

Université de Montréal

Divination en Gaule du IV^e au VI^e siècle: Études de cas

par Guillaume Deschamps

Département d'Histoire, Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et Sciences en vue de

l'obtention du grade de Maître ès arts (M. A.) en Histoire

Option Recherche

22 Mai 2015

© Guillaume Deschamps, 2015

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé

Divination en Gaule du IV^e au VI^e siècle :

Études de cas

présenté par

Guillaume Deschamps

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Philippe Genequand

président-rapporteur

Christian Raschle

directeur de recherche

Pierre Bonnechere

membre du jury

Résumé

Ce mémoire porte sur la continuité des rituels divinatoires païens dans le cadre du culte chrétien en Gaule du IV^e au VI^e siècle. Il comporte une introduction rapportant notre problématique, notre terminologie, notre méthodologie ainsi que nos sources principales. Par la suite, le développement aborde les rites divinatoires des *Sortes Sanctorum*, des *Sortes Sangallenses* et les rites d'incubation dans le culte de Saint Martin de Tours. Pour chacun de ces cas, nous étudions leur provenance, leurs sources, leur déroulement, leur évolution et les similarités qui permettent de faire un lien avec des rituels païens déjà existants. Nous avons vérifié l'existence de cette continuité et déterminé qu'elle passait par plusieurs phénomènes, l'acculturation gauloise des rituels gréco-romains, l'importation de rites christianisés en Orient et l'assimilation des pratiques païennes locales par le culte chrétien pour répondre à une demande de divination par la population.

Mots-clés : Empire romain, Antiquité tardive, Gaule, divination, paganisme, christianisme, continuité, IV^e siècle, VI^e siècle, culte des saints, acculturation, importation, assimilation.

Abstract

This Masters' thesis concerns itself with the continuity of pagan divination rituals within the new context of the Christianized Gaul of the IVth to VIth centuries. It is composed of an introduction detailing our hypothesis, terminology, methodology and sources. Afterwards, we study three cases of divination rituals, the *Sortes Sanctorum*, the *Sortes Sangallenses* and the incubations within the cult of St. Martin of Tours. We detail their origins, sources, proceedings, evolution and the similarities linking them to previously existing pagan rites. In conclusion, we synthesize all elements and we were able to draw from our cases to establish the continuity of these rituals by several means, the Gallic acculturation of Greco-Roman rituals, importation of Christianized rituals from the East of the Empire and assimilation of local pagan practices within the Christian religion to answer the popular demand for divination.

Keywords: Roman Empire, Late Antiquity, Gaul, divination, paganism, Christianity, continuity, IVth century, VIth century, cult of saints, acculturation, importation, assimilation.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Abréviations	v
Remerciements	vi
Introduction	1
1 <i>Sortes Sanctorum</i>	10
1.1 Bibliomancie	11
1.1.1 Bibliomancie chrétienne : <i>Sortes Bibliae</i>	11
1.1.2 Bibliomancie païenne : <i>Sortes Vergilianae</i>	13
1.1.3 <i>Sortes Bibliae</i> et <i>Sortes Vergilianae</i> : similitudes et différences	13
1.1.4 Perceptions de l'Église	15
1.2 Cléromancie païenne	23
1.2.1 <i>Sortes Homericae</i> ou <i>Homeromanteia</i>	23
1.2.2 Lien entre les <i>Sortes Sanctorum</i> et les <i>Sortes Apostolorum</i>	25
1.2.2.1 <i>Decretum Gelasianum</i>	25
1.2.2.2 Manuscrits nommés <i>Sortes Sanctorum Apostolorum</i>	27
1.2.3 Fondements théologiques des <i>Sortes Sanctorum</i>	28
1.2.4 Déroulement des <i>Sortes Sanctorum Apostolorum</i>	30
1.2.5 Comparaison entre <i>Homeromanteia</i> et <i>Sortes Sanctorum Apostolorum</i>	33
1.3 Discussion et conclusion	34
2 <i>Sortes Sangallenses</i>	37
2.1 <i>Sortes Astrampsychi</i>	38
2.1.1 Rituel païen	38
2.1.2 Rituel chrétien	40
2.2 <i>Sortes Sangallenses</i>	41
2.2.1 Origine des <i>Sortes Sangallenses</i>	42
2.2.2 <i>Codex Sangallensis</i>	43
2.2.2.1 Fondements théologiques	44

2.2.2.2	Déroulement des <i>Sortes Sangallenses</i>	45
2.2.3	Réponses et rôle du devin.....	46
2.3	Intégration de l'univers social et religieux dans le rituel	49
2.4	Monde chrétien par rapport au monde païen	51
2.5	Conclusion	54
3	Incubations et visions	56
3.1	Rituels gréco-romains.....	57
3.1.1	Sources	57
3.1.2	Déroulement de l'incubation païenne.....	60
3.1.3	Déroulement du rituel.....	62
3.1.3.1	État de pureté.....	62
3.1.3.2	Purification.....	64
3.1.3.3	Frais de consultation.....	65
3.1.3.4	Sacrifice.....	65
3.1.3.5	Incubation	67
3.1.3.6	Incubation subséquente.....	68
3.1.3.7	Offrande au dieu	68
3.2	Rituels « gaulois »	69
3.2.1	Sources	69
3.2.1.1	Sanctuaires des eaux.....	72
3.2.2	Constatations	73
3.3	Incubation chrétienne.....	77
3.3.1	Culte de Saint Martin	78
3.3.2	Rituels de Saint Martin.....	80
3.3.2.1	Rites d'incubation à l'église.....	80
3.3.2.2	Miracles d'incubation hors de l'église.....	83
3.3.2.3	Incubation par mandataires.....	85
3.3.2.4	Reliques et talismans	86
3.4	Constats et conclusion	89
	Conclusion.....	96
	Bibliographie.....	100

Abréviations

Dans le texte, nous suivrons les abréviations de l'Année Philologique et de l'Oxford Classical Dictionary.

CCL : *Corpus Christianorum, Series Latina*

CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiae Latinorum*

CPL : *Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout 1995

cf. : *confer*

CTh : Codex Théodosien

Ed. : *Editio*

f. : *folium*

fasc. : *fasciculus*

fol. : *foliatio*

IOropos : Petrakos, V. *Les inscriptions d'Oropos*, (= *Οι επιγραφές του Ωρωπου*), Athènes, Biliothèque de la Société Archéologique, 1997.

IvPIII : Habicht, Christian et Wörrle, Michael, *Altertümer von Pergamon. VIII 3: Die Inschriften des Asklepieions*, Berlin 1969.

LSAM 24 : Graf F., *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia* Bibliotheca Helvetica Romana 21, Rome 1985, p.250-257.

LSS 22 : Peek. W. *Inschriften aus dem Asklepieion von Epidauros*, Berlin, 1969, no. 336.

PG : *Patrologia Graeca*

PL : *Patrologia Latina*

SC : Sources Chrétiennes

voll. : *volumen, volumina*

Remerciements

À ma mère.

À ma tante et marraine Michèle Deschamps, sans qui ce mémoire n'existerait pas.

À toute ma famille pour leur aide et leur encouragement à persévérer.

À Mme von Ehrenheim, dont l'aide et l'érudition ont éclairé plusieurs de mes conclusions.

À mes correcteurs M. Bonnechere et M. Genequand, pour leurs précieuses recommandations.

À mon directeur de recherche M. Christian Raschle, pour son soutien et sa confiance.

Introduction

Que ce soit par les témoignages des auteurs antiques sur les fréquentations des grands sanctuaires ou par les preuves archéologiques des consultations populaires des oracles et autres devins, l'importance de la divination dans la culture antique ne peut être ignorée¹. Ces rites divinatoires polythéistes se sont même retrouvés dans le culte chrétien. Cependant, les écrits chrétiens de l'Antiquité tardive démystifient ces rituels divinatoires et interdisent leur pratique, car ils sont perçus comme de la superstition ou des charlataneries. Malgré les interdits de la part des autorités ecclésiastiques, ils demeurent présents encore aujourd'hui dans certains cultes des saints.

L'objectif de ce mémoire est de décrire l'origine païenne de ces rites et leur transformation dans le monde chrétien, en identifiant les facteurs qui ont mené à leur disparition ou qui ont permis leur survie dans un monde chrétien qui se séparait graduellement du monde païen de l'Antiquité classique². De plus, par l'analyse de trois exemples particuliers de divination, nous espérons contribuer aux travaux sur la persistance ou la transformation³ de ces rites païens durant la christianisation de la Gaule.

Nous étudierons la période s'échelonnant du IV^e au VI^e siècle de notre ère puisqu'elle représente une des périodes charnières de notre histoire. C'est en fait à cette époque que le monde

¹ Bonnechere, Pierre, « Divination », dans D. Ogden (éd.) *A companion to Greek religion*, Oxford, Blackwell, 2007, p.145-160.

² Klingshirn William E., « Les Sortes Sangallenses », dans Johnston, Sarah Iles et Struck, Peter T. (éds) *Mantike : Studies in Ancient Divination*, Boston, Brill, 2005, p.112-113.

³ Mac Mullen, Ramsey, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, London, Yale University, 1997.

méditerranéen passe d'une civilisation païenne approuvant ouvertement les oracles et autres pratiques divinatoires à une civilisation chrétienne qui les condamne officiellement sur des bases théologiques⁴.

Traiter de ce sujet sur toute l'étendue de l'Empire romain serait trop ambitieux. Par conséquent, ce mémoire se concentrera sur la Gaule romaine, qui est particulièrement intéressante pour la période que nous avons choisie. À la fois romanisée au cours du premier siècle après J.-C. mais tardivement christianisée, la Gaule fut un lieu de rencontres culturelles entre païens et chrétiens, mais aussi entre Romains et Germains, le tout sur un substrat culturel celtique⁵. Un autre intérêt majeur est qu'il existe, pour cette époque de l'histoire de la Gaule, plusieurs sources primaires et secondaires concernant les classes sociales populaires qui ont été généralement ignorées par les auteurs modernes. Finalement, il existait en Gaule une pratique divinatoire répandue dans quelques cultes de saints influents, dont l'un des plus notables est celui de Saint Martin de Tours. Ce culte, dont les témoignages sont particulièrement riches entre les IV^e et VI^e siècles, nous permettra de faire des liens entre les rites païens s'assimilant au nouveau contexte religieux chrétien et les cultes de saints s'établissant en Occident.

Méthodologie

Dans ce mémoire, nous analyserons trois exemples particuliers de pratiques divinatoires observées entre les IV^e et VI^e siècles et liées à des cultes des saints en Gaule : les *Sortes Sanctorum*, les *Sortes Sangallenses* ainsi que les visions et les incubations des cultes des saints.

⁴ Brown, Peter, *The Cult of the Saints*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p.18-22.

⁵ Ferdière, Alain, *Les Gaules : provinces des Gaules et Germanies, provinces alpines : II^e siècle av.-V^e siècle ap. J.-C.*, Paris, Armand Colin, 2005, p.344-345.

Dans un premier temps, nous décrirons, à partir des premiers témoignages s’y rapportant, les éléments qui composaient ces rites chrétiens, et tenterons d’identifier leur fonctionnement et les raisons justifiant la confiance qu’on leur portait ainsi que les facteurs qui ont contribué à leur condamnation ou à leur persistance dans le monde chrétien. Par la suite, nous décrirons ces mêmes éléments dans les pratiques païennes de divination les plus semblables aux pratiques chrétiennes sous étude. Finalement, nous examinerons les similitudes et les différences afin de voir s’il y a un lien de parenté entre les rites chrétiens et les rites divinatoires païens qui les ont précédés.

Les cas étudiés

Les *Sortes Sanctorum* sont aussi connues sous le nom de *Sortes Apostolorum*⁶. Il s’agit d’un type de divination par tirage de sorts, soit de Psaumes ou de réponses pré-formulées. Ce processus est appelé par les spécialistes la cléromancie. Cette appellation incluait un autre type de divination, les *Sortes Bibliae*, par lequel les réponses aux questions demandées étaient trouvées par une consultation des passages de la Bible. Grégoire de Tours est le premier à décrire un tel tirage de sorts en Gaule sous l’égide de Saint Martin, un soldat romain devenu évêque de la ville de Tours⁷. D’autres cultes de martyrs chrétiens en Orient avaient aussi repris de telles pratiques

⁶ Klingshirn William E., « Defining the Sortes Sanctorum : Gibbon, Du Cange and Early Christian Lot Divination », dans *Journal of Early Christian Studies* 10, 2002 p.77.

⁷ Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, 2.37, Nous suivons pour le texte latin l’édition Bruno Krusch, Wilhelm Levison (éds.): *MGH. Scriptores rerum Merovingicarum 1,1: Gregorii Turonensis Opera. Teil 1: Libri historiarum X*. Hannover 1937 p.86. Une bonne traduction française se trouve dans Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, traduction de R. Latouche, coll. « Classiques de l’Histoire de France au Moyen Âge », Paris, Les Belles lettres, 1963 (tome 1 : Livres I-V) et 1965 (tome 2 : Livres VI-X).

divinatoires, illustrant à la fois l'origine ancienne et l'adaptation à la religion chrétienne.⁸ Il paraît donc raisonnable de proposer la possibilité d'une adaptation locale de rites plus anciens pour répondre au besoin de divination de la population.

Le deuxième exemple que nous étudierons sera celui des *Sortes Sangallenses*. Il s'agit d'un type de divination cléromantique par osselets et par formule mathématique, où le demandeur pose une question prédéterminée et déjà numérotée, et lance les osselets pour obtenir une série de chiffres. Le devin utilise ces chiffres et les insère dans la formule pour déterminer le numéro correspondant à la réponse de Dieu.

Le troisième exemple de divination étudié est celui des visions et incubations retrouvées dans les *Martyria* chrétiens et pour lesquelles il subsiste un grand nombre de témoignages. En effet, dès leur création – ou peu de temps après celle-ci – une bonne partie des cultes de saints et de martyrs chrétiens incorporait ces rites divinatoires reliés à la guérison des malades. Ceux-ci prenaient généralement l'aspect de remèdes miracles basés sur un élément du sanctuaire. Nous noterons l'utilisation faite dans le culte de Saint Martin de la terre du sanctuaire ou des visions du saint donnant les remèdes nécessaires à la guérison⁹.

Par ces études de cas, nous tenterons de démontrer que, malgré les interdits, les chrétiens utilisaient la divination ainsi que les adaptations conscientes et analogiques de pratiques païennes, prouvant ainsi leur besoin de connaître l'avenir. Notre intérêt principal sera de décrire comment

⁸ Citons par exemple le culte de Saint Thècle, étudié récemment par Barrier, J. W., *The Acts of Paul and Thecla : a critical introduction and commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009 ; Pasquier, A., « Les Actes de Paul et de Thècle : une vérité fictionnelle », *Cahier des Études Anciennes* 42, 2005, p.123-147 ; Pesthy, M., « Thecla among the fathers of the Church », dans Jan Bremmer, dir., *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 1996, p.164-178.

⁹ Van Dam, Raymond, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993, p.95.

et pourquoi certains rites ont persisté bien au-delà du IV^e siècle alors que d'autres ont été abandonnés dans le monde chrétien.

Sources

Les rites divinatoires ont été analysés en utilisant plusieurs sources primaires et secondaires. Ainsi, pour les *Sortes Sanctorum*, nous avons utilisé une édition critique des manuscrits du recueil des réponses de ce rite¹⁰. Bien qu'ils soient de loin postérieurs à notre période d'étude, ces documents montrent l'évolution du rituel au-delà du VI^e siècle. Les Canons des Conciles gaulois à partir du IV^e siècle ont aussi été consultés pour identifier les rites et les pratiques qui préoccupaient les autorités ecclésiastiques, et ainsi décrire les *Sortes Sanctorum* telles qu'elles étaient perçues à cette époque. Grégoire de Tours¹¹ nous a servi de source littéraire contemporaine, nous permettant alors de préciser l'image de ce rituel qui a été transmise dans la tradition écrite à travers les siècles. De plus, nous nous sommes référés aux analyses des documents mentionnés précédemment par des auteurs des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles afin d'expliquer en détail comment les premières opinions sur les rites divinatoires en sont venues à façonner leur représentation historiographique jusqu'à nos jours. Puisque les *Sortes Sanctorum* nécessitent autant l'aide des sources littéraires contemporaines que des sources documentaires postérieures à l'époque et de reconstitutions modernes de celles-ci pour déterminer leur nature et leur fonctionnement, ces références semblent être un bon point de départ pour montrer la continuité du besoin de divination dans la société.

¹⁰ Nous citerons plus bas les différentes versions et leurs provenances. Notons ici l'existence de quatre textes différents, dont les manuscrits datent entre le IX^e et le XII^e siècles. Ceux-ci sont aussi difficiles à dater au IV^e siècle. Voir p.26-28.

¹¹ Grégoire de Tours, Grégoire de Tours : *Œuvres Complètes Tome III : Le Livre des miracles de Saint Martin*, éd. Pierre Sicard, Éditions Paleo, France, 2007.

Le recueil de réponses des *Sortes Sangallenses*¹² est la seule source se rapportant à notre second rituel. Source documentaire fort complète, elle demeure tout de même l'unique témoignage de ce rite. Toutefois, par des rapprochements avec les *Sortes Astrampsychi*, le rite le plus semblable à celui retrouvé dans un manuscrit provenant de la bibliothèque de l'abbaye de St. Gallen, nous pourrions déduire le fonctionnement de cette pratique divinatoire. Le travail de Klingshirn dans son article sur les *Sortes Sangallenses*¹³ sera d'une aide immense et demeure l'état de la question le plus récent sur le sujet. L'intérêt d'étudier ce rite est qu'il nous donne un aperçu différent de celui des sources littéraires.

En ce qui concerne les rites d'incubations et les visions qui y sont liées, nous avons consulté les sources littéraires en Gaule de cette époque axées sur le culte de Saint Martin : Sulpice Sévère, Paulin de Nole et Grégoire de Tours. Les textes de Sulpice Sévère¹⁴ ont été rédigés au IV^e siècle, au moment où l'Église hésitait encore à bannir complètement ces pratiques¹⁵. Sulpice étant un contemporain de Saint Martin et le premier témoin de l'établissement de son culte, ses écrits sont vitaux pour identifier les miracles attribués à ce saint qui ont pu justifier les rites divinatoires qui lui sont associés. Les textes de Grégoire de Tours, quant à eux, ont été écrits à la fin du VI^e siècle et permettent de percevoir l'évolution de ces

¹² St. Gallen, Stiftsbibliothek, Ms. 908, p.187-218, 275-276, 293-294 et l'autre partie à Zürich, Zentralbibliothek, Ms. C 79b, folio. 16-19, rassemblés dans Harris, James Rendel, *The Annotators of the Codex Bezae (with Some Notes on Sortes Sanctorum)* Cambridge, 1901. Notons ici que le manuscrit est estimé remonter au VI^e siècle, bien que le Codex date du VIII^e. Voir p.45.

¹³ Klingshirn, William E., « Les Sortes Sangallenses », dans Johnston, Sarah Iles et Struck, Peter T. (éds), *Mantike : Studies in Ancient Divination*, Boston, Brill, 2005, p.99-128.

¹⁴ Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, Introduction, texte et traduction par Jacques Fontaine, Paris, Éditions du Cerf, 1967 (Sources Chrétiennes no. 133).

¹⁵ Klingshirn William E., « Defining the Sortes Sanctorum : Gibbon, Du Cange and Early Christian Lot Divination », dans *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 10, John Hopkins University Press, 2002, p.85

pratiques entre les IV^e et VI^e siècles. Il est vraisemblable que les propos, les perspectives et les raisons d'être de ces sources sont biaisées. Nous aborderons ce point dans les chapitres suivants.

Les textes de référence des pratiques divinatoires païennes seront utilisés dans notre discussion sur ces rituels. Puisque les recueils originaux n'existent plus, nous nous sommes penchés sur d'autres sources littéraires pertinentes. Ainsi, nous avons pu établir des bases de comparaison. En ce qui concerne les sources modernes, il est évident que certains auteurs seront plus importants que d'autres. MacMullen, par exemple, a avancé la thèse de l'assimilation des rituels païens dans le culte chrétien. De même, les articles de Klingshirn demeurent, pour nos deux premiers cas, l'état de la question le plus récent.

Terminologie

Dans ce mémoire, nous entendons par divination tout rite ou rituel cherchant à prédire l'avenir ou à obtenir des réponses de la part des sphères divines.

Concrètement, nous étudierons deux types de divination : la divination païenne et la divination chrétienne. La divination païenne représente tout rite de divination qui fait appel aux dieux ou aux esprits, de quelque origine qu'ils soient, et dont le vocabulaire et les formulations ont un caractère relié au polythéisme gréco-romain. La divination chrétienne est celle dont les rites font appel à Dieu ou à ses saints, et présente des formulations et un vocabulaire chrétiens.

Par religion des élites, nous entendons la théologie telle qu'elle nous est transmise par les auteurs chrétiens et les Pères de l'Église, la religion des moines et autres « professionnels de la foi » ainsi que par les dogmes de la foi. La religion populaire est celle du peuple, du petit clergé et même des élites laïques. Elle est remplie de fêtes, de superstitions et de pratiques qui sont parfois difficiles à concilier avec les dogmes chrétiens. Toutefois, cette distinction est plutôt

artificielle, car aussi bien les professionnels de la foi que les laïques sont superstitieux et prompts à faire l'utilisation de rituels divinatoires. À titre d'exemples, Jean Chrysostome et Augustin¹⁶ parlent l'un et l'autre de leur utilisation de rituels divinatoires chrétiens alors qu'ils condamnent la divination et autres rites païens « christianisés ».¹⁷

Par ailleurs, il faut définir et hiérarchiser les types de divination que nous allons étudier. Les trois exemples que nous allons aborder peuvent être catégorisés en deux types de divination particulière; la première est la cléromancie, c'est-à-dire l'art de prédire l'avenir par le tirage de sorts. Les *Sortes Sanctorum* et les *Sortes Sangallenses* feront l'objet de notre étude comme exemples chrétiens et les *Sortes Astrampsychi*¹⁸ comme exemple païen. La deuxième est l'oniromancie, c'est-à-dire la divination par l'interprétation des rêves et des visions inspirées, qui fait partie des rituels païens d'incubation d'Asclépios et des exemples de miracle d'incubation dans le culte de Saint Martin.

Les multiples théories sur la nature des *Sortes Sanctorum* demandent aussi à ce que nous expliquions les autres types de divination auxquelles elles auraient pu être liées. Nous définirons donc la bibliomancie, l'art de la divination par la consultation des textes sacrés, et la

¹⁶ Augustinus, *Confessiones* 8.12.29, éd. Luc Verheijen. *Confessionum libri XIII, Corpus Christianorum Series Latina* 27. Turnhout, Brepols, 1981 p.131; Jerphagnon, Lucien (dir.) *Les Confessions précédées de dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, 1993, p.950-951; Jean Chrysostome, *Homélie 35 sur les Actes des Apôtres*, dans *Patrologiæ cursus completus [Series Græca]* PG 60, 253.62-254.16, éd. Jacques-Paul Migne, Garnier Fratres et J.-P. Migne Successores, 1864.

¹⁷ Augustinus, Epistuale 55.37 dans *Epistuale I – LV, Corpus Christianorum Series Latina* 31, Turnhout, Brepols, 2004, p.264; MacMullen, Ramsay, *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200-400*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010, p.12, 17, 58-62, 65, 108-109.

¹⁸ Rituel divinatoire cléromantique datant du II^e ou III^e siècle de notre ère, surtout retrouvé dans l'Empire Oriental, particulièrement en Asie Mineure. Il existait sous plusieurs formes, mais à la base dépendait de jets d'osselets pour déterminer mathématiquement la réponse à la question. Un bon nombre de recueils de réponses, y compris une version byzantine christianisée, nous sont parvenus. Voir Naether, Franziska, *Die Sortes Astrampsychi: Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Mohr Siebeck, 2010 pour l'état de la question le plus récent ; il faut souligner que Naether compare plusieurs fois les *Sortes Sangallenses* aux *Sortes Astrampsychi*.

clédonomancie, divination par l'interprétation d'évènements fortuits. Il faut également garder à l'esprit que les types de divination se catégorisent en deux grandes classes : la divination inductive, c'est-à-dire les rites analysant les signes donnés par la divinité, et la divination inspirée, qui est le contact direct avec le divin.

1 *Sortes Sanctorum*

Notre première étude de cas se penchera sur les *Sortes Sanctorum*. Selon les interprétations données aux sources anciennes depuis le XVI^e siècle, ce type de divination prend deux formes. La première forme, la plus reconnue dans l'historiographie, consiste essentiellement en une bibliomancie, c'est-à-dire une lecture au hasard d'un passage de la Bible en réponse à une question formulée par le consultant. Des chercheurs ont vu une analogie de ce rituel avec la bibliomancie appliquée aux épopées de Virgile, connue sous le nom de *Sortes Vergilianae*, et la cléromancie appliquée aux écrits d'Homère, appelée *Sortes Homericae* ou *Homeromanteia*¹⁹. La deuxième, surtout définie à partir du XVII^e siècle, est la cléromancie. Les rituels cléromantiques s'accomplissent par le tirage de versets prédéfinis provenant des Écritures. Ils ont été fréquemment employés en Gaule en relation aux cultes des Saints, en particulier dans celui de Saint Martin²⁰. Une autre possibilité a été mise de l'avant par Klingshirn²¹ à partir des écrits d'Arévalo²² et Ganszyniec²³. Il s'agit d'un type de divination cléromantique organisé et centré autour d'un ouvrage de référence non relié aux Écritures²⁴ nommé *Sanctorum Apostolorum*.

¹⁹ Sur les *Sortes Homericae* cf, Martín-Hernández, Raquel "Using Homer for Divination: *Homeromanteia* in Context." *Center for Hellenic Studies Research Bulletin* 2, no. 1, 2013 [en ligne], <http://wp.chs.harvard.edu/chs-fellows/2014/03/28/using-homer-for-divination-homeromanteia-in-context/> (consulté du 28 novembre au 7 mai 2015). Sur le problème des *Sortes Vergilianae* cf. Ziolkowski, Jan M. et Putnam, Michael C. (éd) *The Vergilian Tradition*, Yale University Press, New Haven et Londres, 2008, p.829-830. Il reste à constater que les preuves des *Sortes Vergilianae* proviennent essentiellement de l'*Historia Augusta*, dont le caractère fictif compromet la fiabilité.

²⁰ Nous sommes bien renseignés sur la relation de ces pratiques oraculaires avec le culte de Saint Martin par le concile d'Auxerre. Le rituel semble commencer par le questionnement du demandeur, suivi de la tenue d'une veillée en l'honneur de Saint Martin et se clôt par l'obtention de la réponse une fois la nuit passée (*vide infra*).

²¹ Klingshirn William E., « Defining the *Sortes Sanctorum* : Gibbon, Du Cange and Early Christian Lot Divination », dans *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 10, John Hopkins University Press, 2002, p.77-130.

²² Arévalo, Faustino, *S. Isidori Hispalensis episcopi Hispaniarum doctoris opera omnia*, vol. 3, Rome, Typis A. Fulgonii, 1798, p.373; réimprimé dans PL 82:917.

Dans ce premier chapitre, nous détaillerons avec plus de précisions le fonctionnement et l'évolution des diverses formes chrétiennes des *Sortes Sanctorum*. Ainsi, nous tenterons de voir les signes de la persistance des besoins de divination et l'invention du rite en Gaule.

1.1 Bibliomancie

1.1.1 Bibliomancie chrétienne : *Sortes Bibliae*

Les *Sortes Sanctorum* sont habituellement associées à un rituel de bibliomancie. Dès le IV^e siècle, on retrouve dans les Confessions de Saint Augustin d'Hippone une mention explicite de l'utilisation d'un rite divinatoire basé sur la lecture de la Bible²⁵ appelé *Sortes Bibliae*. Ce rituel aurait vraisemblablement consisté en une question posée par le consultant sous la forme d'une prière à Dieu. La réponse était révélée par la lecture d'un texte de la Bible choisi au hasard²⁶. Toujours au IV^e siècle, Sulpice Sévère mentionne, dans la *Vita Martini*, l'utilisation de rituels incorporant le tirage de sorts et la lecture de versets de la Bible choisis au hasard lors de l'élection de Saint Martin comme évêque²⁷. Cependant la consultation de ce texte sacré pouvait se faire sans prier au préalable²⁸. Au VI^e siècle, Grégoire de Tours fait part lui aussi, dans *L'Histoire des Francs*, de l'utilisation de deux formes de rituels bibliomantiques. D'une

²³ Ganszyniec, Richard, « Les Sortes Sanctorum » dans le *Congrès d'histoire du christianisme*, Jubilé Alfred Loisy, Annales d'histoire du christianisme 3, édition P.-L. Couchoud, Les Éditions Rieder, Paris, 1928, p.41–51.

²⁴ Klingshirn (2002) p.81.

²⁵ Klingshirn (2002) p.83, Augustinus, Confessiones 8.12.29 dans *Confessionum libri XIII.*, Luc Verheijen (éd.) Turnhout, Brepols 1981 p.131 (CCL 27); Jerphagnon, Lucien (dir.) *Les Confessions précédées de dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, 1993, p.950-951.

²⁶ Augustinus, *Confessiones* 8.12.29.

²⁷ Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, 9. 5-7, Introduction, texte et traduction par Jacques Fontaine, Sources Chrétiennes 133, Éditions du Cerf, Paris, 1967, p.271-273.

²⁸ Klingshirn (2002) p.78.

part, il relate le cas de Clovis, qui voulait connaître l'issue d'une bataille qu'il s'apprêtait à livrer. Il a donc prié Dieu d'éclairer son jugement et a envoyé des messagers à Tours afin d'obtenir la réponse divine. Ces messagers la reçurent lorsqu'ils entendirent la lecture d'un vers des Psaumes, alors qu'ils pénétraient dans une église dédiée à Saint Martin. Ce rituel est alors décrit par Grégoire de Tours comme les « Lots des Saints », *Sortes Sanctorum* en latin²⁹. D'autre part, il explique comment les ecclésiastiques ont procédé afin de connaître l'avenir de Chramne, le petit-fils de Clovis. Le rituel s'est déroulé dans l'église de l'évêque Tetricus à Dijon – église dédiée à Saint Martin – où, pour obtenir leur réponse, ils consultèrent au hasard des textes provenant du livre des Prophètes, du premier Épître aux Thessaloniens et de l'Évangile selon Mathieu³⁰. Grégoire de Tours fait alors référence à deux procédures utilisées en bibliomancie. Dans le cas du rituel pratiqué par Clovis à Tours, c'est le hasard d'être entré dans une église dédiée à Saint Martin au moment précis de la lecture d'un passage des Psaumes qui lui révèle la vérité. Pour son petit-fils, c'est la lecture successive et ordonnée de trois livres sacrés, finissant avec l'autorité absolue des Évangiles, qui indique aux ecclésiastiques leur réponse. C'est à partir de ces auteurs du IV^e siècle qu'au XVI^e siècle, Du Cange³¹ a établi une association entre la bibliomancie et les *Sortes Sanctorum*, lien qui sera par la suite repris aux XVII^e et XVIII^e siècles dans les écrits de Du Resnel³² et de Gibbon.³³

²⁹ Grégoire de Tours, *Historia Francorum* 2.37, Nous suivons l'édition critique dans les *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum*, 1.1 p.86.

³⁰ Grégoire de Tours, *Historia Francorum* 4.16, dans les *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum*, 1.1 p.149-150.

³¹ Klingshirn (2002) p.80; Du Cange, Charles, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, Paris, 1678, vol. 3, cols. p.904–907.

³² Klingshirn (2002) p. 82; Du Resnel, *De Oraculis Ethnicorum Dissertationes Duae*, édité par Antonius Van Dale Apud Henricum & Viduam Theodori Boom, Amsterdam, 1683, p.377.

1.1.2 Bibliomancie païenne : *Sortes Vergilianae*

A la recherche des précurseurs de ce rite de bibliomancie dans l'occident de l'Empire romain, on repère les *Sortes Vergilianae* comme la pratique la plus proche. Durant l'Antiquité tardive, on retrouve quatre mentions décrivant ce genre de rituel dans l'*Historia Augusta*. Selon ces témoignages³⁴, le consultant ouvre au hasard l'Énéide et lit le premier vers qui lui tombe sous les yeux, sans avoir préalablement déclaré sa question. Dans deux de ces cas, la lecture des textes est faite dans un temple, l'une dans le temple d'Apollon à Cumès³⁵ et l'autre dans celui de Fortuna Primigenia à Préneste³⁶. Aucune autre procédure ne semble être incluse dans ce rituel, sauf l'ouverture et la lecture d'un vers sélectionné au hasard, ou le tirage de billets sur lesquels sont inscrits des vers de textes sacrés placés dans une urne³⁷.

1.1.3 *Sortes Bibliae* et *Sortes Vergilianae* : similitudes et différences

Il subsiste peu de détails sur le déroulement de la bibliomancie chrétienne et les *Sortes Vergilianae*. Toutefois, on peut remarquer l'existence de certaines similitudes entre eux. Dans les *Sortes Vergilianae*, le consultant pense toujours à sa question avant de questionner l'oracle. Les Confessions d'Augustin et les témoignages de Grégoire de Tours indiquent aussi que le consultant procède à un moment de réflexion avant de consulter les livres sacrés. Par ailleurs, il y

³³ Gibbon, Edward, «*The Decline and Fall of the Roman Empire*», Vol. 3 (1781) ch. 38, n. 51, éd. David Womersley, Penguin, Londres, 1994, chapitre 2 p.467.

³⁴ *Vita Hadriani* 2.8 dans Chastagnol, André, *Histoire Auguste : Les empereurs romains des II^e et III^e siècles*, Robert Laffont, Paris, 1994, p. 18-19; *Vita Claudii* 10.4-7 dans *Histoire Auguste* T4. Pt.3, Vie des trente tyrans et de Claude, texte établi, traduit et commenté par F. Paschoud, Paris, Les Belles lettres, 2011, p. 230-231.

³⁵ *Vita Clodius Albinus* 5.4 dans Chastagnol (1994) p.382-383.

³⁶ *Vie d'Alexandre Sévère* 4.6 dans Chastagnol (1994) p.568-569.

³⁷ *Histoire Auguste* T4. Pt.3, Vie des trente tyrans et de Claude, texte établi, traduit et commenté par F. Paschoud, Paris, Les Belles lettres, 2011, p.296.

a dans les deux cas une préférence pour le livre à consulter dans le cadre du rituel. Lors du rituel chrétien, ce sont les Psaumes qui prédominent; lors des rites païens, c'est le sixième livre de l'Énéide qui est le texte de choix. Toutefois, il n'y a guère d'explication pour ces préférences. De plus, le rituel chrétien de bibliomancie se présente au début sous une forme très rudimentaire, similaire au rituel païen. Cependant, avec le temps, il tend à être plus organisé et complexe, et demande la lecture successive de trois textes ordonnés par importance théologique pour répondre à une seule question. Enfin, dans les deux rituels, les consultants se fient à la « vérité révélée » par les textes sacrés comme guide. Même s'il n'était pas généralement accepté que les *Sortes Vergilianaes* soient liées aux *Sortes Sanctorum* en tant que bibliomancie³⁸, ces détails sont suffisants pour établir sinon leur relation, du moins leur filière commune d'inspiration.

Les informations provenant de ces sources littéraires ne sont pas sans défaut. Augustin d'Hippone, Sulpice Sévère et Grégoire de Tours, bien qu'ils aient vécu à l'époque où ces rituels étaient pratiqués, sont des auteurs reconnus pour leur fervente foi chrétienne. Il est donc fort possible que leurs écrits présentent une perspective avant tout chrétienne et orientée vers l'enseignement du dogme plutôt que vers une description objective des faits. Étant donné que ces documents sont les seules sources occidentales contemporaines de la pratique des *Sortes Sanctorum*, il se pourrait que la description des rites qui leur sont associés soit biaisée ou incomplète.

Il en est de même pour les *Sortes Vergilianaes*; les informations sur ce rituel se retrouvent essentiellement dans l'*Historia Augusta*. Cette œuvre, écrite par un auteur anonyme de la dernière

³⁸ Ziolkowski et Putnam (2008) p.829-830.

décennie du IV^e siècle³⁹, contient des faits qui ont été prouvés erronés. Par exemple, l’auteur relate que Claude le Gothique a consulté des oracles dans les Apennins. Or, on sait maintenant qu’aucun sanctuaire oraculaire n’a existé dans les Apennins⁴⁰. Il est donc pertinent de se demander si les mentions faites dans ce texte ne sont pas des inventions de l’auteur ou une rétroprojection temporelle des pratiques existant à son époque. De nos jours, certains auteurs avancent même que les *Sortes Vergilianae* seraient une tentative de la part de l’auteur anonyme des *Historia* et de Rabelais – qui rend le second plus ancien témoignage de ce rite – de paganiser les *Sortes Bibliae*⁴¹. L’absence complète de mention des *Sortes Vergilianae* au cours du Moyen-Âge pourrait corroborer le fait que ce rituel soit plus fictif que réel.

1.1.4 Perceptions de l’Église

La condamnation des *Sortes Sanctorum* commence dès le milieu du V^e siècle (462-468) avec le Concile de Vannes, établi par Perpetuus de Tours, évêque métropolitain. L’objectif officiel de ce rassemblement de six des huit évêques qui composaient l’archidiocèse de Tours était de consacrer l’évêque de Vannes (nom ancien : *civitas Venetum*)⁴². Ces évêques y rédigèrent un ensemble de canons qui a été conservé jusqu’à nos jours. Dans le 16^e canon, on retrouve la première mention documentaire des *Sortes Sanctorum* faite par des autorités ecclésiastiques⁴³. On

³⁹ Ziolkowski et Putnam (2008) p.830.

⁴⁰ Le commentaire au passage *Histoire Auguste* T4. Pt.3, *Vie des trente tyrans et de Claude*, texte établi, traduit et commenté par F. Paschoud, Paris, Les Belles lettres, 2011, p. p.296 y fait référence en soulignant que même un certain nombre de tyrans décrits ont été complètement inventés.

⁴¹ Ziolkowski et Putnam (2008) p.830.

⁴² Klingshirn (2002) p.84; Pietri, Luce et Jacques Biarne, *Province ecclésiastique de Tours (Lugdunensis Tertia) Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle*, éd. N. Gauthier and J.-Ch. Picard, vol. 5, De Boccard, Paris, 1987, p.14–16.

⁴³ Klingshirn (2002) p.84-85; Munier, Charles, *Concilia Galliae, Corpus Christianorum, Series Latina* 148, Turnholt, Brepols, 1963, p.156, traduction personnelle.

peut y voir les premières inquiétudes du Concile en regard des *Sortes Sanctorum*⁴⁴ et les sujets qui les provoquent :

Ac ne id fortasse uideatur omissum quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici student auguriis et subnomine confictae religionis quas sanctorum sortes uocant, diuinationis scientiam profitentur aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt, hoc quicumque clericus detectus fuerit uel consulere uel docere ab ecclesia habeatur extraneus.

Et de sorte que ne paraisse pas omis ce qui infeste grandement la foi de la religion catholique, ce qu'un certain nombre de clercs dévouent aux augures et contrefont sous le nom de religion qu'ils appellent sorts des saints, professent une science de la divination ou promettent le futur par l'inspection de toute écriture, que n'importe quel clerc qui sera découvert soit consultant soit enseignant soit considéré hors de l'Église.

Trois faits ressortent de ce canon. D'une part, les *Sanctorum Sortes* sont perçus comme une contrefaçon de la religion car ils associent trompeusement ces rites aux cultes des Saints⁴⁵. D'autre part, les membres du clergé professent la science de la divination comme des devins professionnels et sont eux-mêmes des utilisateurs de ce rituel⁴⁶ exempt de fondement théologique. Finalement, seuls les membres du clergé sont ciblés et menacés d'excommunication. Par ailleurs, l'absence d'une description précise du déroulement des *Sanctorum Sortes* laisse sous-entendre que tous savaient très bien à quels rituels on faisait référence dans le canon⁴⁷. Les *Sanctorum Sortes* demeurent donc vagues (*Sanctorum Sortes* ne sont pas définies par les gloses

⁴⁴ Klingshirn (2002) p.86.

⁴⁵ Klingshirn (2002) p.86.

⁴⁶ Klingshirn (2002) p.85.

⁴⁷ Klingshirn (2002) p.85, Ganszyniec (1928) p.42

du Concile) et peuvent ainsi s'appliquer autant à la divination par les Écritures qu'à toute autre forme de divination⁴⁸.

Une deuxième mention des *Sortes Sanctorum* provient du Concile d'Agde de 506⁴⁹. Convoqué par le roi Wisigoth Alaric II et présidé par Césaire d'Arles, l'objectif de ce concile était de réviser les canons du Concile de Vannes adoptés quarante ans plus tôt et de les adapter aux réalités de l'époque. Le texte qui suit est tiré du 16^e Canon d'Agde⁵⁰ :

Ac ne id fortasse uideatur omissum, quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici siue laici student auguriis et subnomine fictae religionis, quas sanctorum sortes uocant, diuinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt, hoc quicumque clericus uel laicus detectus fuerit uel consulere uel docere, ab ecclesia habeatur extraneus.

*Et de sorte que ne paraisse pas omis ce qui infeste grandement la foi de la religion catholique, ce qu'un certain nombre de clercs ou laïcs dévouent aux augures et simulent sous le nom de religion qu'ils appellent sorts des saints, professent une science de la divination ou promettent le futur par l'inspection de toute écriture, que n'importe quel clerc ou laïc qui sera découvert ou consultant ou enseignant soit considéré hors de l'Église.*⁵¹

On peut observer que maintenant autant les laïcs chrétiens que les membres du clergé sont ciblés par ce canon. Ils sont tous identifiés comme professant la « science » de la divination⁵² et

⁴⁸ Tel que mentionné dans CTh 9.16.12, dans *Codex Théodosien I-XV : Code Justinien, constitutions sirmondiennes*, Paris, Éditions du Cerf, 2009 p. 156-157 et Augustinus, *Confessiones* 4.3.5, CCL 27, p.40-43; Jerphagnon (1993) p.836-838.

⁴⁹ Klingshirn (2002) p.86.

⁵⁰ CCL 148, p.210-211.

⁵¹ Traduction personnelle.

⁵² Klingshirn (2002) p.86.

passibles d'excommunication. Ce changement illustre fort possiblement l'influence de Césaire d'Arles sur l'imposition de la rigueur monastique à tous les milieux de la chrétienté⁵³.

Dans ces deux premiers conciles, les *Sanctorum Sortes* sont identifiées comme une « contrefaçon » ou une « simulation » de la religion⁵⁴. Ce vocabulaire, utilisé par les autorités cléricales pour les condamner, est similaire à celui qui était traditionnellement associé à *superstitio*, un terme qui désignait pour les Romains tout culte qui était non officiel ou non accepté par la majorité. Dans ce contexte, il faut également se souvenir que, depuis l'époque de Tertullien au III^e siècle, le terme *superstitio* était devenu le terme de référence par lequel les membres de l'Église, de plus en plus dominante, désignaient le paganisme et ses rites. Le terme *superstitio* indique donc un phénomène d'intégration des rituels païens dans la religion chrétienne qui est connu des autorités ecclésiastiques⁵⁵. Il est possible d'avancer que les membres du petit clergé étaient à l'origine de ces pratiques divinatoires, car ils étaient les premiers à être condamnés par le Concile de Vannes. De plus, on peut aussi soupçonner la popularité des rituels divinatoires puisque, lors du Concile d'Agde, et sous l'influence de Césaire d'Arles, les laïcs se voient aussi menacés d'excommunication. Ainsi, on peut en déduire l'importance de la pratique de la divination autant chez le peuple que dans le clergé, aux V^e et VI^e siècles.

⁵³ Klingshirn (2002) p.86; Voir aussi Klingshirn William E., *Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994 p.72–87.

⁵⁴ Klingshirn (2002) p.86, Le changement de *confictae* à *factae* sert de marqueur à l'inclusion de ce canon dans le canon universel de l'Église.

⁵⁵ Concernant le champ sémantique du mot latin *superstitio* au sein des cultes traditionnels et chrétiens cf. Clauss, Manfred, « Kein Aberglaube in Hispellum », *Klio* 93, 2011, p.429-445 concernant l'inscription CIL XI 5266 de Hispellum et l'application du terme par Constantin le Grand au sein de sa politique de conciliation entre Christianisme et les rites concernant le culte impérial. Voir également Guttenberger, Gudrun, « 'Superstitio': Facetten eines antik-religionstheoretischen Diskurses und die Genese des frühen Christentums als « religio », in *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* », direction Wolfgang Kraus. de Gruyter, Berlin, New York 2009, p.183-227 et également Kahlos, Maijastina, « 'Religio' and 'superstitio' : retortions and phases of a binary opposition in late Antiquity », *Athenaeum* 95, 2007, p.389-408 et Margel, Serge, « 'Religio-superstitio' : la crise des institutions, de Cicéron à Augustin », *Revue de Théologie et Philosophie* 138, 2006, p.193-207.

En 511, soit à peine cinq ans après celui d'Agde, un autre concile, le Concile d'Orléans,⁵⁶ fut convoqué par Clovis. Alors que les précédents étaient « gaulois », ce concile, est le premier que l'on pourrait appeler « franc ». Encore là, les *Sortes Sanctorum* ont été le sujet de discussions, dont les conclusions se retrouvent dans le Canon 30⁵⁷ :

Si quis clericus, monachus, saecularis diuinationem uel auguria crediderit obseruanda, uel sortes quas mentiuntur esse sanctorum quibuscumque putauerint intimandas, cum his qui iis crediderint ab ecclesiae comunione pellantur.

*Si quelque clerc, moine ou laïc aurait cru que la divination ou les augures devraient être respectés, ou qu'ils auraient cru que les sorts qui contrefont provenir des saints devraient être annoncés à n'importe qui, que ceux-ci avec ceux qui auraient cru ces choses soient expulsés de la communion de l'Église.*⁵⁸

Seules deux différences peuvent être observées entre le texte de ce canon et ceux des canons 16 des Conciles de Vannes et d'Agde. La première est l'absence de référence à la consultation des Écritures⁵⁹ lors des rites divinatoires. Il est possible que cette omission soit une concession faite à Clovis⁶⁰, amateur de ce type de divination. Il est également plausible que les autorités ecclésiastiques, ayant condamné tous les rites divinatoires et les augures, aient trouvé redondant de mentionner spécifiquement les *Sortes Sanctorum*⁶¹. L'autre changement est que les

⁵⁶ Klingshirn (2002) p.87.

⁵⁷ Can. 30, *Les Canons des Conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles) tome I*, Texte latin de l'édition de Charles De Clercq, Introduction, traduction et notes par Jean Gaudemet et Brigitte Basdevant, Réimpression de la première édition, Paris, Éditions du Cerf, 1989 (Collection Sources Chrétiennes 353) p.88.

⁵⁸ Traduction personnelle.

⁵⁹ Klingshirn (2002) p.87.

⁶⁰ Klingshirn (1994) p.220.

⁶¹ Klingshirn (2002) p.87.

moines, bastion orthodoxe de la foi, sont maintenant passibles d'excommunication s'ils utilisent la divination, soit personnellement ou professionnellement⁶². Que les hautes autorités de l'Église décident de légiférer en ce sens ne fait que confirmer l'étendue et la popularité des arts divinatoires parmi tous les groupes christianisés de la société.

La dernière mention des *Sortes Sanctorum* a été faite à l'époque mérovingienne lors du Concile d'Auxerre de 561 à 605⁶³, soit près de 50 ans après celui d'Orléans. Convoqué par Aunacharius, évêque d'Auxerre, et rassemblant 44 prêtres de différents échelons de l'évêché, ce concile est surtout intéressant car il se concentre principalement sur les problèmes et les questionnements du clergé d'Auxerre⁶⁴. Sur un total de 45 Canons émis, c'est le Canon 4⁶⁵ qui mentionne directement les *Sortes Sanctorum*. Il est inséré entre le Canon 3, prohibant les offrandes privées aux saints, les vigiles nocturnes et la dédicace d'*exvotos* à des arbres ou sources sacrés, et le Canon 5, interdisant spécifiquement les vigiles nocturnes au nom de Saint Martin :

3. Non licet consensus (sic) in domibus propriis nec per uigiliis in festiuitates sanctorum facere nec inter sentius aut ad arbores sacriuos uel ad fontes uota dissoluere, nisi, quicumque uotum habuerit, in ecclesia uigilet et matriculae ipsum uotum aut pauperibus reddat nec sculptilia aut pedem aut hominem ligneum fieri penitus praesumat.

4. Non licet ad sortilegos vel auguria respicere nec ad caragios nec ad sortes, quas sanctorum vocant, vel quas de ligno aut de pane faciunt, aspicere, nisi, quaecumque homo facere uult, in nomine Domini faciat.

⁶² Klingshirn (2002) p.87.

⁶³ Klingshirn (2002) p.88.

⁶⁴ Klingshirn (2002) p.88.

⁶⁵ Can. 3, 4 et 5, *Les Canons des Conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles) tome II*, Texte latin de l'édition de Charles De Clercq, Introduction, traduction et notes par Jean Gaudemet et Brigitte Basdevant, Réimpression de la première édition, Paris, Éditions du Cerf, 1989 (Collection Sources Chrétiennes 354) p.488-491.

5. Omnino inter supra dictis conditionibus peruigilius, quos in honore domini Martini obseruant, omnimodis prohibete.

3. Il n'est pas permis de célébrer dans les maisons particulières des offrandes privées (compensus), ni des veillées pour les fêtes des saints; ni de s'acquitter de vœux parmi les fourrés, ni au pied des arbres sacrés, ni près des sources; mais si quelqu'un a fait un vœu, qu'il aille veiller à l'église et s'acquitte de ce vœu au profit de la matricule des pauvres; et qu'il ne se permette aucunement de fabriquer des objets sculptés : soit un pied, soit un homme de bois.

4. Il n'est pas permis de faire appel aux sortilèges ou aux augures, ni d'avoir recours aux magiciens; ni non plus aux sorts qu'on appelle « des saints », ni à ceux tirés de morceaux de bois ou de morceaux de pain; mais tout ce que l'on veut faire, qu'on le fasse au nom du Seigneur.

5. Parmi ces cas ci-dessus, prohibez absolument, de toute manière, les veillées que l'on célèbre en l'honneur de saint Martin.

Dans le canon 4, le concile interdit le tirage de sorts dits « des saints » de même que celui de morceaux de bois ou de pain. Selon certains auteurs, ce dernier type de tirage de sorts appartiendrait lui aussi au rituel des *Sortes Sanctorum*⁶⁶. Toutefois, contrairement aux canons des précédents conciles, celui d'Auxerre ne condamne nullement à l'excommunication les personnes qui s'y adonnent⁶⁷. Deux interprétations pourraient être données à ce fait. Il se pourrait que le petit clergé ait une plus grande ouverture que le grand clergé envers le peuple et ses croyances⁶⁸. Il serait aussi plausible qu'étant donné que les personnes passibles d'excommunication avaient déjà été identifiées lors des conciles précédents, les membres du Concile d'Auxerre aient jugé plus sage de rappeler, dans ce canon, l'interdiction de la pratique des arts divinatoires et d'y

⁶⁶ Klingshirn (2002) p.88.

⁶⁷ Klingshirn (2002) p.88.

⁶⁸ Klingshirn (2002) p.88.

inclure les devins non mentionnés par leurs prédécesseurs. L'absence de preuve pour confirmer l'une ou l'autre de ces hypothèses les relègue encore à de simples suppositions.

Alors que les célébrations des saints sont l'occasion de maints miracles, tel que rapporté par Grégoire de Tours, les évêques gaulois de conciles tranchent entre les miracles de la foi et la *superstitio* païenne. Par exemple, la mention, dans le canon 3, des fourrés, des arbres sacrés et des sources est une référence explicite aux pratiques gallo-romaines alors que les *Sortes* de tous types sont sans équivoque interdites dans le canon 4. Un autre point important à souligner est que ce concile, en insérant le canon portant sur les *Sortes Sanctorum* entre les canons 3 et 5, associe pour la première fois les *Sortes Sanctorum* avec les célébrations des saints, en particulier avec celle de Saint Martin⁶⁹. Alors qu'auparavant les *Sortes Sanctorum* étaient condamnées parce qu'elles contrefaisaient la véritable religion – en sous-entendant qu'elles étaient pratiquées parallèlement aux rites approuvés – ce canon reconnaît maintenant l'enracinement profond des pratiques païennes dans l'imaginaire populaire. L'évolution visible dans les canons des interdictions montre que les *Sortes Sanctorum* n'originent pas du culte de Saint Martin à Tours au IV^e siècle, mais qu'ils y sont associés au VI^e siècle lors du Concile d'Auxerre. À cette époque, la pratique de ce rituel était largement répandue et devenait fort préoccupante compte tenu du fait que ses buts (répondre aux inquiétudes et aux besoins des personnes) étaient les mêmes que ceux des cultes des saints. La compétition faite par ce « simulacre de la religion » demandait donc une intervention officielle de la part du haut clergé.

L'opposition des conciles aux *Sortes Sanctorum* semble par contre disproportionnée puisque cette pratique centrée sur les Écritures se limitait à l'élite lettrée. De plus, lorsqu'un Père

⁶⁹ Klingshirn (2002) p.89.

de l'Église aussi respecté qu'Augustin utilise ouvertement la Bible comme outil divinatoire, il est nécessaire de se demander d'où viennent véritablement les raisons de l'opposition aux rituels divinatoires bibliomantiques. C'est cet aspect qui sera traité dans la prochaine section.

Klingshirn suggère l'existence d'un texte ou d'un recueil avec comme titre *Sortes Sanctorum* ou *Sortes Apostolorum*⁷⁰. Il est donc intéressant de se pencher sur les sources documentaires contemporaines qui parlent des *Sortes Apostolorum*, car elles révèlent possiblement une toute autre image que celle habituellement donnée par les auteurs d'aujourd'hui.

1.2 Cléromancie païenne

1.2.1 *Sortes Homericae* ou *Homeromanteia*

L'utilisation des vers d'Homère comme medium oraculaire a toujours été populaire parmi les Grecs et les Romains⁷¹. Il n'est donc guère surprenant de retrouver un rituel qui lui est entièrement dédié. Les détails concernant les *Sortes Homericae*, ou *Homeromanteia*, sont connus à travers trois papyri⁷² découverts en Égypte et tous datés entre les III^e et IV^e siècles de notre ère. De ceux-ci, le papyrus de *P.Lond* I 121 offre une description quasi complète de ce rituel. Le fait qu'il contienne un recueil de réponses, un manuel d'instructions et une liste des jours et des

⁷⁰ Klingshirn (2002) p.84.

⁷¹ Martín-Hernández (2013) 4-12, 22 ; Aristophane, *Paix*, 1089-1094, Dion Cassius 79.8.5-6, bien qu'elles se limitent à des allusions au pouvoir prophétique d'Homère.

⁷² Martín-Hernández (2013) 13 ; *P.Lond.* I 121, (i.e. Preisendanz, K., and Henrichs, A. (éds) *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, II vols. Stuttgart, 1974. VII) Daniel, R., and Maltomini, M., (éds).

Papyrologica Coloniensia vol. XVI.1 and 2. Opladen, 1990-1991, II 77(= *P.Bon.* 3), cf. *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten XX. Band*, dir. Hans-Albert Rupprecht, Harrassowitz Verlag Wiesbaden, 1997, no. 14231, 14232 et *P.Oxy.* LVI 3831, éd. P. J. Parsons, Oxford, 1989.

heures de consultation de l'oracle⁷³ offre une image plus complète des *Sortes Homericæ* que des *Sortes Sanctorum*.

Ainsi, selon les informations disponibles, le déroulement du rituel serait le suivant. Le devin consulte la table dans laquelle se trouvent les dates et les heures de disponibilité des oracles. Au jour et à l'heure indiqués, le consultant fait, en pensant à sa question, une prière composée de cinq vers d'Homère à Apollon. Puis, il jette un dé trois fois afin d'obtenir un nombre de trois chiffres. L'arrangement des chiffres suivait un ordre permettant de prévoir toutes les possibles combinaisons en commençant par $\alpha\alpha\alpha$, $\alpha\alpha\beta$, $\alpha\alpha\gamma$ [...] $\alpha\beta\alpha$, $\alpha\beta\beta$, $\alpha\beta\gamma$ [...] $\beta\alpha\alpha$, $\beta\alpha\beta$ [...] jusqu'à $\zeta\zeta\zeta$ ⁷⁴. Le consultant trouve par la suite, parmi les demi-douzaines de nombres de trois chiffres du recueil de réponses, celui qui, assigné à un vers d'Homère, répond à la question⁷⁵. Les estimations modernes basées sur les recueils des papyri indiquent que l'ensemble des vers divinatoires du recueil de réponses comptait 216 vers homériques⁷⁶. Par cet exemple des plus précis, nous avons une représentation claire de la cléromancie païenne basée sur les textes vus comme sacrés. Il est donc pertinent de passer maintenant à la représentation cléromantique des *Sortes Sanctorum* pour voir comment ce rituel lui ressemble et en diffère.

⁷³ Martín-Hernández (2013) 17 ; *PGM VII*, lignes 155-167 pour le tableau des heures et des jours.

⁷⁴ Martín-Hernández (2013) 18.

⁷⁵ Martín-Hernández (2013) 18.

⁷⁶ Martín-Hernández (2013) 2.

1.2.2 Lien entre les *Sortes Sanctorum* et les *Sortes Apostolorum*

1.2.2.1 *Decretum Gelasianum*

Les *Sortes Sanctorum* et les *Sortes Apostolorum* apparaissent ensemble pour la première fois dans un texte ecclésiastique dans le cinquième volume du *Decretum Gelasianum*, un corpus de textes et de listes datant du VI^e siècle, écrit en Gaule méridionale ou en Italie du Nord, probablement à l'initiative du Pape Gelasius⁷⁷. Pourtant les sortes portent trois autres noms associés à ce texte⁷⁸ : *Sortes Apostolorum* dans l'en-tête, *Sortes Sanctorum Apostolorum* avant le début du développement et *Sortes Sanctorum* dans la conclusion. Ce texte est composé de 56 réponses du rituel, deux prières⁷⁹ et deux listes, l'une sur les divers ouvrages et auteurs reconnus à l'époque comme « canoniques » et l'autre sur les œuvres et auteurs proscrits par les autorités ecclésiastiques. C'est dans la deuxième liste que l'on retrouve la mention des *Sortes Apostolorum*⁸⁰. Il est important de noter l'appellation précise de *Liber qui appellatur Sortes Apostolorum* donnée par le *Decretum* aux *Sortes Apostolorum*⁸¹. Cette appellation indique clairement que les *Sortes Apostolorum* existaient sous la forme d'un texte écrit servant de base à la pratique du rituel divinatoire.

⁷⁷ CPL 1676 ; von Dobschütz, Ernst, « Das Decretum Gelasianum De Libris Recipiendis et Non Recipiendis in kritischem Text » dans Hinrichs, J.C., *Texte und Untersuchungen* 38, Leipzig, 1912, p.340–48.

⁷⁸ Cartelle, Enrique M. (éd.) *Les Sortes sanctorum : Étude, édition critique et traduction*, trad. Adrien Maillet, Paris, Classiques Garnier, 2013, p.70, 113, 119; Klingshirn (2002) p.92.

⁷⁹ Klingshirn (2002) p.92.

⁸⁰ Klingshirn (2002) p.90, les *Sortes Apostolorum* sont accompagnées de deux autres textes ou rites attribués aux Apôtres.

⁸¹ Klingshirn (2002) p.91-92.

Au XVII^e siècle, Faustino Arévalo⁸², à partir de la définition des *sortilegi* dans les Étymologies d'Isidore⁸³ et du texte du *Decretum Gelasianum* édité par Pierre Pithou⁸⁴, suggère l'existence d'une identité commune entre les *Sortes Sanctorum* et les *Sortes Apostolorum*⁸⁵. Pendant plusieurs siècles, la théorie d'Arévalo reste un simple constat sur une possible relation entre ces deux rituels. Ce n'est qu'en 1928 avec Richard Ganszyniec⁸⁶ que la théorie est remise de l'avant, bien que ce dernier ignorait le travail précédent d'Arévalo⁸⁷. Klingshirn⁸⁸ reste plus circonspect, car bien que possible, cette hypothèse d'association doit être modérée par certains faits. D'abord, le sens du titre *Sortes Apostolorum* fait référence au tirage de sorts tel que décrit dans les Actes des Apôtres 1.26 lors de l'élection du remplaçant de Judas l'Ischariote⁸⁹, un tout autre passage que celui qui justifie les *Sortes Sanctorum*. Cependant, l'apparition de ce nouveau titre, les *Sortes Apostolorum*, au VI^e siècle est très opportune puisqu'il fait suite aux condamnations des Conciles de Vannes et Agde, qui affligent le titre *Sortes Sanctorum* de l'opprobre officiel⁹⁰. Plus étonnant encore⁹¹, le titre *Sortes Apostolorum* disparaît après sa

⁸² Klingshirn (2002) p.90.

⁸³ Isidore, *Etymologies* 8.9.28, dans Isidore de Séville, *Etymologiarum sive originum libri XX recognovit brevisque adnotatione critica instruxit*, W. M. Lindsay., E. Typographeo Clarendoniano, Oxonii (Oxford)1957.

⁸⁴ Pithou, Pierre, « Sortes Apostolorum », publié dans *Codex Canonum Vetus Ecclesiae Romanae*, E Typographia Regia, Paris, édition Claude Le Peletier, 1687, p.370–73; ici nommé Manuscrit P.

⁸⁵ Klingshirn (2002) p.90; On remarque l'absence chez Arévalo de référence à Johann Albert Fabricius (Fabricius, J.A., *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, B. Schiller, Hamburg, 1703, p.138) qui dans son ouvrage sur la pseudoépigraphie du Nouveau Testament fait explicitement ce lien avec l'édition de Pithou des *Sortes Apostolorum* et supporte donc sa thèse.

⁸⁶ Klingshirn (2002) p.92; Ganszyniec (1928) p.44.

⁸⁷ Klingshirn (2002) p.92.

⁸⁸ Klingshirn (2002) p.100.

⁸⁹ On trouve même dans cette histoire les fondements théologiques justifiant l'anecdote rapportée par Grégoire de Tours (Grégoire de Tours, *Hist.* 4.16.) au sujet de Saint Martin: si un Apôtre peut être choisi par les sorts, autant peut-on choisir un évêque.

⁹⁰ Klingshirn (2002) p.100-101; Le titre *Sortes Sanctorum* eut quand même une persistance étonnante en survivant jusqu'au XII^e siècle.

première apparition, ne réapparaissant qu'au XII^e siècle. Bien que les deux titres soient reliés, on ne peut se fier uniquement aux faits précédents pour affirmer qu'ils sont un seul et même texte.

Des découvertes plus récentes renforcent l'association entre les *Sortes Sanctorum* et les *Sortes Apostolorum*. Ainsi, trois autres manuscrits, datant respectivement du début du IX^e siècle⁹², du milieu du IX^e siècle⁹³ et du début du XII^e siècle⁹⁴, donnent chacun à leur texte le titre *Sortes Sanctorum*, qui plus tard fut changé en *Sortes Apostolorum*, renforçant ainsi les possibilités de lien entre ces deux rituels.

1.2.2.2 Manuscrits nommés *Sortes Sanctorum Apostolorum*

Il y a des similitudes notables entre les recueils de réponses retrouvés dans les divers manuscrits qui nous donnent le texte des *Sortes Sanctorum Apostolorum*. On observe, par exemple, l'expression *Post solem surgunt stellae* dans l'incipit des manuscrits A, M et P⁹⁵. On remarque la présence de marques et de figures particulières, en particulier un « CCC » écrit en rouge au-dessus et à droite de la première réponse transcrite du manuscrit P. Ce que Pithou, l'éditeur de ce document, avait placé comme en-tête dans l'incertitude de leur sens était en fait

⁹¹ Klingshirn (2002) p.101-103.

⁹² Klingshirn (2002) p.93; Le manuscrit A (MS lat. 2796, fol. 107r.) est préservé à la Bibliothèque Nationale de Paris et répertorié dans le *Catalogue général des manuscrits latins, Tables des Tomes III à VI*, Bibliothèque nationale, Paris 1981, p.14.

⁹³ Klingshirn (2002) p.93; Le manuscrit M (B.N., MS 3307, fols.34v– 35v and 50v). est la première copie complète et a été publié par Mariana, Manuel Sánchez, *Códice de Metz: Tratado de cómputo y astronomia*, Testimonio, Madrid, 1993.

⁹⁴ Klingshirn (2002) p.93; Le manuscrit C (MS Ludwig XII 5, fols. 48r– 49v) est la troisième copie, préservée à Los Angeles par le Musée J. Paul Getty.

⁹⁵ Le manuscrit C comporte la particularité d'avoir l'incipit « Incipit ordo qualiter per sortes sanctorum deum consulere oportet » au lieu de celui mentionné plus haut; le manuscrit P est l'édition fournie par Pithou précédemment mentionnée; Klingshirn (2002) p.93-94.

des chiffres 6-6-6⁹⁶, une ligature des cursives V et I qui indique probablement l'utilisation de dés dans le rituel des *Post solem surgunt stellae*. On note également dans un canon syriaque de 708, attribué à Jacob d'Édesse⁹⁷, une référence à des sorts dits des Apôtres, dont le contenu est inconnu. Jusqu'à nos jours, deux documents syriaques et grecs portant ce titre ont été retrouvés. Le document syriaque⁹⁸, conservé à la British Library, est nommé « Sorts des Saints Apôtres » alors que le document grec⁹⁹, existant en plusieurs exemplaires à Madrid, Saint-Petersbourg et au Vatican, est titré « Sort des Saints Apôtres »¹⁰⁰.

1.2.3 Fondements théologiques des *Sortes Sanctorum*

Il convient maintenant de voir les fondements théologiques des *Sortes Sanctorum*, qui facilitèrent probablement l'association des deux rituels. En fait, on retrouve plusieurs mentions de *Sortes* dans les Écritures. Origène, dans son *Homélie 23 sur Josué*¹⁰¹, aurait même fait

⁹⁶ Klingshirn (2002) p.95; Cartelle (2013) p.31.

⁹⁷ Canon 1, édition et traduction Vööbus A., *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Estonian Theological Society in Exile, Stockholm, 1960, p.95 ; Klingshirn recommande, et cite, aussi *Questions addressed by the priest Addai to Jacob of Edessa* 34, édition et traduction Nau, F., *Les Canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Edesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III, Théodose d'Antioche et des Perses, Ancienne Littérature canonique syriaque*, fasc. 2, P. Lethielleux, Paris, 1906, p.53. Les deux documents répètent l'interdiction de la divination par la consultation des écritures.

⁹⁸ London, B.L., MS Or. 4434, fols. 41v–46v (19th c.) décrit par Margoliouth, G., *Descriptive List of Syriac and Karshuni MSS. in the British Museum Acquired Since 1873*, British Museum, London, 1899, p.42. Il fut traduit et édité par Furlani, Giuseppe, “Una recensione siriana delle Sortes apostolorum,” *Atti del Reale Istituto veneto di scienze, lettere ed arti* 82, 1922–23, p.357–63.

⁹⁹ Klingshirn (2002) p.102; Madrid, B.N., MS 4644, fols. 83v–92v (ca. 1490) described by Gregorio de Andrés, *Catálogo de los codices griegos de la Biblioteca Nacional*, Ministerio de Cultura, Dirección General del Libro y Bibliotecas, Madrid, 1987, p.186–89 ; National Library of Russia, MS graec. 575, fols. 17v–21v (17th c.) décrit par Sangin, Mstislav, *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, vol. 12: Codices Russicos, Lamertin, Bruxelles, 1936, p.25–39, 151–52; MS Vat. Graec. 1701, fols. 146r–156v (16th c.) described by Cyrus Giannelli and Paul Canart, *Codices Vaticani Graeci, Codices 1684–1744*, Bibliotheca Vaticana, Vatican, 1961, p.41–45.

¹⁰⁰ Klingshirn (2002) p.102-104. Toutefois, l'utilisation du titre *Sortes Sanctorum* semble avoir été unique au texte *Post solem surgunt stellae* avant sa disparition au XII^e siècle

¹⁰¹ Connue seulement par la traduction de Rufin (Origène, Homélie sur Josué, traduction et notes de Annie Jaubert, SC 71, Éditions du Cerf, Paris, 2000, p.452–69).

l'inventaire de toutes les utilisations du tirage de sorts. Klingshirn avance que les Lettres aux Colossiens 1.12, qui font partie de l'inventaire d'Origène, auraient été la source d'inspiration de l'auteur anonyme chrétien des *Sortes Sanctorum*¹⁰². Dans un des passages de la lettre, Paul et Timothée remercient Dieu de leur faire part d'une partie de l'héritage des saints dans la lumière, et soulignent « partem sortis sanctorum in lumine », où *partem* indique l'interprétation de *sortis* non comme « sorts », mais comme « héritage »¹⁰³.

Le premier indice pouvant expliquer le lien entre ce passage et les rituels de sorts que nous avons étudiés se trouve dans un commentaire des Lettres aux Colossiens datant du VI^e siècle et attribué à un collaborateur inconnu de Cassiodore¹⁰⁴. Il vient expliquer l'expression « in lumine », utilisée par Paul pour illustrer la conversion de l'obscurité païenne à la lumière chrétienne¹⁰⁵, qu'il définit comme une illumination découlant du passage de l'ignorance vers la connaissance de Dieu¹⁰⁶. Il souligne que ces termes employés par Paul sont similaires à ceux des rituels divinatoires¹⁰⁷. Le mot « saints » ne réfère pas ici aux Anges, tel Saint Michel l'Archange, ou aux morts béatifiés, mais bien aux saints vivants, transformés et convertis à la vraie religion¹⁰⁸. La définition des saints par Paul pourrait référer à l'ensemble des croyants. Plus tard,

¹⁰² Klingshirn (2002) p.98.

¹⁰³ Klingshirn (2002) p.98-99; Lyonnet, Stanislas, *Annotationes in Epistulam ad Colossenses*, Pontificium Institutum Biblicum, Rome, 1968–69, esp.57–63. Ce type d'expression et d'interprétation particulière trouve écho dans la Sagesse 5.5, les Éphésiens 1.18 et les Actes des Apôtres 26.18.

¹⁰⁴ CPL 902, basé en grande partie sur CPL 728, le commentaire de Pelagius sur les Colossiens, qui ne présente pas cette interprétation.

¹⁰⁵ On retrouve aussi l'expression dans 1 Thess 5.4–8; 2 Cor 6.14 et Rom 13.12.

¹⁰⁶ CPL 902.

¹⁰⁷ Klingshirn (2002) p.99.

¹⁰⁸ Klingshirn (2002) p.99; Il réfère ici à la traduction de Barth, Markus et Blanke, Helmut, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, trad. Astrid B. Beck, The Anchor Bible 34B, Doubleday, New York, 1994, p.186. Je m'accorde avec leur décision de traduire « sanctorum » comme « human persons chosen by God. », qui supporte les conclusions de Klingshirn.

aux IV^e et V^e siècles, le terme « saints » changea de signification pour inclure aussi bien les membres du clergé que les martyrs et autres béatifiés *post-mortem*¹⁰⁹, d'où l'association du rite divinatoire au culte des martyrs, de plus en plus populaire au V^e siècle en Gaule. Proches de Dieu s'opposant aux démons païens de l'ancienne divination, les saints et martyrs devenaient les patrons tout désignés pour une divination christianisée¹¹⁰. C'est pour cette raison que les conciles condamnèrent ce qu'ils percevaient comme une mauvaise façon d'honorer les saints et de faire appel à leur pouvoir¹¹¹. En effet, des textes apocryphes étaient souvent repris pour favoriser la croissance des cultes locaux, malgré l'opposition peu efficace des autorités ecclésiastiques supérieures aux réinterprétations de ces appropriations¹¹². On peut trouver une autre explication de l'association entre les deux rituels dans une modification de la référence biblique attribuée au texte du rituel, qui remplace *Sanctorum* par *Apostolorum* comme le faisait parfois Paulin de Nole¹¹³.

1.2.4 Déroulement des *Sortes Sanctorum Apostolorum*

L'équivalence entre les appellations *Sortes Sanctorum* et *Sortes Apostolorum*, démontrée dans les divers manuscrits et textes, permet de déduire que les *Sortes Sanctorum Apostolorum* étaient un rituel cléromantique dont les réponses déjà formulées étaient déterminées par le lancer

¹⁰⁹ Klingshirn (2002) p.100; Césarius d'Arles, *Sermones*. 1.19, CCL 103, p.15, est un exemple contemporain parfait de cette nouvelle définition et du raisonnement qui y mène. Au début du siècle dernier, Hippolyte Delehaye (dans *Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1927, p.24–59) aborda aussi cette nouvelle définition, mais au sujet des martyrs et autres décédés.

¹¹⁰ Klingshirn (2002) p.100; Van Dam, Raymond, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, University of California Press, Berkeley, 1985, p.167–72.

¹¹¹ Klingshirn (2002) p.100.

¹¹² van Uytfanghe, Marc, “Le culte des saints et l'hagiographie face à l'Écriture: les avatars d'une relation ambiguë,” in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI) 7–13 aprile 1988, Settimane di studio 36*, vol. 1, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1989, p.155–202.

¹¹³ Paulin de Nole, *Epistulae* 42.3, CSEL 29, p.361.

de dés. Dans le rituel des *Sortes Sanctorum Apostolorum*, le consultant devait observer une période de trois jours de jeûne au pain et à l'eau et faire une longue prière avant d'interroger l'oracle¹¹⁴. Par la suite, il sélectionnait une question parmi celles pré-formulées et numérotées qui étaient incluses dans le rite. Le consultant lançait les dés, vraisemblablement trois dés si on peut croire le nombre inscrit dans le manuscrit P, pour obtenir les nombres à insérer dans la formule du rite. C'est le nombre résultant de cette formule qui déterminait la réponse¹¹⁵. Les réponses à une même question se trouvaient dans différents blocs de réponses. Il faut noter que le nombre de 56 réponses dans ces manuscrits est similaire à celui retrouvé sur les différentes stèles, papyrus et inscriptions d'autres rituels divinatoires de jet d'osselets en Orient¹¹⁶.

Les réponses, bien que certaines soient fort menaçantes¹¹⁷, sont généralement optimistes, une caractéristique que l'on retrouve aussi dans d'autres oracles cléromantiques de Grèce, d'Asie Mineure et d'Égypte¹¹⁸. Elles sont aussi simples, générales et propices à la consultation libre des demandeurs¹¹⁹. Ces ressemblances, comme le notent Klingshirn et Harris¹²⁰, démontrent l'acculturation de la tournure de phrase et des expressions des rituels païens orientaux. Par ces ressemblances, on peut aussi présumer l'existence d'un rituel de *sortes* païen écrit en latin, qui aurait servi de base autant aux *Post solem surgunt stellae* qu'à d'autres rites chrétiens semblables,

¹¹⁴ Harris, James Rendel, *The Annotators of the Codex Bezae (with some notes on Sortes Sanctorum)* Cambridge University Press, Cambridge, 1901, p.117.

¹¹⁵ Klingshirn (2002) p.95; Cartelle (2013) p.31. Klingshirn postule que les consultants obtenaient les résultats non pas par une simple combinaison de chiffres, qui aurait donné 216 possibilités (6*6*6) au lieu des 56 réponses existantes, mais plutôt par une formule plus complexe.

¹¹⁶ Klingshirn (2002) p.97.

¹¹⁷ Cartelle (2013) p.88-89, réponse 5.4.1. : "Le bloc de plomb mêlé à l'or est une chose hideuse, et de même manière, ton âme ourdit la haine; de fait, pense à autre chose. Ce que tu convoites échappera à ton pouvoir."

¹¹⁸ Klingshirn (2002) p.96.

¹¹⁹ Klingshirn (2002) p.95 avec Harris (2001), p.48.

¹²⁰ Klingshirn (2002) p.96-97; Harris (1901) p.46-47, 116.

tels que les *Sortes Monacenses*, dont subsiste un recueil de 56 réponses desquelles 51 nous sont parvenues¹²¹. Les similarités entre la structure, le contenu et le vocabulaire des *Sortes Sanctorum* avec les *Sortes Monacenses* suggèrent leur appartenance à un même mouvement divinatoire, bien que les *Monacenses* semblent avoir été moins christianisés¹²². Il est fort possible que ceci provienne des différences d'interprétation entre l'auteur des *Post solem surgunt stellae* et celui des *Monacenses*¹²³. L'indice le plus probant est l'utilisation de titres faisant référence au Nouveau Testament pour les *Sortes Sanctorum Apostolorum* alors que les *Monacenses* étaient plutôt désignés par *Sortilegia per literas et sacros libros*, faisant ainsi référence à la fois à leur organisation basée sur les lettres de l'alphabet grec et sur les Psaumes. Ces textes, de même que les divers exemples de législations religieuses et séculaires entre les VIII^e et XII^e siècles, montrent l'importance encore et toujours accordée aux pratiques divinatoires longtemps après la défaite du paganisme¹²⁴. Peu importe la forme des *Sortes Sanctorum*, l'existence seule de ces manuscrits prouve la demande continue de la population pour la divination.

¹²¹ Klingshirn (2002) p.97-98.

¹²² Klingshirn (2002) p.98; Champeaux, Jacqueline, « 'Sorts' antiques et médiévaux: les lettres et les chiffres, » dans *Au miroir de la culture antique: Mélanges offerts au Président René Marache par ses collègues, ses étudiants et ses amis*, Centre de Recherche sur les textes grecs et latins, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 1992, p.67-89.

¹²³ Klingshirn (2002) p.98.

¹²⁴ *Admontio Generalis* 65, éd. Boretius, *MGH: Capitularia regum Francorum* I, Hanovre, 1893-1897, p.58-59; *Gratiani Decretum* XXVI, *questio* 5, ch. 2 dans Gratien, *Gratiani Decretum*: la traduction en ancien français du Décret de Gratien, Löfstedt, Leena (éd.) Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, the Finnish Society of Sciences and Letters, 1992, p.225-231; Burchard de Worms, *Corrector sive Medicus*, *questio* 98, 101-102 dans Gagnon, François, *Le Corrector sive Medicus de Burchard de Worms (1000-1025): présentation, traduction et commentaire ethno-historique*, Mémoire de Maîtrise, Université de Montréal, 2011, p.129-130; *Quadripartitus* 2 Cnut 4.1, 5 et 5.1, dans Libermann, F. (éd.) *Die Gesetze der Angelsachsen*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1898-1911, vol. 1, p.310-312.

1.2.5 Comparaison entre *Homeromanteia* et *Sortes Sanctorum Apostolorum*

Il est intéressant de voir la ressemblance entre le rituel païen de l'*Homeromanteia* et les *Sortes Sanctorum Apostolorum*¹²⁵. Même si celle-ci se limite au jet de dés pour obtenir par hasard les chiffres, prodiges du divin, pour obtenir une réponse, la révérence pour les textes perçus comme sacrés, l'importance du jet de dés et le rôle limité du devin illustrent très bien la filière de tradition commune qui unit ces pratiques divinatoires de l'antiquité tardive¹²⁶. C'est peut-être toutefois en étudiant les différences entre les *Sortes Sanctorum Apostolorum* et leur source d'inspiration qu'il est possible de relever l'influence de la tradition cléromantique grecque sur ceux-ci. Par exemple, là où l'*Homeromanteia* comportait un total de 216 réponses possibles, les *Sortes Sanctorum Apostolorum* se seraient contentées de 56 réponses. En outre, si les réponses des *Sortes Sanctorum Apostolorum* ne sont pas tirées des Écritures et possèdent un sens aisément saisissable, celles de l'*Homeromanteia* sont tirées des textes d'Homère et demandent quelques instants d'interprétation et de réflexion pour déterminer leur sens. La complexité de la formule mathématique théorique du tirage de sorts chrétien se substitue à celle de la codification des jours et des heures précises où l'oracle païen peut être consulté. En somme, alors que le tirage de sorts chrétien semble destiné à répondre aux soucis communs du peuple en tout temps, celui d'Homère semble viser une clientèle beaucoup plus lettrée, capable de consacrer du temps et de la réflexion au rituel.

¹²⁵ Martín-Hernández (2013) 19.

¹²⁶ Martín-Hernández (2013) 20-21.

1.3 Discussion et conclusion

Dans ce chapitre, nous avons observé les maintes formes attribuées au nom des *Sortes Sanctorum*. Tantôt rite de bibliomancie sommaire dans les sources de l'Antiquité tardive, tantôt rituel cléromantique lié au culte des saints dans les Conciles, il prend plutôt la forme d'un rituel cléromantique d'inspiration païenne dans les textes du Moyen-Âge.

Les particularités du rituel montrent aussi qu'il fut une invention locale. Nous avons dénoté les caractéristiques que l'auteur du rituel avait laissées dans son texte, soit les références à une traduction latine des Lettres aux Colossiens et aux épîtres de Paulin de Nole. Le renvoi probable à des éditions latines des Écritures ainsi que l'absence de version du texte en langue grecque pointent vers une forte appartenance à l'Occident de l'Empire. De même, la répartition géographique autour du bassin nord occidental de la Méditerranée des *Sortes Sanctorum* est un indice probant de leur appartenance au milieu gaulois. Tous les parchemins proviennent de cette zone géographique et toutes les mentions du rituel au travers le temps s'y retrouvent. Les auteurs et Conciles qui mentionnent précisément les *Sortes Sanctorum* demeurent exclusivement d'origine gauloise, même les *Sortes Vergilianae* sont peut-être originaires de ce milieu. De ce fait, les *Sortes Sanctorum* sont sans aucun doute un rituel d'origine gauloise. Toutefois, c'est l'absence de filiation claire avec la tradition grecque au-delà d'une simple inspiration qui est fort probablement le meilleur indice d'une acculturation locale. L'indice qui met le plus en doute une ascendance païenne directe du rituel vient en partie de l'absence d'un rituel païen latin suffisamment similaire aux *Sortes Sanctorum*. Bien que Klingshirn puisse postuler son existence, on ne peut pas affirmer avec certitude qu'un tel rituel aurait existé. On pourrait dire qu'étant donné la popularité assez persistante des *Sortes Sanctorum*, l'absence de preuves est un indice suffisant de la non-existence d'un rite païen précurseur. Cependant, le fait que les *Sortes*

Vergilianae soient soupçonnées d'être une tentative de paganiser les *Sortes Bibliae*¹²⁷ et, par conséquent, les *Sortes Sanctorum* telles que décrites par les auteurs antiques, supporte l'hypothèse que le rituel chrétien aurait en effet été inventé en premier. L'inspiration païenne certaine du rite – car en effet il s'agit plus ou moins du même appel à l'autorité que celui que font les *Sortes Vergilianae* et l'*Homeromanteia* – supporte l'idée qu'il s'agissait avant tout d'une invention d'un rite par l'acculturation locale d'une idée traditionnellement païenne.

Quant à sa forme du IV^e au VI^e siècle, l'incertitude existe. D'un côté, le rite pourrait être tel que décrit par Grégoire de Tours et inféré par les proscriptions des Conciles. En effet, les *Sortes Sanctorum* pourraient avoir été un rituel de tirage de sorts tel que proposé par Van Dale¹²⁸ ou une lecture des Écritures faisant suite à une veillée lors des festivités d'un saint, généralement Saint Martin, tel que le suggère Du Cange¹²⁹. D'un autre côté, il aurait bien pu être le rite de jet d'osselets et de formules inscrit dans le texte des *Sortes Sanctorum Apostolorum*, s'associant ainsi au nom d'une autre pratique divinatoire chrétienne populaire afin de renforcer son autorité ou d'effacer les stigmates des condamnations à partir du VIII^e siècle. Toutefois, la survie de ce rite divinatoire en Gaule reste évidente jusqu'au X^e siècle et au-delà, peu importe la forme qu'il a pu prendre. Il faut nécessairement noter que c'est la nature vague et propre à la consultation personnelle qui permet au rite de survivre aussi bien au passage du temps. Cette évolution et la possibilité d'un changement si radical d'un rite bibliomantique à un rituel cléromantique sont des preuves de la demande populaire constante pour la divination.

¹²⁷ Ziolkowski et Putnam (2008) p.830.

¹²⁸ Klingshirn (2002) p.120-122, Van Dale (1683).

¹²⁹ Klingshirn (2002) p.115-117, Du Cange (1678).

Selon les indices et preuves ci-haut rassemblés, le rituel des *Sortes Sanctorum* semble avoir été le résultat d'une invention et acculturation locales, inspirées par la tradition divinatoire païenne qui s'est finalement associée au culte de Saint Martin. Le rite païen latin dont Klingshirn postule l'existence n'impacte en rien cette conclusion. Les transformations et adoptions de différents noms et origines démontrent la mutabilité du rituel, facteur important dans sa transmission au travers des siècles. S'il y a bien un exemple de la persistance des rituels divinatoires de l'Antiquité au Moyen-Âge, et par conséquent de la demande populaire pour la divination, on peut le retrouver dans les *Sortes Sanctorum Apostolorum*.

2 *Sortes Sangallenses*

La deuxième étude de cas portera sur les *Sortes Sangallenses*, un rite divinatoire de type cléromantique chrétien dont l'origine serait orientale et qui fut pratiqué en Gaule méridionale du IV^e au VI^e siècle. L'intérêt d'étudier ce rituel provient d'une part de la conservation exceptionnelle de son recueil de réponses¹³⁰, qui contient le texte d'oracles de sorts latins le plus riche en éléments descriptifs de l'époque¹³¹. D'autre part, la ressemblance des *Sortes Sangallenses* avec les *Sortes Astrampsychi*¹³² permet de compléter le tableau du rituel en empruntant à ces dernières les pièces manquantes. Cependant les *Sortes Sangallenses* peuvent être étudiées sans cette comparaison.

Les *Sortes Sangallenses* ont fait l'objet de plusieurs publications concernant principalement la structure grammaticale du latin de leur recueil de réponses. Elles ont aussi servi de base à l'étude de l'histoire sociale¹³³ et de l'administration locale de l'Empire romain tardif ainsi que de la mentalité de la population en général¹³⁴ et des esclaves. Toutefois, peu d'auteurs se sont consacrés à l'analyse des *Sortes Sangallenses* en tant que rituel divinatoire. En 2005, Klingshirn publia un état de la question, rassemblant dans une seule publication tous les éléments

¹³⁰ Klingshirn (2005) p.101.

¹³¹ Klingshirn (2005) p.101.

¹³² Klingshirn (2005) p.101, Stewart, Randall, *Sortes Astrampsychi*, Vol 2. Munich et Leipzig, 2001 (Stewart 2001b) et « P.Oxy. 4581 : Sortes Astrampsychi. » dans *The Oxyrhynchus Papyri* 67, London, 2001, p.114-139 (Stewart 2001a).

¹³³ Klingshirn (2005) p.102; Demandt, Alexander, « Die Sortes Sangallenses : Eine Quelle zur spätantiken Sozialgeschichte », dans Crifo, G. et Giglio, S., (éds), *Atti dell'Accademia romanistica constantiniana, VIII convegno internazionale*, Naples, 1990, p.635-650.

¹³⁴ Strobel, Karl, « Soziale Wirklichkeit und irrationales Weltverstehen in der Kaiserzeit I, *Sortes Astrampsychi* und *Sortes Sangallenses* », *Laverna* 3, 1992, p.129-141.

connus sur leur origine, leur fonctionnement ainsi que sur les informations sociales et culturelles émanant des réponses¹³⁵.

Par leur très proche parenté avec les *Sortes Astrampsychi*, un rituel païen grec pratiqué dans l'Orient de l'Empire, les *Sortes Sangallenses* démontrent l'importation des pratiques païennes pour répondre aux besoins spirituels du peuple récemment converti au christianisme. Il sera donc primordial de présenter ici brièvement les *Sortes Astrampsychi* afin de mieux comprendre cette piste de recherche.

2.1 *Sortes Astrampsychi*

Les fragments connus des *Sortes Astrampsychi* ont tous été retrouvés en Égypte, les formes païennes datant du III^e au VI^e siècle de notre ère¹³⁶, tandis que les formes christianisées sont de l'époque byzantine et datent du XIV^e au XVI^e siècle¹³⁷. L'édition païenne du III^e siècle comptait 92 questions et 102 réponses¹³⁸ et les divers versions byzantines environ 920 réponses¹³⁹.

2.1.1 Rituel païen

Toutes les versions du rituel païen contiennent une lettre d'introduction, ainsi qu'une liste de questions numérotées et une liste de réponses numérotées et organisées en douzaines. Les

¹³⁵ Meerson, Michael, « Book is a Territory: A Hebrew Book of Fortune in Context » dans *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 13, No. 4, 2006, p.388-411; Karanika, Andromache. chapter thirteen. *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion: Orality and Literacy in the Ancient World*, 2011, vol. 332, p.255.

¹³⁶ Naether (2010) p.77-79.

¹³⁷ Naether (2010) p.79-80, 115-120; Luijendijk, Annemarie, *Forbidden Oracles ? The Gospel of the Lots of Marie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, p.14.

¹³⁸ Luijendijk (2014) p.4.

¹³⁹ *Sortes Astrampsychi : The Oracles of Astrampsychus*, [en ligne] <http://sortesastrampsychi.voila.net>, (consulté du 20 Novembre 2014 au 10 Mars 2015).

éditions païennes des V^e et VI^e siècles comprennent également une liste spécifiant quel dieu donnera la réponse. Cette liste inclut, outre les divinités grecques, des divinités égyptiennes, phéniciennes, phrygiennes et perses¹⁴⁰. Le fait que cette liste ne soit pas mentionnée dans la lettre d'introduction des premières versions du rituel laisse penser que celles-ci étaient purement numérogiques et ne prétendaient pas provenir directement des dieux. La lettre est adressée au devin et contient la soi-disant genèse du rituel¹⁴¹. Ainsi, les *Sortes Astrampsychi* auraient été inventées par Pythagore, à qui on attribuait, même de son vivant, des pouvoirs prophétiques. Elles auraient été le rituel divinatoire favori d'Alexandre le Grand. Finalement, elles auraient été présentées à Ptolémée Soter par le magicien Astrampsychus qui avait préalablement rassemblé toutes les versions du rituel et les avait réécrites dans un seul document¹⁴².

La lettre d'introduction contient également les instructions pour accomplir le rituel qui se déroulait comme suit. Le consultant et le devin devaient sélectionner une question parmi la liste pré-formulée et numérotée, puis le consultant choisissait au hasard un chiffre de un à dix qu'il transmettait au devin. Ce chiffre était perçu comme provenant du divin¹⁴³. On additionnait alors ce chiffre à celui de la question ainsi qu'au résultat d'un lancer de dés¹⁴⁴ pour mener au numéro de la réponse¹⁴⁵ contenue dans une liste de réponses. Ces réponses sont séparées en blocs de douze et sont numérotées. Les réponses ne sont pas réunies par thèmes mais réparties dans

¹⁴⁰ *Sortes Astrampsychi : The Oracles of Astrampsychus*, [en ligne] <http://sortesastrampsychi.voila.net>, (consulté du 20 Novembre 2014 au 10 Mars 2015).

¹⁴¹ Naether (2010) p.98 ; Luijendijk (2014) p.58.

¹⁴² La manière dont on se trouve avec cette lettre devant un document fictif afin de légitimer la collection et de l'authentifier est sujet de débats récents. cf. Naether (2010) p.98 et Luijendijk (2014) p.58 qui optent pour un appel à l'autorité des noms cités pour garantir l'efficacité du rituel.

¹⁴³ Stewart (2001b) p.291-292.

¹⁴⁴ Naether (2010) p.318-322.

¹⁴⁵ Stewart (2001b) p.1.

l'ensemble des douzaines. Elles sont décrites par les spécialistes comme un mélange de constats ou d'énoncés ayant un ton « fataliste-ironique voir même sarcastique »¹⁴⁶. Leur écriture des réponses en prose indique également que le recueil ne se présentait pas sous forme de collection d'oracles de sanctuaires oraculaires grecs rédigés en vers d'hexamètres, mais bien comme un ouvrage de consultation plus simple. Ainsi on pense que loin d'être institutionnelle, la pratique des *Sortes Astrampsychi* était tout d'abord personnelle¹⁴⁷.

2.1.2 Rituel chrétien

De la même manière le rituel chrétien d'origine byzantin des *Sortes Sangallenses* contient une lettre d'introduction ainsi que des listes de questions et de réponses numérotées semblables aux rituels païens. Il y a même une liste précise des figures bibliques pouvant être implorées remplaçant celle des dieux païens retrouvée dans les versions des V^e et VI^e siècles¹⁴⁸. Dieu de même que les Saints et les Archanges Gabriel ou Michel y sont mentionnés sans distinction. Pour terminer, on retrouve, dans toutes les versions chrétiennes, une prière adressée à Dieu, soulignant ainsi qu'il est la source des réponses oraculaires. Retraites monastiques, évêques et prêtres sont mentionnés comme des ressources pour résoudre des problèmes¹⁴⁹. Ceci est particulièrement intéressant quand on remarque que ceci n'est pas vrai pour les *Sortes Sangallenses*. Passons donc à ce texte pour continuer notre étude de cas.

¹⁴⁶ Luijendijk (2014) p.27-28 n.78 ; Naether (2010) p.204.

¹⁴⁷ *Sortes Astrampsychi : The Oracles of Astrampsychus*, [en ligne] <http://sortesastrampsychi.voila.net>, (consulté du 20 Novembre 2014 au 10 Mars 2015) Luijendijk (2014) p.69.

¹⁴⁸ Luijendijk (2014) p.33 n.106.

¹⁴⁹ Klingshirn (2005) p.112.

2.2 *Sortes Sangallenses*

Barthold Georg Niebuhr¹⁵⁰ fut le premier en 1823 à découvrir les *Sortes Sangallenses* alors qu'il éditait les fragments du poème de Flavius Merobaudes¹⁵¹ contenus dans le MS 908 du *Codex Sangallensis*¹⁵². Dans l'introduction de son édition de Flavius Merobaudes, Niebuhr fit une description complète du MS 908 en y mentionnant l'existence des *Sortes Sangallenses* sans toutefois les détailler¹⁵³. Il les identifia comme des instructions d'un rituel oniromantique, c'est-à-dire la divination par l'interprétation des rêves. La classification erronée fut reprise en 1875 par Gustav Scherrer dans son catalogue des manuscrits de Saint Gall¹⁵⁴. Cependant en 1877, Franz Buecheler¹⁵⁵, s'appuyant sur la récente découverte d'un papyrus¹⁵⁶ et d'une inscription¹⁵⁷ des *Sortes Astrampsychi* trouvés respectivement en Égypte et en Asie Mineure, démontra les similitudes entre ces deux rituels et classifia correctement les *Sortes Sangallenses* comme un oracle par les lots¹⁵⁸. Il ne fit cependant qu'une analyse sommaire des réponses. Ce fut son disciple Hermann Winnfield auquel revint le crédit de la première édition complète et l'examen approfondi des *Sortes Sangallenses*, dont les résultats furent publiés en 1887 dans sa thèse de

¹⁵⁰ Klingshirn (2005) p.104.

¹⁵¹ *Fl. Merobaudis carminum orationisque reliquiae*, St.Gall, 1823, et *Fl. Merobaudis Carminum panegyricique reliquiae ex membranis Sangallensibus, Editio altera emendatior*, Bonn, 1824.

¹⁵² Klingshirn (2005) p.101 ; St. Gallen, Stiftsbibliothek, *MS 908*, p.187-218, 275-276, 293-294 et Zürich Zentralbibliothek, C 79b, fols. 16-19. Rassemblé dans Harris, James Rendel, *The Annotators of the Codex Bezae (with some notes on Sortes Sanctorum)* Cambridge, 1901, avec d'autres recueils de réponses fragmentaires.

¹⁵³ Klingshirn (2005) p.104.

¹⁵⁴ Scherrer, Gustav, *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St.Gallen*, Halle, 1875.

¹⁵⁵ Buecheler, Franz, « Coniectanea », dans *Index schoalarum quae... per menses aestivos anni MDCCCLXXVII ... habebuntur*, Bonn, 1877, p.3-15 ; repris dans Buecheler, Franz, *Kleine Schriften*, vol. 2, Leipzig, 1927, p.188-199.

¹⁵⁶ Hercher, Rudolf, *Astampsychi Oraculorum Decades CIII*, Berlin, 1863.

¹⁵⁷ Klingshirn (2005) p.104 ; Buecheler (1877) p.15 ; Kaibel, G., « Ein Würfelorakel », *Hermes* 10, 1876, p.141-146.

¹⁵⁸ Klingshirn (2005) p.104 ; Buecheler (1877) p.15.

doctorat et en annexe d'une publication sur les *Sortes Monacenses*, un autre rituel de tirage de sorts chrétien¹⁵⁹. Plus tard, en 1901, Harris¹⁶⁰ démontra que l'influence des *Sortes Astrampsychi* pouvait être observée à la fois dans la traduction vers le latin, l'adaptation et l'imitation de grandes parties du texte grec et païen.

Le *Codex Sangallensis* 908 resta sans aucune autre édition jusqu'en 1948 lorsque Alban Dold, grâce à des nouvelles techniques photographiques plus performantes utilisées lors de l'édition d'autres textes du document, publia une nouvelle édition des *Sortes Sangallenses*¹⁶¹. Très récemment, Naether¹⁶² consacra un chapitre entier de son livre aux parentés de structure et d'énoncés de réponses entre les *Sortes Astrampsychi* et les *Sortes Sangallenses*. Toutefois, selon Klingshirn, d'autres rites divinatoires, dont des *Sortes* latins comme les *Lunaria*¹⁶³, ont aussi laissé des traces dans les réponses du rituel, indiquant que plusieurs sources et inspirations ont été utilisées durant la création de l'ouvrage chrétien¹⁶⁴.

2.2.1 Origine des *Sortes Sangallenses*

Faute de documents, on ne peut situer l'origine exacte des *Sortes Sangallenses*. Cependant, plusieurs caractéristiques très similaires à celles des *Sortes Astrampsychi*¹⁶⁵, nous portent à croire que ce rituel proviendrait de l'Orient de l'Empire. En effet, le vocabulaire de ses réponses paraît

¹⁵⁹ Klingshirn (2005) p.104 ; Winnfield, Hermann, *Sortes Sangallenses : Adjecta sunt alearum oracula ex codice Monacensi primum edita*. Bonn 1887 et *Sortes Sangallenses Ineditae*, Bonn, 1887.

¹⁶⁰ Harris (1901) p.161-62.

¹⁶¹ Klingshirn (2005) p.105; Dold, Alban, *Die Orakelsprüche in St.Gallen Palimpsestcodex 908 (die sogenannten 'Sortes Sangallenses')* Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 225. 4, Vienne, 1948.

¹⁶² Naether (2010) Chapitre 3.

¹⁶³ Klingshirn (2005) p.107.

¹⁶⁴ Svenberg, Emmanuel, « Quelques remarques sur les *Sortes Sangallenses* », *Eranos* 38, 1940, p.68-78.

¹⁶⁵ Klingshirn (2005) p.103.

au premier abord relativement élémentaire et d'usage courant. Une analyse plus poussée révèle toutefois qu'elles varient de simples et précises à complexes, des caractéristiques qui sont souvent associées aux rituels divinatoires par réponses orientaux¹⁶⁶. Certains détails socioculturels permettent également de penser que les *Sortes Sangallenses* auraient été utilisés dans une région qui s'étendait de la Gaule méridionale à l'Ibérie du Nord à l'ouest et à l'Italie du Nord à l'est¹⁶⁷.

2.2.2 *Codex Sangallensis*

Retrouvé parmi les 206 folios paginés du *Codex Sangallensis* conservés à Saint Gall et les 4 folios gardés à Zurich depuis le XVIII^e siècle¹⁶⁸, le document des *Sortes Sangallenses* est réparti sur dix-huit folios d'un manuscrit palimpseste et comporte 525 réponses divinatoires séparées en douzaines et qui ont été numérotées de I à XII par Alban Dold en 1948¹⁶⁹. Son écriture de style oncial a été datée du début du VII^e siècle¹⁷⁰. Or, la version qui nous est connue pourrait être datée entre le IV^e¹⁷¹ et le VI^e¹⁷² siècles car on retrouve dans sa formulation des réponses des termes chrétiens et des détails sur l'administration et la justice romaine

¹⁶⁶ Klingshirn (2005) p.106.

¹⁶⁷ Klingshirn (2005) p.106 ; Dold (1948) p. 16 ; Schönbauer (1953) p. 34 ; Demandt (1990) p.636 ; Lowe, E.A., *Codices Latini Antiquiores*, Vol. 7 : Switzerland, Oxford, 1956, p. 33.

¹⁶⁸ St. Gallen, Stiftsbibliothek, ms. 908 (= Cod. Sang. 908), pp.187-218, 275-276, 293-294 (= Cod. Sang. 908) et Zürich Zentralbibliothek, C 79b, fols. 16-19. Rassemblé dans Harris, (1901), avec d'autres recueils de réponses fragmentaires.

¹⁶⁹ Klingshirn (2005) p.102-103.

¹⁷⁰ Klingshirn (2005) p.102, 105.

¹⁷¹ Meister, Richard, *Die Orakelsprüche in St.Galler Palimpsestcodex 908 (die sogenannten 'Sortes Sangallenses')* Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 225. 5, Vienne, 1951.

¹⁷² Schönbauer, Ernst, « Die Sortes Sangallenses als Erkenntnisquelle des römischen und germanischen Rechts », *Anzeiger der philosophisch-historische Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 2, 1953, p.23-34.

caractéristiques de la Gaule de cette époque¹⁷³. Il est aussi probable que le texte original du manuscrit date des premiers siècles de la Chrétienté¹⁷⁴.

Pourtant le texte des *Sortes Sangallenses* retrouvé n'incluait pas de liste des questions et les groupes de réponses qui s'y trouvaient n'étaient pas numérotés¹⁷⁵. Or, il est fort possible que ces deux éléments, nécessaires au fonctionnement d'un rituel cléromantique¹⁷⁶, aient fait partie du texte original mais aient été perdus au fil des siècles lorsque des pages du manuscrit ont été réutilisées pour en recopier d'autres. Klingshirn et Lowe¹⁷⁷, en se basant sur l'organisation du texte disponible, s'avancent même à dire qu'à peine un tiers des réponses a été conservé et que, dans sa première version, les *Sortes Sangallenses* ont probablement comporté un minimum de 60 folia de réponses,¹⁷⁸ sans compter les instructions, la liste des questions ainsi que d'autres éléments propres à ce genre de rituel, telles que les prières et les tables des heures et des jours¹⁷⁹.

2.2.2.1 Fondements théologiques

Quel était le fondement théologique des *Sortes Sangallenses*? Puisque l'introduction de ce rituel n'a pu être conservée, la seule façon d'y répondre est d'analyser les assises des *Sortes Astrampsychi* se trouvant dans sa préface. Celle-ci serait la prétendue lettre d'un sage perse ou égyptien nommé Astrampsychus au roi Ptolémée. Cette lettre, datant du II^e ou III^e siècle de notre

¹⁷³ Klingshirn (2005) p.105.

¹⁷⁴ Klingshirn (2005) p.105, Skeat, T.C. rapporté par Stewart, Randall, « The Textual Transmission of the *Sortes Astrampsychi* », dans *Illinois Classical Studies* 20, 1995, p.136-37.

¹⁷⁵ Winnefeld, *Sortes Sangallenses Ineditae*, Bonn, 1887, p.3 ; Meister (1951) p.169.

¹⁷⁶ Klingshirn (2005) p.103.

¹⁷⁷ Lowe (1956) p.33; Klingshirn (2005) p.103.

¹⁷⁸ Klingshirn (2005) p.103.

¹⁷⁹ Klingshirn (2002) p.93-98.

ère, se retrouve même dans des manuscrits christianisés des *Sortes Astrampsychi*¹⁸⁰. Il est possible que les éditeurs des rituels chrétiens aient aussi fait appel à des autorités philosophiques ou à des autorités chrétiennes, comme dans les *Sortes Sanctorum* pour justifier son usage. Mais, considérant la grande influence des *Sortes Astrampsychi* observée dans le texte de Saint Gall, l'attribution du rituel des *Sortes Sangallenses* à Pythagore serait plausible¹⁸¹. Les versions païennes des *Sortes Astrampsychi* ne prétendaient pas qu'elles étaient la voix directe des dieux. Elles affirmaient plutôt provenir de Pythagore - qui, selon les dires, détenait un accès au savoir des dieux - et auraient été à l'origine du succès d'Alexandre le Grand¹⁸².

2.2.2.2 Déroulement des *Sortes Sangallenses*

Dans les *Sortes Astrampsychi*, le consultant et le devin sélectionnaient une question parmi la liste pré-formulée et numérotée. Puis, le consultant choisissait au hasard un chiffre entre un et dix; ce nombre était perçu comme un signe du divin qui était transmis au moment où le consultant ouvrait la bouche¹⁸³. Ce chiffre, additionné à ceux associés à la question et au résultat d'un jet de dés¹⁸⁴, donnait une somme qui, une fois introduite dans une formule, menait à la réponse¹⁸⁵. Bien que nous ne connaissions pas avec certitude la formule utilisée dans les *Sortes Sangallenses*, Klingshirn avance cette hypothèse. Il semblerait que le devin additionnait le chiffre associé à la question préformulée (q) et le chiffre (R) obtenu au hasard, et soustrayait une unité de la somme afin obtenir le nombre de la dodécade (D) d'où il fallait tirer la réponse.

¹⁸⁰ Klingshirn (2005) p.107. Il faut noter que cette lettre est considérée comme apocryphe.

¹⁸¹ Klingshirn (2005) p.107.

¹⁸² Klingshirn (2005) p.107 ; Stewart (2001b) p.1-2, 4, 87-88.

¹⁸³ Stewart (2001b) p.291-292.

¹⁸⁴ Naether (2010) p.318-322.

¹⁸⁵ Stewart (2001b) p.1.

Celle-ci était désignée par le chiffre obtenu au hasard (R) dans la dodécade obtenue mathématiquement par la formule $q + R - 1 = D$ ¹⁸⁶. Par exemple en choisissant la question 3 et en obtenant le chiffre 5 par le lancer de dés, le consultant serait mené à la réponse 5 de la dodécade 7.

L'important dans les rituels cléromantiques était d'obtenir l'intervention du dieu et ceci se faisait par le truchement du hasard. Les rites chrétiens de divination méditerranéens ont continué à faire confiance au hasard. Toutefois, une ou plusieurs prières récitées par le consultant et le devin furent ajoutées au rituel avant de procéder au tirage de sorts afin d'attirer l'attention et la bienveillance de Dieu.¹⁸⁷

2.2.3 Réponses et rôle du devin

Les réponses des *Sortes Sangallenses* s'adressaient directement au consultant. Les énoncés utilisaient principalement un verbe à l'impératif présent ou futur. Il arrivait aussi qu'ils soient formulés sous forme d'un conseil direct à la première personne¹⁸⁸. Le ton des *Sortes Sangallenses* est décrit par les spécialistes comme « amical et réconfortant »¹⁸⁹. Les énoncés pouvaient être à la fois simples et précis ou complexes. Klingshirn¹⁹⁰ illustre fort bien par ces deux exemples ce paradoxe. Ainsi, la réponse 30.6 « *necesse est tibi socium habere* » dit très clairement : « Il t'est nécessaire d'avoir un associé. », tandis que la réponse 28.2 « *Inmittis odium bono tuo* » laisse place à plusieurs interprétations telles que « Tu te mettras un ennemi dans ta

¹⁸⁶ Klingshirn (2005) p.120.

¹⁸⁷ Stewart (2001b) p.2.

¹⁸⁸ Klingshirn (2005) p.106.

¹⁸⁹ Luijendijk (2014) p.27-28 n,78 ; Naether (2010) p.204.

¹⁹⁰ Klingshirn (2005) p.106.

bonne affaire »¹⁹¹ ou « Envoie ta bonne haine ». Ces difficultés d'interprétation révèlent la nécessité d'avoir, tout au long du rituel, un devin professionnel présent. Toutefois, même si le texte contient un savoir transmis par le divin, on ne peut pas parler de divination inspirée en tant que telle car le devin n'est pas possédé par le divin. Il s'agit plutôt de divination technique car le rituel est de nature cléromantique. L'ambiguïté entre divination inspirée et technique est d'autant plus forte que les réponses, bien qu'elles soient sensées provenir du divin, n'ont aucune prétention d'être directement divines dans leur formulation¹⁹². En effet, elles encouragent souvent le demandeur à faire appel à Dieu par la prière et de faire confiance à la providence divine sans pour autant l'assurer¹⁹³.

Ces éléments aident à cerner un peu plus précisément le rôle du devin dans le rituel des *Sortes Sangallenses*. Sa présence n'est pas celle de la source de la connaissance divine ni restreinte à l'acte de divination seul. Dès le début du rite, et même avant, le devin interagissait avec le consultant. En effet, l'utilisation de questions formulées et chiffrées demandait à ce que la question choisie soit appropriée à la situation particulière de la personne. Par exemple, le consultant ne devrait pas sélectionner une question demandant s'il était sage de détruire des ennemis politiques ou légaux, *adversarius*, s'il était concerné par des ennemis personnels, *inimicus*, couvert par une toute autre question et correspondant à un tout autre ensemble de réponses¹⁹⁴. De même, le langage souvent agressif utilisé dans la formulation des réponses à propos d'ennemis personnels ne signifie pas pour autant qu'elles encourageaient le consultant à la

¹⁹¹ Klingshirn (2005) p.106 ; Meister (1951) p.118.

¹⁹² Klingshirn (2005) p.107.

¹⁹³ Klingshirn (2005) p.107.

¹⁹⁴ Demandt (1990) p.641.

violence¹⁹⁵. De médium de la connaissance divine, le devin devenait conseiller¹⁹⁶. Ainsi, tel que témoigné par un sermon de Césaire d'Arles¹⁹⁷, il semblerait qu'à partir de la réponse obtenue lors du rituel, le consultant et le devin discutaient ensemble de la meilleure façon de résoudre la situation. Parfois, les conclusions de cette discussion étaient simples; le consultant mettait alors lui-même en œuvre les actions nécessaires pour remédier à la situation¹⁹⁸.

Dans d'autres cas, le devin continuait d'aider le consultant en lui conseillant l'utilisation de charmes et de remèdes qu'il pouvait fort bien produire lui-même¹⁹⁹. Dans les cas de problèmes d'ordre surnaturel, le devin pouvait être fournisseur d'amulettes, de sorts et d'autres gris-gris appropriés. Il pouvait également le référer à d'autres professionnels²⁰⁰. Une réponse faisant référence aux rêves pouvait amener le devin à recommander un spécialiste en oniromancie malgré le manque de renvoi explicite²⁰¹. Mais on ne se limitait pas à d'autres pratiques divinatoires. Certaines réponses enjoignent ouvertement ou indirectement le client à faire appel à un médecin²⁰², d'autres suggèrent le recours à un avocat²⁰³.

¹⁹⁵ Meister (1951) p.109-110.

¹⁹⁶ Klingshirn (2005) p.109.

¹⁹⁷ Klingshirn (2005) p.109 ; Caesarius d'Arles, *Sermones* 184.4, dans *Corpus Christianorum, Series Latina* 104, Turnhout, Paris, 1953, p.750.

¹⁹⁸ Klingshirn (2005) p.109-110.

¹⁹⁹ Klingshirn (2005) p.110.

²⁰⁰ Klingshirn (2005) p.110.

²⁰¹ Klingshirn (2005) p.110.

²⁰² St. Gallen, Stiftsbibliothek, *Cod. Sang. 908 – Fragmenta rescripta* [en ligne] <http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/csg/0908>, (consulté du 28 avril au 7 mai 2015) folio 40 réponse 7 p.293.

²⁰³ *Cod. Sang. 908 – Fragmenta rescripta 908* folio 47 réponse 10 p.294.

2.3 Intégration de l'univers social et religieux dans le rituel

Les réponses des *Sortes Sangallenses* intègrent des informations sur l'univers social, culturel et religieux dans lequel elles évoluaient et étaient en accord avec les témoignages et sermons de l'époque²⁰⁴. Ainsi, on y retrouvait des énoncés enjoignant à consulter un médecin et à prier Dieu lors d'une maladie. Ceci trouve un écho dans les écrits de Césaire d'Arles²⁰⁵ qui conseille aux mères d'enfants malades de les faire bénir par un prêtre, d'avoir confiance en la miséricorde divine et, si nécessaire, d'aller chercher un remède dans l'art des médecins. D'autres réponses appellent à la charité lors de la rédaction de testaments²⁰⁶, à la clémence envers les prisonniers²⁰⁷ ainsi qu'au respect envers son prochain, que ce soit dans l'arène politique²⁰⁸ ou lors de procès²⁰⁹. Les réponses affirment également la toute-puissance de Dieu et demandent miséricorde²¹⁰.

On peut par ailleurs encore voir dans les réponses des *Sortes Sangallenses* chrétiens des réminiscences du monde païen qui a vu naître le rituel. C'est par l'absence de certains éléments chrétiens que l'on peut le percevoir. Ainsi, outre le conseil de faire une prière personnelle à Dieu²¹¹, qui d'ailleurs est similaire à des réponses types des *Sortes Astrampsychi*, aucun autre acte de dévotion habituel de l'époque n'est mentionné. Ni la messe, ni le pèlerinage aux

²⁰⁴ Klingshirn (2005) p.111.

²⁰⁵ Césarius, *Serm. 52.5*, dans *Corpus Christianorum, Series Latina 103*, Turnhout, Paris, 1953, p.232; évidemment, l'utilisation même des sermons pour obtenir cette information est problématique. En effet, le sermon est un outil d'enseignement du dogme et il ne reflète pas pleinement la réalité.

²⁰⁶ Klingshirn (2005) p.111; *Cod. Sang. 908–Fragmenta rescripta*, folio 7 réponse 9 p.189.

²⁰⁷ Klingshirn (2005) p.112; *Cod. Sang. 908–Fragmenta rescripta*, folio 11 réponse 10 p.198a.

²⁰⁸ *Cod. Sang. 908–Fragmenta rescripta*, folio 28 réponse 5 p.276.

²⁰⁹ *Cod. Sang. 908–Fragmenta rescripta*, folio 14 réponse 11 p.203.

²¹⁰ *Cod. Sang. 908–Fragmenta rescripta*, folio 16 réponse 4 p.207, folio 23 réponse 10 p.218.

²¹¹ Klingshirn (2005) p.112.

sanctuaires des saints, ni la donation à une église ne se retrouvent parmi les réponses. De même, alors que les médecins, les banquiers, les devins, les magistrats et les autres personnages importants de la vie sociale dans l'Empire sont mentionnés dans les réponses²¹², il n'y a aucune référence aux membres de la hiérarchie ecclésiastique ou aux moines. Ceci est particulièrement notable car les versions christianisées des *Sortes Astrampsychi*²¹³ font mention de ces figures religieuses ainsi que des rites de pèlerinage.

Au niveau moral, c'est l'absence de référence à certaines *virtutes* qui révèle la persistance du monde païen méditerranéen dans les *Sortes Sangallenses*. On ne trouve nulle référence au pardon entre ennemis, à l'abstinence des bas plaisirs ou à la charité²¹⁴. De plus, la majorité des réponses prescrivent un comportement beaucoup plus individualiste que celui recommandé par la religion chrétienne²¹⁵. Ainsi, en continuité avec les rituels païens, les réponses prônent les intérêts personnels et conseillent de les protéger par tous les moyens possibles²¹⁶. Loin de trouver écho dans les sermons et traités chrétiens de l'époque, ces valeurs morales et sociales sont retrouvées clairement dans le corpus de loi vulgaire dans l'Empire occidental²¹⁷, lui-même adapté de la loi impériale et perpétué aux V^e et VI^e siècles par les royaumes germaniques²¹⁸.

²¹² *Cod. Sang. 908–Fragmenta rescripta*, folio 40 réponse 7 p.293, folio 44 réponse 3, p.294.

²¹³ Stewart (2001b) xiv-xv.

²¹⁴ Klingshirn (2005) p.112.

²¹⁵ Klingshirn (2005) p.112; Klingshirn (1994) p.181-226.

²¹⁶ Klingshirn (2005) p.112-113.

²¹⁷ Schönbauer, (1953); Levy, Ernst, *West Roman Vulgar Law : the Law of Property*, Philadelphia, 1951.

²¹⁸ Klingshirn (2005) p.112-113; Klingshirn prend comme exemple la réponse 8.6 et la compare avec la loi 323 du *Codex Euricianus* pour souligner cette association du rite avec le monde culturel, social et légal descendant de l'Antiquité païenne centrée autour de la Méditerranée.

D'Ors, Alvaro, *El Código de Eurico : Edicion, Palingenesia, Indices*, Estudios visigóticos 2, Rome et Madrid, 1960, p.39.

2.4 Monde chrétien par rapport au monde païen

La pratique et la consultation des devins et des oracles ont d'abord été interdites aux clercs et aux prêtres durant les conciles gaulois des V^e et VI^e siècles²¹⁹. Ces proscriptions indiquent fort probablement que beaucoup de prêtres s'adonnaient au rôle de devin²²⁰. Il est donc pertinent de se demander pourquoi le prêtre a pu remplacer les devins professionnels païens. D'abord, l'Église gauloise avait tout intérêt à affermir et à centraliser la position d'autorité du prêtre local afin de contrôler les textes de divinations pour ne permettre que des réponses dites « orthodoxes »²²¹. Le prêtre, étant très éduqué, essentiel à la communauté en tant qu'enseignant et conseiller²²² et associé à la divinité, était bien placé pour agir en tant que devin. De plus, il était capable de produire ou de se procurer des charmes ou d'autres méthodes de protection et de guérison nécessaires à son rôle de devin²²³ recommandés par les réponses types des rituels cléromantiques.

Par contre, plusieurs raisons expliquent le rejet de la divination par les hautes autorités ecclésiastiques. D'abord, l'Église gauloise avait tout intérêt à affermir et à centraliser la position d'autorité sociale et morale du prêtre local afin d'ériger un monde centré sur leurs valeurs et l'intérêt de leurs institutions²²⁴ pour remplacer la société disparue de l'Empire romain. Pour ce

²¹⁹ Voir p.16-23; Klingshirn (2005) p.113.

²²⁰ Klingshirn (2005) p.114.

²²¹ Klingshirn (2005) p.114 ; Werbner, Richard P. « The Superabundance of Understanding : Kalanga Rhetoric and Domestic Divination », dans *American Anthropologist*, n.s. 75, 1973, p.1414-1440.

²²² Van Dam, Raymond, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, University of California Press, 1985, p.63-63, 77.

²²³ Klingshirn (2005) p.114.

²²⁴ Van Dam (1985) p.168.

faire, l'Église décida donc de séparer par tous les moyens les prêtres du peuple²²⁵ et de s'assurer que leurs subordonnés donnaient le bon exemple à suivre. Le concile de Vannes, entre autres, qui portait avant tout sur les clercs, visait à affermir ce contrôle des évêques sur le clergé local²²⁶. Il imposa donc de nouvelles restrictions aux comportements des prêtres, plus particulièrement aux activités non liées avec leurs fonctions religieuses. Ainsi, on prohibe aux prêtres, diacres et sous-diacres de participer aux procès et au système de patronage fondamental à l'organisation sociale de l'empire²²⁷. On leur interdit également d'assister à des célébrations de mariage où ils pourraient s'enivrer par la danse, le chant ou la musique²²⁸. Les avertissements contre l'ivresse et l'oubli des hymnes matinaux²²⁹ sont en accord avec la moralité chrétienne. Cependant, l'interdiction de dîner avec des Juifs²³⁰ inscrite dans les canons nous apparaît, de notre point de vue moderne, quelque peu étrange. Toutefois, l'hostilité des chrétiens envers les Juifs déicides²³¹, aussi bien parmi les hautes autorités que le petit peuple, est connue. Cette volonté de séparation, par conséquent, prohibait la divination, qui n'avait comme sujet que les préoccupations quotidiennes. Il ne faut pas pour autant penser que la population générale était vue comme impossible à détourner de ses bas instincts, mais bien que la première considération des autorités

²²⁵ Klingshirn (2005) p.100, 114.

²²⁶ Klingshirn (2005) p.114; *SC* 353, p.156, canons 5, 9 et 10.

²²⁷ Klingshirn (2005) p.114; *SC* 353, p.156, canon 9.

²²⁸ Klingshirn (2005) p.114; *SC* 353, p.156, canon 11.

²²⁹ Klingshirn (2005) p.114; *SC* 353, p.156 canons 13 et 14.

²³⁰ Klingshirn (2005) p.114; *SC* 353, p.156 canon 12.

²³¹ Van Dam (1985) p.67-68.

cléricales était de subordonner le bas clergé à leur dogme. Ce n'est qu'à partir du Concile d'Orléans qu'apparaissent des édits applicables à la population générale²³².

Alors même que les hautes autorités ecclésiastiques tentent de rompre avec les pratiques païennes, les échelons les plus bas de l'Église gauloise reprennent ces pratiques sous une apparence chrétienne²³³. Dans ses écrits de la fin du VI^e siècle, Grégoire de Tours mentionne seulement les rites divinatoires basés sur la Bible ou sur les rêves comme étant communément acceptés par le clergé²³⁴. Les rituels de divination de sorts de pain ou de bois semblent aussi apparaître et supplanter chez le peuple ceux basés sur les textes de réponses, Grégoire les attribuant aux *harioli*²³⁵ et sortilèges²³⁶. L'absence de mention du clergé dans le texte des *Sortes Sangallenses* semble indiquer que Grégoire de Tours avait raison en attribuant la pratique de ce type de divination aux laïcs et païens. Alors que d'autres textes techniques romains continuèrent d'être recopiés, l'absence de nouvelles copies du texte des *Sortes Sangallenses* après le VII^e siècle, ainsi que sa destruction et sa réutilisation au VIII^e siècle, corrobore ce manque d'intérêt pour le rituel par les clercs²³⁷.

²³² Notons aussi le deuxième concile d'Arles, amplement cité par Klingshirn le concile d'Angers et le Concile de Tours.

²³³ Klingshirn (2005) p.113-115.

²³⁴ Grégoire de Tours, *Hist.*, 4.16, 5.14, 49 ; 8.4.

²³⁵ Klingshirn (2005) p.116 ; Grégoire de Tours, *Vie de Saint Martin*, 1.27, 4.36 ; *Hist.* 5.14.

²³⁶ Klingshirn (2005) p.116 ; Grégoire de Tours, *Vie de Saint Martin*, 1.26.

²³⁷ Toutefois, Klingshirn (2005) p.116 reconnaît que nous ne pouvons que spéculer sur le rédacteur de cette copie originale. En effet, tout ceci repose sur une quantité limitée de documents, et toute conclusion sur si peu d'évidence demeure un procès d'intention des sources. On ne peut pas se prononcer sur les intentions des copistes ni sur les raisons qui les menèrent à préférer préserver un texte plutôt qu'un autre.

2.5 Conclusion

Les certitudes sur les *Sortes Sangallenses* se résument simplement. Il s'agit d'un rituel cléromantique basé sur le hasard avec des questions et réponses pré-formulées. Il fut utilisé entre les IV^e et VI^e siècles de notre ère et préservé intact jusqu'au VII^e siècle. Sa zone d'utilisation se trouvait, au minimum, en Gaule méridionale, avec la possibilité d'avoir été utilisé aussi en Italie du Nord et en Ibérie du Nord. Les liens évidents de ce rituel avec celui des *Sortes Astrampsychi*²³⁸ démontrent qu'il faisait possiblement partie d'une pratique plus répandue, mais nous sommes incapables de l'affirmer avec certitude. Les similarités de structure, de vocabulaire et d'éthique entre les deux rituels suggèrent que les *Sortes Sangallenses* provenaient de l'Orient de l'Empire. Si c'est le cas, ce rituel devient un exemple de l'importation d'un rite ailleurs christianisé sur le territoire gaulois, qui fut alors acculturé à la société locale.

De même, les différences entre les *Sortes Sangallenses* et les versions byzantines des *Sortes Astrampsychi* laissent supposer que le rituel gaulois était peut-être un rituel en transition entre le rite païen et une pratique complètement christianisée. Là où les *Sortes Astrampsychi* ont eu le temps de s'adapter complètement à la Chrétienté dans le cadre de l'Empire d'Orient, la transformation du rite des *Sangallenses* a fort bien pu être coupée court par l'effondrement de l'Empire d'Occident. Mais ceci ne reste qu'une supposition.

Le grand problème des *Sortes Sangallenses* est l'existence d'un seul et unique exemple de ce rituel. Toute conclusion à leur sujet tombe dans la spéculation du fait même de ce manque de sources. Quant à savoir s'il s'agit d'une anomalie ou d'un exemple unique d'une pratique plus répandue, rien n'est certain.

²³⁸ Luidendijk (2014) p.4-5.

Toutefois, si les certitudes sur l'origine, l'utilisation et l'évolution des *Sortes Sangallenses* sont minces, ce qu'on peut déduire du recueil de ses réponses ne l'est pas. Les *Sortes Sangallenses* témoignent de leur environnement social et culturel. Alors que les textes des *Sortes Sanctorum Apostolorum*, généraux, vagues et propres à la consultation privée seront recopiés jusqu'au XII^e siècle et au-delà, celui des *Sortes Sangallenses* était un produit de son temps et de sa société qui n'est pas parvenu à avoir une quelconque autorité ou utilité deux siècles après sa conception. Trop romain pour survivre parmi les royaumes germaniques, trop détaché de l'Église pour y trouver un support, trop spécifique et complexe à altérer pour s'adapter aux conditions sociales changeantes, ce rituel était destiné à s'éteindre. Là où les *Sortes Sanctorum Apostolorum* montrent la permanence de la demande pour la divination par l'invention d'un nouveau rituel, les *Sortes Sangallenses* démontrent que cette demande est suffisamment persistante pour mener à l'importation d'un rituel païen dans le contexte chrétien. De même, il montre aussi que cette demande répondait aux contraintes et intérêts sociaux de son temps. Alors que les *Sortes Sanctorum Apostolorum* représentent la capacité du petit peuple à adapter leurs croyances et rituels aux contextes sociaux et religieux changeants en adoptant des réponses vagues, générales et conformes à la moralité chrétienne, les *Sortes Sangallenses* montrent l'incapacité des devins professionnels de l'époque païenne à survivre à ce changement, malgré la persistance de la demande. C'est fort probablement pourquoi on ne retrouve aucune trace de ce rituel à part l'exemplaire du *Codex Sangallensis*.

3 Incubations et visions

Tirant leur origine au début du VI^e siècle en Grèce²³⁹, les sanctuaires d'incubation continuent à bien fonctionner pendant l'empire romain, particulièrement en Orient. En guise d'exemple nous rappelons les plus connus, comme le culte héroïque d'Asclépios à Épidaure et à Pergame ou celui d'Amphiaraos à Oropos²⁴⁰.

Dès la fin du IV^e siècle de notre ère, on constate que ce type de rituels d'incubation semble être repris par les chrétiens soit dans l'Orient, soit dans l'Occident de l'empire. Ceux-ci étaient intégrés aux cultes d'une multitude de saints, par exemple Saint Michel l'Archange et Sainte Thècle à Séleucie dans l'Orient de l'Empire, ainsi que Saint Martin à Tours, Saint Julien à Brioude, Saint Foy à Conques et Saint Maximin à Trèves en Gaule²⁴¹. La continuité de ces pratiques de guérison a été depuis confirmée, autant par les auteurs modernes que par les évêques du IV^e siècle²⁴².

Dans ce chapitre, nous nous attarderons sur les incubations pratiquées dans le culte de Saint Martin à Tours. Nous comparerons les rituels païens d'incubation à ceux pratiqués dans le culte de Saint Martin afin de vérifier, s'il y a eu une continuité de leur pratique dans la culture méditerranéenne, gauloise ou romaine. Les différences, quant à elles, nous permettront possiblement de mettre en évidence les changements qui ont eu cours dans la société, et

²³⁹ IG IV², 1 143, trouvée à Épidaure, date du VI^e siècle avant J.-C., Hérodote 1.46-52 and 8.133-34; Pindare, *Pythiques*, 8.38-40; Strabon 9.2.10; Pausanias 1.34, rapportent les consultations et incubations au sanctuaire d'Amphiaraos à Oropos durant cette période. von Ehrenheim, Hedvig, *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*, Thèse de Doctorat, Université de Stockholm, 2011, p.170, 175.

²⁴⁰ Rousselle, Aline, *Croire et guérir : la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Fayard, 1990, p.167.

²⁴¹ Hamilton, Mary, *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, réimpression Kissinger Publishing Legacy coll., États-Unis d'Amérique, impression originale, Londres, 1906, p.113.

²⁴² Rousselle (1990) p.14.

finalement d'expliquer le rôle de ces cultes des saints dans la christianisation de la Gaule. Lorsque ceci s'avèrera nécessaire pour préciser le déroulement ou le contexte de la pratique du culte, nous ferons appel à des rituels d'incubation reliés à d'autres cultes de martyrs en Gaule.

3.1 Rituels gréco-romains

3.1.1 Sources

D'habitude on utilise trois types de sources pour décrire les incubations païennes. La première consiste en les divers *iamata*, ex-voto et lois sacrées retrouvés sur les sanctuaires grecs et gaulois. Les *iamata* datent principalement de la période avant Jésus-Christ et sont les témoins de la pratique des incubations longtemps établie dans le monde méditerranéen. Par elles, nous voyons le lien entre les oracles et le pouvoir de guérison accordé aux rituels d'incubation²⁴³. Elles nous indiquent le contexte dans lequel se faisait la demande des personnes guéries. Bien sûr, les *iamata* ne sont pas des preuves historiques à part entière; elles sont plutôt des histoires didactiques ayant pour but d'enseigner aux consultants comment se comporter lors d'une incubation et à quoi s'attendre du dieu imploré, ainsi qu'à faire connaître les résultats positifs des incubations afin d'accroître la renommée du sanctuaire. Les lois sacrées datent autant de l'Antiquité classique que du II^e siècle de notre ère, et elles donnent des descriptions détaillées des déroulements de ces rituels dans différents sanctuaires. Toutefois, ces inscriptions sont souvent incomplètes, ce qui laisse planer l'incertitude sur certains aspects des rituels. Les ex-voto, quant à eux, datent des II^e et III^e siècles de notre ère. Ils permettent de savoir pour quels maux le consultant invoquait le dieu des rituels païens gréco-romains et gaulois.

²⁴³ von Ehrenheim (2011) p.167.

Outre les ex-voto, *iamata* et lois sacrées, quatre autres sources secondaires seront consultées. Strabon²⁴⁴, auteur du I^{er} siècle de notre ère, nous fournira des informations sur les rituels dans les sanctuaires d'incubations grecs tels qu'ils étaient pratiqués à son époque. Sa description étoffée des cas particuliers nous permettra aussi de faire ressortir la grande diversité des cultes à incubation. Toutefois, le simple fait que Strabon n'ait jamais visité les lieux sur lesquels il écrit met un doute sur la fiabilité de ses témoignages. Grâce aux écrits de Pausanias²⁴⁵, nous pourrons décrire des rites plus tardifs de l'incubation païenne²⁴⁶ de même que les transformations qui ont eu lieu à la fin du II^e siècle. Évidemment, ses descriptions des rites concernent avant tout les cultes « romanisés » du II^e siècle et ne reflètent pas les réalités des époques classique et hellénistique.

En ce qui concerne les travaux modernes, il faut nommer l'article de Dillon²⁴⁷ et la thèse de doctorat de Hedvig von Ehrenheim²⁴⁸ qui détaillent les pratiques d'incubation grecques, incluant les étapes des rituels dans différents sanctuaires et les particularités spécifiques à certains cultes.

Parmi les sources primaires pour l'étude de la pratique de guérison en Gaule et des rituels chrétiens on utilisera les récits de Sulpice Sévère et de Grégoire de Tours. Les écrits de Sulpice

²⁴⁴ Strabon, *Géographie*, 1.34.5, 2.26.9, 10.32.12, Texte établi et traduit par Germaine Aujac et François Lassère, Collection des universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1966.

²⁴⁵ Pausanias, *The description of Greece, by Pausanias. Translated from the Greek. With notes, ... And illustrated with maps and views elegantly engraved*. Volume 2, Livre 8, texte établi par Thomas Taylor, Londres, 1794, p.174-260.

²⁴⁶ Cf. Artémidore de Daldis, *La Clé des songes*, trad. A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1975 pour un autre exemple plus tardif.

²⁴⁷ Dillon, Matthew P.J., « The Didactic Nature of the Epidaurian *Iamata* », dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 101, 1994, p.239-260.

²⁴⁸ von Ehrenheim, Hedvig, *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*, Thèse de Doctorat, Université de Stockholm, 2011.

Sévère²⁴⁹, datant de la fin du IV^e siècle au début du V^e siècle, sont les sources les plus proches de Saint Martin et permettront de décrire les actes qu'il a accomplis alors qu'il était encore vivant. Il faut cependant garder à l'esprit que Sulpice Sévère était un fervent admirateur de Saint Martin²⁵⁰ et cherchait à prouver sa puissance afin d'éveiller, chez les non croyants, leur foi en ce Saint. Il voulait aussi garantir la popularité de Saint Martin afin d'éviter que le culte qu'on lui vouait soit déclaré hérétique dans l'une des maintes disputes théologiques de l'époque²⁵¹.

Grégoire de Tours est un auteur important de la fin du VI^e siècle dont les témoignages ont permis d'établir le culte de Saint Martin à Tours après sa mort. L'objectif principal de ses écrits était de légitimer le culte du Saint auprès du peuple en le présentant comme orthodoxe et en illustrant ses bienfaits. Grégoire a donc contribué à la prospérité du culte et encourageait les conversions au Christianisme. L'apport de Grégoire de Tours se trouve aussi dans les détails des miracles guérisseurs attribués à Saint Martin, en particulier ceux qu'il a accomplis à Tours.

En ce qui concerne les œuvres modernes, nous consulterons, pour aider notre analyse de la *Vita Martini*, les écrits de Van Dam²⁵² qui a rédigé une étude poussée de ce texte. Quant aux œuvres plus récentes, celles de Martin Heinzelmann²⁵³, Mme Giselle de Nie²⁵⁴ et Mme Aline

²⁴⁹ Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin, Tome 1-3*, Introduction, texte et traduction par Jacques Fontaine, Éditions du Cerf, Paris, 1967 (Collection des Sources Chrétiennes no. 133-135).

²⁵⁰ Rousselle (1990) p.110.

²⁵¹ Tels que la division entre les ariens et orthodoxes ou bien les conflits d'influences entre Saint Martin de Tours et Saint Denis de Paris. Cf. Salzman, Michele R., « Pagans and Christians », dans *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, éd. Harvey, Susan Ashbrook, et Hunter, Susan Ashbrook, et Hunter p.186-202.

²⁵² Van Dam, Raymond, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993.

²⁵³ Heinzelmann, Martin, *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*, Cambridge University Press, 2001. Cf. *The world of Gregory of Tours*, éd. par Kathleen Mitchell and Ian N. Wood. Leiden, Boston (Brill) 2002, un autre travail intéressant sur ce sujet, bien qu'il soit plus général que l'analyse poussée de Heinzelmann des textes.

²⁵⁴ De Nie, Giselle, *Word, Image and Experience: Dynamics of Miracle and Self-Perception in Sixth-Century Gaul*, Variorum Collected Studies Series, 771, Variorum, 2003.

Rousselle²⁵⁵ nous fourniront divers détails et précisions des plus utiles sur Grégoire de Tours et la Gaule entre les IV^e et VI^e siècles.

3.1.2 Déroutement de l'incubation païenne

Les objectifs de ce chapitre sont de décrire le déroulement des rites d'incubation païenne et de vérifier s'ils se sont perpétués dans le contexte chrétien. Pour ce faire, nous avons choisi d'analyser principalement le rituel d'incubation pratiqué au sanctuaire d'Asclépios à Épidaure entre le IV^e siècle av. J.-C. et le IV^e siècle apr. J.-C et ceux des sanctuaires de guérison en Gaule entre le II^e siècle et le III^e siècle de notre ère. S'il y a lieu, nous signalerons également des éléments intéressants pratiqués dans d'autres sanctuaires d'incubation²⁵⁶.

Les dieux n'invitaient que rarement les incubants à se présenter au sanctuaire²⁵⁷; ces derniers venaient plutôt d'eux-mêmes afin d'être guéris de maladies de toutes sortes, allant des problèmes de fertilité et de santé mentale en passant par des pierres aux reins, de la cécité, des abcès, des tumeurs et des infections parasitaires. Il se pouvait aussi qu'ils vinssent au sanctuaire dans le seul but d'obtenir un oracle ou une vision du dieu²⁵⁸. Parfois, la personne malade déléguait à une tierce personne la tâche de procéder au rituel; on parle alors d'un rituel d'incubation par mandataire²⁵⁹. À Épidaure, l'incubation par mandataire prenait la même forme

²⁵⁵ Rousselle, Aline, *Croire et guérir : la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Fayard, 1990.

²⁵⁶ Cf. Gesler, Wilbert M., *Healing Places*, Rowman & Littlefield, 2003 ; Dillon, Matthew, *Pilgrims and Pilgrimages in Ancient Greece*, Routledge, 2013; Kasas, Savas E., *Importants centres médicaux de l'antiquité : Epidaure et Corinthe : quand la médecine était encore divine*, éd. Kasas, Athènes, 1979.

²⁵⁷ von Ehrenheim (2011) p.20-22.

²⁵⁸ Dillon (1994) p.243, *iamata* B 3(24) C4 (46) et C 20(63). ; Dodds, R., *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973, p.168-70; Moreira, Isabel, *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Cornell University Press, New York, 2000, p.119-121 parle des ressemblances de ceci avec les rites chrétiens.

²⁵⁹ von Ehrenheim (2011) p.88-90.

que le rituel pour un incubant normal. Toutefois, c'était à la fois le mandataire et le malade qui recevaient le même rêve du dieu²⁶⁰. Ce genre de rituel se faisait également au sanctuaire de Pergame²⁶¹. Dans d'autres cultes, l'incubation par mandataire prenait des formes différentes. Par exemple, à Akharaka en Asie Mineure, il y avait un *Ploutonion*, qui gérait une grotte aux propriétés curatives miraculeuses dédiée aux dieux chthoniens Pluton et Kore. Cette grotte était interdite à tous, sauf aux prêtres ou aux incubants. L'incubation des malades avait lieu dans la grotte ou, plus souvent, dans un village à proximité. L'incubation durait plusieurs jours durant lesquels les malades étaient à jeun, probablement pour induire le rêve²⁶².

Les prêtres les plus expérimentés²⁶³ pouvaient être mandataires des malades. Ils s'inspiraient alors des rêves reçus alors qu'ils étaient dans la cave pour prescrire des remèdes aux suppliants²⁶⁴. Outre ce rôle de mandataire, ils aidaient les incubants à interpréter leurs rêves et les conseillaient sur les moyens d'accomplir les instructions des dieux. Le récit de Strabon sur Akharaka suggère que les prêtres avaient une grande importance dans l'analyse des rêves ou la conduite du rituel d'incubation²⁶⁵. À Épidaure, tout semble indiquer que les consultants n'avaient pas accès aux prêtres pour interpréter leurs rêves provoqués par l'incubation²⁶⁶. Le sanctuaire

²⁶⁰ Dillon (1994) p.228-250, *iama* d'Épidaure B 1(21).

²⁶¹ Dillon (1994) p.248, 250; cf. Philostrate *Vie d'Apollonios de Tyane* 4.11 dans *Romans grecs et latins* (textes présentés, traduits et annotés par Pierre Grimal), coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, éditions Gallimard, 1958, p.1025-1338; *IvP* III p. 161, 17.

²⁶² Dillon (1994) p.249-250.

²⁶³ Dillon (1994) p.250, citant Strabon, *Géographie*, 14.1.44.

²⁶⁴ von Ehrenheim, p.92-94.

²⁶⁵ Toutefois la plupart des témoignages sur les autres sanctuaires indiquent que les consultants avaient parfois besoin d'une aide qu'ils ne recevaient pas pour interpréter les rêves. von Ehrenheim (2011) p.94.

²⁶⁶ *iamata* d'Épidaure B 5(25) B 13(33) and C 18(61) selon LiDonnici, L.R., *The Epidaurian miracle inscriptions. Text, translation and commentary*, Texts and translations 36, Graeco-Roman religion series 11, Atlanta, Scholars Press, 1995.

dédié à Amphiaraos à Oropos resta, quant à lui, d'esprit grec. La guérison provenait directement du dieu. Il n'y avait donc pas d'ingérence directe de ses prêtres²⁶⁷.

3.1.3 Déroulement du rituel

Le rituel exécuté dans le culte d'Asclépios commençait par une période d'abstinence et de purification, suivie d'un bain de purification, du paiement d'une petite somme d'argent au temple et d'un sacrifice. Lorsqu'il avait guérison, l'incubant remerciait le dieu par une offrande²⁶⁸. Les informations recueillies sur les *iamata* et dans les témoignages d'auteurs de cette époque nous permettent de reconstruire chacune de ces étapes. Toutefois, il se peut fort bien que ces renseignements soient incomplets, exagérés voire même fictifs²⁶⁹. En effet, ils proviennent de témoignages de malades qui ont été guéris par le dieu ou d'auteurs littéraires et non de personnes décrivant les faits tels qu'ils se sont réellement produits.

3.1.3.1 État de pureté

L'état de pureté rituel ne consistait pas seulement en un état d'esprit²⁷⁰, mais comportait plutôt de nombreuses règles et plusieurs formes. À l'époque romaine, il y avait une période de jeûne avant et durant le rituel qui était absente lors des périodes classique et hellénistique²⁷¹. Dans les rituels classiques d'Asclépios, l'incubant ne devait pas consommer de chèvre ou de

²⁶⁷ Pausanias, *Description de la Grèce*, 1.34.5.

²⁶⁸ Dillon (1994) p.255.

²⁶⁹ Dillon (1994) p.243.

²⁷⁰ von Ehrenheim (2011) p.26, Parker (1983) p.322-323.

²⁷¹ Cf. Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* 2.37.

fromage de chèvre²⁷². Au sanctuaire d'Amphiaraios, il devait s'abstenir de boire du vin pendant les trois jours précédant le rituel et jeûner toute une journée afin d'assurer sa purification²⁷³. Ces règles étaient similaires à celles observées dans des sanctuaires oraculaires tels que celui de Trophonios, qui interdisait également la consommation de poisson²⁷⁴. Il n'était pas rare que le rituel exige aussi de limiter les relations sexuelles et ce, pendant les trois jours précédant la consultation²⁷⁵. Ces restrictions étaient souvent appliquées, comme à Oropos, durant toute la période d'incubation. On demandait alors, par exemple, aux femmes de dormir d'un côté de l'autel et aux hommes, de l'autre²⁷⁶. Pour terminer, afin de garder son état de pureté, l'incubant devait éviter à tout prix d'être en présence d'une personne décédée ou d'une femme venant de donner naissance. En effet, une loi sacrée récemment découverte près de Pergame interdisait à toute personne de pénétrer au sanctuaire moins de deux jours après avoir assisté à des funérailles ou avoir été à proximité d'un nouveau-né ou d'une nouvelle mère²⁷⁷. Ces exigences de purification étaient communes à la majorité des sanctuaires grecs, qu'ils aient été d'incubation ou non²⁷⁸, et s'appliquaient aux incubants des sanctuaires; ceux qui procédaient au rituel hors de

²⁷² LSAM 24. 13-14 ; von Ehrenheim (2011) p. 27. Toutefois, l'aversion quasi universelle du culte d'Asclépios aux chèvres est notée dans plusieurs sources et possiblement explicable par des raisons religieuses. von Ehrenheim (2011) p. 28-29. Dillon (1994) p.247, Pausanias, *Description de la Grèce*, 2.26.9, 10.32.12.

²⁷³ Dillon (1994) p.247 ; Deubner (1900) p.14-17 ; cf. Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* 2.37.

²⁷⁴ Bonnechere, Pierre, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Boston, 2003 p.148, 204-205 ; Bonnechere, Pierre, « Trophonios of Lebadea. Mystery aspects of an oracular cult in Boeotia », dans *Greek mysteries*, 2003, p.179.

²⁷⁵ LSAM 24, 12.1-6., von Ehrenheim (2011) p.23.

²⁷⁶ *IOropos* 277.43-47, ce qui est contraire à la représentation d'Aristophane, Ar. *Plut.* 685-695.

²⁷⁷ Müller, Helmut, « Ein Kultverein von Asklepiasten bei einem attalidischen Phrourion im Yüntdağ », *Chiron* 40, 2010, p.440,-447.

²⁷⁸ von Ehrenheim (2011) p.24. Parker (1983) p.74-77, 86-87. Burkert, W., *Greek Religion*, Oxford, 1985. p.79 et p.378 n.45; Burkert, W., *Mystery Cults*, Harvard 1987, p.108. Avec cette perspective, l'absence de mention d'abstinence sexuelle avant l'incubation dans les autres lois sacrées et les *iamata* est peut-être signe qu'on l'assumait comme évidente.

ceux-ci en étaient possiblement dispensés. Par ailleurs, il est fort probable qu'ils aient eu d'autres restrictions, mais celles-ci nous sont malheureusement inconnues²⁷⁹.

Lorsque les incubants avaient atteint l'état de pureté rituel, ils pouvaient alors pénétrer dans le sanctuaire après s'être aspergés de l'eau d'un *perirrhantērion*²⁸⁰. Nous savons que dans certains des sanctuaires d'Asclépios, ils devaient aussi se vêtir de blanc, à l'image du dieu et comme signe de pureté²⁸¹. À Pergame, le port de deux couronnes, l'une de laurier portée lors du sacrifice à Apollon et l'autre en olivier portée lors du sacrifice fait à Asclépios²⁸², était aussi exigé.

3.1.3.2 Purification

La première étape du rituel à l'intérieur du sanctuaire est celle de la purification²⁸³. Elle pouvait prendre plusieurs formes. À l'époque classique, on utilisait des bains dans certaines *Asklepieia*, comme à Athènes ou à Épidaure où l'incubant se baignait dans de l'eau de mer²⁸⁴²⁸⁵. Au sanctuaire d'Amphiaros à Oropos, Xénophon nous dit que les malades étaient lavés avec de l'eau froide²⁸⁶. Dans certains sanctuaires, on pouvait également offrir un sacrifice de purification

²⁷⁹ von Ehrenheim (2011) p.25.

²⁸⁰ Ginouvès, René. *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962, p.299-310, von Ehrenheim (2011) p.22.

²⁸¹ Dillon (1994) p.246 avec IG IV² 1, 128, ii, 18-19.

²⁸² von Ehrenheim (2011) p.74.

²⁸³ Dillon, (1994) p.244-245 ; Sokolowski, F., *Lois sacrées de l'Asie mineure*, Paris, 1955, p.14; Parker (1983) p.212-13 avec n.27-31.

²⁸⁴ Cf. Dillon, (1994) p. 245 avec Aristophane, *Ploutos*, 656-8; Ferguson, J., *Among the Gods: an Archaeological Exploration of Ancient Greek Religion*, London 1989, p.93 note d'ailleurs la continuité des pratiques d'incubation dans le sanctuaire d'Asclépios au Pirée suite à sa conversion en église chrétienne, un excellent exemple de la continuité de ces rites.

²⁸⁵ von Ehrenheim (2011) p.34.

²⁸⁶ Cf. von Ehrenheim (2011) p.33 avec Xénophon, *Mémorables* 3.13.3.

qui précédait tous les autres rites. La raison précise de ces sacrifices, ou en quoi ils consistaient, n'est mentionnée nulle part. Vraisemblablement, ces sacrifices préliminaires visaient à s'assurer que le dieu puisse venir en aide à l'incubant. Pausanias a décrit un sacrifice fait par un consultant à l'intention de tous les dieux nommés sur l'autel du sanctuaire à Oropos; ce sacrifice visait à assurer la purification²⁸⁷. Cet aspect de purification associé au sacrifice mentionné par Pausanias n'a toutefois aucun précédent à l'époque classique ou hellénistique.

3.1.3.3 Frais de consultation

Fréquemment, dans certains sanctuaires, les incubants devaient payer des frais de consultation pour participer au rituel d'incubation. À Pergame, par exemple, la somme demandée pour une consultation était de trois oboles en plus de plusieurs sacrifices²⁸⁸. A Oropos, elle était originellement une drachme²⁸⁹, puis fut augmentée à neuf oboles²⁹⁰. À Athènes et à Amphiolis, les sanctuaires d'incubation demandaient une somme d'une drachme²⁹¹. Toutefois, il n'y a aucun autre témoignage de ce genre de contribution monétaire durant les époques classique et hellénistique; le débat sur leur signification continue encore aujourd'hui.

3.1.3.4 Sacrifice

Les sacrifices et les purifications préliminaires accomplis, le rituel dans le sanctuaire commençait par un sacrifice. À Épidaure, les prêtres devaient aider les fidèles à se procurer, à des

²⁸⁷ Dillon, (1994) p.247 ; Pausanias, *Description de la Grèce*. 1.34.5; von Ehrenheim (2011) p.37-38.

²⁸⁸ LSAM 24. I. 8.

²⁸⁹ *IOropos* 276.4-5.

²⁹⁰ *IOropos* 277.20-24 et 39-43.

²⁹¹ von Ehrenheim (2011) p.40-41. Veligianni, Chryssoula, « Lex sacra aus Amphipolis », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 100, 1994, p.391, l. 4.

prix fixes et précis, tout ce qui était nécessaire pour les sacrifices - blé, couronnes et bois²⁹². A Pergame, selon une loi sacrée du sanctuaire²⁹³, l'incubant officiait une cérémonie de sacrifice d'un animal à Apollon et, après avoir remplacé sa première couronne par une nouvelle, faisait un sacrifice de petits gâteaux à plusieurs dieux non spécifiés. Par la suite, il y avait un sacrifice de porcelet à l'autel d'Asclépios, puis une donation de trois oboles dans le *thesauros*²⁹⁴. Le rite se poursuivait durant la soirée, avec le sacrifice de petits gâteaux aux autels de Tykhe, Mnemosyne et Themis²⁹⁵. Le sacrifice de petits gâteaux à Athènes est mentionné, autant dans les lois sacrées que le *Ploutos* d'Aristophane. Il se peut que ce sacrifice ait aussi été pratiqué à Épidaure²⁹⁶.

Au Pirae²⁹⁷ ainsi que dans le sanctuaire d'Hemithea à Kastabos²⁹⁸, l'incubant pouvait offrir des libations avant le rituel. On retrouve aussi des mentions de sacrifices non spécifiques à Épidaure²⁹⁹. Pausanias³⁰⁰, qui écrivait au milieu du II^e siècle, a donné des détails sur une procédure alternative à Oropos. Il a décrit le sacrifice précédant immédiatement l'entrée dans le temple d'Amphiaraios, celui d'un bélier dont la peau serait utilisée comme couche afin de recevoir la vision du dieu. Cette pratique de dormir sur une peau animale était retrouvée sur

²⁹² Dillon (1994) p.244 ; *IvP* III 8, p.161; Peek. W. *Inscripfen aus dem Asklepieion von Epidaurros*, Berlin, 1969, no. 336.

²⁹³ Dillon (1994) p.246 ; *IvP* III 2-14, p.161; Parker, Robert, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, p.75 n.4.

²⁹⁴ LSAM 24. 2-8, 19-22. von Ehrenheim (2011) p.41.

²⁹⁵ LSAM 24, 9-11, 26-29.

²⁹⁶ von Ehrenheim (2011) p.50-51 avec IG II² 4962, Aristophane *Plut.* 676-678, *iamata* d'Épidaure A 5, traduction de LiDonnici (1995) p.89.

²⁹⁷ IG II² 4962

²⁹⁸ cf. von Ehrenheim (2011) p.61 avec Diodore de Sicile, 5.62.5.

²⁹⁹ von Ehrenheim (2011) p.61, *iamata* d'Épidaure A5, D 2(68) and D 3(69).

³⁰⁰ Pausanias, *Description de la Grèce*, 1.34.5.

certaines reliefs du sanctuaire, ainsi qu'à Athènes, au Pirae et à Rhamnous³⁰¹. Ceci était probablement perçu comme un moyen de se rapprocher du dieu en étant au contact de la peau d'un animal sacrifié en son nom³⁰².

3.1.3.5 Incubation

Le consultant, toujours couronné, entrait dans le temple ou le dortoir. L'incubation consistait en le simple fait de dormir dans l'*abaton* du sanctuaire. Selon les *iamata* et les témoignages, c'était durant le rêve que se réalisait la guérison³⁰³ ou que les moyens pour y parvenir étaient divulgués. Dans le rare cas de Lebena en Crète, le rêve n'est pas mentionné comme source de guérison; c'est le simple fait de dormir dans le sanctuaire qui lui aurait permis d'entrer en contact avec le dieu et de voir ses problèmes résolus. Les rêves d'incubation prenaient plusieurs formes. Dans certains cas, le malade conversait directement avec le dieu qui lui indiquait le remède ou la méthode à suivre pour être guéri. D'autres ne rêvaient simplement pas, mais se réveillaient libérés de leurs afflictions. Une fois la nuit passée, la couronne devait être laissée sur le lit d'incubation.

Il arrivait que des incubants ne puissent comprendre leurs rêves ou les consignes données par le dieu. Cela n'avait pas d'importance, qu'ils soient guéris ou non, ils n'en voulaient pas ni au dieu, ni au sanctuaire. La guérison arriverait plus tard par épiphanie au retour à la maison³⁰⁴ ou par un autre intermédiaire comme dans l'exemple de Thersandros de Halieis qui, alors qu'il

³⁰¹ von Ehrenheim (2011) p.84. Strabon rapporte lui aussi le sacrifice d'un bélier noir sur la peau duquel l'incubant devait dormir à l'oracle de Kalchas sur le mont Drion en Daunie. Strabon 6.3.9, dans F. Lasserre, Budé 1967.

³⁰² von Ehrenheim (2011) p.38.

³⁰³ Behr, Charles A., *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968, p.34-35, n. 60; Dillon (1994) p.248-49; Pausanias, *Description de la Grèce*, 1.34.5.

³⁰⁴ Dillon (1994) p.248-49, citant Strabon 8.6.15 pour Cos et Triikka (qu'il associe avec Épidaure).

n'avait pas rêvé durant l'incubation, fut guéri une fois chez lui par un serpent sacré qui avait fait le trajet de retour enroulé autour de l'axe de son chariot³⁰⁵.

3.1.3.6 Incubation subséquente

La loi sacrée de Pergame mentionne la possibilité de faire une autre incubation immédiatement après la première, soit pour le premier incubant, soit pour une autre personne, pour le prix de sacrifices supplémentaires de porcelet, de petits gâteaux, de gâteaux au miel et d'oboles. De plus, l'incubant devait offrir de l'huile et de l'encens aux déesses Tykhe, Mnemosyne et Themis³⁰⁶.

3.1.3.7 Offrande au dieu

Lors d'une guérison, l'incubant devait prouver sa gratitude au dieu par des offrandes. Ce sacrifice l'assurait de la bienveillance continue du dieu. En effet, oublier ou refuser de remercier le dieu pour un conseil ou une guérison pouvait l'irriter et l'inciter à faire revenir la maladie³⁰⁷. Des épigrammes, dont un écrit par le célèbre poète Callimaque, étaient laissés comme preuves de paiement; ceci démontre l'importance que les incubants accordaient à ce sacrifice de remerciement au dieu³⁰⁸. A Épidaure, les sacrifices pouvaient être aussi simples qu'une dizaine de dés³⁰⁹ ou pouvaient être aussi coûteux qu'un porc en argent³¹⁰. À Érythrée, la coutume voulait

³⁰⁵ Dillon (1994) p.249 ; *iama* B 13(33).

³⁰⁶ LSAM 24, 15-18

³⁰⁷ *iamata* A 6/A7, B 2(22) and D 2(68).

³⁰⁸ Dillon (1994) p.251; cf. Callimaque *Epigrammata* 54, dans van Straten, F.T., « Gifts for the Gods », dans H. S. Versnel, Faith, Hope and Worship: *Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981. p. 70-72.

³⁰⁹ Dillon (1994) p.254 ; *iama* A 8.

³¹⁰ *iama* A 4.

qu'un sacrifice, préférablement un coq, soit fait à Asclépios et Apollon³¹¹. Les coqs, qui étaient très nombreux et peu chers, étaient le seul sacrifice que le petit peuple pouvait se permettre³¹². À Oropos, on laissait comme offrande dans la source sacrée du dieu une poignée de pièces d'or et d'argent et un animal sacrifié³¹³. À Pergame, dans le *thesauros* d'Asclépios, on donnait aussi un *iatra*, le paiement pour la guérison, de même que le sacrifice d'un animal âgé de plus d'un an³¹⁴.

3.2 Rituels « gaulois »

3.2.1 Sources

Les traces des pratiques spirituelles dans les sanctuaires de guérison en Gaule, et plus particulièrement celles de l'Antiquité tardive, ont été bien documentées. Les centaines de sanctuaires des eaux et d'ex-voto datant des II^e et III^e siècles³¹⁵, découverts grâce aux fouilles archéologiques, nous renseignent notamment sur les raisons de consultation de ces lieux de guérison. Les bâtiments, les fresques, les sculptures et les autres décorations de ces sanctuaires permettent, quant à eux, de connaître les dieux et les déesses qui y étaient vénérés. Les monnaies retrouvées dans un certain nombre de sanctuaires indiquent les dates de fréquentation et d'abandon des lieux. Outre les écrits d'Ammien Marcellin relatant les efforts de Julien pour revaloriser les cultes païens gallo-romains du IV^e siècle³¹⁶, il n'y a pas de sources littéraires

³¹¹ von Ehrenheim (2011) p.96 ; Edelstein & Edelstein (1945) p.190.

³¹² cf. Dillon (1994) p.255 avec Héronidas IV, 11-18 ; Libanios, *Declamationes* 34.36.

³¹³ *Ioropos* 277.29-36.

³¹⁴ von Ehrenheim (2011) p.96 ; *IvP* III 161 A.31.

³¹⁵ Rousselle (1990) p.27 ; cf. Toutain, Jules, *Les cultes païens dans l'Empire romain. 1^{er} Partie. Les Provinces latines, III, les cultes indigènes nationaux et locaux*, Rome, 1967, p.454.

³¹⁶ Cependant, sa représentation des travaux de Julien n'est pas la perspective de la population gauloise païenne.

païennes sur ces cultes³¹⁷. Donc, les seules perspectives de la religion païenne gauloise nous proviennent d'auteurs chrétiens tels que Sulpice Sévère et Grégoire de Tours, qui parlent des attaques chrétiennes faites sur les sanctuaires et les temples, mais guère des bases de ces cultes. L'image donnée par les chrétiens au IV^e siècle des pratiques religieuses païennes est celle d'un paganisme non-officiel et non-financé soit par l'État ou par les cités environnantes, le christianisme étant, par opposition, officiel et urbain³¹⁸.

Les sources, les rivières, les lacs et les fontaines ont longtemps fait l'objet d'un culte en Gaule où plus de 760 lieux de culte des eaux ont été retrouvés³¹⁹. Cette grande quantité de sanctuaires n'est pas spécifique à la Gaule, mais est quant même notable³²⁰. En effet, les sanctuaires des eaux ont un caractère transculturel qui rassemblait d'un bout à l'autre de la Méditerranée des gens de toute origine et de toute condition³²¹. Les pièces de monnaie retrouvées lors des fouilles archéologiques³²² suggèrent que ces lieux étaient fréquentés autant par les citadins que par les campagnards et ce, jusqu'à des dates très tardives³²³. En effet, les pièces de monnaie retrouvées dans les sanctuaires nous permettent d'estimer les dates de fréquentation des lieux. Ainsi, on a pu dater 93 sanctuaires, majoritairement situés dans Gaule septentrionale³²⁴. De

³¹⁷ Rousselle (1990) p.25.

³¹⁸ Rousselle (1990) p.29, MacMullen, Ramsay, *Le paganisme dans l'Empire romain*, Paris, 1987, p.53.

³¹⁹ Rousselle (1990) p.31 ; Toutain (1967) p.408.

³²⁰ Rousselle (1990) p.32; Beaujeu, Jean, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire, I, la politique religieuse des Antonins, 96-192*, Paris, 1955, p.187 démontre la popularité des cultes des eaux au II^e siècle tout au travers de l'Empire.

³²¹ Rousselle (1990) p.55-56.

³²² Rousselle (1990) p.32, cf. Espérandieu, Émile, « Fouilles du Mont-Auxois » dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1908, p.142-170.

³²³ MacMullen, (1987) p.53 ; Rousselle (1990) p.29, 43.

³²⁴ Rousselle (1990) p.37-38, 320-326.

ces sanctuaires, dix-huit n'ont plus été fréquentés après le début du III^e siècle³²⁵ alors que 74 ont été abandonnés entre le milieu du III^e et la fin du IV^e siècle³²⁶. Dix-neuf sanctuaires sont demeurés en opération jusqu'au début du V^e siècle et même plus tard³²⁷. Le groupe des sanctuaires de sources du Nord-Est et du Centre-Est de la Gaule, en particulier, a survécu jusqu'en 407³²⁸.

Les ex-voto, quant à eux, nous informent de la nature des sanctuaires des eaux gaulois. Les offrandes d'instruments de chirurgie montrent qu'ils étaient des lieux de culte et de pratique médicale³²⁹. Les objets et les inscriptions retrouvés sur les thermes des sanctuaires de la Gaule du Nord³³⁰ indiquent que la pratique médicale était principalement ophtalmologique et chirurgicale. On y retrouve des sceaux imprimés sur des bâtonnets de collyre solidifiés³³¹, des sculptures d'yeux ainsi que des mortiers, de trousseaux d'oculistes et des instruments chirurgicaux. Ceci n'est guère unique à la Gaule, les eaux ayant toujours été associées au traitement des maladies et les collyres ayant été connus dans tout l'Empire³³². Toutefois, la pratique d'offrandes de cachets est unique à la Gaule³³³, et l'importance accordée au traitement des yeux est notable.

³²⁵ Rousselle (1990) p.39, 48-49, 320-339.

³²⁶ Rousselle (1990) p.48-49.

³²⁷ Rousselle (1990) p.49.

³²⁸ Rousselle (1990) p.49, qui note d'ailleurs la continuité des pratiques sur des lieux sacrés des eaux en France jusqu'au XX^e siècle.

³²⁹ Rousselle (1990) p.66.

³³⁰ Rousselle (1990) p.35-36 ; Thévenot, Émile, « Médecine et religion aux temps gallo-romains, le traitement des affections de la vue », *Latomus* 9, 1950, p.415-426 fut le premier à faire le lien entre les cachets et les sanctuaires de eaux.

³³¹ Un liquide placé sur les yeux pour soigner les maladies oculaires comme la conjonctivite.

³³² Rousselle (1990) p.35-36. Boon, G.C., « Potters oculists and eye-troubles » dans *Britannia*, 14, 1983, p.1-12.

³³³ Rousselle (1990) p.35-36; Boon (1983) *ibid.*

3.2.1.1 Sanctuaires des eaux

Prenons maintenant quelques exemples de sanctuaires de guérisons gaulois à datation claire afin de mettre en évidence ce qui a été établi par les fouilles archéologiques.

Le sanctuaire de la Sequana, encore très fréquenté au IV^e siècle, était dédié à cette déesse et nymphe des sources de la Seine. Toutefois, les restes d'une statue d'Apollon y ont également été retrouvés³³⁴. Ceci suggère que le sanctuaire avait, en plus de sa fonction religieuse, une fonction médicale. Les pèlerins y allaient afin d'être traités pour divers maux surtout d'origine oculaire et respiratoire ou liés à des problèmes de fécondité. Les pièces de monnaie retrouvées dans un bassin sacré du sanctuaire indiquent que les visiteurs ou les malades y faisaient des offrandes monétaires. Ils remettaient aux prêtres des ex-voto sous forme de plaquettes de métal doré ou argenté, ou des sculptures de bois ou de pierre, destinés à être exposés dans le temple de la déesse. Ces ex-voto représentaient la partie du corps malade à traiter³³⁵. Des sculptures d'enfants emmaillotés ont probablement été laissées en guise de prières pour la fécondité ou de remerciements pour des guérisons d'enfants malades.

Le sanctuaire des Bolards à Nuits-Saint-Georges était aussi fort probablement un sanctuaire de source qui a été daté, grâce aux pièces de monnaie gauloises retrouvées sur le site, d'avant l'ère chrétienne³³⁶. On y a retrouvé par ailleurs quelques ex-voto en bronze arborant des yeux tracés en pointillés de même que des collyres et des cachets d'oculistes. Son Mithraeum,

³³⁴ Rousselle (1990) p.68. Notons que seuls des indices très minces permettent d'associer les restes de cette statue à Apollon.

³³⁵ Rousselle (1990) p.67-68 ; Martin, Roland, « Sculptures sur bois découvertes aux sources de la Seine », *Gallia* XXII, 1964, p.302-306 et *Gallia* XXVII, 1969, p.320-336.

³³⁶ Rousselle (1990) p.68; Thévenot, Émile, « La station antique des Bolards à Nuits-Saint-Georges », *Gallia* VI, 1948, fasc. 2, p.289-349.

construit à la fin du II^e siècle, pourrait avoir été utilisé jusqu'à la fin du IV^e siècle. En effet, les trésors, dont un enfoui au III^e siècle dans une salle du sanctuaire, et la construction tardive d'un monument dit « aux Statues », révèlent qu'il été en fonction jusqu'au III^e siècle, puis progressivement abandonné au cours du IV^e siècle³³⁷.

Le sanctuaire d'Apollon Moritasgus de Mont-Auxois a survécu jusqu'à la fin du IV^e siècle. Il comportait des thermes reconstruits au IV^e siècle où on a retrouvé une série monétaire dont les pièces les plus récentes datent de l'époque de Magnance et Constance II. D'autres trésors monétaires, incluant des pièces à l'effigie de Constant, Valens et Constantin, ont également été découverts dans le temple octogonal, dans une salle rectangulaire, et dans le sanctuaire carré³³⁸. À proximité du trésor de Constantin, on a retrouvé une grande quantité de plaquettes d'yeux tracés en pointillés alors que, près des autres trésors, ce sont des sculptures de mains et pieds votives qui ont été récupérées³³⁹.

3.2.2 Constatations

Ayant abordé brièvement les pratiques païennes grecques et gauloises de guérison, penchons-nous maintenant sur leurs ressemblances et leurs différences.

Le premier aspect qui unit les pratiques gauloises, romaines et grecques est l'importance de l'eau dans ces rituels. Par au moins deux fois dans les histoires didactiques des sanctuaires, le dieu ordonnait au suppliant de se laver le visage dans la source du sanctuaire. Nous avons aussi

³³⁷ Rousselle (1990) p.68-69; Thévenot (1948) p.235 no 123, 309.

³³⁸ Rousselle (1990) p.70; Grenier, Albert, *Monuments des eaux*, II, Paris, A. et J. Picard, 1960, p.662 ; Espérandieu, Émile, « Fouilles d'Alésia en 1907 » dans *Bulletin de la Société des sciences historiques de Semur*, XXXVI, 1908-1909, p.331-332.

³³⁹ Rousselle (1990) p.70.

noté que la purification rituelle des malades par un bain était une composante quasi universelle des rites d'incubation païens grecs et romains³⁴⁰. De même, les pratiques religieuses gauloises accordaient une grande importance aux sources, rivières et lacs qui allait même au-delà du religieux. Les indications de Marcellus Empiricus, un médecin gallo-romain chrétien, montrent que, dans le culte des eaux, hygiène et rites préventifs étaient associés aux rites curatifs³⁴¹, suivant en cela une « tradition gauloise libre de toute interprétation romaine, ou plutôt qui devait rencontrer la tradition romaine sans nécessité d'adaptation ». Dans les deux milieux, l'association faite entre les eaux et la thérapeutique est communément acceptée.

Le deuxième aspect est l'importance du lieu. Le temple était sacro-saint, et la majorité des rituels prenaient place hors du temple. L'*abaton*, l'espace sacré dans lequel l'incubation devait avoir lieu, était, selon les descriptions, l'espace autour de l'autel. Plus tard, la pluralité des espaces de culte dans la religion grecque permit aux sanctuaires de consacrer des bâtiments dédiés à l'incubation, en particulier dans les sanctuaires d'Asclépios, fort probablement pour libérer les espaces pour les rituels quotidiens du culte³⁴². Dans le cas des sanctuaires gaulois, on note que le dieu avait moins d'importance que le lieu de guérison³⁴³, car c'est en fait ce dernier qui possède le pouvoir curatif en Gaule, et non la divinité. On sait que les dieux gaulois ne sont plus vénérés à la fin de l'Antiquité³⁴⁴. En plus des dieux romains tels qu'Apollon, Jupiter,

³⁴⁰ von Ehrenheim, Hedvig, « Identifying Incubation Areas in Pagan and Early Christian Times », dans *Proceedings of the Danish Institute at Athens VI*, éd. Erik Hallager et Sine Riisager, Athènes, 2009, p.267, confirme ceci.

³⁴¹ Rousselle (1990) p.35, 91, 185-186, Marcellus, *De medicamentis liber VIII*, Niedermann, Maximilian et Liechtenhan, Eduard (éd.) *Corpus Medicorum Latinorum*, V, Berlin, Academie-Verlag, 1968, p.29-31. Cf. également Meid, Wolfgang et Anreiter, Peter, *Heilpflanzen und Heilsprüche. Zeugnisse gallischer Sprache bei Marcellus von Bordeaux*. Linguistische und pharmakologische Aspekte. Ed. Praesens, Wien 2005.

³⁴² von Ehrenheim (2009) p.268.

³⁴³ Rousselle (1990) p.103, 155, 182.

³⁴⁴ Rousselle (1990) p.31.

Neptune, Vulcain, Mercure et Vénus mère, qui sont des divinités retrouvées souvent dans les sanctuaires celtiques, Asclépios, Cybelle et Mithra sont associés à partir du II^e siècle à la guérison en Gaule et, par conséquent, à l'eau³⁴⁵. Ces nouvelles divinités montrent d'ailleurs que l'aspect thérapeutique du lieu prédominait sur l'adoration religieuse du dieu pour les Gaulois³⁴⁶. À l'inverse, les sanctuaires grecs d'Asclépios et Amphiaraos demeurèrent fidèles à leurs dieux patrons jusqu'à la fin de l'Antiquité. Dans la Gaule religieuse et guérisseuse des sanctuaires des eaux et dans les textes médicaux, il n'y a pas de personnes particulièrement recherchées pour leurs talents de guérisseurs, médecins ou thaumaturges³⁴⁷.

Le troisième aspect commun est l'utilisation d'ex-voto et d'offrandes monétaires³⁴⁸. En effet, alors même que leurs formes varient, le fait d'offrir des remerciements à la divinité pour la guérison demeure une constante des rituels païens, qu'ils soient grecs ou gaulois. On constate en effet la présence de donations monétaires, souvent déposées dans des bassins sacrés ou, vraisemblablement, données aux prêtres. Par ailleurs, le fait de représenter les membres ou organes affligés par des effigies de bois ou de bronze est une pratique commune aux deux cultures³⁴⁹. Toutefois, tel qu'on l'a noté, les épigrammes et autres inscriptions votives ont perdu leur popularité en Gaule après le III^e siècle, ce qui n'est pas le cas ailleurs³⁵⁰.

³⁴⁵ Rousselle (1990) p.182-185 ; Thévenot (1950) p.421 identifie huit différents lieux mithriaques liés aux oculistes. Renard, Marcel, « Asclépios et Hygie en Gaule », *Actes du Colloque sur les influences helléniques en Gaule*, publications de l'université de Dijon XVI, Paris, 1958, p.99 fait une liste des sanctuaires associés à Asclépios en Gaule. Turcan, Robert, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, vol.XXX, Brill, 1972, p.50-53 a proposé le lien entre les sanctuaires des eaux et le culte de Cybèle et Attis.

³⁴⁶ Rousselle (1990) p.74, 182-185.

³⁴⁷ Rousselle (1990) p.109.

³⁴⁸ Rousselle (1990) p.27.

³⁴⁹ Rousselle (1990) p.35-36, 80; MacMullen (1998) p.182, 299-301.

³⁵⁰ Rousselle (1990) p.27, 50; Wightman(1984) p.69-72, MacMullen, (1987) p.187.

Le quatrième aspect que nous avons survolé est le mélange entre professionnalisme médical et religion. En effet, le rite grec de guérison et ce que l'on peut percevoir des rites gaulois semblent avant tout professionnalisés et codifiés. Alors que les rites grecs avaient des procédures très claires et précises dans leurs lois sacrées, le culte gaulois des eaux semblait se mêler avec la pratique séculaire de la médecine, l'offrande de collyres montrant à quel point ils étaient liés³⁵¹. On parlait avant tout de traditions et d'habitudes. De même, nous avons noté que les chrétiens avaient attaqué les païens sur des aspects qu'ils n'étaient nullement préparés à défendre. Tel que nous le verrons, les traditions païennes s'opposaient peu aux vérités et à la foi convaincue des chrétiens. Les sanctuaires des eaux et la tradition thérapeutique gauloise trouvaient dans la théorie médicale classique du IV^e siècle de quoi renforcer leur succès³⁵². Par exemple, Marcellus suggérait l'utilisation de gris-gris et autres talismans magiques pour guérir les maladies. Le médecin lui-même était le fabricant de l'objet de guérison et ce, dans un « état de pureté »³⁵³. Il produisait aussi plusieurs formules et supplications à inscrire sur des lamelles ou chartes pour demander la guérison³⁵⁴.

Le dernier aspect se retrouve dans le lien entre la divination et les pratiques de guérison. Cette théorie, proposée entre autres par Hedvig von Ehrenheim, n'est pas sans fondement³⁵⁵. Le rêve, disait Plutarque³⁵⁶, est le plus ancien oracle, et les questions les plus communes auprès des

³⁵¹ Rousselle (1990) p.66.

³⁵² Rousselle (1990) p.92.

³⁵³ Marcellus, XV, p.89.

³⁵⁴ Rousselle (1990) p.91, 94.

³⁵⁵ von Ehrenheim (2011) p.167-190; Rousselle (1990) p.176.

³⁵⁶ cf. von Ehrenheim (2011) p.167 avec Plut. *Mor. Conv. sept. sap.* 15, 159 a.

oracles sont celles concernant la santé³⁵⁷. De même, certains des *iamata* retrouvés à Épidaure concernaient des questions plus oraculaires que médicales³⁵⁸, une connexion que le culte accordé à Apollon avec Asclépios dans ce sanctuaire permet de renforcer³⁵⁹. À Pergame, Apollon était honoré par un sacrifice avant l'incubation. Le sanctuaire d'Amphiaraios semble même avoir eu une vocation oraculaire avant de devenir un sanctuaire d'incubation, selon les dires d'Hérodote³⁶⁰. À Delphes, on retrouve aussi des récits de guérisons accordées par Apollon³⁶¹. Même en Gaule, Apollon se retrouve dans plusieurs sanctuaires des eaux, bien que nous soyons dans l'impossibilité de confirmer la tenue d'incubations ou d'oracles dans ces lieux. L'association de cette divinité oraculaire au processus surtout thérapeutique des sanctuaires gaulois pourrait le suggérer. Le lien entre divination et guérison reste toutefois clair.

3.3 Incubation chrétienne

En Gaule, les rituels de guérisons chrétiens commencent à apparaître à la toute fin du IV^e siècle avec le culte de Saint Martin, au moment où les milieux ruraux amorçaient leur lente conversion au christianisme³⁶².

Le culte de Saint Martin est particulièrement intéressant comme sujet d'étude car il a pris naissance entre le Nord et le Sud de la Gaule³⁶³, position névralgique dans la topographie

³⁵⁷ von Ehrenheim (2011) p.167.

³⁵⁸ *Iamata* d'Épidaure A 10, B 4(24) C 3(46) C 20(63) et C 22(65).

³⁵⁹ von Ehrenheim (2011) p.174-178.

³⁶⁰ Hérodote 1.85.2

³⁶¹ von Ehrenheim (2011) p.179.

³⁶² Rousselle (1990) p.55; cf. Piétri, Charles, « Chiesa e comunità locali nell'Occidente cristiano (IV-VI s. d.C.) : l'esempio della Gallia » dans *Società romana e impero tardoantico*, vol. III, a cura di Andrea Giardina, Rome, 1986, p.761-786.

chrétienne, et il repose sur les actions de Saint Martin, qui fut le premier saint guérisseur gaulois. Les miracles et les oracles de ce saint ont eu non seulement un impact sur le développement de la Chrétienté³⁶⁴, mais ont aussi servi à justifier certaines pratiques divinatoires païennes associées à son culte, telles que les *Sortes Sanctorum*³⁶⁵.

Il n'existe pas de sources primaires ou archéologiques témoignant de cette transition. Nous devons donc nous appuyer principalement sur trois sources littéraires pour en décrire les détails: Sulpice Sévère, Paulin de Périgueux et Grégoire de Tours. Sévère, qui a connu Saint Martin durant son épiscopat à Tours, nous fournira les détails des miracles qu'il a faits durant son vivant. Paulin et Grégoire, quant à eux, nous feront respectivement état des miracles produits sur sa tombe à la fin du V^e siècle et durant la deuxième moitié du VI^e siècle.

3.3.1 Culte de Saint Martin

Les neuf guérisons – dont deux résurrections – faites par Saint Martin vivant ont été suffisantes pour établir sa réputation comme thaumaturge et créer un engouement à son égard, principalement à Tours, mais aussi dans les villes et pays avoisinants. Ainsi, à l'image du Christ, Saint Martin reçoit et guérit les paralytiques³⁶⁶, les possédés³⁶⁷, les lépreux³⁶⁸, les fiévreux et les

³⁶³ Afin d'approfondir, Wood, Ian N., «Topographies of holy power in sixth-century Gaul» dans : *Gaul Topographies of power in the early Middle Ages*, dir. par Mayke De Jong et Frans Theuws avec Carine Van Rhijn. Leiden, Brill, 2001, p.137-154.

³⁶⁴ Rousselle (1990) p.114. Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, 7, Fontaine (1967) p.267,

³⁶⁵ Vielberg, M., *Der Mönchsbischof von Tours im 'Martinellus'. Zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbilds (= Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; Bd. 79)*, Berlin, de Gruyter, 2006 fournit une analyse de l'établissement du culte de Saint Martin au travers des auteurs que nous abordons ainsi que Venance Fortunat, que nous avons laissé de côté parce qu'il reprend essentiellement Sulpice Sévère et Paulin de Périgueux. Son analyse, avant tout littéraire, reste d'un grand intérêt pour tous ceux souhaitant mieux comprendre l'essor du culte.

³⁶⁶ Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, 16.1-8; Fontaine (1967) p.287, avec le commentaire p.808-831.

³⁶⁷ Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, 17.1-4 ; Fontaine (1967) p.289-291, avec le commentaire p.832-862.

aveugles³⁶⁹. Il assiste les malades et porte secours aux malheureux. Ses méthodes de guérison varient; il utilise tantôt des huiles, tantôt la prière, tantôt un baiser. Il œuvre par l'intermédiaire de ses vêtements ou de ses lettres et, dans le cas des possessions démoniaques, c'est par son propre corps et ses paroles qu'il délivre les malheureux de leurs maux³⁷⁰. Martin ne sollicite personne; ce sont les malades qui viennent à lui³⁷¹. Il s'intéresse aux paysans et aux aristocrates ruraux plutôt qu'aux populations urbaines telles que les autres évêques de son temps.

Les oracles de Martin, tout comme ses guérisons, sont des moyens de révéler la vérité sur le vrai Dieu et la vraie religion. On s'acharne à vérifier que Martin ne peut pas être trompé, car la vérité est le fondement de toute foi³⁷². Il n'est pas question de foi en Dieu, mais de foi en Martin, et ses succès étaient attribués aux prières qu'il adressait à Dieu³⁷³. Ainsi naquirent les guérisons découlant uniquement de la foi du malade en Saint Martin, mais sans l'intervention directe du Saint. La foi en Martin est telle que certains ont des visions à cause de lui ce qui concourt à son succès³⁷⁴ : guérison par une lettre de Martin, guérison par l'imposition des mains, guérison spontanée sur le chemin menant à Martin, guérison à distance d'une épidémie par une prière de Martin³⁷⁵. Au couvent de Clion, après sa visite, les moniales ont léché les parois de la sacristie où Martin a dormi et se sont partagé les brins de sa paille. L'une d'entre elles est parvenue à

³⁶⁸ Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, 18.3; Fontaine (1967) p.291-293, avec le commentaire p.862-873.

³⁶⁹ Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, 19.1; Fontaine (1967) p.293-295, avec le commentaire p.873-893.

³⁷⁰ Klingshirn (1994) p.65. , Rousselle (1990) p.13, 119.

³⁷¹ Pour une étude de ceci dans une plus grande envergure Moireira, Isabel, *Dreams, Visions and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Cornell University Press, New York, 2000. Rousselle (1990) p.119.

³⁷² Rousselle (1990) p.121, 150-153 ; Sulpice Sévère, *Dialogues* II, dans *Saint Martin. Récits de Sulpice Sévère mis en français avec une introduction*, trad. Paul Monceaux, Paris, Payot, 1926, p.13.

³⁷³ Rousselle (1990) p.115-117.

³⁷⁴ Rousselle (1990) p.120-121.

³⁷⁵ Rousselle (1990) p.117 ; Sulpice Sévère, *Dialogues*, II, p.14.

guérir un énergumène en lui suspendant un de ces brins au cou³⁷⁶. Cette pratique rappelle celle des fidèles païens léchant les seuils des sanctuaires en espoir de guérison³⁷⁷.

3.3.2 Rituels de Saint Martin

Ainsi, nous avons vu les caractéristiques et particularités des rituels d'incubation en Grèce et des sanctuaires des eaux en Gaule. L'exemple grec démontre l'influence la plus importante sur les rituels de guérison durant l'Antiquité et l'exemple gaulois montre les particularités spécifiques à la Gaule. De celles-ci, retenons avant tout que les Gaulois associent religion et thérapeutique. Grégoire de Tours poursuit cette tradition en écrivant sur les Vertus de Saint Martin, c'est à dire les guérisons miraculeuses près de son tombeau³⁷⁸. Dans ses recueils de miracles, cependant, Grégoire ne donne aucune précision sur les cérémonies et les rituels associés au culte de Saint Martin. C'est donc en combinant ses travaux avec les récits de miracles de guérison rapportés par Paulin de Périgueux que nous pourrions identifier certains éléments qui étaient fort probablement inclus dans le culte de Saint Martin à Tours. Dans cette analyse, nous avons regroupé les exemples de rites en quatre catégories : incubation à l'église de Tours, incubation hors de l'église, incubation avec mandataire, et guérisons par gris-gris, talismans et reliques.

3.3.2.1 Rites d'incubation à l'église

Une fille était paralysée car, selon Paulin, elle était païenne. Sa famille et elle se rendirent à Tours afin de chercher de l'aide auprès de Saint Martin. Arrivée à l'église, l'enfant fut ointe

³⁷⁶ Rousselle (1990) p.118. Sulpice Sévère, *Dialogues* II, p.8.

³⁷⁷ Arnobe, *Contre les Gentils*, 1.49.1., texte, établi, traduit et commenté par Henri Le Bonniec, Paris, Belles-Lettres, 1982. p.175.

³⁷⁸ Rousselle (1990) p.120-121.

d'huile bénite avant d'assister à un nombre indéterminé de vigiles au pied du tombeau de Saint Martin. Ses parents, pleurant près du cercueil, promirent des dons et maintes largesses. L'enfant fut guérie, mais redevint malade et mourut. Paulin a accusé ses parents d'être responsables de sa mort car ils l'avaient incitée à continuer de pratiquer les rituels païens après sa guérison. Ils l'ont ainsi détournée de Saint Martin, son bienfaiteur, qui lui a enlevé sa protection. La mort de leur fille leur inspira une peur justifiée de Dieu, et ils se convertirent au christianisme³⁷⁹. Ce récit est le seul cas de guérison par incubation de Saint Martin rapporté par Paulin de Périgueux. Il sera suivi par plusieurs autres rapportés par Grégoire de Tours qui, en les décrivant, nous fera prendre connaissance des légères variantes aux rituels associées au culte de Saint Martin.

Dans le premier cas chronologique de *La Vie de Saint Martin*, Grégoire de Tours raconte la guérison d'un homme muet et sourd, nommé Théodemon. Ce dernier passa trois ans à implorer la charité pour lui-même et ceux dans le besoin dans l'église de Saint Martin de Tours. Un jour, « a divina pietate commonitus »³⁸⁰, il se présenta devant l'autel et leva les mains et les yeux au ciel. À ce moment, il toussa et vomit une putréfaction sanglante. Il leva à nouveau les mains et les yeux vers le ciel en remerciant Saint Martin de lui avoir ouvert la bouche et les oreilles. Théodemon se fit clerc avec l'appui de la reine Clotilde. Il resta pendant plusieurs années au service de la cathédrale³⁸¹.

³⁷⁹ Paulin de Périgueux, *La Vie de Saint Martin*, 6.165-214 ; Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.2 ; Van Dam (1994) p.203.

³⁸⁰ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.7, dans *MGH, SRM* 1.2. p.142-143

³⁸¹ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.7; Ce type de guérison avec de grandes expulsions de pus et de sang revient plusieurs fois au travers du recueil de Grégoire, bien que le cas de Théodemon reste particulier pour les muets et bien plus fréquent pour les aveugles, qui ont plusieurs fois versé des larmes de sang durant leur guérison. *La Vie de Saint Martin*, 1.9. est un autre exemple.

Dans cet exemple, le lieu et la pratique du rituel sont les mêmes que ceux rapportés par Paulin. Toutefois, contrairement à la jeune fille, Théodemonde était chrétien et garda sa foi en Dieu, même après sa guérison. En signe de gratitude, il a consacré une partie de sa vie à la cathédrale, tout comme Aquilin lorsqu'il fut guéri après avoir jeûné et prié à l'église de Tours³⁸². L'autre option était de faire le bien autour de soi de manière indépendante de l'Église, particulièrement auprès des pauvres, à l'instar de Charigisil, secrétaire de Chlothar qui était affligé d'enflures paralysantes aux pieds et aux mains³⁸³. Finalement, il était possible de remercier Saint Martin en se convertissant au christianisme et en se faisant baptiser. C'est cette voie qu'a choisie Securus, l'esclave de Justin le comte de Tours, qui fut guéri de ses déformations congénitales³⁸⁴.

Il semblerait que le sommeil était propice à une guérison, ce que démontrent les deux récits suivants. Le premier raconte l'histoire de Veranus, esclave du prêtre Symon³⁸⁵. L'homme souffrant depuis un an de goutte à un pied fut soudainement pris d'une attaque de paralysie. Symon ordonna qu'il soit apporté près de la tombe de Martin, et jura que si Veranus retrouvait la santé, il serait libéré, tonsuré et mis au service de Martin. Le sixième jour de son arrivée à l'église, Veranus s'endormit et rêva qu'il avait l'habitude d'étirer son pied dans son lit³⁸⁶. À son réveil, il se trouva guéri et, comme son maître l'avait promis, fut libéré, tonsuré et devint serviteur de Saint Martin. Le second est celui de Piolus³⁸⁷, un clerc de Cande qui fut guéri de son

³⁸² Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.26.

³⁸³ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.25.

³⁸⁴ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.40.

³⁸⁵ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 2.4.

³⁸⁶ Van Dam (1994) p.231.

³⁸⁷ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 2.26.

aphonie après s'être assoupi au pied de la tombe de Martin durant la fête du miracle à Capharnaüm. Il y fit un rêve qui l'effraya profondément et le poussa à demander l'aide de Saint Martin. Celui-ci le força à vomir le sang et le pus qui obstruait sa gorge et il fut guérit de son mal. Tous les éléments habituels se retrouvent dans ces deux exemples : longues sessions de prières près de la tombe de Saint Martin, guérison et remerciements. Toutefois, ici, la guérison se fit durant le sommeil des deux hommes.

Les miracles se produisaient-ils toujours à l'église de Saint Martin à Tours? Quelques exemples rapportés par Grégoire nous laissent croire que non. Toutefois, la guérison ne peut se produire ou être complétée sans avoir séjourné dans ce lieu saint, comme l'indiquent ces histoires. Une femme qui, après avoir passé trois jours de prière devant le tombeau de Saint Martin, reçut une vision lui disant d'aller prier à l'église de Saint Julien pour regagner la vue, où elle reçut sa guérison après que du sang ait coulé de ses yeux³⁸⁸. Par ailleurs, Vinaste était un aveugle qui fut partiellement guéri après avoir effectué maints actes de charité et plusieurs veillées dans l'ancienne cellule de moine de Saint Martin à Candes. Après une prière de remerciement au pied du lit autrefois occupé par le Saint, il s'endormit et reçut en rêve la directive d'aller à l'église de Tours pour recevoir sa guérison complète³⁸⁹.

3.3.2.2 Miracles d'incubation hors de l'église

Le premier miracle rapporté qui inclut une vision dans un rêve s'est produit à Ravenne, en Italie. Il concerne un procureur malade qui, ayant été abandonné par ses médecins, se réfugia

³⁸⁸ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Julien*, 47.

³⁸⁹ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 2.23. Le motif de la peur inconnue se trouve aussi dans Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 2.33.

dans l'oratoire d'un couvent. Une nuit, l'abbesse reçut en rêve un message de Saint Martin lui disant qu'il devait demeurer temporairement en Italie pour s'occuper d'un procureur au lieu de retourner en Gaule. L'abbesse rassura Placidus en l'informant que Martin lui avait dit qu'il méritait de retrouver la santé³⁹⁰.

Alpinus, comte de Tours de 556 à 561 environ, aurait été affligé pendant un an d'une immense douleur au pied. Il a fait appel à Martin qui lui est apparu dans un rêve, souriant et portant ses armes habituelles. Le Saint l'aurait béni d'un signe de la croix au-dessus du pied affligé. À son réveil, il était guéri³⁹¹.

Un homme sourd, muet et paralysé à la suite d'une forte fièvre, fut dépossédé de son héritage par ses frères sous le prétexte qu'il était sot et ne pouvait plus, selon Dieu, gérer ces biens. Il devint mendiant et alla demander la charité au monastère au village de Cande. Une nuit précédant un dimanche, la pièce où il dormait se remplit de lumière. Aussitôt, l'homme terrifié s'agenouilla. Un homme vêtu des habits d'un évêque apparut devant lui et le bénit en faisant le signe de la croix. Il lui dit que Dieu l'avait guéri et lui indiqua qu'il devait rapidement se rendre à l'église pour le remercier. L'homme se réveilla avec des exclamations de joie et de gratitude, surprenant tout le monde³⁹².

Une femme de Poitiers, affligée d'une paralysie de la main, assistait le 11 novembre 580 au festival de Saint Martin. Ayant prié pour sa guérison et ne l'ayant pas encore reçue, elle prit le chemin du retour et s'arrêta pour dormir sur le bord de la rivière Cher. À minuit, elle se réveilla pour remercier Dieu et se rendormit. Un vieil homme à la chevelure blanche, vêtu de pourpre et

³⁹⁰ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.16.

³⁹¹ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.24.

³⁹² Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 3.23.

transportant une croix, lui apparut en songe. Il fit fléchir puis redresser les doigts de la main paralysée de la femme et la déclara guérie au nom du Christ rédempteur. La femme se réveilla trouva sa main saignante, mais guérie. Elle retourna à l'église de Tours pour remercier Dieu et le Saint avant de retourner chez elle³⁹³.

Une bonne sœur nommée Apra³⁹⁴, paralysée par des fièvres, reçut dans son sommeil, après avoir prié Saint Martin jour et nuit, la vision d'un vieil homme qui lui caressa les membres. Guérie de sa paralysie aux pieds et à une main, elle reçut dans un autre songe des instructions lui disant de participer à la veillée précédant l'anniversaire de la mort de Martin. À minuit, elle fut frappée d'une peur inconnue qui guérit sa main encore paralysée.

Comme on peut le constater, il y a, dans la majorité de ces cas, la présence de visions de Saint Martin. Il apparaît sous forme d'un homme âgé, soit vêtu en soldat, soit en évêque. Il porte par ailleurs une croix ou fait le signe de la croix³⁹⁵.

3.3.2.3 Incubation par mandataires

Les miracles pouvaient se faire également par l'intermédiaire d'une tierce personne telle que Grégoire lui-même. Ainsi, souhaitant voir les miracles de Saint Martin, la reine Ultrogothe envoya une aumône très généreuse et s'abstint de manger et de dormir avant de venir à l'église de Tours. Effrayée et nerveuse, elle ne s'approcha pas du tombeau du Saint, disant que ses péchés l'empêchaient de le faire. Toutefois, elle passa la nuit dans l'église à prier et à se lamenter. Le lendemain, elle présenta de nouveaux cadeaux à l'église et participa à la messe

³⁹³ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 2.56.

³⁹⁴ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 2.31.

³⁹⁵ Cf. Rousselle (1990) p.119-120 parle de l'importance que Saint Martin en particulier accordait à la croix.

matinale en l'honneur de Martin. Durant la célébration, trois aveugles furent guéris de leur cécité par un grand éclair de lumière. Tous firent louange de la foi de la reine Ultrogothe et de la puissance de Dieu, qui se manifestait au travers de Martin³⁹⁶. Quant à Grégoire, il raconte qu'un jour il fit pèlerinage à Tours afin d'être guéri d'une fièvre débilitante. Le troisième jour après son arrivée, ses compagnons et lui décidèrent d'observer une veillée dans l'église. Le matin venu, ils retournèrent à leurs habitations pour se reposer. Il rapporte qu'à son réveil, non seulement il était guéri de sa fièvre, mais qu'un proche ami clerc, rendu sot à cause de la douleur de ses lésions et de ses fièvres, avait lui aussi été guéri³⁹⁷. Grégoire remercia Dieu pour sa guérison et celle d'Armentarius. Il spécifie que Dieu, par l'intercession de Martin, avait fait preuve de miséricorde envers toute personne qui pouvait ou non en faire la demande directement. Dans les deux cas présentés ainsi que chez Chararic, cependant, on remarque que c'est des personnes de pouvoir qui agissent en mandataires.

3.3.2.4 Reliques et talismans

Le prochain miracle parle de la conversion de foi arienne à la foi chrétienne des Suèves après la guérison de Chararic, le fils de leur roi. Ce peuple établi en Galicie était frappé par une épidémie de lèpre. Il avait entendu parler des divers miracles de Martin en Gaule. Ainsi, leur roi décida d'envoyer ses plus fidèles amis à Tours pour porter des cadeaux d'or et d'argent. Une fois arrivés sur place, ils portèrent ces offrandes à la tombe du saint et prièrent pour le salut du fils du roi. Ces émissaires, qui avaient vu plusieurs miracles à Tours, ne comprirent pas pourquoi cet enfant ne guérissait pas. Mais le roi, lui, comprit. Selon Grégoire, son cœur était encore épris de

³⁹⁶ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.12.

³⁹⁷ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.33.

l'hérésie arienne, et son fils « non continuo integram recipere meruit medicinam. »³⁹⁸ Le roi décida donc de construire une église en l'honneur de Saint Martin et envoya à nouveau des émissaires à Tours porter des cadeaux encore plus grands. Ils demandèrent de placer une cape sur le tombeau de Saint Martin afin de vérifier si leur vigile nocturne était efficace. Dans un tel cas, « quae posimus plus in sequenti pensabunt, eruntque nobis in benedictione quesita per fidem »³⁹⁹. Le lendemain, les émissaires repartirent avec des reliques de Saint Martin, satisfaits de savoir que le Saint était bien disposé à leur égard. Après la guérison de son fils et des lépreux par le pouvoir des reliques⁴⁰⁰ et l'arrivée de Martin de Braga⁴⁰¹, le roi se convertit au christianisme et se fit baptiser avec toute sa maisonnée.

Parmi les dernières histoires du livre 1 de la Vie écrite par Grégoire de Tours, deux sont particulièrement intéressantes à cause du côté magique des guérisons décrites. Grégoire rapporte une multitude de ces miracles faits par l'intermédiaire de poussière provenant de la tombe de Saint Martin, en particulier une potion faite avec pour base de l'eau et cette poussière. Une veillée précédant la consommation de la potion amorçait le processus, celui d'une longue épreuve de foi testant la patience et les vertus du suppliant. Toutefois, l'épreuve est contournée avec une simple potion à résultat quasi garanti. Il commence même son deuxième livre en racontant

³⁹⁸ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.11 dans *MGH, SRM 1.2*. p.144-145; Pour une explication plus poussée de cette promotion par Grégoire des services du saint face aux médecins et autres rabouteurs voir Kitchen, John. « Saints, doctors, and soothsayers: the dynamics of healing in Gregory of Tours's *De virtutibus Sancti Martini* », *Florilegium* 12, 1993, p.15-32.

³⁹⁹ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.11 dans *MGH, SRM 1.2*. p.145.

⁴⁰⁰ Heinzmann, Martin. « Sainteté, hagiographie et reliques en Gaule dans leurs contextes ecclésiologique et social (antiquité tardive et haut Moyen Âge). », *Lalies*. 24, Presses de l'École Normale Supérieure, 2003, p.37-62 s'est penché plus en profondeur sur la question du rôle des reliques dans l'hagiographie et la société en transformation de l'époque. (La ressource étant en allemand, je n'ai pas pu la consulter avec le détail nécessaire pour permettre des citations précises, toutefois son résumé laissait entrevoir son grand intérêt.)

⁴⁰¹ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.11 ; cf. Ferreiro, Alberto. « Braga and Tours : some observations on Gregory's *De virtutibus sancti Martini* (1.11). », *Journal of Early Christian Studies* 3, 1995, p.195-210 commente sur les relations entre Braga et Tours, plus spécifiquement dans le cadre de la conversion des Suèves.

comment cette potion l'a guéri de la dysenterie et son beau-frère de fortes fièvres⁴⁰². De fait, selon Grégoire, cette potion guérit la dysenterie⁴⁰³, les tremblements⁴⁰⁴, les fièvres⁴⁰⁵, et les vers intestinaux⁴⁰⁶, et demeure, après les simples veillées, le moyen le plus sûr et efficace d'obtenir un miracle de Martin.

Dans l'histoire de la conversion des Suèves, ce sont les reliques du saint plutôt que les prières qui sont à la source des guérisons. Des exemples similaires, et quelques fois paradoxaux, sont légion dans les écrits de Grégoire de Tours. Un bout de bois du lit de Saint Martin à Candes⁴⁰⁷ pouvait causer une maladie s'il était utilisé dans un traitement non conforme, mais guérissait lorsqu'il était proprement honoré par Grégoire de Tours. Un bout de corde du clocher de l'église de Tours, dérobé durant la nuit, rendait légitime ce méfait par le fait que le voleur voulait aider les gens de son village en produisant des guérisons⁴⁰⁸. Des tissus ayant touché la tombe de Saint Martin possédaient des vertus miraculeuses et étaient souvent distribués aux fidèles comme talismans et reliques⁴⁰⁹. Des chandelles obtenues dans l'église de Tours sont aussi mentionnées dans la guérison des malades⁴¹⁰.

⁴⁰² Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 2.1, 2.2.

⁴⁰³ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.37, 2.51, 3.12, 3.43, 3.52, 4.9.

⁴⁰⁴ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.38.4.37.

⁴⁰⁵ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 3.50, 4.25, 4.28, 4.33, 4.37, 4.43.

⁴⁰⁶ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 3.59.

⁴⁰⁷ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.35.

⁴⁰⁸ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.28.

⁴⁰⁹ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.11, 1.13.

⁴¹⁰ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.18, 2.11, 3.50.

3.4 Constats et conclusion ⁴¹¹

Que peut-on donc dire sur les rituels de guérison dans le culte de Saint Martin à Tours? Les récits de Paulin de Périgueux datant du V^e siècle et ceux de Grégoire de Tours au VI^e siècle fournissent des détails sur le rituel d'incubation⁴¹². Le malade se tient près de la sépulture du Saint et fait des veillées de prières pour demander la miséricorde de Dieu. Il promet, en guise de remerciements, des offrandes sous forme de donations aux pauvres. Puis, la guérison s'effectue, souvent durant le sommeil par l'intermédiaire d'un rêve. Si la maladie revient, toutefois, cette situation n'est pas liée à la rupture de la promesse d'offrande; Martin, dans sa clémence, n'a pas besoin de telles promesses pour guérir les malades et offrir un réconfort aux malheureux. C'est plutôt le retour au paganisme qui cause le retour de la maladie et parfois même la mort. Malgré tout, les bienfaits de Martin sont pour tous, chrétiens et païens. Il n'est donc pas nécessaire d'être chrétien pour être guéri : Martin convertissait en guérissant, et guérissait en convertissant⁴¹³.

Dans tous les récits de miracles produits à l'église⁴¹⁴, on ne peut dire qu'il y a d'incubation véritable. Il s'agit plutôt de visites assidues d'un lieu saint associées à de longues périodes de

⁴¹¹ Bien que je n'aie pas pu les consulter avec toute l'attention qu'ils méritaient du fait de leur écriture en allemand, les textes de Becher, Matthias. « Mantik und Prophetie in der Historiographie des frühen Mittelalters : Überlegungen zur Merowinger- und frühen Karolingerzeit » dans *Mantik : Profile prognostischen Wissens in Wissenschaft und Kultur*, direction Högrefe von Wolfram. Königshausen und Neumann, Würzburg, 2005, p.167-187 et Kirchner, Gernot, « Heilungswunder im Frühmittelalter : Überlegungen zum Kontext des « vir dei »-Konzeptes Gregor von Tours » dans *Gesundheit - Krankheit : Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*, dir. par Steger von Florian et Kay Peter Jankrift, Böhlau, Cologne et Vienne, 2004, p.41-76 vont tous deux dans la direction de mes conclusions et méritent l'un comme l'autre d'être consultés.

⁴¹² Zarini, Vincent, « Réécriture épique et hagiographie martinienne : la « Vita Martini » de Paulin de Périgueux. », Dans *Palimpsestes épiques : récritures et interférences génériques*, sous la direction de Dominique Boutet et Camille Esmein-Sarrazin, Colloques de la Sorbonne, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2006, p.177-202.

⁴¹³ Rousselle (1990) p.110.

⁴¹⁴ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.7, 1.9, 1.26, 1.40, 2.23, 2.26, 2.33, 3.23; Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Julien*, 47.

purification par des prières et des veillées, et parfois des jeûnes⁴¹⁵, dont la durée n'est pas toujours mentionnée. L'intervention de Saint Martin peut être demandée par le malade ou par un mandataire. Tous, jeunes ou vieux, peuvent bénéficier des largesses de Saint Martin. Lorsqu'il y a guérison, on l'attribue soit à Dieu, soit directement ou par l'intermédiaire de Martin. Dieu n'est remercié qu'après avoir été exaucé; cette gratitude se manifeste avant tout sous forme de bienfaits aux pauvres ou d'un don de soi. Toutefois, ce n'est pas l'argent ou les offrandes qui amènent la guérison, mais la foi. Le sacrifice n'est pas matériel, mais bien spirituel. Les pouvoirs de Saint Martin dépassent le lieu de culte qui lui est consacré, ils s'étendent même hors de la Gaule⁴¹⁶. Martin apparaît alors en rêve et intervient personnellement dans la guérison du malade ou par le biais de reliques créées à partir d'objets lui ayant appartenu ou ayant été en contact avec lui ou son tombeau. Les lieux où Saint Martin a résidé sont également perçus comme des endroits propices à la guérison.

Ayant ainsi décrit les éléments principaux des rituels chrétiens d'incubations⁴¹⁷, nous pouvons maintenant aborder les similitudes et les différences entre ces rituels et leurs homologues païens.

Chez les Grecs, les rituels de guérison se pratiquaient dans des sanctuaires reconnus et dédiés à des héros tels qu'Asclépios et Amphiaraos. A l'intérieur, on y retrouvait des ex-voto, des inscriptions et des trésors faisant preuve des bienfaits obtenus par leur intermédiaire; leurs corps ou leurs tombeaux étaient toutefois absents des lieux⁴¹⁸ car dans les rituels de purification, il était

⁴¹⁵ Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.16. est la première mention des jeûnes dans ce rôle.

⁴¹⁶ Van Dam (1993) p.215.

⁴¹⁷ Hamilton, (1906) p.161-163.

⁴¹⁸ Rousselle (1990) p.166-167.

interdit d'avoir contact avec la mort ou la naissance. Chez les Grecs, la tombe était souvent utilisée lors des rituels funéraires comme autel ou temple⁴¹⁹. À Rome, les restes de personnes respectées telles que César⁴²⁰ étaient même acceptés dans les zones sacrées de la ville, les sanctuaires ou les temples même si ces lieux devaient être, en principe, isolés de la souillure des corps des défunts. En Gaule, le sanctuaire consacré aux eaux – qui s'apparente aux sanctuaires païens grecs – est un endroit de guérison reconnu, situé dans une zone sacrée bien délimitée⁴²¹. Le culte funéraire des héros était connu en Gaule. Grenier s'était rallié à cette thèse de la continuité spécifique en Gaule. « La présence d'une tombe ne faisait, pour les Gallo-Romains, que la consacrer⁴²². ». Toutefois les cultes héroïques gaulois n'étaient pas des lieux de demandes thérapeutiques ou de résultats curatifs⁴²³. Dans les sanctuaires thérapeutiques des eaux, la demande de guérison n'est pas adressée à un mort puissant, mais au lieu lui-même ou à des objets⁴²⁴. C'est la première fois, dans le culte de Saint Martin, que des éléments sacrés païens importants se retrouvent réunis dans un lieu chrétien: une tombe, un mort guérisseur et la pratique d'un culte qui n'était pas uniquement funéraire⁴²⁵. Martin et les autres chrétiens guérisseurs étaient des évêques dont les reliques conservaient les vertus de guérison déjà démontrées de leur vivant⁴²⁶. Ainsi, être enterré près de la tombe d'un saint devient le gage de protection, et les

⁴¹⁹ Vernant, Jean-Pierre, « Mort grecque, mort à deux faces », *Le Débat* 12, 1981, p.51-59 ; Laumonier, Alfred, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958, p.56-57 avec Strabon, *Géographie*, 13.1.30.

⁴²⁰ Rousselle (1990) p.166 avec Dion Cassius 44.7.

⁴²¹ Rousselle (1990) p.155.

⁴²² Grenier (1960) p.591.

⁴²³ cf. Hatt, J.-J., *La tombe gallo-romaine*, Picard, Paris, 1989. Linckenheld, Émile, *Cahiers d'archéologie et d'histoire d'Alsace* IX, 1947-1951, p.53-66, 63-103.

⁴²⁴ Rousselle (1990) p.167.

⁴²⁵ Rousselle (1990) p.165.

⁴²⁶ Rousselle (1990) p.168.

lieux, investis de la puissance divine, deviennent sacrés. L'importance du lieu dans le paganisme gallo-romain a ainsi été reprise dans le contexte chrétien. Toutefois, les rituels de guérison ont été modifiés avec des aspects grecs et chrétiens. « C'était maintenant à un sujet mort inscrit dans un lieu sacré que l'on adressait la demande de guérison »⁴²⁷.

La deuxième caractéristique du culte de Saint Martin commune avec les sanctuaires grecs et gaulois de guérison se trouve dans le type de visiteurs qui fréquentaient ces lieux. Les besoins de la société et les besoins individuels n'avaient guère changé à la fin du IV^e siècle. La maladie, l'insécurité économique et corporelle, la crainte de stérilité et d'accouchement mortel pour les femmes étaient encore des préoccupations pour les gens⁴²⁸. Ainsi, il n'est pas surprenant de voir autant les plus hautes classes sociales que les plus bas mendiants ou les campagnards et les citadins venir côte à côte demander l'aide du saint. De même, les sanctuaires grecs et gaulois recevaient des gens de toutes origines et milieux, tous à la recherche de la guérison.

La troisième caractéristique à souligner est la relation entretenue entre les consultants et la divinité qui les guérit, que ce soit Dieu ou Martin. Seul Théodémon remercie directement Martin comme responsable de sa guérison. Grégoire, quant à lui, souligne beaucoup plus la gloire de Dieu, et ce même s'il a tendance à accorder une grande importance aux saints – et à Saint Martin en particulier –, faisant de lui le meilleur 'imitateur' de Jésus de son époque⁴²⁹. Les véritables incubations sont particulièrement insistantes sur ce point, alors que les miracles curatifs plus généraux omettent parfois de mentionner ceci. C'est grâce à Dieu que le miracle s'opère, tout comme c'était grâce à Asclépios que les incubations païennes arrivaient. Encore une fois,

⁴²⁷ Rousselle (1990) p.169.

⁴²⁸ Rousselle (1990) p.164.

⁴²⁹ Heinzelmann (2001) p.154, 166-172, 208-209.

tout est question de foi. Grégoire moralise une société qui, comme nous l'avons mentionné brièvement dans le cadre des *Sortes Sangallenses*, se cléricalisait davantage⁴³⁰. On retrouve l'aspect très personnel de la consultation des sanctuaires païens. Le saint sert d'intermédiaire entre Dieu et le malade, mais la rencontre avec la sphère divine reste immédiate, comme au cours des rituels d'Asclépios. Les prêtres n'avaient pas d'influence sur le déroulement des incubations païennes au-delà de la tenue des sacrifices. De même, les prêtres chrétiens ne se mêlent jamais des guérisons effectuées par le saint dans son église.

La quatrième caractéristique est aussi la plus évidente, c'est-à-dire l'importance accordée au sommeil. En effet, dans la majorité des cas, c'est le sommeil qui permet le miracle. De même, on remarque aussi l'importance accordée au rêve comme moyen de contacter le divin dans les histoires de Grégoire. Des peurs soudaines ou des visions directes de Martin accompagnent souvent la guérison, tout comme les visions d'Asclépios étaient le véhicule de guérison dans ses sanctuaires. La reprise de ce *topos* antique par le culte de Saint Martin est évidente.

Il serait par ailleurs pertinent de noter que, étant donné l'importance accordée à l'eau dans les rituels de guérison gaulois et dans les rituels de purification grecs, il est étonnant de voir que Grégoire ne fait presque pas mention de cet élément dans ses histoires de miracles. Malgré tout, nous pouvons vérifier qu'il s'agit bien d'un cas d'assimilation d'un rituel païen. En continuant les vieux usages païens reliés à la guérison divine et en répondant aux mêmes demandes, le rite chrétien s'est approprié la forme et la place sociale du rite païen. Ainsi, c'est le fond culturel païen qui a assimilé le culte des saints lorsque celui-ci a pris le rôle des sanctuaires païens.

⁴³⁰ Heinzelmann (2001) p.177, citant Mitchell (1987) p.77-78, 82, 84.

La cinquième caractéristique notable est la dépendance aux reliques du saint. Que ce soit le corps du saint, des tissus ayant été touchés par celui-ci, de la poussière de sa tombe ou même des objets qu'il a côtoyés, c'est presque toujours par ces reliques que s'opère le miracle. Les objets magiques chrétiens se joignent aux païens comme des moyens de guérison⁴³¹. Les reliques dans le culte et le saint dans les miracles faits de son vivant servent d'intermédiaires vers la puissance de Dieu. Durant la vie de Martin, on avait déjà constaté que son pouvoir thérapeutique se transmettait aux objets qui l'avaient touché⁴³². L'action de Martin éclipsa en Gaule celle des reliques de son vivant. Pour éviter qu'il soit, à son tour, éclipsé par les reliques à sa mort, il fallait en faire un mort aussi puissant que les reliques elles-mêmes⁴³³. Il n'y eut pas besoin de Sulpice Sévère pour constater que les objets liés à Martin continuaient d'agir après sa mort. De même, on n'a pas tardé à en fabriquer à foison par simple contact avec sa dépouille sur le lieu de sa tombe⁴³⁴. Ceci trouve son écho dans les pratiques curatives gauloises et grecques. En effet, les médecins produisaient eux aussi des objets à valeur thérapeutique⁴³⁵. Remplacer les objets païens, conduits de la puissance des anciens dieux, par les objets chrétiens, touchés par la toute-puissance de Dieu, n'enlève pas l'origine païenne de la pratique⁴³⁶. Du point de vue du malade, la thérapie martinienne comporte deux étapes qui se complètent : le traitement médical administré par un prêtre – les évacuations (vomissements, etc.) – puis le port d'objets et la

⁴³¹ Rousselle (1990) p.177.

⁴³² Rousselle (1990) p.164 ; Sulpice Sévère, *Dialogues* II, 8.5-9, (la paille miraculeuse) ; Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, 18.4; Fontaine (1967) p.291-293, avec le commentaire p.862-873

⁴³³ Rousselle (1990) p.118, 164.

⁴³⁴ cf. Paulin de Périgueux, *La Vie de Saint Martin*, 6, 145-151. Grégoire de Tours, *La Vie de Saint Martin*, 1.11, 1.13, 1.18, 1.35, 2.11, 3.50 pour quelques exemples de reliques produites par Saint Martin après sa mort.

⁴³⁵ Rousselle (1990) p.92. Marcellus, XV, p.89.

⁴³⁶ Rousselle (1990) p.94.

récitation de formules⁴³⁷. Ce qui constitue la grande différence entre la cure de Sanctuaire et la cure martinienne, cependant, c'est la substitution de l'homme au lieu.

Dès lors nous pouvons vérifier qu'il s'agit bien d'un cas d'assimilation d'un rituel païen. En continuant les vieux usages païens reliés à la guérison divine et en répondant aux mêmes demandes, le rite chrétien prenait de toute façon la forme et la place sociale du rite païen. Ainsi, c'est le fond culturel païen qui a assimilé le culte des saints lorsque celui-ci a pris le rôle des sanctuaires païens. Comme le conclut Raymond Van Dam, personne ne contrôlait les cultes des saints⁴³⁸, qui s'adaptaient à ces circonstances et à leur temps comme des choses vivantes.

Ainsi, tel que les *Sortes Sanctorum Apostolorum* démontraient la persistance du besoin pour des rituels divinatoires et les *Sortes Sangallenses* illustraient que les rituels divinatoires devaient s'adapter au monde changeant de la fin de l'Antiquité, les rites d'incubation et de guérison en Gaule montrent sans aucun doute que les autorités religieuses elles-mêmes assimilaient les pratiques païennes afin de rejoindre les mêmes demandes et les mêmes consultants que les sanctuaires païens qui les ont précédés. De fait, Grégoire de Tours, l'évêque de Tours lui-même, reconnaissait le besoin de rejoindre les gens avec les mêmes thèmes et les mêmes lieux communs qu'ils avaient toujours connus.

⁴³⁷ Rousselle (1990) p.130.

⁴³⁸ Van Dam (1993) p.150.

Conclusion

L'objectif de ce mémoire était de décrire trois rituels divinatoires chrétiens, de retracer leur origine païenne et d'exposer leur transformation en identifiant les facteurs qui ont mené à leur disparition ou qui ont permis leur survie dans un monde chrétien. Nous avons donc analysé trois exemples de pratiques divinatoires observées entre les IV^e et VI^e siècles en Gaule : les *Sortes Sanctorum*, les *Sortes Sangallenses* ainsi que les visions et les incubations des cultes des saints.

Tantôt rite de bibliomancie dans les sources de l'Antiquité tardive, tantôt rituel cléromantique associé au culte des saints dans les Conciles, les *Sortes Sanctorum* prennent plutôt la forme d'un rituel cléromantique d'inspiration païenne dans les textes du Moyen-Âge. La pratique de ce rituel autour du bassin nord occidental de la Méditerranée est un indice probant de l'appartenance des *Sortes Sanctorum* au milieu gaulois. De plus, l'absence de prédécesseur païen direct dans la tradition grecque au rituel suggère également qu'il ait été une invention locale gauloise. La flexibilité et la simplicité de ses questions et ses réponses, ainsi que l'adaptation de différents titres pour le camoufler de l'opprobre officiel furent probablement les facteurs qui ont aidé la survie des *Sortes Sanctorum*. L'adoption de différents noms a permis sa transmission au travers des siècles. L'invention des *Sortes Sanctorum Apostolorum* au IV^e siècle et leur persistance, malgré les maintes interdictions ecclésiastiques, jusqu'au XII^e siècle de notre ère démontrent que le besoin pour la divination continua bien au-delà de la christianisation complète de la Gaule.

D'un autre côté, nous avons montré que les *Sortes Sangallenses* étaient un rituel cléromantique basé sur le hasard et sur des questions et des réponses pré-formulées. Il fut

pratiqué entre les IV^e et VI^e siècles de notre ère et préservé intact jusqu'au VII^e siècle. Il fut employé en Gaule méridionale, mais possiblement aussi en Italie du Nord et en Ibérie du Nord. Son ancêtre direct est les *Sortes Astrampsychi* avec qui il partage entre autres sa structure, ses thèmes et une bonne partie de son vocabulaire et de sa formulation. Les *Sortes Sangallenses* faisaient partie de la tradition divinatoire orientale malgré les acculturations gauloises trouvées dans son texte. Par ces indices, on peut se permettre d'émettre l'hypothèse qu'il s'agissait d'une pratique divinatoire christianisée en Orient, puis importée en Gaule. L'apparent succès de l'Église à éradiquer certaines formes de divination entre le IV^e siècle et le VI^e siècle ne semblait pas venir autant du changement de fond religieux que de la disparition de ce monde romain. Malgré tout, durant cette période, ces rites complexes ont réussi à s'adapter au contexte religieux chrétien, prouvant que la volonté de connaître l'avenir transcendait la religion païenne ou chrétienne. Ceci est d'autant plus évident lorsqu'on compare les *Sortes Sangallenses* aux *Sortes Astrampsychi*, qui eurent le temps de se christianiser complètement dans le cadre social de l'Empire romain d'Orient. Ce rituel devient un exemple de l'importation en territoire gaulois d'un rite christianisé et qui fut alors acculturé à la société locale. Là où les *Sortes Sanctorum Apostolorum* montrent la permanence de la demande pour la divination par l'invention d'un nouveau rituel, les *Sortes Sangallenses* démontrent que cette demande, qui répondait aux contraintes et aux intérêts sociaux de son temps, était suffisamment persistante pour mener à l'importation d'un rituel païen dans le contexte chrétien. Les *Sortes Sangallenses* illustrent cependant l'incapacité des devins professionnels de l'époque païenne à s'adapter à ce changement, malgré la persistance de la demande. C'est fort probablement pourquoi on ne retrouve aucune trace de ce rituel à l'exception de l'exemplaire du *Codex Sangallensis*. La transformation du contexte social qui encadrait les rituels divinatoires complexes ou spécifiques à

la société de l'Empire causa simplement l'abandon de ces rituels à la faveur de rites plus généraux et simples comme les *Sortes Sanctorum*.

Finalement, une troisième forme de divination nous est connue en parallèle sous la forme des rites d'incubations grecs, des rites de guérisons en Gaule païenne et particulièrement ceux associés au culte d'un saint. Ces derniers intègrent des éléments des sanctuaires des eaux et des cultes héroïques gaulois, ainsi que des sanctuaires d'incubation grecs. Ceci indique fort probablement l'assimilation des traditions gauloises et grecques dans le cadre des cultes des saints en Gaule. Alors même que Saint Martin avait créé une rupture avec les traditions gauloises, son culte posthume retourna presque immédiatement aux pratiques traditionnelles en Gaule en faisant des lieux marqués par sa présence des objets de guérison. L'importance du lieu dans le paganisme gallo-romain fut alors reprise dans le contexte chrétien, mais c'est plutôt à un sujet mort inscrit dans un lieu sacré que l'on adressait la demande de guérison.

Par ailleurs, l'idée grecque du sacrifice fait en échange de la guérison fut adaptée au culte chrétien. Toutefois, le sacrifice n'était pas matériel, mais bien spirituel. À l'image des rituels païens, l'intervention de Saint Martin pouvait être demandée par le malade ou par un mandataire et tous, jeunes ou vieux, pouvaient bénéficier des largesses de Saint Martin. D'ailleurs, tout comme les sanctuaires grecs et gaulois, l'église de Tours recevait des gens de toutes les origines et de tous les milieux, à la recherche de la guérison. A l'image de ses homologues païens, le prêtre chrétien se retire du contact très personnel entre l'incubant et le divin dans le culte des saints. C'est seulement dans la production de reliques et autres talismans que le prêtre a un rôle, tout comme les médecins gaulois et prêtres grecs dans les cultes païens. L'élément le plus important du rituel païen qui fut repris par le culte de Saint Martin à Tours est l'utilisation du sommeil comme véhicule de la guérison et du rêve comme un intermédiaire pour rencontrer le

divin. Par ces exemples, nous avons pu constater que l'assimilation des rites païens pouvait se faire autant du haut vers le bas que du bas vers le haut. Alors même que les autorités installaient des cultes comme des moyens d'unifier des communautés disparates autour du christianisme, le peuple attribuait à ces cultes un rôle autrefois occupé par les sanctuaires païens.

À la lumière de notre analyse de ces trois cas de divination chrétienne, il nous semble raisonnable de conclure que les rituels de divination dans le cadre chrétien, autant sous la forme technique de la cléromancie que sous la forme inspirée des incubations, sont la preuve d'une continuation des rituels païens dans le nouveau contexte religieux, en réponse au besoin de la population laïque de questionner, de façon indépendante, des forces supérieures sur l'avenir et les décisions à prendre. De plus, elle montre que cette continuation peut prendre plusieurs formes, soit l'invention de nouveaux rites par l'acculturation d'une tradition répandue, soit l'importation de rites étrangers pour répondre à la demande ou encore l'assimilation et l'adaptation directe des traditions locales dans le culte chrétien. Cette conclusion rejoint les affirmations d'autres auteurs, tel Ramsay MacMullen, qui affirment l'assimilation et la continuation des rituels païens dans la religion chrétienne, tout en précisant les moyens par lesquels cette assimilation eut lieu.

Les différences principales entre les rites païens et les rites chrétiens viennent moins d'une différence religieuse que d'un changement dans la société qui les entoure. Ainsi, on peut sans aucun doute observer une persistance du besoin de prédire l'avenir, de calmer les soucis pour le futur et de garantir la guérison par l'intervention divine et, par conséquent, une préservation consciente et inconsciente des formes de divination pratiquées de façon ancestrale.

Bibliographie

Sources

Admontio Generalis, éd. Boretius, *MGH : Capitularia regum Francorum I*, Hanovre, 1893-1897.

Arnobé, *Contre les Gentils, livre I*, texte, établi, traduit et commenté par Henri Le Bonniec, Paris, Belles-Lettres, 1982.

Aristophane, *Wealth*, édité et traduit par Alan H. Sommerstein, Warminster, 2001.

Augustinus, *Confessionum libri XIII.*, éd. Luc Verheijen. *Corpus Christianorum Series Latina 27*. Turnhout, Brepols, 1981.

Augustinus, *Epistuale I – LV*, *Corpus Christianorum Series Latina 31*, Turnhout, Brepols, 2004.

Jerphagnon, Lucien (dir.), *Augustin. Les Confessions précédées de dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, 1993.

Les Canons des Conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles), tome I, Texte latin de l'édition de Charles De Clercq, Introduction, traduction et notes par Jean Gaudemet et Brigitte Basdevant, Réimpression de la première édition, Paris, Éditions du Cerf, 1989 (Collection Sources Chrétiennes no. 353).

Les Canons des Conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles), tome II, Texte latin de l'édition de Charles De Clercq, Introduction, traduction et notes par Jean Gaudemet et Brigitte Basdevant, Réimpression de la première édition, Paris, Éditions du Cerf, 1989 (Collection Sources Chrétiennes no. 354).

Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism, éd. et trad. par Arthur Vööbus, Estonian Theological Society in Exile, Stockholm, 1960.

Canones ex orientalium patrum synodis 71, éd. Claude Barlow, *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*, New Haven, 1950.

Caesarius d'Arles, *Sermones*, éd. G. Morin, *Corpus Christianorum Series Latina* vol. 103-104, Turnhout, Brepols, 1953.

Concilia Galliae, éd. Ch. Munier, *Corpus Christianorum, Series Latina 148*, Turnhout, Brepols, 1963.

Clavis Patrum Latinorum, Turnhout, Paris, 1995.

Winnfield, Hermann, *Sortes Sangallenses Ineditae*, Bonn, 1887.

St. Gallen, Stiftsbibliothek, *Cod. Sang. 908 – Fragmenta rescripta* [en ligne] <http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/csg/0908>, (consulté du 28 avril au 7 mai 2015).

Codex Théodosien I-XV : Code Justinien, constitutions sirmondiennes, Texte latin de Th. Mommsen, P. Meyer, P. Krueger. Traduction de J. Rougé, R. Delmaire. Introduction et notes R. Delmaire, Paris, Éditions du Cerf, 2009 (Sources Chrétiennes no. 531).

Gagnon, François, *Le Corrector sive Medicus de Burchard de Worms (1000-1025) : présentation, traduction et commentaire ethno-historique*, Mémoire de Maîtrise, Université de Montréal, 2011.

Graf Fritz, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturn von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Bibliotheca Helvetica Romana 21, Rome 1985, p.250-257.

Gratien, *Gratiani Decretum : la traduction en ancien français du Décret de Gratien*, Löfstedt, Leena (éd.), Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, the Finnish Society of Sciences and Letters, 1992.

Grégoire de Tours, *Historia Francorum, Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum*, vol. 1.1, éd. B. Krusch, Hannover, 1885.

Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, Médiations 504-505, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

Grégoire de Tours, *De virtutibus sancti Martini*, éd. B. Krusch, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum*, vol. 1, p. 584-661, traduction dans Van Dam, Raymond, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993.

Grégoire de Tours, *Le Livre des miracles de saint Martin*, trad. Henri Bordier, éd. Pierre Sicard, France, Éditions Paléo, 2007.

Hercher, Rudolf, *Astrampsychi Oraculorum Decades CIII*, Berlin, K. Joachimsthalsche Gymnasium, 1863.

Histoire Auguste, T4. Pt.3 Vies des trente tyrans et de Claude, texte établi traduit et commenté par François Paschoud Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Inscriptiones Graecae IV² 1, Épidaure, Berlin, de Gruyter, 2007.

Isidore de Séville, *Etymologiarum sive originum libri XX recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, éd. Wallace Martin Lindsay, Oxford, Clarendon Press, 1957.

Jean Chrysostome, *Homélie 35 sur les Actes des Apôtres*, dans *Patrologiæ cursus completus [Series Græca]* 60, 253.62-254.16, éd. Jacques-Paul Migne, Garnier Fratres et Jean-Paul Migne Successores, 1864.

Libermann, F. (éd.), *Die Gesetze der Angelsachsen*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1898-1911.

Marcellus, *De medicamentis liber*, Niedermann, Maximilian et Liechtenhan, Eduard (éd.), *Corpus Medicorum Latinorum*, V, Berlin, Akademie-Verlag, 1968.

Paulin de Périgueux, *La vie de Saint Martin*, trad. Étienne-François Corpet, Paris, C.L.F. Panckoucke, 1849.

Paulini Petricordiae opera quae supersunt, éd. Michael Petschenig, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 16.1, Vienne, 1888.

Pausanias, *Description of Greece, Volume II*. Texte établi par William Henry Samuel Jones et Henry Arderne Ormerod, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2006 (Loeb Classical Library 188).

Preisendanz, K., and Henrichs, A. (éds), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, II vols. Stuttgart, 1974.

Daniel, R., and Maltomini, M., (éds), *Papyrologica Coloniensia* vol. XVI.1 and 2. Opladen, 1990-1991, II 77(= P.Bon. 3).

Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten XX. Band, dir. Hans-Albert Rupprecht, Harrassowitz Verlag Wiesbaden, 1997, 14231, 14232.

Petrakos, Vasileios, *Les inscriptions d'Oropos*, (= *Οι επιγραφές του Ωρωπου*), Athènes, Bibliothèque de la Société Archéologique, 1997 (=IOropos).

Philostrate *Vie d'Apollonios de Tyane* 4.11 dans *Romans grecs et latins* (textes présentés, traduits et annotés par Pierre Grimal), coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, éditions Gallimard, 1958, p. 1025-1338.

Strabon, *Géographie*, trad. Germaine Aujac et François Lassère, Collection des universités de France. Paris, Les Belles lettres, 1966.

Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin, Introduction, texte, traduction et commentaire par Jacques Fontaine*, Paris, Éditions du Cerf, 1967 (Sources Chrétiennes no. 133-135).

Sulpice Sévère, *Gallus. Dialogues sur les « Vertus » de Saint Martin, Introduction, texte critique, traduction et notes de Jacques Fontaine avec la collaboration de Nicole Dupré*, Paris, Éditions du Cerf, 2006 (Sources Chrétiennes no. 510).

Les Sortes sanctorum - Étude, édition critique et traduction, par Montero Cartelle, Enrique (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2013.

Sortes Astrampsychi : The Oracles of Astrampsychus, [en ligne] <http://sortesastrampsychi.voila.net>, (consulté du 20 Novembre 2014 au 10 Mars 2015).

Travaux

Arévalo, Faustino, *S. Isidori Hispalensis episcopi Hispaniarum doctoris opera omnia*, vol. 3, Rome, Typis A. Fulgonii, 1798.

Barrier, Jeremy W., *The Acts of Paul and Thecla : a critical introduction and commentary*, Tübingen, Morh Siebeck, 2009.

Barth, Markus and Blanke, Helmut, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, trad. Astrid B. Beck, The Anchor Bible 34B, New York, Doubleday, 1994.

Beaujeu, Jean, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire, I. La politique religieuse des Antonins, 96-192*, Paris, 1955.

Becher, Matthias, « Mantik und Prophetie in der Historiographie des frühen Mittelalters : Überlegungen zur Merowinger- und frühen Karolingerzeit », dans Högrefe, Wolfram, dir., *Mantik : Profile prognostischen Wissens in Wissenschaft und Kultur*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2005, p.167-187.

Behr, Charles A., *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968

Benedum, Christa, « Asklepios und Demeter: zur Bedeutung weiblicher Gottheiten », *Jahrbuch des Archaeologischen Instituts* 101, 1986, p.137-157.

Bonnechere, Pierre, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Boston, 2003.

Bonnechere, Pierre, « Trophonius of Lebadea. Mystery aspects of an oracular cult in Boeotia », dans *Greek Mysteries*, 2003, p.169-192.

Bonnechere, Pierre, « Divination », dans Ogden, Daniel (éd.), *A companion to Greek religion*, Oxford, Blackwell, 2007, p.145-160

Boon, G.C., « Potters oculists and eye-troubles » dans *Britannia* 14, 1983, p.1-12.

Brown, Peter, *Le culte des saints*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1981.

Buecheler, Franz, « Coniectanea », dans *Index schoalrum quae... per menses aestivos anni MDCCCLXXVII habebuntur*, Bonn, 1877, p.3-15 ; repris dans Buecheler, Franz, *Kleine Schriften* vol. 2, Leipzig, 1927, p.188-199.

Burkert, Walter, *La religion grecque : à l'époque archaïque et classique*, trad. Pierre Bonnechere, Paris, Picard, 2011.

Burkert, Walter, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. Alain-Philippe Segonds, Paris, Les Belles lettres, 2003.

Cartelle, Enrique M. (éd.), *Les Sortes sanctorum : Étude, édition critique et traduction*, trad. Adrien Maillat, Paris, Classiques Garnier, 2013.

Champeaux, Jacqueline, “‘Sorts’ antiques et médiévaux : les lettres et les chiffres », dans *Au miroir de la culture antique : Mélanges offerts au Président René Marache par ses collègues, ses étudiants et ses amis*, Rennes, Presses universitaires de Rennes : Centre de Recherche sur les textes grecs et latins, 1992, p. 67–89.

Chastagnol, André, *Histoire Auguste : Les empereurs romains des II^e et III^e siècles*, Paris, Robert Laffont, 1994.

Clauss, Manfred. « Kein Aberglaube in Hispellum ». *Klio* 93, 2011, p.429–445.

de Andrés, Géorgio, *Catálogo de los codices griegos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Ministerio de Cultura, Dirección General del Libro y Bibliotecas, 1987, p.186–89.

Delehaye, Hippolyte, *Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927.

Demandt, Alexander, « Die Sortes Sangallenses : Eine Quelle zur späntiken Socialgeschichte », dans Crifò, G. et Giglio, S., éds, *Atti dell'Accademia romanistica constantiniana, VIII convegno internazionale*, Naples, 1990, p.635-650.

Deubner, Ludwig, *De incubatione capita quattuor scripsit*, Leipzig, B.G. Teubner, 1900.

Dillon, Matthew P. J., « The House of the Thebans and Accommodation for Greek Pilgrims », dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 83, 1990, p.86-87.

Dillon, Matthew P.J., « The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata », dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101, 1994, p.239-260.

Dillon, Matthew P.J., *Pilgrims and Pilgrimages in Ancient Greece*, London, Routledge, 2013.

Dold, Alban, *Die Orakelsprüche im St.Galler Palimpsestcodex 908 (die sogenannten 'Sortes Sangallenses')*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 225. 4, Vienne, 1948.

D'Ors, Alvaro, *El Código de Eurico : Edición, Palingenesia, Indices*, Estudios visigóticos 2, Rome et Madrid, 1960.

Du Cange, Charles, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, Paris, 1678.

Du Cange, Charles, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis, éd. nova locupletior et auctior opera et studio Monachorum Ordinis S. Benedicti et Congregatione S. Mauri*, vol. 6,

Sub oliva Caroli Osmont, Paris, 1736, col. 605.

Du Resnel, Jean-François du Bellay, *De Oraculis Ethnicorum Dissertationes Duae*, édité par Antonius Van Dale, Apud Henricum & Viduam Theodori Boom, Amsterdam, 1683.

Edelstein Emma .J. et Edelstein. Ludwig., *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies*, vol. 2. Interpretation, John Hopkins University, Baltimore, 1945.

Elsner, Jas et Rutherford, Ian (éds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity : Seeing the Gods*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Espérandieu, Émile, « Fouilles du Mont-Auxois » dans *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1908, p.142-170.

Espérandieu, Émile, « Fouilles d'Alésia en 1907 » dans *Bulletin de la Société des sciences historiques de Semur*, XXXVI, 1908-1909, p.331-332.

Ferdière, Alain, *Les Gaules : provinces des Gaules et Germanies, provinces alpines : Ile siècle av.-Ve siècle ap. J.-C.*, Paris, Armand Colin, 2005.

Ferguson, John, *Among the Gods: an Archaeological Exploration of Ancient Greek Religion*, London, 1989.

Ferreiro, Alberto. « Braga and Tours : some observations on Gregory's *De virtutibus sancti Martini* (1.11). », *Journal of Early Christian Studies* 3, 1995, p.195-210.

Fontaine, Jacques. « Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat », dans *La christianisation des pays entre Loire et Rhin : Actes du Colloque de Nanterre; préface by P. Riché*. Revue d'histoire de l'Église de France 62, Paris, 1975 p.113-140.

Frankfurter, David, « Where the Spirits Dwell: Possession, Christianization, and Saints' Shrines in Late Antiquity », *Harvard Theological Review* 103, 2010, p.27-46.

Furlani, Giuseppe, «Una recensione siriana delle Sortes apostolorum,» dans *Atti del Reale Istituto veneto di scienze, lettere ed arti* 82, 1922–23, p.357–63.

Ganszyniec, Richard, « Les Sortes Sanctorum » dans Couchoud, Paul-Louis, (éd.), *Le Congrès d'histoire du christianisme, Jubilé Alfred Loisy, Annales d'histoire du christianisme* 3, Paris, Les Éditions Rieder, 1928.

Gesler, Wilbert M., *Healing Places*, Lanham (Maryland) & Oxford UK, Rowman & Littlefield, 2003.

Giannelli, Cyrus et Canart, Paul, *Codices Vaticani Graeci, Codices 1684–1744*, Vatican, Bibliotheca Vaticana, 1961.

Ginouvès, René, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962.

Goffart, Walter, *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1988.

Guttenberger, Gudrun, « 'Superstitio' : Facetten eines antik-religionstheoretischen Diskurses und die Genese des frühen Christentums als 'religio' », dans Kraus, Wolfgang, dir., *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*, Berlin ; New York, de Gruyter, 2009, p.183-227.

Habicht, Christian et Wörrle, Michael, *Altertümer von Pergamon. VIII 3: Die Inschriften des Asklepieions*, Berlin 1969, p.161 (= IvP III).

Hamilton, Mary, *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, réimpression Kissinger Publishing Legacy coll., Etats-Unis d'Amérique 2006, impression originale, Londres, 1906.

Harris, James Rendel, *The Annotators of the Codex Bezae (with some notes on Sortes Sanctorum)*, Cambridge, 1901.

Hatt, J.-J., *La tombe gallo-romaine*, Picard, Paris, 1989.

Heinzelmann, Martin, *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2001.

Heinzelmann, Martin. « Sainteté, hagiographie et reliques en Gaule dans leurs contextes ecclésiologique et social (antiquité tardive et haut Moyen Âge). », *Lalies* 24, Presses de l'École Normale Supérieure, 2003, p.37-62.

Hen, Yitzhak, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751*, New York, Cologne et Leiden, Brill, 1995 (Cultures, Beliefs and Traditions: Medieval and Early Modern People 1).

Herzog, Rudolf, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig 1931.

Jerphagnon, Lucien (dir.), *Les Confessions précédées de dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, 1993.

Kahlos, Maijastina. « 'Religio' and 'superstitio' : retortions and phases of a binary opposition in late Antiquity. », *Athenaeum* 95, 2007, p.389-408.

Kaibel, Georg, « Ein Würfelorakel », *Hermes* 10, 1876, p.193-202.

Karanika, Andromache., « Homeric Verses and Divination in the Homeromanteion », dans *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion: Orality and Literacy in the Ancient World*, Brill, 2011, p.255-278.

Kasas, Savas E., *Importants centres médicaux de l'antiquité : Epidaure et Corinthe : quand la médecine était encore divine*, Athènes, 1979.

Kirchner, Gernot. « Heilungswunder im Frühmittelalter : Überlegungen zum Kontext des « vir dei »-Konzeptes Gregor von Tours » dans Steger, Florian et Jankrift, Kay Peter, dir., *Gesundheit - Krankheit : Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*, Cologne et Vienne, Böhlau, 2004, p.41-76.

Kitchen, John. « Saints, Doctors, and Soothsayers : the dynamics of healing in Gregory of Tours's *De virtutibus Sancti Martini*. », *Florilegium* 1993 12, p.15-32.

Klingshirn, William E., *Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Klingshirn, William E., « Defining the Sortes Sanctorum : Gibbon, Du Cange and Early Christian Lot Divination », dans *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 10, John Hopkins University Press, 2002, p.77-130.

Klingshirn, William E., « Les Sortes Sangallenses », dans Johnston, Sarah Iles et Struck, Peter T. (éds), *Mantike : Studies in Ancient Divination*, Boston, Brill, 2005, p.99-128.

Laumonier, Alfred, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958.

Levy, Ernst, *West Roman Vulgar Law : the Law of Property*, Philadelphia, 1951.

Liebermann, Felix, (éd.), *Die Gesetze der Angelsachsen*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1898-1911.

LiDonnici, Lynn R., *The Epidaurian miracle inscriptions. Text, translation and commentary*, Texts and translations 36, Graeco-Roman religion series, 11, Atlanta, Scholars Press, 1995.

Linckenheld, Émile, *Cahiers d'archéologie et d'histoire d'Alsace IX*, 1947-1951.

Lowe, Elias Avery, *Codices Latini Antiquiores*, Vol. 7 : Switzerland, Oxford, 1956.

Luijendijk, Annemarie, *Forbidden Oracles ? The Gospel of the Lots of Marie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

Lyonnet, Stanislas, *Annotationes in Epistulam ad Colossenses*, Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1968-69.

MacMullen, Ramsay, *Le paganisme dans l'Empire romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

MacMullen, Ramsey, *Christianisme et paganisme : Du IV^e au VIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Margel, Serge, « 'Religio-superstitio' : la crise des institutions, de Cicéron à Augustin. », *Revue de Théologie et Philosophie* 138 (3), 2006, p.193-207.

Margoliouth, George, *Descriptive List of Syriac and Karshuni MSS. in the British Museum Acquired Since 1873*, London, British Museum, 1899.

Martin, Roland, « Sculptures sur bois découvertes aux sources de la Seine », *Gallia* XXII, 1964, p.302-306.

Martin, Roland, « Sculptures sur bois découvertes aux sources de la Seine », *Gallia* XXVII, 1969, p.320-336.

Martín-Hernández, Raquel. “Using Homer for Divination: Homeromanteia in Context.” *Centre for Hellenic Studies Research Bulletin* 2, no. 1, Harvard, 2013, [en ligne], <http://wp.chs.harvard.edu/chs-fellows/2014/03/28/using-homer-for-divination-homeromanteia-in-context/> (consulté du 28 novembre au 7 mai 2015).

Meerson, Michael, « Book is a Territory: A Hebrew Book of Fortune in Context » dans *Jewish Studies Quarterly* 13, 2006, p. 388-411.

Meid, Wolfgang et Anreiter, Peter, *Heilpflanzen und Heilsprüche. Zeugnisse gallischer Sprache bei Marcellus von Bordeaux. Linguistische und pharmakologische Aspekte*. éd. Praesens, Vienne, 2005.

Meister, Richard, *Die Orakelsprüche im St.Galler Palimpsestcodex 908 (die sogenannten 'Sortes Sangallenses')*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 225. 5, Vienne, 1951.

Mitchell, Kathleen, *The world of Gregory of Tours*, Mitchell, Kathleen et Wood, Ian N. (éds.) Boston, Brill, 2002.

Moreira, Isabel, *Dreams, visions and spiritual authority in Merovingian Gaul*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2000.

Müller, Helmut, « Ein Kultverein von Asklepiasten bei einem attalidischen Phourion im Yüntdağ », *Chiron* 40, 2010, p.427-457.

Naether Franziska, *Die Sortes Astrampsychi: Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

Nau, François., *Les Canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Edesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III, Théodose d'Antioche et des Perses*, Paris, P. Lethielleux, 1906 (Ancienne Littérature canonique syriaque 2).

De Nie, Giselle, *Views from a Many-windowed Tower : Studies in the Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam, Editions Rodopi, 1987 (Studies in Classical Antiquity 7).

De Nie, Giselle, *Word, Image and Experience: Dynamics of Miracle and Self-Perception in Sixth-Century Gaul*, Variorum Collected Studies Series 771, 2003.

Niebuhr, Barthold Georg, *Fl. Merobaudis carminum orationisque reliquiae*, Saint Gall, 1823.

Niebuhr, Barthold Georg, *Fl. Merobaudis Carminum panegyricique reliquiae ex membranis Sangallensibus*, Bonn, Editio altera emendatior, 1824.

Parker, Robert, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.

Pasquier, A., « Les Actes de Paul et de Thècle : une vérité fictionnelle », dans *Cahier des Études Anciennes* 42, 2005, p.123-147.

Peek. Werner, *Inschriften aus dem Asklepion von Epidauros*, Berlin, 1969.

Pesthy, Monika, « Thecla among the fathers of the Church », dans Jan Bremmer, dir., *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 1996, p.164-178.

Pietri, Luce et Biarne, Jacques, *Province ecclésiastique de Tours (Lugdunensis Tertia), Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle*, Gauthier, Nancy et Picard, Jean-Charles (éds.), vol. 5, Paris, De Boccard, 1987.

Pithou, Pierre, « Sortes Apostolorum », dans Le Peletier, Claude, (éd.), *Codex Canonum Vetus Ecclesiae Romanae*, Paris, E Typographia Regia, 1687.

Potter, David, *Prophets and Emperors : Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1994.

Raschle, Christian R., « Mettre les religions en concurrence : la fin des oracles. », dans Marie-Françoise Baslez, dir., *Chrétiens persécuteurs ? Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle ?*, Paris, Albin Michel, 2014, p.403-437.

Renard, Marcel, « Asclépios et Hygie en Gaule », dans *Actes du Colloque sur les influences helléniques en Gaule*, publications de l'université de Dijon XVI, Paris, 1958, p.99-112.

Riché, Pierre, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI^e-VIII^e siècles*, 3^e éd., Paris, 1967.

Roberts, Michael. « Martin meets Maximus : the meaning of a Late Roman banquet. », *Revue des études augustéennes* 41, 1995, p.91-111.

Rousselle, Aline, *Croire et guérir : la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Fayard, 1990.

Salzman, Michele R., « Pagans and Christians », dans Harvey, Susan Ashbrook, et Hunter, David G., (éds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p.186-202.

Scherrer, Gustav, *Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St.Gallen*. Halle, 1875.

Schönbauer, Ernst, « Die Sortes Sangallenses als Erkenntnisquelle des römischen und germgermanischen Rechts. » dans *Anzeiger der philosophisch-historische Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 2, 1953, p.23-34.

Sokolowski, Franciszek, *Lois sacrées de l'Asie mineure*, Paris, 1955.

Stangin, Mstislav, *Catalogus codicum astrologorum graecorum, vol. 12: Codices Russicos*, Bruxelles, Lamertin, 1936.

Stewart, Randall, « The Textual Transmission of the Sortes Astrampsychi », *Illinois Classical Studies* 20, 1995, p.135-147.

Stewart, Randall, *Sortes Astrampsychi, Vol 2*. Munich and Leipzig, 2001 (Stewart 2001b).

Stewart, Randall, « P.Oxy. 4581 : Sortes Astrampsychi. » dans *The Oxyrhynchus Papyri* 67, London, 2001, p.114-139 (Stewart 2001a).

Strobel, Karl, « Soziale Wirklichkeit und irrationales Weltverstehen in der Kaiserzeit, Sortes Astrampsychi und Sortes Sangallenses », *Laverna* 3, 1992, p.129-141.

Svenberg, Emmanuel, « Quelques remarques sur les Sortes Sangallenses », *Eranos* 38, 1940, p.68-78.

Thévenot, Émile, « La station antique des Bolards à Nuits-Saint-Georges », *Gallia* VI, 1948, fasc. 2, p.289-349.

Thévenot, Émile, « Médecine et religion aux temps gallo-romains, le traitement des affectations de la vue », *Latomus* 9, 1950, p.415-426.

Toutain, Jules, *Les cultes païens dans l'Empire romain. 1^{er} Partie. Les Provinces latines, III, les cultes indigènes nationaux et locaux*, Rome, 1967.

Turcan, Robert, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, vol.XXX, Brill 1972, p.50-53.

Van Andringa, William, *La religion en Gaule Romaine : Piété et politique (I^{er}-III^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, Éditions Errance, 2002.

Van Dale, Anton, *De Oraculis Ethnicorum Dissertationes Duae*, Apud Henricum & Viduam Theodori Boom, Amsterdam, 1683.

Van Dam, Raymond, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, University of California Press, 1985.

Van Dam, Raymond, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993.

Van Straten, Folkert T., « Gifts for the Gods », dans Versnel, Hendrik Simon (éd.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981, p.70-72.

Van Uytfanghe, Marc, « Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture: les avatars d'une relation ambiguë, » in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI), 7–13 aprile*

1988, *Settimane di studio* 36, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1989, p.155–202.

Veligianni, Chryssoula, « Lex sacra aus Amphipolis », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 100, 1994, p.391-405.

Vernant, Jean-Pierre, « Mort grecque, mort à deux faces », dans *Le Débat* 12, 1981, p.51-59.

Vielberg, Meinolf, *Der Mönchsbischof von Tours im 'Martinellus'. Zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbilds (= Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; Bd. 79)*, Berlin, de Gruyter, 2006.

Vinay, Gustavo, *San Gregorio di Tours (Saggio)*, dans *Studi di letteratura medievale* 1, Carmagnola, 1940.

von Dobschütz, Ernst, *Das Decretum Gelasianum De Libris Recipiendis et Non Recipiendis in kritischem Text*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912.

von Ehrenheim, Hedvig, « Identifying Incubation Areas in Pagan and Early Christian Times », dans Hallager, Erik et Riisager, Sine (éds), *Proceedings of the Danish Institute at Athens VI*, Athènes, 2009, p.237-276.

von Ehrenheim, Hedvig, *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*, Thèse de Doctorat, Université de Stockholm, 2011.

Weinreich, Otto. *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen, 1909.

Werbner, Richard P. « The Superabundance of Understanding : Kalanga Rhetoric and Domestic Divination », dans *American Anthropologist* 75, 1973, p.1414-1440.

Wightman, Edith M., « Imitation ou adaptation? Une note sur les inscriptions dans le nord de la Gaule romaine », *Revue du Nord* 66, no 260, 1984, p.69-72.

Winnfield, Hermann, *Sortes Sangallenses : Adjecta sunt alearum oracula ex codice Monacensi primum edita*, Bonn 1887.

Wood, Ian N., « Topographies of holy power in sixth-century Gaul », dans De Jong, Mayke; Theuws, Frans et Van Rhijn, Carine (éds), *Topographies of power in the early Middle Ages*, Leiden, Brill, 2001, p.137-154 (The Transformation of the Roman World, vol. 6).

Zarini, Vincent, « Réécriture épique et hagiographie martinienne : la « Vita Martini » de Paulin de Périgueux. », dans Boutet, Dominique et Esmein-Sarrazin, Camille, dir., *Palimpsestes épiques : réécritures et interférences génériques*, Colloques de la Sorbonne, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2006, p.177-202.

Zeitlyn, David, « Divination as Dialogue : Negotiation of Meaning with Random Responses »,

dans Goody Esther N. (éd.), *Social Intelligence and Interaction : Expressions and Implications of the Social Bias in Human Intelligence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p.189-205.

Ziolkowski, Jan M. et Putnam, Michael C. (éd), *The Vergilian Tradition*, Yale University Press, New Haven et Londres, 2008.