

ELISA DE ROBERTO
RAYMUND WILHELM
(a cura di)

L'agiografia volgare

Tradizioni
di testi,
motivi e linguaggi



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



STUDIA ROMANICA
Band 195

Herausgegeben von
Marc Föcking
Robert Folger
Sibylle Große
Edgar Radtke



L'agiografia volgare

Tradizioni di testi,
motivi e linguaggi

Atti del congresso internazionale,
Klagenfurt, 15–16 gennaio 2015

A cura di

ELISA DE ROBERTO

RAYMUND WILHELM

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Gedruckt mit Unterstützung
der Kulturwissenschaftlichen Fakultät
der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.

UMSCHLAGBILD

Saint Georges terrassant le dragon aus *Heures à l'usage de Rome*, 1488
(Avignon, Bibliothèque Municipale, ms. 2595, f. 106v)

ISBN 978-3-8253-6497-7

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2016 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Indice

Premessa	VII
<i>Elisa De Roberto</i> Introduzione. Il testo agiografico al crocevia degli studi linguistici, letterari e filologici	1
<i>Françoise Laurent</i> Vocation hagiographique et ambition historique dans les vies de saints anglo-normandes. La <i>Vie de saint Thomas Becket</i> de Guernes de Pont-Sainte-Maxence	21
<i>Natalie Gschiel</i> Les formules kinésiques dans les scènes de prières. Premiers relevés à partir d'un corpus hagiographique	39
<i>Fabio Zinelli</i> Au carrefour des traditions italiennes et méditerranéennes. Un légendier français et ses rapports avec l' <i>Histoire Ancienne jusqu'à César</i> et les <i>Fait des romains</i>	63
<i>Massimo Zaggia</i> Per una storia dell'agiografia in Sicilia fra Trecento e Cinquecento. Rassegna di testi e varietà di lingue	133
<i>Marco Villorosi</i> Agiografia in versi. Orazioni e laudi fiorentine del secondo '400	193
<i>Raymund Wilhelm</i> Poemetti agiografici nello zibaldone di Giovanni de' Dazi. Trasformazioni degli istituti metrici in alcune leggende popolari	209
<i>Elisa De Roberto</i> I cantari agiografici brevi. Tradizioni testuali e dinamiche linguistiche nella trasmissione manoscritta e a stampa	263
<i>Edoardo Barbieri</i> Forme e tipologie delle "Vitae Christi" negli incunaboli volgari italiani	351
<i>Zeno Verlato</i> Lessicografia della Crusca e "canonizzazione" della letteratura religiosa volgare	383
Indice dei santi	411

Premessa

Il volume riunisce i contributi presentati in occasione del *II. Mediävistisches Kolloquium* “L’agiografia volgare. Tradizioni di testi, motivi e linguaggi”, tenutosi il 15 e 16 gennaio 2015 presso il Zentrum für romanistische Mediävistik dell’Institut für Romanistik (Alpen-Adria Universität, Klagenfurt). Scopo dell’incontro è stato quello di sollecitare la riflessione e la discussione intorno alle tematiche e alle questioni che i testi agiografici volgari medievali introducono nelle discipline letterarie, storico-linguistiche e filologiche. Da prospettive diverse, gli studi qui raccolti evidenziano, grazie all’osservazione di specifiche tipologie testuali, tradizioni e ambienti socio-culturali, l’importanza dell’agiografia volgare nelle letterature romanze e il contributo che il loro esame può fornire a una migliore comprensione dei testi, della loro circolazione e fruizione, delle varietà linguistiche antiche, nonché, più in generale, della cultura del medioevo.

Nel licenziare gli atti desideriamo ringraziare i singoli autori per aver accettato di partecipare all’incontro e per aver contribuito con le loro ricerche alla presente raccolta. Alla Kulturwissenschaftliche Fakultät dell’Alpen-Adria Universität va la nostra gratitudine per aver sostenuto la pubblicazione del volume. Un ringraziamento particolare a coloro che hanno collaborato alla cura redazionale del volume: Elena Pernul, Bettina Weinstich, Angelika Ribisel, Natalie Gschiel.

Roma/Klagenfurt, dicembre 2015

Elisa De Roberto/Raymund Wilhelm

Introduzione

Il testo agiografico al crocevia degli studi linguistici, letterari e filologici

ELISA DE ROBERTO

Roma

Scaturito da un comune interesse verso le rappresentazioni letterarie delle vite dei santi, l'incontro all'origine del presente volume ha voluto indagare, da prospettive diverse, il significato che la produzione agiografica ricopre all'interno degli studi letterari, filologi e storico-linguistici. Proprio alle vite dei santi e dei personaggi evangelici spetta del resto, almeno nel dominio romanzo, un rilevante primato cronologico: indubbia è infatti la precocità delle versificazioni volgari a tema agiografico, una delle prime (e più mature)¹ tipologie di testo (scritto) concepite all'interno delle nascenti letterature romanze. La *Sequenza di Sant'Eulalia*, la *Sancta Fides*, la *Vie de saint Léger*, la *Vie de saint Alexis*, il *Ritmo su sant'Alessio* – e ampliando lo sguardo ai drammi liturgici e alle Passioni: lo *Sponsus*, l'*Auto de los reyes Magos*, il *Pianto della Vergine* di Montecassino – costituiscono ben noti “monumenti” dei volgari romanzi e una chiara testimonianza del contributo fornito dai testi agiografici alla promozione dei volgari a lingue di cultura.² Tale aspetto è certamente da ricondurre all'istanza divulgatrice delle istituzioni religiose, ma dipende anche dai caratteri e dalle funzioni che il discorso agiografico – nelle sue diverse accezioni e nei diversi ambienti in cui è prodotto – mostra nella cultura medievale, ove si articola in una pluralità di livelli socioculturali, presentando innovazioni e scarti ma anche indubbi elementi di continuità con la tradizione greco-latina e mediolatina.³

Quali informazioni dunque il testo agiografico in volgare può fornire agli studi di lingua e di letteratura, e, per converso, in che modo le scienze del testo, forti anche di nuove acquisizioni teoriche e metodologiche, possono contribuire a una migliore comprensione dell'agiografia medievale? Di seguito si tenterà di abbozzare una risposta, seppur parziale e limitata, ma, si spera, in grado di evidenziare

¹ Monumenti che per altro, come osservava Auerbach (1958/1960, 183), tradiscono già «una certa routine, come se a quel tempo scritture simili fossero già comuni e diffuse».

² Su questo aspetto si veda l'ormai classico studio di Monteverdi (1947). Più recentemente Badas (2010, 122) ha ricollegato il processo di volgarizzazione dei testi agiografici, imponente a partire dal XII secolo, con l'originarsi di quella che Vauchez chiama *religion civique*: «si tratta di quel fenomeno per cui i laici esprimono per la prima volta nella società medievale con forza i valori della vita religiosa appropriandosene in prima persona e utilizzando proprio tale istanza per autodefinirsi come gruppo ben preciso all'interno della comunità, in maniera non più subalterna rispetto ai chierici». Va aggiunto tuttavia che a questo processo di volgarizzazione contribuirono in maniera decisiva le stesse comunità clericali, specialmente attraverso la predicazione.

³ Un approfondimento in tal senso è in Bologna (1984).

alcuni campi d'indagine cui la programmazione del nostro incontro, prima, e i saggi raccolti nel presente volume, ora, sono rivolti.

1 Dimensioni dell'agiografia: spiritualità, politica, storia, tempo

D'obbligo e preliminare è la riflessione intorno a una prima questione. Che cos'è il testo agiografico per il linguista, il letterato e il filologo?

Il problema riguarda innanzi tutto la natura dell'agiografia e le funzioni che il testo agiografico svolge nella cultura medievale. Riprendendo le parole usate da Philippart (2006, 26) possiamo definire l'agiografia cristiana⁴ come l'insieme delle storie dei santi, uomini e donne amici di Dio, credenti straordinari e imitatori di Cristo: una definizione ampia e generica, come si vede, ma che è forse possibile precisare riflettendo sulla continuità e sulla solidarietà che tali testi costruiscono nel corso del tempo, arrivando a configurarsi come manifestazioni di un "discorso agiografico".⁵ Un discorso, o una costellazione discorsiva, riconoscibile in base alla tipologia dell'eroe messo in scena (il santo) e al perseguimento di alcune funzioni ricorrenti, ma che nelle sue rappresentazioni concrete presenta una grande varietà di esiti, differenziati per genere, ambiente di produzione, pubblico e finalità immediate. Ciò vale soprattutto per l'agiografia volgare di epoca medievale, come si vedrà, difficilmente inquadrabile in base a parametri come la "vocazione storiografica" o la "natura istituzionale": entrambi concetti piuttosto complessi e da contestualizzare in base a fattori storici, culturali e sociali.

I testi che sono esaminati in questo volume non fanno parte della documentazione "ufficiale", cioè di quelle che la storiografia positivista ha a lungo considerato le fonti privilegiate della letteratura agiografica (atti di canonizzazione, resoconti di miracoli e traslazioni, cronache): sono piuttosto il riflesso di un culto o di una devozione, la linfa che ne alimenta la vitalità nel tempo e nello spazio, ma anche il mezzo con cui determinati ambienti si appropriano della figura di un santo adattandola ai propri bisogni, spirituali e non solo.

Complesse e variegata sono in effetti le funzioni della congerie di trattati, poemetti, racconti, liriche che in epoca medievale sono dedicati ai santi. Per comodità espositiva ci limiteremo a mettere in risalto almeno quattro dimensioni chiamate in causa dal discorso agiografico: teologica-devozionale, politica, storiografica, temporale.

Per quel che concerne la dimensione spirituale e teologico-devozionale, va osservato che le vite dei santi trasmettono innanzi tutto un modello di perfezione, ma anche un sapere e un contenuto religioso che non riguardano esclusivamente la figura del santo, ma che interessano principi di fede e questioni teologiche più

⁴ Sul significato assunto dal termine nella cultura giudaica e nel mondo tardo-antico cfr. Philippart (1998, 12-17).

⁵ Sulla letteratura agiografica come discorso si tornerà più avanti.

generali. In tal senso l'agiografia può veicolare una teologia semplificata,⁶ in primo luogo attraverso la ripresa e la ri-rappresentazione del modello di vita evangelico, rispecchiato mediante il filtro del modello santorale.⁷ Talvolta può accadere che il testo agiografico presenti un contenuto teologico controverso: si pensi alla censura operata nei confronti di molta agiografia medievale negli anni della Controriforma,⁸ agli interventi censori che Iacopo da Varagine riserva agli aspetti miracolosi presenti nei modelli da cui attinge,⁹ o ancora alle osservazioni critiche che il domenicano Domenico Cavalca rivolge alle sue fonti in vari passi delle *Vite dei santi padri* (Delcorno 2014).

Il discorso agiografico può essere dunque un efficace strumento di divulgazione di una dottrina e di uno strumento pastorale, nonché un mezzo per la promozione di culti a loro volta legati al rafforzamento di un'istituzione religiosa o politica, di un'identità locale o al servizio di un'ideologia. A tali aspetti sono state dedicate molte ricerche, alle quali apportano nuovi materiali anche alcuni dei contributi raccolti nel presente volume. Sussiste infatti una dimensione "politica" del discorso agiografico, evidente ad esempio nella figura del santo re o del santo patrono,¹⁰ o ancora nelle tante figure di fondazione (i santi monaci ad esempio),

⁶ Cfr. Laurent/Mathey-Maille/Szkilnik (2014a, 10).

⁷ Tale carattere è ad esempio particolarmente evidente nella *Vita di S. Alessio* di Bonvesin da la Riva (Heitmann 2009).

⁸ Anche in epoca medievale l'agiografia registra le tensioni tra la percezione popolare e le rappresentazioni ufficiali veicolate dalle autorità ecclesiastiche, tuttavia, come sottolinea Vauchez (1981/1989, 408): «Negli ultimi secoli del Medioevo, fatta eccezione per alcuni casi eccezionali, le autorità ecclesiastiche non cercarono uno scontro violento con le credenze e le pratiche popolari, per quel che riguardava la venerazione dei santi. E anche quando le disapprovarono, preferirono agire con molto tatto ora piegando devozioni già inveterate ad un significato più ortodosso o proponendo alla sensibilità delle moltitudini nuovi modelli il cui fascino spirituale pareva loro superiore». Un certo grado di tolleranza, pur di diversa ampiezza a seconda delle epoche, verso i contenuti non schiettamente ortodossi è secondo de Certeau (1975/2006, 285) connaturato al rapporto tra censura clericale e letteratura agiografica.

⁹ Iacopo da Varagine si dimostra scettico in particolare verso gli aspetti miracolosi e taumaturgici: a proposito della scena in cui Margherita è inghiottita dal drago osserva infatti «Istud autem quod dicitur de draconis devoratione et ipsius crepatione, apocryphum et frivolum reputatur» (LA, LXXXIX, 35, p. 618); cfr. Wilhelm (2011, 12). Scarsa fede è prestata inoltre alle deformazioni popolari e romanzesche delle vite dei santi, come ricorda Baldassarri (1995, 279) citando il caso della leggenda del Battista: qui dopo aver riportato una delle versioni della sorte toccata a Erodiade (e in particolare la versione secondo la quale la testa mozzata del Battista soffiando sul viso della ragazza ne avrebbe provocato la morte immediata), Iacopo da Varagine esprime perplessità sul fatto, accreditando invece la versione "ufficiale" (e dunque la morte in esilio di Erodiade).

¹⁰ Recenti ricerche sulle ricadute politiche, comunitarie e identitarie dei testi agiografici sono in Laurent/Mathey-Maille/Szkilnik (2014b) e in Bozóky (2012). In ambito italiano doveroso segnalare, oltre che Caffiero (2001), la miscellanea curata da Calìo/Duranti/Michetti (2014). Sui santi patroni si rimanda in particolare a Leonardi/Degl'Innocenti (1999). Per l'agiografia latina sono fondamentali nella loro esemplarità gli studi di Claudio Leonardi (e in particolare

le cui vite forniscono la legittimazione necessaria al costituirsi di un'istituzione, di un ordine religioso o di una corporazione, o al consolidamento di un senso di identità costruito su basi territoriali o sociali. Può essere utile riferirsi a un caso specifico e circoscritto, ricostruito da Pini (2000) in merito allo "scontro agiografico" che interessò la Bologna medievale, divisa tra i due patroni san Procolo e san Petronio. Le leggende di questi due santi si diffondono nella Bologna del XII secolo, alle prese con la lotta tra filoimperiali e antimperiali. Le storie di Procolo e Petronio – il primo al servizio di Giustino contro un malvagio tiranno locale, il secondo oppositore dell'imperatore Teodosio – simboleggiano dunque il diverso e contrastato rapporto tra autorità locali e autorità imperiali, nonché i vari conflitti che almeno fino al XVI secolo accompagneranno le mutate condizioni storico-politiche della città.

Ora, una dimensione politica è rintracciabile anche in quei testi, caratterizzati da un'accentuata componente romanzesca, che saremmo inclini a considerare in termini prettamente finzionali. Forse varrà la pena richiamare quanto affermato da Jolles (1930/2003) sulla forma della leggenda agiografica, un tipo di testo che per gli innesti fantastici e mitici potrebbe sembrare slegato da una dimensione politica e comunitaria, ma i cui protagonisti, pur potendo essere considerati individualmente come eroi di una "mitologia cristiana",¹¹ «nell'insieme formano una comunità fondata sull'appartenenza reciproca e sul fatto che rappresentano l'anno liturgico» (Jolles 1930/2003, 275): il santo è dunque legato all'istituzione della Chiesa (intesa come la comunità di fedeli), anzi più precisamente «si ha la sensazione che il santo non nasca da sé e non esista per sé, bensì che nasca da una comunità ed esista per la comunità» (ib., 281).¹² Riprendendo le ormai celebri parole di Deloos (1983, 14), «one is never a saint except for the other people»,¹³ emerge chiaramente l'importanza di una componente politica, sociale e pragma-

quelli raccolti in Leonardi 2011). Nonostante lo studioso rivendicasse l'importanza del nucleo spirituale del discorso agiografico, l'esame delle committenze, dell'originarsi e dell'affermarsi di nuovi modelli di santità e degli ambienti in cui è prodotta l'agiografia offre una piena dimostrazione della performatività della letteratura agiografica.

¹¹ Un confronto tra la figura dell'eroe pagano e la figura del santo è in Saintyves (1907, 17-55). Cfr. anche Walter (2003), che riprende una tale prospettiva evidenziando gli elementi di continuità tra miti pagani e miti cristiani, a partire già dal valore simbolico associato ad alcune caratteristiche dei santi venerati nel Medioevo, e Schmitt (1988/2001).

¹² Appropriazione collettiva e coralità sono del resto motivo e conseguenza del processo di volgarizzazione delle scritture agiografiche: «A indicarlo sta la costituzione stessa dei primi poemetti agiografici [...], con un allentamento del ricorso fedele alle fonti latine ed un'introduzione di tecniche letterarie e di istituti retorico-formali inediti, capaci di sollecitare l'attenzione e di sollecitare il piacere degli ascoltatori/lettori. Ne scaturisce quella "condizione (...) di coralità", per dirla ancora con il Segre, che si riproduce identica lungo tutto l'asse culturale della Romania [...] L'agiografia facendosi volgare non si apre soltanto ad un maggiore campo d'audizione: risponde anche all'"orizzonte di attesa" che ha lentamente formulato il pubblico nuovo» (Bologna 1984, 279).

¹³ Cfr. anche de Certeau (1975/2006, 282-283).

tica della santità, che si riflette nel discorso agiografico. Tale dimensione “attualizzante”¹⁴ tuttavia non esclude ma anzi si fonde con la componente di “incanto”, inevitabilmente associata alle figure dei santi e di riflesso al discorso agiografico. «La santità è una forma di potere» osserva Canetti (2015, 85), aggiungendo però subito dopo che essa «non è mai soltanto una mera funzione degli assetti ecclesiastici del potere: la sua capacità di attrazione, che è già in sé stessa una forma di autorità, anche agli occhi dei grandi di questo mondo attinge a registri e linguaggi [...] che hanno molto a che fare con le dinamiche psichiche e fisiologiche delle culture, con il controllo della mente e del corpo, della natura e delle forze cosmiche». Motivi archetipici, etnoantropografici e folklorici si innestano dunque su fenomeni e orientamenti socio-culturali storicamente determinati: anche in tale senso l’agiografia rappresenta un oggetto complesso.¹⁵

La storia di un santo non è mai una storia individuale, ma è prototipo ed esempio di una collettività che cerca di autodefinirsi. In tal senso, e venendo alla terza dimensione, l’agiografia medievale si configura come il luogo d’iscrizione di una concezione della storia che ha il suo fondamento nelle vicende della *ecclesia* e che attraverso le gesta dei santi realizza il pieno compimento di una visione provvidenzialistica della vicenda dell’uomo sulla terra. La visione quotidiana dell’uomo medioevale, che Le Goff (2004, 6) apparentava alla Scala di Giobbe «sulla quale salgono, scendono, si incrociano angeli e uomini» e che è alla base di quella permeabilità tra mondo terreno e aldilà che connota la concezione medievale del mondo e della storia, è a ben vedere centrale nelle vite dei santi. Il discorso agiografico è dunque intimamente collegato al discorso storico: nel Medioevo le vite dei santi concorrono infatti a rielaborare il passato, anche quello più prossimo, e suggeriscono un modo per interpretare il presente. Del resto, sul piano delle strutture discorsive, si noterà come la pretesa di veridicità accomuni lo storiografo e l’agiografo (cfr. Delcorno 2002, 26): entrambi hanno scopi didascalici, a prescindere dal fatto che si occupino di Storia sacra o di Storia. Tuttavia, come evidenziato da Jolles, nel già ricordato saggio sulla leggenda agiografica come forma semplice, a differenza della biografia storica, le vite dei santi non concepiscono la biografia del santo come un *continuum* (come cioè i biografi concepiscono la vita umana), ma «scompongono la dimensione storica dei suoi elementi, la riempiono con il valore dell’imitabilità e la ricompongono in una sequenza determinata da quest’ultima» (Jolles 1930/2003, 284).¹⁶ In altre parole il discorso

¹⁴ Cfr. Longo (2006, 41): «il fatto che essa [l’agiografia] sia un prodotto con una continuità di utilizzo comporta che i testi siano in osmosi costante con gli orientamenti religiosi della società e degli ambienti che li utilizzano».

¹⁵ Un tale intreccio è talvolta ravvisabile nella simbologia del testo agiografico. Benvenuti (2012) ha evidenziato come nella figura del dragone, antagonista di tanti racconti agiografici, si osservi un’evoluzione che conduce dal drago-metafora del potere pubblico al drago-archetipo e topos folklorico.

¹⁶ Sull’agiografia come tentazione e tradimento della storiografia cfr. de Certeau (1975/2006, 279).

agiografico seleziona quei fatti e quegli aspetti della vita del santo mediante i quali la virtù divina si concreta: in tal senso la dimensione storica è filtrata da una visione universalistica che veicola un messaggio atemporale, consentendo così all'uomo medievale di attingere «a una rappresentazione dell'ordine cosmico, di valutare la distanza del reale rispetto a questo modello ideale e di reperire – proprio nei testi agiografici – i mezzi per raggiungerlo o ripristinarlo» (Canetti 2015, 86).

Alla comprensione di tale processo può concorrere l'esame della dimensione temporale in cui si iscrive il messaggio agiografico, dimensione che è allo stesso momento della collettività e dell'individuo, grazie a quel peculiare connubio tra liturgia e agiografia, che scandisce la vita del religioso e del laico (Paoli 2000). Il cronometro della giornata dell'uomo medievale è l'attività sacra, come mette in rilievo Isidoro di Siviglia nel *De ecclesiasticis officiis*: la liturgia determina una sostanziale metamorfosi del sentimento del tempo da parte dell'uomo, poiché il tempo organizzato dalla liturgia è continuamente percepito nella sua dimensione sacra e come frammento di un'eternità contrassegnata dall'efficacia salvifica della Pasqua. L'uomo che prega vive dunque nella duplice dimensione della temporalità e della sovratemporalità. Ora, il costituirsi di questo tempo sacro passa anche per il ricordo e la commemorazione dei santi: originariamente (e per lungo tempo) le loro vite sono fruite durante la liturgia (Grégoire 1987, 53). Le vite, le *passiones*, i martirologi e i *natalitia sanctorum* scandiscono l'anno liturgico,¹⁷ in un movimento lineare e circolare allo stesso tempo. Tale aspetto influisce profondamente sulla quotidianità del fedele: come affermato da de Certeau (1975/2006, 284), la vita del santo «taglia con l'immaginario il rigore del tempo; reintroduce il ripetitivo e il ciclo nella linearità del lavoro»: del resto specialmente nel Medioevo gran parte dei testi agiografici sono consumati durante le festività, in un tempo dunque consacrato allo svago e al riposo. Di questo stretto rapporto tra liturgia, agiografia e tempo dell'uomo ci informa indirettamente Iacopo da Varagine, che organizza i materiali della *Legenda aurea* secondo un duplice ordinamento, partendo dall'Avvento sino ad arrivare all'ascensione (il tempo liturgico) e intrecciando questo primo criterio temporale con le fasi dell'anno solare e lunare (il tempo terreno).¹⁸

2 Genere, forma, discorso: tentativi di una *reductio ad unum*

Le dimensioni sinora descritte (devozionale, politica, storica, temporale) aiutano a comprendere come i testi agiografici siano ancorati a precise pratiche comunitarie e individuali e come permeino la quotidianità dell'uomo medievale, specialmente tra XIII e XVI, periodo che secondo Vauchez (1981/1989, 11-12) segna

¹⁷ Si vedano a proposito i contributi raccolti in Benvenuti/Garzaniti (2000).

¹⁸ Vauchez (2001/2003) ha anche ipotizzato che attraverso le vite dei santi Iacopo da Varagine intendesse perseguire un processo di cristianizzazione del tempo folklorico, assoggettando una serie di usanze volte a marcare il passaggio del tempo all'ordine dettato dall'anno liturgico.

«l'apogeo della diffusione e della popolarità del culto dei santi in Occidente». È chiaro allora che lo studio di tale produzione discorsiva non possa esimersi dal ricercare i tratti comuni e peculiari della moltitudine di vite dei santi, come anche dall'indagare i processi di osmosi che legano l'agiografia ad altre pratiche discorsive. Ed è nella riflessione intorno ai caratteri del discorso agiografico e ai suoi rapporti con gli altri tipi di discorso che gli strumenti dell'analisi letteraria, linguistica e filologica possono apportare un contributo ermeneutico non irrilevante.

Rispetto al primo punto – cioè rispetto ai caratteri del testo agiografico – si apre la questione, particolarmente spinosa, della possibilità di riunire le varie manifestazioni testuali dell'agiografia in una categoria generale. In altre parole esiste una matrice dell'agiografia? E tale matrice si riflette in qualche modo sulla forma del testo, determinando la selezione di aspetti ricorrenti? Che non fosse possibile individuare nell'agiografia un genere era un dato già evidente per Delehay (1910/1983, 155), che nella sua classificazione dei testi agiografici evidenzia appunto il concorso di generi differenti, per altro caratterizzati da un diverso grado di storicità (nel senso di attendibilità storica). Tuttavia, il tentativo di isolare uno specifico del testo agiografico si ripresenta più volte nella storia delle teorie sul testo letterario. Ne è un esempio il già più volte citato studio di Jolles (1930/2003), che nella sua teorizzazione sulle forme semplici,¹⁹ riconduce il testo agiografico alla forma leggenda, individuandone come nucleo caratterizzante l'*imitatio*.²⁰ Secondo Jolles, i testi che puntano, in modi diversi, a rappresentare le vite dei santi hanno come scopo principale e più immediato l'oggettivazione della virtù cristiana intesa nel suo massimo grado. Tale oggettivazione è resa possibile dalle opere e dalla vita di uomini mortali che scelgono di imitare la vita di Cristo. A loro volta, in quanto creature terrene, i santi costituiscono per la comunità cristiana un modello da imitare e soprattutto imitabile. Sulla base di queste riflessioni, secondo Jolles, l'*imitatio* costituirebbe la disposizione mentale da cui nasce la "forma semplice" della leggenda agiografica.

Nella seconda metà del Novecento, una riflessione sull'agiografia in termini di tipologia testuale (*Textsorten*) è condotta da Gumbrecht (1979), che, nel tentativo

¹⁹ Come noto, con l'espressione "forma semplice" (*einfache Form*) Jolles individuava una serie di forme letterarie, brevi, per lo più originatesi nelle culture popolari, caratterizzate da schemi strutturali semplici e ricorrenti.

²⁰ Naturalmente la categoria di *imitatio* può storicizzarsi in vari modi. Come ha evidenziato Vauchez (1999/2000) esiste un percorso evolutivo che dall'Alto Medioevo al XII secolo conduce dalla figura dei "santi mirabili" a quella dei "santi imitabili". Tale evoluzione tocca il concetto di santità, ma a livello agiografico entrambe le componenti – *imitatio* ed esaltazione dell'eccezionalità del santo – sono compresenti anche se in grado diverso. Esiste sempre cioè nella rappresentazione della vita del santo un complesso di aspetti esemplari, che si chiede al fedele di (tentare di) riprodurre; così come esistono sempre riferimenti alla potenza della santità, che si esplichino in guarigioni miracolose e prodigi o nell'imposizione della testimonianza di fede. Si veda a tal proposito lo stesso Vauchez (ib., 62): «esemplarità e eroismo sono i due poli estremi tra i quali si muove la leggenda, e la presenza di entrambi gli elementi è necessaria se non si vuole arrivare alla negazione stessa del genere agiografico».

di procedere a una *Gattungstheorie*, prende le mosse dal concetto di *Faszinationstyp*, letteralmente ‘tipo fascinativo’, impiegato già, sebbene in modo cursorio, da Hugo Kuhn (1980), in un saggio pubblicato postumo. L’agiografia sarebbe appunto un *Faszinationstyp*, ma questa definizione come vedremo non individua specificamente i testi agiografici. Dato che il termine è di tanto in tanto citato negli studi storici e letterari sull’agiografia, converrà forse spiegare che cosa intenda realmente Kuhn con il concetto di *Faszinationstyp* e la sua relazione con il discorso agiografico. Sembra necessario infatti fugare un equivoco concettuale, indotto da un cortocircuito terminologico e da una banalizzazione del termine, cui l’analisi di Gumbrecht in verità indulge non poco. Infatti per *Faszinationstyp* non si intende un tipo di testo che esercita fascino sul pubblico:²¹ il termine è piuttosto un sinonimo o, meglio, opera allo stesso livello di categorizzazione di *Gattung* ‘genere’ e *Typ* ‘tipo’.²² Con il concetto di *Faszinationstyp* Kuhn individua in particolare il condizionamento, trasversale ai generi, alle forme e alle strutture, che i complessi tematici più generali esercitano sul testo e su chi lo scrive, determinando la presenza di elementi tipici e ricorrenti. In tal senso Kuhn individua nella letteratura medievale quattro *Faszinationsbereiche* (ulteriormente articolate in tipi): la religione, la teoria (cioè la prassi e le pratiche scolastiche, scientifiche e tecniche), l’area della società, del diritto e della storia e, infine, l’area dei rapporti sociali. Attraverso questo concetto nell’ambito degli elementi strutturali del testo letterario «fixierte Einstellungen (statt historisch spezifischer Funktionen)» sono proiettati «an weite Stoffbereiche (statt determinierter Strukturformen ihrer Präsentation)»: infatti al posto di funzioni storicamente determinate e di precise forme strutturali (che sono prescritte dagli *Inszenierungstypen*, come le varie forme metriche codificate), il concetto di “tipo fascinativo” determina l’impostazione di ampie aree del tessuto testuale. L’agiografia può essere considerata un *Faszinationstyp*, come lo sono la letteratura di viaggio, la letteratura scientifica, la storiografia (e quelli che oggi chiameremo gli universi di discorso)... Si tratta allora di capire quale sarebbe la “fascinazione” – cioè il condizionamento – che il complesso tematico agiografico esercita sul testo e sull’emittente. Soffermandosi

²¹ Il concetto è stato ripreso da Vauchez (1999/2000, 63), che avvicina l’agiografia a «quello che Gumbrecht chiama *Faszinationstyp*, una categoria di scritti mirante a suscitare nell’uditore o nel lettore un sentimento di felicità». Tale affermazione è poi ripresa da Dalarun (2008, 97), che la riformula nel modo seguente: «Andrè Vauchez souligne le pouvoir de fascination du récit hagiographique». Ed ancora Delcorno (2002, 31): «tutta la novellistica tra Trecento e Quattrocento si è fatta a suo modo interprete di quell’incanto, di quella fascinazione, per dirla con Gumbrecht, esercitata dall’agiografia sull’immaginazione medievale».

²² La base da cui prende avvio l’analisi di Gumbrecht – il problema di una *Gattungstheorie* che tenga conto adeguatamente di costanti e varianti – è esplicita nel passo seguente: «Während die Form- oder Strukturgeschichte das Phänomen der Polymorphie von konstant gesetzten Funktionen thematisiert, sucht die Funktionsgeschichte historische Variation und Evolution ausgehend von der Polyfunktionalität als konstant angesehener Formen zu erfassen» (Gumbrecht 1979, 39). Una più chiara descrizione del sistema concettuale elaborato da Kuhn è in Hassauer (1986, 261-265), che affronta il *Faszinationstyp Reiseliteratur*.

dunque sul *Faszinationstyp Hagiographie*, Gumbrecht ipotizza che il comune denominatore tra testi che consideriamo affini, come gli atti dei martiri, le vite dei santi, i miracoli o le apoteosi, risieda nel fatto di affrontare due grandi questioni: 1) l'ottenimento e il mantenimento della felicità individuale; 2) la presentazione di modelli di esistenza (riusciti e non riusciti) vissuti da altre persone. Come Jolles, anche Gumbrecht punta a risolvere il dilemma che affligge ogni teoria dei generi, cioè il rapporto tra caratteri universali/caratteri storici, da una parte, e ricorso di costanti/polimorfia del testo, dall'altra. Come Jolles, anche Gumbrecht individua nell'esemplarità del racconto la quintessenza della letteratura agiografica.

Attualmente l'iperonimo più usato per riferirsi alla letteratura agiografica nel suo complesso è "discorso agiografico". A diffondere l'espressione ha contribuito certamente l'articolo di de Certeau (1968), poi ripreso in de Certeau (1975/2006), che le attribuisce una netta valenza semiologica, probabilmente in linea con l'interpretazione foucaultiana del discorso (inteso come forma di elaborazione della realtà e manifestazione appartenente a un sistema di formazione che ne stabilisce le regole).²³ L'espressione compare anche in Uytfanghe (1987, 150-183) e (1993), che giunge a definirne quattro tratti peculiari e per così dire trasversali ai vari generi letterari (pagani e cristiani) in cui può realizzarsi. Il discorso agiografico sarebbe individuato da 1) la presenza di un personaggio vicino a Dio, ma non completamente divino; 2) un rapporto tra enunciato e realtà storica, caratterizzato da una vocazione kerygmatica; 3) un forte orientamento performativo (il discorso agiografico persegue cioè finalità edificanti e culturali attraverso la rappresentazione delle azioni esemplari del santo); 4) la condivisione di topoi, temi e immagini che rimandano alla figura dell'uomo-dio, cioè a Cristo.

Qualificare l'agiografia come discorso significa metterne in rilievo lo statuto di pratica sociale, concepita come uno spazio intersoggettivo, in cui si articolano visioni del mondo e processi di autolegittimazione di gruppi e ceti differenti, ma significa anche riconoscere un ruolo fondamentale al linguaggio, alle strategie retoriche e ai processi argomentativi e pragmatici mediante i quali il discorso agiografico si realizza e realizza le proprie funzioni. Nonostante la complessità della nozione di discorso e le sue varie accezioni disciplinari, sembra questa la definizione migliore per cogliere le componenti in gioco nei testi agiografici.

3 Dentro e fuori il testo agiografico

In tale prospettiva ulteriori suggestioni possono venire dall'esame del rapporto tra il discorso agiografico e altre manifestazioni discorsive. I testi agiografici finiscono immancabilmente per costituire un repertorio pressoché inesauribile di narabili, di temi, immagini e topoi,²⁴ cui attingere e da risemantizzare, persino da

²³ Cfr. anche Philippart (1998) e Heinzelmann (2014, 24-25).

²⁴ Cfr. Baldassarri (1995, 268): «il ricchissimo patrimonio delle narrazioni agiografiche via via accumulatosi in circa un millennio di tradizione cristiana costituisce anche nel Trecento un

rovesciare. Da tale punto di vista particolare attenzione è stata dedicata alla questione dei rapporti tra leggenda agiografica e altre forme narrative, tema fondamentale per l'epoca medievale, come osserva Carlo Delcorno (1989, 337)²⁵ in uno studio su agiografia e novella:

Nella cultura medievale, dove la scrittura è intesa come servizio, talvolta come pratica penitenziale, i confini tra agiografia e narrativa sono destinati a rimanere imprecisi e mutevoli. Ogni forma di racconto tende in modo più o meno esplicito a costruire *exempla*, e quindi subisce l'influsso dei modelli agiografici. Nello stesso tempo non vi è racconto agiografico che sfugga alle suggestioni del romanzo antico oppure, nel Basso Medioevo, ai procedimenti narrativi propri delle nuove letterature volgari.

Tale affermazione introduce un primo problema, quello dei rapporti tra quel che è dentro e quel che è fuori il testo agiografico o, se vogliamo, una prima dialettica tra sacro e profano. Si pensi alla risemantizzazione del lessico dell'amore mondano, che porta all'attribuzione ai santi e alla Vergine dell'epiteto *cortese*, a partire già dalle laudi iacoponiche sino a formularizzarsi nelle leggende agiografiche in versi. Nella stessa dialettica si collocano le operazioni di rovesciamento / parodia del modello di vita eremitica, di cui troviamo vari esempi nelle novelle del Boccaccio.²⁶ Non si tratta semplicemente della ripresa e dell'inversione di personaggi, singoli temi o scene: dai testi agiografici Boccaccio preleva precisi schemi narrativi, come la confessione, il martirio, la *visio*, l'*exemplum*. Per citare solo due esempi, si ricorderà come nella novella di Alibech il Boccaccio riproponga l'architettura tipica dei racconti delle *Vitae Patrum*; l'intera novella di ser Ciappelletto è invece imperniata sul tema della *confessio*, che struttura l'evoluzione del racconto.²⁷

L'osservazione della relazione tra agiografia e generi letterari o di discorso spinge inoltre a ulteriori considerazioni. Si è detto che i testi agiografici possono declinarsi in innumerevoli forme e generi testuali: si tratta allora di misurare, da un lato, gli influssi operati dal genere sulla trasposizione del messaggio agiografico, e di comprendere, dall'altro, se e in che modo l'ispirazione agiografica influisca sul genere che "ospita" il testo. In altre parole occorre chiedersi se la determinazione "agiografico" porti con sé uno specifico che agisce, oltre che sui contenuti, sulla componente formale. Si ritorna di fatto al problema dei caratteri

formidabile strumento di penetrazione nella società e prima ancora nell'immaginario collettivo, di cui soprattutto gli Ordini mendicanti consapevolmente si avvalgono per riproporre e aggiornare modelli di comportamento e di stili di vita cristiana congruenti con le nuove esigenze dell'evangelizzazione "moderna».

²⁵ Cfr. anche Delcorno (2002) e Bologna (1984).

²⁶ Sullo sfruttamento di moduli narrativi tipicamente agiografici da parte del Boccaccio si vedano anche Fonio (2007) e Terzoli (2001).

²⁷ Ma si pensi anche al rapporto e agli scambi tra storiografia e agiografia. Si veda anche Benvenuti (2000) a proposito dell'impiego delle fonti agiografiche nella *Nuova cronica* del Villani.

e delle costanti del discorso agiografico, che di fatto ne rendono possibile la riconoscibilità e la tenuta sostanziale pur nell'evoluzione storica che ne accompagna il "formato".

4 Canali e trasmissione

Tali interrogativi sorgono a bene vedere da una visione particolarmente dinamica del discorso agiografico, che da tempo è invalsa anche negli studi storici, come evidenziato da Golinelli (2000a, 8-9) e Mulder-Bakker (2002, 12-13 e 18), la quale vede il profilarsi di una *New Hagiography*. L'interesse verso le fonti non istituzionali, come anche verso gli scambi tra rappresentazioni agiografiche appartenenti a epoche e livelli sociali diversi, appare sempre maggiore e pone al centro degli studi sull'agiografia le dinamiche della trasmissione del messaggio agiografico e le modalità che ne assicurano la diffusione attraverso il tempo, lo spazio e i vari ambienti culturali. Tale apertura ha determinato una maggiore attenzione verso i prodotti agiografici diffusi mediante i cosiddetti canali "aggiuntivi" (Golinelli 2000a, 13), come il teatro, la predicazione, la poesia laudistica, le leggende e le rivisitazioni folkloriche delle vite dei santi, ma anche attraverso l'iconografia, la dossologia, la liturgia, la musica.

Questa produzione così diversificata nel mezzo e nei generi di trasmissione consente al messaggio agiografico di radicarsi, di diffondersi e di perpetuarsi nella società medievale: i canali aggiuntivi sono parte stessa della costruzione di tale messaggio. Seguire le vicende di un nucleo agiografico, le sue riscritture e le sue mutazioni, anche attraverso media e supporti diversificati, consente quindi di cogliere quel processo di attualizzazione con cui il messaggio agiografico risponde alle esigenze di pubblici e momenti storici differenti, sino alla sua definitiva appropriazione da parte della cultura popolare,²⁸ che può rinnovarne e risemantizzarne i contenuti, attraendo l'agiografia nel folklore. La centralità dei processi di attualizzazione e trasmissione nel costituirsi del discorso agiografico sollecitano in modo particolare l'indagine filologica, non soltanto perché gli strumenti ecdotici possono concorrere a isolare fasi e modalità della sopravvivenza e della diffusione del testo, ma anche perché i testi agiografici pongono il filologo di fronte a modelli di trasmissione per i quali forse non si dispone ancora delle teorie e delle metodologie adeguate. La produzione agiografica, così diversificata, di ampio consumo, capace di raggiungere pubblici disparati e di attestarsi a livelli sociali diversi, si rivela costitutivamente aperta a fenomeni di contaminazione e di stratificazione, che incidono sulla fisionomia della vita del santo, finendo persino con il sovrapporre e l'intrecciare leggende indipendenti. Innumerevoli gli esempi di "mescidazione" tra nuclei agiografici differenti. Ci si limiterà a ricordare il caso della *Leggenda di santo Guglielmo d'Oringa* (d'Orange), che contamina la leg-

²⁸ Di agiografia in termini di «letteratura consegnata al popolo» parla Badas (2010, 120).

genda francese di Guglielmo di Gellone (IX secolo) con quella toscana di Guglielmo il Grande (Baldassarri 1995, 273-274). Ben nota è inoltre la confusione che interessa già nell'Alto Medioevo la figura di Marina Pelagia (la cui vita riprende il topos della donna che si traveste da monaco)²⁹ e quella della martire Margherita d'Antiochia:³⁰ una tale sovrapposizione sembra essere stata determinata dall'incrocio onomastico tra Marina/Pelagia e il nome/soprannome Margherita (cfr. Maggioni 2008, 87-89).³¹

Se i santi possono confondersi sino a sovrapporsi, ancora più frequente è la migrazione di topos e immagini da una vita all'altra. Fra gli innumerevoli esempi che si potrebbero citare, mi limiterò a ricordare come nelle raffigurazioni tardo-quattrocentesche di san Rocco l'immagine del cane che lecca le piaghe del santo – mentre normalmente dovrebbe essere accucciato ai piedi di san Rocco con in bocca un pezzo di pane – sia mutuata dalla leggenda di san Lazzaro il mendicante (Vauchez 2000/2003, 94), altro protettore contro la peste (da cui il deonimico *lazzareto*). Da un punto di vista più generale, la tendenza, persino nel medesimo testo, alla selezione, alla riduzione, all'amplificazione e alla risistemazione di eventi e di particolari della vita del santo rende difficile distinguere le impercettibili variazioni e il discrimine tra redazioni e testi diversi. Si tratta come si vede di problematiche che coinvolgono il lavoro dell'editore di testi agiografici, alle prese nella maggior parte dei casi con una tradizione dinamica e fluida, meritevole di essere restituita e valorizzata in sede ecdotica.

5 Lingua dei santi, lingua della “folla muta”

La considerazione dei canali aggiuntivi presenta inoltre varie ricadute per gli studi letterari e linguistici: come osserva Golinelli (2000a, 9-13), è attraverso l'esame delle varieguate manifestazioni del messaggio agiografico che possiamo incontrare quella “maggioranza muta” che rappresenta il pubblico, il destinatario ultimo, dei testi agiografici. L'esame e la contestualizzazione di tale produzione forniscono dunque un punto d'osservazione privilegiato per entrare in contatto con un pubblico composito, che comprende *illitterati* e analfabeti. Non a caso proprio all'agiografia attinge molta letteratura popolare, nella quale convergono e si mescolano una tradizione “alta” e una tradizione folklorica. Una maggiore conoscenza dei processi che regolano e favoriscono questo incontro – nelle due direzioni – potrebbe in effetti contribuire a illuminare la stessa categoria di letteratura popolare e più in generale a chiarire i fenomeni interdiscorsivi.

²⁹ Le versioni più antiche del racconto sono BHG 615 e BHL 5528.

³⁰ BHL 5303-5313.

³¹ Lo studioso evidenzia come tale fenomeno abbia condizionato la disposizione nella *Legenda aurea* delle due vite, collocate rispettivamente nei capitoli CL e CLI dell'opera.

Nella trasmissione del testo in una dimensione verticale e orizzontale, attraverso i generi, i supporti e i pubblici, come anche nella sua prima basilare ricezione, ha ovviamente un ruolo anche la lingua. Che cosa può trarre la ricerca linguistica dallo studio dell'agiografia? Le questioni linguistiche chiamate in causa dal discorso agiografico sono diverse. Un primo filone di ricerca riguarda la stilizzazione e la rappresentazione della lingua dei santi, e in particolare le modalità con le quali sono espressi contenuti e concetti legati all'ineffabile, all'esperienza mistica, ma che necessariamente devono essere compresi, e possibilmente non travisati, dal pubblico.³² A un livello più generale, e potremmo dire di maggiore rilevanza sociolinguistica, si pone il problema del ruolo che i testi agiografici hanno nella formazione di varietà sovralocali, destinate a favorire l'intercomprensione tra persone di provenienza diversa. L'agiografia è in parte letteratura di consumo: analizzarne la lingua vuol dire immettere nella studio linguistico (e nella fattispecie dell'italiano antico e dei volgari medievali) moltissimi dati e informazioni, la cui esatta valutazione può forse contribuire ad approfondire la fisionomia dello spazio sociolinguistico medievale, soprattutto qualora ci si avvicini ai testi con interessi non esclusivamente dialettologici, ma con l'intento piuttosto di attingere a lacerti e tracce di quell' "italiano nascosto", per usare le parole impiegate recentemente da Testa (2014, 3-17) in riferimento all'aspirazione alla sovralocalità e alla faticosa formazione di uno strumento comunicativo alternativo ai dialetti e alle varietà locali, che di fatto hanno contribuito al costituirsi di una comunità linguistica italiana. Indubbiamente l'esposizione delle masse popolari ai testi agiografici è altissima: le vite dei santi hanno rappresentato per generazioni di uomini e donne, *illitterati*, *semianalfabeti* o *analfabeti*, un'occasione di sicuro e facile accesso a varietà diatopicamente e diafasicamente differenziate, ma anche a un tipo di comunicazione incentrata su referenti altri da quelli normalmente presenti nella comunicazione quotidiana. Nella produzione agiografica popolare o semipopolare tale specificità linguistica determina la presenza di una componente orale o, comunque, di strutture funzionali a un tipo di comunicazione caratterizzata da un alto tasso di immediatezza e di vicinanza nei confronti dei propri destinatari.

In tal senso l'utilità dei testi agiografici per lo storico della lingua è di duplice natura: da una parte essi consentono di reperire fenomeni linguistici legati in vario modo all'oralità, alla spontaneità espressiva e alla dialogicità, dall'altra permettono di attingere a varietà di largo impiego,³³ che probabilmente servivano non

³² Sul linguaggio della mistica cfr. i contributi in Leonardi/Trifone (2006), Librandi (2012, 47-62). Sui testi prodotti da e intorno a Domenico da Paradiso si vedano Librandi/Valerio (1999) e Piro (2004). Si segnala anche il contributo di Vignuzzi/Bertini Malgarini (2009), dedicato agli usi linguistici di una comunità monastica femminile.

³³ Così Cioni (1963, 14) richiamava gli studiosi della lingua allo studio dei testi agiografici in volgare: «Questa poca attenzione che gli studiosi della lingua volgare hanno concesso alla poesia ascetica, men si comprende quando si pon mente che una tal forma poetica è alle origini stesse del nostro volgare che si andava unificando dal Garda agli Abruzzi, da Siena

solo all'edificazione morale del pubblico ma anche, più o meno consapevolmente, all' "edificazione" linguistica.³⁴

Un ulteriore motivo di interesse linguistico dei testi agiografici è stato inoltre richiamato da Raymund Wilhelm nell'introduzione all'edizione del testimone trivulziano della *Margherita lombarda* (Wilhelm 2011, 94-100). La grande fortuna delle narrazioni agiografiche in volgare mette a disposizione dello storico della lingua testimoni cronologicamente distanti di una medesima opera, favorendo dunque lo studio del cambiamento linguistico attraverso le scelte operate dai copisti. Gli adattamenti, le innovazioni, le varianti e persino gli errori linguistici immessi dal copista nel lavoro di trascrizione sono talvolta la spia di un cambiamento linguistico in atto: le scelte del copista – improntate a un'appropriazione del testo in parte dovuta anche alla specificità del discorso agiografico – possono segnalare l'obsolescenza di un determinato tratto o al contrario l'ingresso nel sistema di un elemento innovativo.³⁵

6 Oltre il Medioevo: la lunga durata dei testi agiografici

Vorrei concludere questo breve e appena abbozzato percorso sull'agiografia come campo d'indagine delle discipline letterarie-linguistiche-filologiche con due ultimi riferimenti che esulano dal periodo preso in considerazione in questo volume. Almeno in ambito italiano la letteratura agiografica popolare mostra una longevità straordinaria: si danno testi infatti che dal Medioevo arrivano pressoché intatti fino alle soglie dell'età contemporanea. Lo dimostra la raccolta di stampe popolari di Luigi Giuseppe De Simone, di cui recentemente ha fornito un censimento Annarita Calogiuri (2003). Nel censimento figurano vari componimenti in ottave stampati nell'Ottocento: molti di essi sono di argomento agiografico e non sono altro che riproposizioni di cantari quattrocenteschi, di cui mantengono inalterati forma e contenuto. Mi limito a un solo esempio: la *Leggenda dell'invenzione della croce* (in cui si narra la storia dell'imperatrice Elena e del ritrovamento della croce di Cristo) compare nella raccolta De Simone in tre esemplari stampati a Todi e ad Avallone nel primo Ottocento. La forma del cantare e il materiale agiografico consentono una lunghissima durata dei testi, ma anche della lingua con cui sono

al Genovesato». Un po' troppo ottimistica, sicuramente per la situazione italiana, ma anche per quella di altri paesi, è l'affermazione di Philippart (1998, 28), secondo il quale lo studio linguistico dei testi agiografici avrebbe pressoché esaurito le proprie potenzialità. Certamente i "primi" testi agiografici hanno goduto di una particolare attenzione da parte di glottologi, linguisti e storici della lingua, attenzione tuttavia forse più rivolta al reperimento di singole forme e fenomeni che non a una caratterizzazione linguistica del discorso agiografico.

³⁴ Sul posto occupato dai testi agiografici fra i libri di lettura per la prima alfabetizzazione cfr. Rivero (1997, 168) e Miglio (2008) per l'alfabetizzazione femminile.

³⁵ Cfr. a proposito dell'obbligatorietà dei pronomi soggetto clitici nelle varietà lombarde Wilhelm (2006, 23-28) e (2011, 66-77).

scritti, mettendo così in circolo modalità comunicative e fenomeni linguistici di lungo corso.

Il carattere di lunga durata dei testi agiografici non tocca soltanto la cultura popolare e la letteratura di ampio consumo, ma anche molte recenti esperienze poetiche. E vengo qui al secondo riferimento, che ci riporta alla piena contemporaneità. Considerando che è da poco trascorso il decennale della scomparsa, vorrei ricordare l'esperienza poetica di Mario Luzi (1914-2005). I temi agiografici ricorrono spesso nella sua opera: il poeta fu infatti autore su committenza di una *Passione* per la Via Crucis, della *Corale della città di Palermo per Santa Rosalia* (patrona di Palermo e protettrice contro la peste) e del *Fiore del dolore* (2003), testo teatrale che mette in scena la storia di Padre Pino Puglisi (ucciso dalla mafia nel 1993 e proclamato beato nel 2013). La *Corale per santa Rosalia* in particolare recupera e attraversa una serie di generi della storia letteraria italiana, passando per le sacre rappresentazioni, il teatro barocco e le vite gesuitiche. Insomma se sono gli atti e i processi a decretare il santo, sono i recuperi e le stratificazioni agiografiche, potenziate dal concorso dei canali aggiuntivi e dalle dinamiche che interessano l'esistenza stessa del testo letterario, a far sì che il santo, di volta in volta, in momenti diversi e di fronte a un nuovo pubblico, sia "ritrovato", quasi che «nasca dalle sue ossa, / principi dalla sua fossa», proprio come la santa Rosalia luziana.

Indicazioni bibliografiche

- Auerbach, Erich, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo* [1958], Milano, Feltrinelli, 1960.
- Badas, Mauro, *La letteratura "consegnata al popolo": le vite dei santi nel Medioevo romanzo*, in: Duilio Caocci/Marina Guglielmi (edd.), *Idee di letteratura*, Roma, Armando Editore, 2010, 120-131.
- Baldassarri, Guido, *Letteratura devota, edificante e morale*, in: Enrico Malato (ed.), *Storia della letteratura italiana*, vol. 2, *Il Trecento*, Roma, Salerno, 1995, 211-326.
- Benedetti, Marina (ed.), *Storia del Cristianesimo*, II, *L'età medievale (secoli VIII-XV)*, Roma, Carocci, 2015.
- Benvenuti, Anna, *Le fonti agiografiche nella costruzione della memoria cronistica: il caso di Giovanni Villani*, in: Golinelli (ed.) 2000b, 79-104.
- Benvenuti, Anna, *Il topos agiografico della lotta col drago: da metafora del potere pubblico a tema folklorico*, in: Paolo Golinelli (ed.), *Agiografia e culture popolari. In ricordo di Pietro Boglioni*, Padova, Clueb, 2012, 155-192.
- Benvenuti, Anna, *Santità e agiografia*, in: Benedetti (ed.) 2015, 289-314.
- Benvenuti, Anna/Garzaniti, Marcello (edd.), *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente: liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento*. Atti del 4. Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Firenze, 26-28 ottobre 2000), Roma, Viella, 2005.

- BHG = *Bibliotheca Hagiographica Graecam*, 3 voll., Bruxelles, Société des Bollandistes, 1957.
- BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1898-1901, e *Supplementum*, ibidem, 1911, e *Novum Supplementum*, ibidem, 1986.
- Bologna, Corrado, *Appunti su alcune metamorfosi nelle categorie letterarie dall'agiografia mediolatina ai testi romanzi medievali*, in: Sofia Boesch Gajano/Lucia Sebastiani (edd.), *Culto dei santi istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma, Japadre, 1984, 261-363.
- Bozóky, Edina (ed.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*. Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers, 11-14 septembre 2008, "Hagiologia" 8, Turnhout, Brepols, 2012.
- Caffiero, Marina, *Santità, politica e sistemi di potere*, in: Sofia Boesch Gajano (ed.), *Santità, culti, agiografia: temi e prospettive*. Atti del 1. Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Roma, 24-26 ottobre 1996), Roma, Viella, 2001, 363-371.
- Calogiuri, Anna (ed.), *Storie e canzoni. Le stampe popolari della raccolta di Luigi Giuseppe De Simone. Censimento*, Roma, Salerno, 2003.
- Canetti, Luigi, *Culti, credenze, santità*, in: Benedetti (ed.) 2015, 85-108.
- Certeau, Michel de, *La scrittura della storia* [1975], a cura di Silvano Facioni, Milano, Jaca Book, 2006.
- Cioni, Alfredo, *La poesia religiosa: i cantari agiografici e le rime di argomento sacro*, Firenze, Sansoni Antiquario, 1963.
- Dalarun, Jacques, "Dieu changea de sexe, pour ainsi dire": *la religion faite femme (XI^e - XV^e siècles)*, Paris, Fayard, 2008.
- Delcorno, Carlo, *Modelli agiografici e modelli narrativi tra Cavalca e Boccaccio*, in: *La novella italiana, Atti del Convegno (Caprarola, 19-24 settembre 1988)*, 2 voll., Roma, Salerno, 1989, vol. 1, 337-363.
- Delcorno, Carlo, *Narrativa e agiografia*, in: *Il racconto nel Medioevo romanzo, Atti del Convegno, Bologna, 23-24 settembre 2000*, Bologna, Pàtron, 2002, 9-31.
- Delcorno, Carlo, *Domenico Cavalca traduttore di testi religiosi*, relazione tenuta al Convegno "Tradurre dal latino nel Medioevo italiano. *Translatio studii* e procedure linguistiche", Firenze, 16-17 dicembre 2014.
- Delehaye, Hippolyte, *Le leggende agiografiche* [1910], Sala Bolognese, Forni, 1983.
- Delooz, Pierre, *Towards a sociological study of canonized sainthood*, in: Stephen Wilson (ed.), *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, 189-216.
- Fonio, Filippo, *Dalla leggenda alla novella: continuità di moduli e variazioni di genere. Il caso di Boccaccio*, *Cahiers d'études italiennes* 6 (2007), 127-181.

- Golinelli, Paolo, *Il pubblico dei santi: uno sconosciuto inconoscibile?*, in: Golinelli (ed.) 2000, 7-22 [2000a].
- Golinelli, Paolo (ed.), *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, Roma, Viella, 2000 [2000b].
- Grégoire, Réginald, *Manuale di agiologia: introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, Monastero San Silvestro abate, 1987.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, *Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie*, in: Christoph Cormeau (ed.), *Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken*, Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1979, 37-84.
- Hassauer, Friederike, *Volkssprachliche Reiseliteratur: Faszination des Reisens und räumlicher ordo*, in: Hans Ulrich Gumbrecht/Ursula Link-Heer/Peter-Michael Spangenberg (edd.), *La littérature historiographique des origines à 1500*, 2 vol., Heidelberg, Winter, "Grundriss des Romanischen Literaturen des Mittelalters", vol. 11/1, 1986, 259-283.
- Heinzelmann, Martin, *L'hagiographie au service de l'histoire: l'évolution du "genre" et le rôle de l'hagiographie sérielle*, in: Laurent/Mathey-Maille/Szkilnik (edd.) 2014, 23-44.
- Heitmann, Klaus, *Alexius oder Ein Leben nach der Bibel. Zum theologischen Hintergrund einer Legende*, in: Raymund Wilhelm/Stephen Dörr (edd.), *Bonvesin da la Riva. Poesia, lingua e storia a Milano nel tardo Medioevo*, Heidelberg, Winter, 2009, 73-80.
- Jolles, André, *Forme semplici* [1930], in: id., *I travestimenti della letteratura. Saggi critici e teorici (1897-1932)*, a cura di Silvia Contarini, Milano, Bruno, Mondadori, 2003, 253-451.
- Kuhn, Hugo, *Versuch über das fünfzehnte Jahrhundert in der deutschen Literatur*, in: Hans Ulrich Gumbrecht (ed.), *Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters*, Heidelberg, Winter, "Grundriss des Romanischen Literaturen des Mittelalters", I, 1980, 19-38.
- Laurent, Françoise/Mathey-Maille, Laurence/Szkilnik, Michelle, *Introduction: l'hagiographie au service de l'histoire. Enjeux et problématiques*, in: Laurent/Mathey-Maille/Szkilnik (edd.) 2014, 9-21 [2014a].
- Laurent, Françoise/Mathey-Maille, Laurence/Szkilnik, Michelle (edd.), *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, Champion, 2014 [2014b].
- Le Goff, Jacques, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Leonardi, Claudio, *Agiografie medievali*, a cura di Antonella Degl'Innocenti/Francesco Santi, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2011.
- Leonardi, Claudio/Degl'Innocenti, Antonella (edd.), *I santi patroni: modelli di santità, culti e patronati in Occidente*, Milano, Centro Tibaldi, 1999.
- Leonardi, Lino/Trifone, Pietro (edd.), *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006.

- Librandi, Rita, *La letteratura religiosa*, “L’italiano: testi e generi”, Bologna, il Mulino, 2012.
- Librandi, Rita/Valerio, Adriana (edd.), *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studi e testo critico*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1999.
- Longo, Umberto, *La santità medievale*, con un saggio introduttivo di Giulia Barone, Roma, Jouvence, 2006.
- Maggioni, Giovanni Paolo, *Redattori imprecisi e autori distratti. Mancate correzioni e capitoli fuori posto nel testo originale della Legenda Aurea*, *Filologia Mediolatina XV* (2008), 75-93.
- Miglio, Luisa, *Governare l’alfabeto. Donne, scrittura e libri nel Medioevo*, Roma, Viella, 2008.
- Monteverdi, Angelo, *Lingue volgari e impulsi religiosi*, *Cultura neolatina VII* (1947), 7-22.
- Mulder-Bakker, Anneke M., *The invention of saintliness: texts and contexts*, in: ead. (ed.), *The Invention of Saintliness*, London-New York, Routledge, 2002, 3-23.
- Paoli, Emore, 2000, *La santificazione e la celebrazione del tempo: agiografia e liturgia*, in: Giuseppe Savoca (ed.), *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo*. Atti del XXXVI Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 1999), Spoleto, CISAM, 2000, 213-232.
- Pini, Antonio Ivan, *Santo vince, santo perde: agiografia e politica in Bologna medievale*, in: Golinelli (ed.) 2000b, 105-127.
- Philippart, Guy, *L’hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes ?*, *Revue des sciences humaines* 251 (juillet-septembre 1998), 11-39.
- Philippart, Guy, *L’hagiographie, histoire sainte des “amis de Dieu”*, in: id. (ed.), *Hagiographies : histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, CCHAG IV, Turnhout, Brepols, 2006, 13-40.
- Piro, Rosa (ed.), *Le Substantie dei sermoni e delle visioni di Domenica Da Paradiso (1473-1553)*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004.
- Riverso, Nicola, *Alfabetizzazione e umanesimo nell’Italia dei secoli XIV e XV*, Gaeta, Bibliotheca di Gabriele Chiusano, 1997.
- Saintyves, Pierre, *Les saints successeurs des dieux. Essais de mythologie chrétienne*, Paris, Nourry, 1907.
- Schmitt, Jean-Claude, *Problèmes du mythe dans l’Occident médiéval* [1988], in: id., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d’anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, 129-152.
- Terzoli, Maria Antonietta, *La testa di Lorenzo: lettura di Decameron IV, 5*, *Cuadernos de Filología Italiana* n° extraordinario (2001), 193-211.
- Testa, Enrico, *L’italiano nascosto*, Torino, Einaudi, 2014.
- Uytfanghe, Marc van, *Heiligenverehrung II (Hagiographie)*, *Reallexikon für Antike und Christentum* 14 (1987), 150-183.

- Uytfanghe, Marc van, *L'hagiographie : un 'genre' chrétien ou antique tardif ?*, *Analecta Bollandiana* 111 (1993), 135-188.
- Vaucher, André, *La santità nel Medioevo* [1981], Bologna, il Mulino, 1989.
- Vaucher, André, *Santi mirabili e santi imitabili : le nuove funzioni dell'agiorografia negli ultimi secoli del medioevo* [1999], in: id., *Santi, profeti, visionari. Il soprannaturale nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 2000, 57-68.
- Vaucher, André, *San Rocco: l'ultimo santo laico del Medioevo* [2000], in Vaucher 2003, 81-96.
- Vaucher, André, *Iacopo da Varazze e la cristianizzazione del tempo "folclorico" nella Legenda aurea* [2001], in Vaucher 2003, 255-265.
- Vaucher, André, *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma, Viella, 2003.
- Vignuzzi, Ugo/Bertini Malgarini, Patrizia, *Le capacità linguistiche delle clarisse dell'osservanza: qualche anticipazione*, in: Mario Sensi/Angela Emmanuela Scandella/Pietro Messa (edd.), *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza*. Atti della giornata di studio sull'Osservanza Franciscana al femminile (10 novembre 2007 Monastero Clarisse S. Lucia, Foligno), Assisi, Porziuncola, 2009, 35-44.
- Walter, Philippe, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Imago, 2003.
- Wilhelm, Raymund, *Introduzione*, in: id. (ed.), *Bonvesin da la Riva, La vita di Sant'Alessio. Edizione secondo il codice Trivulziano 93*, Tübingen, Niemeyer, 2006, 1-37.
- Wilhelm, Raymund, *Introduzione. Dinamica testuale e dinamica linguistica nella Vita di santa Margarita*, in: Raymund Wilhelm/Federica De Monte/Miriam Wittum (edd.), *Tradizioni testuali e tradizioni linguistiche nella Margarita lombarda. Edizione e analisi del testo trivulziano*, Heidelberg, Winter, 2011, 1-100.

Vocation hagiographique et ambition historique dans les vies de saints anglo-normandes

La *Vie de saint Thomas Becket* de Guernes de Pont-Sainte-Maxence

FRANÇOISE LAURENT
Clermont-Ferrand

1 Introduction

Mary-Dominica Legge voyait dans la production hagiographique anglo-normande des XII^e et XIII^e siècles « une des gloires » de la littérature de l'époque, eu égard au nombre considérable de textes conservés et à leur précocité (Legge 1965, 327). Sur près d'un siècle, on compte en effet une quarantaine de Passions de martyr et de biographies saintes, depuis la *Vie* anonyme de *saint Laurent*, écrite sans doute avant 1140 jusqu'au *Saint Édouard Rich* daté de 1250 environ. La même efflorescence précoce caractérise les textes marials. Avant 1150 – il est difficile de fixer précisément la date de composition du texte –, le clerc normand Wace nous a laissé le premier récit en roman consacré à la vie de la Vierge. Entre 1165 et 1180, c'est encore en territoire anglo-normand qu'un certain Adgar – sans doute, selon Pierre Kuntzmann, un clerc attaché à l'une des grandes abbayes londoniennes (peut-être Barking ?) –, collecte et traduit quarante-neuf miracles latins pour concevoir le premier recueil marial français, le *Gracial*.¹ En français continental, ce n'est que dans le premier tiers du XIII^e siècle que Gautier de Coinci compose ses *Miracles Notre Dame*.

Tirant leur origine de sources latines et translétés dans une forme versifiée où le mètre le plus souvent utilisé est l'octosyllabe, ces textes ont été écrits pour un auditoire ignorant le latin dont il est toutefois difficile de déterminer précisément la composition. Le statut de certains auteurs et le choix des saints laissent penser que certains furent écrits dans des monastères ou des couvents et qu'ils s'adressaient à un auditoire religieux : comme la *Vie de saint Alban* du moine historien Matthieu Paris ou la *Vie de sainte Foi* de Simon de Walsingham, ou encore la *Vie de sainte Catherine d'Alexandrie* due à une certaine Clémence, nonne de Barking. D'autres, en revanche, ont eu vraisemblablement une destination laïque, si l'on en juge par les dédicaces des prologues, et ont, peut-être, été composés pour des membres de la noblesse, voire pour la cour, comme l'*Estoire de saint Édouard le Roi* du même Matthieu Paris. Les modifications apportées aux textes sources concourent elles aussi à prouver que les vies ne s'adressaient pas essentiellement à un public religieux : l'insertion de descriptions, de dia-

¹ Ce recueil qui compte 49 miracles, nous est connu par trois manuscrits tous incomplets : Kunstmann (1982).

logues, la recherche de pathétique répondent aux goûts et aux attentes de laïcs, habitués au style et aux motifs exploités dans les romans contemporains traitant de sujets plus « profanes » ; le recours à des commentaires et des admonestations participe d'un souci pastoral qui ne trouve tout son sens que si l'auditoire n'est pas composé de convertis à l'hagiographie.

L'examen des sources et la comparaison des textes avec leurs hypotextes n'expliquent, toutefois, ni l'efflorescence de l'hagiographie en territoire anglo-normand ni sa précocité. Aussi, par-delà le rôle que jouent les saints dans une société théocratique, par-delà encore le phénomène de la Renaissance du XII^e siècle, à laquelle l'écriture des vies de saints participa elle aussi, son essor en Angleterre, où la tradition manuscrite atteste que ces textes ont prioritairement circulé,² n'a pas manqué de susciter la curiosité. Il n'a pas manqué non plus de soulever diverses hypothèses sur lesquelles il convient d'abord de revenir avant d'avancer une explication qui doit beaucoup aux travaux et aux analyses sociolinguistiques de Serge Lusignan et de Michel Banniard,³ et que l'étude d'une vie de saint particulière viendra finalement illustrer. La *Vie de saint Thomas Becket*, écrite dans le dernier tiers du XII^e siècle par Guernes de Pont-Sainte-Maxence, témoigne en effet de manière exemplaire des traits spécifiques de la production anglo-normande du temps et de ses enjeux à la fois religieux, politiques et historiques.

2 Le contexte politique, culturel et linguistique de l'Angleterre du XII^e siècle

Dans *La Littérature normande avant l'annexion (912-1204)*, discours qu'il prononça le 1^{er} décembre 1898 lors de la séance publique de la Société des Antiquaires de Normandie, Gaston Paris salue le rôle essentiel tenu par les Normands dans l'évolution de la littérature médiévale en langue vernaculaire, et ce dès son origine. Il dresse un bilan des genres littéraires des XI^e et XII^e siècles pour souligner leur peu de goût pour la poésie lyrique et les contes merveilleux, et mettre en valeur leur intérêt profond pour la production religieuse, la seule qui convienne au « génie normand » :

C'est qu'en effet, poursuit-il, l'esprit normand n'a rien de langoureux, pas plus qu'il n'a rien de chimérique, rien même de mystique ou de romanesque. Ce qui le caractérise avant tout c'est l'ordre, la clarté, la raison aiguisée d'esprit, avec un certain réalisme et positivisme ; [...] (Paris 1899, 31).

À l'appui de cette conjecture qui fait la part belle à la Normandie et, avant elle, à la Neustrie où le monachisme prit son essor (cf. Gazeau 2007), les nombreux témoignages de la dévotion des Normands : floraison, dès le VII^e siècle,

² Pour la plupart, les vies de saints nous sont conservées par un ou deux manuscrits.

³ Cette problématique a déjà été présentée et développée dans deux articles, l'un portant sur la production mariale, l'autre sur la *Vie de saint Edmond* de Denis Piramus : Laurent (1998) et (2014).

d'établissements monastiques, comme le monastère de Jumièges ; restauration des églises et abbayes détruites par les Vikings ; fondation de nouveaux monastères et édification de cathédrales par les ducs normands qui réformèrent aussi les communautés religieuses ; et, pour ce qui intéresse directement la production littéraire, composition précoce de pieux récits. Si le Benedeit du *Voyage de saint Brandan*, composé dans le premier quart du XII^e siècle (cf. éd. Short et Merrilees 1984), et l'auteur anonyme de la version, à l'évidence normande, de la *Vie de saint Alexis* ne peuvent être identifiés avec certitude, la première traduction romane de la *Vie de sainte Marguerite*, que l'on date de 1135 environ, est due à Wace issu, sans conteste, de Normandie, et auteur, par la suite, de la première *Vie de saint Nicolas* et de la *Conception Notre-Dame*. Dès lors, comme le suggère G. Paris que reprendra plus tard John Vising (cf. Vising 1923, 42-44 et 53-56), cet « esprit normand » aurait marqué après la conquête les mentalités saxonnes de son sérieux et de sa dévotion « profonde, sincère et riche en œuvres » (Paris 1899, 32). Les vies de saints répondent parfaitement, il est vrai, à cette exigence quelque peu pragmatique : solliciter l'aide et la protection des saints, nourrir une dévotion personnelle ou collective.

Une autre hypothèse, plus récente, avancée pour justifier l'éclosion précoce de l'hagiographie anglo-normande se fonde sur la situation culturelle et linguistique de l'Angleterre d'avant la conquête normande, où le prestige du latin n'empêche pas la valorisation des langues vernaculaires. Les artisans de cette « politique, culturelle et idéologique de traduction » (Crépin 1993, 35) furent le roi Alfred et, surtout, le roi Edgar :

Il faut attendre, écrit André Crépin, le règne d'Edgar (959-975) et la réforme bénédictine issue de modèles continentaux pour retrouver la manifestation d'un intérêt et d'une politique favorisant les écrits en anglais. Edgar donna le siège épiscopal de Winchester au bénédictin Aethelwold. Celui-ci veilla à la bonne connaissance du latin, encouragea un latin sophistiqué digne de la pompe liturgique du renouveau bénédictin, mais travailla en même temps à normaliser l'anglais. Il ne séparait pas les deux enseignements du latin et de l'anglais (Crépin 1993, 35).

Deux langues coexistent alors en Angleterre : le latin, langue de prestige ignorée par la majeure partie de la population, et l'anglais que pratiquent aussi les clercs. Tel est le cas d'Alfric, élève de l'archevêque de Winchester, dont l'œuvre, presque tout entière en anglais, atteste « qu'un public lettré, de haute culture, n'entend pas le latin, ou s'il ne l'ignore pas, lui préfère l'anglais » (Crépin 1993, 33s.). Les conditions sont dès lors réunies pour que, très tôt, émerge une littérature en vieil anglais, dont les maîtres d'œuvre furent des moines ou des membres des écoles cathédrales. Or ces cadres et ces structures intellectuelles insulaires auraient été conservés après 1066 et auraient été utilisés par les conquérants normands qui s'en seraient inspirés et se les seraient appropriés pour développer, à leur profit, une littérature en langue française : l'anglo-normand. Cette suggestion, induite par l'histoire originale de l'Angleterre, trouve un écho dans l'analyse que mène Ian Short de l'historiographie anglo-normande, genre aussi ancien que l'hagiographie. Étudiant les circonstances qui ont présidé à la

composition, entre 1135 et 1140, de l'*Estoire des Engleis* de Geoffroi Gaimar, I. Short considère que l'émergence d'une littérature historiographique pourrait se concevoir en termes d'« insularité ». Selon lui, elle dépendrait des circonstances socio-culturelles et linguistiques de l'Angleterre d'après la conquête à qui l'écriture de l'histoire aurait donné « son impulsion, son élan vital » (Short 1990, 157) :

J'ose croire, écrit-il, que c'est justement en vertu de sa société pluriculturelle que le monde anglo-normand s'est trouvé en avance sur le continent francophone quant à la production des premiers textes historiographiques au XII^e siècle (Short 1990, 157).

Aussi est-il tentant de penser que, à l'instar de l'historiographie, l'émergence de la production hagiographique serait elle aussi conditionnée par cette même origine anglo-normande et par le pluriculturalisme qui caractérise l'Angleterre au XII^e siècle.

L'importance accordée au donné historique, culturel et linguistique dans la production des vies de saints trouve une autre confirmation avec les travaux de Michel Banniard sur l'Austrasie où la langue d'oïl a eu une avance considérable sur les autres langues de l'Occident latin. Selon lui, ce phénomène est dû aux interactions, longues et continues (III^e-X^e siècle), intenses et réciproques, entre le domaine latinophone et le domaine germanophone dont cet espace, situé à l'est de la Gaule et comprenant une partie de l'est du Rhin, la Moselle, la Meuse et l'Escaut, a été le cadre. L'initiative revient au moine bénédictin Otfrid von Wissembourg, « témoin d'une qualité exceptionnelle » (Banniard 2006, 39), qui écrit le premier poème en moyen haut allemand : *Le Livre des Évangiles*, et qui se penche en linguiste sur la langue vernaculaire qu'il emploie, rédigeant une lettre préface en latin sur la théorie grammaticale du francique et un prologue en francique sur la théorie littéraire de son œuvre. Dans la préface de son poème où il s'adresse à Luibert, archevêque de Mayence, Otfrid explique qu'il entreprend son œuvre à la demande des membres de l'élite carolingienne et justifie sa démarche en invoquant le droit que des auteurs païens ou chrétiens – comme, respectivement, Virgile et Prudence – avaient autrefois acquis à la promotion littéraire de leur langue naturelle. Tout en reconnaissant la primauté du latin littéraire sur les parlers germaniques et, avec elle, l'état d'agrammaticalité dont ils pâtissent, il déplore l'indifférence des intellectuels germanophones à leur égard, son dessein étant d'« affirmer la capacité d'une langue 'sauvage' à s'exprimer dans tous les champs de la connaissance et à tous les niveaux du style, à égalité avec le modèle hérité » (Banniard 2006, 40) :

Le débat ouvert au VIII^e siècle autour du « latin des illettrés » a donc eu son équivalent autour de « la langue du peuple ». Mais alors qu'au siècle suivant la langue naturelle du côté roman demeurait déclassée, renvoyée au miroir peu flatteur du latin mérovingien, la possibilité d'une affirmation de la langue naturelle du côté germanique, non seulement au niveau élémentaire de la *scripta*, mais aussi au niveau supérieur de la *grammatica* et de la littérature, se dessine (Banniard 2006, 40).

L'aristocratie germanophone a ainsi eu l'initiative d'un changement profond des mentalités, et la production littéraire des intellectuels germanophones a eu pour conséquence de susciter, suivant des causalités diverses où l'imitation le dispute à la rivalité, le désir d'un développement identique pour la langue romane, exclue, jusque-là, de toute démarche de production et destinée aux élites carolingiennes de la partie romanophone :

La promotion rapide et surprenante du protoroman de France au statut de langue littéraire s'est accomplie par un effet de miroir au cœur des élites carolingiennes. Ces dernières ont été soumises à un brassage continu et intense sur l'espace austrasien, facteur qui a sans doute favorisé non seulement les échanges, mais aussi les rivalités, aussi bien mentales que matérielles. L'effort des élites dans la partie germanophone de cet espace pour faire accéder leur parole naturelle au rang de parole civilisée (grammaticalisable) a créé une dynamique dont les effets se sont fait sentir sur les élites de la partie romanophone (Banniard 2006, 41).

L'élévation du français au statut de langue littéraire s'étant réalisée par un effet de miroir au cœur des élites carolingiennes, cette conclusion engage dès lors M. Banniard à revenir sur le concept de langue vulgaire sous lequel on classe nos « monuments » de la langue française. Si le *Sermon sur Jonas* relève d'une mise en texte brouillonne de « la langue du peuple » (Banniard 2006, 42) dans le cadre de l'adaptation aux exigences de la communication verticale collective, la langue et le style des *Serments de Strasbourg*, celle de la *Cantilène de sainte Eulalie* et de la *Vie de saint Léger* sont d'un niveau élevé, sorte de *romanitas maior*, et attestent une prétention littéraire justifiée. Ces deux textes ont été composés non pour le peuple, mais pour une élite.

La situation sociale et culturelle de l'Angleterre des XI^e et XII^e siècles présente bien des affinités avec l'Austrasie post-carolingienne décrite par M. Banniard. Après la conquête, une dizaine de milliers de francophones, pour la plupart des Normands et des Bretons, s'installent en Angleterre où ils dominent un peuple de près d'un million et demi de non-francophones (cf. Lusignan 2004). Le panorama linguistique qui en résulte est contrasté, le plurilinguisme domine et son évolution épouse celle de la construction identitaire des différentes couches de la société insulaire (cf. Short 2009a, 245-262). Suivant la chronologie reprise par Fanny Madeline à Hugues Thomas, trois périodes se distinguent : après la conquête et jusqu'au règne d'Henri I^{er}, la rupture est consommée entre conquérants et conquis ; sous le règne d'Étienne et d'Henri II, en revanche, où l'aristocratie est globalement déterminée par ses liens avec la *Normannitas*, « certaines branches se tournent vers l'identité anglaise » suite à la politique de mariages mise en place par Henri I^{er} ; sous Henri III, enfin, « l'ambiguïté sur l'identité collective des élites s'atténue » (Madeline 2003, 71). Aussi, dès la deuxième génération, le bilinguisme était-il courant chez les immigrés de souche normande. Et, selon Serge Lusignan (2004, 160 sq.), la langue anglaise serait devenue la langue maternelle de la noblesse dès la seconde moitié du XII^e siècle, sans pour autant supplanter, rappelle David Trotter, le prestigieux français :

Si l'anglo-normand continuait à être la langue de prestige de la noblesse anglaise, c'est non seulement parce qu'elle était la langue de leurs *ancestrs* dans laquelle on célébrait leurs *faiz* et leurs *dis*, mais parce qu'elle était la deuxième grande langue de l'Europe occidentale qui concurrençait le latin comme langue de culture, mais également comme langue diplomatique, politique et commerciale (Trotter 2003, 45).⁴

Comme en Austrasie, cette situation culturelle et linguistique a vraisemblablement servi l'essor de la langue romane au détriment du vieil anglais et du latin qu'elle va supplanter (cf. Keats-Rohan 2003, 43). Les élites anglo-normandes, en quête de leur propre identité et désireuses de se créer une culture propre, se devaient, pour reprendre les termes de Michel Banniard, « de faire accéder leur parole naturelle au rang de langue littéraire » (2003, 28),⁵ pour se doter d'une littérature dans leur propre langue.

3 L'hagiographie anglo-normande : produit de l'après conquête normande ?

Que la production hagiographique en langue romane surgisse dans le contexte mental, langagier et politique de l'après conquête normande (cf. Lusignan 2004, 159), est un argument à l'appui de cette hypothèse. Les liens entre les communautés linguistiques et le jeu des influences réciproques ont pu créer un facteur d'émulation entre les langues, favorable à la naissance et au développement du genre. A. Crépin a rappelé que l'inspiration de la riche production en vieil anglais consistait majoritairement en une paraphrase de « récits bibliques, vies de saint, textes liturgiques » (Crépin 1993, 37) ;⁶ et Marie-Françoise Alamichel a signalé que la conquête n'imposa pas le silence aux auteurs anglo-saxons, en particulier dans les Midlands de l'Ouest, qui produisaient avant tout des textes religieux, vies de saints et manuels de prédication (cf. Alamichel 2010, 27-41). Aussi, par « une effet de miroir »,⁷ cette littérature en vieil anglais a-t-elle préparé et soutenu l'émergence d'une hagiographie anglo-normande, composée par des clercs francophones au service de l'aristocratie insulaire. La *Vie de sainte Marguerite* par exemple, sainte dont le culte fut introduit en Angleterre au VII^e siècle, fut traduite deux fois du latin en anglo-saxon dans la première moitié du XII^e siècle, avant que Wace, à son tour, n'en fournît une version en français.

⁴ C'est ce qu'elle deviendra au XIII^e siècle. « Il est certain, poursuit David Trotter, que, longtemps après son introduction en Angleterre, l'anglo-normand continue à être influencé par les dialectes continentaux, picards, normands, de l'ouest [...], cela prouve déjà que l'anglo-normand n'était nullement 'coupé de ses racines métropolitaines' » (comme l'écrit Juliette Dor qu'il cite). S'inspirant des travaux de T. de Jong, il relève qu'encore « au XIII^e siècle, c'est avec la Normandie que les parallèles sont les plus importants, la Picardie exerce moins d'influence qu'on ne l'a cru, et Paris, plus dominant au XIV^e siècle, ne joue pas un rôle très important au XIII^e » (Trotter 2003, 49) ; et cf. *ib.*, 43-54.

⁵ Cf. aussi Short (2009a).

⁶ Le phénomène pourrait traduire le caractère nationaliste des milieux strictement cléricaux, en particulier monastiques, en faveur de la nation anglaise.

⁷ Expression reprise à Michel Banniard, voir citation *supra*.

L'émulation le cédant cette fois à la rivalité, la version qu'offre ce même Wace du *Miracle* du moine Helsin se fait même l'expression des sentiments éprouvés par les communautés durant le siècle qui a suivi la conquête.

Le récit sur lequel s'ouvre sa *Conception Notre Dame* reprend en effet la légende fondatrice du culte marial qui circule avec le *Tractatus de Conceptione Beatae Mariae*, composé dans le dernier tiers du XI^e siècle, par le moine anglais Eadmer, secrétaire de saint Anselme de Canterbury à qui il fut attribué à tort.⁸ Elle retrace l'aventure d'un abbé de Ramsey, Helsin, envoyé vers 1070 en ambassade par Guillaume le Conquérant auprès du roi danois afin de se concilier son appui. Sa mission remplie, le moine, de retour pour l'Angleterre, essuie une violente tempête. Devant la menace de naufrage, les hommes d'équipage supplient la Vierge de leur venir en aide. Un ange leur apparaît sur la mer déchaînée et, s'adressant à Helsin, promet de sauver le navire en échange de la célébration de la fête de la conception de Marie. Commentant l'histoire, Wace attribue à Guillaume le Conquérant l'instauration de la fête de la Conception de la Vierge,⁹ contre toute vérité historique, le duc roi l'ayant, au contraire, abolie en 1070 dans le cadre du programme de réformes de Lanfranc :¹⁰

Onques n'en fu parole oïe
 Qu'a nul tens ainçois feï<s>t l'on
 Feste da sa conception,
 Desi au tens le roi Guillaume,
 Quant li Anglois et lor réaume
 Par force et par baitaille prist ; (v. 8-13)

Son discours vise à imposer l'image d'un chef de guerre pieux et soucieux de pacification et de réconciliation à propos d'un miracle qui se fait le révélateur inédit d'enjeux identitaires et nationaux.¹¹ La version de Wace procéderait de cette forme de rivalité qui caractérise la production littéraire dans un contexte social et linguistique de deux cultures en contact. Loin de laisser à l'Angleterre

⁸ Rappelons, à la suite de Veronica Ortenberg West-Harling, que Helsin est un personnage qui a réellement existé ; il fut d'abord moine à Winchester, puis abbé de Canterbury de 1061 à 1070, enfin abbé de Ramsey jusqu'à sa mort que l'on date approximativement vers 1087-1088. Il passa effectivement une dizaine d'années au Danemark où il s'exila après que Stigand, archevêque de Canterbury, dont il était très proche, fut frappé de disgrâce lors de l'accession au trône de Guillaume qui choisit Lanfranc pour succéder à celui-ci. Mais la légende qui lui est attachée aurait été créée de toutes pièces pour imposer la fête de la Conception dans l'abbaye où les moines auraient été sceptiques au départ. Le phénomène surnaturel aurait donc été un argument pour les convaincre : cf. Ortenberg West-Harling (2011, 78s.).

⁹ Cf. sur le sujet Hüe (2008, 71).

¹⁰ Cf. Ortenberg West-Harling (2011), en particulier les p. 77-79.

¹¹ « Au début du XII^e siècle, [la] suppression [de cette fête] puis son rétablissement furent perçus comme une question de tradition nationale, voire présentée comme une forme de résistance anti-normande par certains, alors que d'autres la virent comme une innovation normande » (Ortenberg West-Harling 2011, 81).

et aux Anglo-saxons le privilège du culte, Wace, animé par un sentiment francophone, aurait eu à cœur de produire un texte en français en imposant sur cette fête le sceau de la *Normannitas*.

En matière de poids à accorder au donné politique et social, la relation entre l'hagiographie et la mixité linguistique et culturelle, caractéristique de l'Angleterre du XII^e siècle, est encore soutenue par le choix des sujets traités et la sélection qui s'y opère (cf. Madeline 2003, 71 *sq.*). Que leur composition réponde à des demandes précises en lien avec le patronage ou qu'elle exprime une piété individuelle ou collective, parmi les différentes figures de saints, sont retenues en priorité celles qui remplissent les exigences d'une population et d'une culture « mixtes ». Alors que les saints d'origine normande n'ont pas pénétré le champ de l'hagiographie insulaire, les récits vernaculaires traitent soit de ceux qui ont un statut atemporel et universel soit de saints saxons. Les premiers, parmi lesquels comptent des martyrs, comme saint Laurent, sainte Catherine d'Alexandrie, saint Georges, sainte Marguerite, ou des saints dont le culte s'étendait largement sur toute l'Europe occidentale, comme saint Gilles, saint Nicolas, sainte Marie-Madeleine, sont autant de figures capables de répondre à la dévotion d'une population « mixte ». L'exemple du *Psautier de Saint-Alban* est éloquent : destiné à Christina de Markyate, de souche purement anglaise, le recueil regroupe des textes en langue romane, parmi lesquels se distingue la *Vie de saint Alexis* (cf. Clark 1980, 297 *sq.*). Les représentants d'une sainteté de nature consensuelle ne pouvaient être créateurs de tensions politiques et sociales, mais bien plutôt des commutateurs entre les communautés dont ils cristallisaient les intérêts réciproques.

Les textes traitant, eux, de saints saxons confirment cette collaboration culturelle entre les forces sociales et linguistiques à l'œuvre dans la production littéraire anglo-normande, à l'instar de l'historiographie qui offre, à cet égard, une comparaison éclairante. Selon I. Short, la composition de l'*Estoire des Engleis* atteste la curiosité des élites d'origine normande pour l'histoire de leur pays d'adoption. Or c'est, sans doute, ce même type d'intérêt qui explique que les hagiographes aient traité de la vie de saints rois, comme saint Edmond et saint Édouard, ou de saintes reines, comme sainte Audrée (sainte Etheldrede), sainte Osith ou sainte Modwenne. À l'initiative des évêques et des abbés normands, la valorisation de saints anglais forgeait, les liens avec « leurs communautés, largement composées, dans les premières années, de moines anglais » : ces saints pouvant exercer « leurs pouvoirs thérapeutiques ou admonester indifféremment riches et pauvres, Normands et Anglais » (Green 2000, 281). D'autre part, cumulant les vertus religieuses et les mérites d'une fonction royale ancrée dans l'histoire, la *vie* des saints rois et des saintes reines permettait à un public laïque de mieux connaître le passé de leur pays avant la conquête.

Ce dessein explique que ces hagiographies exploitent l'historiographie du temps pour y prélever des passages ayant trait à l'histoire anglaise, complétant ainsi leurs sources hagiographiques afin de recomposer un tableau histo-

rique cohérent sur lequel se détache l'existence du héros de la foi. Tel est le cas dans la *Vie de saint Edmond* que Denis Piramus composa dans les années 1180, où sont insérés des extraits des livres I, VI et XII de l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth. Partant des données de la *vie* écrite par Abbon de Fleury qui débute abruptement sur la présentation des trois peuples qui occupèrent l'île après le départ des Bretons en Armorique, Denis Piramus remonte au temps des origines, à la fondation de la Bretagne par Brutus et, dressant la généalogie des principaux rois qui lui ont succédé, il crée une continuité entre le passé breton et le passé anglo-saxon. Le même souci de dresser une fresque historique caractérise la *Vie de sainte Audrée*, composée par une certaine Marie, dont la première partie traite, elle aussi, des origines de la Grande-Bretagne, avec une attention pour l'époque de l'Heptarchie, le père de la sainte, Anna, étant alors le roi d'Est-Anglie, l'un de ces sept royaumes. Marie suit en l'occurrence sa source latine, mais elle renvoie explicitement au père de l'histoire anglaise qu'est Bède le Vénérable et au témoignage de son *Historia ecclesiastica*. Enfin, pour citer rapidement un dernier exemple, l'*Estoire de saint Adward le roi*, que Matthieu Paris traduisit du latin dans le premier tiers du XIII^e siècle, témoigne de la même empreinte historiographique. L'hagiographe qui fut aussi, il faut le rappeler, un chroniqueur, y tresse étroitement le fil hagiographique, inspiré du récit latin d'Aelred de Rievaulx, à un fil historique qui trouverait, à ses dires, son origine dans une « estoire dé Normantz » (peut-être le *Roman de Rou* de Wace ?). Ce récit, adressé à Eléonore de Provence, femme d'Henri III, remplit une double fonction : initier la reine au culte d'un saint saxon important et lui communiquer des informations sur les souverains qui se sont succédé dans le pays et dont la généalogie complète ouvre le récit (cf. Laurent 1998, 125-153).

Cette interaction générique est un trait spécifique de l'écriture hagiographique anglo-normande où la vocation hagiographique des textes s'allie à une dimension historique et à un ancrage dans l'histoire, contemporaine aussi, qui trouve dans la *Vie de saint Thomas Becket* de Guernes de Pont-Sainte-Maxence son expression la plus achevée.

4 Vocation hagiographique et dimension historique : la *Vie de saint Thomas Becket*¹²

Ce texte de 6180 alexandrins couplés par une rime unique en strophes de cinq vers¹³ a déjà retenu l'intérêt de la critique, qui en a reconnu très tôt la valeur littéraire, ainsi que l'originalité formelle et stylistique.¹⁴ Pour l'historien Marc van Uytfanghe, il est « largement historique » (Van Uytfanghe 1984, 484), et pour Dominique Boutet, il relève d'une forme « mixte » qui le rapproche de la *Vie de saint Louis* de Jean de Joinville :

Parti d'un projet essentiellement hagiographique, Guernes a écrit un poème très largement historiographique, comparable par ses méthodes à une œuvre, celle de Joinville, postérieure de plus d'un siècle, et qu'aucun critique n'a jamais songé à classer dans la littérature hagiographique : on voit ainsi à quel point l'émergence de la conscience historique, dans cette seconde moitié du XII^e siècle, était susceptible d'influer sur l'évolution des formes et de provoquer le glissement d'une forme « simple » vers une forme mixte, complexe, et pleinement littéraire (Boutet 2000, 293).

Il ne s'agira pas de s'attacher à l'empreinte de ce que M. van Uytfanghe a nommé le « *bios* hagiographique » où se concentre la vocation édifiante et pastorale de cette *vie* dans laquelle l'histoire de saint Thomas, assimilé au martyr chrétien, est réécrite suivant le modèle christologique, mais de s'attacher, à la suite de D. Boutet, à la « conscience historique » de Guernes telle qu'elle est mise en œuvre dans l'écriture.

Le temps historique est en effet une composante essentielle du récit de Guernes qui s'attache scrupuleusement à ancrer les faits dans la réalité du temps. Cette volonté s'illustre dans deux domaines particuliers. Le premier, affiché d'emblée, concerne la composition du récit sur laquelle le prologue et l'épilogue s'attardent singulièrement et où les mêmes formules sont reprises pour inscrire l'œuvre tout entière dans des revendications de véracité qui se font écho, et dans le rappel des circonstances qui ont présidé à l'écriture :

¹² Six manuscrits, plus un fragment du texte de Guernes nous sont parvenus : tous sont dus à des scribes anglo-normands ; trois sont du début du XIII^e siècle ; deux de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle, un du XIV^e siècle. Le texte de Guernes est cité d'après l'édition E. Walberg (1922). Cette édition se trouve aussi dans la collection des *Classiques Français du Moyen Âge*, sans que les notes ne soient reprises.

¹³ La forme métrique est précisée par l'auteur dans l'épilogue : « Li vers est d'une rime en cinc clauses cuplez » (v. 6164).

¹⁴ Voir l'introduction à Meyer (1885).

Primes traitai d'oïe, e suvent i menti. A Cantorbire alai, la verité oï : Des amis saint Thomas la verité cuilli, E de ces ki l'aveient des enfance servi. (v. 146-150)	Ainc mais si bons romanz ne fu faiz ne trevez. A Cantorbire fu e faiz e amendez ; N'i ad mis un sul mot que ne seit veritez ; Li vers est d'une rime en cinc clauses cuplez ; Mis languages est bons, car en France fui nez. L'an secund que li sainz fu en s'iglise ocis Comenchai cest romanz, e mult m'en entremis. Les privez saint Thomas la verité apris. Mainte feiz en ostai ço que jo ainz escriis Pur oster la mençoenge. Al quart an fin i mis. (v. 161-165)
Tut cil autre romanz kē unt fait del martyr Clerc u lai, muine u dame, mult les oï mentir, Ne le veir ne le plain nes i oï furnir. Mes ci purrez le veir e tut le plain oïr ; N'istrai de verité pur perdre u pur murir. (v. 161-165)	(v. 6161-6170)

Contrairement à la plupart des vies de saint, la *Vie de saint Thomas* n'est pas donnée pour une *translatio*, mais pour un texte original résultat d'une enquête menée par son auteur directement à Canterbury auprès des familiers du saint : « A Cantorbire alai, la verité oï » (v. 147 et v. 6162). Cette déclaration n'est pas entièrement vraie : Guernes s'est en réalité inspiré de sources que la critique a bien identifiées¹⁵ ; toutefois sa vérité se construit sur la spatialisation du sacré, sur ce lieu saint qu'est devenu Canterbury, ville du martyr et espace des miracles qui se sont réalisés après l'assassinat du saint. Tirant son origine de cet espace de mémoire, de ce *monumentum* – c'est là qu'est le tombeau du saint –, le texte y participe lui aussi, à l'instar de « la sainte maison / De sainte Ternité, u suffri passion » (v. 118s.), et vient ainsi s'ancrer dans un lieu et dans un temps qui est celui de l'histoire.

Pour ce qui est du second domaine révélateur de la portée historiographique du texte, il concerne le traitement de la période comprise entre la nomination de saint Thomas au siège de Canterbury et la pénitence du roi, soit une dizaine d'années qui, dans l'économie narrative, forment l'essentiel du récit. L'histoire du saint se confond alors entièrement avec celle du règne d'Henri II Plantagenêt, en un tableau où se succèdent les épisodes de la lente et fatale dégradation de leurs relations : convocation par le roi de l'assemblée de Westminster en 1163, destinée à faire reconnaître l'égalité de tous devant la loi ; assemblée de Clarendon en 1164 qui, durcissant cette règle par une codification écrite, exige que les clercs soient soumis à la même juridiction que les laïcs ; et, enfin, la même année, conseil de Northampton où Thomas, assigné à comparaître, doit répondre de l'accusation de contestation de l'autorité royale et de la pratique inique de son statut de chancelier. Soutenant la narration des faits politiques, Guernes intègre le texte des Constitutions de Clarendon, dont la scrupuleuse

¹⁵ Pour ce qui est des différents récits consacrés à la *vie* de saint Thomas, les premiers ont été écrits par William de Cantorbéry, William Fitz-Stephen, Édouard Grim, Herbert de Bosham, des familiers du saint. Ils ont été traduits ou adaptés par des clercs, dont deux furent contemporains des événements retracés. Un récit en sizains d'alexandrins datant des années 1180 est dû à un certain Beneit, moine de Saint-Albans ; un autre, du premier tiers du XIII^e siècle, attribué à Matthieu Paris, moine du même monastère, nous est parvenu sous forme de fragments.

citation en seize points, constitue une « mult grant digressium » (v. 2561) nécessaire à la compréhension des événements et à l'exigence de vérocité : « Car, écrit-il, ne voil en l'estoire fere corruptiun. » (v. 2561s.). C'est encore à des documents officiels, relevant, cette fois, de la chancellerie, qu'il recourt au moment où, exilé en France, Thomas entretient une correspondance avec le roi et l'un des grands prélats anglais. Le texte offre un éventail de lettres empruntées par Guernes à ses devanciers et dont l'introduction est ainsi mise en valeur :

Des ore vus larrai ces paroles ester :
 Voldrai vus les epistles e dire e raconter
 Qu'al rei e as evesques enveiad li bons ber, (v. 2846-2849)

Le narrateur s'efface, il laisse, comme il l'écrit, « ses propres mots » pour céder la place à d'autres discours et à d'autres voix dont la superposition et la variété sont garantes de l'historicité de son témoignage qu'il prend soin d'adosser à des documents officiels et « objectifs » dont la vérocité est incontestable.

La vérité de la relation des événements historiques est une condition essentielle de leur interprétation ; car c'est très exactement de l'histoire politique du temps, scrutée avec la plus grande attention par Guernes, que va émerger une vérité historique, celle d'un passé qui contient déjà le présent. Suivant la technique de la figuration typologique, mode de lecture qui s'étend, en dehors de l'exégèse biblique à l'histoire qui suit la Révélation, les relations d'Henri II et de Thomas rejouent une scène, primitive et capitale, historique elle aussi, celle du prophète devant le roi, telle que la rappellent les textes vétérotestamentaires, premiers livres d'histoire. Au titre de socle du récit tout entier et en guise de programme de l'histoire dont il traite, la scène apparaît dès le prologue avec la citation de deux rois : Saül qui « trespassa le Deu comandement » (v. 94) et David, fils de Jessé, que « le prophete [...] enuinst » (v. 98) et qui « Humlement amenda quant il ot meserré. » (v. 100). Au seuil du récit, s'imposent deux figures royales, deux archétypes, celui du mauvais roi et celui du bon roi consacré par le prophète, qui, suivant l'autre situation archétypale, a pour mission de dévoiler au prince la signification des signes divins et de le guider pour rendre son action conforme à la parole de Dieu qu'il a pour devoir de lui rappeler.

La typologie figurative qui consiste à lire le présent à la lumière du passé biblique est encore au centre de la première et longue lettre que Thomas adresse au roi et dans laquelle il égrène les exemples des rois transmis par les textes vétérotestamentaires: exemple, une fois encore, de Saül qui périt pour avoir oublié Dieu (v. 2949s.), du roi Ozias dont Dieu punit l'orgueil en le frappant par la lèpre (v. 2957), d'Achaz châtié pour avoir voulu s'emparer du ministère divin (v. 2966), enfin, d'Ouza qui osa toucher l'arche d'alliance (v. 2973). La critique a montré qu'en insérant en premier cette lettre, Guernes ne respectait pas la chronologie de l'échange épistolaire, puisqu'il commence, précise D. Bou-tet, par reproduire la lettre *Expectans expectavi*, qui est la plus dure et la plus

argumentée, alors qu'elle a été adressée par Thomas après *Desiderio desideravi* (cf. Boutet 1999, 44s.). La modification chronologique peut s'expliquer par l'importance que Guernes accorde à l'exemple des rois bibliques qui sont autant d'avertissements adressés à Henri II pour le convaincre de respecter les droits et les privilèges de l'Église, et dont la citation est donnée en exergue aux développements sur la précellence des hommes de Dieu, prêtres et clercs, sur les laïcs qui nourrissent la seconde lettre au roi et l'échange de l'archevêque avec les prélats anglais. Sur le modèle du prophète vétérotestamentaire, Thomas s'arroge le droit de corriger son souverain, de le « plainement chastier » (v. 2886) en lui demandant de considérer le rang où Dieu seul l'a placé, et en lui rappelant la volonté divine :

Si cum li saint escrit mustrent e li doctur,
 De Deu rove li apostle e lur successur
 Que tut cil qui laburent el champ Nostre Seigneur,
 Ne seient dechacié n'osté de lur tenur
 Car serf Jesu Crist sunt e si despensatur.
 Maistre e pere e pastur sunt li proveire en lei
 A trestuz cels qui vivent en cristïene fei. (v. 2906-2912)

Des prophètes à Jésus-Christ, de Jésus-Christ aux apôtres et à leurs successeurs, tous ceux qui travaillent dans le « champ Nostre Seigneur », le saint archevêque construit une filiation, fondée sur la transmission, la mémoire et l'institution. Le thème du prophète face au roi se trouve déjà, en effet, chez saint Ambroise qui préfigure ainsi, comme l'a montré Jacques Fontaine (1992), son propre rôle face aux empereurs. Si Ambroise est le premier à avoir insufflé l'esprit de la Bible à l'image du souverain idéal, évêques, moines, prêtres ont repéré, à sa suite, dans les textes bibliques, en particulier dans le Livre des Rois, des figures propices à la méditation d'une théorie politique prenant appui sur les saintes Écritures (cf. Reydellet 1985, 431-454). Ce sont elles qui enseignent au prophète à s'opposer au roi pour proclamer la vérité et au prince à se soumettre à la parole de Dieu que lui transmet le prophète, tel Nathan face à David (II, Sam, 7, 4) ou Elie face à Achab. L'intervention des clercs dans l'exercice du pouvoir politique qui marqua, selon Georges Duby, le XII^e siècle, et dont le texte de Guernes de Pont-Sainte-Maxence offre un écho, participe du même souci des hommes de Dieu de « porter la bonne parole ».

Pouvait-on imaginer, écrit G. Duby, meilleur moyen de perfectionner la culture laïque que de vivre dans la familiarité de ses chefs, de les tancer, de leur montrer où est le bien, puisque le progrès spirituel des peuples dépend de ceux qui le dirigent, puisque, si les prélats laïcs sont mauvais, leur péché retombe sur leurs sujets ? (Duby 1978, 311).

Enfin, pour ce qui intéresse directement l'écriture de la *Vie de saint Thomas Becket* et sa dimension historique, l'autorité assurée par la succession des témoins et les serviteurs de la Parole de Dieu, telle qu'elle est revendiquée dans le passage de la lettre de Thomas au roi, rejoint le dessein historiographique mis en œuvre par les historiens ecclésiastiques dont « le premier devoir, écrit François

Hartog (1999, 270), est de maintenir, dans toute sa pureté, la chaîne de la tradition qui part de ceux qui ont vu ». Depuis Eusèbe de Césarée, lecteur de Flavius Josèphe et créateur de l'histoire de l'Église, les historiens ecclésiastiques, investis de l'autorité divine, ont eu le dessein de déchiffrer pour les rois l'histoire à la lumière de celle qui est advenue : « le passé s'est mué en un livre, où celui qui sait lire peut reconnaître une forme particulière d'*historia magistra* » (ib., 272). Or, c'est dans cette tradition historiographique que s'inscrit Guernes de Pont-Sainte-Maxence dont la situation énonciative est déterminée par l'ancrage vétérotestamentaire qu'il donne à la situation politique des années 1162 à 1174 et, avec elle, à la parole de l'archevêque, transmise dans sa vérité objective et, par là, dans toute sa dimension ecclésiologique et eschatologique. Les discours monitoires dont la scène biblique est porteuse sont assumés en effet, par ricochet, par l'auteur lui-même dont la voix relaie en tous points celle de l'archevêque. Comme lui, il défend la sainte Église et prend le parti du clerc dont il fait « le trône de Dieu » : « Deus deit en lui sêeir » (v. 1251) ; comme lui, encore, il s'adresse au roi en usant de menaces à peine voilées :

Reis, se tu es enuinz, curone d'or portant,
 Ne deiz estre en orgueil mais en bien reluisant ;
 A tun pueple deiz estre e chiefs e lur chaland.
 Ne la porte adés, n'avoec ne fus naissant ! (v. 1241-1244)

La monition est plus ferme à la fin du récit où, lors de l'épisode narrant la pénitence du roi, il rappelle au prince sa promesse de laisser à la sainte Eglise ses droits et où, interprétant l'instabilité du trône et les troubles de la dynastie, il lit, en prophète inspiré, les signes du temps (v. 6081-6155). Il interprète les troubles du règne dû à la révolte des fils d'Henri II contre leur père comme une conséquence du retard pris par le roi à se repentir. Avançant que « Par quarantines sunt li pechié espeldri », ¹⁶ le roi, qui a laissé s'écouler quarante-trois semaines après la mort du martyr, risquait la vengeance divine s'il en avait laissé passer encore quarante. En se rendant finalement sur le tombeau du saint, le roi s'est concilié les faveurs de Dieu :

E quant la quaranteine des meis fu trespassee,
 E des semaines fu la quarenteine entree,
 Dunc fu de tutes parz Engleterre troblee.
 Se saint Thomas n'eüst la face Deu muee,
 En l'une de ces treis fust l'ire Deu trovee. (v. 6056-6060)

D'autre part, rappelant l'existence des prophéties de Merlin qui occupent le livre VII de l'*Historia regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth et qui figurent chez plusieurs chroniqueurs, Guernes substitue ses propres prédictions aux commentaires de ceux qu'il nomme « li fol espositur » (v. 6013), pour annoncer des temps nouveaux. Pour lui, le roi n'a plus à craindre « l'eglesse » de la prophétie qui « ja mais en altre liu ne nidifiera / Car la plume ad perdu, ja mais ne

¹⁶ Les péchés sont passés à l'examen tous les quarante semaines.