

Alessandro Cesareo

L'autre Moyen Age

*Le latin de l'Antiquité tardive, des Chrétiens
et de l'Humanisme*

Morlacchi Editore *U.P.*

Redazione, impaginazione e copertina: Jessica Cardaioli

ISBN/EAN: 978-88-6074-760-0

copyright © 2016 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata. Finito di stampare nel mese di settembre 2016, per conto dell'Editore Morlacchi, presso la tipografia "Digital Print-Service", Segrate, Milano.

Mail to: redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com

Index

1. Le débat sur le Saint-Esprit au IV ^e siècle: auteurs et ouvrages	5
<i>Bibliographie</i>	24
2. Moyen Age et sainteté au féminin: la <i>Vie de Radegonde</i> de Baudonivie	27
2.1 <i>La vie et le personnage</i>	27
2.2 <i>Le livre de la Vie</i>	37
2.3 <i>Reliques, miracles et chroniques du culte</i>	40
2.4 <i>Excerpta du texte latin</i>	41
<i>Bibliographie</i>	42
3. Les Francs dans les <i>Gesta Karoli</i> de Notker le Bègue	53
<i>Bibliographie</i>	105
4. François dans la <i>Compilatio</i> : croquis d'un portrait du Saint	111
4.1 <i>Le texte de la Compilatio: histoire et philologie</i>	111
4.2 <i>Aperçu synoptique des événements racontés</i>	120
4.3 <i>Le langage formulaire de l'ouvrage</i>	135
4.4 <i>Le modèle de sainteté incarné par François</i>	140
<i>Bibliographie</i>	144
5. L'image de Pétrarque dans les lettres de Coluccio Salutati	147
<i>Bibliographie</i>	171

1. Le débat sur le Saint-Esprit au IV^e siècle: auteurs et ouvrages

Pour tenter de comprendre la valeur particulière de l'œuvre de Didyme l'Aveugle au sein du débat complexe qui accompagna la définition d'une théologie de la nature et du rôle du Saint-Esprit, il faudra tout d'abord comprendre comment d'autres auteurs, parmi lesquels un homme du calibre d'Ambroise de Milan, ont mis à profit le *Liber de Spiritu Sancto* de Didyme dans leur approche à ce thème. Il faudra aussi rappeler qu'au cours du IV^e siècle, les principales positions théologiques se revêtirent progressivement d'une connotation de plus en plus institutionnelle et hiérarchique.

On devra donc nécessairement ancrer cette réflexion dans le contexte historique et politique de l'époque; à ce sujet, l'appel adressé à l'évêque de Milan par les plus hautes charges institutionnelles apparaîtra éloquent:

*Rogo te, ut mihi des ipsum tractatum, quem dederas: augendo illic de sancto spiritu fidelem disputationem scripturis atque argumentis deum esse convince*¹. (Je te prie de me donner le traité que tu

1. *Epistula Gratiani imperatoris ad Ambrosium*, 3; à cette lettre Ambroise répondra avec sa célèbre épître: «*Non mihi adfectus defuit*», écrite pendant l'été de la même année, probablement avec l'intention de retarder

m'avais déjà donné: contribuant en effet à accroître et améliorer en ce point le différend objet de foi, tu convains de l'existence de Dieu recourant aux Saintes Ecritures et à des argumentations variées.)

C'est avec ces mots qu'en 379, l'empereur Gratien demandait à Ambroise de lui donner l'ouvrage sur le Saint-Esprit, en faisant appel à sa vaste doctrine et à l'importance de sa contribution à ce sujet, et en se référant à une *fidelis disputatio* qui trouverait son dénouement tout autant «fidèle» deux ans plus tard, quand Ambroise entreprit la rédaction du livre en question. En effet, Ambroise commença à écrire cette œuvre sept ans à peine après être devenu prêtre², donc à un moment où il n'avait pas encore atteint les connaissances nécessaires dans une matière aussi complexe, ni même des compétences qui aillent au-delà de la simple compilation à partir de textes existants.

D'autre part, on n'oubliera pas que les lecteurs potentiels de l'ouvrage ne disposaient pas non plus d'une préparation appropriée pour comprendre la complexité de l'argument traité. C'est pourquoi Ambroise, faisant de nécessité vertu, puisa ses matériaux et son inspiration dans le traité de Didyme l'Aveugle.

A son tour, Jérôme de Stridon entreprendra la traduction de l'ouvrage de Didyme seulement deux ans plus tard³, y travaillant jusqu'en 390.

la remise du traité à l'empereur, un ouvrage qu'il n'entreprendra d'écrire que deux ans plus tard.

2. La date de rédaction de l'ouvrage remonte à 381; en 378, en revanche, Ambroise avait déjà commencé à travailler au *De fide*.

3. Il est probable que cela se vérifia dans les années 383-384.

Mais qui était donc Didyme? Manlio Simonetti parle de lui de manière appropriée en soulignant son rôle de «didaskalos qui devance celui de penseur ascétique et de maître spirituel à la vocation monastique»⁴. Il vaudra la peine de rappeler que Didyme, en un premier temps tenu en haute considération par Jérôme, fut par la suite violemment attaqué par celui-ci, qui adhérait à la cause contre l'Origénisme qu'il avait commencé à suivre dès 394, d'abord par simple curiosité, puis de manière systématique et enthousiaste⁵. En particulier, Jérôme s'en prenait à Didyme car dans son *Commentaire aux Principes d'Origène*, il avait défendu les erreurs d'Origène, aussi bien en soutenant qu'il s'agissait d'affirmations de trop haut niveau pour les prendre au pied de la lettre, qu'en essayant de donner une interprétation acceptable de ses propos⁶.

Pour cette raison d'ailleurs, Didyme fut successivement condamné⁷, lors d'un synode tenu à Constantinople au printemps 553, dont faisaient partie les évêques convoqués au V^e concile œcuménique de la même année (c'est là la raison pour laquelle la condamnation de Didyme est souvent attribuée à ce concile plutôt qu'au synode qui le précéda de peu). La

4. Manlio Simonetti, *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casal Monferrato, 1999, Parte I, sec. I-III, p. 258.

5. Cette histoire est relatée de manière approfondie par Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. Dal Concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*, Morcelliana, Brescia, 1996, vol. II, t. I, p. 423.

6. *Idem*, p. 109.

7. Avec Evagre le Pontique et Théodore de Mopsueste; à l'origine de cette condamnation les spécialistes indiquent les troubles fréquents qui agitaient les moines origénistes en Palestine. C'est encore à eux qu'on pourra imputer la disparition de certaines œuvres de Didyme, prudemment cachées par les moines du monastère d'Arsène, préoccupés de sauver les écrits du Maître de la condamnation antiorigéniste.

conséquence directe et immédiate fut la *damnatio memoriae* à laquelle Didyme fut condamné, ainsi que le rejet et la disparition de la quasi-totalité de son œuvre⁸. Cela expliquerait aussi le fait que son *Traité sur le Saint-Esprit*, dont nous n'avons que peu de témoignages grâce à la traduction de Jérôme, ne nous soit pas parvenu.

C'est au cours des deux décennies 360-381, que naît un certain intérêt autour du débat «pneumatologique» (d'autant plus qu'il s'agissait d'une conception sur le Saint-Esprit plutôt en vogue à l'époque, et nettement opposée à la définition du Saint-Esprit en tant que *substance*), pour tenter de proposer une nouvelle lecture du concept d'*entité et substance*, par rapport à celle précédemment fournie par la philosophie classique et païenne, sur la base des spéculations de l'ancienne *Stoa*.

8. «Jusqu'en 1941, année où à Tura, au sud du Caire, ont été retrouvés des papyrus du V^e et VI^e siècles d'environ 2000 pages, avec certaines œuvres d'Origène, mais surtout environ 1800 pages d'écrits exégétiques qui ont été attribués à Didyme lors des années suivantes» (Claudio Moroschini, Enrico Norelli, cit., p. 110). «De l'œuvre de Didyme jusqu'alors on ne possédait que quelques fragments plutôt modestes et incomplets, transmis par chaînes exégétiques et organisés sous forme de commentaires aux Saintes Ecritures. Grâce à eux, il a été possible de rédiger une liste des œuvres de Didyme, probablement encore incomplète. Cependant, grâce au *corpus* de Tura, nous avons une rare occasion d'évaluer les différences et les changements effectués par un auteur tel que Didyme – bien ancré au sein d'une tradition exégétique – [...], au gré des situations dans lesquelles il était: face à un petit groupe d'élèves ou devant un vaste public de lecteurs. (...) Remarquable en ce sens, est sa capacité d'adapter les diverses interprétations de manière à proposer une approche spirituelle plus accessible à l'assemblée des fidèles [...], et d'autres, plus profondes et complexes, correspondantes aux doctrines esotériques sur la préexistence et sur l'apocathastase; la sensibilité de Didyme reste intacte dans les deux cas» (Manlio Simonetti, *Storia della letteratura cristiana antica*, cit., p. 261-262).

C'est en effet dans cette perspective qu'il faut lire et interpréter les œuvres de Tertullien, d'Ambroise, d'Hippolyte de Rome, d'Origène et de Basile de Césarée.

En particulier, le *Traité sur le Saint-Esprit* de Basile⁹, rédigé dans le but d'expliquer et de prouver l'authenticité de la doxologie à la lumière de spéculations personnelles, s'inscrit au sein de la célèbre polémique sur l'usage de certaines prépositions telles que *perí* (autour) et *katá* (à l'égard de), qui soulignaient clairement le lien existant entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. En effet, l'usage de ces prépositions au lieu des traditionnelles *en* (dans) et *prós*, (vers), indique un choix particulier par rapport aux principaux représentants de l'hérésie arienne et de leur doxologie. Cependant, cela ne concerne pas l'ouvrage d'Ambroise, ni les circonstances dans lesquelles œuvra Jérôme.

Pour autant, il serait utile de comparer l'œuvre de Jérôme et celle d'Ambroise, sans oublier toutefois qu'il n'y eut aucune forme de collaboration directe entre les deux.

Ambroise en effet, spécialiste de grec ancien, était intéressé à la production des Pères Cappadociens (la preuve en est que son œuvre s'inspire profondément aux écrits de Basile de Césarée), et s'orientait vers la spéculation théologique de l'époque, dont les échos parvenaient de manière presque intacte du milieu alexandrin. En effet, tout comme celui de Jérôme, le traité d'Ambroise s'inspire de l'ouvrage disparu de Didyme l'Aveugle¹⁰. Aussi bien Ambroise que Jérôme (et

9. Rédigé vers 374-375, il est dédié à son ami Amphiloque d'Iconium, évêque d'Iconium en Cappadoce et peut être retenu comme une tentative d'exprimer une opinion la plus possible définitive sur la pneumatologie.

10. Didyme se présente ainsi – affirme Manlio Simonetti – comme l'autre face de l'activité exégétique accomplie en Egypte par Athanase et, peut-être par Sérapion: conscient que le Psautier et certains Livres Sapien-

en partie Basile de Césarée même!), commettent cependant une erreur du même genre: ils reportent dans leurs écrits non pas leurs réflexions personnelles, mais plutôt le résultat des recherches d'autrui, plus ou moins inséré dans un discours logique.

Didyme, comme on le voit, est donc considéré comme un modèle aussi bien par Ambroise que par Jérôme. Cependant, Ambroise cite Didyme bien plus que ne le fait Basile. Il reste toutefois à établir quel était l'ouvrage qu'Ambroise avait devant lui au moment de s'atteler à la rédaction du traité.

En effet, si l'on admet que l'objet de la réflexion d'Ambroise puisse avoir été le traité que Jérôme, *sic et simpliciter*, avait traduit en latin, il sera alors plus difficile d'expliquer la profonde différence entre les deux ouvrages.

Le traité d'Ambroise se développe autour de trois livres indépendants, aussi bien sous le profil formel que de par l'organisation des arguments proposés. Au contraire, l'ouvrage de Jérôme se présente comme un traité développé sous la forme d'une *scriptio* continue, sans aucune autre répartition, sinon celle entre les chapitres consacrés au contexte et ceux où sont exposés les arguments traités. Qui plus est, le texte d'Ambroise offre, dans la section immédiatement successive aux louanges de Gédéon, une réflexion remarquable pour ce qui est de la compréhension de la nature du Saint-Esprit. En effet, Ambroise affirme que si le Christ n'est pas subordonné, et s'il y a

taux servent au perfectionnement moral des fidèles, il s'enquiert d'effectuer des distinctions en offrant à chacun une interprétation adaptée, sans renoncer pour autant, chaque fois que l'occasion se présente, à s'adapter aussi à ceux qui étaient à un niveau plus avancé de perfectionnement intérieur et s'attendaient à autre chose qu'à des explications basilaires. (Manlio Simonetti, *op. cit.*, p. 262).

coïncidence parfaite entre Lui et le Saint-Esprit, alors ce dernier non plus ne le sera pas¹¹.

Jérôme donne preuve de ne pas saisir ces nuances, se limitant plutôt à transcrire les affirmations de Didyme¹², et se souciant de donner à sa traduction un sens qui ne se limite pas seulement à une interprétation littérale, tout en avoisinant de près la version originale de son Maître. On n'oubliera pas que

le premier contact sérieux entre Jérôme et les Saintes Ecritures passa par la médiation d'Origène, et les premiers commentaires qu'il écrivit, consacrés surtout à Saint Paul, ne sont que des paraphrases d'Origène, enrichies de réflexions tirées de Didyme et Apollinaire: en ce qui concerne Origène, Jérôme évoque aussi les doctrines les plus contestées, comme celle de la préexistence des âmes et celle de l'apocatastase finale¹³.

11. *Possunt enim dicere in principio: – Nec nos dicimus servire spiritum –. Sed cura dicant servire Christum, quomodo possunt negare de Spiritu? Quod si secundum carnem – in Servi forma – consentiunt Christum fuisse, constat; et convenit. Ergo si secundum divinitatem suam Christus non servit, non servitetiam spiritus. Quod si non servit spiritus, omnia autem serviunt, super omnia igitur est spiritus, quia non servit sicut omnia, Ambroise, De Spiritu Sancto, 22.*

12. Didyme est donc particulièrement intéressé – affirme Manlio Simonetti – aux grands thèmes de la vie spirituelle: l'enchaînement des vertus, une idée, cette dernière, d'origine stoïque, puis vulgate, d'après laquelle, celui qui en possède une, les possède toutes (...); la lutte contre les forces adverses, la liberté fondamentale de l'homme, duquel il souligne la fragilité naturelle, une fragilité qui n'est pas péché, et qui s'exprime à travers un sentiment de trouble immédiat et irréfléchi face à la tentation, et à travers le *pathos* et la chute qui en suivent: Manlio Simonetti, *Storia della letteratura cristiana*, cit., p. 262.

13. Manlio Simonetti, *Profilo Storico dell'esegesi patristica*, Istituto Pontificio Augustinianum, Roma 1981, p. 92.