



HAL
open science

La tradition de Grégoire le Grand dans l'idéologie politique carolingienne

Bruno Judic

► **To cite this version:**

Bruno Judic. La tradition de Grégoire le Grand dans l'idéologie politique carolingienne. Régine LE JAN. La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e siècle aux environs de 920), université Charles-de-Gaulle Lille 3, p. 17-57, 1998. hal-00975526

HAL Id: hal-00975526

<https://univ-tours.hal.science/hal-00975526>

Submitted on 8 Apr 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dans Régine LE JAN (ed.), *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e siècle aux environs de 920)*, Université Charles-de-Gaulle Lille 3, Villeneuve d'Ascq 1998, p. 17-57.

Bruno JUDIC

La tradition de Grégoire le Grand dans l'idéologie politique carolingienne.

"Qui pourrait ne pas comprendre à travers le personnage de Job le Sauveur du monde: Job est appelé celui qui souffre, il est blessé de la plante des pieds au sommet du crâne, après les coups qu'il reçoit on rappelle sa double substance? Sur tout cela, après le grand jeu de l'orgue une flûte enrrouée doit se taire, ainsi moi après le bienheureux Grégoire le plus abondant et le plus puissant commentateur de Job"(1). *Post sonitum organi, tibia rauca*, c'est ainsi qu'Ambroise Autpert se qualifie et se situe par rapport à Grégoire le Grand. Ambroise Autpert écrit son commentaire de l'Apocalypse, dans lequel se trouve la citation ci-dessus, vers 767, alors qu'il est moine à Saint-Vincent au Volturne. Il n'est pas le premier à reconnaître l'importance de l'œuvre du grand pape. On peut évoquer son influence sur Tayon de Saragosse au VII^eme siècle, sur Bède le

Vénéral à la fin du VII^{ème} et au début du VIII^{ème} siècle ou sur Boniface en avançant encore dans le VIII^{ème} siècle(2). Il me semble cependant que l'œuvre d'Ambroise marque le début d'une "conjoncture grégorienne" étendue à tout l'Occident latin sur les trois dernières décennies du VIII^{ème} siècle. Après Ambroise, cette conjoncture peut être représentée par trois autres personnages de premier plan: Paul Diacre, Hadrien Ier et Alcuin.

Ambroise manifeste dans ses écrits une connaissance approfondie de l'œuvre de Grégoire. Il le cite souvent, parfois en modifiant l'expression même de Grégoire, ce qui montre sa familiarité avec le texte. On peut remarquer certains passages qu'il apprécie particulièrement. Dans le *Commentaire sur l'Apocalypse* il cite deux fois un passage du livre 10 des *Moralia*: la loi de Dieu est multiple parce qu'il y a d'abord deux commandements: l'amour de Dieu et l'amour du prochain mais ensuite chaque commandement peut se distinguer en diverses pratiques, l'amour du prochain passe par de nombreuses vertus et par un équilibre entre celles-ci, que la mansuétude envers les erreurs des sujets tempère le zèle à exercer la justice sans la faire disparaître. Des figures bibliques sont proposées comme exemples en récapitulant l'histoire sainte: Abel a offert des présents de choix à Dieu et il a subi le coup d'épée de son frère, Enoch a enseigné à vivre spirituellement parmi les hommes mais il s'est détaché aussi corporellement de la vie des hommes vers la vie sublime, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, etc... jusqu'à Pierre et Paul en passant par Samuel, David, Nathan, Elie, entre autres. C'est certainement la dialectique morale de Grégoire qui inspire Ambroise au point de reprendre deux fois le même passage(3).

Dans le livre 28 des *Moralia*, Grégoire développe le thème de la multitude des dons attribués par Dieu à chacun: les uns ont reçu le discours de la sagesse, les autres le discours de la science, d'autres la foi entière, d'autres la grâce de la santé, d'autres l'opération des vertus, d'autres la prophétie, d'autres le discernement des esprits, d'autres le don des langues. C'est la grâce multiforme de Dieu qui fait que ces dons sont mis

réciroquement au service les uns des autres. L'Eglise est un corps composé de divers membres et chaque membre a sa fonction particulière. C'est encore un développement qui inspire suffisamment Ambroise pour qu'il le répète deux fois, à deux endroits différents du *Commentaire sur l'Apocalypse*(4). Enfin dernier exemple du même type, dans le livre 33 des *Moralia*, Grégoire évoque le Léviathan: les dents du Leviathan sont les iniques prédicateurs de l'Antéchrist, les prédicateurs pervers, les prédicateurs très méchants soutenus par des puissances temporelles. Tout ce passage, de caractère très eschatologique, est également repris deux fois(5). On pourrait y joindre un passage du même type sur les différents supplices subis par les martyrs dans le livre 32 (repris aussi deux fois).

On voit ainsi se dégager de ces exemples trois domaines où Ambroise recherche l'inspiration de Grégoire: en premier lieu sans doute la doctrine morale du point de vue de l'analyse des comportements, des vices et des vertus, illustrés par les exemples scripturaires. Ce domaine moral se retrouve dans une œuvre plus tardive d'Ambroise le *De conflictu vitiorum et virtutum*, vers 777-778, où le livre 31 des *Moralia* (en particulier le par. 90) est abondamment utilisé pour définir une liste des vices(6). Mais le *Commentaire sur l'Apocalypse* montre qu'il ne faut pas s'arrêter à cette vulgarisation d'une doctrine morale. Ambroise est visiblement très sensible à une doctrine de l'Eglise, de la diversité dans l'unité qui correspond entièrement à une compréhension en profondeur de l'œuvre de Grégoire. Enfin on peut en dire autant du thème eschatologique. C'est un thème fondamental chez Grégoire et Ambroise s'en inspire logiquement pour commenter l'Apocalypse.

Faut-il considérer qu'Ambroise est isolé dans sa réutilisation de Grégoire ? En fait sa biographie le relie à beaucoup de personnages et d'événements importants. C'est un Franc de Provence venu en Italie méridionale. Il a des relations avec Rome: Paul Ier, Etienne III puis Hadrien Ier. Il est abbé de son monastère en 777-778 à une époque où le pouvoir carolingien s'installe en Italie. Il a des relations avec Farfa. Enfin il meurt en 784 dans des circonstances mal éclaircies et semble-t-il en conflit avec le pape Hadrien

Ier. Son rôle culturel dans un monastère d'Italie méridionale peut être mis en parallèle avec le rôle de Paul Diacre(7).

Ce dernier doit être un peu plus jeune qu'Ambroise, mais comme lui, il est moine en 774 au moment de la conquête carolingienne(8). Entre 782 et 786, au service de Charlemagne, Paul Diacre compose un homélaire destiné à connaître une diffusion considérable. Or on peut constater une différence importante entre cet homélaire et ceux qui l'ont précédé: les homélies de Grégoire sur l'Evangile y font une entrée massive. Ainsi l'homélaire d'Alain de Farfa ne contient que quatre (ou plutôt trois et un fragment d'une quatrième) homélies de Grégoire mais aussi deux extraits des *Moralia*. En revanche, 31 homélies sur les 40 du recueil de Grégoire se retrouvent dans l'homélaire de Paul Diacre. Et on signale d'ailleurs des homélaïres qui complètent la composition originelle en ajoutant les autres homélies de Grégoire(9). Cet intérêt pour Grégoire se retrouve dans l'œuvre la plus connue de Paul Diacre l'Histoire des Lombards; il y consacre un développement plein de sympathie pour la personne et l'action de Grégoire(10). Bien sûr on y a vu une discrète allusion à l'histoire politique; Grégoire le Grand s'efforçait d'avoir de bonnes relations avec les Lombards pourtant ariens alors que ses successeurs, singulièrement Hadrien Ier, ont abandonné des Lombards pourtant orthodoxes. Mais l'intérêt de Paul Diacre devait être beaucoup plus profond puisqu'il écrivit aussi une *Vita Gregorii* — ce n'était pas la première *Vita* qui fut rédigée, on le sait, à Whitby vers 700-710 — mais Paul ne connaissait probablement pas cette *Vita* anglo-saxonne(11). Enfin on attribue aussi à Paul Diacre une collection de lettres de Grégoire adressées à Adalard de Corbie connue en particulier par un manuscrit aujourd'hui à Saint-Pétersbourg (ex-Corbie) de la fin du VIIIème s. Il s'agit d'une sélection d'une cinquantaine de lettres qui concernent surtout les régions occidentales et qui semble avoir été connue d'Alcuin(12).

Il est remarquable de constater que, à Rome même, Hadrien Ier est aussi chaudement attaché à la mémoire et aux textes de Grégoire que ses contemporains non romains. Lorsque Charlemagne demande à Hadrien le sacramentaire de la liturgie romaine, le pape lui envoie un sacramentaire placé sous l'autorité de Grégoire le Grand et qu'on appellera désormais sacramentaire grégorien même s'il a été compilé pour la plus grande part après Grégoire(13). C'est également Hadrien qui fait rassembler une collection de lettres de Grégoire, le *Registrum Hadrianum*, de plus de 680 lettres, qui va constituer la masse principale des lettres de Grégoire parvenues jusqu'à nous. Il est d'ailleurs possible que Hadrien ait ainsi voulu surpasser une collection précédemment établie pour Boniface et qui se retrouverait aujourd'hui dans un groupe de deux cents lettres dont le manuscrit le plus ancien connu fut copié sur l'ordre de Hildebald archevêque de Cologne (794-818)(14).

On peut imaginer une sorte d'émulation autour de l'œuvre de Grégoire comme le montre — vu sous cet angle — l'échange de correspondance entre les *Libri carolini* et la *responsio Hadriani*. Les *Libri carolini* où se retrouvent les influences de Théodulf et d'Alcuin ne sollicitent que modestement Grégoire qui n'est pas central pour leur propos: on relèvera en particulier cinq emplois: la lettre à Serenus de Marseille (connue d'ailleurs grâce au *Registrum Hadrianum*), un extrait de Past. 2, 6 sur les *rectores*, un extrait des *Moralia* (33, 35, 60) sur les *nummularii*, les monétaires et leurs différentes façons d'évaluer une pièce de monnaie (le texte de Grégoire est d'ailleurs glosé de façon intéressante en désignant le *rex* et le *tyrannus*, ce qu'on ne trouve pas chez Grégoire à cet endroit), un extrait des Dialogues sur une église épargnée par une inondation (en fait deux miracles III, 19 et III, 30, 6 sont évoqués comme s'il s'agissait d'un seul) et enfin le passage d'une homélie sur Ezéchiel sur les trois figures de Noé, Daniel et Job représentant trois catégories de la société chrétienne(15).

La lettre d'Hadrien répondrait en fait à une ébauche des *Libri carolini*; mais les références à Grégoire y sont plus nombreuses(16). A plusieurs reprises bien sûr (au moins six fois) Hadrien revient sur la lettre à Serenus de Marseille et signale incidemment que Charlemagne lui en doit la connaissance (17). Mais il utilise aussi la lettre à l'ermite Secundinus dans la version interpolée qu'avait fournie l'évêque de Langres Herulf(18). Il utilise plusieurs passages des *Moralia*, en particulier deux fois le même passage sur les saints docteurs qui dévorent les ennemis (+ *Moralia* 27, 34 sur la parole du Seigneur en y ajoutant une allusion au sacramentaire grégorien), les homélies sur Ezéchiel (II, 4, 12): avec l'avancement du temps se développe aussi la science spirituelle, et I, 10, 3: la nourriture solide et la nourriture liquide (passage qu'avait utilisé aussi Ambroise Autpert, *In Apoc.* liv. V, p. 400-401), les homélies sur l'Evangile (homélie 26 référence au Filioque et hom. 34 référence à Denys l'Aréopagite). Beaucoup de références aux Dialogues (III, 24; I, 9; III, 31: Herménégild; IV, 32, 3: église Saint-Laurent in Damaso; III, 30-33: Eleuthère) et plus encore les références à des lettres: ep. 11, 55 à Eusèbe de Thessalonique; 11, 27 à Theoctista; 8, 29 à Euloge d'Alexandrie; 9, 195 à Januarius de Cagliari; 9, 196 à Eusèbe de Thessalonique; 7, 33 à Leontius. Dans un dossier par ailleurs très riche en références patristiques, Hadrien Ier semble montrer qu'il connaît aussi bien Grégoire le Grand que les clercs carolingiens.

Il faut enfin évoquer celui que vise peut-être Hadrien c'est à dire Alcuin. Alcuin représente l'épanouissement carolingien de la tradition anglo-saxonne. Il tient de Bède le fait de parler de Grégoire comme de "notre prédicateur", "notre docteur"(19). Sa connaissance étendue de Grégoire est au service de ses nombreux engagements. Ainsi, contre Elipand de Tolède, il mobilise plusieurs extraits de Grégoire qu'il reprend aussi dans une lettre à Félix d'Urgel toujours dirigée contre l'adoptianisme. On y retrouve un passage des *Moralia* où Grégoire visait le nestorianisme, un extrait d'une homélie pour

la Pentecôte: par l'Incarnation Dieu se fait naturellement homme, à la Pentecôte les hommes deviennent des dieux par l'adoption, et un extrait d'une homélie pascale où Grégoire commente allégoriquement Exode 12, 9, ne pas manger l'agneau cru ni cuit à l'eau, c'est à dire ne pas croire que notre Rédempteur est un pur homme ni penser que la science humaine peut comprendre le mystère de l'Incarnation. D'une façon générale, Alcuin connaît les *Moralia*, les homélies, les Dialogues, il connaît Paterius (20), il connaît spécialement bien la Règle pastorale. En revanche il semble mal connaître les lettres de Grégoire. Il écrit à des moines de Gothie et de Septimanie en évoquant la lettre célèbre de Grégoire sur l'immersion baptismale, il en a entendu parler mais il ne la possède pas(21). Il utilise les homélies dans son Commentaire sur saint Jean.

Mais on peut insister sur deux aspects de son utilisation de Grégoire. En premier lieu, on a souvent relevé que, à plusieurs reprises, Alcuin insiste auprès de ses correspondants pour leur recommander la Règle pastorale (n° 39 à un ami fidèle 793-795; n°113 à Arno de Salzbourg en 796 avec un développement qui synthétise le contenu du Past.; n° 116 à Eanbald II d'York en 796; n° 124 à Highbald de Lindisfarne en 797; n° 209 au prêtre Calvinus en 800; n° 245 à Candidus et Nathanaël à propos de l'affaire des fugitifs d'Orléans, Alcuin cite une phrase de Hom. Ev. 19, 6 puis résume Past. 2, 6 sur le thème de l'équilibre entre douceur et sévérité)(22). Cette insistance sur le Pastoral correspond à plusieurs motifs: le traité de Grégoire représente d'abord un modèle par sa forme pour condenser les devoirs de l'évêque et du pasteur; en second lieu le rappel de ces devoirs est nécessaire dans la situation d'Alcuin en tant que promoteur d'une réforme religieuse; en troisième lieu le Pastoral débouche logiquement sur la prédication, ce qui permet d'exprimer l'idéal épiscopal d'Alcuin, l'annonce de la Parole.

Le deuxième aspect qu'il faut relever est l'utilisation de Grégoire dans le *Liber de virtutibus et vitiis* pour le comte Guy de la marche de Bretagne. Ce *speculum principis* s'inspire d'une certaine façon du *speculum pastoris* qu'est le Pastoral mais il utilise en

fait les *Moralia*, liv. 31, par 87 qui lui fournit la liste et le classement commode des vices, comme Ambroise Autpert l'avait déjà fait dans le *De conflictu*. Ce petit traité d'Alcuin est explicitement destiné à un laïc et c'est sans doute la raison pour laquelle Grégoire n'est jamais directement mentionné alors qu'il est largement utilisé(23).

Ces quatre auteurs représentent ainsi une conjoncture grégorienne au plus haut niveau de la culture intellectuelle et religieuse de leur temps. Ils représentent aussi le résultat de traditions, par exemple la tradition anglo-saxonne pour Alcuin, qui passent aussi dans d'autres textes, ainsi le *liber exhortationis* de Paulin d'Aquilée. Autour de ces grands auteurs, la diffusion de l'œuvre de Grégoire le Grand aux environs de 800 se fait désormais sur plusieurs niveaux: les œuvres elles-mêmes (les manuscrits conservés pour le IXème siècle sont très nombreux), les citations par les grands auteurs, les *excerpta* de Grégoire comme Paterius que connaît Alcuin, et enfin toute une littérature de florilèges où Grégoire occupe généralement une place notable. On a ainsi récemment édité le florilège de l'irlandais Peregrinus qui travaillait pour Arbeo de Freising, et où la présence de Grégoire est à la fois directe (citations) et indirecte (par l'utilisation de textes irlandais du VIIème siècle qui eux-mêmes se font l'écho de Grégoire)(24).

Florilège grégorien pour des missionnaires?

Aussi je voudrais maintenant considérer ce type de textes en étudiant la place de Grégoire dans deux collections tout à fait différentes. W. Levison, dans son livre admirable *England and the Continent in the eighth Century*, a attiré l'attention sur un texte curieux, un sermon maladroit où Venus est un homme, qui se trouve sous forme de fragment dans le mss B.M. Cotton Nero A II fol. 14-25 (copié en 778)(25). Or ce même sermon se retrouve complet dans Zurich 94 (C 64) écrit vers 800 et sous une forme fragmentaire dans B.M. Arundel 213 (daté du premier tiers du IXème siècle). Ce sermon figure sous le titre *Excarsum de diversis auctoribus* dans le mss de Zurich et W. Levison en a publié une partie, la plus originale. Ce sermon est à lui seul, comme son titre l'indique, une compilation faite principalement d'extraits des sermons de Césaire d'Arles mais aussi d'extraits des homélies sur l'Evangile de Grégoire le Grand (extraits relevés par W. Levison). Mais ce sermon est à son tour inclus dans un florilège préservé par le mss de Zurich et par Arundel 213. Ce florilège en lui-même n'a pas été étudié par W. Levison qui observe simplement que, selon les catalogues, le contenu est identique dans les deux manuscrits, il s'agit d'extraits de Cyprien, Augustin, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand (Homélies, Dialogues, Past.), etc... mais il ajoutait que ces textes sur des sujets théologiques et moraux attendent un examen plus précis de leurs sources.

Je ne présenterai que quelques éléments d'observation à propos des extraits de Grégoire le Grand dans ce florilège. Il faut ajouter aussi que ces deux manuscrits ont été utilisés par Dom G. Morin pour son édition de Césaire d'Arles(26). Une première remarque importante concerne le contenu des deux manuscrits; même s'il semble largement semblable, il y a cependant des différences. La comparaison reste provisoire car j'ai pu étudier directement Arundel 213 mais pour Zurich C 64 je me fie à la description apparemment très détaillée du catalogue de L. Mohlberg(27). La partie commune commence avec la pièce 3 du mss de Zurich (cf W. Levison). Les huit premières pièces de Arundel 213 selon la description de Thompson et Warner

correspondent avec les pièces 3, 4 et 5 en partie de Zurich. Le dernier morceau de la pièce 5 de Zurich: *Excarpsum de epistola s. Cypriani* se trouve en revanche dans Arundel 213 presque à la fin (au fol. 99) en n° 55 (classement de Thompson et Warner). En n° 21 de Thompson et Warner figure une pièce sur le divorce juste avant un sermon de S. Augustin (en fait Césaire) sur l'aumône, pièce qui ne semble pas figurer dans Zurich (en n° 18 on passe directement de *De avaritia et cupiditate* au sermon *de eleemosina*). Le n° 39 de Thompson et Warner *De avibus vel volatilis* précède *De bestiis vel reptilibus*: c'est dans l'ordre inverse dans le mss de Zurich. Le n° 41 de Thompson et Warner "Gregorius on abstinence" apparemment n'est pas dans Zurich. Les n° 49 à 52 de Thompson et Warner ne semblent pas se retrouver dans Zurich. Par ailleurs les fol. 167 à la fin (211) du mss de Zurich ne se retrouvent pas dans Arundel 213 et ne feraient donc pas partie du florilège primitif. Ces différences me semblent justifier une tentative de description des extraits de Grégoire (et seulement ceux-là pour autant que j'ai pu les repérer) dans Arundel 213. Du reste la description de Thompson et Warner est assez peu précise et lacuneuse en ce qui concerne Grégoire.

Je passe sur le premier texte déjà évoqué ci-dessus. On trouve ensuite:

fol. 4 *Avarus non implebitur pecunia* — Th. et W. n° 2 — Grégoire ?

fol. 4v° Hom. Ev. 36, 11 *Si ergo cuncta mundi relinquere non potestis, sic tenete quae huius mundi sunt...* le texte de Grégoire est modifié, paraphrasé.

f. 4v° (l. 13) Mor. 4, 27, 49 (ou Past. 3, 29) sur les trois degrés du péché: *suggestio, delectatio, consensus*; libre adaptation (peut aussi provenir de S. Augustin).

f. 6 — Th. et W. n° 3 — *Gregorius Dominus in Evangelio dicit pœnitentiam agite...* Mor. 35, 6, 7 ou Hom. Ev. 20, 14-15 ?

f. 6 — Th. et W. n° 4 — *Gregorius Quod ait apostolus fundamentum aliud...* Dial. IV, 41, 5.

f. 9v° — Th. et W. n° 5 — *Gregorius Quid ergo in illa die acturus est...* Hom. Ev. 11,

4.

f. 10 — Th. et W. n° 6 — *In dialigorum* (sic) jusqu'au fol. 12: Dial. IV, 31, 2-4, le roi Théodoric dans le volcan, Dial. IV, 37, 2-16 (en partie résumés), les visions de l'au-delà du forgeron Etienne et du prêtre Etienne, Dial. IV, 14, 1-5 (en partie résumés), la fille du patrice Symmaque.

f. 12 — Th. et W. n° 7 — *De vestibus pretiosis*. Hom. Ev. 40, 3: *Nemo quippe vestimenta praecipua nisi ad inanem gloriam quaerit...*

f. 12v° — Hom. Ev. 6, 3: *Nemo ergo existimet in fluxu atque studio vestium peccatum deesse...*

f. 13 — Th. et W. n° 8 — Hom. Ev. 17, 4: *Multi autem cum regiminis cura suscipiunt...*

f. 14 — Th. et W. n° 9 — Hom. Ev. 31, 3: *Ecce anni tres sunt...* le figuier stérile.

f. 16 — Th. et W. n° 10 — Hom. Ev. 31, 8: *Nec mora erit in fletibus quia tergent citius transeuntes lacrimas mansura gaudia...*

f. 16v° — Th. et W. n° 11 — Hom. Ev. 34, 15: *Pœnitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere, et plangenda non perpetrare...*

f. 17 — Hom. Ev. 12, 4: *Erit namque et tunc pœnitentia...*

f. 17v° — Hom. Ev. 12, 4: *...cui ad vindictam malorum remunerationemque bonorum angeli, archangeli, throni, principatus et dominationes obsequuntur.*

f. 18 — Hom. Ev. 12, 7: *Quidam vir nobilis in Valeria provincia nomine Chrysaorius...*

f. 19v° — Hom. Ev. 13, 5: *Pensate, fratres carissimi, quia conclusit dei pietas duritiam nostram...*

f. 20v° — Th. et W. n° 12 — Hom. Ev. 32, 3: *Qui vult post me venire abneget semetipsum...*

f. 21v° — Th. et W. n° 13 — Hom. Ev. 17, 16: *Pensemus quod lucrum deo fecimus nos...*

f. 22 — *sacerdotii nomine censentur angeli vocantes...* cf Hom. Ev. 6, 6.

f. 23v° — Th. et W. n° 14 — Mor. 21, 15, 22 *Sancti autem viri cum praesunt non in se potestatem ordinis sed æqualitatem conditionis adtendunt nec praeesse gaudent*

hominibus sed prodesse.

f. 26v° — Th. et W. n° 16 — Mor. 5, 42 *mortem quidem et sapientiam pariter fugiunt...* (passage modifié).

f. 35v° — Th. et W. n° 19 — Hom. Ev. 28, 2: *Quid vero apud deum vilius... quam servare honorem apud homines...*

f. 36 — Th. et W. n° 20 — *Gregorius dixit: lumen scientiae...* peut-être écho de Past. 1, 1 mais pas de citation directe.

f. 39 — Hom. Ev. 29, 11 *intentionem mentis in vera luce solidate* suivi de hom. Ev. 5, 2: extraits de plusieurs phrases.

f. 43 — Th. et W. n° 24 — Hom. Ev. 15, 4 *... a paleis grana separantur...*

f. 44v° — Th. et W. n° 25 — Mor. 5, 43 *...quantumlibet afflictus clames deum respondentem...*

f. 45v° — Th. et W. n° 25 — *Gregorius dixit:* fausse attribution, correspond à Aug. Serm. 82 (P.L. 38, 512).

f. 50v° — Th. et W. n° 27 — Hom. Ev. 31, 7 *Usitata etenim culpa obligat mentem...*

f. 52v° — Hom. Ev. 18, 4: *Nemo ergo se contra acceptas contumelias...* puis Hom. Ev. 35, 7: *contumelias... martyrium...* puis Hom. Ev. 35, 6 *callidus adversarius... reddat* (ou Past. 3, 9).

f. 57 — Th. et W. n° 29 — fausse attribution à Grégoire correspond à Aug. *Enarr. in ps.* 84, par. 9 suivi de Mor. 20, 38, 73 *Sancto enim viro... electi... gemunt.*

f. 64 — Th. et W. n° 31 — Mor. 5, 11, 24 sur I R 6, 7 les bœufs qui refusent d'avancer et font s'incliner l'arche (*de vaccis calcitrantibus*).

f. 65 — suivi de Past. 3, 29 (l. 45-64 dans S.C. 382) histoire de Dina dans Gen. 34, 1-9 et le commentaire de Grégoire (se trouve aussi dans Paterius).

f. 67 — Th. et W. n° 33 — sur les *cantica turpia*, fausse attribution à Grégoire, correspond à Aug. *Enarr. in ps.* 136, par. 9 ou Césaire d'Arles serm. 13, 4...

f. 77 — Th. et W. n° 41 — *Sanctus Gregorius dixit:* à propos des *corporis necessaria* cf Dial. II, 22 mais le texte ne correspond pas à ce qui est attribué à Grégoire.

f. 93 à 99 — non signalé par Th. et W., correspond à leur n° 54 *De sonos* (sic) — Tout ce passage est un abrégé des deux premières parties de la *Regula pastoralis*. On peut détailler de la façon suivante: extraits de lettre-dédicace: l'argument du Past.

1, 1: *Nulla ars doceri praesumitur nisi intenta prius meditatione discatur* suivi du dossier des citations scripturaires de ce chapitre.

1, 2: citation de Mat. 18, 6: scandaliser les petits.

1, 5: le Christ demande à Pierre de paître ses brebis, l'exemple du pasteur suprême et cit. de II Cor. 5, 15.

1, 9: mises en garde à ceux qui recherchent le gouvernement.

1, 10: menace de la colère du juge sévère.

1, 11: citation de Lévit. 21, 17-20 sur les empêchements physiques à l'exercice du sacerdoce et les commentaires sur le boiteux, le petit nez, le pied brisé ou la main brisée, le bossu, l'oeil chassieux, celui qui est atteint d'eczéma, le hernieux (atteint d'une hernie = alourdi par un poids honteux).

2, 2: la pureté de pensée du recteur, le rational du jugement sur la poitrine d'Aaron (cf Exode 28, 15).

2, 3: le recteur est capable d'entraîner les inférieurs, on fixe l'éphod sur les deux épaules du prêtre (cf Exode 28).

2, 4: le silence discret du recteur, la nocivité du bavardage, la prédication importune, opportune II Tim. 4, 1-2.

2, 6: l'humilité du recteur, il sait reconnaître l'égalité avec tous par sa condition naturelle; l'exemple de Pierre et Corneille (Act. 10, 26), l'exemple mauvais des fils d'Héli I Sam 2, 29 + Ez. 34, 4, l'exemple du bon Samaritain, la valeur figurée du vin et de l'huile, le sens allégorique de la baguette et du bâton, le réconfort et la sévérité.

2, 7: sur la tonsure des prêtres (cf Ez. 44, 20).

2, 8: le pasteur n'est pas poussé par le désir de plaire, l'exemple de Paul: plaire et ne pas plaire, I Cor. 10, 33 et Gal. 1, 10.

2, 10: le pasteur doit savoir discerner les vices, citation de Ez. 8, 8-10 les images de

reptiles et d'animaux derrière le mur; les différentes bêtes correspondent à différents types de péchés.

Il faut faire quelques remarques générales sur cette description. La plupart des citations de Grégoire jusqu'au fol. 57 sont annoncées par l'indication *Gregorius ait/dixit*. Il arrive même, dans trois cas, qu'on attribue à Grégoire ce qui ne lui revient pas. Mais on doit noter aussi que les extraits importants des fol. 64-65 et 93-99 ne sont pas du tout signalés comme des emprunts à Grégoire. Il est délicat de distinguer des thèmes sans tenir compte du reste du florilège. Cependant on peut relever la fréquence des extraits des homélies sur l'Evangile, de même qu'un important extrait des Dialogues. Le manuscrit lui-même est répertorié parmi les *Libri Sancti Kyliani*, il est caractérisé par une écriture continentale-insulaire, il pourrait avoir été produit non pas à Würzburg mais dans la région du Main et figurait probablement dans la bibliothèque de Würzburg au IX^{ème} siècle(28). Ceci peut nous éclairer sur le milieu qui a voulu utiliser ce florilège au IX^{ème} siècle mais ne nous éclaire pas nécessairement sur l'origine du florilège lui-même disponible aussi dans le manuscrit de Zurich qui est lui un peu plus ancien, vers 800, et qui proviendrait de Saint-Gall. Je déduis d'une remarque de W. Levison sur un autre sujet que l'association d'homélies de Césaire d'Arles et d'extraits de Grégoire pourrait trouver son origine dans l'entourage de Boniface(29).

Si l'on considère les extraits grégoriens, au-delà des thèmes moraux et ascétiques généraux, on y trouve des traits qui s'adressent plutôt à des prêtres ou à des recteurs ou des responsables avec peut-être un souci rituel. Ainsi les passages sur les vêtements, l'extrait de l'homélie 17 qui est destinée aux évêques, l'extrait de Mor. 5, 11 sur le châtimement du lévite Oza (coupable d'orgueil), l'extrait de Mor. 21, 15 sur les *sancti viri* qui tiennent le pouvoir mais reconnaissent l'égalité naturelle avec leurs sujets. On peut relever spécialement un passage d'un sermon de Césaire d'Arles (serm. 8, 5, fol. 32v^o)

ceux qui portent le nom de prêtre sont appelés des anges. Or ce passage figure déjà fol. 22. Et on peut noter par ailleurs que Grégoire dans l'homélie 6, 6 avait réutilisé ce même passage de Césaire. On peut noter aussi le souci de distinguer les clercs et les laïcs. Ceci apparaît nettement dans les exempla venant des Dialogues: c'est le mauvais roi Théodoric qui est condamné à brûler éternellement dans un volcan. C'est l'histoire des deux Etienne, l'un prêtre meurt et s'aperçoit dans l'au-delà qu'on s'est trompé, c'est son voisin homonyme forgeron qui devait mourir, le prêtre revient à la vie et le forgeron meurt. L'histoire du mauvais riche Chrysaorius tiré de l'homélie 12 illustre aussi cette condamnation d'un méchant laïc. On peut noter incidemment que le résumé de l'histoire de Théodoric dans le volcan donné par ce florilège pourrait être un intermédiaire entre le texte même des Dialogues de Grégoire et une clause qui se trouve parfois dans certaines chartes anglo-saxonnes du X^{ème} siècle; certaines chartes contiennent une clause de menace spirituelle: la condamnation à brûler dans la marmite du volcan (*olla volcani*) qui dérive indirectement des Dialogues.

La question peut se poser de la présence ou non de l'abrégé du Pastoral dans le florilège primitif. La description que donne le catalogue du manuscrit de Zurich ne permet pas d'y répondre; elle permet cependant de constater dans le manuscrit de Zurich la présence d'extraits du Past. qui ne sont pas dans Arundel 213, il s'agit d'extraits du livre III *Admonendi sunt qui praesunt* pris à Past. 3, 4 puis des extraits de Past. 3, 8 sur les *protervi* (prétentieux) et les pusillanimes, 3, 9: les impatients et les patients, 3, 10: les bienveillants et les envieux et 3, 11 les hommes francs et les hommes faux (*simplices et impuri*). Toujours est-il que l'abrégé du Past. dans Arundel 213 fol. 93-99 ne couvre que les deux premières parties et semble obéir à une logique sacerdotale, professionnelle, caractéristique des clercs en reprenant en particulier le passage sur la tonsure, sur les handicaps physiques dirimants et sur les ornements de Exode 28. Il y a cependant un passage qui ne figure pas, c'est le chap. 1, 8 qui traite explicitement de celui qui désire l'épiscopat. Ceux qui ont créé, ou remanié, ce florilège ne visaient sans doute pas la fonction épiscopale elle-même mais plutôt une fonction de direction

pastorale à un niveau inférieur à celui de l'évêque par exemple des missionnaires dans des campagnes païennes.

A Saint-Gall comme à Würzburg l'influence anglo-saxonne est très forte non seulement au VIIIème siècle mais aussi au IXème siècle. Saint-Gall est d'ailleurs un centre extrêmement précoce de conservation et sans doute de diffusion des œuvres de Grégoire; on connaît encore aujourd'hui dans la bibliothèque un manuscrit VIIIème-IXème s. des *Moralia* (deux du IXème s.), un manuscrit deuxième moitié du VIIIème s. des Homélie sur l'Evangile (et un du Xème s.), un manuscrit du VIIIème s. un manuscrit VIIIème-IXème s. et un manuscrit du IXème s. des Homélie sur Ezéchiél, un manuscrit du milieu du VIIIème s. des Dialogues, deux manuscrits VIIIème-IXème s. du Pastoral (plus un manuscrit du IXème s. et deux manuscrits du Xème s.) enfin un manuscrit d'*excerpta* du *Registrum Hadrianum* du XIème-XIIème siècle(30). Dans le cas de Würzburg on connaît bien les livres qui figuraient dans la bibliothèque; or la présence des œuvres de Grégoire est tout à fait massive au IXème siècle. Pour s'en tenir seulement à ce qui figurait avant 830 environ, on trouve quatre manuscrits des homélie sur les Evangiles, trois manuscrits des homélie sur Ezéchiél (y compris un fragment), deux manuscrits des *Moralia* (partiels), un manuscrit des Dialogues et un manuscrit du Pastoral qui porte une addition autographe de Willebald le biographe de Boniface; un autre manuscrit du Pastoral a été produit par le scriptorium de Würzburg au IXème siècle(31). Avec un tel environnement les prêtres de cette région étaient fortement incités à utiliser les œuvres de Grégoire. On peut ainsi songer à un cas concret plus tardif d'utilisation du Pastoral. Un manuscrit du IXème siècle de Reichenau porte en effet une notice ajoutée au XIème siècle qui indique comment un groupe de prêtres désignés comme des *fratres* de la région du Hegau, région de collines pittoresques au nord-ouest de Reichenau et de l'Untersee, devront utiliser le livre: ceux de l'Untersee ont un an pour le lire et l'année suivante il doit être lu par ceux du Burg (c'est à dire Engen au centre du Hegau)(32).

Florilège grégorien pour un grand laïc?

La deuxième collection est tout à fait différente. Il s'agit d'un florilège qui a été publié et disponible dans la Patrologie sous le nom d'Haymon(33). Il porte le titre *De varietate librorum sive de amore caelestis patriae*. C'est un ensemble d'extraits de différents Pères bien organisés en trois livres: le premier livre évoque la nature de la patrie céleste (évocation du paradis), le deuxième livre indique quelles sont les bonnes œuvres à accomplir, le troisième livre présente les peines éternelles de l'enfer. On peut remarquer que l'ouvrage se termine par ces descriptions des tourments et supplices infernaux. Le florilège ici tend vers le traité. Par ailleurs l'ouvrage est adressé à un Père Guillaume qualifié de bienheureux, de saint, et dont la carrière est évoquée dans le prologue: il a mené une vie séculière, au palais, mais il a abandonné cette vie pour entrer dans un monastère. Dom G. Morin et Dom A. Wilmart ont considéré, apparemment sans aucune hésitation, que ce Guillaume ne pouvait être que Guillaume de Gellone(34). Dom Wilmart a par ailleurs publié le prologue du livre II qui ne figure pas dans la Patrologie. On peut y relever à nouveau l'insistance sur l'entrée de Guillaume au monastère mais aussi les métaphores militaires, Guillaume est un *novus tyrunculus* qui recherche des armes invicibles c'est à dire les préceptes divins pour combattre (*belligerare*) contre l'ennemi le plus infect du genre humain. Un tel langage

semblerait parfaitement s'adapter à celui qui fut un des meilleurs guerriers de Charlemagne, passé ensuite dans la légende (Guillaume d'Orange), mais qui a su changer totalement de vie en se mettant à l'école de Benoît d'Aniane(35).

Ce florilège, de bonne qualité, contient un certain nombre d'extraits de Grégoire et je m'attacherai à l'analyse de ces extraits, ce qui pourra peut-être éclairer un peu la question plus vaste du contexte et de l'auteur du traité. Il faut d'abord noter quelques remarques générales. Les extraits de Grégoire sont beaucoup plus nombreux dans les livres II et III que dans le premier livre. On pourrait même en retirer le sentiment que Grégoire est le docteur de l'enfer.

On présentera d'abord la traduction du prologue puis une analyse des extraits grégoriens:

"Puisque tu es un exemple unique et très saint d'humilité et de componction, que tu es crucifié pour ce monde et que le monde est crucifié pour toi, tu as demandé souvent, mon maître vénérable Père Guillaume, que je parcoure à grande vitesse les prairies des écritures sacrées et que je recherche pour toi dans celles-ci des fleurs perpétuellement profitables au salut de ton âme aussi bien sur l'amour de la patrie céleste et par quels pas des bonnes œuvres on y parvient que sur la peur et la nature du supplice: ainsi par la générosité de Celui qui distribue tous les bienfaits, excité et instruit par les sentences divines, tu puisses avoir assidument la mortification des désirs charnels, les sources des larmes et la componction continuelle. En effet nous savons tous, nous pour qui ta vie crucifiée n'est pas inconnue, que, après avoir délié les liens de la vie mondaine et de la vie au palais, tu as abandonné les biens terrestres et périssables et tu as couru heureusement vers la pauvreté, toute ta vie est mortifiée pour ce monde, est expurgée de tous les vices à l'extérieur et à l'intérieur, et brûlée complètement par le

feu divin, détachée de tous les soucis séculiers et de tous les désirs charnels, et sans aucun relâchement avec des gémissements et des larmes perpétuels tu te hâtes d'une course très rapide vers la patrie éternelle. Donc, très bienheureux saint, je n'ai pas osé être désobéissant à ton ordre, d'ailleurs ce n'était ni ma volonté ni mon devoir, bien que je manque d'éloquence et que je ne suis pas instruit du tout ni par la vie ni par la parole, cependant je n'ai pas différé d'obéir à ta sainteté très abondante, de même que l'auteur et la source de la lumière a jugé digne de la donner, mais j'ai distingué en trois livres certaines sentences extraites des œuvres des saints Pères. Le premier livre traite de la qualité de la patrie céleste, le second par quelles saintes œuvres cette vie bienheureuse est acquise, le troisième traite de la nature du supplice et des peines éternelles."

Livre I

chap. 1 *De qualitate futurae ac perpetuae vitae*

col. 877B: Hom. Ev. 14, 5, évocation du paradis: les chœurs des anges, la société des citoyens d'En-Haut...

col. 878A: Hom. Ezech. II, hom. 4: commentaire de Jn 14, de nombreuses demeures dans la maison du Père, les diverses dignités des citoyens bienheureux, une seule joie les réjouit tous par la vision du Créateur.

col. 878CD: Hom. Ev. 37, 1: les grandes joies de la cité d'En-Haut, regarder le visage de Dieu, voir la lumière sans limites.

chap. 6 *De resurrectione et vita sanctorum*

c. 882A: Mor. 8, 8, commentaire de Rom. 8, la créature sera libérée de la servitude de la corruption, développement du texte de S. Paul.

chap. 8 *Quod electi in eterna patria cunctos recognoscunt bonos*

c. 882CD: Dial. IV, 34, le défunt, un *vir religiosus*, au moment de mourir commence à voir les saints prophètes Jonas, Ezéchiel et Daniel qui viennent vers lui. Le même passage est repris par Julien de Tolède dans *Prognosticon* liv. 2, c. 24.

chap. 9 *Quod beatorum animae mox ut corpore exeunt ad Christum pergunt*

c. 883A: Dial. IV, 25, les âmes des justes parfaits sont reçues dans les sièges célestes, avec citations de Mat. 24 et de II Cor. 5.

chap. 10 *Quod nunc animarum sola beatitudine perfruuntur electi post resurrectionem vero animarum simul et corporum*

c. 883C: Dial. IV, 26, les élus se réjouiront dans la chair elle-même dans laquelle ils ont souffert, citations de Is. 61 et Apoc. 6: les deux étoiles, la gloire des âmes et des corps en même temps.

Livre II

prologue:

"Par une voie difficile et étroite tu te hâtes avec une grande rapidité vers le palais très sacré de l'empereur céleste et après avoir accouru noblement vers la vie monastique nous avons toujours su que tu ne recherchais pas les larges entrées, mais chaque jour, infatigable en portant ta croix, tu ne cesses de courir sur les traces ineffables du Christ et jusqu'à maintenant, tel un nouvel engagé volontaire, tu recherches des armes invincibles c'est à dire les préceptes divins avec lesquels tu peux sans relâche et avec bonheur mener la guerre contre le plus infect ennemi du genre humain. Que ta vie, ô très bienheureux Guillaume, nous serve d'exemple à nous tous, nous qui en manquons. Ils nous provoquent au désir de la patrie céleste tes très saints et continuels gémissements, tes bienheureuses larmes et tous tes actes très splendides. Comme en effet la vision de votre paternité l'a ordonné à moi votre humble serviteur, grâce à vos mérites qui viennent du Seigneur, j'ai rassemblé, même si ce n'est pas comme j'aurais dû le faire, cependant autant que j'ai pu, quelques témoins des saints Pères tirés de leurs ouvrages au sujet des saintes vertus dans ce second livre selon la modeste capacité de mon intelligence."

chap. 1 *De laude charitatis, et quod ipsa sit mater omnium virtutum*

c. 887D: Hom. Ev. 27, 1, tout commandement vient du seul amour, de nombreuses vertus sont engendrées à partir de l'unique charité.

chap. 2 *Quod charitas ad innumera bona multiformiter extendatur*

c. 889C jusqu'à 891A: Mor. 10, 6, long extrait sur le thème des vertus et des vices et de l'usage équilibré des vertus, cf supra Ambroise Autpert.

chap. 6 *Qualiter verba beati Pauli apostoli de charitate intelligenda sint*

c. 893AC: Mor. 10, 6, long développement sur la charité avec une référence à S. Basile de trois lignes intercalées au milieu.

chap. 7 *Qualiter charitas erga Deum, et qualiter erga proximum sit exhibenda*

c. 893D: Mor. 7, 21, pas de citation mais la formule *blandimenta contemnimus* peut évoquer ce passage des *Moralia*.

chap. 9 *Qualiter per charitatem in Deo diligitur amicus et propter Deum diligitur inimicus*

c. 895B: Hom. Ev. 38, 11, sur la charité, passage qui se trouve aussi dans Defensor, *liber scintillarum*, c. 3, sent. 43.

chap. 13 *Qualiter spes crescit inter adversa*

c. 896B: Mor. 10, 19, la joie de la récompense dans l'éternité est préparée par une pieuse tribulation ici-bas, même passage dans Lathcen, *Ecloga*, liv. 10.

chap. 21 *Quod ipsa est acceptabilis Deo oratio quae sine odio fraterno funditur*

c. 899B: Mor. 10, 15, quatre citations scripturaires autour d'un verset du Pater: *dimitte nobis debita nostra*.

chap. 26 *Quod illud est perfectum jejunium, quod cum oratione et misericordia*

commendatur

c. 902CD: Hom. Ev. 16, 6, sur le jeûne, l'aumône et l'abstinence de la chair.

chap. 33 *De laude humilitatis*

c. 905B: Past. 3, 17, l'humilité de Dieu a été le moyen de notre rédemption.

chap. 34 *Quod per auctoritatem humilitatis sancti viri culpas delinquentium ferunt.*

c. 905C jusqu'à 907D: Mor. 7, 35, 53-54-55, long extrait sur le thème des prophètes qui ont su parler aux puissants.

chap. 37 *Exempla sanctorum Patrum de patientia*

c. 909B: fausse attribution à Grégoire qui vient sans doute de l'éditeur d'un texte de Cyprien, *De bono patientiae*, c. 10.

c. 910B: Grégoire ?

chap. 39 *De tolerantia*

c. 911A: Hom. Ev. 38, 7, plusieurs exemples scripturaires pour montrer qu'il n'y a pas eu d'homme de bien qui n'ait été éprouvé par les méchants.

chap. 53 *De activa vita*

c. 920B: Hom. Ezech. II, hom. 2, 7, pas de citation directe mais développement sur le modèle de Grégoire.

chap. 54 *De contemplativa vita*

c. 920C: Hom. Ezech. II, h. 2, 7-8-9, citations directe de quelques lignes.

chap. 56 *Quod inter se differant activa et contemplativa vita*

c. 921CD: Hom. Ezech. II, hom. 2, 9, adaptation du texte de Grégoire.

chap. 58 *Quod duo sunt genera compunctionis*

c. 923A: Hom. Ezech. II, hom. 10, pas de citation directe mais le texte s'inspire de Grégoire.

chap. 61 *De confessione peccati*

c. 924BC: Mor. 8, 20, citations de Job 7 et de Ps. 94 avec le commentaire dans l'intervalle.

chap. 63 *Qualis debeat esse modus pœnitentiae*

c. 926D - 927A: Hom. Ev. 34, 15, la pénitence c'est pleurer pour le mal accompli et pleurer pour le bien qui n'a pas été accompli, passage repris par Defensor, *liber scintillarum*, c. 9, sent. 31 et par Bède, *In Lucae evangelium exp.* liv. 4, c. 15.

chap. 66 *Qui sint fructus digni pœnitentiae, vel qualiter pati vim regnum cœlorum potest*

c. 930BC: Hom. Ev. 20, 8, commentaire de Mat. 3, faites des fruits dignes de la pénitence, accomplir des œuvres de piété, commentaire repris par Paschase Radbert, *Exp. in Mat.*, liv. 6, c. 1.

c. 930D jusqu'à 931C: Hom. Ev. 20, 14, l'exemple de Jean-Baptiste, l'exemple du bon larron, les entrailles de la miséricorde divine.

c. 931 jusqu'à 932B: Hom. Ev. 25, 10, l'immense miséricorde de Dieu, pas de citation directe mais le texte s'inspire de l'homélie, cf Ambroise Autpert, *Oratio contra septem vitia*, c. 11.

chap. 67 *De perseverantia boni operis*

c. 932B: Hom. Ev. 25, 1, sur la persévérance.

Livre III

chap. 1 *Quod pro quibusdam levibus culpis ignis purgatorius esse ante iudicium credendus est*

c. 933AC: Dial. IV, 41, citation de Mat. 12, 32, un blasphème contre le saint Esprit ne peut être remis, distinction des péchés graves et des peccadilles, citation de I Cor. 3, 11-15, le feu éprouve la construction de chacun: or, argent, bois ou paille, le fer et le plomb correspondent aux grands péchés, le bois et la paille aux péchés légers que le feu consume facilement.

chap. 9 *Quod animae fidelium defunctorum si culpae insolubiles non sunt, pietate suorum viventium adjuvantur, cum pro illis sacrificium et caetera bona offeruntur.*

c. 937C: Dial. IV, 57, 2-3-4-5-6, un garçon de bain dans les thermes est en fait l'ancien propriétaire défunt transformé en revenant devenu serviteur qui a besoin d'une intercession pour ses péchés, l'offrande quotidienne de l'hostie va le délivrer.

c. 937D: Dial. IV, 57, 8-9, résumés, les § 10 à 13 sont sautés, le § 14 est résumé ainsi que les § 15 et 16, le moine médecin Justus qui avait caché trois sous d'or est condamné à une mort infâmante, il souffre dans l'au-delà, Grégoire fait faire trente jours de célébration eucharistique et son âme est sauvée.

c. 938AB: Dial. IV, 42, 3-4-5, résumés, l'évêque Germain de Capoue rencontre le diacre Paschase condamné après sa mort à être garçon de bain dans les thermes d'Angulus, la cause de la peine de Paschase (le choix de Laurent contre Symmaque) n'est pas reprise, en revanche la mention de ses largesses en aumônes est bien reprise.

chap. 10 *Quod aliquando de culpis animas justorum solus pavor egredientis purgat.*

c. 938CD jusqu'à 939A: Dial. IV, 57, 11-13, ces paragraphes, sautés plus haut, sont résumés ici.

chap. 20 *Quod qualis hic quisque egreditur, talis in iudicio praesentatur, excepto quod de levibus culpis ignis purgatorius ante iudicium esse creditur.*

c. 943D: Dial. IV, 41, sur le feu purgatoire, bref extrait.

chap. 21 *Quam districte eternus iudex venturus sit in die iudicii et quod nimis tremenda sit dies illa.*

c. 944AB: Hom. Ev. 1, 6, passage très eschatologique.

chap. 22 *Quod longanimitatem et patientiam Dei nullus negligat, quia districte in iudicio iudicabit.*

c. 944C: Hom. Ev. 13, 5, citation de Rom. 2, la patience de Celui qui rétribue.

chap. 31 *Contra eos qui dicunt, idcirco Deus peccantibus eternam minatus est pœnam, ut eos a peccatorum perpetracione compesceret.*

c. 947B: Dial. IV, 46, court extrait, proche de Mor. 34, 19 repris par Ambroise Autpert dans Com. Apoc. liv. 6, c. 14.

chap. 32 *Quod justum sit ut culpa, quae cum fine perpetrata est, sine fine puniatur.*

c. 947D: Dial. IV, 46, court extrait proche de Mor. 34, 19, cf Ambroise Autpert, Com. Apoc., l. 6, c. 14.

chap. 33 *Quod in illa eterna damnatione mors sit sine morte, et mori velle et non posse.*

c. 947D - 948A: Mor. 9, 66, la mort qui ne meurt pas, la fin qui ne finit pas, repris par Agobard, *De fidei veritate*, c. 18.

chap. 34 *Quomodo anima immortalis sit dum constat quod in perpetuo igne moriatur.*

c. 948B: Dial. IV, 47, sur l'immortalité de l'âme, passage proche de l'extrait des *Moralia* cité juste avant.

chap. 39 *Utrum animae sanctorum orent pro inimicis suis qui in eterno cruciantur igne.*

c. 949CD: Dial. IV, 46, utilité de prier pour les âmes des défunts, passage proche de Mor. 34, 19, repris par Julien de Tolède, Prognosticon, l. 2, c. 25.

chap. 46 *Quod tanta sint in inferno tormenta, ut nulla vox exponere, nullus valeat sermo explanare.*

c. 952B jusqu'à 956C: Mor. 9, 63, 95 puis 64, 96-103, c'est le plus long de tous les extraits de Grégoire.

Dans la Patrologie, les emprunts à Grégoire comme aux autres Pères sont généralement indiqués entre parenthèses et en italiques, une vérification faite sur le mss Paris B.N. lat. 2344 montre que les extraits ne sont pas attribués sauf rarement par une lettre (G ou AUG) dans la marge en face du passage cité. Cependant pour le dernier extrait, le plus long, le plus significatif de la doctrine "infernale" de Grégoire, l'auteur a explicitement mentionné la référence à Grégoire: *Beatus Gregorius papa in libro Moralium... verba sancti Gregorii papae de perpetuis pœnis*, de même d'ailleurs qu'il signale explicitement Jean Chrysostome sur le même sujet juste après. L'auteur semble bien connaître l'œuvre de Grégoire, il cite des extraits des homélies sur l'Évangile (hom; 1, passage de type eschatologique; hom. 13, 14: images du paradis, 16, 20, 25, 27, 34: pénitence, 37, 38), il cite les homélies sur Ezéchiel (dans le livre II, hom. 2 sur la vie active et la vie contemplative, hom. 4 les nombreuses demeures dans la maison du Père, hom. 10 sur la componction), il cite une fois le Pastoral (3, 17 sur l'humilité), il cite souvent les Dialogues toujours dans le livre IV qui concerne l'au-delà.

Il fait deux types d'emprunts aux Dialogues, d'une part il reprend des *exempla*, en résumant un peu: histoire du garçon de bain dans les thermes, redoublé plus loin avec l'histoire du diacre Paschase et de l'évêque Germain de Capoue et histoire du moine

médecin Justus; d'autre part il donne des extraits des Dialogues qui ne comportent que des leçons de doctrine morale ou spirituelle. Il manifeste d'ailleurs si bien sa connaissance de Grégoire qu'il cite, livre III, c. 33, un extrait de Mor. 9, 66 (la fin qui n'a pas de fin) puis dans le chapitre suivant un extrait de Dial. IV, 47 très proche de ce passage des *Moralia*. Ce thème de la fin sans fin l'intéresse suffisamment pour qu'il le répète encore dans le long extrait des *Moralia* à la fin du traité.

C'est en effet des *Moralia* que sont tirés les passages les plus longs et les plus significatifs: Mor. 10, 6 sur les vertus et les vices déjà utilisé par Ambroise Autpert, Mor. 10, 19 (cf Lathcen) et surtout Mor. 7, 35, 53-55 et Mor. 9, 63, 94 et 64, 96-103. Ces deux morceaux doivent nous retenir.

Le dernier, le plus long, se trouve dans le livre 9, Grégoire commente le verset de Job 10, 21: avant que je parte pour ne plus revenir, vers la terre ténébreuse et couverte de l'ombre de la mort. La terre ténébreuse ce sont les enclos monstrueux de l'enfer (*tetra tartari claustra*). Dans ces lieux infernaux, les damnés ne souffrent pas des tortures imaginaires ou fantastiques mais ils subissent une vengeance concrète et une condamnation éternelle (*ultione solida perpetua damnatione*). On peut relever le paradoxe du feu qui produit de la lumière et qui a le pouvoir de brûler (donc de faire disparaître). Le feu qui torture les réprouvés ne produit pas de lumière puisqu'il est qualifié de ténèbres (cf Mat. 22), la flamme de la géhenne provoque la douleur de la brûlure à l'extérieur et la peine de l'aveuglement à l'intérieur. De même qu'il y a différentes demeures dans la maison du Père pour les différentes vertus, de même les damnés sont soumis selon la nature de leur crime à des supplices différents, cependant cet ordre dans les supplices n'est pas visible pour les damnés parce qu'ils sont soumis à une douleur telle que tout est confondu pour eux. L'ombre de la mort obscurcit l'enfer et l'horreur éternelle l'habite parce que ceux qui sont livrés à ses flammes ressentent la douleur dans les supplices et en même temps, frappés par l'angoisse de la douleur, ils sont toujours saisis par l'épouvante: ils supportent ce qu'ils craignent et à nouveau ils redoutent ce qu'ils supportent sans cesse. Le mélange des supplices et de l'angoisse des

supplices, de la douleur et de l'épouvante, fait que pour ces misérables (les damnés) c'est la mort sans la mort, la fin sans la fin, la chute sans chute, parce que la mort vit, la fin recommence toujours et la chute ne sait pas tomber. On trouve ensuite le rappel de l'exemple du mauvais riche et du pauvre Lazare dans le sein d'Abraham (cf Luc 16, 19-30) puis l'exemple en quelque sorte inverse des trois Hébreux dans la fournaise (cf livre de Daniel). Enfin il cite Ezéchiel 32, 22: Assur et toute sa multitude avec leurs tombeaux autour. Assur est le roi orgueilleux qui représente l'antique ennemi. Et parce que maintenant en eux-mêmes les réprouvés soutiennent les esprits méchants en perpétrant des actes illicites, alors les sépulcres brûleront avec les morts. Ainsi se termine le dernier extrait des *Moralia*, pour être complet, ce qui suit, extrait de Jean Chrysostome jusqu'à la fin du traité (ou presque la fin, cf le passage final publié par Dom A. Wilmart) est du même ordre et concerne les peines de l'enfer(36).

Mais je voudrais maintenant attirer l'attention sur un autre extrait important des *Moralia* dans le livre II, ch. 33-34, éloge de l'humilité, extrait de Mor. 7, 35. Grégoire veut montrer que les *sancti viri* dotés de l'autorité de l'humilité n'épargnent aucune puissance qui agit contre la vérité. Suit alors une liste d'exemples tous bibliques selon une gradation qui suit l'ordre de l'histoire du salut: 1) Moïse contre Pharaon, 2) Nathan contre le roi pécheur, 3) un homme de Dieu contre Jéroboam, 4) Elie contre Achab, 5) Elisée contre Joram (chez Grégoire; ici il s'agit encore d'Achab), 6) Elisée et Naaman, 7) Pierre et les *sacerdotes ac principes*, 8) Paul et le *sacerdotum princeps*, 9) Etienne. Les *potestates* sont donc le pharaon qualifié de *Aegypti rex*, David qu'il faut comprendre sous la formule *peccans rex*, Jéroboam est qualifié de *rex*, Achab *superbus rex*, (chez Grégoire Joram est fils d'Achab), Naaman sans être un roi possède les attributs du puissant. A chaque *potestas* est associé un prophète ou un homme de Dieu. Cependant les trois derniers exemples, néo-testamentaires, n'impliquent plus de souverain temporel. Cette accumulation d'exemples est relativement banale, ce qui l'est moins est la technique stylistique de Grégoire qui veut montrer ensuite que les hommes de Dieu ne succombent en rien à l'orgueil même quand ils s'en prennent à des puissants. Il

reprend alors exactement les mêmes exemples mais dans l'ordre inverse. Procédé rhétorique de présentation d'une argumentation comme dans Past. 3, 20, procédé qui met en évidence les deux extrémités de la même série: Moïse et le pharaon aux deux extrémités du développement, Etienne évoqué deux fois à la suite, au milieu du développement complet.

Il faut aussi remarquer que chacun des neuf degrés présente une variation significative par rapport aux autres: Moïse et le pharaon. Puis Nathan face à un roi pécheur qui est appelé David dans la deuxième série. Ce roi est nécessairement d'un type différent de pharaon. Le roi qui se reconnaît pécheur, le roi pénitent, est une catégorie nouvelle qu'on peut trouver ailleurs chez Grégoire et dont l'utilisation au IX^{ème} s. est évidemment considérable. En troisième lieu l'opposition entre l'homme de Dieu et Jéroboam est compliquée par l'intervention d'un troisième personnage, Grégoire cite: voici qu'un fils naîtra de la maison de David, du nom de Josias, il immolera sur toi les prêtres des hauts lieux. Grégoire ne s'étend pas davantage mais on voit ainsi se dresser la figure d'un roi bon, positif, face à un mauvais roi, et le prophète est associé à deux rois. En quatrième lieu on revient à une opposition entre Elie et Achab *rex superbis* mais en cinquième position entre Elisée et Achab (Joram chez Grégoire) s'ajoute Josaphat *rex Judeae*, roi positif lui aussi. Dans la deuxième série les oppositions sont plus simples mais Grégoire apporte encore des compléments à chacun des degrés. On peut remarquer que dans les trois exemples néo-testamentaires il n'y a pas de figure royale; on peut supposer aussi que Grégoire sous-entend une distinction entre les rois "légitimes" de Juda et les rois "séparatistes" d'Israël(37).

Mais on se demandera surtout ici comment tout cela peut être lu au IX^{ème} siècle. Remarquons avant tout que l'auteur du traité est sensible à la construction rhétorique de Grégoire et qu'il la reprend en entier. Cette sensibilité purement littéraire (cf supra l'allitération sur le Tartare) joue sûrement un grand rôle. Mais ce texte destiné à faire l'éloge de l'humilité se situe à peu près au milieu du livre II qui concerne les bonnes actions à accomplir, les vertus à développer pour atteindre l'idéal du livre I et ne pas

tomber dans l'enfer du livre III. On ne peut manquer d'établir un lien entre ce texte et le supposé destinataire, un homme qualifié de saint, rompu aux exploits ascétiques, mais qui a aussi l'expérience du palais, c'est à dire quelqu'un de très proche du prophète-conseiller et du puissant-pénitent. Le texte de Grégoire a l'avantage de présenter habilement à peu près tous les modèles de pouvoir royal: le roi au sommet de l'orgueil (Pharaon, Achab), le roi puissant mais pécheur (David), le roi méchant menacé par l'émergence d'un autre roi (Jéroboam et Josias ou encore Achab et Josaphat), ou même le pouvoir d'un grand avec Naaman qui a des chevaux, des chars, beaucoup d'argent et de vêtements. La présence de ce passage de Grégoire pourrait donc renforcer l'idée que ce florilège est adressé à quelqu'un qui a fait partie de l'entourage du roi.

Nous avons vu ci-dessus que pour Dom Wilmart il ne fait aucun doute que le Guillaume du prologue est Guillaume de Gellone, ce qui le conduit d'ailleurs à dater ce traité d'avant 812. Récemment Rosamond McKitterick en reprenant ce dossier a souligné la qualité de la composition et a suggéré qu'on pourrait bien admettre Haymon d'Auxerre comme l'auteur ce qui obligerait alors à chercher un autre Guillaume(38). En faveur d'Haymon d'Auxerre, on pourrait avancer cet argument: nous avons vu que l'auteur connaît les homélies sur Ezéchiel et qu'il est d'ailleurs capable de paraphraser librement le thème de la *vita activa*, or Haymon a composé un commentaire sur Ezéchiel que les études récentes sur l'école d'Auxerre ont remis à jour(39). On peut aussi remarquer que l'auteur s'intéresse ostensiblement au thème de la mort sans fin (il répète deux fois le même passage de Grégoire et y ajoute un extrait des Dialogues de même type) or ce passage se retrouve aussi utilisé par Agobard (*De fidei veritate*, c. 18).

Par ailleurs la tradition manuscrite de ce traité, telle qu'elle est présentée par Dom Wilmart, montre deux groupes de manuscrits l'un nettement septentrional et germanique, l'autre nettement méridional. On peut se demander si l'auteur

n'appartiendrait pas au groupe de Benoît d'Aniane (la diffusion septentrionale se faisant à partir de Inden?)(40). Enfin on pourrait ne pas s'accrocher absolument à la date de 812 comme limite extrême de composition tout en conservant Guillaume de Gellone comme destinataire de l'œuvre. L'adresse à Guillaume relèverait d'une volonté de fiction. L'auteur saurait très bien que Guillaume est déjà mort depuis quelque temps mais il jugerait fictivement utile de faire comme si Guillaume lui avait demandé ce florilège, comme si ce saint guerrier, laïc et moine était le destinataire. A l'appui de cette hypothèse, on peut remarquer dans le prologue du livre II (publié par Dom Wilmart) l'indication que l'ordre de composer le florilège vient de *vestrae paternitatis visio*, la vision de votre paternité. L'auteur laisse entendre dans le premier prologue qu'il est jeune et sans expérience, *vita et sermone ineruditus*, il pourrait peut-être s'agir d'une œuvre de jeunesse. L'emploi d'une fiction pourrait avoir un sens politique dans le contexte troublé des années trente ou a fortiori des années quarante du IXème siècle.

Sancti viri reges vocantur

Il me faut maintenant essayer de replacer ce texte dans le contexte de l'utilisation de citations grégoriennes en relation avec l'exercice du pouvoir royal ou éventuellement du pouvoir en général.

On peut repartir d'Ambroise Autpert. Dans le livre III de son commentaire de l'Apocalypse il explique le verset 3, 21: celui qui aura vaincu, je le ferai siéger sur mon

trône tout comme j'ai vaincu et je siège avec mon père sur son trône(41). Le trône appelle ici la notion de roi mais en fait Ambroise trouve chez Grégoire tous les éléments pour commenter ce verset, ainsi il reprend le verset de Job 36, 7: il place les rois sur le trône pour l'éternité et là-bas ils seront élevés. Et il cite directement ce passage de Grégoire: "C'est à bon droit que les saints hommes (*sancti viri*) sont appelés des rois parce qu'ils ne permettent en aucune façon que la tyrannie des vices se dresse contre eux, mais ils dominent les vices par le droit de leur pouvoir, aussi quand ils réfrènt l'appétit de luxure, qu'ils tempèrent le flot de l'avarice, qu'ils inclinent la gloire de l'orgueil, qu'ils font obstacle aux suggestions de l'envie, qu'ils éteignent le feu de la fureur, à bon droit ils sont appelés vainqueurs et rois".

Il est clair que, pour Ambroise, ces *sancti viri* sont les moines qui remportent des victoires ascétiques et morales. En reprenant ce passage, Ambroise reste certainement dans la ligne de Grégoire qui, lui aussi, pensait aux moines, même si ses formules pouvaient avoir une application plus large — Grégoire dit ainsi que les saints hommes passent du pouvoir du gouvernement au pouvoir de la rétribution (*ab hac potestate regiminis ad potestatem retributionis*) — et il pense ainsi aux évêques, aux chefs d'église, mais aussi pourquoi pas à tout laïc chrétien responsable. La réutilisation est donc avant tout spirituelle chez Ambroise. D'ailleurs nous pouvons rapprocher ce passage d'un autre verset de Apoc. 5, 10 un peu plus loin chez Ambroise: "Et tu nous as faits pour notre Dieu un royaume et tu nous as faits prêtres, et nous régnerons sur la terre". Ambroise commente: par la grâce tous les élus sont appelés des rois, tous les élus par la grâce sont appelés des prêtres. Ils sont appelés rois à bon droit ceux qui ne permettent pas que se dresse contre eux-mêmes la tyrannie des vices. On retrouve ensuite à peu près le même texte.

Remarquons aussi que Haymon d'Auxerre (v. 850-860?) dans son commentaire sur l'Apocalypse s'inspire de Ambroise Autpert et reprend ce même passage sur Apoc. 5, 10. En fait ce type de commentaire s'inscrit dans une perspective ecclésiologique et mystique qui se retrouve aussi autour du verset de I Pierre 2, 9 "race élue, sacerdoce

royal, nation sainte"(42).

Tournons-nous vers la législation pour voir la place qu'y occupent les références à Grégoire le Grand. Le canon 20 du concile de Francfort de 794 demande aux évêques de connaître une *regula* que certains ont compris comme la *regula pastoralis* de Grégoire (43). Le concile d'Aix de juin 800 cite quelques lignes des *Moralia* dans le contexte de la lutte contre l'adoptianisme (à la suite d'Alcuin)(44). Mais c'est avec les conciles réformateurs de 813 que nous constatons nettement la présence de Grégoire. Le canon 10 du concile de Reims se réfère à Past. 3, 4 sur les *subditi* et les *praelati*; le concile de Chalon et le concile de Mayence recommandent la lecture du Pastoral, le concile de Tours insiste sur cette œuvre en tant que *speculum*. Le concile de Mayence cite également Past. 3, 26 sur les succès et les revers dans le monde (c. 16) et l'hom. sur l'Ev. 26, 9 sur la marque de la foi (c. 1)(45).

Le concile d'Aix de 816 fait un large emploi de textes grégoriens en insistant particulièrement sur l'autorité de Grégoire pour définir les nouvelles exigences de l'état clérical(46). Une douzaine de titres de chapitres rappellent explicitement son nom et d'autres chapitres utilisent aussi ses textes. Il s'agit des domaines suivants: comment les pasteurs des âmes doivent être élus dans l'Eglise, que les indignes et les incompetents n'osent pas accéder au magistère pastoral, au sujet de ceux qui peuvent accéder au gouvernement mais se réfugient dans la tranquillité, sur l'humilité des dirigeants, comment les pasteurs (*praelati*) instruisent les sujets et s'examinent eux-mêmes, au sujet des pasteurs qui n'ont pas été promus correctement, à propos du zèle pastoral envers les sujets, à propos du pouvoir des évêques de lier et de délier, à propos des évêques qui acceptent des cadeaux pour les ordinations, comment doivent être les clercs, à propos des bons sujets soumis au gouvernement pastoral, à propos des sujets envieux et prétentieux, à propos de la discrétion dans les vêtements. Ces extraits sont tirés soit du Pastoral, soit des *Moralia*, soit des Homélie sur l'Evangile. Il faut cependant remarquer qu'on a bien démontré la transmission de ces textes par l'intermédiaire des Sentences de

Tayon de Saragosse — compilation fondée en grande partie sur Grégoire le Grand et réalisée vers le milieu du VII^{ème} siècle. Jean Batany a montré comment Tayon avait réinterprété Grégoire par le montage des extraits et la modification de tel ou tel mot(47). Cette interprétation va dans le sens d'une fixation des formules de Grégoire sur des catégories sociales et socio-religieuses déterminées de façon institutionnelle, les clercs, les moines par exemple. Or cela se retrouve dans le concile d'Aix de 816. Le cercle des réformateurs de Louis le Pieux devait en effet apprécier cette adaptation de Grégoire à de nouvelles réalités institutionnelles.

J. Batany a mis l'accent sur un cas intéressant. Tayon avait transformé les *subditi* de Past. 3, 4 en *clerici* mais dans un autre chapitre des Sentences il avait aussi conservé le texte même de Grégoire ainsi répété deux fois. Les législateurs de 816 juxtaposent dans les chap. 102 et 103 les deux textes l'un avec *clerici*, l'autre avec *subditi*. On relèvera aussi une autre transformation due à Tayon: dans le chap. 103 à propos des bons *subditi* on trouve d'abord un emprunt à Past. 3, 4 qui oppose les *subditi* et les *praelati* puis un emprunt à Past. 3, 10 qui oppose les *benevoli* aux *invidi*. Dans ce deuxième emprunt les *benevoli* de Grégoire sont devenus des *benevoli subditi*.

A côté de ce concile de 816, il faut évoquer le personnage de Smaragde de Saint-Mihiel, abbé et conseiller de Charlemagne et de Louis le Pieux. Smaragde est l'auteur d'un miroir des princes, *via regia*, destiné à Louis le Pieux quand il était roi d'Aquitaine (donc avant 814)(48). Ce texte ne fait aucune référence explicite à Grégoire mais on peut aisément reconnaître ici et là une inspiration "grégorienne" sous forme de citations ou de paraphrases: ainsi à propos de la sagesse (qui résume d'ailleurs brillamment beaucoup de données patristiques), sur la patience, sur l'aumône, sur l'humilité (avec l'exemple de David dans I R 15 ,17), contre l'orgueil (avec la formule *de statu rectitudinis... ad infima premit*), sur le zèle et l'envie (Sag. 2, 24), contre la colère (cf Mor. 5, 78) et contre l'avarice. Mais c'est dans le *Diadema monachorum*, composé vers

816-817, à destination des moines que l'on trouve d'abondantes citations de Grégoire. Sur les cent chapitres du traité, 37 contiennent de larges extraits de Grégoire, tous bien intégrés dans l'esprit d'enseignement ascétique et monastique (aux côtés d'extraits d'Augustin, Isidore ou des Apophthegmes des Pères du désert). Il faut, dans notre perspective, attirer l'attention sur un passage: le chap. 46 *de bonis subjectis* associe un extrait de Past. 3, 4 puis un extrait de Past. 3, 10. En fait il s'agit exactement du même montage que dans le concile de 816. Smaragde utilise lui aussi Tayon et a dû inspirer le concile de 816 (49).

Le concile de Paris de 825 traite à nouveau de la question des images. On y retrouve les textes de Grégoire déjà invoqué précédemment par Hadrien Ier et les *Libri carolini* (cf supra)(50). Au concile romain de 826 c'est l'influence des conciles de 813 qui est manifeste: le Pastoral est cité dans les canons 1 et 3 pour définir les conditions d'ordination d'un évêque et la nature de son enseignement et de sa conduite(51).

Le concile de Paris de 829 se situe également dans la même perspective(52). Le chap. 4 invoque explicitement Grégoire et le livre pastoral avec la comparaison du coq qui chante de même que les bons pasteurs prêchent (citation de Past. 3, 40). On retrouve aussi les formules définissant la fonction pastorale (Past. 1, 2). Le chap. 11 cite l'hom. 17 qui était explicitement destinée aux évêques. Cela montre chez les rédacteurs de ce concile (en fait Jonas d'Orléans) une bonne connaissance de Grégoire comme on peut le constater aussi par une référence au concile romain de 595 placé sous le nom de Grégoire (*beatus Gregorius in decretis suis* — ce qui est assez légitime selon P. Meyvaert). Mais il faut s'arrêter sur une formule employée dans le chap. 1 du livre II des actes de ce concile. Après un passage d'Isidore de Séville sur la définition du roi: *reges a recte agendo vocati sunt*, on trouve un passage explicitement attribué à Grégoire

dans les *Moralia*: "en effet de la même manière dans l'Écriture sainte les saints hommes sont appelés des rois, par le fait qu'ils agissent correctement, qu'ils dirigent bien leurs propres sentiments et qu'ils calment avec une discrétion raisonnable les mouvements qui leur résistent. Ils sont donc correctement appelés des rois eux qui ont su apporter la paix en se dirigeant bien eux-mêmes autant que les sujets". Suit un développement sur les bons et les mauvais rois selon qu'ils répondent ou non à la logique de leur nom. Ce long passage vient en fait d'Isidore de Séville (Sent. III, 48) comme l'éditeur le signale. Or Isidore est explicitement cité juste avant. En fait l'auteur de ce passage a voulu voir ce qui constitue la source d'Isidore dans cet extrait des Sentences. La source d'Isidore est très clairement Mor. 26, 28, 53 que nous avons vu cité par Ambroise Autpert: "les saints hommes sont appelés des rois". Il n'est sûrement pas innocent que le texte de Grégoire ne soit pas utilisé directement mais transite ici aussi par un intermédiaire — Isidore — qui l'a encore un peu plus transformé. C'est que désormais cette formule qui avait un sens exclusivement ecclésiologique et mystique prend, dans le contexte du concile de 829, un sens politique.

Il faut replacer ce concile dans le cadre de l'œuvre de Jonas d'Orléans bien étudiée par Alain Dubreucq(53). Sans doute bien avant ce concile de 829, Jonas avait composé pour le comte Matfrid un traité *De institutione laicali* qui est un miroir du laïc, juste après le concile de 829 il compose le traité *De institutione regia*, miroir du prince pour Pépin d'Aquitaine. Le "métier de roi" utilise peu Grégoire(54). En revanche le D. I. L. est plein de citations et de références explicites à Grégoire. Le D.I.L. est construit en trois parties, la première évoque des vertus et des conseils moraux de portée générale, la deuxième porte spécifiquement sur des conseils aux gens mariés mais aussi sur des conseils à ceux qui dirigent, enfin la troisième partie revient sur des vertus générales, le combat des vertus et des vices mais aussi la pénitence et les fins dernières: résurrection et supplices de l'enfer. D'une façon moins rigoureuse et avec un plan moins précis ce traité peut faire penser au *De varietate librorum* d'Haymon qui par comparaison semble

plus élaboré.

Jonas tire de Grégoire, dans son livre I, un extrait de l'hom. 34 sur la pénitence, un extrait du Pastoral sur la mortification, un extrait des *Moralia* sur les modes d'accomplissement du péché (*suggestio, delectatio, consensus*), un extrait du Past. sur le silence et un extrait des Homélie sur le pauvre Lazare de Luc 16, 21. Dans le livre II, il emprunte aux Homélie sur Ezéchiel, au Pastoral et aux *responsa* à Augustin de Canterbury des textes sur le mariage et le comportement matrimonial, il emprunte aux *Moralia* et au Pastoral des textes sur le comportement des dirigeants (*praepositi, iudices*). Dans le livre III, il emprunte aux *Moralia*, aux Homélie et au Pastoral des textes sur la vertu, l'humilité, la patience et l'envie. Le catalogue des vices et des vertus vient d'Alcuin (mais lui-même l'empruntait à Grégoire). Les *Moralia* fournissent d'autres extraits sur les vertus (aumône), les homélie sur le thème de la pénitence, sur l'humilité (exemple du Christ et du fils d'un *regulus*, hom. 28, cf Jean 4, 46-53), extrait des Dialogues (IV, 50) sur les sépultures dans les églises, petit florilège grégorien sur la résurrection, extrait de Mor. 25, 17 et de Dial. IV, 44 sur les peines de l'enfer. Jonas a donc incontestablement une excellente connaissance de Grégoire et il sait en tirer un usage en matière de morale politique. La citation du concile de 829 sur les saints hommes appelés des rois n'est pas un hasard, est-elle une erreur?

Dans la *relatio episcoporum* sous le titre *De persona regali*, c. 56 on retrouve le même montage: d'abord la citation d'Isidore rapportée à Isidore sur *rex a recte agendo vocatur* puis la citation attribuée à Grégoire dans les *Moralia* sur les saints hommes appelés des rois dans l'Écriture sainte. Dans ce même texte on trouve un peu plus loin une référence exacte aux *Moralia* (1, 9, 13). Jonas invite l'empereur à suivre l'exemple de Job qui a su instruire ses fils (il fait référence à cette phrase de Grégoire: *quanta pater severitate potuit filiorum opera corrigere qui tanta sollicitudine studuit corda mundare*: notez bien avec quelle sévérité ce père corrigea les actions de ses enfants, lui qui mit tant de soins à purifier leur cœur)(55). La même "erreur" d'attribution se retrouve dans le *De institutione regia* (56). On sait que l'influence de Jonas s'est encore exercée

au concile d'Aix de 836 où l'on peut relever l'usage de Past. 1 et la référence à Grégoire à propos de la vie des évêques avec des citations assez longues (Past. 2, 1; 2, 8 sur l'action du *rector*), la formule *artium ars regimen animarum*, l'encouragement à la prédication (past. 3, préf.) et dans le chap. 41 nous retrouvons le même montage que dans la *relatio episcoporum*, citation d'Isidore sur le *rex*, puis attribution à Grégoire de la formule les saints hommes sont appelés des rois. A. Dubreucq considère qu'il s'agit d'une simple erreur (cf p. 195), j'aurais tendance à penser qu'il s'agissait plutôt de renforcer le texte d'Isidore par l'appel à l'autorité de Grégoire d'autant plus facilement que la source d'Isidore se trouve chez Grégoire.

On peut joindre à ce dossier un texte de Agnellus de Ravenne dans son *liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*. On sait qu'il s'agit, sur le modèle du *liber pontificalis* romain, d'une suite de notices consacrées à chaque évêque de Ravenne. C'est à la notice de Marinien évêque de Ravenne de 595 à 606 que l'on trouve un montage intéressant. Agnellus rappelle que Marinien fut consacré par Grégoire le Grand et envoyé par lui de Rome à Ravenne. On sait en effet par les lettres de Grégoire que Marinien venait du propre monastère de Grégoire sur le Cœlius. Il existe beaucoup de lettres adressées par Grégoire à Marinien qu'on doit considérer comme un de ses disciples qui mit peut-être d'ailleurs trop de zèle à diffuser les œuvres de son maître selon Grégoire lui-même. Cependant Agnellus considère que Grégoire a écrit la *regula pastoralis* pour Marinien — ce qui est impossible car cette œuvre est dédiée à un évêque Jean sans doute le prédécesseur de Marinien à Ravenne. A propos du *Pastoral*, Agnellus prête à Grégoire un discours qui ne se trouve pas chez lui mais qui rappelle Alcuin: "tiens quotidiennement ce livre entre tes mains, porte toujours ton attention sur ce livre, observe les paroles de ce livre". Puis Agnellus évoque la simonie pour constater que Marinien ne la pratiquait pas mais surtout pour dénoncer un cas de simonie, une

négociation entre deux personnages qui vise sûrement un évêque contemporain d'Agnellus.

C'est à propos de la simonie qu'il rappelle alors les protestations d'un pontife qui doit être sans doute Grégoire le Grand comme l'indiquerait le contexte et le contenu du petit discours qui suit où l'on retrouve l'écho de la dénonciation de la simonie dans certaines lettres de Grégoire, dans les *Moralia* ou dans les Homélie sur l'Évangile: ce que vous pratiquez en cachette, ce que vous niez devant les hommes, est manifeste aux yeux de Dieu et devant les anges. Veux-tu parvenir au sommet de la dignité (*culmen dignitatis*)? Considère les efforts et les combats à mener, il ne sert à rien d'avoir un vêtement précieux si l'âme est saisie par le diable. Si tu veux bien considérer, un évêque est plus qu'un roi (*episcopus plus est quam rex*). Suit alors une opposition entre le pouvoir négatif (de violence, de destruction) du roi, et le pouvoir positif de l'évêque. Et surtout c'est l'évêque qui prie Dieu pour le roi. Ainsi Agnellus placerait sous le nom de Grégoire cette formule parfaitement claire de la supériorité de l'évêque sur le roi. Dans son contexte, défendre les privilèges et le prestige de l'église de Ravenne, Gina Fasoli a fait remarquer qu'Agnellus élève d'autant plus haut la figure de l'évêque qu'il est plus critique sur ses évêques contemporains. Mais il rejoint aussi un thème que développaient à la même époque beaucoup d'évêques carolingiens(57).

Raban Maur connaît au moins aussi bien que Jonas d'Orléans les œuvres de Grégoire le Grand. Parmi ses nombreux écrits on peut mentionner l'importante utilisation du Pastoral dans le *De institutione clericorum* composé vers 819(58). On doit

s'interroger sur la composition d'un *De virtutibus et vitiis* qui lui est attribué et qu'il aurait composé en 834 à l'intention de Louis le Pieux revenu au pouvoir. Dans ce traité on peut retrouver la liste des vices (ici huit) empruntée à Cassien mais comparée à celle de Grégoire (référence implicite à Mor. 31, 45) pour constater l'accord profond et total entre les deux auteurs. Ce traité est en fait très proche du pénitentiel d'Halitgaire de Cambrai composé vers 830 et dont le livre I est constitué d'extraits du Pastoral et des *Moralia* dans l'optique d'un traité des vices et des vertus(59). Raban réutilise aussi certaines homélies sur l'Evangile dans l'homélaire qu'il a composé vers 854-855(60). Bien sûr dans la masse de ses œuvres exégétiques, Grégoire fait partie de ses autorités. Ainsi son commentaire sur Ezéchiel combine les homélies sur Ezéchiel de Grégoire et le commentaire de S. Jérôme (vers 844, on peut d'ailleurs peut-être y retrouver un écho de la situation politique troublée du moment)(61).

On peut s'interroger sur la place de Grégoire dans l'idéologie politique en considérant le commentaire sur les quatre livres des Rois composé vers 834 en même temps que d'autres commentaires importants (Pentateuque)(62). Dans la préface adressée à l'archichapelain Hilduin, Raban cite ses autorités, dans l'ordre: *Pater Augustinus*, en deuxième lieu: "l'insigne interprète des livres divins Jérôme", en troisième lieu: "le pape bienheureux et le très suave docteur Grégoire", en quatrième lieu: Isidore, en cinquième lieu: Bède, enfin il évoque d'autres Pères dont il ne donne pas les noms. Parmi les extraits que Raban tire de Grégoire on peut relever plusieurs formulations classiques du pouvoir au moyen âge. Ainsi à propos du diable (livre I, chap. 16, réprobation de Saül) "s'il n'avait pas reçu le pouvoir (*potestas*) par notre Créateur, en aucune façon il ne pourrait susciter la tentation. C'est pourquoi toute volonté du diable est injuste et cependant, avec la permission de Dieu, tout pouvoir est juste (*omnis potestas justa*)(Mor. 18, 4)". David est donné comme exemple de soumission à un pouvoir pourtant déconsidéré: dans le livre I, chap. 24, extrait de Past.

3, 4: David se contente de couper le bord du manteau de Saül alors qu'il aurait pu le tuer. Cette anecdote suscite des formules tranchées: "les âmes bonnes... n'emploient pas le glaive de la parole pour frapper ceux qui sont à leur tête même quand ils leur reprochent leur vie imparfaite" "...manquer à ceux qui ont autorité sur nous (*praepositi*), c'est agir à l'encontre de l'ordre établi par celui qui nous a soumis à eux". Dans le livre II, chap. 24, David offense le Seigneur par le recensement d'Israël, Raban cite un long extrait de Mor. 25, 16: "les actes de ceux qui dirigent sont disposés selon les qualités des sujets de sorte que souvent à cause de la méchanceté du troupeau même la vie d'un pasteur vraiment bon peut chuter."

La relation entre le recteur et le peuple est à double sens, un mauvais pasteur inversement conduit le peuple au mal. Cependant "les recteurs ont leur propre juge, la grande prudence des sujets est de ne pas juger témérairement la vie des dirigeants". Suit l'exemple du Christ chassant les marchands du Temple (Mat. 21, 21) pour signifier de manière assez maladroite que si les recteurs ont le droit de corriger le peuple, le peuple ne doit pas corriger les recteurs car c'est le Christ lui-même qui s'en charge. Il poursuit jusqu'à cette conclusion: "Même si la vie des maîtres (*magistrorum*) est à bon droit répréhensible, il convient que les sujets les vénèrent même lorsqu'ils déplaisent. Mais on doit considérer habilement ceci: ne désire pas imiter celui qu'il est nécessaire de vénérer, ne néglige pas de vénérer celui que tu méprises d'imiter. En effet il faut tenir une voie subtile entre la rectitude et l'humilité, que les faits répréhensibles des maîtres déplaisent sans que l'âme des sujets ne s'éloigne de la révérence qu'elle doit conserver envers le magistère (*magisterium*) (Mor. 25, 16)"(63).

Il faut cependant noter le fait que Raban tire tous ces extraits non pas directement de Grégoire mais de Paterius. C'est à vrai dire un filtre moins déformant que Tayon. Après tout, Raban a pu utiliser Paterius pour ce qu'il est: un instrument de travail (qui du reste avait été agréé par Grégoire lui-même). Cela entraîne pourtant un durcissement des formules de Grégoire qui, par Raban, sont transmises aux commentateurs des siècles

postérieurs. On peut évidemment se demander ce que Raban aurait fait s'il avait connu le commentaire de Grégoire sur le premier livre des Rois, commentaire demeuré presque sans diffusion après la mort de Grégoire. Il y aurait trouvé une longue réflexion sur I Rois (ou Sam) 8, 10-18, exposé du droit du roi dans toute sa brutalité et son arbitraire. Apparemment seul Grégoire avait longuement commenté ce passage sur lequel les autres sont passés assez vite (il n'y a rien dans Raban sur ces versets). Grégoire considérait directement la possibilité d'un pouvoir royal dont la source et la nature réside dans la violence. C'est là une vaine interrogation car l'époque carolingienne semble avoir complètement ignoré ce texte(64).

Sacerdotes dii vocantur

En avançant dans le IXème siècle nous pouvons découvrir un autre emploi "politique" d'un texte de Grégoire. Il s'agit d'une lettre du pape Nicolas Ier adressé en septembre 865 à l'empereur Michel, lettre-fleuve selon le P. Congar. Le pape se plaint des injures de l'empereur et veut intervenir dans l'affaire de la déposition d'Ignace et de son remplacement par Photius. Ainsi Nicolas peut écrire:

"De même qu'à cause de Dieu nous supportons d'une âme égale les injures qu'on nous envoie même de la part de gens qui ne disent pas la vérité, de même il convient que votre piété montre aux prêtres quels qu'ils soient, à cause de Celui qu'ils servent, de la révérence plutôt que des injures. Mais sur ce sujet nous disons avec le saint pape Grégoire: Dans les divines Ecritures les prêtres sont appelés parfois des anges, parfois des dieux. Par Moïse on dit de celui qui est conduit à prêter serment: fais-le face aux dieux c'est à dire aux prêtres et à nouveau il est écrit: tu ne seras pas le détracteur des

dieux c'est à dire des prêtres; un prophète dit: les lèvres du prêtre gardent la science et ils recherchent la loi de sa bouche parce qu'il est l'ange du Seigneur des armées. Quoi d'étonnant si la piété impériale honore ceux que Dieu lui-même appelle ou bien des anges ou bien des dieux en leur attribuant leur honneur dans sa parole? L'histoire ecclésiastique témoigne que, lorsque des accusations contre des évêques furent portées par écrit au prince Constantin de pieuse mémoire, il reçut les libelles et ceux-là mêmes qui avaient été accusés, convoquant les évêques à la vue de leurs libelles qu'il avait reçus, il s'enflamma en disant: Vous, vous êtes des dieux, établis par le vrai Dieu. Allez et réglez vos affaires entre vous parce qu'il n'est pas digne que nous, nous jugions des dieux. Dans cette phrase c'est l'humilité pour lui-même qui l'emporte plus que la révérence manifestée pour eux. Avant lui certes il y eut des princes païens dans la république qui, ne connaissant pas le vrai Dieu, célébraient le culte des dieux de bois et de pierre et cependant ils attribuaient le plus grand honneur à leurs prêtres. Quoi d'étonnant donc si l'empereur chrétien honore les prêtres du vrai Dieu quand les princes païens, comme nous l'avons dit, avaient su rendre honneur à des prêtres qui étaient au service de dieux de bois et de pierre?"(65)

Cette lettre de Grégoire (ep. 5, 36) datée de 595 était adressée à l'empereur Maurice dans le contexte de relations de plus en plus tendues entre l'empereur et l'église romaine (cf E. Fischer). Grégoire sortait des formules de poids (les prêtres c'est à dire les évêques sont des dieux) forçant des textes de l'Exode et sollicitant l'histoire ecclésiastique de Rufin d'où il tirait cette légende qui fait dire à Constantin lui-même: vous êtes des dieux. Grégoire s'appuyait sur le mythe constantinien pour mieux défendre ses positions face à Maurice(66). Au IXème siècle cette lettre retrouve un usage apparemment semblable puisqu'il s'agit encore du pape, Nicolas Ier, et de l'empereur, Michel. Mais pour Nicolas il est important d'invoquer l'autorité de Grégoire. Il faut d'ailleurs remarquer que dans la même lettre, un peu plus loin, Nicolas cite à nouveau Grégoire, il s'agit cette fois de Past. 3, 4, admonition envers les *subditi*, il cite tout le commentaire de l'anecdote de David et de Saül tel qu'on le trouve dans le commentaire

de Raban sur les Rois mais Nicolas pouvait utiliser directement le Pastoral ou Paterius; il prétend ainsi manifester son humilité de *subditus* d'une manière particulièrement paradoxale car en se mettant à la place de David il met l'empereur à la place de Saül. Evidemment dans le contexte occidental du IXème siècle il faut rapprocher cette citation de Grégoire "les prêtres sont appelés des dieux" de l'autre formule que nous avons vu auparavant "les saints hommes sont appelés des rois". Mais il est remarquable qu'un pape romain s'appuie sur une lettre de Grégoire de même qu'à la fin du VIIIème siècle c'est à Hadrien Ier qu'on devait la constitution du registre des lettres.

Les lettres de Grégoire ont mis plus de temps à se répandre en Occident que ses grandes œuvres morales et homilétiques. Ainsi le diacre Florus de Lyon (entre 830 et 860) a composé des florilèges de saint Augustin et de saint Jérôme. On a découvert récemment qu'il avait composé aussi un florilège de citations de Grégoire sur les épîtres de saint Paul (67). Trois manuscrits conservent ce florilège mais dans l'un d'eux on trouve à la suite deux additifs de citations grégoriennes sur les épîtres. Dom Fransen suppose que Florus n'a pas eu le temps d'achever son florilège et que ces deux additifs représentent des notes pas encore intégrées. L'un de ces additifs est composé de 46 extraits des *Moralia* différents des nombreux extraits des *Moralia* (avec les homélies et le Pastoral) qui composent le florilège; l'autre additif de quinze pièces est entièrement tiré des lettres. Or dans le florilège nous ne trouvons aucun extrait des lettres. On pourrait donc en conclure que Florus travaillait primitivement sur un corpus d'œuvres de Grégoire ne comprenant pas les lettres et que celles-ci ont été portées plus tard à sa connaissance.

Il est d'ailleurs possible que la connaissance des lettres de Grégoire chez Florus ait été stimulée par les échanges conflictuels avec Hincmar de Reims. Hincmar, archevêque de Reims de 845 à 882, est en effet une figure de premier plan du point de vue de l'utilisation des œuvres de Grégoire. Il est d'abord intéressant de remarquer une lettre écrite par Hincmar au nom de Charles le Chauve empereur et adressée au pape Jean VIII(68). La lettre traite de diverses affaires et en particulier de l'honneur dû aux ecclésiastiques. On y retrouve ainsi la lettre 5, 36 de Grégoire avec la référence à son autorité. Hincmar cite le même texte que dans la lettre à Nicolas Ier mais en faisant débiter plus haut la citation de la lettre de Grégoire. La formule *sacerdotes dii vocantur* a donc frappé Hincmar qui la réutilise en ayant certainement aussi en tête le concile de Paris de 829 et la formule précédente. Hincmar manifeste d'ailleurs une bonne connaissance des lettres. A la suite de ep. 5, 36, dans la même lettre à Jean VIII, il cite une lettre de Grégoire à Jean de Syracuse qui donne la formule de la relation entre les évêques et le siège apostolique: s'il y a faute chez des évêques, je ne connais pas d'évêque qui ne soit pas soumis au siège apostolique. Lorsque la faute ne l'exige pas, tous sont égaux en raison de l'humilité. un peu plus loin Hincmar montre aussi sa connaissance d'une lettre de Grégoire aux évêques de Gaule (ep. 11, 10) et ce type de lettre rapprochait Grégoire de Hincmar beaucoup plus que des autres Pères de l'Eglise plus loins dans le temps et plus étrangers à l'espace gallo-franc. Enfin vers la fin de la lettre, Hincmar cite Hom. Ev. 26, 5 sur le pouvoir de lier et de délier attribut fondamental de l'épiscopat. Hincmar se situe ainsi logiquement à un terme de cette relecture "politique" de Grégoire. D'un concept ecclésiologique — le sacerdoce royal — nous sommes passés à une formule politique d'abord dans le contexte d'un empire puissant, enfin dans le contexte de la mise en place d'un pouvoir épiscopal.

Hincmar de Reims

Il vaut la peine d'étudier comment Hincmar a lu Grégoire au moins dans certains aspects "politiques" des textes grégoriens. Le premier texte que j'évoquerai est la *collectio de raptoribus* issu du synode de Quierzy de 857. H. Fuhrmann a démontré qu'il faut l'attribuer à Hincmar(69). Comme le titre l'indique ce texte dénonce les pillards et les prédateurs qui pillent ou qui s'emparent indûment des biens des pauvres ou des biens d'Eglise. Le début du texte en appelle à l'autorité de Grégoire dans la règle pastorale et suit une citation de Past. 3, 20 *Admonendi sunt qui aliena rapere contendunt* et la suite comprenant deux citations scripturaires. L'extrait est relativement bref mais sert de cadre stylistique au développement du texte: *Audiant raptores... Audiant quod Christus dicat... Audiant quid propheta Isaias dicit... Audiant rapaces et praedatores...* etc. Cela est d'autant plus remarquable que le chap. 3, 20 du Pastoral est un morceau de bravoure de la prose de Grégoire. On y trouve en effet une construction symétrique inversée: une liste d'exemples est donnée à l'appui d'une idée puis la même liste est reprise en ordre inverse à l'appui d'une autre idée parallèle(70). C'est la même construction que l'extrait de Mor. 7 utilisé par Emmo (cf supra). Ici dans le synode de Quierzy on ne retrouve pas cette construction qui supposerait une très longue citation du Pastoral mais le style de la source avait dû marquer Hincmar.

J'en arrive ensuite au grand traité, miroir du prince, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, daté par Schrörs et J. Devisse de 869. On a déjà remarqué (71) que l'argument même de ce traité est directement lié à Grégoire. Hincmar commence en s'adressant à Charles le Chauve: "Je vous envoie, comme vous me l'aviez demandé, la lettre du bienheureux Grégoire à Reccared roi des Wisigoths..." Cette lettre (ep. 9, 228) est donc en elle-même considérée comme un traité de morale royale. Grégoire félicitait

Reccared pour la conversion des Wisigoths au catholicisme et lui donnait des conseils spirituels: il faut éviter les pièges de l'antique ennemi, c'est une mise en garde contre l'orgueil, quand on fait quelque chose de bien, il faut se remettre en mémoire ses mauvaises actions pour ne pas tomber dans l'orgueil à cause du bien lui-même. Les rênes du royaume (*regni gubernacula*) doivent être maintenus avec une grande modération. Il faut se garder de la colère même contre les délinquants, enfin il lui envoie des reliques. A la suite de la première phrase, Hincmar construit une longue préface qui est toute entière constituée d'extraits grégoriens annonçant les thèmes moraux et spirituels, Hom. 15, 2, *cibus mentis est sermo dei*, Hom. 18, 1 écouter les *verba dei* et les recevoir dans son cœur, Mor. 10, 30, 49, les riches croient se suffire avec les richesses temporelles, exemple de Lazare, Mor. 10, 23, Hom. 15, 4, Mor. 9, 34, 53 sur les divers modes de fraude, i.e. différents types de cadeaux pour la corruption, Mor. 4, 27, 52, citation de Luc 9, 60 sur les sépultures, Hom. 13, 3, quand le Seigneur vient pour le jugement, Mor. 9, 25, 37, l'appétit de la louange humaine. Enfin cette préface s'achève par le contenu même de la lettre à Reccared(72).

Le chap. 1 concerne les aumônes, la notion de fruit digne de la pénitence et la confession. On y trouve Mor. 13, 51, 57 sur les riches pillards et oppresseurs (*divites elati inferiores opprimunt, aliena rapiunt*) — un thème important pour Hincmar — qui font des aumônes et des largesses en vain s'ils continuent leurs rapines. A la suite il place Hom. 20, 8, les fruits de la pénitence consistent à abandonner complètement les méchancetés antérieures. Hom. 31, 7, voir ce qu'il faut faire et ne pas pouvoir le faire, habitude du péché. Mor. 8, 20, 36 sur la confession avec citation de Ps. 94, 2. Mor. 8, 21, 37, souvent les réprouvés confessent les péchés mais méprisent de les pleurer, nécessité des pleurs, pour effacer les méchancetés il faut les lamentations de la pénitence. Hom. 33, 4 fragment + 33, 8 fragment sur la rouille du péché et les pleurs qui lavent la vie des pécheurs. Mor. 4, 16, 31 + 4, 14, 26 + 4, 15, 27 montage sur le péché et la confession. Hom. 34, 15 sur la pénitence. Hom. 37, 2, haïr notre vie de pécheur +

Hom. 24, 6, liste des vices.

Le chap. 2 concerne les vices. Mor. 15, 18-19 sur l'avarice (avec citation de I Tim. 6, 10). Past. 3, 21 sur les riches de ce monde. Puis un long montage d'extraits pris successivement dans Mor. 15, 19-20-22-23-26-29-30 concernant les vices, la colère divine, le feu de la géhenne. Mor. 4, 30 sur la tyrannie de l'orgueil. Mor. 34, 23, 48 avec l'image du tyran qui s'empare d'une ville assiégée. Mor. 33, 3, 9 deux vices mis en relief: orgueil (*elatio*) et luxure. Mor. 24, 8, 15 sur Joel 1, 17. Past. 3, 19, admonition envers les gourmands (*gulae dediti*). Mor. 5, 46 extrait sur l'envie (*livor*).

Le chap. 3 concerne les serments, les parjures, la curiosité. Past. 3, 23 (modifié) sur ceux qui multiplient les péchés par la discorde et un extrait de Mor. 14, 52.

Le chap. 4 concerne les œuvres de miséricorde, la patience, les peines de l'enfer. Mor. 19, 30 puis Past. 3, 30 sur ceux qui pleurent les péchés commis mais reviennent à leurs fautes. Des extraits de Hom. Ev. 39, 4 et 5 sur les âmes perverses. Un long développement tiré de Mor. 9, 62 à 66, développement sur les peines de l'enfer déjà utilisé dans le *De qual. cel. pat.* d'Emmo.

Le chap. 5 concerne les modes d'accomplissement des péchés. Mor. 4, 27 sur l'analyse *suggestio, delectatio, consensus*. Mor. 7, 28, 36 sur un animal fabuleux, l'onocentaure. Past. 3, 25 et plusieurs extraits des Mor. 15, 16; 9, 19; 2, 26; 16, 2 sur les vices (*ira, furor, luxuria...*).

Le chap. 6 concerne l'intercession des saints. Longue citation de l'hom. 37, comment les pécheurs peuvent être déliés de leurs chaînes. Dial. IV, 58 (court extrait). extraits de Mor. 16, 19; 23, 10 et de Hom. Ez. II, h. 2, 12.

Le chap. 7 concerne les pensées mauvaises, la chasteté conjugale, les vœux pour les défunts. Sont utilisés Past. 3, 28 sur les gens mariés (73) et Dial. IV, 59 pour les défunts.

Le chap. 8 montre que le Christ est notre avocat dans le ciel. Mor. 18, 52, 85 est réemployé ici; c'est un passage dirigé contre les Nestoriens.

Le chap. 9 montre que le Christ est immolé pour nous à l'autel. Mor. 13, 23, 26

développe le thème du sang du Christ à partir de Job 16, 19 + Hebr. 12, 24 et Gen. 4, 10.

Le chap. 10 montre que par l'humilité du Christ notre pain devient le pain des anges; il faut le manger dans la pénitence et la pureté du cœur. C'est le seul chapitre qui n'emploie pas d'extraits de Grégoire.

Le traité s'achève par une conclusion qu'il faut citer:

"Roi clarissime et très cher, ayant accepté cette occasion de la lettre que vous m'aviez ordonné de vous envoyer, à partir du sens et des paroles des (Pères) catholiques plus douces que le miel et le rayon de miel, à partir aussi des flèches aiguës du Puissant avec des charbons de désolation et les lances fulgurantes de la colère de Dieu et principalement à partir des paroles du rayon de miel — nous l'appelons ainsi — du divin discours c'est à dire du bienheureux Grégoire qui véritablement a pu dire: Combien tes discours sont doux à ma gorge, Seigneur, plus que le miel et le rayon de miel pour ma bouche (Ps. 118, 35), lui qui nous a fourni de manière très douce ce qu'il a reçu dans sa bouche par l'infusion du Seigneur, comme en un seul bouquet (*fasciculus*) pour vous et pour nous, mais aussi pour tous ceux qui veulent lire, comprendre et observer, je me suis appliqué à faire cette collection selon ma mesure à l'instar de ceux qui pour aplanir le chemin du Seigneur Sauveur coupaient des rameaux des arbres. De plus, j'ai aussi écrit par quels vices principalement il absorbe non seulement le fleuve du genre humain mais aussi la vigne du Seigneur Sabaoth c'est à dire les fidèles que le sanglier qui sort de la forêt, ce porc sauvage, le diable ne cesse d'exterminer autant qu'il peut, et à partir de quels vices d'autres vices prennent naissance comme celui qui veut le savoir peut le lire dans le livre trente et un des Morales. Ainsi que votre sagesse, connaissant les pièges du diable, puisse parcourir plus facilement le chemin vers le royaume éternel et que la dévotion des simples fidèles du Christ ne s'égaré pas et soit édifiée sur la voie de la vérité et que mon indignité, à cause du ministère qui lui est imposée, puisse fuir la colère du Seigneur d'une certaine manière en montrant le bruit du

sermon. Ainsi en effet on ordonne à Moïse que le prêtre entrant dans le Tabernacle porte des clochettes, c'est à dire qu'il doit avoir les paroles de la prédication de crainte qu'il n'offense par son silence le jugement de l'inspecteur d'En-Haut. Il est écrit: qu'on entende le bruit quand il entre et quand il sort du sanctuaire en présence du Seigneur et qu'il ne meure pas (Exode 28, 35). Le prêtre en effet en entrant et en sortant meurt si on n'entend pas de bruit venant de lui car il dresse contre lui la colère du juge caché s'il s'avance sans le bruit de la prédication. Mais, à moins que que celui qui enseigne ne soit à l'intérieur, parce que la langue du docteur se fatigue en vain à l'extérieur, il faut supplier pour nous la divine clémence pour que ce qu'elle dit par nous à vos oreilles, elle l'infuse par l'organe du saint Esprit dans vos cœurs, lui qui avec son Père coéternel, dans l'unité de son saint Esprit, vit et règne, Dieu pour les siècles des siècles Amen."(74)

De ce traité assez long on doit relever plusieurs aspects. D'abord c'est pour l'essentiel un florilège grégorien et Hincmar le souligne lui-même. De nombreux extraits des *Moralia*, des Homélie et du Pastoral sont en quelque sorte cousus autour de la lettre à Reccared. On peut remarquer que la préface est en elle-même un petit florilège qui introduit à l'ensemble de l'œuvre. On peut ensuite remarquer certains extraits particulièrement importants par leur ampleur et leur place dans le traité. Ainsi dans le chap. 2 sur les vices, on peut constater l'enchaînement de nombreux extraits de Mor. 15 sur ce thème. Très significatif aussi dans le chap. 4 sur la pénitence et les peines de l'enfer, la longue citation tirée de Mor. 9 et qu'on avait déjà remarquée dans le *De qualitate celestis patriae* de Emmo. Grégoire est bien le docteur de la vie morale et aussi des perspectives de l'au-delà. Inversement les trois derniers chapitres sont théologiques: la nature du Christ, le sang du Christ, le corps du Christ et utilisent moins Grégoire même si on trouve avec intérêt un passage primitivement écrit contre les Nestoriens (et qui a dû parvenir à Hincmar par sa réutilisation dans l'affaire de l'adoptianisme à la fin du VIIIème s.). En fait même sur l'eucharistie Hincmar aurait pu

utiliser les passages des Dialogues dont s'était servi Paschase Radbert dans le *De corpore et sanguine Domini*.⁽⁷⁵⁾ Mais la conclusion est particulièrement éclairante sur la perspective "grégorienne" d'Hincmar. Il rappelle d'abord la lettre qui a servi d'argument, il insiste sur le fait qu'il a tiré ses extraits (des rameaux dans un bouquet, c'est bien le vocabulaire des florilèges) principalement dans les œuvres de Grégoire qu'il qualifie d'ailleurs de rayon de miel — il ne semble donc pas en faire un docteur de l'enfer malgré Mor. 9 — Il prend soin de renvoyer son lecteur au livre 31 des *Moralia* pour obtenir tous les détails sur la généalogie des vices enfin il commente un verset de Exode 28, le prêtre agite des clochettes en entrant et sortant du Tabernacle. C'est un passage directement inspiré de Past. 2, 4.

On peut encore mentionner les extraits dans le *De regis persona et regio ministerio*.⁽⁷⁶⁾ Cet autre miroir du prince daté de 873 puise à plusieurs sources et Grégoire n'y occupe pas la place essentielle du traité précédent. Néanmoins on peut relever plusieurs extraits qui montrent l'importance de Grégoire dans la pensée politique d'Hincmar. Le chap. 1 rappelle que c'est Dieu qui fait régner les rois, il cite alors Osée 8, 4 verset plutôt hostile à la monarchie et son commentaire dans Past. 1, 1. Le chap. 3 sur la bonne administration fait une longue citation de Mor. 26, 19 sur la *potentia temporalis*, un texte clé de la position de Grégoire sur le pouvoir royal ⁽⁷⁷⁾. Signalons encore chap. 20, hom. 32 sur le pardon, chap. 22 sur les princes qui recherchent l'amitié des scélérats: Past. 3, 23; chap. 29 le roi ne doit pas épargner ses proches qui agissent mal: Hom. 36, chap. 30 jusqu'à quel point il faut épargner ses fils qui ont péché: Mor. 8, 11, les réprouvés confessent les péchés; chap. 31 peut-il y avoir indulgence pour les crimes graves et publics: Past. 2, 6 sur les mauvais fils d'Héli dans I Rois 2, 29; enfin chap. 32 la bâton de la sévérité et la manne de la douceur, reprend Past. 2, 6 (cf Ps. 22, 4). On peut encore signaler dans l'allocution aux évêques de 882 un réemploi intéressant, Past. 3, 22 qui se trouvait déjà dans le *De regis persona*. C'est une mise en

garde contre la recherche imprudente (*incaute*) de la concorde et des amitiés. C'est un texte important pour une théorie raisonnée de la paix.(78)

Il ne s'agit là que de quelques sondages dans des textes significatifs mais Jean Devisse a montré l'importance de l'utilisation de Grégoire chez Hincmar. Il est aussi employé qu'Augustin. Or ce dernier n'est vraiment utilisé que dans le contexte très spécifique des querelles théologiques (Gottschalk et la prédestination) auxquelles Hincmar est mêlé. Si l'on enlève ces textes sur la prédestination il ne reste plus que Grégoire. Par ailleurs Jean Devisse a souligné que l'utilisation de Grégoire est croissante tout au long de la carrière d'Hincmar et particulièrement notable après 860. Dans le même ordre d'idées, il a relevé l'utilisation très fréquente des lettres de Grégoire dans les écrits d'Hincmar (surtout dans ses lettres et les textes à caractère canonique). Là encore il semble qu'Hincmar connaisse beaucoup mieux les lettres après 860 environ.(79)

Ceci peut nous amener à conclure en évoquant l'épanouissement d'une deuxième "conjoncture grégorienne" après celle de la fin du VIIIème siècle par laquelle nous avons commencé. Cette deuxième conjoncture grégorienne pourrait se situer vers 860-890. Il ne s'agit plus du tout d'une découverte de Grégoire car tous les auteurs de la première moitié du IXème siècle le connaissent bien et on a pu voir comment Jonas d'Orléans ou Raban Maur savent le citer. Cette deuxième conjoncture me paraît surtout illustrée par la personnalité d'Hincmar(80), par le fait que désormais les lettres de Grégoire connaissent une large diffusion, par la réappropriation de l'œuvre et du personnage à Rome même au temps du pape Jean VIII (872-882) qui prolonge ainsi l'action et les écrits de Nicolas Ier. C'est vers 873-875 qu'on situe la rédaction de la *Vita Gregorii* de Jean Diacre à Rome sur l'ordre de Jean VIII(81). *Vita* de grande envergure, sans comparaison avec les textes assez courts issus de Whitby et de Paul Diacre, textes que Jean Diacre va d'ailleurs réutiliser. Surtout Jean Diacre utilise massivement les lettres de Grégoire dans cette *Vita*. Elle lui sert aussi à évoquer l'actualité la plus immédiate du pontificat de Jean VIII(82). Cette activité romaine s'est prolongée: vers la fin du IXème siècle une nouvelle version de la *Vita* par Paul Diacre a été interpolée avec des éléments venus de Jean Diacre. Enfin il faut placer dans cette deuxième conjoncture grégorienne l'activité d'Alfred le Grand en Angleterre. Avec les traductions en vieil anglais de la Règle pastorale et des Dialogues, Alfred contribue à donner à cette deuxième conjoncture un aspect nouveau lié à l'émergence des langues vernaculaires occidentales(83). Par ailleurs l'activité d'Alfred a pu recevoir aussi l'influence de Reims (et donc d'Hincmar) par Grimbald de Saint-Bertin. Il faudrait associer probablement à cette diffusion de Grégoire hors du latin l'immense corpus de gloses en vieil allemand sur les œuvres de Grégoire et particulièrement sur le Pastoral; certes ces gloses s'échelonnent du IXème au XIVème siècle mais les œuvres de Grégoire occupent une place tout à fait exceptionnelle dans l'ensemble du corpus des gloses en vieil allemand.

(84)

C'est sans doute en quelque sorte un sous-produit de cette deuxième conjoncture grégorienne qui se retrouve dans l'hagiographie bretonne. La *Vita Machutis* (Malo) rédigée par Bili vers 870 porte la marque de nombreux emprunts. J.C. Poulin parle de Bili comme d'un "centonisateur invétéré". Les recherches de F. Kerlouégan ont signalé certains emprunts, ainsi dans le *catalogus de virtutibus sanctorum*, Bili cite *beatus papa Gregorius* et il s'agit d'un extrait de Hom. Ev. 29, 4, les biens spirituels sont d'autant plus grands qu'ils sauvent non seulement les corps mais aussi les âmes. Un peu plus loin, dans le second prologue de la *Vita*, Bili donne une citation sans nom d'auteur apparemment pas encore identifiée et qui ressemble à du Grégoire, sur le malheur de l'ignorant mais aussi le malheur du savant qui n'enseigne pas, cela ressemble à Past. 3, 25 par l'esprit mais pas du tout par les mots. En fait c'est un passage qu'on retrouve dans le florilège de Freising de Peregrinus. On referme ainsi la boucle de la celtitude. Enfin on n'a peut-être pas encore mentionné une explication possible d'un passage curieux dans le premier prologue de cette Vita. B. Merdrignac a déjà noté que Bili s'adresse à son évêque Ratvili en le qualifiant de *noster gregorius magister*, *gregorius* signifiant alors vigilant par recherche voulue d'hellénisme. Et c'est cet évêque qui, par sa culture, toujours selon B. Merdrignac, est juste après qualifié de *pictor optimus*. B. Merdrignac élimine ainsi des interprétations anciennes et fantaisistes qui voyaient par là une école de peinture à Alet / Saint-Malo au IX^{ème} siècle(85). Je me demande si ce *pictor optimus* qui est aussi un *gregorius* (qu'on pourrait prendre aussi pour un nom propre devenu nom commun) ne ferait pas allusion à une phrase du livre IV du Pastoral où Grégoire dit: "moi mauvais peintre j'ai peint un homme idéal", *pulchrum depinxi*

hominem pictor fædus. Un autre *gregorius* est donc devenu pour Bili un *pictor optimus*. La forme de l'allusion pourrait aussi laisser supposer que Bili n'utilisait pas directement le Pastoral (on ne pourrait donc pas savoir ainsi s'il y avait un manuscrit du Pastoral à Redon au IXème siècle) mais utilisait peut-être déjà une réélaboration de ce thème dans un florilège, peut-être un élément à l'arrière-plan des légendes irlandaises/celtiques sur Grégoire connues à partir du XIème siècle.

Notes:

1. AMBROISE AUTPERT, Commentaire sur l'Apocalypse dans *Opera*, éd. R. WEBER. Turnhout 1975, C.C. 27, p. 379.

2. La tradition de Grégoire depuis Grégoire lui-même jusqu'aux années soixante du VIIIème siècle est en soi l'objet d'une recherche considérable. Outre les trois auteurs cités ci-dessus voir aussi LATHCEN, *Ecloga ... de moralibus*, ed. M. ADRIAEN, Turnhout 1969; *Scriptores Hiberniae Minores*, pars I, ed. R.E. MCNALLY, Turnhout 1973 (C.C. 108B); *Scriptores Hiberniae Minores*, ed. J.F. KELLY, Turnhout 1974 (C.C. 108C). Sur le contexte à Rome: P.A.B. LLEWELLYN, "The Roman Church in the Seventh Century: The Legacy of Gregory I" dans *Journal of Ecclesiastical History* 25, 1974, p. 363-380. Au VIIIème siècle: C. LEONARDI, "Il venerabile Beda e la cultura del secolo VIII" dans *I problemi dell'occidente nel secolo VIII. Settimana* 20, Spolète 1973, p. 603-658.

3. *Mor.* 10, 6, 9 dans Com. Apoc. liv. I, op. cit., p. 78-82 et liv. VII, p. 621 (seulement *Mor.* 10, 8).

4. *Mor.* 28, 21-25 dans Com. Apoc. liv. V, p. 407-409 et liv. X, p. 811. Sur ce thème si cher à Grégoire le Grand cf P. MEYVAERT, "Diversity within unity, a gregorian theme" dans *The Heythrop Journal* 1963 repris dans *Benedict, Gregory, Bede and others*, Variorum 1977.

5. *Mor.* 33, 48 dans Com. Apoc. liv. IV, p. 361 et liv. VI, p. 490-491. cf aussi *Mor.* 32, 24 dans Com. Apoc. liv. IV, p. 318 et liv. VII, p. 626-627. Voir cependant W. KAMLAH,

Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore. Berlin 1935, p. 12-13.

6. *De conflictu* dans *Opera*, op. cit. C.C. 27B, p. 911-926.

7. Voir l'étude fondamentale de C. LEONARDI, "Spiritualità di Ambrogio Autperto" dans *Studi Medievali* 1968 - 1, p. 1-131.

8. S. GASPARRI, "Paulus Diaconus", *LdM* 6, 1993, p. 1825-1826.

9. cf R. GREGOIRE, *Les homéliaires du moyen-âge. Inventaire et analyse des manuscrits.* Rome 1966 et *Homéliaires liturgiques médiévaux.* Spolète 1980.

10. cf F. BOUGARD, traduction de *l'Histoire des Lombards.* Brepols 1995, p. 68-69. Claudio AZZARA, La figura di Gregorio Magno nell'opera di Paolo Diacono, dans P. CHIESA (a cura di), *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio. Convegno internazionale di studi,* Udine 2000, p. 29-38.

11. cf H. GRISAR, "Die Gregorbiographie des Paulus Diakonus in ihrer ursprünglichen Gestalt nach italienischen Handschriften" dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 11, 1887, p. 158-173 et O. LIMONE, "La tradizione manoscritta della Vita Gregorii di Paolo Diacono" dans *Studi Medievali* 29, 2, 1988, p. 888-953.

12. cf B. BISCHOFF, *Manuscripts and libraries in the age of Charlemagne.* Cambridge U.P. 1994, p. 45: le mss S. Petersbourg F.v. I. 7 (C.L.A. 11, n° 1603) autrefois à Corbie a été écrit dans le Frioul ou en Italie du Nord.

13. O. BERTOLINI, Adriano I dans *Dizionario Biografico degli Italiani* 1960. Sur le

sacramentaire grégorien: J. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*. Fribourg (Suisse) 1971.

14. cf P. EWALD et L. M. HARTMANN, *Gregorii Magni Registrum epistularum*, M.G.H. Epist. II, p. VII-XXX. Voir aussi D. NORBERG, *In Registrum Gregorii Magni studia critica*. Uppsala 1939 et son édition des lettres dans le C.C. 140-140A, Turnhout 1982 et P. MINARD, édition du *Registre des lettres* (livre I et II) dans S.C. 370 et 371.

15. *Libri carolini*, éd. F. BASTGEN, M.G.H. *Concilia* II, suppl. Hanovre, Leipzig 1924 et A. FREEMAN, "Theodulph of Orleans and the Libri carolini" dans *Speculum* 32, 1957, p. 663-705. Lettre à Serenus, ep. 11, 10; on trouve aussi un extrait de ep. 9, 218, un extrait de Hom.Ev. 29, de Hom. Ev. 9 et Mor. 1, 9.

16. *Responsio Hadriani*, ed. K. HAMPE, M.G.H. *Epistolae* III, Berlin 1899, p. 5-57.

17. P. EWALD et L.M. HARTMANN, op. cit., p. VIII.

18. cf J. SEMMLER, "Die Aufrichtung der karolingischen Herrschaft in nördlichen Burgund im VIII^e Jahrhundert" dans *Langres et ses évêques VIII^e-XI^e siècles*, Langres 1986, p. 38.

19. Sur la relation entre Bède et Alcuin: D. BULLOUGH, "Alcuino e la tradizione culturale insulare" dans *Settimana* 20, Spolète 1973, p. 571-602. ALCUIN, *Epistolae*, éd. E. DÜMMLER dans M.G.H. *epistolae* IV, Berlin 1895, p. 64.

20. ALCUIN, *epistolae*, n^o 162, p. 261, lettre à Angilbert, la référence à Paterius concerne un point de grammaire.

21. ALCUIN, *epistolae*, n° 137, p. 215, cf P. EWALD et L.M. HARTMANN, op. cit., p. VIII.

22. ALCUIN, *epistolae* n° 39, p. 83; n° 113, p. 166; n° 116, p. 171; n° 124, p. 182; n° 209, p. 348; n° 245, p. 395. Arno de Salzbourg a d'ailleurs composé vers 798-800 un manuel de pastorale utilisant largement la Regula Pastoralis, cf R. ETAIX, "Un manuel de pastorale de l'époque carolingienne", *Revue Bénédictine* t. 91, 1981, p. 105-130.

23. cf H. H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*. Bonn 1968, p. 85-89. cf aussi L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne*. Ithaca 1959 et J. CHELINI, *L'aube du moyen âge*. 1991, p. 38: la réutilisation de Grégoire Hom. Ev. 9 sur les talents (Mat. 2, 14-27) et la comparaison de l'Eglise et des membres du corps humain (I Cor 12, 12-30) manifeste un glissement d'une culture évangélique et spirituelle vers une théorie sociale et politique.

24. cf *Florilegium Frisingense* (c 1 m 6433) ed. A. LEHNER. Turnhout 1987, C.C. 108D. Voir infra d'autres références sur les florilèges.

25. W. LEVISON, *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford 1946 (repr. 1966), p. 303-314.

26. Dom G. MORIN. CAESARII ARELATENSIS *Sermones*, C.C. 103, Turnhout 1953. Il classe le manuscrit Arundel 213 sous le n° H 25 et le manuscrit de Zurich C 64 sous le n° H 70.

27. Description de Arundel 213 dans E.F. THOMPSON et G.F. WARNER, *Catalogue of Ancient Manuscripts in the British Museum*, P. 2, Latin. Londres 1884, p. 56 s. et pour Zurich C 64: L.C. MOHLBERG, *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek*

Zürich I. Mittelalterliche Handschriften. Zurich 1952, p. 35 qui lui donne le n° 94.

28. cf B. BISCHOFF et J. HOFMANN. *Libri sancti Kyliani. Die Würzburger Schreibschuler und die Dombibliothek im VIII° und IX° Jahrhundert*. Würzburg 1952, p. 115 et A. GWYNN, "The continuity of the Irish tradition at Wurzburg", dans *Herbipolis Jubilans. Würzburger Diözesangeschichtsblätter*, 14-15. Würzburg 1952, p. 57-81.

29. cf W. LEVISON, op. cit., p. 228.

30. Pour Saint-Gall, on relève les manuscrits suivants: Moralia: 210 (livres 32-35) VIIIème-IXème s. (cf CLA VII, 920); 206-207 (livres 1-10) IXème s.; 208-209 (livres 23-35) IXème s.; Homélie sur l'Évangile: 221 deuxième moitié du VIIIème s.; 204 Xème s. (cf R. ETAIX, "Répertoire des manuscrits des Homélie sur l'Évangile de saint Grégoire le Grand", *Sacris Erudiri* 36, 1996, p. 107-145); Excerpta des Hom. Evang.: 125 VIIIème-IXème s.; Homélie sur Ezéchiel: 11 VIIIème s. (sept homélie); 212 VIIIème-IXème s.; 211 IXème s.; Dialogues: 214 (42 folios) VIIème s.; 213 VIIIème s.; 215 Xème s.; Pastoral: 216 VIIIème-IXème s.; 217 VIIIème-IXème s.; 219 IXème s.; 218 Xème s.; 220 Xème s.; Registre des lettres: 670 (34 lettres) Xème s.; misc. 1398 XIème-XIIème s. cf G. SCHERRER, *Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von Sankt-Gallen*. Halle 1875, A. BRUCKNER, *Scriptoria medii aevi helvetica*, t. II, Genève 1936 et F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*. Munich 1988, p. 530.

31. Pour Würzburg: Moralia: M.p.th.f.149a (livres 32-35); M.p.th.f.150 (livres 17-19); Hom. Evang.: M.p.th.f.45 (H. Ev. 21-36, 39, 40); M.p.th.f.47 (H.Ev. 1-20); M.p.th.q.28b (H. Ev. 28, 7); Oxford Laud. Misc. 275 (H.Ev. 21-40); Fragment 9 dans M.p.th.q.28a + M.p.misc.f.1 (H.Ev. 20); Homélie sur Ezéchiel: M.p.th.f.43 (H.Ez. I, 8 et 9); M.p.th.f.47 (H.Ez. II, 7, c. 14-20); M.p.th.f.6 (H.Ez. lib. II); Dialogues: M.p.th.f.19; Pastoral: Oxford Laud. Misc. 263 + fragm. 6 dans M.p.j.f.7 + M.p.th.f.28 + 72

(*Willibaldus diaconus scripsit*. Il s'agit vraisemblablement de l'auteur de la *Vita prima* de Boniface à Mayence vers 778, cf M. LAPIDGE dans *Gli autografi medievali. Problemi paleografici e filologici*, a cura di Paolo CHIESA e Lucia PINELLI, Spolète 1994, p. 106-107); M.p.th.f.42 fin IXème: *Erkanbertus dei gratia prespiter scripsit*. cf B. BISCHOFF et J. HOFMANN, op. cit. Hans THURN, "Handschriften Studien zu Gregors des G. Dialogi" (sur les mss M.p.th.f. 19 et M.p.th.q. 65), *Würzburger Diözesan Geschichtsblätter*, 52, 1990, p. 17-24 et Claudia WIENER, "Beobachtungen zur Überlieferung von Gregors Moralia in Job im späten achten Jahrhundert in Würzburg und Freiburg" (sur le mss M.p.th.f. 149a), *Würzburger Diözesan Geschichtsblätter*, 53, 1991, p. 5-14.

32. cf H. MAURER, "Die Hegau Priester. Ein Beitrag zur kirchlichen Verfassungs- und Sozialgeschichte des früheren Mittelalters" dans *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.* 61. Weimar 1975, p. 37-52.

33. P.L. 118, col. 875 à 958.

34. Dom G. MORIN dans *Revue Charlemagne* II, 1912, p. 116-126. Dom A. WILMART, "Lettres de l'époque carolingienne", *Revue Bénédictine* 34, 1922, p. 236-238. Sur les florilèges: H. ROCHAIS, "Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques", *Revue Bénédictine* 63, 1953, p. 246-291 (en part. p. 252); ID., "Florilèges spirituels", *Dict. Spir.* 5, 1962 (en part. col. 443).

35. Sur Guillaume de Gellone: P. TISSET, *L'abbaye de Gellone au diocèse de Lodève des origines au XIIIème siècle*. Paris 1933 (rééd. Millau 1992) et P. DEPREUX, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux*, Sigmaringen, Thorbecke, 1997, p. 224-225. Voir aussi Claudie DUHAMEL-AMADO, *Le miles conversus et fundator* de Guillaume de Gellone à Pons de Lérans, dans *Guerriers et moines. Conversion et*

sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval. Etudes réunies par Michel LAUWERS, CNRS Antibes 2002, p. 419-427 et Pierre CHASTANG, La fabrication d'un saint: la *Vita Guillelmi* dans la production textuelle de l'abbaye de Gellone au début du XII^e siècle, *ibid.*, p. 429-447.

36. Sur le Chrysostome latin: A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*. Munich 1949, p. 91-97.

37. cf B. JUDIC, "Grégoire le Grand et le pouvoir royal" dans *Studia Patristica. XIIth International Conference on Patristic Studies*. Oxford 1995.

38. R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms 789-895*, Londres 1977, p. 155-183 (en part. p. 172-174). I. MACHIELSEN, *Clavis patristica pseudepigraphorum medii aevi, vol. II B Ascetica Monastica*. C.C. Turnhout 1994, p. 671-680. Marie-Hélène JULLIEN et Françoise PERELMAN, *Clavis scriptorum latinorum medii aevi. Auctores Galliae 735-987*, I. C.C. Turnhout 1994, p. 351-353 sur Emmo.

39. Sur Haymon d'Auxerre: H. BARRÉ, "Haymon d'Auxerre", *Dict. Spir.* tome 7, 1, 1969. *Saint-Germain d'Auxerre. Intellectuels et artistes dans l'Europe carolingienne IX^e - XI^e siècles*, Auxerre 1990. D. IOGNA-PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON, *De Muirethach à Saint Rémy: l'école carolingienne d'Auxerre*. Paris 1991.

40. J. LECLERCQ, "Un ancien recueil de leçons pour les vigiles des défunts" *Revue Bénédictine* 54, 1942, p. 16-40 fait le rapprochement entre l'auteur d'origine méridionale ou espagnole de ces prières pour les défunts et le *De qualitate celestis patriae* ce qui renforce l'hypothèse d'un auteur lié à Benoît d'Aniane. Cependant I. MACHIELSEN,

Clavis pseudepigraphorum. vol. II B, p. 796-797 signale un petit extrait de Pélage (P.L. 118, c. 891) ce qui impliquerait une influence irlandaise ou insulaire.

41. AMBROISE AUTPERT, Commentaire sur l'Apocalypse dans *Opera* ed. R. WEBER, p. 201, cf Mor. 26, 28, 53.

42. AMBROISE AUTPERT, op. cit., p. 267. HAYMON D'AUXERRE, Commentaire sur l'Apocalypse, livre II, P.L. 117, col. 1020D-1021A.

43. Concile de Francfort, M.G.H. *Concilia* I, 1, éd. A. WERMINGHOFF, p. 168. D.M. WERTZ, *The influence of the regula pastoralis to the year 900*, Ithaca 1936. G. HOCQUARD, "L'idéal du pasteur des âmes selon Grégoire le Grand", dans *La tradition sacerdotale*, Le Puy 1959, p. 143-144. Contra C. DE CLERCQ, *La législation religieuse franque, t. I De Clovis à Charlemagne*, Louvain-Paris 1936, p. 188. J. FRIED, *Frankfurt am Main 794. Ein König am Arbeit*, Frankfurt/Main 1994.

44. Concile de 800, M.G.H. *Concilia* I, p. 221-224.

45. Conciles de 813, op. cit., p. 255-287.

46. Conciles de 816, op. cit., p. 314-449.

47. J. BATANY, "Tayon de Saragosse et la nomenclature sociale de Grégoire le Grand", *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange)* 37, 1970, p. 173-192.

48. cf F. RAEDLE, *Studien zu Smaragd von Saint-Mihiel*, Munich 1974, en part. p. 71 sur Tayon dans le *Diadema nomachorum*.

49. H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos...* et F. RAEDLE, op. cit. p. 77 soulignent le lien entre Smaragde et le concile de 816. F. Rädle souligne aussi le caractère de florilège du *Diadema monachorum* qui d'ailleurs à son tour repose sur d'autres florilèges. La tradition des *Moralia* avait été étudiée par R. WASSELYNCK, *L'influence des Moralia in Job de saint Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le VIIème et le XIIème siècle*. Lille, Faculté de théologie, 3 vol. 1956. La question est reprise maintenant par G. BRAGA, "Problemi di autenticità per Odone di Cluny: l'Epitome des Moralia", *Studi Medievali* 18-2, 1977, p. 53-137 et ID. "Moralia in Iob: Epitomi dei secoli VII-X e loro evoluzione" dans J. FONTAINE (éd.), *Grégoire le Grand (colloque C.N.R.S.)*, Paris 1986, p. 563-564: elle montre qu'un abrégé des *Moralia in Job* attribué à Odon de Cluny dans P.L. 133, c. 107-512 a été en réalité composé à la fin du VIIIème s. ou au début du IXème s. vraisemblablement dans l'entourage de Smaragde, de Benoît d'Aniane ou de Théodulf d'Orléans sinon même par l'un de ces personnages. C'est aussi vers la même époque (816) qu'il faut situer le commentaire sur les Rois de Claude de Turin qui utilise Grégoire à travers Paterius, et qui semble annoncer le commentaire de Raban sur le même sujet (cf infra sur Raban). Il serait tentant d'associer à cet ensemble le *De qualitate celestis patriae*. Cependant aucun des textes grégoriens les plus spécifiques de ce traité/florilège, Mor. 7, 53-55 et Mor. 10, 66-100, l. 20-26 de l'éd. C.C. 143 ne se retrouvent dans l'*Epitome Moraliu* du Pseudo-Odon. Sur Claude de Turin cf C. LEONARDI dans LdM II, 1983, c. 2132-2133.

50. Concile de 825, M.G.H. *Concilia* II, 2, p. 482-547.

51. Concile de Rome 826, *ibid.*, p. 567-568.

52. Concile de Paris de 829, *ibid.*, p. 611-678.

53. Jonas d'Orléans, *De Institutione Laicali*, P.L. 106, c. 131-274. *Relatio episcoporum*

dans M.G.H. *Capitularia* II, p. 27-51. A. DUBREUCQ, Le *De Institutione Regia* de Jonas d'Orléans. Edition, traduction, commentaire. Thèse Univ. Paris IV, 1992.

54. Sur Jonas d'Orléans: H. ANTON, *Fürstenspiegel...* et maintenant A. DUBREUCQ, éd. du *De Institutione Regia* — "Le métier de roi" dans S.C. 407, 1995, p. 36-40, il établit la chronologie des différents textes attribuables à Jonas: vers 818, version courte du D.I.L. pour Matfrid, 828 version longue du D.I.L., 829 concile de Paris puis la même année *relatio episcoporum*, vers 831 *De institutione regia*, enfin 836 concile d'Aix.

55. *Relatio episcoporum*, c. 60, p. 49 dans M.G.H. *Capitularia* II.

56. cf *Le métier de roi*, éd. A. DUBREUCQ, c. III, S.C. 407, p. 194-195.

57. AGNELLI *Liber pontificalis ecclesiae ravennatis*, éd. HOLDER-EGGER, M.G.H. *S.R. Langob. et Italic.*, Berlin 1878, p. 343-344. Sur Agnellus de Ravenne: G.FASOLI, "Rileggendo il liber pontificalis di Agnello Ravennate", *Settimana* 17, Spolète 1970, p. 475-495 (en part. p. 487). T.S. BROWN, "Romanitas and campanilismo: Agnellus of Ravenna's view of the past" dans C. HOLDSWORTH and T. WISEMANN, *The inheritance of historiography*. Exeter 1986, p. 107-114.

58. RABANUS MAURUS, *De institutione clericorum*, éd. A. Knoepfler, Munich 1900 et tout récemment nouvelle édition par Detlev ZIMPEL, Frankfurt am Main 1996.

59. cf J.P. BOUHOT, art. Raban Maur, *Encyclopédie Catholisme*, 1990. R. KOTTJE, art. Raban Maur, *Dict. Spir.*, 1988, signale le *De virtutibus et vitiis* dans le manuscrit de Wolfenbüttel, Helmst. 656 du milieu du IXème s. mais qui est aussi en relation avec le pénitentiel d'Halitgaire d'où les doutes de R. Kottje sur l'attribution d'un tel traité à Raban Maur; cf aussi R. KOTTJE, *Die Bussbücher Halitgars von Cambrai und des*

Hrabans Maurus. Berlin, New York, 1980, en part. p. 174-181: les sources de Halitgaire chez Grégoire. Voir aussi W. HARTMANN, “Neue Texte zur bischöflichen Reformgesetzgebung aus der Jahren 829/831. Vier Diözesansynoden Halitgars von Cambrai”. *Deutsches Archiv* 35, 1979, p. 368-394, signale l’utilisation précoce justement d’un extrait d’une lettre de Grégoire le Grand, ep. 8, 35, dans le quatrième synode de Halitgaire à partir d’une collection canonique dont le plus ancien témoin est plus tardif mais qui a peut-être été composée par Halitgaire lui-même. Sur l’utilisation de Grégoire en matière matrimoniale: L. MACHIELSEN, “Les spurii de Grégoire le Grand en matière matrimoniale dans les collections canoniques jusqu’au Décret de Gratien”, *Sacris Erudiri*, 14, 1963, p. 251-270.

60. Homélaire de Raban Maur dans P.L. 110. *Homiliae de festis praecipuis ad Haistulfum* et *Homiliae in Evangelia ad Lotharium Augustum*. exemple dans hom. 31 *in festivitate sancti Michaeli archangeli* reprise de Grégoire Hom. Evang. 34; cf R. ETAIX, “Le recueil de sermons composé par Raban Maur pour Haistulf de Mayence”, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 32, 1986, p. 124-137.

61. Au sujet du commentaire sur Ezéchiel, Raban se désigne “*non quasi successor papae Gregorii ... sed quasi imitator et discipulus*” (M.G.H. epist. V, p. 477). cf J.B. HABLITZEL, “Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Exegese”. *Biblische Studien*, 11, 3, Freiburg i. Br. 1906, en part. p. 77-105 et H. BUTZMANN, “Der Ezechiel-Kommentar des Hrabanus Maurus und seine älteste Handschrift”, *Bibliothek und Wissenschaft*, 1964, repris dans *Kleine Schriften. Festgabe... H. Butzmann*, 1973. B. JUDIC, “L’angélologie de Grégoire le Grand chez Raban Maur”. *Studia Patristica*, vol. XXIII, Leuven 1989, p. 245-249 et Philippe LE MAÎTRE, “Les méthodes exégétiques de Raban Maur” dans *Haut moyen âge. Culture, éducation et société. Mélanges P. Riché*. Nanterre 1990, p. 343-352.

62. Sur ce commentaire cf J.B. HABLITZEL, “Hrabanus Maurus und Klaudius von Turin”, *Historisches Jahrbuch*, 38, 1917.

63. Commentaire sur les quatre livres des Rois. P.L. 109, col. 11 à 279. col. 50, col. 63, col. 120-121, cf P. BUC, *L’ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au moyen âge*. Paris 1994, p. 356.

64. GREGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le premier livre des Rois*, t. I, éd. A. DE VOGÜÉ, S.C. 351, 1989, t. II, éd. C. VUILLAUME, S.C. 391, 1993. Voir en dernier lieu: A. DE VOGÜÉ, “L’auteur du Commentaire des Rois attribué à S. Grégoire: un moine de Cava?”, *Revue Bénédictine*, 106, 1996, p. 319-331.

65. NICOLAI PRIMI PAPAE *epistolae ad res orientales pertinentes* n° 88, M.G.H. *Epistolae* IV, éd. E. PERELS et E. DÜMMLER, Berlin 1925, p. 455-456, lettre datée de septembre 865, cf Y. CONGAR, *L’ecclésiologie du haut moyen âge*. Paris 1968, p. 207.

66. cf E. FISCHER, “Gregor der Grosse und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik”. *Zeitschrift der Savigny Stiftung f. R.G. K. A.* 36, 1950, p. 80-84. K. VOIGT, *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit*. Stuttgart 1936, p. 93. K.F. MORRISSON, *Two Kingdoms. Ecclesiology in carolingian political Thought*. Princeton 1964, p. 262-263. H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos...* Bonn 1968, p. 365 et 388-389. W. ULLMANN, *The carolingian Renaissance and the idea of kingship*. Londres 1969, p. 119. M. REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Rome 1981, p. 500-502.

67. cf P.I. FRANSEN, “Description de la collection grégorienne de Florus de Lyon sur l’Apôtre”, *Revue Bénédictine*, 98, 1988, p. 278-317.

68. P.L. 126, col. 230-244, lettre écrite par Hincmar au nom de Charles le Chauve empereur adressée à Jean VIII, cf W. ULLMANN, *The carolingian Renaissance and the idea of kingship*, p. 119. J. NELSON, “Not bishops bailiffs but Lords of the Earth: Charles the Bald and the problem of sovereignty” dans Diana WOOD (éd.) *The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in honour of Michael Wilks*, Oxford 1991, p. 23-34, montre un cas inverse: Hincmar utilise un texte de Grégoire (hom. Ev. 10) pour exalter la fonction des rois francs.

69. M.G.H. *Concilia* III, *Concilia aevi karolini 843-859*, éd. W. HARTMANN, Hanovre 1984. cf H. FUHRMANN, *Einfluss und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit. Schriften der M.G.H.* 24, vol. 1, 1972, p. 211 et 214, renvoie à V. KRAUSE, “Hinkmar von Reims, der Verfasser der sog. Collectio de raptoribus im Capitular von Quierzy 857”, *Neues Archiv* 18, 1893, p. 303 et J. DEVISSE, “Pauperes et paupertas dans le monde carolingien, ce qu’en dit Hincmar”, *Revue du Nord* 48, 1966, p. 275 (contre l’attribution à Hincmar).

70. cf B. JUDIC, “Structure et fonction de la Regula Pastoralis” dans J. FONTAINE, R. GILLET, S. PELLISTRANDI, *Grégoire le Grand (colloque CNRS)*, 1986, p. 409-418.

71. *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*. P.L. 125, col. 857 s. J. DEVISSE, *Hincmar archevêque de Reims (845-882)*, 3 vol. Genève 1975-1976 et H. SCHRÖRS, *Hinkmar erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften*. Freiburg i. Br. 1884. H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos...* 1968, p. 303 s.

72. M.G.H. ep. 9, 228 (= C.C. ep. 9, 229). cf R. GARCIA VILLOSLADA, *La Iglesia en la España romana y visigoda. Historia de la Iglesia de España*, vol. 1, Madrid 1979, p. 408 et 690-691 et J. ORLANDIS, “Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina”

dans *Estudios en homenaje a don Claudio Sanchez Albornoz en sus 90 años*, t. II, Buenos Aires 1983 (*Anexos Cuadernos de Historia de España*), p. 329-348. La P.L. ne donne pas le texte de la lettre à Reccared dans l'édition du *De cavendis vitiis* se contentant de renvoyer aux œuvres de Grégoire. En fait la lettre à Reccared semble être citée par Hincmar jusqu'à *æterna gaudia concedat* i.e. sans le dernier paragraphe concernant l'envoi de reliques et a fortiori sans la deuxième lettre — ou la suite de la même lettre selon D. Norberg — concernant un traité avec l'empereur byzantin. C'est en tout cas ainsi que se présente cette lettre dans deux mss du *De cavendis* : Oxford Bodl. e Mus. 157 (3690) du IXe siècle et Munich c l m 14427 du XIe siècle.

73. cf P. TOUBERT, “La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens” dans *Il matrimonio nella società altomedievale. Settimana 24*, Spolète 1977, p. 233-282.

74. P.L. 125, col. 930.

75. PASCHASE RADBERT, *De corpore et sanguine Domini*, P.L. 120, c. 1300-1303 et C.C.C.M. 16, 1969, éd. B. PAULUS, p. 61-65, Hom. Evang. 37, 7-10 et Dialogues 4, 59-62.

76. *De regis persona et regio ministerio*, P.L. 125, c. 833-856.

77. cf M. REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine...* 1981, p. 472 s. et C. BROUWER, “Egalité et pouvoir dans les Morales de Grégoire le Grand” dans *Recherches Augustiniennes* 27, 1994, p. 97-129 en part. p. 114, 116, 125.

78. cf B. JUDIC, “La diffusion de la Regula Pastoralis dans l'Eglise de Cambrai”, *Revue du Nord* 305, 1994, p. 207-230.

79. J. DEVISSE, *Hincmar de Reims...*, donne beaucoup d'autres cas d'utilisation de Grégoire: *Ad Simplices* contre la doctrine de Gottschalk (rédigé vers 849) contient une longue paraphrase d'extraits des *Moralia* (cf éd. GUNDLACH, *Zeitschrift für KirchenGeschichte* 10, 1889, p. 258-264.); *De una et non trina deitate* contre Gottschalk (vers 857) contient plusieurs extraits des *Moralia*, des Hom. Evang., des Hom. Ez. et du Past.; *De ordine palatii* (cf éd. T. GROSS et R. SCHIEFFER, M.G.H. *Fontes iuris germanici antiqui* 3, 1980 avec des références explicites à Grégoire pour Dial. 3, 32-36 et Past. 2, 7 et citation de Past. 3, 22); *Collectio de ecclesiis et capellis* (éd. M. STRATMANN, M.G.H. *Fontes iuris germanici antiqui*, 1990, large usage de Hom. Evang. 17); *Ferculum Salomonis* traité adressé à Charles le Chauve, rédigé vers 854-856 (P.L. 125, c. 817-834) "est une juxtaposition d'emprunts le plus souvent paraphrasés et presque jamais signalés" ainsi Hom. Ezech. II, 6 et Hom. Evang. 16 (que relève aussi B. TAEGER, "Zum Ferculum Salomonis Hincmar von Reims", *Deutsches Archiv* 33, 1977, p. 153-167). La lettre sur le comte Gangolf reprend Past. 3, 29 sur la pénitence (p. 848); les *capitula* du synode de Fismes de 881 (p. 1072); l'allocution de 882 aux évêques (p. 1014-1015); la lettre à Charles le Gros (reprise de Grégoire ep. 6, 23 conseils pour l'éducation des fils de l'empereur de Constantinople, p. 992); la *Vita Remigii* (p. 1015); enfin les liens entre les Dialogues et les *visiones*, *visio Wettini*, *visio Bernoldi* (où apparaît Hincmar), *visio Raduini*, *visio Karoli tertii* (p. 823).

80. J. DEVISSE, op. cit., p. 210-211, insiste sur l'influence septentrionale dans la tradition manuscrite de Grégoire le Grand pour Hincmar. On pouvait donc avoir conscience à Rome d'une nécessaire réappropriation.

81. cf G. ARNALDI, "Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII", *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano*, 68, 1956, p. 33-89, situe la rédaction de la *Vita Gregorii* en 873-875. Voir aussi ID. "Il papato e l'ideologia del potere imperiale" dans *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare. Settimana*

27, Spolète 1980, p. 341-407, en part. p. 404-407 et C. LEONARDI, Johannes Diaconus, LdM, V, 1991, p. 569.

82. P. DEVOS, "Le mystérieux épisode final de la Vita Gregorii de Jean Diacre. Formose et sa fuite de Rome". *Analecta Bollandiana* 82, 1964, p. 355-381.

83. S. KEYNES et M. LAPIDGE, *Alfred the Great, Asser's Life of King Alfred and other contemporary sources*. Harmondsworth 1983, p. 124-127 et Alfred P. SMYTH, *King Alfred the Great*. Oxford 1995.

84. E. SIEVERS et E. STEIMEYER, *Die althochdeutschen Glossen*, t. II, Berlin 1882, p. 162-322; t. IV, Berlin 1898, p. 330-332; t. V, 1922, p. 25-28. Dans le même domaine germanique l'archevêque de Hambourg Rimbert vers 870-880 compose un *excerptum de libris sancti Gregorii* selon sa *Vita*, cf *Vita Rimberti*, M.G.H. S.S. 2, p. 771, éd. C.F. DAHLMANN.

85. *Vita sancti Machutis* par Bili, éd. F. LOT, *Mélanges d'histoire bretonne*, Paris 1907, p. 331-430 et G. LE DUC, *Vie de Saint Malo évêque d'Alet, version écrite par le diacre Bili (fin du IXème s.): textes latin et anglo-saxon avec traduction française*. Saint-Malo, Dossiers du CERAA. B. 1979. Travaux récents: F. KERLOUÉGAN, "Les citations d'auteurs latins chrétiens dans les Vies de Saints bretons carolingiennes", *Etudes Celtiques*, t. 19, 1982. F. DOLBEAU, Recension de G. Le Duc 1979 dans *Analecta Bollandiana* 101, 1983, p. 194-196. B. MERDRIGNAC, "Une école de peinture à Alet au début du IXème siècle?" dans *Artistes, artisans et production artistique en Bretagne au moyen âge*. Colloque de Rennes 1983. Rennes 1983, p. 15-18. F. KERLOUÉGAN, "La littérature religieuse et profane" dans L. FLEURIOT et A.P. SEGALLEN, *Histoire littéraire et culturelle de la Bretagne* (sous la dir. de J. Balcou et Y. Le Gallo), tome I, Paris-Genève 1987, p. 71-96. Julia M.H. SMITH, "Oral and Written: Saints, Miracles,

and Relics in Brittany c. 850 - 1250", dans *Speculum*, avril 1990, p. 309-343, en part. p. 332-334. Joseph-Claude POULIN, "Les dossiers de Saint Magloire de Dol et de Saint Malo d'Alet" dans *Francia* 17-1, 1990, p. 159-209.