquelle les sources divergent⁸ ; il semble toutefois que la domination de Pandolf IV à Naples dure de la fin 1027 à avril-mai 1029.

La politique impériale germanique vient parfois appuyer l'action des Lombards : en 966-967, Pandolf « Tête de Fer » obtient d'Otton I^{er} la charge de duc de Spolète et de marquis de Camerino, et c'est Byzance qui apparaît encore comme le meilleur garant de la sécurité de Naples face à cette nouvelle alliance entre Ottoniens et Lombards. À la fin de 967 ou au début de 968, le duc Marin II (969-976 ?) veut profiter de la défaite de Pandolf face au patrice impérial Eugène pour attaquer Capoue, mais, dès le départ d'Eugène, des troupes germaniques et de Spolète attaquent Naples, et Otton I^{er} lui-même à son tour en 970. Le 4 novembre 981, Otton II date un diplôme de Naples : la cité a dû lui ouvrir ses portes⁹. En 999-1001, c'est le marquis Adémar, envoyé par Otton III, qui, soutenu par Laidolf de Capoue, le dernier fils de Pandolf « Tête de Fer », attaque Naples, fait prisonnier le duc Jean IV (998-1005) et le retient à Capoue, puis est à son tour nommé comte de Capoue par Otton III. Il ne peut cependant y rester que quatre mois, chassé par les Capouans. L'affaire se termine avec la mort d'Otton III le 23 janvier 1002¹⁰. Or, en février 997, lors du concile de Pavie, le pape Grégoire V menace d'anathème celui qui siège sur la chaire épiscopale napolitaine :

Le synode a en outre arrêté que l'usurpateur napolitain, qui a fait arrêter l'archevêque de ce lieu, et qui s'est fait placer à ce poste grâce à l'hérésie simoniacque, sera anathème à moins qu'il ne répare son crime¹¹.

L'interprétation de cette mention est malaisée : le terme « napolitain » peut ne faire référence qu'au théâtre des événements ; on ne peut donc pas conclure que c'est un Napolitain qui se serait emparé de la chaire épiscopale. *Constituere* ne veut pas dire précisément « consacrer un évêque »¹², la nature exacte de l'usurpation n'est donc pas précisée ; Enfin, la source est unique : il est donc impossible de voir exactement de quoi il s'agit. Le seul élément précis est le terme de « simoniacque » : la sanction pontificale est disciplinaire, l'objectif de la source n'est pas de faire le récit des événements. Mais si l'on remarque que Grégoire V est un cousin d'Otton III, on peut aussi se douter que le pape connaît fort peu la situation napolitaine, et se soucie avant tout de condamner l'évêque d'un duché rebelle à l'autorité impériale¹³. La proximité chronologique de la condamnation de 997 et de la captivité du duc, le rôle de l'empereur dans les deux cas, semblent

⁶ AIMÉ DU MONT-CASSIN, *Ystoire de li Normant (Storia dei Normanni)*, éd. Vincenzo DE BARTOLOMEIS (*Fonti per la Storia d'Italia*), Rome 1935, ici 1, 41, p. 52.

⁷ *Pandolfus princeps Capue intravit Neapolim fraude civium, Chronicon sanctae Sophiae*, éd. Jean-Marie MARTIN (*Fonti per la Storia dell'Italia medievale. Rerum Italicarum Scriptores* 3), 2 vol., Rome 2000, ici vol 1, p. 235.

⁸ L'exil de Serge IV dure un an et cinq mois selon les *Annales Casinenses*, trois ans selon Léon d'Ostie : Giovanni CASSANDRO, « Il ducato bizantino », *op. cit.*, p. 312-314.

⁹ Les sources lombardes exploitent abondamment cette défaite napolitaine, qui joue par exemple un rôle important dans la construction du récit du *Chronicon Salernitanum* composé peu de temps après, vers 990 : voir Thomas GRANIER, « Napolitains et Lombards », *op. cit.*, p. 432-435.

¹⁰ Giovanni CASSANDRO, « Il ducato bizantino », *op. cit.*, p. 175.

¹¹ *Synodus sancivit, ut Neapolitanus invasor, qui illius loci archiepiscopum apprehendi fecit, et se in eumdem locum per simoniacam heresim constitui fecit, nisi satisfaciat, anathematizetur*, Actes du concile de Pavie de février 997, cités par Bartolomeo CAPASSO, *Monumenta ad Neapoli ducatus historiam pertinentia*, 3 vol., Naples 1881-1892 [désormais cité *MND*], ici vol. 1, p. 229, qui leur donne une date erronée. Voir Charles-Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, nouvelle traduction par dom H. LECLERCQ, tome 4-2, Paris 1911, p. 885-886, qui donne la date de 997, et Giovanni CASSANDRO, « Il ducato bizantino », *op. cit.*, p. 195.

¹² Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, p. 209.

¹³ Cette réflexion m'a été apportée par Monsieur Jacques PAUL lors de la présentation de cette communication au Séminaire *Sociétés, Idéologies et Croyances au Moyen Âge*.

donc bien montrer que Naples est, autour de 1000, particulièrement exposée aux ambitions d'Otton III¹⁴.

La vision historiographique traditionnelle fait commencer la « fin du duché » avec l'installation des Normands à Aversa en 1030. C'est en fait dans le cadre d'un pouvoir tout récemment restauré en 1029 qu'il faut comprendre l'alliance de Serge IV avec le Normand Rainolf Drengot : Serge lui fait épouser sa sœur, Sichelgaita, depuis peu veuve de *lo conte de Gaite*¹⁵, et lui concède Aversa et d'autres lieux fortifiés. La stratégie napolitaine est donc de construire une défense à la limite du duché, face aux Lombards de Capoue qui viennent tout juste d'abandonner la cité. Les Normands n'apparaissent pas encore comme une force politique de premier plan, mais encore seulement comme un moyen, un outil pour le duc de Naples dans le conflit majeur qui demeure celui entre Naples et Capoue. Cette stratégie s'écroule toutefois rapidement avec la mort de Sichelgaita : Rainolf abandonne Serge et s'allie cette fois à Pandolf IV.

En 1036, le futur duc Jean V¹⁶ est à Constantinople sans doute pour demander une aide byzantine contre Pandolf qui devient trop puissant, mais les grandes lignes du conflit opposent désormais les deux Empires, la Papauté et les Normands : Naples n'y joue pratiquement plus aucun rôle. La position napolitaine est menacée, mais à partir de la prise de Bari en 1071, qui marque la fin de la domination byzantine directe en Italie, et de la prise de Salerne en 1076 avec l'exil à Rome du dernier prince lombard, Gisulf II, Naples reste le dernier état indépendant du Sud, pour encore soixante-trois ans : il faut attendre l'accord final entre Innocent II et Roger II pour voir, en 1139, les Normands entrer à Naples.

Les événements ici brièvement retracés laissent donc, à première vue, la nette impression d'une période de faiblesse, de crise, à Naples, où les pouvoirs sont fragiles et contestés. Cette image, c'est celle que donnent les sources historiographiques. Or, celles-ci, cela vaut d'être souligné, sont toutes extérieures à la cité. C'est une image incomplète et déformante. Il n'existe pratiquement jamais, pour ces événements, de source napolitaine. Ce qui ne signifie pas l'absence totale de sources émanant de la cité elle-même pour la période de l'An Mil. L'objectif de cette étude est de s'interroger sur leur nature, leur contenu et l'image qu'elles donnent de la cité. Par leur nature, c'est en tout premier lieu l'église de Naples qu'elles concernent, ce qui oriente la réflexion sur la situation de l'église napolitaine à travers les sources des décennies 960-1040. Une différence assez nette semble apparaître entre ce que montrent les sources du milieu du X^e siècle et ce qui ressort de celles du milieu du XI^e ; peut-on alors rattacher cette vision dynamique à des transformations affectant la cité ou l'église de Naples en ce temps-là ?

Naples n'a pas son Paul Diacre ou son Erchempert. Les textes narratifs issus de la cité dans le haut Moyen Âge sont des textes hagiographiques, et non historiographiques, à l'exception de l'*Histoire des évêques de Naples*¹⁷, texte appartenant au genre des *gesta episcoporum* et dans lequel se mêlent les « discours » historiographique et hagiographique¹⁸. Les sources napolitaines qui rendent compte des événements napolitains de la période de l'An Mil sont toutes hagiographiques, puisque l'*Histoire des évêques de Naples* s'arrête avec le début de l'épiscopat d'Athanase II (876-898).

Vers 960, l'hagiographe napolitain Pierre Sous-Diacre, qui a déjà derrière lui une longue carrière très productive, termine une collection de *Miracles* existante, ceux de l'ancien évêque de Naples Agrippin (peut-être du début du III^e siècle), dont le noyau premier remonte au VIII^e siècle. Pierre y

¹⁴ Bartolomeo CAPASSO, *MND* 1, p. 229.

¹⁵ AIMÉ DU MONT-CASSIN, *Ystoire de li Normant*, *op. cit.*, 1, 42, p. 53.

¹⁶ De 1033 à 1038, Jean (V) est associé à son père le duc Serge IV ; lui-même ne devient duc proprement dit qu'en 1038.

¹⁷ *Gesta episcoporum Neapolitanorum*, éd. Georg WAITZ dans *MGH SRLI*, Hanovre 1876, p. 398-436.

¹⁸ L'expression est empruntée à Martin HEINZELMANN, « Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours ? », dans Marc VAN UYTFANGHE & Roland DEMEUKNAERE (dir.), *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders (Instrumenta patristica 23)*, La Haye 1991, p. 237-258. La distinction entre les deux genres, ici adoptée par souci de clarté, est toutefois en partie artificielle comme le suggère l'article de Felice LIFSHITZ, « Beyond positivism and genre : « hagiographical » texts as historical narrative », dans *Viator* 25 (1994), p. 95-113.

raconte le siège de Naples par les Sarrasins en 957 ou 958¹⁹, et comment les Napolitains invoquent les saints Janvier et Agrippin :

Et comme elle était cruellement assiégée pendant plusieurs jours et plusieurs nuits, qu'elle semblait, même aux yeux des hommes – quelle douleur, hélas ! –, proche de son anéantissement, et qu'aucun soutien ni secours, sauf l'aide de Dieu, ne pouvait plus la sauver, ils se tournèrent vers le soutien céleste en disant : « Pourquoi nous épuisons-nous ; pourquoi nous efforçons-nous en vain ? Cherchons le secours de nos anciens patrons, c'est-à-dire des amis de notre Seigneur Jésus-Christ, Agrippin et Janvier, et cherchons à obtenir leur aide de façon à ce que, comme ils ont autrefois merveilleusement libéré notre patrie du courroux céleste et du feu du Vésuve, ils daignent de la même façon, par leurs saintes vertus, dans les circonstances présentes, nous racheter des brûlures embrasées de la sauvagerie païenne ; Dieu en effet qui a dit « Invoque-moi au jour de ta détresse, je te délivrerai et tu me glorifieras », « est un Seigneur proche de tous ceux qui l'invoquent d'un cœur sincère ; il accomplit les désirs de ceux qui le craignent, il exauce leurs prières et les sauve, il garde tous ceux qui l'aiment et détruit tous les pécheurs » »²⁰.

Les deux saints apparaissent en songe à un Grec prisonnier des Sarrasins²¹ ; ils se présentent en simples messagers, annonçant aux hommes un miracle accompli par le Christ : l'un des navires des Sarrasins fait naufrage ; puis les Sarrasins apprennent l'arrivée imminente d'une flotte byzantine, et abandonnent le siège, non sans forcer les Napolitains à leur céder toute la précieuse vaisselle sacrée²². La célébration de la fête de saint Janvier suivante étant ainsi rendue impossible, la cité invoque à nouveau les deux saints, puis envoie un ambassadeur chercher les vases sacrés. Le texte se conclut avec l'assiduité grandissante des Napolitains dans la dévotion envers leurs deux patrons, qui tiennent à ce que leur culte soit accompli le plus glorieusement possible, condition de leur protection.

Naples dispose depuis le VIII^e siècle d'une *Vie* d'un autre ancien évêque, Sévère (363-408)²³. Vers le milieu du XI^e siècle, cette *Vie* est prolongée par le récit de deux miracles et un hymne. Les *Miracles* de Sévère sont introduits par un prologue qui fait état d'une commande faite à l'auteur par un notable capouan qui a bénéficié de l'intercession des saints « à l'article même de la mort » et qui est la source d'information de l'hagiographe. Celui-ci mentionne la cité de Capoue en remarquant que Georges, Sévère et Agnel y sont honorés comme « patrons », mais montre l'action des saints à Naples, dans leur sanctuaire :

Tu me pousses, toi le plus sage des Capouans, à mettre par écrit le fruit de la piété, fruit que le Très-haut a daigné, de notre temps, t'accorder à l'article même de la mort, par l'intermédiaire de ses saints combattants, à savoir le martyr Georges, l'évêque Sévère et le confesseur Agnel, de façon

¹⁹ *Gens nefanda Agarenorum ex Africe partibus adveniens, hanc prefatam Parthenopensem urbem navali prelio diversisque machinis et expugnationibus comprehendere conabatur, Miracula sancti Agrippini (BHL 174-177)*, éd. AASS t. 65, Novembre IV, Paris-Rome 1925, 9 novembre, p. 118-128, ici c. 12, p. 126.

²⁰ *Cumque plurimis diebus ac noctibus atrociter expugnaretur, etiam humanis optutibus, heu pro dolor ! prope interitum esse videretur, nec aliquo consilio vel amminiculo, nisi divino, uteretur auxilio, ad celeste confugerunt consilium dicentes : « Quare fatigamur, quare in vacuum laboramus ? Ad antiquos fugiamus patronos, ad amicos scilicet Domini nostri Iesu Christi Ianuarium et Agrippinum, et illorum queramus auxilium ut, sicuti quondam a celesti ira et igne Vesubii nostram patriam mirabiliter liberarunt, ita in presentiarum ab igneis ustionibus ethnice feritatis suis sanctis meritis nos redimere dignentur. Quoniam quidem ille Deus, qui dixit : « Invoca me in die tribulationis tue, eripiam te, et magnificabis me » [Ps 50, 15], « prope est Dominus omnibus invocantibus eum in veritate ; voluntatem timentium se faciet, et orationes eorum exaudiet et salvos faciet eos ; custodietque omnes diligentes se et omnes peccatores disperdet » [Ps 145, 18-20] », *Miracula sancti Agrippini, op. cit.*, c. 12, p. 126-127.*

²¹ *Ecce adsunt beatissimi Ianuarius et Agrippinus in visione cuidam viro Eolico genere, qui obses inter eos detinebatur, Miracula sancti Agrippini, op. cit.*, c. 12, p. 127.

²² *Qua ex re valde exterriti et quid agerent penitus ignorantes, dum se viderent in arcto sitos, timore et ebitudine perterriti, federis pactionem aurum atque argentum postulare ceperunt. Cives autem sagaciter considerantes, ut quoquo modo sese suamque urbem redimere possent, omnia vasa aurea et argentea sacri episcopii eis protinus obtulerunt, ea videlicet pactione ut certo tempore cetera eis exenia dirigerent, predicta vasa continuo destinarent, quod et factum est, Miracula sancti Agrippini, op. cit.*, c. 12, p. 127.

²³ *Vita sancti Severi episcopi Neapolitani (BHL 7676)*, éd. AASS t. 12, Avril III, Paris-Rome 1866, 13 avril, p. 775-779.

à en assurer le souvenir pour ceux qui viendront après nous et à procurer la confiance d'un bon espoir à ceux qui le liront. Je l'avoue clairement, j'ai refusé cette entreprise, en partie à cause de mon incapacité et de la jalousie aux traits acérés, en partie à cause des hommes de votre ville, très savants serviteurs de Dieu (...) dont la vigueur de la science brille comme le luminaire dans sa course. Mais pour que ta supplication, quoique venant d'un ami, ne reste pas vaine, j'ai choisi de déplaire plutôt aux autres qu'à toi seul, afin que l'amour croisse encore plus et que la vérité soit affermie. Et puisque tu as mérité d'avoir de tels soutiens, que non seulement ta ville terrestre a pour patrons, mais que même la cour céleste, par les saints et les anges, tient pour ses membres à jamais, il convient, pour toi et tous tes compagnons, de faire retentir d'une voix diligente leurs salutaires louanges, de façon à ce que, de même qu'ils s'efforcent d'apporter la consolation dans la vie qui n'a qu'un temps, de même ils s'efforcent d'accroître les joies de celle qui est éternelle. (...) J'entreprends d'exposer seulement ce bienfait que Dieu a daigné accomplir à ton égard, comme je l'ai recueilli auprès de toi de mes oreilles²⁴.

Les événements ont lieu lors du siège de Pouzzoles par le duc de Naples Jean V en 1046. Le commanditaire du texte, un Capouan membre de l'armée du duc, est blessé à la tête par une flèche et ramené à Naples. Personne ne pouvant soigner sa blessure, il a la révélation de sa guérison au cours d'une vision où lui apparaissent saint Agnel, un abbé napolitain du VI^e siècle, saint Georges, et l'ancien évêque saint Sévère²⁵.

L'hagiographe ne dit rien de l'issue du conflit, ce n'est pas son propos. Il donne des détails précis sur la blessure (une flèche reçue près de l'œil) et les échecs des médecins, mais son propos majeur est d'édification : il interprète l'intervention des saints. Même si cet épisode, mis par écrit vers 1046-1050, n'évoque ni victoire ni échec, on y lit tout de même une nette volonté d'affirmer la supériorité napolitaine : le duc mène une offensive, les Capouans s'en remettent à la protection des saints napolitains, puisqu'ils sont aussi les patrons de Capoue, et ce sont les saints napolitains qui sont efficaces pour guérir le blessé.

Les événements de 1046 à Pouzzoles semblent liés aux séquelles de la crise de 1027-1029 : le *comitatus* de Pouzzoles semble être resté entre les mains d'une dynastie locale d'origine lombarde, y compris après le retour de Serge IV à Naples en 1029. En 1075 encore, on y trouve un comte Athenolf, et en 1122 l'endroit semble dépendre du prince normand Robert de Capoue. L'épisode de 1046 pourrait être une tentative de reprendre Pouzzoles à des Lombards d'origine capouane ; le *Miracle* de Sévère et sa mise par écrit témoigneraient donc d'une volonté napolitaine de montrer la supériorité des saints napolitains, supériorité sur Capoue, qui a les saints napolitains pour patrons, à l'occasion d'un conflit où l'autorité napolitaine est minée dans le duché même par des Capouans. La présence lombarde à Pouzzoles en 1075 et le propos de glorification des saints napolitains du *Miracle* semblent indiquer que l'entreprise de Jean V est un échec : si l'attaque avait été victorieuse, l'hagiographe en aurait très certainement fait part.

Il existe enfin une *Vie*²⁶ de la sainte napolitaine Patricia composée par le prêtre Léon, qui situe les faits à l'époque de l'empereur Constant II Héraclius (641-668)²⁷. Patricia, de famille impériale,

²⁴ *Hortaris me, Capuane virorum sagacissime, pietatis meritum, quod summa tibi divinitas per suos sanctos milites, nostris temporibus, Georgium scilicet martyrem Severumque pontificem atque Agnellum confessorem, largiri in ipso mortis articulo est dignata, scribere, quatenus posteris memoriam et legentibus bonae praepararem spei fiduciam. Confiteor nimium hoc aggredi abhorruui, partim propter incitiam jaculorumque invidiam, partim propter Dei servos et eruditissimos vestrae urbis viros (...), quorum scientiae vigor velut in orbe lumen refulget. Sed tua, utpote amici, ne obsecratio languida remaneret, elegi magis aliis quam tibi uni displicere, ut amor amplius accresceret et veritas roboraretur. Et quia tales meruisti adiutores, quos non tua urbs tantum in terris posita habere gaudet patronos, verum coelestis etiam aula sanctis cum angelis retinet perpetuos concives, dignum est tibi tuisque omnibus complicitibus, eorum salubres laudes sedulo ore perstrepere, ut quemadmodum temporalis vitae tribuere solatia, ita impartiri aeternae studeant gaudia. (...) Modo eam, quam in te Deus operari dignatus est, benevolentiam, ut hausit auribus a te, exponere aggrediar », *Miracula sancti Severi episcopi Neapolitani* (BHL 7677), éd. AASS t. 12, *Avril III*, Paris-Rome 1866, 13 avril, p. 779-781, ici c. 9, p. 779.*

²⁵ *Miracula sancti Severi*, op. cit., c. 11, p. 780.

²⁶ *Vita altera auctore Leone presbytero* (BHL 6484-6485), éd. AASS t. 39, *Août V*, Paris-Rome 1868, 25 août p. 215-219.

refuse de se marier, et s'embarque avec des compagnons. Ils arrivent à Naples et vont au monastère Saints-Nicandre-et-Marcien²⁸, où Patricia choisit d'être inhumée. Grâce à un miracle, l'abbé comprend que lui et sa communauté doivent quitter les lieux²⁹. Puis Léon fait le récit de miracles opérés dans le monastère, assurant qu'il a assisté à l'un d'eux. La *Vie* s'apparente au total à un récit d'origine de la communauté, s'adresse à ses membres qui constatent sur place les miracles, et les leur rappelle pour affermir leur dévotion³⁰.

Une publication récente³¹, sur la base d'études anciennes, voit dans la *Vie* par Léon un texte du X^e siècle, remaniement d'une *Vie* du IX^e qui serait elle-même une traduction du grec. Or, les deux seuls arguments pour reconstruire ainsi le dossier de Patricia sont l'existence de traductions du grec à Naples aux IX^e-X^e siècles : puisqu'il y a un schéma général, il est possible que la *Vie* de Patricia s'y conforme ; et le nom de Léon : il est tentant d'identifier l'auteur de la *Vie* de Patricia à celui du *Roman d'Alexandre*. Un examen détaillé du texte montre en fait que Léon, dans son prologue, imite un prologue d'un autre auteur napolitain, celui de la *Vie* de saint Nicolas de Myre composée par Jean Diacre vers 900³². Puisqu'un concitoyen est ainsi considéré comme un modèle, une autorité, il faut supposer un certain intervalle de temps entre les deux textes, ce qui rendrait peu probable une composition au X^e siècle.

On peut en revanche proposer, quoiqu'à titre de simple hypothèse vu les difficultés posées par le texte, une datation entre 1020 et 1065, parce que cette période semble correspondre à une transformation des communautés Sainte-Patricia et Saints-Nicandre-et-Marcien qui constituerait un contexte favorable à la composition d'une *Vie* qui s'apparente surtout au récit d'origine de la communauté.

Léon compose sa *Vie* de Patricia pour une communauté de moniales dont le sanctuaire est Sainte-Patricia³³ ; et lui-même dit relever de l'église Saints-Nicandre-et-Marcien³⁴, deux sanctuaires distincts à son époque, mais entre lesquels existe un lien fort, puisque, dans la *Vie*, la sainte choisit d'être inhumée à Saints-Nicandre-et-Marcien. Parmi les nombreuses chartes laissées par les X^e-XII^e siècles napolitains³⁵, celles des X^e et XI^e siècles distinguent bien les deux sanctuaires. Dans la documentation du X^e siècle, Saints-Nicandre-et-Marcien est un monastère féminin (*puellarum Dei*) et latin (la supérieure est dite *abbatissa*) ; son existence est attestée dans sept documents entre 914 et 1020³⁶. Ce monastère féminin a cependant besoin au moins d'un prêtre pour la

²⁷ *Tempore quo Constantinus qui et Constans est appellatus Constantinopolitanum regebat imperium, Vita altera, op. cit.*, c. 3, p. 216.

²⁸ *Divina inspiratione ingressae sunt etiam in monasterium sanctorum Nicandri et Marciani et ibidem oraverunt, Vita altera, op. cit.*, c. 5, p. 216.

²⁹ La communauté masculine rejoint le monastère Saint-Sébastien : Nicola CILENTO, « La cultura e gli inizi dello studio », dans Ernesto PONTIERI (dir.), *Storia di Napoli, op. cit.*, vol 2, p. 519-640, ici note 9, p. 631.

³⁰ Selon les manuscrits, l'adresse est exclusivement masculine, ou mixte (*fratres et sorores Christi amabiles*) : *Vita altera, op. cit.*, c. 2, p. 215 et note c, p. 216. Cela dépend sans doute de la communauté pour laquelle le manuscrit est copié. Le manuscrit Rome, Biblioteca Corsiniana 777, par exemple, où figure la *Vie* de Léon, est destiné à un monastère masculin, Saints-Séverin-et-Sossius de Naples.

³¹ Annamaria FACCHIANO, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed età moderna. Il necrologio di S. Patrizia (secc. XII-XVI) (Studi storici meridionali. Fonti per la Storia del Mezzogiorno medievale 11)*, Altavilla Silentina 1992, p. 13-14.

³² *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 7-1* (1979), p. 359-381.

³³ *...multis virginibus Christi sancto velamine indutis, quae oculis suis viderunt miracula, quae per eam Dominus gessit ad templum sanctum et gloriosum beatissimae Patriciae, Vita altera sanctae Patriciae, op. cit.*, c. 2, p. 215.

³⁴ *Ego Leo indignus presbyter servus sanctorum Nicandri et Marciani, Vita altera sanctae Patriciae, op. cit.*, c. 2, p. 215.

³⁵ Ces documents sont ici cités d'après les transcriptions abrégées (régestes) données par Bartolomeo CAPASSO, *MND 2-1, Regesta Neapolitana* ; ils y sont classés par ordre chronologique avec un numéro d'ordre noté *RN n*.

³⁶ *RN 2* (30 mai 914) ; *RN 51* (27 janvier 944) ; *RN 54* (1^{er} mai 945) ; *RN 101* (10 janvier 958) ; *RN 176* (20 février 970) ; *RN 195* (6 janvier 973) et *RN 386* (27 mai 1020). C'est le premier de ces documents qui mentionne que le *miles Ursus offert et tradit domine Theopisti venerabili abbatisse monasterii sanctorum Nicandri et Marciani puellarum Dei...*, *MND 2-1*, p. 18. Dans certains de ces actes, il ne s'agit que d'allusions au sujet de confronts.

célébration de l'eucharistie, et c'est visiblement cette fonction qu'exerce Léon³⁷. Le monastère Sainte-Patricia est, lui, attesté par deux actes du 26 février 970 et du 4 novembre 995³⁸.

On trouve une attestation de la réunion des deux communautés en 1065, lorsque le duc Serge V (1050-1076) et l'archevêque Jean II (1065-1076) accordent un privilège à « dame Marie, pieuse moniale et abbesse du monastère des vierges de Dieu des très bienheureux Nicandre et Marcien ainsi que de Patricia, ainsi qu'[*à] toutes ses communautés de moniales de ce monastère »³⁹. Ce diplôme atteste donc la réunion sous l'autorité d'une seule abbesse de plusieurs communautés (*cunctas eius congregationes*) en un seul monastère (*monasterii*). Dans un autre diplôme, du duc Serge VII (1127-1137), daté de 1127, c'est le monastère Sainte-Patricia qui est mentionné et il n'est pas fait mention de Saints-Nicandre-et-Marcien⁴⁰. Le récit de la *Vie*, le rôle de Léon, la réunion attestée en 1065, témoignent d'une proximité étroite entre les deux communautés, restées parfaitement distinguées dans les sources jusqu'en 1020.

Les sources des XI^e-XII^e siècles montrent donc qu'un rapprochement se produit, sans qu'il soit possible d'être plus précis, entre 1020 et 1065⁴¹. Il est alors probable que la *Vie* soit rédigée à cette époque pour justifier par la volonté de la sainte elle-même le lien nouveau entre les communautés Saints-Nicandre-et-Marcien et Sainte-Patricia : le rapprochement des communautés semble ainsi lié à une proximité traditionnelle, exprimée par la légende de la sainte.

Aux IX^e-X^e siècles, Naples se caractérise par une très importante activité culturelle, avec la composition de nombreux textes hagiographiques, formant deux groupes : d'une part des textes consacrés aux saints de Naples et de sa région, martyrs et anciens évêques surtout, d'autre part, ce qui est le plus original, une trentaine de versions latines de légendes concernant des saints orientaux, établies à partir d'originaux grecs ou à partir de versions latines préexistantes d'originaux orientaux. Les textes concernant les saints régionaux sont composés de façon à peu près régulière du VI^e au XIII^e siècle, avec il est vrai une plus grande fréquence aux IX^e-X^e siècles ; les textes orientaux sont par contre récrits, recomposés, durant une très courte période, des environs de 875 aux environs de 960⁴². Avec cette dernière date, on est au seuil de la période de l'An Mil, qui se caractérise donc, à Naples, par l'arrêt nettement marqué d'une production textuelle originale et précisément circonscrite dans le temps.

Les *Miracles* d'Agrippin et de Sévère montrent tous deux qu'autour de 1000, au sens large, les événements sont très rapidement mis par écrit et mis au compte des saints protecteurs : on ne perd pas de temps pour intégrer l'histoire de la cité dans le discours hagiographique.

Autour de l'An Mil, donc, on compose peu de textes hagiographiques à Naples, alors qu'on en a composé beaucoup au cours de la période précédente. Surtout, on compose des textes sur des patrons locaux (Janvier, Sévère, Patricia), et, ce qui est important, deux de ces textes évoquent des événements historiques qui mettent la cité en péril ou son autorité en question, et ils sont composés rapidement après les faits. On change complètement de type d'hagiographie : on ne reconstitue plus les origines chrétiennes de la cité, on n'insiste plus sur le prestige de ses vieilles

³⁷ Hippolyte DELEHAYE, « Hagiographie napolitaine », dans *AB* 57 (1939), p. 5-64 & 59 (1941), p. 1-33, ici 2^e partie p. 31.

³⁸ Les deux actes concernent la vente de parcelles de terre dont il est écrit : *...et coheret sibi... de parte occidentis... de alio capite terra monasterii sancte Patricie...*, RN 188 (26 février 970) ; et *...coherentem sibi... de uno capite parte orientis terra monasterii sancte Patricie...*, RN 289 (4 novembre 995).

³⁹ *...domina Maria religiosa monacha et gubernatrix monasterii beatissimorum Nicandri et Marciani atque Patricie puellarum Dei et cunctas eius congregationes monacharum ipsius monasterii*, *Diplomata ducum* 16 (22 juillet 1065), *MND* 2-2, p. 45-47, ici p. 45.

⁴⁰ Il y est question de la *terra monasterii sancte Patricie*, *Diplomata ducum* 26 (16 février 1127), *MND* 2-2, p. 74-78, ici p. 76.

⁴¹ Nicola CILENTO affirme que le monastère ne prend la dénomination Sainte-Patricia qu'après 1148 : « La cultura e gli inizi dello studio », *op. cit.*, p. 554 et notes 8 et 9.

⁴² Pour une présentation générale de l'« école hagiographique » napolitaine, les synthèses actuellement les plus abordables sont Walter BERSCHIN, dans *Biographie und Epochenstil (Quellen und Untersuchungen zur lateinische Philologie des Mittelalters 8-10)*, 3 vol., Stuttgart 1986-1991, vol. 2, p. 161-171 ; Paolo CHIESA, « 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) (*Mittellateinisches Jahrbuch* 24-25 (1989-1990), Stuttgart 1991, p. 67-86 ; et Nicola CILENTO, « La cultura e gli inizi dello studio », *op. cit.*

figures, on ne s'approprié plus de vieux et prestigieux saints orientaux. On ne peut pas abandonner complètement l'idée d'un temps de difficultés et de crise : la menace sarrasine se fait particulièrement pressante en 957, le duc a des difficultés à se faire reconnaître à Pouzzoles en 1046 ; mais les sources napolitaines montrent par ailleurs les appuis, les secours surnaturels dont dispose Naples dans ces moments.

Ce temps de l'An Mil voit donc se produire un net changement dans l'écriture des sources. Existe-t-il simultanément des transformations particulières dans la vie de la cité et de l'église de Naples qui contribueraient à expliquer ce changement dans les sources ?

Deux transformations majeures affectent l'église de Naples aux environs de l'An Mil. D'une part l'apparition de confraternités de clercs, qui modifient l'organisation traditionnelle de l'église du haut Moyen Âge ; d'autre part l'élévation du siège napolitain en métropole religieuse. Ces mutations ne sont, elles, pas perceptibles à travers les sources hagiographiques : c'est dans les chartes que l'on rencontre les confraternités religieuses. Il s'agit d'abord de se demander si ces deux mouvements sont spécifiques à la période de l'An Mil, pour chercher ensuite si leurs enjeux et leurs implications peuvent être reliés à ce que l'on a observé de la production des sources narratives hagiographiques.

Des confraternités de prêtres apparaissent dans la documentation au X^e siècle. Dans un acte de vente des environs de l'An Mil, daté de février 1003⁴³, le prêtre Sparanus, au nom de la communauté à laquelle il appartient, vend à un nommé Jean des terres qui appartiennent à cette communauté. Sparanus est dit : « modeste prêtre et primicier de la communauté *charta sextaferia* de l'église Saint-Georges Majeur, dite « catholique », c'est-à-dire l'église *Severiana*, et toute la communauté des prêtres de la dite *charta*, ainsi que toute la *stauritas* de la *plebs* de la dite église »⁴⁴.

On trouve la première attestation directe de la communauté de prêtres de Saint-Georges Majeur dans un acte du 17 décembre 957, où elle est désignée comme *congregatio salutifera ecclesie sextaferia*⁴⁵. Cette communauté est la plus fréquemment mentionnée des communautés napolitaines, et celle au sujet de laquelle on trouve les qualifications les plus nombreuses : elle est par exemple dite *sextaferia*, ce qui fait référence au vendredi, la « sixième férie », qui apparaît comme un jour de célébration particulière pour ses membres. On peut avoir là le signe d'une commémoration de la Passion du Vendredi Saint, et donc d'une dévotion christique, à la Croix⁴⁶. Il faut attendre 1073, dans un acte du 3 février⁴⁷, pour trouver une attestation de la volonté d'un particulier, en l'occurrence une femme, de se faire inscrire sur la *chartula* de cette congrégation, ainsi que sur celles de deux autres communautés. Cette démarche n'est pas totalement nouvelle à Naples : on la rencontre, au moins dès 916⁴⁸, au sujet des *diptici* des monastères.

Ces communautés de clercs ont donc quatre principaux caractères dans la documentation : elles sont des propriétaires fonciers, des personnes morales qui jouent un rôle économique ; elles prient

⁴³ RN 318, connu par une copie de 1093.

⁴⁴ Sparanus humilis presbyter et primicerio congregationis charta sextaferia ecclesie sancti Georgii Catholice Maioris quod est ecclesia Seberiana, una cum cuncta congregatione sacerdotum memorate charte, quamque et cuncta stauritas plevi memorate ecclesie vendit..., RN 318. On laisse pour l'instant sans les traduire les termes *charta sextaferia* et *stauritas*. Le mot *plebs* désigne une une église qui dispose de la fonction baptismale, éventuellement privée en Italie du Sud, ce qui n'est pas le cas ici.

⁴⁵ RN 100.

⁴⁶ C'est l'opinion de Cosimo Damiano FONSECA, « Congregationes clericorum et sacerdotum a Napoli nei secoli XI e XII », dans *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Actes de la semaine de La Mendola, septembre 1959) (*Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, serie terza, Scienze storiche 2, Miscellanea del Centro di studi medioevali 3*), 2 vol., Milan 1962, vol. 2, p. 265-283, ici p. 272 et note 39. Il existe d'autres attestations de la dévotion à la Croix en Italie méridionale au XI^e siècle : Pierre Damien († 1072) tente par exemple, avec peu de succès, d'introduire jeûne et confession le vendredi parmi les moines du Mont-Cassin dans les années 1060 : H. E. J. COWDREY, *The age of abbot Desiderius. Montecassino, the Papacy and the Normans in the Eleventh and early Twelfth Centuries*, Oxford 1983, p. 37.

⁴⁷ RN 514.

⁴⁸ RN 4 (février 916) : un laïc se fait inscrire *in sacros dypticos* du monastère féminin Saint-Martin. Cette fonction des monastères apparaît dès que l'on dispose de chartes, mais peut être bien plus ancienne.

pour les morts, mais c'est un rôle attesté tardivement et qu'elles partagent avec les monastères qui le jouent depuis plus longtemps ; elles ont une hiérarchie interne : certains prêtres en sont dits *primicerius* ou *protolustrius* ; elles ont enfin et surtout une fonction spirituelle propre, interne, et le terme *sextaferia* utilisé pour Saint-Georges semble devoir être interprété dans ce sens ; mais comme les chartes ne nous indiquent que les rapports entre ces institutions et des particuliers, on ne peut conclure sur ce point à partir de la documentation d'archives.

Le vocabulaire employé à leur sujet est complexe, puisqu'on trouve quatre termes : *congregatio*, *chartula* ou *charta*, *stauritas* et *plevis*, ces deux derniers termes n'étant employés que pour deux des six communautés qui apparaissent dans les actes des X^e et XI^e siècles, Saint-Georges et Saint-Étienne. Les quatre termes ne sont donc pas synonymes. *Congregatio* est le titre normal, commun à toutes, et il a pour équivalent *congregatio charte* ou *congregatio chartule* ; *chartula* seul peut même suffire à désigner une communauté, au plus tard à partir de 997⁴⁹. C'est-à-dire que ce qui définit ces congrégations, ce sont des statuts écrits, un document qui en fixe les règles de fonctionnement. Et, au plus tard dans un acte de 1073 qui fixe des dispositions testamentaires, le terme *charta* a un double sens : « et que je sois de ce fait inscrite sur la *chartula* de l'église Saint-Georges, sur la *chartula* de l'église Saint-Félix et sur la *chartula* de l'église Saint-Jean dite *in Curte*, et que [les exécuteurs testamentaires] donnent pour chaque *chartula* (communauté)... »⁵⁰. Le terme *chartula* peut donc désigner aussi bien les statuts, voire la congrégation elle-même, que la liste des personnes pour lesquelles la communauté doit prier, identité de vocabulaire qui souligne la grande importance de la fonction de prière funéraire pour ces institutions : au moment où cette fonction apparaît dans une source, elle est déjà si inhérente au rôle de la congrégation que le même terme peut désigner la communauté et cette fonction particulière. Le terme *plevis* ne désigne pas une congrégation *stricto sensu* : il désigne certaines églises, qui disposent de la fonction baptismale, et n'est employé que pour ces églises. Lorsque le terme est utilisé dans le contexte de la désignation d'une communauté, il s'agit toujours d'une congrégation rattachée à une église de ce type, et le terme désigne bien l'église, non la congrégation elle-même : on dit « la communauté de la *plebs* »⁵¹.

Avec le terme *stauritas*, on rencontre une autre réalité : il est employé dans le cas de deux congrégations, Saint-Georges et Saint-Étienne, les deux églises qui sont des *plebes* (*stauritas plevi ecclesie*⁵², *cuncta stauritas plevi*⁵³, *congregatio chartula sextaferia et stauritas plevis ecclesie*⁵⁴). Selon Cosimo Damiano Fonseca, le terme *stauritas* désigne la communauté de laïcs, parallèle à celle des clercs, qui bénéficie de son activité spirituelle et qui l'épaule dans la gestion du patrimoine de l'église⁵⁵. Pour Patricia Skinner, c'est une communauté regroupant souvent des personnes de statut social modeste, et qui se consacre à la gestion du patrimoine d'une église, souvent modeste elle aussi⁵⁶. Le terme *stauritas* est assez largement employé dans la documentation napolitaine des X^e-XII^e siècles, et pas seulement pour des congrégations de clercs : des *staurites* sont aussi attestées autour de *plebes* rurales, éventuellement privées⁵⁷, ainsi que de petites églises rurales, non dites *plebes*, éventuellement privées elles aussi⁵⁸, églises rurales pour lesquelles nulle *congregatio* ni *chartula* n'est attestée. En ce qui concerne Saint-Georges Majeur,

⁴⁹ *Primicerio et protolustrio chartule sancti Cipriani cum congregatione sacerdotum chartule*, RN 302.

⁵⁰ *Et ponatur me exinde in chartula ecclesie sancti Georgii et in chartula ecclesia sancti Felici et in chartula ecclesia sancti Iohannis que appellatur in Curte, et dent pro unaquaque chartula ana singulas tari et faciant mihi exinde illa septima...*, RN 514 (3 février 1073).

⁵¹ Contrairement à ce qu'affirme Nicola CILENTO qui fait de *plevis* un synonyme de *congregatio* : « La Chiesa di Napoli nell'Altomedioevo », dans Ernesto PONTIERI (dir.), *Storia di Napoli, op. cit.*, vol 2, p. 641-735, ici p. 701.

⁵² RN 124 (28 août 962).

⁵³ RN 318 (février 1003).

⁵⁴ RN 556 (20 avril 1093).

⁵⁵ Cosimo Damiano FONSECA, « *Congregationes clericorum et sacerdotum a Napoli* », *op. cit.*, p. 273 et 279.

⁵⁶ Patricia Skinner, « Urban communities in Naples, 900-1050 », dans *Papers of the British School at Rome* 42 (1994), p. 279-299, ici p. 296.

⁵⁷ Pour Sainte-Marie de Domino Atriano : RN 340 (8 août 1011) ; Saint-Pierre in loco qui vocatur Calistum in eodem loco foris flubeum ipsius territorii Plagiensis : RN 380 (23 mai 1019) et Saint-Sossius super Piscinula : RN 445 (10 octobre 1033) et RN 490 (23 décembre 1058).

⁵⁸ Pour Saint-Étienne ad Actone : RN 359 (15 janvier 1016) et Saint-Agnel a Carraria : RN 504 (20 mars 1069).

les actes distinguent nettement la *congregatio* de la *stauritas*⁵⁹. En revanche, ces associations ne regroupent pas que des laïcs : lorsqu'un acte désigne des membres d'une *stauritas*, certains au moins sont clercs⁶⁰. Le terme *stauritas* peut être par ailleurs rapproché d'*instaurum* ou de *stauramentum*, vocables qui désignent les biens et les revenus mobiliers relatifs aux possessions foncières d'une institution : instruments et main-d'œuvre agraires, troupeaux...⁶¹ Il pourrait ainsi désigner l'ensemble de ces biens mobiliers, ou le groupe de ceux qui en ont la charge, ou encore les revenus générés par ces biens.

Si la *stauritas*, par conséquent, apparaît bien comme une association engagée dans la gestion des patrimoines d'une église, on ne peut y voir une congrégation de seuls laïcs. Parmi les *congregationes*, par ailleurs, seules celles des *plebes* urbaines majeures sont doublées par une *stauritas*. On peut donc supposer que ce sont seulement les *congregationes* de clercs attachées à des églises baptismales, fondamentales dans l'organisation religieuse de la cité, et peut-être, pour cela, plus riches que les autres, qui voient se développer autour de leur vie et de leur spiritualité communes une *stauritas* réunissant clercs et laïcs, à l'image de celles – beaucoup plus modestes, elles – qui se développent aux alentours de la cité⁶².

Ce sont donc deux types de communautés, les *congregationes* et les *staurites*, qui apparaissent dans la documentation à partir du X^e siècle. Elles sont, alors, déjà désignées par un vocabulaire complexe, déjà formalisé, dont les emplois sont précis et obéissent à des règles. On a l'impression d'institutions clairement définies, bien connues des contemporains, qui pourraient ainsi exister depuis un certain temps, ce qui pose la question de leurs origines.

Le premier acte ici évoqué, celui de 1003, montre le vendeur, Sparanus, remettre à l'acheteur, Jean, cinq chartes concernant la terre en question, dont « en premier lieu la charte de la donation qu'a faite le *miles* Serge, fils de feu le vénérable seigneur Ours, avec l'accord de son épouse Lucie, et grâce à la permission du très saint seigneur Athanase, évêque de la sainte église de Naples, donation faite à la dite communauté *charte* et à la dite *stauritas* »⁶³. Il existe donc une charte du temps d'un évêque Athanase par laquelle le *miles* Serge fait donation de la terre en question à la congrégation. Trois évêques Athanase, tous apparentés, siègent à Naples, le premier en 849-872, le deuxième en 876-898, et le troisième en 907-957. La communauté Saint-Georges existe donc déjà entre le milieu du IX^e et le milieu du X^e siècle.

Il est donc impossible de voir dans l'apparition de ces communautés un mouvement spécifique du temps de l'An Mil, de ne relier leur existence qu'à un mouvement d'inspiration évangélique fait de vie commune, de modèle apostolique et de charité, qui serait lié aux nouvelles exigences spirituelles qui se font jour en Occident au XI^e siècle ou aux aspirations de la Réforme Grégorienne. Il semble que l'une au moins d'entre elles remonte à l'époque de l'un des évêques Athanase. Seul Athanase I^{er} est authentiquement considéré comme saint, encore indubitablement au XI^e siècle ; l'épithète *sanctissimus* semble ainsi le désigner. C'est d'ailleurs lui qui, au témoignage des sources de la fin du IX^e siècle, sa *Vie*⁶⁴ et l'*Histoire des évêques de Naples*, impose

⁵⁹ *Cum cuncta congregatione sacerdotum... quamque et cuncta stauritas plevi*, RN 318 (février 1003) et *una cum cuncta congregationis sacerdotum memorate chartule, quamque et cuncta stauritas plevis memorate ecclesie*, RN 556 (20 avril 1093).

⁶⁰ *Pancratius venerabilis igumeno monasterii sanctorum Sergii et Bachi... offert et tradit Stephano primicerio et Petro secundicerio seum Stephano presbytero stauritas et Stephano de Caroppi et Gregorio germanis stauritas seum Stephano de Marino et Petro de illum monacum et Gregorio Pappadeum et Leoni qui nominatur Pipa et Stephano Syrrentino quamque Iohanne qui nominatur Borone et Vono qui nominatur de Iaco... seum Stephano qui nominatur Trappalia iterum stauritis, hoc est primicerio, secundicerio et stauritis ecclesie sancti Stephani ad Actone*, RN 359 (15 janvier 1016).

⁶¹ Charles DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, tirage Paris 1938 : articles *instauramentum* et *instaurum*, tome 4 p. 382, et *stauramentum* et *staurum*, tome 7 p. 591. Les emplois cités par Ch. DU CANGE de ces quatre termes proviennent quasiment tous de sources britanniques : lui-même rapproche *staurum* de l'anglais *store*.

⁶² Les *staurites* rattachées aux *plebes* majeures urbaines et celles rattachées à des églises rurales, *plebes* ou non, apparaissant à la même période dans les actes, il est difficile de mesurer si l'un des types entraîne l'apparition de l'autre.

⁶³ *...prima : hoffertionis quam fecit Sergius miles filius quondam venerabilis domni Ursi, una cum consensu Lucie coniugis sue et per absolutionem domni Athanasii sanctissimi episcopi sancte Neapolitane ecclesie, et at memorate congregationis charte et at memorate stauritas*, RN 318.

⁶⁴ *Vita Athanasii episcopi Neapolitani* (BHL 735), éd. Georg WAITZ dans *MGH SRLI*, op. cit., p. 439-449.

parmi les clercs de chacune des deux basiliques de la cathédrale des règles de vie et de célébration liturgique communes : à Saint-Sauveur, dite *Stephania*, il instaure un collège de prêtres « hebdomadiers » chargés d'interpréter le chant romain⁶⁵ ; à Sainte-Restitute, il instaure un collège de clercs dirigé par un *custos*⁶⁶. Imitation directe et déclarée (*sicut mos est ecclesiae Romanae*) des fondations, d'un siècle antérieures, de deux collèges d'hebdomadiers à Rome : l'un de prêtres par Grégoire III (731-741)⁶⁷, l'autre de cardinaux-évêques à Saint-Sauveur de Latran par Étienne III (768-772)⁶⁸, elles-mêmes pouvant être rapprochées de la réforme canoniale de Chrodegang de Metz. Les hebdomadiers sont chargés d'un service liturgique organisé sur la semaine ; ils sont vraisemblablement – c'est le cas des cardinaux-évêques de Saint-Sauveur de Latran – au nombre de sept. Si ces deux collèges cathédraux napolitains – ce ne sont pas à proprement parler des chanoines – sont astreints à un service liturgique continu, à la différence des congrégations *sextaferie* où c'est le vendredi qui est le jour de célébration particulière, ils n'en constituent pas moins les premiers signes sûrs d'une pénétration de la vie cléricale commune dans l'église de Naples.

Plus que de voir se produire une importante transformation de l'église de Naples, les X^e-XI^e siècles la voient apparaître dans les sources ; cette mutation n'est pas spéciale à la période de l'An Mil, et semble plonger ses racines bien plus haut.

L'apparition de ces confraternités, c'est-à-dire d'une certaine forme de vie et de prière communes chez les clercs, suppose un intérêt pour le modèle évangélique : c'est le cadre général de la réforme canoniale, par exemple⁶⁹. Le développement de cet intérêt serait à première vue en rupture avec la très nette domination de traditions strictement locales qui apparaît à la lecture des textes napolitains – à l'exception des « traductions » – des VIII^e-X^e siècles. Il faut toutefois se convaincre que ces textes ne présentent qu'un aspect de la spiritualité napolitaine : l'hagiographie napolitaine est dans l'ensemble très conservatrice⁷⁰, et massivement issue du milieu épiscopal. Jusque vers 960, elle insiste sur le particularisme, elle préfigure l'autorité de Naples sur la Campanie, elle prépare et revendique à la fois l'élévation en archevêché. Il est alors normal qu'elle n'insiste pas sur des dévotions de type évangélique qui n'ont rien de propre à Naples, qui sont communes à toutes les cités, à tous les sièges épiscopaux. Lorsque l'hagiographie utilise des figures évangéliques, elle le fait dans un sens bien précis, elle les inscrit dans la tradition locale, voire les y subordonne : ainsi de saint Pierre qui, dans la *Vie* de saint Aspren⁷¹, premier évêque de Naples,

⁶⁵ *Hic itaque zelo fretus divino, constituit sacerdotes epdomadarios in ecclesia Domini Salvatoris quae Stephania vocatur, qui in ea continuis diebus puplicam missam celebrarent, sicut mos est ecclesiae Romanae, in qua etiam ad eorum sumptus necessarias rerum distribuit opes, Vita Athanasii, op. cit., c. 4, p. 443 l. 33-36 ; le fait est évoqué par les Gesta, op. cit., c. 63, p. 434 l. 25-27.*

⁶⁶ *Ecclesiae vero sanctae Restitutae... custodem cum officialibus clericis ordinavit, resque illic ad presidium eorum largitus est, Vita Athanasii, op. cit., c. 4, p. 443 l. 38-p. 444 l. 1.*

⁶⁷ *Et hoc constituit ut servatam secundum constitutum quod a collegio sacerdotum coram sacro corpore beati Petri factum est pro celebranda solemnibus vigiliarum atque missarum Christi Domini Dei nostri sancteque eius Genetricis, sanctorum apostolorum vel omnium sanctorum martyrum ac confessorum perfectorum iustorum toto in orbe terrarum requiescentium, ut in oratorio nomini eorum dedicato intro ecclesiam beati Petri sub arco principali, a monachis vigiliae celebrentur et a presbiteris ebdomadariis missarum solemnibus, Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire par l'abbé L. DUCHESNE, réédition BEFAR, 2 vol., Paris 1981, notice XCII, Gregorius III, vol. 1, p. 415-425, ici p. 421 l. 4-8.*

⁶⁸ *Erat enim hisdem praefatus beatissimus praesul Ecclesiae traditionis observator ; unde et pristinum Ecclesiae in diversis clericatus honoribus renovavit ritum. His statuit ut omni dominico die a septem episcopis cardinalibus ebdomadariis, qui in ecclesia Salvatoris observant, missarum solemnibus super altare beati Petri celebraretur et Gloria in excelsis Deo ediceretur, Le Liber Pontificalis, op. cit., notice XCVI, Stephanus III, vol. 1, p. 468-485, ici p. 478 l. 7-10 ; voir Klaus GANZER, « Das roemische Kardinalkollegium », dans *Le istituzioni ecclesiastiche della « Societas christiana » dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato* (Actes de la semaine de La Mendola, 26-31 août 1971) (*Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali* 7), Milan 1974, p. 153-184, ici p. 155 et note 13.*

⁶⁹ Ch. DEREINE, article « Chanoines » dans *DHGE* t. 12, Paris 1953, col. 353-405.

⁷⁰ D'après Monsieur Michel BANNIARD, elle l'est aussi dans ses formes et jusque dans sa langue : les réécritures des IX^e-X^e siècles peuvent être vues comme un luxe que s'offre la « bonne société » napolitaine, proche des évêques et des ducs, celui de disposer de *Vies* et *Passions* en langue littéraire et recherchée.

⁷¹ *Vita Aspreni episcopi Neapolitani* (*BHL* 724), éd. AASS t. 35, Août I, Paris-Rome 1867, 3 août, p. 200-212.

vient à Naples et y ordonne le saint avant même de se rendre à Rome. L'hagiographie napolitaine a d'autres objectifs que de rendre compte de toute la spiritualité des Napolitains.

Supposer qu'il n'existe pas de dévotion évangélique, ou d'intérêt pour le modèle apostolique tant que l'on a une hagiographie archaïsante et localiste, et tant que les confraternités n'apparaissent pas au hasard de la conservation des chartes, revient à surévaluer l'importance de sources parce qu'elles n'existaient pas pour la période précédente, et à tirer un argument positif de l'inexistence de documents. On ne peut donc tirer de l'apparition des confraternités dans les chartes la conclusion d'un bouleversement spirituel à Naples dans la première moitié du X^e siècle, d'une soudaine apparition d'une spiritualité de type évangélique qui s'opposerait aux tendances martyriales, épiscopales et locales de la dévotion attestées par l'hagiographie. Rien, dans l'état actuel de la documentation, ne permet d'affirmer un bouleversement de la spiritualité napolitaine quelque part au cours des X^e-XI^e siècles qui justifierait le développement des communautés de clercs : l'inspiration évangélique, tout à fait patente par exemple dans les dédicaces de sanctuaires (Saint-Sauveur, Sainte-Marie, Saint-Pierre...), est déjà ancienne au X^e siècle, même si les sources dont nous disposons n'ont pas pour objectif de la mettre en évidence. On se trouve, au contraire, plus probablement face au plein essor d'un processus qui plonge ses racines jusque dans la réforme canoniale du milieu du VIII^e siècle. Il n'existe donc pas de contradiction flagrante entre l'existence d'une hagiographie traditionaliste, particulariste, et celle, sur la longue durée, d'une sensibilité à la spiritualité évangélique et aux formes de vie qui s'en inspirent.

Ce qui ressort, en dernier lieu, c'est la très nette coïncidence chronologique, à la fin du X^e siècle, entre l'élévation métropolitaine du siège de Naples et la fin du mouvement de réécriture de légendes hagiographiques orientales. Dans la seconde moitié du X^e siècle, le pape améliore son contrôle sur les évêchés sud-italiens en y instituant des métropoles religieuses : Capoue en 966, Bénévent en 969, Salerne en 974-981, Amalfi en 987 et Sorrente en 1005⁷². La métropole de Naples est peut-être instituée dès 969, soit en même temps que Bénévent, mais le premier titulaire du siège de Naples pour lequel le titre archiepiscopal soit attesté est Serge I^{er} (990-1005), en 990⁷³. Par l'obligation de la visite *ad limina* et de la requête du *pallium*, ces élévations resserrent les liens entre les évêques d'Italie méridionale et Rome, répondant ainsi à la constitution des métropoles grecques d'Italie byzantine depuis le début du IX^e siècle⁷⁴, le contexte étant donc celui d'une concurrence entre les sphères d'influence religieuse de Rome et de Byzance.

La métropole de Naples comprend, outre Naples, les évêchés de Cumes, Nola et Pouzzoles, plus Acerra, Aversa et Ischia créés dans le courant du XI^e siècle ; et il est possible que Pouzzoles soit détaché de la métropole de Capoue (on retrouve le problème de l'autorité napolitaine à Pouzzoles, qui a été évoqué pour l'attaque de 1046). La juridiction sur Nola reste longtemps l'objet d'un conflit entre les archevêques de Naples et de Salerne⁷⁵. Amalfi et Sorrente sont, respectivement en 987 et 1005, des métropoles à leur tour : la province ecclésiastique de Naples est donc exiguë en superficie, mais le prestige de son archevêque se mesure au nombre relativement élevé de suffragants concentrés sur ce petit territoire, densément peuplé⁷⁶. À la fin du X^e siècle, l'élévation archiepiscopale vient donner une garantie juridique et romaine, apostolique, à la supériorité de l'église de Naples sur les sièges voisins et à l'autorité exercée par les évêques de Naples dans le cadre du duché, l'époque n'étant cependant pas exempte de toute difficulté : l'allusion de 997 à une usurpation, si elle est difficile à interpréter en l'absence d'autres sources, montre que l'évêché de Naples, dans le contexte des ambitions ottoniennes en Italie méridionale, connaît des problèmes ; l'éventuelle permutation des personnes ne signifie pas, toutefois, que l'église ou le diocèse soient en crise.

⁷² Giovanni VITOLO, « Vescovi e diocesi », dans Giuseppe GALASSO & R. ROMEO (dir.), *Storia del Mezzogiorno*, vol. 3, Naples 1990, p. 75-151, ici p. 116-121.

⁷³ Nicola CILENTO, « La chiesa di Napoli », *op. cit.*, p. 708.

⁷⁴ Reggio de Calabre entre 813 et 820, Otrante et San Severina après 886, Tarente en 978, Bari, Canosa et Trani après 999 : Giovanni Vitolo, *Vescovi e diocesi*, *op. cit.*, p. 117.

⁷⁵ Giovanni VITOLO, « Vescovi e diocesi », *op. cit.*, p. 119. Nola n'est définitivement annexée par le duché qu'en 946 : Giovanni CASSANDRO, « Il ducato bizantino », *op. cit.*, p. 216.

⁷⁶ Giovanni VITOLO, « Vescovi e diocesi », *op. cit.*, p. 117.

Chronologiquement, la phase de grande production hagiographique s'arrête avec cette élévation métropolitaine. La grande phase de composition de textes hagiographiques s'étend du VIII^e au X^e siècle : Naples s'affirme comme le centre où l'on écrit les textes qui font l'histoire des saints régionaux, notamment les martyrs campaniens, au premier rang desquels Janvier et ses compagnons : Janvier, le plus important, est le patron de Naples, et les autres sont honorés dans le voisinage : Sossius à Misène, Feste et Didier à Bénévent, et Procule, Eutice et Acute à Pouzzoles. Et c'est à Naples que l'on compose, traduit ou récrit les textes sur les saints orientaux : Naples joue un rôle de centre médiateur, qui monopolise la médiation entre l'Orient byzantin, son double prestige, culturel et cultuel, et les cités campaniennes. Les traditions religieuses napolitaines présentent, dans l'ensemble, une très forte continuité du VIII^e siècle au moins jusqu'aux environs de 960, avec comme fait le plus spectaculaire l'utilisation des catacombes extra-urbaines, dont la christianisation remonte aux II^e-III^e siècles, comme lieu de culte et d'activité baptismale, contrôlé et utilisé par l'évêque, encore tard dans le X^e siècle⁷⁷.

Or, à partir de 960, on observe une très nette rupture de ce mouvement : l'élévation métropolitaine de 969-990 correspond chronologiquement à l'arrêt de la phase la plus productive des hagiographes de la cité, comme si le nouveau statut juridique de l'église de Naples rendait moins nécessaire l'exaltation de ses saints protecteurs : le corpus sur les saints orientaux est bien constitué, et leur culte est, pour certains, bien attesté dans la cité et, pour certains, alentour. Désormais plus proche de Rome, Naples n'a plus besoin d'accroître son prestige en se parant davantage de cultes byzantins. Au total, ce sont la fin de la grande phase d'activité intellectuelle, celle de la grande activité cultuelle dans les catacombes, et l'élévation du siège napolitain en métropole qui sont à peu près contemporaines.

Autour de l'An Mil, il ne semble plus nécessaire d'exalter massivement (il y a très peu de nouvelles compositions entre 960 et 1050) la supériorité des saints napolitains, puisque Naples est officiellement métropole, donc supérieure : tout se passe comme si l'église de Naples se sentait suffisamment forte pour presque se passer de nouvelle hagiographie. Mais d'un autre côté, il paraît important aux auteurs de montrer immédiatement qu'en cas de difficulté, les saints interviennent rapidement et efficacement. Si l'on isole donc la production des années 960-1050, on observe sa très forte dépendance vis-à-vis du contexte événementiel et, semble-t-il, juridique, de la cité, ce qui est assez nouveau par rapport à la période précédente.

Après l'An Mil, la vie religieuse à Naples connaît une phase d'institutionnalisation : l'archevêque est métropolitain, l'on ne traduit plus de textes orientaux, et l'on assiste à la naissance de l'idée de la « sainte église de Naples », idée qui se répand au point d'acquiescer l'automatisme d'une formule notariale : quand il est question d'un clerc ou d'une terre de l'*episcopatus*, l'expression *sancte Neapolitane ecclesie* surgit sous la plume de manière quasi-systématique⁷⁸ : la sainteté et sa maîtrise, question cruciale pour les évêques des VIII^e-X^e siècles et enjeu des textes hagiographiques de cette période, est désormais, aux X^e-XI^e siècles, inhérente à leur fonction, à leur place et à leur rôle à la tête des *ordines* de clercs dans la cité et dans le duché. La seconde moitié du XI^e siècle apparaît comme un grand moment pour l'hagiographie et le culte des saints à Naples, le dernier avant l'annexion de la cité au Royaume de Sicile en 1139. C'est l'époque où, par exemple, le culte de l'ancien évêque Sévère (363-408) connaît un regain notable. Cette phase voit la cité se resserrer autour de ses patrons locaux, dans un moment de difficulté, où le pouvoir ducal

⁷⁷ Sur cette question, voir 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 Sociétés, Idéologies et Croyances au Moyen Âge), Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1999, p. 63-102.

⁷⁸ Dans le diplôme de 1065-1066 souscrit par le duc Serge V et l'archevêque Jean II (voir note 39, p. 161), celui-ci est désigné par la formule : *nos, videlicet Iohannis Domini gratiam archiepiscopus sancte memorate sedis Neapolitane ecclesie et Sergius...*, *Diplomata ducum* 16, *MND* 2-2, p. 45. Et les neuf clercs souscripteurs, qui accompagnent l'évêque, sont tous, classés par ordre hiérarchique, désignés par une formule comparable : *† Petrus indignus sacerdos et primicerius sancte Neapolitane ecclesie subscripsi † / † Enricus archipresbyter et cimiliarcha sancte Neapolitane ecclesie subscripsi † / † Stephanus presbyter et cardinalis sancte Neapolitane ecclesie subscripsi †...*, *ibid.*, p. 47. Ce sont tous les clercs, l'évêque et ses subordonnés, qui sont associés au sein d'une entité elle-même sainte, et dont la sainteté dépasse la dimension individuelle.

doit faire face à de multiples menaces. Cette période est aussi celle où débute un autre mouvement de réorganisation de l'église napolitaine, avec la transformation de communautés monastiques basiliennes en communautés bénédictines⁷⁹ ; on a donc une réorganisation ecclésiastique, dans le cadre général de la Réforme Grégorienne, qui s'accompagne dans la cité de l'arrêt du processus d'assimilation de saints orientaux et du regain de l'activité hagiographique au sujet des patrons.

Des caractères originaux du *studium* napolitain apparaissent donc au sein de l'ensemble de l'activité culturelle sud-italienne des IX^e-XI^e siècles : jusqu'aux environs de 960, il est clérical, centré autour de l'évêque, et fait intervenir très peu de moines. L'hagiographie y est très fortement liée à la cathédrale, au souvenir des anciens évêques (Athanasie ou Sévère) et aux figures dont le culte est étroitement contrôlé par l'évêque ou représente un enjeu pour son autorité et sa légitimité (Janvier et Agrippin). Lorsque la rédaction reprend, vers 1046-1050 avec le premier *Miracle* de Sévère, voire dès la décennie 1020 avec la *Vie* de Patricia, les textes présentent des caractères qui tranchent nettement avec ceux des périodes précédentes : ils sont bien plus étroitement liés à tel sanctuaire particulier, à une communauté monastique dans le cas de la *Vie* de Patricia. Les textes des environs de l'An Mil font surtout la part belle à l'histoire locale : si la mention de l'intervention de Janvier et d'Agrippin en 957-959 est exceptionnelle dans la phase qui s'achève vers 960, ce trait même la rapproche, somme toute, des textes postérieurs : le traitement de l'histoire, l'inclusion du « discours historiographique » dans le « discours hagiographique » est très comparable dans les *Miracles* d'Agrippin et le *Miracle* de Sévère, alors qu'il diffère très nettement du traitement universel, providentialiste, de l'histoire défini par Jean Diacre dans sa *Translation* de Séverin en 902-903⁸⁰. Autant les *Miracles* d'Agrippin apparaissent comme le point culminant, l'aboutissement de la phase d'activité « traditionaliste » du *studium* aux VIII^e-X^e siècles, où les patrons locaux sont étroitement associés aux évêques et à leur souvenir dans des traditions culturelles fixées sur des lieux anciens, comme les catacombes, autant ils apparaissent aussi comme le premier texte où l'« histoire immédiate », l'histoire locale récente, est convoquée pour prouver l'efficacité présente de la protection des saints.

Aux IX^e-XI^e siècles, l'historiographie méridionale est essentiellement monastique : les travaux d'Erchempert, moine de Capoue, de Radoald, abbé bénédictin de Salerne, plus tard d'Aimé du Mont-Cassin, d'origine lombarde salernitaine, définissent une « aire culturelle » lombardo-cassinienne, dont le modèle historiographique est l'*Histoire des Lombards* de Paul Diacre, même si Radoald est le dernier à écrire ce qui s'apparente à une histoire de peuple⁸¹. Par opposition, le milieu culturel napolitain se caractérise par des textes hagiographiques et non historiographiques, par un milieu clérical et non monastique, par une aire géographique concernée bien plus réduite, limitée au territoire du duché lui-même. Caractères différents qui n'excluent en rien les contacts : à la fin du VIII^e siècle, ce sont, au témoignage de l'*Histoire des évêques de Naples*, des clercs napolitains qui vont, au Mont-Cassin, se former au contact de Paul Diacre. Cette formation, c'est un perfectionnement du latin sans doute : il n'existe justement aucune trace de l'influence à Naples des traditions historiographiques monastiques dont Paul Diacre constitue le point de départ⁸². Autour de 1100, ensuite, c'est Albéric du Mont-Cassin qui, à la demande de l'archevêque de Naples, compose la *Vie* du premier évêque de la cité, Aspren ; et la *Vie* d'Athanasie est à son tour réécrite par un hagiographe cassinien dans la première moitié du XII^e siècle⁸³.

⁷⁹ Nicola CILENTO, « La chiesa di Napoli », *op. cit.*, p. 705.

⁸⁰ *Translatio sancti Severini* (BHL 7658), éd. AASS t. 1, *Janvier I*, Paris-Rome, sans date, p. 734-739, édition reproduite par Bartolomeo CAPASSO, *MND* 1, p. 291-300.

⁸¹ Sur l'historiographie lombarde, voir Huguette TAVIANI-CAROZZI, *La principauté lombarde de Salerne, IX^e-XI^e siècles* (Collection de l'EFR 152), 2 vol., Paris-Rome 1991, vol. 1 p. 1-95, en particulier p. 44-51 et 81-91. Sur la définition de l'« aire culturelle », voir E. A. LOEW, *The Beneventan script. A history of the South Italian minuscule*, Oxford 1914, p. 47-49 et Guglielmo CAVALLO, « La trasmissione dei testi nell'area beneventano-cassinense », dans *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII al XI secolo* (Settimane di studio del Centro italiano di studio sull'Altomedioevo 22), 2 vol., Spolète 1975, p. 357-424.

⁸² L'*Histoire des évêques de Naples* et l'*Histoire des évêques de Metz* n'ont guère en commun que l'influence du *Liber Pontificalis* et le genre historiographique auquel les rattachent les historiens contemporains : il est impossible d'affirmer une influence déterminante de Paul Diacre sur la composition des *gesta episcoporum Neapolitanorum*.

⁸³ *Vita Aspreni episcopi Neapolitani* (BHL 725), éd. Anselmo LENTINI, « Alberico di Montecassino nel quadro della riforma gregoriana », dans G. B. BORINO (dir.), *Studi gregoriani* 4, Rome 1952, p. 55-109, texte p. 100-109 et *Acta*

La question n'est pas ici de postuler l'existence ou non d'une « mutation de l'An Mil » napolitaine ; on a cherché à montrer les spécificités de la période de l'An Mil à Naples, tout particulièrement du point de vue de l'histoire de l'église au sens large, en montrant les particularités et les éventuelles nouveautés tant en matière de vie religieuse que d'activité culturelle. L'un des intérêts majeurs de cette approche est de mettre en évidence l'étroite imbrication de ces deux champs d'étude : des mutations réelles affectent l'église napolitaine aux X^e et XI^e siècles, et elles connaissent leur manifestation dans l'activité du *studium*.

Les communautés de clercs apparaissent dans les chartes au X^e siècle, mais peuvent avoir une origine bien plus ancienne. Peut-on alors parler de la manifestation à Naples d'exigences spirituelles particulières qui jouent, à l'échelle de l'Occident, leur rôle dans la « mutation » qui s'effectue entre 900 et 1100 ? Il semble plus sage de mettre en évidence un développement lent, tardif dans plusieurs cas, de structures de vie religieuse qui peuvent, en fin de compte, se rattacher à la réforme canoniale engagée en pays franc au milieu du VIII^e siècle. La diffusion très tardive des efforts réformateurs dans le Midi a déjà été montrée⁸⁴ ; on en a là une autre manifestation.

Si mutation il y a, c'est bien plutôt dans le rapport nouveau qu'entretient Naples avec Rome à partir de la fin du X^e siècle. La question d'une romanisation, d'une « latinisation » de Naples a souvent été discutée, que ce soit du point de vue linguistique et culturel ou de celui de la discipline monastique : Nicola Cilento emploie le terme de « relatinisation » de l'église napolitaine au sujet des traductions hagiographiques des IX^e-X^e siècles⁸⁵, et l'on parle de « latinisation » pour évoquer la conversion de monastères basilien à la règle bénédictine⁸⁶, deux phénomènes qui s'insèrent dans le contexte général de la « relatinisation » de l'Église de l'Italie méridionale dans son ensemble entre la fin du X^e et le XII^e siècle⁸⁷. Cette question d'une « latinisation » n'a pourtant pas été posée au sujet des sources produites à Naples au cours du passage du X^e au XI^e siècle. Or, le fait majeur qui s'observe alors, c'est la coïncidence entre un relatif arrêt de la production textuelle, et, surtout, le changement des enjeux des textes autour de l'An Mil, d'une part, et l'élévation métropolitaine d'autre part.

On peut, pour conclure, avancer l'hypothèse que la composition des textes hagiographiques joue son rôle, déterminant, dans cette plus étroite insertion de Naples dans la sphère d'influence romaine. Les hagiographes napolitains ont en effet composé à plusieurs reprises des textes concernant les grandes figures des combats pour l'orthodoxie des III^e-IV^e siècles, tels Grégoire de Néocésarée († peu après 264), Pierre d'Alexandrie († 307/308 ou 311) ou Basile de Césarée († 379)⁸⁸. Ces textes, aux indéniables enjeux théologiques, montrent que les conflits de l'Antiquité Tardive ont encore leur intérêt en Italie méridionale et à Rome aux IX^e-X^e siècles, à une époque qui, avec la querelle du *filioque* vers 800, le schisme de Photios dans les années 860, celui de Cérulaire en 1054, connaît elle aussi ses conflits dogmatiques⁸⁹. On peut avancer l'idée que, par les

alia sancti Athanasii episcopi Neapolitani (BHL 736), éd. AASS t. 31, *Juillet IV*, Paris-Rome 1868, 15 juillet, p. 77-84. Sur le contexte cassinien, voir désormais Francis NEWTON, *The scriptorium and library at Monte Cassino 1058-1105* (Cambridge Studies in palaeography and codicology 7), Cambridge 1999.

⁸⁴ Voir Giovanni VITOLO, « Vescovi e diocesi », *op. cit.*, p. 95-101, et 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 au haut Moyen Âge* (Actes du séminaire de l'EFR, 6 décembre 1993 et 24 janvier 1994) dans *MEFRM* 107-1 (1995), p. 39-64.

⁸⁵ Nicola CILENTO, « La cultura e gli inizi dello studio », *op. cit.*, p. 553.

⁸⁶ Nicola CILENTO, « La Chiesa di Napoli nell'Altomedioevo », *op. cit.*, p. 662-664.

⁸⁷ Oronzo LIMONE, « Italia meridionale (950-1250) », dans Guy PHILIPPART (dir.), *Hagiographies, histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 2 (Corpus Christianorum. Hagiographies 2), Turnhout 1996, p. 11-60, ici p. 13.

⁸⁸ *Vita beati Gregorii thaumaturgi* (BHL 3677m, 3678 et 3678d), éd. *Bibliotheca Casinensis* 3, Mont-Cassin 1877 [BC 3], *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. 336-337 & 340. *Acta sincera sancti Petri episcopi Alexandrini et martyris* (BHL 6692-6693, d'après BHG 1502), début éd. P. L. Migne t. 129, Paris 1879, col. 689-704 ; fin éd. BC 3, *Florilegium*, p. 187-191. *Vita sancti Basilii archiepiscopi et confessoris* (BHL 1024), éd. BC 3, *Florilegium*, p. 205-219.

⁸⁹ Sur ce contexte en général, voir par exemple Vincent DÉROCHE, *Entre Rome et l'Islam. Les chrétientés d'Orient 610-1054* (Regards sur l'Histoire 112), Paris 1996, p. 227-328.

textes hagiographiques que composent ses auteurs, l'église de Naples joue un rôle dans le dialogue théologique et dogmatique entre Orient et Occident jusqu'en 1054. L'examen détaillé des sources de la période de l'An Mil que l'on a tenté de mener met en évidence que, de part et d'autre de la phase de silence des auteurs napolitains, période qui, on l'a vu, correspond chronologiquement à l'élévation métropolitaine, l'hagiographie, avec ses enjeux, ne peut plus s'écrire de la même façon. Les *Miracles* d'Agrippin constituent, vers 960, l'aboutissement théorique et littéraire du processus de glorification des évêques locaux par l'association avec les martyrs régionaux les plus prestigieux. Le discours sur les évêques et sur la sainteté, par la figure de Pierre d'Alexandrie surtout, rapproche Naples des plus grands sièges d'origine apostolique de l'Orient, Antioche et Alexandrie. Le premier *Miracle* de Sévère, vers 1046-1050 – paradoxalement préfiguré, on l'a vu, par le dernier *Miracle* d'Agrippin –, est le premier texte d'une phase différente, celle des XI-XIII^e siècles, où l'hagiographie n'a plus ces enjeux à l'échelle de l'Église chrétienne dans son ensemble : elle se consacre désormais à l'exaltation de la protection concrète, immédiate, patente dans l'histoire, qu'exercent sur la cité ses prestigieux protecteurs.

Tout se passe comme si, une fois élevée en métropole, l'église de Naples n'éprouvait plus le besoin de faire composer les textes qui justifient son rayonnement sur la Campanie, et, une fois définitivement établie sa position dans l'organisation ecclésiale méridionale, n'éprouvait plus, non plus, le besoin de jouer le rôle de médiateur en matière dogmatique, théologique et culturelle tout à la fois que prouvent les textes hagiographiques des IX^e-X^e siècles. Les sources napolitaines, en révélant ce rayonnement et cette stabilité, donnent une tout autre image que celle de crise et de faiblesse qui se dégage de la lecture de l'historiographie méridionale. Ainsi l'élévation métropolitaine, dans les dernières décennies du X^e siècle, et la plus profonde latinisation qui l'accompagne, constituent-elles bien, à Naples, la transformation majeure de la période de l'An Mil, tout en apparaissant bien plus comme le couronnement de transformations et d'ambitions manifestées sur le long terme que comme une mutation spécifique à cette période.