CAHIERS D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
CAHIER SPÉCIAL ②

Legenda aurea

SEPT SIÈCLES DE DIFFUSION

Actes du Colloque international sur la *Legenda aurea:*
texte latin et branches vernaculaires

BELLARMIN • VRIN

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE
BRENDA DUNN-LARDEAU

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE
DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES

25-00
XI -

LEGENDA AUREA :
SEPT SIÈCLES DE DIFFUSION

LEGENDA AUREA : SEPT SIÈCLES DE DIFFUSION

Actes du colloque international
sur la *Legenda aurea* :
texte latin et branches vernaculaires
à
l'Université du Québec à Montréal
11-12 mai 1983

Ouvrage publié sous la direction de Brenda Dunn-Lardeau

Éditions Bellarmin Librairie J. Vrin
Montréal 1986 Paris

BX
4654
.J33 H
C64
1986

Cahiers d'études médiévales
Cahier spécial — 2

Le présent ouvrage a été publié grâce aux subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, du Département d'Études littéraires de l'Université du Québec à Montréal, du Décanat des Études avancées et de la Recherche de l'Université du Québec à Montréal, ainsi que de l'Université de Toronto.

Données de catalogage avant publication (Canada)

Colloque international sur la Legenda aurea : texte latin et branches vernaculaires (1983 : Université du Québec à Montréal)

Legenda aurea : sept siècles de diffusion : actes du Colloque international sur la Legenda aurea : texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal, 11-12 mai 1983.

(Cahiers d'études médiévales ; cahier spécial 2)
Texte en français et en anglais
Comprend des références bibliographiques et un index
2-89007-578-8

1. Jacques, de Voragine, ca1229-1298. Legenda aurea — Congrès.
I. Dunn-Lardeau, Brenda. II. Titre. III. Collection
D111.C33 n° cahier spécial 2 282'.092'2 C86-0961001-f

Toutes les autorisations de reproduction des illustrations contenues dans l'ouvrage ont été obtenues.

Éditions Bellarmin
8100, boul. Saint-Laurent
Montréal

Librairie philosophique J. Vrin
6, Place de la Sorbonne
Paris

Couverture : Pierre Peyskens.

Dépôt légal — 2e trimestre 1986 — Bibliothèque nationale du Québec
Copyright © Les Éditions Bellarmin 1986
ISBN 2-89007-578-8

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS 11

PRÉFACE 13

Le texte latin 17

— Le classement des quelque 1 000 manuscrits de la *Legenda aurea* latine en vue de l'établissement d'une histoire de la tradition (B. Fleith, Université de Genève) 19

Questions d'hagiographie, de narratologie et d'iconographie 25

— Jacques de Voragine et les saints du XIIIe s. dans la *Légende dorée* (A. Vauchez, invité d'honneur, Université de Paris-X) 27

— Les structures narratives de la *Legenda aurea* : de la variation au grand chant sacré (A. Boureau, Université d'Orléans) 57

— L'animal dans la *Légende dorée* (L. Guilbert, Université Laval) 77

— Les textes de Jacques de Voragine et l'iconographie du couronnement de la Vierge (P. Verdier, Professeur émérite, Université de Montréal) 95

Branche en langue d'oc et en catalan 101

— Les saints franciscains dans les versions en langue d'oc et en catalan de la *Legenda aurea* (G. Brunel, I.R.H.T., Paris) 103

Pages

Branche française 117

— *Reductio ad capitulum*: le cas des Sept Dormants d'Éphèse (B. Merrilees, invité d'honneur, Université de Toronto) 119

— Evidence for a Stemma for the De Vignay MSS : St. Nicholas, St. George, St. Bartholomew, and All Saints (V. Russell, Université d'Adélaïde) 131

— Illumination in Jean de Vignay's *Légende dorée* (H. Maddocks, Université de Melbourne) 155

— Les « politiques éditoriales » des premiers imprimeurs parisiens et lyonnais (1470–1485) (D. Coq, Bibliothèque Nationale, Paris) 171

— La contribution de J. Batallier à la traduction française de Jean de Vignay de la *Legenda aurea* (B. Dunn-Lardeau, Université du Québec à Montréal) 183

— Du renoncement à la présence « dans le siècle » : le récit hagiographique dans la littérature de colportage (XVIIe-XVIIIe siècles) (C. Velay-Vallantin, E.H.E.S.S., Paris) 197

— Réminiscences de la *Légende dorée* au Québec (C.-M. Gagnon, Université Laval) 213

Branche allemande 225

— German and Dutch Translations of the *Legenda aurea* (W. Williams-Krapp, Université de Munich) 227

— Les métamorphoses de la *Légende dorée alsacienne* (K. Kunze, Université de Fribourg en Brisgau) 233

— The « Saint Catherine Legend » of the *Legenda aurea*, Traced through its German Translations and other German Versions in Prose, Verse, and as a Play (S. Jefferis, Université de Villanova) 253

— Golden Legends during the Reformation Controversy : Polemical Trivialization in the German Vernacular (J. Schmidt, Université McGill) 267

— The Legend of Theophilus and Bidermann's *Cenodoxus* (R.G. Sullivan, Université McGill) 277

— Gottfried Keller's Adaptation of Medieval Legends for the XIXth c. Audience (A. Banasik, Université McGill) 283

Pages

Branche tchèque 289

— La branche tchèque de la *Légende dorée* (A. Vidmanová, Académie tchécoslovaque des sciences, Prague) 291

Rapports entre la *Legenda aurea* et d'autres légendiers 299

— The *Legenda aurea* and the Early History of *The South English Legendary* (M. Görlach, Université de Köln) 301

— *Legenda aurea* Materials in *The South English Legendary*: Translation, Transformation, Acculturation (K.P. Jankofsky, Université du Minnesota) 317

Branche anglaise 331

— A « Symple Wrecche » at Work : the Life and Miracles of St. Erkenwald in the *Gilte Legende*, BL Add. 35298 (G. Whatley, City University of New York) 333

INDEX 345

AVANT-PROPOS

Les 23 communications que comprend le présent volume prouvent que dans le monde de l'érudition la *Legenda aurea* retient encore bien l'attention. Nous disons le « monde », car les auteurs qui ont pris part à ce colloque proviennent non seulement d'Europe et d'Amérique, mais aussi d'Australie. Ils ont pu ainsi se rendre compte de l'ensemble des recherches dont la *Legenda* fait l'objet à l'heure actuelle. Cet objet peut se grouper sous trois genres de travaux : I. La *Légende dorée* de Jacques de Voragine ; II. Les traductions qui en ont été faites ; III. Les additions qu'elle a reçues.

Sous la direction de Konrad Kunze, Barbara Fleith de Genève a fait le *classement de quelque 1 000 manuscrits de la* Legenda aurea *latine en vue de l'établissement d'une histoire de la tradition.* Elle a déjà examiné plus de 600 manuscrits. On pourra ainsi préciser quel est le *corpus* normal de la *Legenda.*

La *Legenda* elle-même n'a retenu l'attention que de quatre auteurs : A. Vauchez, par exemple, a examiné quatre Vies de saints du XIIIe siècle : saint Pierre martyr, saint Dominique, saint François d'Assise et sainte Élisabeth de Hongrie. C'est par des études de ce genre qu'il sera possible de déterminer ce que contenait la *Légende dorée* rédigée par Jacques de Voragine.

Les dissertations les plus nombreuses sont consacrées à l'étude des branches suivantes : langues d'oc et catalane, langue française, langue allemande, langue tchèque et langue anglaise. Deux dissertations ont tâché de déterminer les rapports entre la *Legenda aurea* et d'autres collections. Il suffit de considérer cet ensemble pour se rendre compte

des problèmes que pose l'histoire de la *Legenda aurea* et de sa diffusion. En fait, il reste encore beaucoup à faire ; mais, précisément, à cause de son succès, elle rend la recherche longue et ardue. Des études telles que celle de Barbara Fleith permettront peu à peu d'apporter la lumière sur diverses questions encore pendantes, mais pour ce qui constitue les additions antérieures au XVIe siècle, ce sera toujours une enquête assez difficile et des travaux comme ceux de Konrad Kunze montrent avec quelle méthode il faut s'y prendre.

Il est heureux qu'un colloque comme celui de Montréal ait pu manifester quelle variété comporte l'histoire et la diffusion de la *Legenda aurea*. Que Madame Brenda Dunn-Lardeau ait eu le courage de réunir ce congrès, d'en recueillir les Actes et de les publier suscite la reconnaissance de tous ceux qui directement ou indirectement s'intéressent à la *Legenda aurea.*

P. Baudoin de GAIFFIER

PRÉFACE

Après la rédaction de la *Legenda sanctorum alias Lombardica hystoria* vers 1261–1266, l'œuvre de Jacques de Voragine, o.p., connut un succès éclatant qui lui valut bientôt le titre de *Legenda aurea.* Non seulement ce recueil de vies de saints fut-il l'un des manuscrits les plus copiés au Moyen Âge, mais au XVe s. il dépassa en nombre les éditions de la Bible et fut souvent l'un des premiers livres que l'on imprima. De nombreuses traductions vernaculaires ne tardèrent pas à apparaître et continuèrent ainsi à assurer le succès de l'œuvre.

Quelques siècles plus tard, un colloque international sur le thème de la *Legenda aurea : texte latin et branches vernaculaires* à l'Université du Québec à Montréal répond à plusieurs intentions. D'abord de donner l'occasion aux chercheurs disséminés dans tous les coins du monde de porter un regard critique sur les travaux récents et surtout de prendre connaissance de thèses et de travaux en cours qui pour la plupart ne paraîtront que dans plusieurs années, compte tenu de l'ampleur du corpus. C'est aussi de permettre l'élaboration d'une synthèse des recherches spécialisées sur les branches vernaculaires qui sont toutes liées à divers degrés au même texte latin en favorisant la collaboration entre chercheurs de diverses disciplines philologiques, hagiographiques et iconographiques.

Il ressort de cette mise en commun de questions, de problèmes et de résultats une connaissance plus documentée des liens entre le texte latin et les branches vernaculaires ainsi que des liens d'une branche vernaculaire à l'autre. Que l'on songe, par exemple, à l'influence de la branche allemande sur les traductions scandinaves du texte ou encore à

celle de la branche française sur les traductions en ancien puis en moyen anglais.

Un autre aspect qui a été mieux éclairé lors du colloque est celui de l'évolution du légendier et de son adaptation aux Églises des différents pays, ainsi que du rôle des dominicains qui ont souvent assuré la diffusion de l'œuvre tout au long du Moyen Âge et de la Renaissance dans les branches allemandes, françaises et tchèques, à tout le moins.

Ainsi, à comparer le développement des branches, les ressources que les compilateurs, traducteurs et réviseurs ont mis en œuvre afin de maintenir le légendier vivant sont-elles mieux connues. Ce fut le supplément qui joua ce rôle sur le plan hagiographique par l'addition de saints locaux ou nationaux au noyau primitif encore imparfaitement cerné. Sur le plan linguistique et stylistique, ce peut être la simplicité du récit qui est soulignée dans la langue populaire de la traduction ou bien la *veritas* d'une relatinisation suivant les goûts d'une époque ou d'un public différents. D'autre part, il apparaît clairement que ces aménagements sont non pas des phénomènes isolés, mais le propre de plusieurs branches vernaculaires. Par contre, le développement n'est pas uniformisé, puisque certains traits, telle la séparation du légendier en parties hivernale et estivale, n'apparaissent pas dans la branche française ou encore la part de l'ordre franciscain dans le dessein et l'essor de la branche méridionale ne se trouve pas ailleurs avec la même intensité.

On peut dès lors suivre les grandes étapes de la constitution, du développement et de la transmission de l'œuvre jusqu'au XVIe s., période où se font entendre des critiques de plus en plus vives, et non seulement de la part des Protestants, à propos de la dévotion envers les saints que d'aucuns rangent plus volontiers sous les pratiques superstitieuses que pieuses. Après quoi commence l'histoire de la fortune du texte, car il est maintenant difficile de soutenir à la lumière de recherches plus fouillées que son succès s'interrompt brusquement après le XVIe s. Le message voraginien emprunte plutôt d'autres voies, si bien que le genre traditionnel est abandonné, selon les pays et les siècles, en faveur du cantique et du théâtre. À notre époque, enfin, la *Legenda aurea* n'est pas qu'un sujet d'érudition et quoique souvent réduite à une référence cultivée chez un Proust, elle a su inspirer des adaptations pour la jeunesse en anglais et en français, telle *La Légende dorée de mes filleuls* de l'écrivain catholique Daniel-Rops.

À cela s'ajoute l'influence tout aussi importante de la *Legenda aurea* sur d'autres légendiers dès le Moyen Âge un peu partout : citons-

en quelques-uns, tels le *Verspassional*, le *Der Heiligen Leben*, le *South English Legendary*, les recueils de Rivadeneira et de Giry, etc. Il n'est donc pas exagéré de reconnaître à la *Legenda aurea* une importance déterminante sur la tradition hagiographique européenne et peut-être même sur les représentations de l'imaginaire collectif.

Loin d'avoir épuisé le sujet, cependant, toutes les branches n'ont pu être représentées, la documentation contenue dans les vingt-trois communications en français et en anglais donne une perception plus nette du chemin qu'il reste à parcourir afin de pouvoir rendre compte du succès de la *Legenda aurea* et de son influence au Moyen Âge et bien après.

Qu'il me soit permis à présent de remercier vivement tous ceux grâce à qui ce colloque a été un succès et de ne nommer que quelques-uns de ces collaborateurs. Tout d'abord, Monsieur André Vanasse, directeur du département d'Études littéraires, qui a bien voulu prononcer le discours de bienvenue, les présidents de séance, le Père Benoît Lacroix, o.p., Madame Chaké Minassian, Messieurs Giuseppe Di Stefano, Marc Angenot, Jean Fisette et Jean Courbon, ainsi que Monsieur Karl-Ernst Geith, qui en sa qualité de directeur de thèse de Madame Barbara Fleith vint présenter les travaux de cette dernière, empêchée d'assister, et aussi Monsieur Michel Pierssens, qui représenta Monsieur Dominique Coq.

Je remercie également le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, ainsi que le fonds F.C.A.C. du Québec de leur contribution financière : le premier, à l'organisation du colloque ; le second, à la préparation du manuscrit en vue des Actes. La publication de cet ouvrage a été rendue possible grâce aux subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, du Département d'Études littéraires de l'Université du Québec à Montréal, du Décanat des Études avancées et de la Recherche de l'Université du Québec à Montréal, ainsi que de l'Université de Toronto.

Je garde un souvenir ému des personnes qui m'aidèrent au cours de l'organisation de ce colloque, entre autres, de mon collègue André Belleau, pour son appui bienveillant, et tout spécialement du Père Benoît Lacroix, o.p., pour sa sollicitude à mon égard et ses suggestions grâce auxquelles les jeunes chercheurs purent être représentés en bon nombre. Je suis également reconnaissante envers le Père Baudoin de Gaiffier, qui accepta si aimablement de rédiger l'*Avant-propos*, car c'est rappeler tout ce que nous devons au travail des Bollandistes.

Enfin, ces Actes sont un hommage à mon ancien directeur de thèse, Monsieur Yves Le Hir, professeur à l'Université de Grenoble, qui me proposa ce riche sujet de réflexion en 1976.

Brenda DUNN-LARDEAU

LE TEXTE LATIN

LE CLASSEMENT DES QUELQUE 1 000 MANUSCRITS DE LA *LEGENDA AUREA* LATINE EN VUE DE L'ÉTABLISSEMENT D'UNE HISTOIRE DE LA TRADITION

Introduction

Le classement des manuscrits de la *Legenda aurea* constitue une des étapes les plus importantes de mes recherches, dont le but sera l'établissement d'une histoire de la tradition de l'œuvre latine de sa naissance jusqu'au 15e siècle [1]. Ma première démarche fut donc le regroupement de tous les manuscrits latins conservés [2] et l'exploitation aussi précise que possible de ce corpus.

L'examen intégral du texte étant impossible, j'ai dû limiter mes investigations des contenus à la présence des légendes. Pour chaque manuscrit j'ai donc noté les légendes contenues, les légendes absentes et celles dont l'ordre était interverti.

Le modèle de base auquel j'ai comparé tous les corpus est celui que Graesse a considéré comme le « corpus normal », sans perdre de vue le

1. Des recherches similaires ont déjà été entreprises par R. GOY, *Die Ueberlieferung der Werke Hugos von St. Viktor*, Stuttgart, 1976.
2. Mes recherches ont débuté dans le cadre des travaux de la « Deutsche Forschungsgemeinschaft » sous la direction de K. KUNZE ; voir *Analecta Bollandiana*, 95, 1977, p. 168.

fait que le corpus de Graesse contient des modifications par rapport à ce que je considère aujourd'hui comme le corpus de Voragine [3].

Les informations sur les contenus des manuscrits ont été obtenues de trois façons différentes :

— Le corpus normal de Graesse fut imprimé sous forme de questionnaire et adressé à toutes les bibliothèques possédant moins de 5 manuscrits. Il va de soi que dès lors les résultats dépendent entièrement de la collaboration des bibliothèques.
— J'ai examiné moi-même des manuscrits conservés par de très grandes bibliothèques comme celles de Paris et de Munich. Je me suis également rendue dans plusieurs petites bibliothèques qui ne m'ont pas renvoyé les questionnaires. Ce moyen fut limité par mes ressources financières.
— La 3e méthode employée a été l'exploitation des catalogues des bibliothèques. Malheureusement, ceux-ci se limitent souvent à l'indication du titre de l'œuvre sans autre précision [4].

C'est ainsi qu'à ce jour 600 des 1 000 manuscrits de la *Legenda aurea* latine ont été examinés.

État actuel des recherches : établissement d'un catalogue

Ma tâche actuelle consiste à ordonner les informations obtenues. La question essentielle est de savoir comment classer tous les renseignements, de telle façon qu'ils soient accessibles sous divers aspects aussi bien pour mes recherches personnelles que pour d'autres projets de recherches.

1) *Réflexions préliminaires*

Les informations qui seraient intéressantes pour mes recherches devraient aider, par exemple, à :

---

3. Les numéros 48, 52, 64, 66, 71 et 168 de Graesse ne correspondent sans doute pas au corpus de Voragine. Les numéros 131 et 133 doivent figurer respectivement derrière 138 et 139.
4. Pour une grande partie des manuscrits qui se trouvent actuellement en Tchécoslovaquie. A. Vidmanová du « Kabinet pro Studia řecká, římská a latinská » à Prague a eu l'extrême amabilité de mettre à ma disposition ses travaux personnels qui ont été publiés en 1984.

— pouvoir constituer différentes familles de traditions, c'est-à-dire à trouver rapidement tous les manuscrits ayant un corpus donné ;
— pouvoir écrire une histoire de la tradition des manuscrits par l'étude des relations entre les différents récipients, afin de trouver rapidement les manuscrits écrits dans le même monastère, le même ordre religieux, à une même époque ou même lieu géographique, etc.

Les informations susceptibles d'intéresser d'autres chercheurs seraient de pouvoir connaître :

— quels manuscrits latins ont pu servir de modèles à des branches vernaculaires de la *Legenda aurea* ou à des incunables ?
— quels manuscrits ont pu servir de modèles aux légendiers autres que la *Legenda aurea* ?
— quels manuscrits de la *Legenda aurea* contiennent une ou plusieurs légendes données qui ne font pas partie du corpus normal ?

2) *Présentation et organisation du catalogue*

Afin de pouvoir répondre à des questions multiples et variées, la masse des données doit rester disponible dans toute son étendue et avec tous les détails sans perdre de sa précision et de son intégralité. De plus, les données doivent pouvoir être comparées entre elles. C'est pourquoi les informations ont dû être modélisées et codifiées et se présenteront sous forme de catalogue.

Comment le catalogue se présentera-t-il ?

Tous les manuscrits ont été classés alphabétiquement d'après le lieu actuel de leur conservation et numérotés. C'est dans cet ordre qu'ils seront décrits dans le catalogue. Les informations concernant chaque manuscrit seront regroupées sous deux enseignes :

a) 1re partie : renseignements codicologiques ;

b) 2e partie : renseignements sur le corpus.

a) *1re partie : renseignements codicologiques*

Les points suivants m'ont paru importants en vue de la description d'un manuscrit :

Nr Numéro du manuscrit au catalogue.
Bi Ville et bibliothèque conservant le ms. actuellement.
Si Sigle du ms.
Ti Titre donné à l'œuvre par le copiste.
Typ Type du corpus: les différents types de manuscrits seront expliqués dans le catalogue; j'ai défini 10 types possibles d'après la présence des légendes dans les manuscrits.
Gr Groupe: les groupes correspondent à différentes familles de traditions. Par exemple: un manuscrit du groupe E est un manuscrit qui a été décrit dans le milieu universitaire parisien.
Da Datation du ms.
P Provenance (en général, un monastère).
Or Ordre religieux dans lequel le manuscrit a été utilisé.
S Nom du copiste.
Inf Information supplémentaire servant à caractériser un ms.
Sp Nombre de colonnes.
Z Nombre de lignes.
Ill Brève description de l'enluminure.
Mi Existence d'un microfilm avec indication du lieu de conservation.

Cette description est suivie d'une bibliographie qui concerne les mss.

Exemples de descriptions codicologiques:

Nr: 1
Bi: Aarau, Kantonsbibl.
Si: Ms Wett F 12
Ti: Legenda sanctorum
Typ: C
Gr: G
Da: 14. Jh.
P: Maris Stella Wettingen
Or: OCist

Nr: 42
Bi: Basel, UB
Si: B VII 11
Ti: Lampertica historia passionalis sanctorum
Typ: Auswahllegendar
Da: 1348
P: St. Maria zu den Staffeln, Mainz; basler Kartause
Or: OCart
S: Johannes Sazsen
Sp: 2
Z: 37/38

b) *2e partie: renseignements sur le corpus*

Pour définir le corpus de façon aussi brève et précise que possible, j'ai employé la méthode suivante:

Les légendes du corpus normal ont été numérotées par Graesse de 1 à 182. Du fait que toute la littérature y fait référence, la numérotation de Graesse a été reprise ici.

Toutes les légendes régionales ajoutées ou figurant dans l'appendice ont été classées alphabétiquement et numérotées. C'est ainsi que toute description du corpus se présentera sous forme d'une suite de nombres. Cependant, toutes les légendes qui apparaissent à la place prévue par Graesse ne figurent pas dans ma description.

Le catalogue contiendra donc uniquement les légendes interverties ou absentes par rapport à Graesse, ainsi que les légendes rajoutées. Pour cela, j'ai utilisé les abréviations et codes suivants :

V Les légendes interverties sont précédées d'un V (allemand : *vertauscht*)
– Les légendes absentes sont suivies d'un signe négatif.
S Les légendes rajoutées sont précédées d'un signe S (allemand : *Sondergut*)

Le corpus du ms. n° 1 du catalogue, par exemple, sera décrit de la manière suivante :

Nr. 1 (= Aarau, Kantonsbibliothek, ms. Wett F 12)

119 S 549	119	Le n° 119 figure dans la liste parce qu'il est suivi d'une légende rajoutée portant le n° 549. 119 permet ainsi de localiser 549 à l'intérieur du corpus.
	(126/181)	*Idem* pour les numéros 126 et 181.
126 V 130	549	549 est précédé d'un « S » : c'est donc une légende régionale qui ne figure pas dans le corpus normal de Graesse.
130 h. 126	130	est précédé d'un « V » : il ne figure pas à sa place normale, c'est-à-dire après 129, mais déjà derrière 126.
149 –	130 h. 126	Afin de pouvoir le retrouver, je le fais suivre de la mention « h.126 » à sa place normale, ce qui veut dire : la légende 130 figure derrière 126.
177	149/177	Les légendes 149 et 177 sont suivies du signe « moins », c'est-à-dire qu'elles manquent dans le manuscrit.
181 S 322		

Ces quelques codes permettent une description complète du corpus du ms. n° 1.

L'utilisation de ce système a donné entière satisfaction pour établir l'histoire de la tradition des manuscrits du 13e siècle. Comme précisé plus haut, toutes les légendes régionales ont été classées et numérotées. À ce jour, plus de 700 ont été répertoriées grâce à cette méthode. Aussi, le catalogue contiendra-t-il sous forme d'appendice la liste de ces légendes régionales. Chacune sera suivie des numéros des manuscrits dans lesquels elle se trouve. Cette liste pourra être un instrument précieux pour tous les chercheurs qui s'occupent d'une légende donnée n'appartenant pas au corpus normal de la *Legenda aurea*.

Dès que le maximum des manuscrits latins sera exploité, je prévois de publier ce registre dans la revue *Analecta Bollandiana*, afin de répondre à de nombreuses demandes qui m'ont été adressées.

Moyen de mise à disposition des données

La grande quantité de données à traiter pour l'établissement de ce catalogue nécessite le recours à l'ordinateur[5]. L'informatisation permettra non seulement l'établissement du catalogue, mais également l'interrogation des données à partir de critères ou de combinaison de critères variables. Sur simple demande, il pourra fournir la liste des manuscrits possédant certains critères définis. Voici un exemple d'une question à laquelle il sera désormais aisé de répondre : Quels sont les manuscrits répondant simultanément aux critères suivants :

— la légende 110 est absente
— la légende 310 est rajoutée derrière la légende 11
— le titre est *Passionale novum*
— un monastère cistercien figure comme utilisateur
— la datation est du 13e siècle.

Ce catalogue paraîtra dès que les mss sur lesquels je ne possède encore aucune information seront également exploités. À l'heure actuelle, les renseignements sur les 600 autres manuscrits étudiés sont déjà codifiés et prêts pour la saisie informatique.

Barbara FLEITH
Université de Genève

5. Le projet sera décrit sommairement dans *Computers and Medieval Data Processing — Informatique et Études Médiévales*, éd. par S. LUSIGNAN, Montréal, C. BOURLET, CRNS-IRHT.

QUESTIONS D'HAGIOGRAPHIE, DE NARRATOLOGIE ET D'ICONOGRAPHIE

JACQUES DE VORAGINE ET LES SAINTS DU XIIIe SIÈCLE DANS LA *LÉGENDE DORÉE*

I. Les choix de Jacques de Voragine et leur signification

Dans l'édition latine de la *Légende dorée* par Théodor Graesse et dans ses traductions modernes figurent quatre Vies de saints du XIIIe siècle : ce sont celles de saint Pierre Martyr (c. 63), saint Dominique (c. 113), saint François d'Assise (c. 149) et sainte Élisabeth de Hongrie ou de Thuringe (c. 168) [1]. Avant d'aborder l'étude de ces textes, il convient tout d'abord de s'interroger sur leur authenticité et sur la date de leur rédaction : appartiennent-ils au noyau primitif de la *Légende dorée* ou s'agit-il d'adjonctions postérieures dont on ne saurait attribuer la paternité au futur archevêque de Gênes ? En ce qui concerne les biographies de saint Dominique (+ 1221) et de saint Pierre Martyr (+ 1252), aucun doute n'est possible, car elles figurent toutes deux dans la totalité des manuscrits anciens. En revanche, certaines hésitations se sont manifestées à propos des Vies de saint François (+ 1226) et de

1. *Jacobi a Voragine Legenda aurea*, éd. T. GRAESSE, Breslau [3] 1890 (réimpression anastatique, Osnabrück, Otto Zeller, 1969). Sur J. de Voragine et son œuvre, la mise au point érudite la plus récente et la mieux informée est celle de K. KUNZE, « Jacobus a (de) Voragine », dans *Die deutsche Literatur des Mittelalters : Verfasserlexikon*, sous la dir. de K. LANGOSCH, Berlin, De Gruyter, 1981, III, c. 448–466.

sainte Élisabeth (+ 1231). Si Teodor de Wyzewa les a conservées dans sa traduction française, c'est en indiquant dans sa préface qu'il les considérait comme des adjonctions, très proches dans le temps de la version originelle mais cependant étrangères à celle-ci ; il justifie cette appréciation en affirmant qu'à l'époque où écrivait Jacques de Voragine, c'est-à-dire dans les années 1260, la rivalité et les tensions entre les frères mineurs et prêcheurs étaient si vives que le dominicain ne pouvait pas avoir fait place dans son recueil à deux saints de l'ordre concurrent. En outre, il tire argument de leur absence « des plus anciens manuscrits » où, selon lui, ces biographies ne figuraient pas [2].

Ces deux affirmations sont l'une comme l'autre tout à fait discutables. On sait que Teodor de Wyzewa s'est fondé pour sa traduction sur un incunable parisien du XVe siècle et que sa référence à la tradition manuscrite n'est guère qu'une aimable fiction. D'autre part, un érudit franciscain, le P. Baumgartner, a bien montré, dès le début de ce siècle, que la Vie de saint François d'Assise figurait déjà dans un des plus anciens manuscrits connus de la *Légende dorée*, celui d'Einsiedeln, daté de 1288 [3] ; enfin, le rapprochement entre le texte de Jacques de Voragine et les quatre sermons que le même auteur a consacrés à saint François est éloquent et permet d'éliminer tous les doutes. On retrouve en effet dans les deux cas les mêmes épisodes et *exempla*, comme celui de la bourse ramassée sur le chemin par un des compagnons du *Poverello* et dans laquelle ce dernier trouva un serpent, et certaines phrases sont même identiques [4]. Enfin l'idée que la rivalité entre les ordres mendiants ait pu empêcher l'hagiographe dominicain de faire une place à des saints franciscains dans sa *Légende dorée* ne résiste guère à l'examen. Au contraire, ce dernier, à chaque fois qu'il le peut, insiste sur la nécessaire coopération des frères mineurs et prêcheurs ; ainsi, dans la Vie de saint Dominique, lorsqu'il évoque la rencontre de ce dernier avec saint François, il lui fait tenir le discours suivant : « Restons unis ensemble et aucun adversaire ne triomphera... et depuis

2. *Le Bienheureux Jacques de Voragine, La Légende dorée*, introduction, traduction et notes de T. de WYZEWA, Paris, Librairie Académique Perrin, 1909, p. 561.
3. E. BAUMGARTNER, « Eine Quellenstudie zur Franziskuslegende des Jacobus de Voragine », dans *AFH*, 2, 1909, p. 17–31 ; cf. aussi *AFH*, 5, 1912, p. 210–236.
4. Il s'agit des sermons I et II « *de sancto Francisco confessore* », dont les incipit sont respectivement « *Qui sanctus est sanctificatur* » et « *Vidi alterum angelum* ». On trouvera les *Sermones de sanctis* dans la vieille édition de R. Clutius, *Jacobi de Voragine sermones aurei*, t. II, Mayence, 1616.

ce temps il n'y eut plus en eux qu'un seul cœur et une seule âme, union qu'ils recommandèrent à leurs successeurs d'observer à perpétuité [5]. »

Si l'appartenance de la Vie de saint François au noyau primitif de la *Légende dorée* ne paraît donc pas discutable, un doute subsiste cependant pour celle de sainte Élisabeth de Hongrie ou de Thuringe qui présente, à première vue, des traits originaux. Elle est en effet la seule à s'inspirer uniquement des actes du procès de canonisation, alors que Jacques de Voragine n'a pas utilisé ce type de source pour saint Dominique. L'argument toutefois n'est pas déterminant, car dans la Vie de saint Pierre Martyr, il cite longuement et fidèlement des extraits de la bulle de canonisation promulguée par Innocent IV (= *BHL* 6722), ce qui montre bien que cette documentation ne lui était pas inconnue. Plus troublant est le fait que la Vie de sainte Élisabeth figure déjà dans le supplément — c'est-à-dire comme une adjonction au noyau primitif — dans le plus ancien manuscrit connu de la traduction allemande, provenant de l'abbaye de Prüfening (= Munich, Clm. 13029, daté de 1282). Seule l'enquête en cours sur les manuscrits latins de la *Légende dorée* permettra d'apporter une réponse définitive à cette question [6].

En revanche, il n'y a pas lieu d'accorder une valeur excessive aux objections fondées sur l'idée que si un second saint franciscain avait dû figurer dans la *Légende dorée*, cet honneur devait échoir à sainte Claire et non à sainte Élisabeth. En effet, sainte Claire d'Assise (+ 1253), qui fut canonisée en 1255 par le pape Alexandre IV, n'a pas bénéficié en son temps d'une grande célébrité. Comme l'a montré naguère le P. Van

5. Jacques de VORAGINE, *La Légende dorée*, trad. par J.B.M. Roze. Introduction de H. Savon, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 2 vol. ; toutes les citations ultérieures seront effectuées d'après cette traduction française tout à fait insuffisante et souvent fautive, mais qui n'a pas encore été remplacée.

6. Enquête entreprise par B. Fleith, de l'Université de Genève, et dont on trouvera un bilan provisoire dans le présent volume. Je considère comme un argument important en faveur de l'appartenance de la Vie de sainte Élisabeth au noyau primitif de la *Légende dorée* le fait que J. de VORAGINE, dans sa *Chronique de Gênes* (éd. G. MONLEONE, *Jacopo da Voragine e la sua Cronaca di Genova*, Rome, Istituto Storico italiano per il medio Evo, 1941, II, p. 375), signale conjointement les canonisations de Dominique, de François et d'Élisabeth — et d'eux seuls —, lorsqu'il évoque l'activité du pape Grégoire IX dans ce domaine : « *Beatum quoque Dominicum et beatum Franciscum et sanctam Helyçabeth supradictus Gregorius canoniçavit* ». Je remercie A. Boureau qui a bien voulu me signaler ce texte.

Dijk, l'ordre des frères mineurs, qui dans la seconde moitié du XIIIe siècle cherchait à se tenir à l'écart de la *cura monialium*, a été assez long à intégrer la fête et l'office de la fondatrice des Pauvres Dames dans sa propre liturgie [7]. Or, si les franciscains demeuraient discrets sur ce chapitre, le dominicain Jacques de Voragine n'avait pour sa part aucune raison de s'intéresser particulièrement à une sainte qui avait vécu dans l'ombre du cloître en s'efforçant de rester fidèle à la pauvreté intégrale. En revanche, les frères mineurs firent très tôt grand cas de sainte Élisabeth, dont la bienveillance à leur égard était bien connue. Dès le milieu du XIIIe siècle, un franciscain anonyme, dont le témoignage nous est conservé dans le ms. 508 de la Bibliothèque de Valenciennes, n'écrivait-il pas : « Si saint François fut le père des frères mineurs, Élisabeth fut pour ainsi dire leur mère. Celui-ci les gardait comme un père ; elle les nourrissait comme une mère [8]. » Ce témoignage, corroboré par la tradition postérieure et par l'iconographie, confirme que, s'il est vrai que sainte Élisabeth n'appartint jamais au Tiers Ordre franciscain — qui du reste n'existait pas encore en tant que tel à son époque —, c'est à bon escient qu'elle fut très rapidement annexée par l'hagiographie franciscaine, dans la mesure même où elle avait illustré avec éclat cet idéal pénitentiel que les frères s'efforçaient de diffuser parmi les laïcs par leur prédication et leur apostolat [9].

En dehors des quatre personnages évoqués dans la *Légende dorée*, y a-t-il des figures marquantes parmi les saints canonisés par la papauté au XIIIe siècle que Jacques de Voragine aurait laissées de côté ? À l'exception de sainte Claire sur le compte de laquelle nous nous sommes déjà expliqués, la plupart des saints de cette époque furent soit des évêques, comme Guillaume de Bourges (+ 1203) ou Edmond d'Abingdon (+ 1240), soit des laïcs, comme Homebon de Crémone (+ 1197) ou Cunégonde (+ 1040), l'épouse de l'empereur Henri II, tous

7. Cf. A VAN DIJK, « Il culto di Santa Chiara nel Medio Evo », dans *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII° centenario*, Assise, Convento di Santa Chiara, 1953, p. 155–205.

8. Texte cité par A. HUYSKENS, *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth Landgräfin von Thüringen*, Marbourg, J.A. Koch, 1908, p. 70, note 3.

9. Le point sur la figure de sainte Élisabeth a été fait récemment avec bonheur dans le volume collectif *Sankt Elisabeth, Fürstin, Dienerin, Heilige*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1981. Voir aussi O. REBER, *Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter*, Hersbruck, Karl Pfeiffer, 1963. Sainte Élisabeth sera supplantée dans ce rôle de patronne du Tiers Ordre franciscain par sainte Marguerite de Cortone (+ 1297), au XIVe siècle en Italie.

deux canonisés par Innocent III [10]. Or, il faut bien reconnaître que la plupart de ces personnages ne jouissaient que d'une réputation locale ou régionale et qu'aucun d'entre eux ne s'imposait à l'attention d'un hagiographe soucieux de se situer au niveau de l'Église universelle. La seule absence vraiment remarquable est celle de saint Antoine de Padoue (+ 1231), canonisé en 1232 par Grégoire IX, qui fut à la fois un clerc réputé pour sa science théologique, un grand prédicateur populaire et un thaumaturge renommé. Peut-être Jacques de Voragine, qui ne peut pas ne pas avoir entendu parler de lui, l'a-t-il précisément éliminé pour ne pas avoir à mettre les frères mineurs sur le même plan que les prêcheurs ? Célébrer saint Antoine, c'eût été en quelque sorte dévaluer ou en tout cas atténuer la singularité de saint Pierre Martyr, le grand prédicateur et inquisiteur dominicain, dont l'exaltation semble avoir occupé alors une place de choix dans les objectifs de son ordre [11]. Sans doute est-ce à ce niveau que l'on peut retrouver l'influence de l'esprit de rivalité entre les deux principaux ordres mendiants, dont nous avons vu plus haut qu'il ne fallait pas surestimer l'importance, mais dont la réalité à cette époque est indéniable.

Au total, si nous admettons l'appartenance de la Vie de sainte Élisabeth à la *Légende dorée* primitive, force est de reconnaître que les saints contemporains retenus par Jacques de Voragine sont effectivement parmi les plus représentatifs. Même leur nombre apparemment réduit ne doit pas faire illusion : le XIIe siècle, qui connut pourtant une grande efflorescence de sainteté, n'est représenté dans la *Légende dorée* que par les Vies de saint Bernard et de saint Thomas Becket. En outre, les textes que l'hagiographe dominicain a consacrés aux saints de la première moitié du XIIIe siècle sont d'une longueur exceptionnelle : chacune de ces quatre Vies occupe entre douze et dix-neuf pages dans l'édition de Th. Graesse, alors que la longueur moyenne des Vies des saints d'autres époques se situe entre trois et cinq pages et que même un personnage aussi illustre que saint Benoît n'a eu droit qu'à une dizaine. On ne peut donc pas reprocher à Jacques de Voragine d'avoir méconnu l'importance des formes modernes de la perfection chrétienne [12]. Mais il est significatif que cette nouvelle « crue » de la sainteté

10. Sur les canonisations effectuées par la papauté au XIIIe siècle, cf. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981, en particulier p. 294–300.
11. *Ibidem*, p. 481–483.
12. Les autres saints médiévaux qui figurent dans l'une ou l'autre des branches de la *Légende dorée* entre le XIVe et le XVIe siècle sont Henri et

au sein de l'Église s'identifie pour lui avec le phénomène des ordres mendiants en la personne de leurs fondateurs, de leurs martyrs et des pieux laïcs qui avaient gravité dans leur orbite spirituelle.

II. Jacques de Voragine compilateur et abréviateur : l'exemple des Vies des saints du XIIIe siècle

La rédaction des Vies des saints du XIIIe siècle a posé à Jacques de Voragine des problèmes particuliers de documentation et de composition. S'agissant de personnages proches de lui dans le temps et — à l'exception de sainte Élisabeth — dans l'espace, l'hagiographe dominicain ne pouvait se permettre les mêmes libertés qu'avec des saints d'époques et de régions éloignées. En outre, il avait à faire à des figures très célèbres et dont deux au moins — celles de saint Dominique et de saint François — avaient déjà suscité de nombreuses *Vitae* et recueils de miracles. Au moins dans leur cas, c'est paradoxalement à une documentation surabondante que l'auteur de la *Légende dorée* s'est trouvé confronté. En étudiant dans le détail la façon dont il a procédé pour écrire la Vie de ces quatre saints « modernes », nous tenterons de mettre en évidence ses méthodes de travail et d'éclairer, ce faisant, les objectifs que le futur archevêque de Gênes assignait à la *Légende dorée* [13].

1. *La Vie de saint Dominique*

a) *Datation*

Le texte même de la Vie de saint Dominique dans la *Légende dorée* ne fournit guère d'éléments de datation. On doit cependant remarquer que Diègue, l'évêque d'Osma, qui fut à l'origine de la mission de

---

Cunégonde, Claire d'Assise, Louis IX, Thomas d'Aquin, Catherine de Sienne, Roch, Vincent Ferrier et Bernardin de Sienne, ainsi que Bonaventure.

13. Je remercie bien vivement J.M. MEHL, Maître-assistant d'Histoire du Moyen Âge à l'Université de Strasbourg II, qui m'a aimablement autorisé à tirer parti des recherches qu'il avait faites lui-même sur cette question dans le cadre d'un Mémoire de maîtrise sur « Jacques de Voragine et les saints du XIIIe siècle d'après la *Légende dorée* », réalisé en 1967 sous la direction de M.F. RAPP. C'est à cette excellente étude, demeurée inédite, que j'emprunte les tableaux concernant les sources des Vies des saints du XIIIe siècle dans la *Légende dorée*.

prédication en Languedoc et fonda la communauté de Prouille, a pratiquement disparu du texte de Jacques de Voragine, alors que son rôle est souligné dans les légendes antérieures, comme celle de Constantin d'Orvieto composée en 1246/7. Ce silence s'explique si l'on admet une rédaction postérieure à 1257, date à laquelle Humbert de Romans, maître général des dominicains, ordonna de remplacer le nom de Diègue par celui de Dominique dans les légendes de ce dernier à chaque fois que cela était possible [14]. D'autre part, il est évident que Jacques de Voragine a utilisé le recueil hagiographique intitulé *Vitae fratrum ordinis praedicatorum*, compilé par le dominicain Gérard de Frachet d'après les documents réunis à la suite de l'enquête prescrite par l'ordre en 1255, qui fut approuvé par le chapitre général de Montpellier en 1260 [15]. La composition de ce texte ne peut donc être antérieure à 1261 et doit se situer dans les années 1261–1266, que l'on considère assez généralement aujourd'hui comme la période au cours de laquelle fut rédigée la *Légende dorée*.

b) *Les sources et leur utilisation*

L'examen des tableaux ci-contre permet de mettre en évidence les sources de la Vie de saint Dominique. Dans le premier (Tableau I), on s'est efforcé d'identifier la provenance de chaque épisode de la *Vita* dans la *Légende dorée* en lui affectant un numéro et en soulignant d'un trait la source dont s'est inspiré Jacques de Voragine. On retrouve ainsi pour chaque péricope le fragment correspondant de l'ouvrage antérieur auquel il a été vraisemblablement emprunté, en raison des similitudes que présente le récit ou parfois même d'emprunts littéraux de phrases ou d'expressions [16].

Comme on peut le constater au premier coup d'œil, la trame du récit de Jacques de Voragine est fournie par la *Legenda S. Dominici* de Constantin d'Orvieto, un évêque dominicain qui avait été chargé en

14. *Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum*, éd. B.M. REICHERT, (— MOPH, III), Rome, 1898, I, p. 98; cf. M.H. VICAIRE, *Histoire de saint Dominique*, Paris, Cerf, ²1982, I, p. 271.
15. G. de FRACHET, *Vitae fratrum ordinis Praedicatorum necnon chronica ab anno 1203 usque 1254*, éd. B.M. REICHERT, (= MOPH, I), Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1896.
16. Pour les sources de la Vie de saint Dominique dans la *Légende dorée*, on peut suivre les analyses et les conclusions de J.J.A. ZUIDWEG, *De Werkwijze van Jacobus de Voragine in de Legenda aurea*, Amsterdam, H. HOOGWERF, 1941, p. 83–94.

TABLEAU I

Les sources des divers épisodes de la Vie de saint Dominique dans la Légende dorée

Jacques de Voragine	Gérard de Frachet 1260	Humbert de Romans 1254	Constantin d'Orvieto 1246-1247	Pierre Ferrand 1237–1242	Jourdain de Saxe 1234
1. Étymologie					
2. Naissance et Enfance		1 à 4	*5 à 7*	2 à 6	5 et 9
3. À Palencia		*5 à 7*	*8 à 10*	7 à 9	6, 7 et 10
4. D. Chanoine d'Osma		*8, 9*	11	10	11 et 13
5. La Légation		10, 11	*12*	11	14, 15
6. Le miracle du livre		*17, 18*	15	15	25
7. Dominique persécuté		23, 24	*16*	20	34
8. D. veut se vendre		25	*17, 18*	21	35
9. Conversion de femmes			*19*		
10. Projet pour un ordre			*20*		37
11. Chez Innocent III		*30*	21	27	42
12. Règle et confirmation de l'ordre		31 à 33	*22, 23*	28 à 30	45
13. Vision à Saint-Pierre		34	*25*		
14. Vision d'un moine	*I, 1, § 2*				
15. Vision d'un autre moine	*I, 1, § 3*				
16. Vision de Dominique	*I, 1, § 3*				
17. Guérison d'un novice	*II, 11*				
18. Guérison d'un possédé	*II, 22*				
19. Les livres préservés	*II, 4*				
20. Entrée miraculeuse dans le monastère	*II, 13*				
21. D. et les fontaines					
22. L'étudiant débauché	*II, 27*				

23. Recrutement d'un frère			*28*	43	
24. Les sept étoiles		*40*			
25. Frère Réginald		35 à 37	*30 à 33*	33 à 36	54, 57
26. Résurrection du neveu d'un cardinal		41	*35*	38	100
27. Résurrection d'un architecte		*42*	37		
28. Miracle des pains	II, 20	*43*	37		
29. D. Maître de la pluie		45	*41*	39	101
30. Le denier du passeur		*47*	*43*		
31. Le don des langues		*48*	44		
32. Délivrance d'un possédé		49	*45*		
33. Prédication aux femmes hérétiques		*49*	48, 49		
34. Délivrance de Raymond			*51*		
35. D. et le dragon			*53*	40	
36. Prédictions		53	*54*		
37. Conrad le Teutonique		*58*	*58*		
38. Mœurs de Dominique	II, 26	60	*60 à 62*	45	106 à 108
39. Satan	II, 15, 16				
40. Mort de Dominique		61 à 66	*63*	46 à 56	92 à 94
41. Vision de Guala de Brescia		67 à 69	*64*	51	93
42. Vision de Raon		70	*65*		
43. Translation et merveilleuse odeur		App. 1–9	*66 à 70*	47, 48	127 à 130
44. Résurrection d'un Hongrois		Mir. 37	*72*		
45. Autres résurrections		Mir. 38-39	*73 à 75*		
46. Guérison de l'aveugle			78		
47. Miracle de la messe en Hongrie		Mir. 56	*91*		
48. Guérison de Nicolas			*92*	52	
49. Guérison de la fille d'Augusta		Mir. 60	*121*		
50. Fête de la translation à Augusta		Mir. 59	*120*		
51. Guérison de Marie de Tripolie	II, 36				
52. Vision de l'étudiant de Bologne	I, 4, § 1				

1245 par le chapitre général des frères prêcheurs de reprendre la légende de saint Dominique qu'avait composée quelques années plus tôt (entre 1237 et 1242) le dominicain espagnol Pierre Ferrand [17]. Il s'était acquitté de sa tâche en réduisant les développements édifiants qui alourdissaient le récit de son prédécesseur et en intégrant à son récit des informations qui lui avaient été fournies par le maître général Jean le Teutonique. Ce texte obtint une large diffusion grâce à Vincent de Beauvais, qui en fit passer une partie dans son célèbre *Speculum historiale*. Il est donc difficile de dire si Jacques de Voragine l'a utilisé directement ou à travers le *Speculum*.

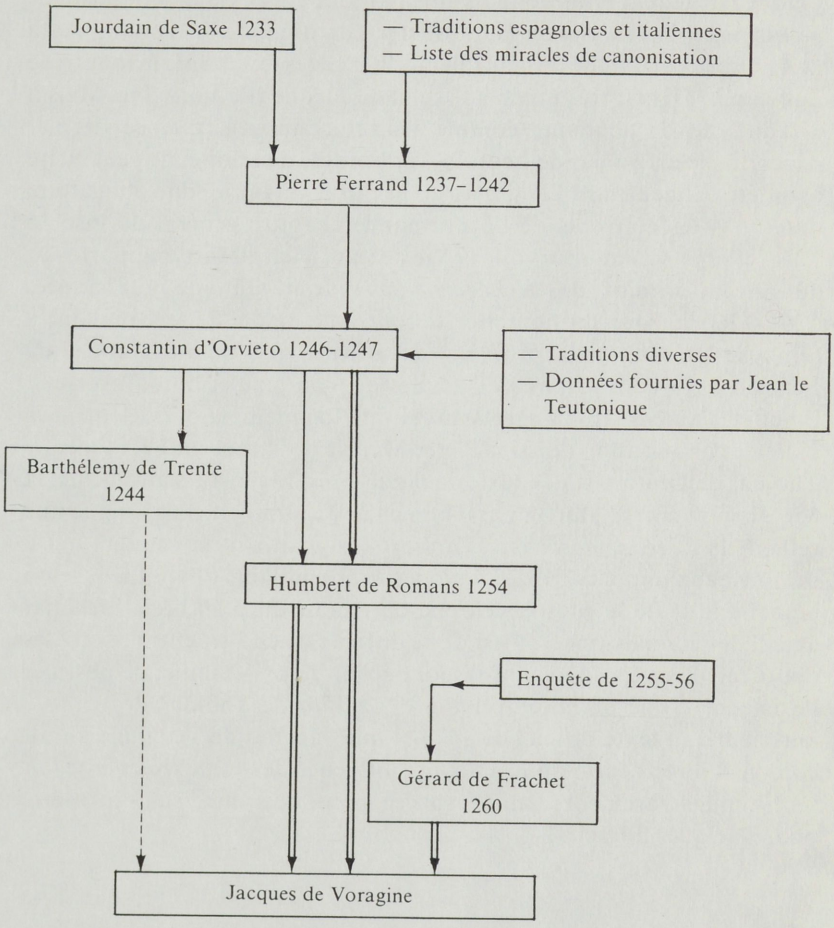
L'autre source importante de notre auteur est la *Legenda sancti Dominici* d'Humbert de Romans, maître général des frères prêcheurs depuis 1255, et certaines anecdotes comme la vision des sept étoiles (n° 24) ne se retrouvent chez aucun autre hagiographe [18]. Enfin Gérard de Frachet, avec ses *Vitae fratrum*, fournit, nous l'avons dit, quelques éléments inédits (cf. n°s 13 à 22) ou présentés de façon originale (n°s 28 et 38). Il est remarquable que Jacques de Voragine ne se soit jamais inspiré ni des actes du procès de canonisation de saint Dominique qui s'était tenu à Bologne et dans le Sud-Ouest de la France en 1234, ni même du *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, ouvrage fondamental sur les débuts de l'ordre composé dès 1233 par Jourdain de Saxe, le premier successeur de saint Dominique [19]. Si certains épisodes figurant dans cet ouvrage se retrouvent dans la *Légende dorée*, ce n'est que dans la mesure où ils ont été repris par d'autres sources postérieures, comme le montre le Tableau II. Le fait que Jacques de Voragine n'ait pas cherché à tirer parti de ces textes qui lui étaient certainement connus et accessibles suffit à démontrer qu'il n'a pas voulu faire œuvre d'historien, mais fournir à ses confrères un matériel facile à utiliser pour la prédication et à ses auditeurs — ou lecteurs — un ensemble de récits exemplaires illustrant l'action de Dieu en ce monde à travers ses serviteurs.

---

17. C. d'ORVIETO, *Legenda S. Dominici*, éd. H.C. SCHEEBEN (= MOPH, XVI), Rome, *Institutum historicum praedicatorum*, 1935, p. 286–352; P. FERRAND, *Vita S. Dominici*, éd. M.H. LAURENT (= MOPH, XVI), Rome, *Institutum historicum praedicatorum*, 1935, p. 209–260.
18. H. de ROMANS, *Legenda S. Dominici*, éd. A. WALZ (= MOPH, XVI), Rome, *Institutum historicum praedicatorum*, 1935, p. 369–433.
19. Sur les actes du procès de canonisation de saint Dominique, cf. A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 52–54 et 657. J. de SAXE, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, éd. J.C. SCHEEBEN (= MOPH, XVI), Rome, *Institutum historicum praedicatorum*, 1935, p. 28–88.

TABLEAU II

Les sources hagiographiques de la Vie de saint Dominique dans la Légende dorée



NB. ═══ : utilisation directe par Jacques de Voragine
——— : influence indirecte sur Jacques de Voragine
- - - - - - - - : utilisation douteuse par Jacques de Voragine

2. *La Vie de saint Pierre martyr*

Les sources de la Vie de saint Pierre Martyr dans la *Légende dorée* posent un problème difficile à résoudre. Le principal texte hagiographique par lequel nous connaissons par ailleurs la vie de l'inquisiteur assassiné est la *Vita Sancti Petri Martyris* du dominicain Thomas Agni de Lentino, patriarche de Jérusalem [20]. Or ce texte, comme le montre le Tableau n° III, est très proche de celui de Jacques de Voragine. Mais il est difficile de soutenir, comme l'a fait Zuidweg, que ce dernier dépendrait de Thomas de Lentino, car l'œuvre de celui-ci ne peut guère avoir été rédigée avant 1274, puisque sa diffusion fut rendue obligatoire dans tous les couvents de l'ordre par le chapitre général de Pise en 1276, et nous sommes sûrs que la Vie de saint Pierre Martyr appartenait au noyau primitif de la *Légende dorée* qui remonte aux années 1261–1266 [21]. Pour surmonter cette contradiction, le P. A. Dondaine a renversé les termes du problème et affirmé que c'était Thomas de Lentino qui s'était inspiré de Jacques de Voragine et non l'inverse [22]. En effet, l'auteur de la *Légende dorée* cite longuement et fidèlement la bulle de canonisation de saint Pierre Martyr par Innocent IV, alors que Thomas de Lentino suit le texte de moins près. Mais, d'un autre côté, la Vie de saint Pierre Martyr par Thomas de Lentino est plus longue que celle de la *Légende dorée* et ses apports originaux ne se limitent pas à de nouveaux miracles, ce qui rend peu vraisemblable l'hypothèse selon laquelle le texte le plus développé dériverait du plus bref. En l'état actuel des connaissances, il est donc difficile de choisir entre ces thèses opposées. Peut-être convient-il, pour sortir de ce dilemme, de postuler l'existence d'une première version de la *Vita* de Thomas de Lentino antérieure au texte officiel de 1274 et que Jacques de Voragine aurait connue. Notons enfin qu'ici encore l'influence des *Vitae fratrum* se fait sentir, mais rarement comme source prépondérante, sauf peut-être pour quelques miracles.

---

20. T. de LENTINO, *Vita S. Petri martyris*, dans *AA. SS., April*, XI, p. 686–719.
21. J.J.A. ZUIDWEG, *op. cit.*, p. 72–82.
22. A. DONDAINE, « S. Pierre Martyr, Études », dans *AFP*, 23, 1953, p. 66–162, en particulier, p. 121.

TABLEAU III

Les sources des divers épisodes de la Vie de saint Pierre Martyr dans la Légende dorée

Jacques de Voragine	Thomas de Lentino	Gérard de Frachet
1. Étymologie		
2. Enfance et milieu d'origine de Pierre	*I, 1*	
3. Le dialogue avec son oncle	*I, 2*	V, 1, § 3, l. 8–27
4. Pierre quitte ses parents	*I, 3*	V, 1, § 3, l. 27–33
5. L'épître d'Innocent	*VI, 47 (fin)* *48, 49 (début)*	
6. Le miracle du nuage	*I, 31*	V, 1, § 3, l. 63–*88*
7. Guérison d'Asserbus	*IV, 34*	
8. Guérison du jeune noble	*IV, 33*	
9. Guérison du muet	*II, 11*	
10. Pierre Inquisiteur	*IV, 30*	
11. Pierre Martyr	*IV, 36 à 38*	
12. Pierre prophète	*V, 39, 40*	
13. Conséquences de la mort de Pierre	*V, 40*	
14. Miracle des lampes	*V*, 42 et *VI, 50*	
15. Punition de l'impie	*VI, 50*	
16. Guérison de la femme hydropique	*VI, 50*	
17. Guérisons diverses	*VI, 50*	
18. Guérisons de l'homme au doigt percé	*VI, 50*	
19. Guérison de l'enfant	*V, 43*	
20. Guérison de la femme cancéreuse	*VI, 47*	
21. Translation	*VII, 56*	
22. Miracle du manteau	*VIII, 58*	
23. Punition de l'hérétique de Florence	*VIII, 59*	*V, 1, § 3, l. 130–147*
24. La tempête apaisée	*XV, 116*	
25. L'enfant mort-né	*X, 73*	V, 1, § 3, l. 156–172
26. Les fileuses d'Utrecht	*VIII, 60*	
27. Le bateau échoué	*XV, 116*	
28. Résurrection de la noyée de sens	*X, 73*	*V, 1, § 3, l. 193–201*
29. Guérison de Frère Jean	*IX, 67*	V, 1, § 3, l. 377–385
30. Guérison de Girolda	*XIV, 111*	
31. Guérison d'Euphémie de Corriongo	*XIV, 112*	
32. Guérison de Vérone de Beregno	*XIV, 111*	
33. L'hérétique éloquent	*IV, 33*	V, 1, § 3, l. 40 à 62
34. Les deniers d'Opiso	*VIII, 59*	
35. Guérison de la religieuse d'Octembach	*IX, 72*	
36. Guérison de Rufin de Canapicio		
37. Les comtesses du château Massin		
38. Roba de Meda	*XIV, 112*	
39. Pierre prédit sa mort	*V, 35*	*V, 1, § 3, l. 108–114*
40. Vision de la religieuse de Florence	*V, 41*	*V, 1, § 3, l. 115–227*
41. Guérison du clerc	*V, 44*	*V, 1, § 3, l. 251–267*
42. Guérison de Benoît d'Apostelle	*XII, 93*	*V, 1, § 3, l. 291–333*

3. *La Vie de saint François*

a) *Datation*

Un certain nombre de passages de la Vie de saint François de la *Légende dorée* proviennent directement de la *Legenda major* de saint Bonaventure. Or on sait que c'est en 1262/3 que le Docteur Séraphique rédigea cette légende que le chapitre général des frères mineurs approuva dès 1263[23]. En 1266, ce dernier texte devint le seul dont la conservation et la lecture furent autorisées dans les couvents franciscains et ordre fut donné de brûler toutes les biographies antérieures du fondateur. Or Jacques de Voragine a connu et utilisé, sinon la *Vita Prima* de Thomas de Celano à laquelle il a fait tout au plus un emprunt (Tableau IV, n° 30), du moins la *Vita secunda* et le Traité des miracles du même auteur[24]. Tout cela conduit à situer la rédaction de la Vie de saint François dans la *Légende dorée* entre 1263 et 1266, et donc à l'inclure dans le noyau primitif de l'œuvre.

b) *Les sources et leur utilisation*

Ici encore Jacques de Voragine fait preuve d'éclectisme et prend son bien de divers côtés, comme le montrent les Tableaux IV et V. Si sa source prépondérante est la *Vita secunda* de saint François composée par Thomas de Celano en 1246/7, il fait cependant divers emprunts à des textes plus récents, comme la *Legenda major* de saint Bonaventure et à d'autres plus anciens, comme la *Legenda ad usum chori* de Thomas de Celano qui remonte aux années 1230[25]. Cette dernière œuvre, qui constituait une sorte d'abrégé de la vie du pauvre d'Assise à des fins liturgiques, a dû lui paraître d'une utilisation particulièrement pratique et facile, puisqu'il n'a pas hésité à en recopier intégralement certains passages et à lui emprunter des épisodes qui ne se trouvaient dans aucune autre *Vita*. Le recours à la légende chorale, qui dans la plupart des manuscrits faisait corps avec la *Vita prima*, prouve que Jacques de

---

23. S. BONAVENTURE, *Legenda major*, dans *Analecta Franciscana*, X, 1926–1941, p. 555–652.
24. T. de CELANO, *Vita secunda*, dans *ibid*, p. 127–268; et *Tractatus de miraculis*, (rédigé vers 1250–1253), *ibid*, p. 268–269. On trouvera une traduction française de ces textes dans *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies*, éd. T. DESBONNETS, et D. VORREUX, Paris, Éditions franciscaines, 1968.
25. T. de CELANO, *Legenda ad usum chori*, *ibid*.

Voragine connaissait cette dernière et que c'est à bon escient qu'il ne s'en est pas servi. Sans doute préféra-t-il laisser de côté ce texte dépassé, du propre aveu de son auteur, et qui présentait en outre l'inconvénient de mettre l'accent de façon très appuyée sur les excès qui marquèrent la jeunesse de saint François [26].

4. *La Vie de sainte Élisabeth*

Le Tableau VI illustre l'originalité de la Vie de sainte Élisabeth au sein de la *Légende dorée*. On y voit en effet clairement que sa source prépondérante et même souvent exclusive est constituée par le *Libellus de dictis quattuor ancillarum*, qui constitue la forme remaniée des *Dicta quattuor ancillarum*, c'est-à-dire des dépositions des suivantes de sainte Élisabeth de Hongrie, Guda, Isentrude, Irmengarde et Élisabeth, recueillies en janvier 1235, à l'occasion du procès de canonisation [27]. Pour les miracles posthumes, Jacques de Voragine — s'il est bien, comme nous le supposons, l'auteur de cette Vie — a eu recours à d'autres éléments du même dossier : une liste de miracles établie par les commissaires pontificaux Conrad de Hildesheim et Hermann de Georgenthal et transmise à Rome en janvier 1235, et une autre, légèrement antérieure, due au confesseur de la sainte, Conrad de Marbourg, qui avait adressé dès 1232 un rapport au pape Grégoire IX pour attirer son attention sur les mérites de sa pénitente, enrichie en 1233 d'une relation sur les prodiges accomplis en Thuringe par son intercession [28]. Sans doute parce qu'il ne les a pas connus, Jacques de Voragine a négligé deux textes hagiographiques qui auraient pu lui être d'un grand secours mais qui ne semblent pas avoir eu une grande diffusion en dehors du monde germanique : la *Vita sanctae Elyzabeth* de Césaire d'Heisterbach, rédigée en 1237/8, et la *Vita sanctae*

26. Sur les différences existant entre la *Vita prima* et la *Vita secunda* de T. de CELANO et sur leur signification, cf. F. de BEER, *La conversion de S. François d'Assise selon son premier biographe Thomas de Celano*, Paris, Éditions franciscaines, 1968.

27. *Der sog. Libellus de dictis quattuor ancillarum S. Elisabeth confectus*, éd. A. HUYSKENS, Kempten-Munich, L. Kösel, 1911, *Les dicta* tels qu'ils ont été enregistrés lors de l'enquête ont été publiés par le même auteur dans ses *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth Landgräfin von Thüringen*, p. 112–140.

28. *Quellenstudien*, p. 155–239.

TABLEAU IV

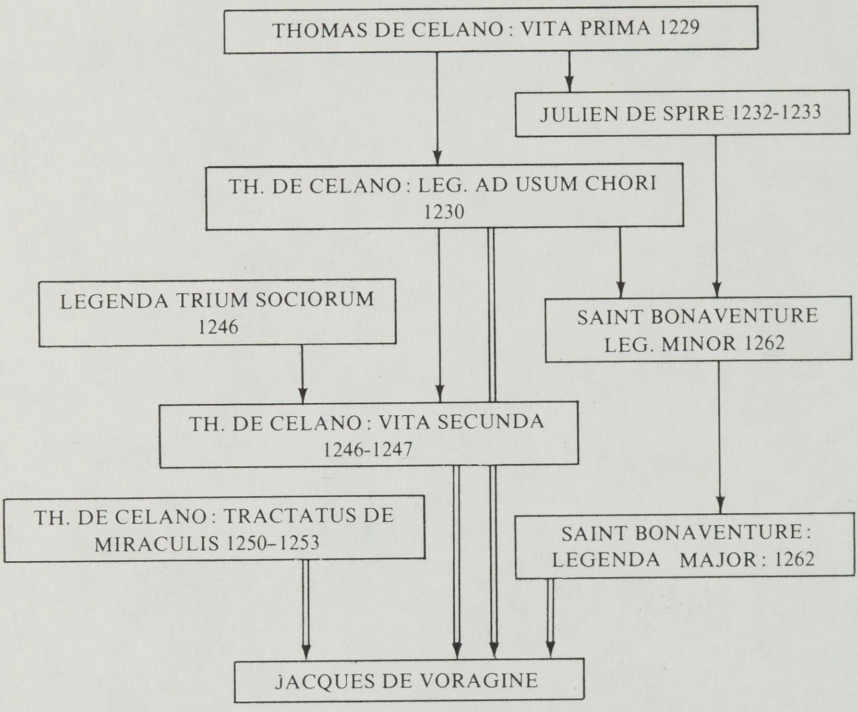
Les sources des divers épisodes de la Vie de saint François dans la Légende dorée

Jacques de Voragine	St Bonaventure : *Legenda major* 1263	Th. de Celano : *Tractatus de miraculis* 1250–53	Th. de Celano : *Vita secunda* 1246-1247	Th. de Celano : *Legenda ad usum Chori* 1230	Th. de Celano : *Vita prima* 1229
1. Étymologie			*3 et 12* (en partie)		
2. Jeunesse et conversion	I, 6		3 et 7		
3. Captivité de Pérouse			*4*		
4. Les Mendiants de Rome	I, 6		*8*		
5. Tentative de Satan			*9*		
6. Baiser au lépreux	I, 5		*9*		
7. Vision à St-Damien	II, 1		*10*		
8. Rupture avec sa famille			*12*		
9. Anecdote de la sueur			*12*		
10. Vocation de pauvreté				*3*	
11. Battu par les voleurs	*II, 5*				
12. Création de l'ordre			17	*4 et 5*	
13. Le frère qui refusait de se confesser	XI, 10		*28*		
14. Frère Léonard			*31*		
15. Miracle de la source	VII, 12		*46*		
16. La femme noble			*38*		
17. Révélation à un frère			*52 et 53*		
18. Pâques chez les frères à Greccio	X, 7		*61*		
19. La pauvreté	VII, 6 et VIII, 5		*83 et 93*		
20. Guerre civile à Arezzo	III, 5 et VI, 9		*108 et 109*		

21. Tentation de François	*V, 4*		*116 et 117*		
22. Assaut des démons			*122*		
23. Vision du trône	*VI, 6*		*122 et 123*	II	
24. Les stigmates	*XIII, 8*		135 à 138		
25. Doute de Roger	*Mir. I, 6*	6, 7			
26. Résurrection du Pèlerin		*11 à 13*			
27. Rencontre de Dominique			*149*		
28. Prédication aux oiseaux				*7*	
29. Cigale de la portioncule	VIII, 9		*171*		
30. Habitudes du saint			165		*80* (en partie)
31. Les épées resplendissantes			*106*		
32. Maladie des yeux	*V, 8*				
33. Humilité et obéissance	*VI, 1 et 4*				
34. Miracle du Capuce			*154*		
35. Les oiseaux de Vénétie	*VIII, 9*				
36. Prédication aux oiseaux	*XII, 3*				
37. La bourse de deniers			*68*		
38. Tentation d'un frère			*49*		
39. F. donne sa tunique			*50*		
40. Le chapon d'Alexandrie			*78, 79*		
41. Les mains des prêtres			*201*		
42. Miracles de F.				*9 et 10*	
43. Mort de F.			214 à 217		
44. Le jardinier du couvent	XIV, 6		218		
45. La femme morte sans absolution		*40*			
46. Le paysan de Vicera		*43*			
47. Délivrance du pauvre		*89*			
48. Le soldat impie		*129*			
50. Résurrection de la fille de Pomereto	*Mir. II, 2*	46			
51. Résurrection du garçon de Rome	Mir. II, 4	*42*			
52. Résurrection du jeune homme de Seze	Mir. II, 6	*45*			
53. Sauvetage de Jacques de Rieti	*Mir. IV, 3*	*83*			

TABLEAU V

Les sources hagiographiques de la Vie de saint Dominique dans la Légende dorée



NB. ═══ : utilisation directe par Jacques de Voragine
_____ : influence indirecte sur Jacques de Voragine

Elisabeth landgraviae Thuringiae due à un moine cistercien de l'abbaye de Zwettl, qui fut écrite entre 1236 et 1239[29].

29. C. d'HEISTERBACH, *Vita sancte Elyzabeth*, éd. A. HUYSKENS, dans *Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde*, XLIII, Bonn, P. Hanstein, 1937, III, p. 331-381. Anonyme de Zwettl, « *Vita S. Elisabeth Landgraviae Thuringiae*, éd. D. HENNIGES, dans *AFH*, 2, 1909, p. 240-268.

TABLEAU VI

Les sources des divers épisodes de la Vie de sainte Élisabeth dans la Légende dorée

Jacques de Voragine	*Libellus de dictis quattuor ancillarum* 1235	Conrad de Hildesheim janvier 1235	Conrad de Marbourg 1232-1233
1. Étymologie			
2. Enfance d'Élisabeth	Guda : 260–277, 285–288, 300–308 Isentrude 425–430		
3. Les patronages d'Élisabeth	Guda 309–328		
4. Piété d'Élisabeth enfant	Guda 329–345		
5. Mariage d'Élisabeth	Isentrude 452–457 (en partie)		
6. Piété d'Élisabeth			
7. Élisabeth et la prière	Isentrude 527–590		
8. Élisabeth et le mendiant	Isentrude 431–444		
9. Rogations et relevailles	Isentrude 657–681		
10. Le vœu à Maître Conrad	Isentrude 445–452		
11. Sévérité de Maître Conrad	Isentrude 736–758		
12. Les pratiques austères	Isentrude 458–488 612–615		
13. Élisabeth et les pauvres	Isentrude 688–711		
14. La robe de la pauvre femme	Isentrude 867–876		
15. L'aumône	Isentrude 682–687		
16. Distribution de blé	Isentrude 759–768		
17. Générosité d'Élisabeth et Anecdote de la Cervoise	Isentrude 825–843		

TABLEAU VI *(suite)*

Les sources des divers épisodes de la Vie de sainte Élisabeth dans la Légende dorée

Jacques de Voragine	*Libellus de dictis quattuor ancillarum* 1235	Conrad de Hildesheim janvier 1235	Conrad de Marbourg 1232-1233
18. La maison des pauvres	Isentrude 771–786		
19. Les enfants pauvres	Isentrude 799–811		
20. Miracle des jouets	Isentrude 812–824		
21. Le mari d'Élisabeth	Isentrude 922–933		
22. Mort du mari d'Élisabeth			
23. Élisabeth chassée du château	Isentrude 940–966		
24. Élisabeth logée chez des ennemis	Isentrude 976–988		
25. La vieille femme et les pierres	Isentrude 1000–1015		
26. Chez l'évêque de Bamberg	Isentrude 1016–1161		
27. La prise d'habit	Isentrude 1172–1179 1194		
28. Les bons offices du roi de Hongrie	Irmengarde 1812– 1832		
29. La séparation	Isentrude 1250–1272		
30. Sévérité de Maître Conrad	Irmengarde 1894– 1932		
31. Élisabeth et ses servantes	Irmengarde 1963– 1992		
32. La contemplation			
33. Le jeune homme riche	Élisabeth 1408–1479		
34. L'hôpital de Marbourg	Isentrude 1192–1232		
35. Le soin des pauvres	Élisabeth 1780–1405 Irmengarde 1714– 1755		

36. Les cheveux de Radegonde	Élisabeth 1494–1550			
37. Les parents impies	Élisabeth 1582–1689			
38. La mort d'Élisabeth	Élisabeth 2112–2131 2145–2152			
39. Les obsèques	Irmengarde 2169–2209			
40. La sainteté d'Élisabeth				
41. La guérison du Cistercien Henri		1		
42. Guérison de Bénigne de Hayence		13		
43. Guérison de Gédéric d'Utrecht		15		
44. Guérison d'Hermann de Cologne		17		
45. Guérison de Witard de Mayence			6	
46. Résurrection d'un enfant			7	
47. Résurrection d'un enfant tombé dans un puits			10	
48. Résurrection d'une noyée			47?	
49. Résurrection de Frédéric l'impie			49	
50. Délivrance d'un pendu		18		
51. Guérison du Convers Volmar		24		
52. Guérison d'un aveugle			8	
53. Guérison de Béatrice la difforme		3		
54. Guérison de Gertrude		12		
55. Guérison de Scintrude			?	
56. Guérison de Henri			21	
57. Guérison de Mechtilde		8		
58. Guérison de Helibinge			76	
59. Guérison de Théodoric			51	

De cette analyse, peut-être un peu fastidieuse mais nécessaire, des sources des quatre Vies de saints contemporains figurant dans la *Légende dorée*, quelques conclusions se dégagent avec netteté : tout d'abord, nous avons remarqué que Jacques de Voragine n'a eu recours qu'à des textes officiels, soit d'origine pontificale (procès de canonisation de sainte Élisabeth, bulle de canonisation de saint Pierre Martyr), soit approuvés par les chapitres généraux des ordres mendiants. Il est significatif à cet égard qu'il ait préféré la *Vita secunda* de Thomas de Celano à sa *Vita prima* et qu'il l'ait complétée par la *Legenda Major* de saint Bonaventure, laissant de côté les traditions liées aux témoignages des trois compagnons primitifs de saint François, dont diverses élaborations hagiographiques avaient déjà commencé à circuler dès le milieu du XIIIe siècle. En outre, on constate que l'hagiographe dominicain se contente en général de suivre la succession des événements telle qu'elle est indiquée dans le texte qui lui sert d'ossature et n'intervient de façon personnelle que dans le cas de sainte Élisabeth, dans la mesure où il n'avait alors à sa disposition qu'une source primaire à l'état brut.

Sa méthode est la même dans tous les cas. Elle consiste à partir d'une étymologie, ou plutôt d'étymologies multiples, pour annoncer le destin ultérieur des serviteurs de Dieu, et à éliminer les coordonnées historiques trop précises qui figuraient dans les textes dont il s'inspirait, en particulier les noms de personnes. C'est ainsi qu'il n'indique pas l'identité du père de saint François ni celle de l'évêque de Bamberg auprès duquel sainte Élisabeth était allée chercher refuge, alors qu'elle était mentionnée dans ses sources[30]. Il fait disparaître également les qualificatifs génériques comme « *vir religiosus* » ou « *vir fide dignus* », mais conserve toujours les indications concernant la noblesse des personnes dont il parle. Dans le même sens, les « hérétiques » qu'affronte saint Pierre Martyr ne sont jamais définis avec précision. Ils ne sont visiblement à ses yeux que l'incarnation des forces du Mal qui, à tout instant et sous les formes les plus diverses, s'attaquent aux amis de Dieu.

La démarche de Jacques de Voragine n'a donc rien à voir avec celle de l'historien ou même du chroniqueur. Son travail est celui d'un abréviateur doublé d'un excellent narrateur. C'est à dessein qu'il laisse de côté tout ce qui contribue à situer de façon trop précise l'action des

30. Vie de saint François dans *Légende dorée* (désormais citée *L.d.*), éd. ROZE-SAVON, II, p. 254 et tableau IV, n° 35 ; Vie de sainte Élisabeth, *L.d.*, II, p. 348 et tableau VI, n° 26.

saints dans un cadre historique et géographique donné. Cette entreprise systématique de « délocalisation » des serviteurs de Dieu vise à faciliter leur intégration dans un ouvrage destiné, ne l'oublions pas, à exalter la permanence de la sainteté chrétienne à travers les siècles et, en dernière analyse, son caractère intemporel. Pour entraîner l'adhésion de son public, l'hagiographe dominicain, en pédagogue averti, a recours à des procédés simples mais efficaces : tout ce qui n'est pas central et essentiel pour son propos est éliminé, à commencer par les personnages secondaires sur lesquels l'attention risquerait de se disperser. Ainsi Diègue s'efface derrière saint Dominique auquel sont attribuées toutes les initiatives prises par l'évêque d'Osma [31]. De plus, il ne recule pas devant le grossissement systématique : les personnages à demi morts ou mourants deviennent chez lui tout à fait morts et il n'hésite pas à parler de résurrection là où la source dont il s'inspire n'en fait pas état. Partout il durcit le trait et simplifie le contour. Enfin, il développe le merveilleux et accentue son côté édifiant : les pierres du bateau coulé que l'invocation de saint Pierre Martyr permet de renflouer deviennent chez lui de magnifiques moellons destinés à la construction d'un couvent dominicain [32]. Façon discrète de rappeler la puissance de l'Église, bénéficiaire et gestionnaire des mérites des serviteurs de Dieu, et d'orienter vers elle la charité des fidèles. En tout cela, il ne se distingue guère de la plupart des hagiographes de son temps [32 bis]. Mais s'il accentue le merveilleux et n'hésite pas à donner quelques coups de pouce aux textes dont il s'inspire, en a-t-il pour autant trahi l'esprit ? C'est la question à laquelle nous allons essayer de répondre dans la dernière partie de la présente étude.

III. Jacques de Voragine et la sainteté « moderne »

L'auteur de la *Légende dorée*, dont le travail d'abréviateur était guidé par le souci d'intégrer les divers personnages dont il racontait la vie et les miracles dans une vision globale de la sainteté chrétienne, a-t-il été capable de rendre compte de ce qu'il pouvait y avoir de nouveau chez les saints de son temps ? A-t-il su faire percevoir à ses lecteurs la spécificité de l'idéal religieux des ordres mendiants —

31. Vie de saint Dominique, *L.d.*, II, p. 46–63.
32. Vie de saint Pierre Martyr, *L.d.*, I, p. 324-325 ; cf. Tableau III, n° 27.
32. bis. Sur les méthodes de travail des hagiographes contemporains de J. de Voragine, cf. S. ROISIN, « La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré », dans *Miscellanea historica in honorem A. De Meyer*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1947, p. 546–557.

puisque les quatre figures du XIIIe siècle qu'il évoque se rattachent à ces derniers —, tout en respectant l'originalité de la personnalité et de la spiritualité de chacun de ces serviteurs de Dieu ? Seule une étude détaillée des quatre biographies nous permettra de mesurer dans quelle mesure son souci de simplification a été compatible avec le respect de ses sources et des charismes particuliers de ses héros.

A. *La spécificité des ordres mendiants et des quatre saints du XIIIe siècle*

La Vie de saint Dominique, dans la *Légende dorée*, s'ouvre, après les indispensables analyses étymologiques, par une vision prémonitoire de sa mère enceinte : un petit chien qui court avec une torche allumée dans sa gueule, présage de ce « *domini canis* » qui allait embraser le monde du feu de sa charité [33]. Cette notation concernant un individu est à mettre en relation avec la perspective d'ensemble de Jacques de Voragine, qui est conscient du caractère providentiel de la mission des ordres mendiants et cherche à la mettre en évidence dans les biographies de leurs fondateurs : à travers eux s'effectue la dernière annonce de la miséricorde divine ; après viendra le temps de la justice et du châtiment pour ceux qui n'auront pas écouté leur message [34]. Comme beaucoup de ses contemporains — hagiographes ou maîtres spirituels —, l'auteur de la *Légende dorée* situe les événements historiques que constituent les vies de saint Dominique et de saint François dans une perspective eschatologique : le monde, en cette première moitié du XIIIe siècle, était dominé par la concupiscence, l'orgueil et l'avarice et menacé par la colère de Dieu. Dans la Vie de saint Dominique, on voit le Christ courroucé par ses péchés brandir trois dards contre lui, mais la Vierge Marie s'interpose et l'apaise en lui montrant ses deux fidèles serviteurs, Dominique et son compagnon François, qui œuvrent sur terre pour le salut de l'humanité et obtiennent pour elle un sursis [35].

Sensible aux préoccupations communes des fondateurs des ordres mendiants, Jacques de Voragine a cependant respecté pour l'essentiel leurs caractères originaux. La vocation de saint Dominique s'épanouit dans les exploits ascétiques grâce auxquels il convertit des femmes hérétiques à Toulouse, mais la pauvreté y tient une place encore plus importante, comme l'atteste le discours du fondateur des prêcheurs

33. Vie de saint Dominique, *L.d.*, II, p. 46.
34. *Ibidem*, p. 48 ; Vie de saint François, *ibidem*, p. 256.
35. Vie de saint Dominique, *ibidem*, p. 49.

avant sa mort, excellent résumé de son idéal : « Ayez la charité, gardez l'humilité et possédez la pauvreté volontaire[36]. » L'hagiographe se montre ici un interprète très fidèle de l'esprit primitif de l'ordre ; il rapporte les propos de saint Dominique ordonnant à ses frères de ne jamais accepter de biens temporels ni aucune prélature. Ce dernier thème est très important car, à l'époque de la rédaction de la *Légende dorée*, l'ordre dominicain avait déjà fourni à l'Église romaine plusieurs évêques. Cela n'empêche pas notre auteur de souligner que saint Dominique refusa l'évêché pyrénéen qu'on lui proposait et de reprendre ce thème dans la Vie de saint François, en exaltant le refus de l'épiscopat par François et Dominique suivis de leurs fils[37]. Moins qu'une attitude contestataire vis-à-vis de la hiérarchie ecclésiastique, dans laquelle il s'intégrera lui-même quelques années plus tard, l'insistance de Jacques de Voragine sur ce point traduit plutôt une attitude d'hostilité teintée de mépris vis-à-vis du clergé séculier : ne voit-on pas l'intercession de saint Pierre Martyr, dans la Vie de ce dernier, obtenir la guérison d'un possédé auquel l'exorcisme effectué auparavant par un prêtre n'avait apporté qu'un soulagement partiel[38] ?

Mais l'auteur de la *Légende dorée* n'est pas un nostalgique du passé et de la perfection des origines. On le sent très bien dans sa biographie de saint Pierre Martyr, l'inquisiteur assassiné, qui constitue visiblement à ses yeux la parfaite incarnation de l'idéal dominicain. Certes le nouveau martyr s'inscrit dans la lignée des anciens et la férocité de ses meurtriers n'a d'égale que celle des persécuteurs romains des premiers siècles. Mais ici encore, la spécificité de la sainteté « moderne » est bien perçue et mise en relief : Pierre de Vérone est présenté comme un authentique apôtre, qui passait ses nuits à étudier, veiller et lire, tandis qu'« il employait le jour aux besoins des âmes ou à entendre des confessions, ou bien à réfuter par de solides raisons les dogmes empoisonnés de l'hérésie[39] ». Sa sainteté est d'ordre doctrinal : ne mourut-il pas en récitant le Credo, ce qui lui mérita d'être à la fois confesseur, martyr, prophète et docteur[40] ? Jacques de Voragine esquisse même un parallèle très audacieux entre la mort de l'inquisiteur

36. *Ibidem*, p. 48 et 58.
37. *Ibidem*, p. 57 ; Vie de saint François, *ibidem*, p. 260, J. de Voragine fait dire en outre à sainte Élisabeth qu'elle avait préféré « faire vœu d'obéissance à Maître Conrad, pauvre et mendiant, et non à quelque évêque riche » (p. 357).
38. Vie de saint Pierre Martyr, *ibidem*, I, p. 328-329, tableau III, n° 38.
39. *Ibidem*, p. 318.
40. *Ibidem*, p. 321.

dominicain et la Passion du Christ, où l'on retrouve quelque chose de l'insistance que mettaient certains frères mineurs, à la même époque, à présenter saint François comme l'« *alter Christus* », un second Christ [41].

S'il est assez normal que l'auteur de la *Légende dorée* ait su dégager fidèlement dans ses écrits l'originalité de la sainteté dominicaine, rien ne le prédestinait à être un interprète fidèle de la personnalité et du message du Pauvre d'Assise. Pourtant, le tableau qu'il brosse de la vie et des vertus de ce dernier, s'il ne rend pas compte de toute la profondeur de son expérience religieuse, n'en constitue nullement une trahison. Fidèle en cela à ses sources, Jacques de Voragine a bien senti que le point de départ de la conversion de François était la compassion qu'il avait éprouvée pour Jésus crucifié, qui devait le conduire à la fois à la stigmatisation de l'Alverne et à un amour miséricordieux envers les pauvres [42]. Il montre ensuite comment le fondateur des mineurs a appris aux hommes à embrasser la pauvreté et à marcher dans la voie de la sainte simplicité, comme l'attestent plusieurs épisodes illustrant son attachement pour la nature et les animaux [43]. Enfin, les origines de l'ordre sont assez fidèlement retracées, puisque nous voyons le *Poverello* rédigeant une règle évangélique fondée sur le rejet de l'argent, répandant la parole de Dieu à travers les campagnes et accomplissant une mission de paix dans les villes [44].

La biographie de sainte Élisabeth, une femme et une laïque ayant vécu dans le monde, était sans doute celle qui posait les problèmes les plus délicats. L'hagiographe dominicain l'aborde de façon très classique en soulignant qu'elle réunissait en sa personne les mérites propres aux trois états de vie reconnus par l'Église (mariage, veuvage, vie religieuse), cumulant ainsi les récompenses graduées (30, 60 et 100 pour un) promises par la parabole évangélique à chacun d'entre eux [45]. Mais il fait preuve d'une réelle originalité lorsqu'il entre dans l'exposé concret des diverses phases de l'existence de la sainte. À propos de son mariage, il dit bien qu'il lui a été imposé par son père, mais, contrairement à certains biographes postérieurs, il ne laisse pas entendre qu'il lui ait pesé et souligne plutôt l'amour qu'elle portait à ses enfants, aux enfants en général, ainsi qu'à son mari [46]. Ce dernier est présenté sous un jour très favorable, ce qui est vraiment exceptionnel,

41. *Ibidem*, p. 321.
42. Vie de saint François, *ibidem*, II, p. 255–257 et 259.
43. *Ibidem*, p. 260-261.
44. *Ibidem*, p. 258 et 263.
45. Vie de sainte Élisabeth, *ibidem*, p. 350.
46. *Ibidem*, p. 350.

et Jacques de Voragine montre bien sa piété et son attitude respectueuse vis-à-vis du comportement très particulier de son épouse, choquant pour le milieu aristocratique dans lequel ils vivaient, mais qu'il approuvait au fond de lui-même [47]. La vie de sainte Élisabeth fournit surtout au dominicain l'occasion d'exalter en elle la mère des pauvres et de montrer comment une femme laïque peut parvenir à la plus haute sainteté par la pratique des œuvres de miséricorde [48]. À travers l'épouse du Landgrave de Thuringe, c'est l'état pénitentiel, permettant de faire son salut tout en restant dans le monde, qui est glorifié et valorisé [49]. Mais notre auteur ne réduit pas pour autant son héroïne à une figure de pieuse dame d'œuvres. Conscient de la dimension mystique du personnage, il fait état de ses visions et de ses extases, rapportant même quelques échos de son dialogue avec le Christ qui lui aurait déclaré : « Si tu veux être à moi, je veux bien être à toi [50] ». Sortant pour une fois du monde italien, Jacques de Voragine s'ouvre à la mystique nuptiale des béguinages et réclusoirs du monde flamand et germanique et en rend compte à son niveau d'une façon tout à fait satisfaisante. Ce qui nous confirme dans l'idée que, sous des dehors extrêmement conformistes, il a su comprendre et transmettre l'essentiel de la « *novitas* » des principaux courants religieux de son temps [51].

B. *Une nouvelle approche du surnaturel ?*

Mais cette ouverture aux nouvelles réalités spirituelles n'est-elle pas compromise et comme contredite chez Jacques de Voragine par le recours systématique au merveilleux que nous avons précédemment signalé ? De fait, il est indéniable que le dominicain se montre à certains égards très traditionnel dans ce domaine et de nombreux critiques, au cours des siècles, lui ont vertement reproché d'avoir fait place dans son œuvre aux miracles les plus invraisemblables [52]. Disons

47. *Ibidem*, p. 351 et 354.
48. *Ibidem*, p. 353.
49. Sur la spiritualité pénitentielle, cf. A. VAUCHEZ, art. « Pénitents au Moyen Âge », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, Paris, Beauchesne, 1984. J. de VORAGINE fait l'éloge du genre de vie « mixte » de sainte Élisabeth qui associe les vertus de Marthe à celles de Marie : *L.d.*, II, p. 359.
50. Vie de sainte Élisabeth, *ibidem*, p. 358.
51. Sur ces mouvements religieux, particulièrement en milieu féminin, cf. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ² 1961.
52. H. SAVON, dans son introduction à la traduction française de la *Légende dorée*, *op. cit.*, rappelle (p. 11) le jugement sévère de l'humaniste espagnol

plus objectivement qu'il a effectivement repris à son compte le code sensoriel qui était à la base de la perception de la sainteté dans la mentalité médiévale commune [53]. Dans la *Légende dorée*, en effet, les saints se distinguent des simples fidèles par leur odeur agréable, par les sons harmonieux qui accompagnent leur mort, le bon état de conservation de leurs dépouilles et surtout leurs pouvoirs thaumaturgiques, cette *virtus* qui émane de leurs reliques et se communique à tout ce qui entoure et touche leurs tombeaux. Sur ce point, le recueil hagiographique du futur archevêque de Gênes ne se distingue pas des *Libri miraculorum* des sanctuaires de pèlerinage ou des traditions populaires que l'on peut saisir à travers les procès de canonisation. On a moins remarqué cependant les efforts subtils mais réels qu'il déploie, au moins dans les quatre Vies qui constituent l'objet de notre étude, pour spiritualiser ce langage codé. S'il ne conteste pas et paraît même cautionner ces représentations du sacré, du moins tente-t-il de les soustraire à la sphère du magisme pour leur donner un contenu moral et spirituel. Ainsi, dans la Vie de saint Pierre Martyr, il fait dire à un estropié qui avait entendu parler des vertus miraculeuses de la terre que le saint en mourant avait arrosée de son sang : « Vous avez donné tant de mérite à cette terre ! Vous pouvez bien en donner aussi à celle-ci (= la première motte de terre venue), et la guérison s'ensuivit aussitôt » [54]. Le même processus de « délocalisation » du pouvoir thaumaturgique, visant à détacher l'intercession des saints du lieu où reposaient leurs reliques, se retrouve dans l'histoire de la religieuse dominicaine d'Octembach qui, ne pouvant se rendre en pèlerinage au tombeau de saint Pierre Martyr, décida de l'effectuer en esprit et récita pendant treize jours — durée du voyage de son monastère jusqu'à Milan — une centaine de *Pater* par jour, ce qui entraîna sa guérison miraculeuse [55].

Un autre procédé auquel l'hagiographe dominicain a fréquemment recours est l'interprétation symbolique. Ainsi, l'huile qui s'écoule mystérieusement du tombeau de sainte Élisabeth à Marbourg et que les pèlerins recueillent pour s'en oindre devient chez lui le signe de sa miséricorde et de sa piété, tandis que la bonne odeur qui s'échappe de

---

Vives : « Ce qu'on appelle la *Légende dorée* a été écrit par un homme à la bouche de fer et au cœur de plomb. » Sur le même thème, cf. B. de GAIFFIER, « Légende dorée ou légende de plomb ? », dans *Analecta Bollandiana*, 83, 1965, p. 350 sq.

53. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident...*, p. 495–518 ; cf. *L.d.*, I, p. 322, et II, p. 59, 360, 364.
54. Vie de saint Pierre Martyr, *L.d.*, I, p. 329.
55. *Ibidem*, p. 327.

ses restes atteste sa pureté et son innocence [56]. Dans la même perspective, on le voit attribuer à des saints vivants les prérogatives habituellement reconnues aux reliques : ainsi, dans la Vie de saint Dominique, un écolier de Bologne qui était l'esclave des passions charnelles, après avoir embrassé la main du fondateur des prêcheurs auquel on le présentait, sentit s'en dégager une odeur extraordinaire, si forte qu'elle éteignit en lui l'ardeur de la concupiscence et provoqua sa conversion [57]. En outre Jacques de Voragine a le souci d'intégrer le miracle dans un processus sacramentel : un certain Benoît, enflé de tous les côtés, s'était rendu à Compostelle pour y retrouver la santé, mais la visite qu'il fit au sanctuaire de l'apôtre demeura sans effet. Une femme lui dit alors : « Va au couvent des frères prêcheurs, confesse tes péchés et invoque le patronage de saint Pierre (Martyr). » Il fit ce qu'on lui avait conseillé et fut guéri, après avoir vu dans son sommeil un dominicain lui apparaître [58]... En dernière analyse, la finalité du miracle, dans la *Légende dorée*, est de permettre à l'homme de mieux servir Dieu. Ainsi, dans la Vie de saint Dominique, on voit ce dernier apparaître à une religieuse de Tripoli, en Terre Sainte, qui souffrait d'une douleur à la jambe, et lui appliquer un onguent qui la délivra de ses souffrances. Il profite de l'occasion pour lui expliquer que cet onguent est le signe de l'amour, qui est le don de Dieu par excellence [59]. Parfois même notre auteur montre le bout de l'oreille : sans mettre en cause l'importance des miracles accomplis après sa mort par saint Pierre Martyr, il ne dissimule pas qu'à ses yeux la véritable efficacité de sa sainteté est d'ordre historique : la plus belle réussite de l'inquisiteur assassiné, son plus grand miracle, c'est d'avoir éliminé l'hérésie de Lombardie en provoquant par son action et sa mort un retournement de l'opinion publique en faveur de l'Église dans cette région [60].

Le simple fait que l'on puisse trouver chez Jacques de Voragine une approche aussi réaliste de la sainteté et de ses effets suffit à relativiser les critiques dont il a fait l'objet. Certes il ne met pas en cause, le plus souvent, les représentations et les formes traditionnelles du surnaturel ; convaincu, à la suite de Grégoire le Grand, de la fonction catéchétique du miracle et de son utilité pour les simples, il y a recours sans aucun scrupule et en rajoute même parfois en matière de merveilleux. Mais il s'agit surtout chez lui d'un procédé pédagogique qui lui permet de se

56. Vie de sainte Élisabeth, *ibidem*, II, p. 361-362.
57. Vie de saint Dominique, *ibidem*, p. 51.
58. Vie de saint Pierre Martyr, *ibidem*, I, p. 329.
59. Vie de saint Dominique, *ibidem*, I, p. 61-62.
60. Vie de saint Pierre Martyr, *ibidem*, I, p. 321.

mettre au diapason de la culture populaire et même folklorique, pour faire mieux passer son message. Ainsi, dans la Vie de saint Dominique, le diable est présenté, à l'intention des laïcs, comme un horrible chat noir, dont la puanteur s'oppose à la bonne odeur qui émane des saints et de leurs reliques, ou encore sous les traits d'un dragon [61]. Mais dans le même texte, l'auteur nous précise que, pour les frères prêcheurs, Satan s'identifie aux manquements à la règle dont ils se rendent coupables par distraction ou négligence, et il développe longuement ce thème [62]. Chez lui, donc, le surnaturel a deux visages, selon qu'il s'agit du monde des clercs auquel il appartient ou de celui des *illiterati* qui constituaient l'essentiel du public qu'il cherchait à toucher.

En dernière analyse, on peut dire que Jacques de Voragine, sous l'apparence d'un traditionalisme à toute épreuve, voire même d'un certain archaïsme, a su rendre compte de façon satisfaisante de l'originalité des principaux saints du XIIIe siècle et qu'il a jeté les bases d'un nouvel usage du surnaturel, assumé jusque dans ses formes les plus merveilleuses mais orienté dans un sens moralisant, ecclésial et apologétique [63]. Il serait important de vérifier si son attitude dans ce domaine tient à la qualité particulière des sources dont il s'est inspiré ou à la proximité chronologique des figures dont il exaltait les hauts faits, et si l'on retrouve la même démarche dans l'ensemble des Vies de saints qui composent la *Légende dorée*. Cela supposerait une autre enquête, beaucoup plus vaste que celle à laquelle nous venons de nous livrer sur un échantillon restreint, qui seule nous permettra de savoir si les quatre textes qui ont retenu ici notre attention constituent sur ce point l'exception ou la règle.

André VAUCHEZ
Université de Paris-X

61. Vie de saint Dominique, *ibidem*, p. 55. Sur cet *exemplum* et ses rapports avec la culture folklorique, cf. J.C. SCHMITT, « La parola addomesticata : San Domenico, il gatto e le donne di Fanjeaux », dans *Quaderni Storici*, 14, 1979, p. 416–439.
62. Vie de saint Dominique, *L.d.*, II, p. 57.
63. En ce sens on peut dire que son approche des phénomènes surnaturels est très proche de celle des papes de la première moitié du XIIIe siècle, telle qu'elle transparaît dans les instructions qu'ils ont données à l'occasion des procès de canonisation. Voir à ce sujet, A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident...*, p. 39–43. En ce qui concerne la façon dont Jacques de Voragine a rendu compte dans la *Légende dorée* de la nouveauté des saints du XIIIe siècle, mes conclusions divergent de celles — très négatives sur ce point — d'A. BOUREAU dans son récent et important ouvrage : *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine* (+ 1298), Paris, Cerf, 1984, p. 254, qui n'était pas encore paru quand cet article a été rédigé.

LES STRUCTURES NARRATIVES DE LA *LEGENDA AUREA* : DE LA VARIATION AU GRAND CHANT SACRÉ

À l'historien des mentalités médiévales, l'extraordinaire diffusion de la *Legenda aurea* pose un problème difficile et passionnant : comment comprendre le succès sans précédent d'un recueil qui rassemble des légendes connues, pour la plupart, depuis longtemps ? Quelle nouveauté découvrait-on, à la fin du Moyen Âge, en ce texte si traditionnel, dont les références majeures s'arrêtent à saint Bernard, où les nouvelles formes de sainteté et de pensée théologique apparaissent si peu ?

En l'absence de sources sûres sur la destination du recueil, sur les lecteurs, souhaités et réels, l'approche externe du problème, c'est-à-dire l'étude de la réception critique du légendier, marque le pas. J'ai proposé une autre voie, certainement plus aventureuse et discutable, celle de l'analyse interne et structurale du recueil, en un travail [1] dont je présente ici quelques-uns des résultats. Il s'agit de repérer dans le texte un certain niveau où se manifeste une spécificité qui distingue la

1. *Les formes narratives de la Légende dorée de Jacques de Voragine*, thèse de doctorat de IIIe cycle, sous la direction de J. Le Goff, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1981, inédite. Le manque de place me contraint à donner ici un exposé assez général et abstrait de mes analyses ; pour le détail, on peut se reporter à cette thèse publiée avec quelques modifications sous le titre de *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine* (+ 1298), Préface de J. Le Goff, Paris, Le Cerf, 1984.

Legenda des recueils précédents ou postérieurs, beaucoup moins lus et connus [2]. À lire chaque chapitre individuellement, cette spécificité ne se trouve guère : les contenus répètent ou combinent les sources ; le style même copie, plagie, résume sans invention [3]. Il faut donc prendre en compte l'ensemble du recueil, son organisation narrative générale, en posant que la somme des parties ne doit pas égaler le tout [4].

I. Des variations exemplaires : les cellules narratives

Dans un premier temps, je choisis de faire abstraction de la construction narrative en chapitres distincts [5]. Je considère alors la masse du récit comme une suite d'*anecdotes*, qui se laissent découper de façon simple ; en effet, un chapitre offre généralement une succession d'épisodes autonomes délimités par une démarcation temporelle ou spatiale, un changement d'enjeu ou de personnages. On peut poursuivre cette réduction méthodique pour atteindre le niveau des unités minimales du récit, les actions simples à signification édifiante [6] : pratiquer le bien, commettre un péché, produire un miracle, bénéficier d'une

2. Je pense aux différents légendiers de Jean de Mailly (1225–1230), Barthélémy de Trente (vers 1244), Vincent de Beauvais (milieu XIIIe siècle), Bernard Gui (début XIVe siècle).
3. Je propose un exemple du travail d'abréviation de Jacques de Voragine en comparant la compilation et sa source (Grégoire le Grand), à propos du chapitre consacré à Benoît (*op. cit.*, p. 93–95).
4. Je travaille sur l'ensemble du texte latin, tel qu'il a été édité (de médiocre façon) par Th. GRAESSE : Jacobi a Voragine *Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta*, ad optimorum librorum fidem recensuit, Dr. Th. Graesse, Reproductio phototypica editionis tertiae 1890, Osnabrück, Otto Zeller Verlag, 1969. Les références au texte (entre parenthèses) renvoient à cette édition. J'ai élagué ce corpus de six chapitres que je jugeais apocryphes ; je n'en donne pas ici le détail ni la justification, faute de place (*op. cit.*, p. 27–31). Par ailleurs, il est fort probable qu'un certain nombre d'épisodes ne sont pas de la plume de Voragine. L'incertitude demeure en l'attente d'une édition critique. Mais ces réserves ne nuisent pas trop à mon analyse qui repose sur une étude quantitative, peu affectée par de minces variations de corpus.
5. Il s'agit d'un parti pris de méthode, conforté par l'impression que le recueil a constitué un livre de lecture continue plus qu'un ouvrage de référence (comme un missel).
6. Édification positive ou négative. J'élimine, comme non pertinentes, des actions « neutres », purement instrumentales.

révélation. En théorie narrative générale [7], le récit ne se constitue qu'à partir de la séquence, succession chronologique et/ou causale de deux actions simples ; puis les séquences se combinent en épisodes complexes en se conditionnant mutuellement. Ces configurations se trouvent dans la *Legenda*, mais assez rarement ; dans le domaine hagiographique, la nécessité de l'enchaînement narratif paraît moindre, car le récit se lit comme une description de la sainteté, comme une liste de mérites, qui justifie la dévotion et la canonisation ; la visée du genre neutralise les mécanismes narratifs, en rendant évident et implicite un des termes de la séquence : en toute occasion, la grâce ou le mérite gratifient le saint d'une révélation ou d'une capacité thaumaturgique ; ce premier terme de la séquence demeure implicite ; inversement, le mérite, lorsqu'il est rapporté, ne conduit pas à la récompense que le lecteur de tout récit moral simple attend, car cette rétribution réside dans le fait même que l'on parle d'un saint, qui a trouvé place parmi les élus, au ciel et dans le recueil hagiographique. C'est pourquoi l'analyse s'en tiendra, pour le moment, à ce niveau des actions édifiantes simples, en convertissant le texte intégral en une série de 1576 actions élémentaires.

Cette multiplicité répétitive peut se classer selon une grille abstraite constituée par une dizaine de types narratifs élémentaires, les *processus* (terme emprunté à la *Logique du récit* de Claude Bremond, mais transformé et adapté au récit hagiographique) ; on distinguera les actions dont les moyens demeurent humains des événements qui font intervenir une causalité surnaturelle (miracles et révélations). Dans l'univers fortement moralisé et polarisé de la légende, on opposera, pour les actes « humains », les mérites et les démérites. Ces distinctions faites, on peut définir ainsi les dix processus qui peuvent décrire la totalité des actions élémentaires :

1. Le mérite crucial, c'est-à-dire, l'acte du martyr, qui souffre pour Dieu ;
2. le mérite chronique désigne tout acte qui contribue à la perfection sanctifiante du saint ;
3. le démérite puni ;
4. le démérite suivi de rémission ;
5. le miracle méritoire ; un saint doté de pouvoir thaumaturgique produit un miracle ;

7. Voir C. BREMOND, *Logique du récit*, Paris, Seuil, 1973 et « Les bons récompensés et les méchants punis », dans C. CHABROL, *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse, 1973, p. 96–121.

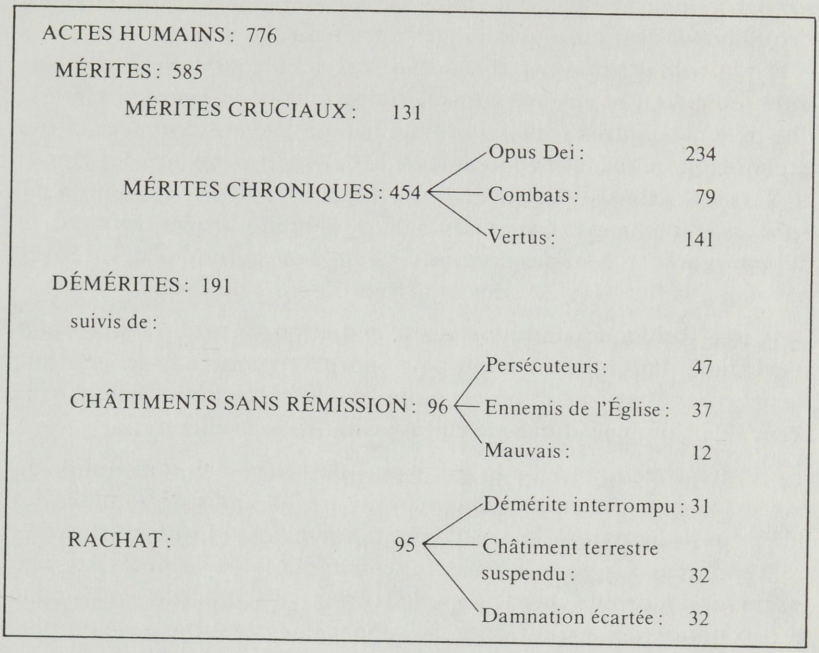
6. le miracle posthume : le saint, après sa mort, continue à agir par son corps, par les lieux qui le commémorent, par l'invocation de son nom ;
7. le miracle divin : intervention directe du Ciel, sans demande ni pratique thaumaturgique de la part du saint ;
8. le miracle-révélation : les êtres célestes apparaissent au chrétien, et au cours de cette vision, lui apportent une aide miraculeuse ;
9. la révélation céleste : le chrétien bénéficie d'une apparition qui guide son action ;
10. la révélation méritoire : un saint prophétise lui-même.

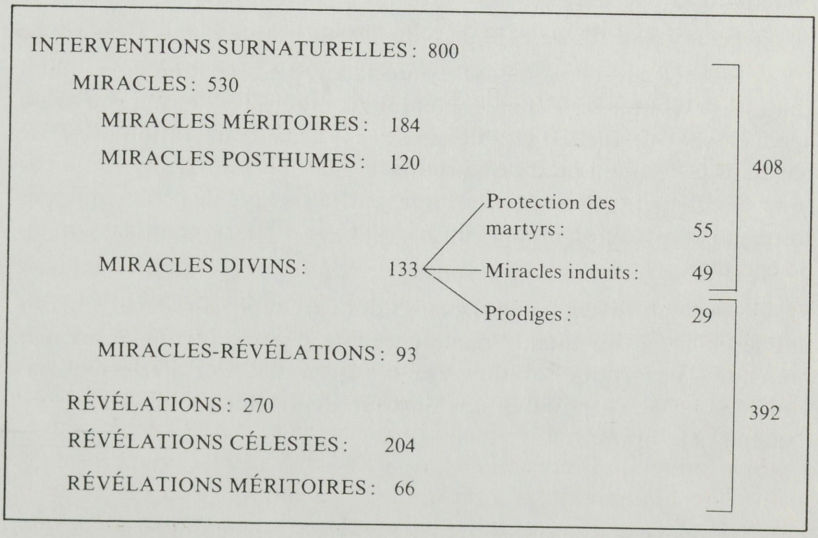
Le tableau de la page suivante rassemble les résultats quantitatifs de cette étude des actions élémentaires. Il fait apparaître quelques équilibres remarquables :

— entre les actes proprement humains (mérites et démérites) et les actes surnaturels (776/800) ;
— entre les processus miraculeux de *transformation* surnaturelle (tous les miracles, moins les prodiges, considérés comme signes) et les processus de *représentation* surnaturelle (miracles-révélations et révélations) : 408/392 ;
— entre les événements surnaturels dus à l'initiative divine (miracles divins, miracles-révélations, révélations célestes) et ceux que suscite un saint (miracle méritoire, miracle posthume, révélation méritoire) : 430/370 ;
— entre les différentes issues du péché humain, qui conduit au châtiment dans 96 cas, au rachat dans 95 cas ; cette rémission elle-même s'opère selon une répartition harmonieuse : la protection céleste interrompt le péché (31 cas), suspend le châtiment terrestre (32 cas) ou écarte la damnation (32 cas).

De ces résultats, je tire une première loi du récit voraginien, celle de l'*équilibre*, de l'harmonie des variations produites sur un petit nombre de thèmes moraux et religieux. Cette loi peut s'interpréter ainsi : pris dans leur globalité, ces récits des temps passés, assemblés en une mosaïque, offrent une figuration du devenir religieux, où les mondes céleste et terrestre communiquent aisément, où se conjoignent l'effort humain et l'aide divine. Ainsi, l'évocation narrative du péché, dans la *Legenda aurea*, s'élabore comme un « guide des égarés », pour reprendre le titre de Maïmonide, à condition d'infléchir cette image et de la rabattre sur celle d'une carte, d'un simulacre schématique, théorique, formel : le chrétien, représenté par les différents personnages du récit, se trouve constamment à la croisée des chemins, entre la persévérance

LES PROCESSUS DE LA LÉGENDE DORÉE





Nombre total des processus : 1576

et le repentir, entre le retour vertueux sur soi, la réparation céleste et la pénitence. Le passé balise le futur ; ce schématisme narratif fondé sur l'équilibre des variations conjugue l'absolu du choix moral et religieux et la relativité des moyens (le réseau divers des recours). Si l'on accepte cette première conclusion, on peut concevoir que la *Legenda aurea* se distingue des autres recueils comme *livre de lecture continue*, ce qui expliquerait que, dans le domaine de la dévotion populaire, les grands et savants recueils post-tridentins (Lippomano, Surius, Baronius, Allatius, Ribadaneyra), si présents dans les bibliothèques des clercs et des bourgeois, n'aient pas détrôné cette *Legenda aurea* que dévore avec passion, à la fin du XIXe siècle, l'héroïne de *Rêve* de Zola.

Cette technique narrative de la variation apparaîtra avec plus d'évidence dans une monographie morphologique sur le martyre, justifiée par l'extrême importance de la souffrance pour Dieu dans le recueil de Voragine et dans la culture chrétienne médiévale.

À un niveau micro-narratif (celui des éléments constitutifs du processus que j'ai appelé mérite crucial), il s'agit d'examiner les 131 récits de martyre de la *Legenda*[8], qui combinent 81 sortes différentes de supplices. La grande variété des supplices ne dénote pas une fascination morbide chez le compilateur, qui ne s'attarde jamais dans la description de la souffrance ; le supplice ne constitue pas non plus l'emblème de tel ou tel saint, à l'inverse de ce qu'on observe dans l'iconographie médiévale. Les épreuves ne permettent pas d'identifier un saint et le récit de martyre ne joue pas le rôle d'une vignette.

Pourtant, ces récits ne se confondent pas : chaque fois qu'un chapitre raconte en détail les épreuves subies, il en propose un agencement différent. Il semble que le sens de cette narration ne se lise pas dans le contenu de chaque chapitre, mais plutôt dans la combinatoire des éléments de supplice. Pour rendre compte de cette combinatoire, j'ai construit un modèle simple du récit de martyre en classant les 81 épreuves.

Un premier niveau de classement des épreuves les répartit en trois moments liés à une finalité recherchée par le persécuteur. Le premier moment (I) regroupe les *supplices préparatoires*, qui n'affectent pas violemment le corps ; il s'agit surtout de fléchir le chrétien pour l'amener à l'abjuration.

8. Ce chiffre comprend tous les récits distincts de martyre et dépasse le nombre des chapitres consacrés à un martyr (91).

Au cours du deuxième moment (II), celui des supplices principaux, les bourreaux maltraitent les corps, sans vouloir tuer ; le chrétien peut encore abjurer.

Enfin, en un troisième et ultime moment (III), celui des supplices mortels, les persécuteurs tentent de faire périr le martyr qui a triomphé insolemment et joyeusement des épreuves précédentes.

Un second classement, plus fin, permet de définir trois phases (A, B, C) au sein de chaque moment :

I.	A : Modes d'arrestation	B : Écrou	C : Supplices moraux
II.	A : Coups et blessures	B : Mutilations	C : Feu
III.	A : Bêtes	B : Éléments	C : Violences

Ces trois phases, dans chaque moment, suivent une double progression dans le déroulement chronologique et dans la gravité des peines, sauf pour le dernier moment, où, évidemment, chaque phase exclut les autres, puisque les supplices y provoquent la mort (cependant, le martyr peut subir, grâce à l'assistance divine qui écarte la mort, les trois phases mutuellement exclusives des peines mortelles). Si l'on fait abstraction de la succession temporelle réelle des épreuves qui, du fait de l'aide divine bouleverse l'ordre chronologique théorique des épreuves, on peut représenter ainsi un récit de martyre :

IA + IB + IC + IIA + IIB + IIC + IIIA et/ou IIIB et/ou IIIC.

Pour obtenir un tableau des récits de martyre dans la *Legenda*, on réduira les 131 récits à des séquences de moments et de phases [9], sans entrer dans le détail des supplices [10]. Prenons l'exemple des séquences de trois moments, dont voici la représentation schématique :

9. La séquence est ici définie empiriquement : suite de moments et de phases.
10. Le détail des supplices n'est pas pertinent à ce niveau : le schéma en moments et en phases est systématique et exhaustif ; la liste des supplices, elle, peut s'étendre indéfiniment.

1. I.A	+ II.ABC	+ III.C	Georges
2. I.A	+ II.ABC	+ III.AC	Prime et Félicien
3. I.AB	+ II.AC	+ III.C	Savinien
4. I.B	+ II.A	+ III.B	Calixte
5. I.B	+ II.AB	+ III.A	Ignace
6. I.B	+ II.BC	+ III.C	Saturnin II[11]
7. I.B	+ II.C	+ III.BC	Thomas l'apôtre
8. I.B	+ II.A	+ III.C	Thimothée/Urbain/Blaise
9. I.B	+ II.B	+ III.AB	Vitus et Modeste
10. I.B	+ II.B	+ III.C	Felicula (compagne de Pétronille)
11. I.AC	+ II.BC	+ III.C	Cyriaque
12. I.BC	+ II.A	+ III.C	Catherine/Crisant
13. I.BC	+ II.AC	+ III.C	Christophe
14. I.BC	+ II.ABC	+ III.BC	Côme et Damien
15. I.BC	+ II.ABC	+ III.AC	Euphémie
16. I.BC	+ II.ABC	+ III.C	Marguerite
17. I.ABC	+ II.ABC	+ III.ABC	Christine
18. I.ABC	+ II.A	+ III.C	Saturnin I
19. I.ABC	+ II.AC	+ III.B	Laurent
20. I.ABC	+ II.A	+ III.ABC	Denys
21. I.C	+ II.C	+ III.C	Agnès

On remarque que sur 24 séquences en trois moments, 21 sont originales. Seules les séquences 8 et 12 représentent de façon analogue (mais au niveau de la réalisation concrète, ces séquences sont différentes) deux ou trois martyres. En généralisant cette représentation, on obtient le tableau suivant :

Séquences à	Nombre de séquences originales	Nombre total de séquences
3 moments (I + II + III)	21	24
2 moments		
I + II	4	4
I + III	7	9
II + III	8	24
1 moment		
III	3	55
II	5	14
I	1	1
TOTAL	49	131

11. La vie de Saturnin raconte le martyre de trois Saturnin successifs ; je les ai distingués par des chiffres romains, suivant l'ordre d'apparition dans le texte.

Ce tableau montre la grande diversité des réalisations du schéma séquentiel : 49 formes différentes structurent 131 descriptions de supplice. Et il convient de corriger cette proportion, car les 55 séquences réduites au seul moment mortel représentent presque toutes (47 cas sur 55) la décollation, sommaire et signe d'un martyre qu'on veut simplement notifier (il s'agit alors de la mort d'un humble compagnon du martyr principal ; ou bien Voragine note rapidement le mérite en quelque sorte surérogatoire d'un apôtre ou d'un saint illustre).

Cette brève étude morphologique permet de préciser la loi de variation : là où le compilateur conduit librement sa narration, il recherche la plus grande variété dans la combinaison des éléments dont il dispose. Du côté du cadre narratif, ce premier principe se complète d'une seconde loi, de quasi-saturation [12] : le compilateur, à partir des éléments que lui offre la tradition hagiographique, tend à épuiser les ressources narratives de son système combinatoire.

Mais il convient de corriger la rigidité de cette morphologie en rappelant qu'elle restitue abstraitement une succession nécessaire, là où la grâce bouleverse cet ordre par des miracles ; la durée et la complexité du martyre dépendent de Dieu seul (loi III, de succession imprévisible). Enfin, si l'on examine la syntaxe de ces séquences de supplices, c'est-à-dire l'enchaînement des différentes séquences à l'intérieur d'un même chapitre, ou même d'un chapitre à l'autre, on remarque que le martyre, cause et conséquence d'un acte sacrificiel, se reproduit indéfiniment par imitation (loi IV, de récurrence).

L'exemple du martyre permet de saisir une des séductions de la *Legenda aurea* : réseau complexe, système clos (dans sa saturation de structures simples) et ouvert (dans sa variété et sa récurrence), le recueil combine la nécessité et la liberté, la grâce et les œuvres. Par ses variations narratives sur des thèmes religieux, la *Legenda* constitue à la fois une histoire et un programme du salut chrétien. Si l'on pense qu'en outre, la doctrine et le dogme, laissés de côté pour des raisons de méthode, s'insèrent parfaitement dans les cadres du récit [13], on voit clairement que l'une des raisons majeures du succès de la *Legenda* se trouve dans son aspect de compendium dogmatique et narratif. Une telle synthèse se renouvellera rarement dans l'histoire du christianisme.

12. Une étude complémentaire du schéma narratif, trop longue pour être décrite ici, donne un taux de saturation de 65%, ce qui est considérable pour une structure narrative, voir *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine* (*op. cit.*, p. 124-125).
13. Sur l'insertion de la doctrine dans le récit (*op. cit.*, p. 43–73).

Maintenant, il conviendrait de prendre du recul par rapport à la mosaïque, en repérant de plus vastes figures dans la *Legenda*.

II. Une orchestration : les contrepoints narratifs

Si l'on revient à l'organisation macro-narrative en chapitres, on retrouve le même principe essentiel de variation qui régissait la masse des cellules narratives. Souvent, le compilateur renvoie le lecteur à d'autres chapitres (autre signe d'un souci de la lecture continue et privée) : la légende constitue un monde clos, où règnent le même et l'analogue : la récurrence lie un chapitre à un autre ; des personnages, comme Julien l'Apostat, Dèce ou Constantin réapparaissent, d'un récit à l'autre. Plus radicalement, presque tous les détails du texte légendaire en citent, en répètent, en modulent d'autres, dans une circularité indéfinie. Soit, par exemple, le chapitre sur Christophe : seule l'image propre du saint en christophore l'individue ; le récit merveilleux qui véhicule cette image précède une relation de son martyre, aussi longuement développée, dont presque tous les matériaux proviennent de la carrière commune de la *Légende dorée* ; arrivé à Samos, Christophe reçoit miraculeusement l'usage de la langue locale, comme les apôtres le jour de la Pentecôte, comme l'ermite Éphrem dans le chapitre sur Basile, comme Dominique. Arrêté sur ordre d'un juge, il plante en terre son bâton, qui verdit, comme celui de Savinien. Le roi qui le persécute s'appelle Dagnus, nom qui représente une variante phonétique de Decius ou Dacianus, autres grands persécuteurs ; dans le monde hypersignifiant de la *Légende dorée*, tout se passe comme si la racine D.K. désignait la méchanceté païenne. On veut le tenter en envoyant près de lui deux belles jeunes femmes, Nicaea et Aquilina (p. 433) ; or, les deux frères de Clément, lorsqu'ils suivent Simon le Magicien, portent des noms voisins, Nicétas et Aquila (p. 780). Les supplices subis renvoient, au-delà de leur particularité d'agencement, aux cent trente autres récits de martyre. Les flèches lancées contre lui se retournent contre les persécuteurs, comme dans les chapitres sur Longin, Côme et Damien, et Savinien. Le sang de Christophe, comme celui de Longin, guérit le roi.

La *Légende dorée* distribue indéfiniment les mêmes matériaux narratifs et, ainsi, un chapitre s'enrichit du volume signifiant de l'ensemble du recueil.

Les chapitres eux-mêmes constituent un système d'équivalences et d'oppositions. Ainsi, à trois reprises, Jacques de Voragine donne à lire l'histoire d'une jeune fille qui se déguise en homme pour entrer dans un

monastère, mène une vie sainte, mais est accusée injustement de fornication [14] : il s'agit de Marine, de Marguerite et d'Eugénie, personnage principal du chapitre sur Prote et Hyacinthe. Dans la même situation, les trois saintes adoptent un comportement différent, comme le montre le tableau suivant :

Une jeune fille	quitte le siècle	se déguise en homme et devient moine	Une femme de son entourage pèche charnellement	La sainte est accusée de séduction
du nom de	pour	sous le nom de	Circonstances	Réaction de la sainte et mode de disculpation
Marine	suivre son père qui se fait moine	Marin	Une fille de soldat se laisse séduire	La sainte avoue le péché pour ne pas découvrir son identité. Son cadavre manifeste la vérité
Marguerite	fuir le mariage	Pélage	Le diable séduit une vierge	La sainte ne peut se défendre, est chassée, mais écrit une lettre avant sa mort
Eugénie	suivre le Christ	Eugène	Une matrone désire Eugène. Repoussée, elle l'accuse de viol	Devant le juge, la sainte ouvre sa tunique

La diversité des conduites saintes montre clairement que la légende ne saurait livrer de leçons directes ; elle donne à voir, dans l'ambivalence, l'absolue imprévisibilité de la sainteté et de la grâce. La conduite divine

14. Sur cette légende, voir E. PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté à Byzance », *Studi medievali*, 3e série, XVII, II, p. 597-623.

des événements paraît obscure aux hommes. Déjà, la diversité des issues du péché renvoyait plus à l'arbitraire providentiel qu'à une gradation des fautes humaines : le pire persécuteur pouvait échapper au châtiment par une miraculeuse conversion, comme une faute vénielle, en certains cas, damnait irrémédiablement son auteur.

Pourtant, une distribution des rôles salutaires résout partiellement les ambivalences, fait entrevoir les desseins providentiels ; ainsi s'écrit un chant sacré où les divers registres de la partition divine sont attribués à des voix autorisées.

III. Vers le drame chanté : distribution des rôles

Le personnage saint ne se définit pas par la place qu'il occupe dans un schéma narratif (puisque l'intervention providentielle brouille la logique humaine des actions), ni par son individuation humaine (puisque la visée édifiante efface les différences proprement terrestres). Si l'on pose que le sens du récit se découvre non au niveau des drames humains, mais au niveau providentiel, il faut chercher la signification des personnages dans le rôle thématique qu'ils assument au cours de l'histoire du salut.

Sans tenir compte des typologies externes (historiques et littéraires), mais en tentant de repérer, au fil de la lecture continue, la configuration textuelle donnée par le compilateur, selon une espèce d'anthropologie de la sainteté, je propose de classer la population sainte de la *Legenda* en trois ordres, selon la fonction exercée dans l'histoire du salut et selon des signes d'élection (degré de puissance thaumaturgique ou prophétique, nature de l'aide divine, etc.). Ainsi, les *témoins* assurent leur salut par la perfection personnelle et proposent aux chrétiens leur exemple. Les *défenseurs* témoignent, eux aussi, mais joignent à cette perfection une activité de lutte pour la foi, contre le diable, les hérétiques, les pouvoirs temporels et par les œuvres ; ils offrent aux chrétiens leur protection. Les *prêcheurs* témoignent, défendent et convertissent activement. La troisième classe englobe la seconde, qui, elle-même, englobe la première.

a) *Les témoins*

Le témoin manifeste une perfection non active ; pour la foi, il subit la souffrance ou l'ascèse. Deux voies s'ouvrent au témoin : le martyre ou le dépouillement. Mais cette classe ne constitue pas un simple

regroupement des martyrs et des abbés du désert : certains martyrs, comme les apôtres ou Eusèbe, certains abbés, comme Antoine, assument un rôle de défenseur ou de prêcheur ; inversement, Brice, évêque et confesseur, dont la vie se présente comme la longue expiation du péché d'orgueil et d'envie, compte parmi les témoins. Le martyre et l'ascèse apparaissent comme deux réalisations du même schème religieux, celui de la rédemption par la souffrance. Les témoins donnent à voir le spectacle de leur rachat au cours même de son déroulement ; ils commentent ce spectacle édifiant : les martyrs proclament le dogme ou apostrophent les juges, les pères du désert sèment le grain épars de leurs apophtegmes.

Mais la classe des témoins ne s'immobilise pas dans sa passion. Le témoignage s'anime d'un effort d'induction ; le saint conseille (Chrysogone, Corneille), incite (Jean et Paul), entraîne (Blaise, Euphémie, Quentin, Second), enseigne (Barlaam). Vincent, dans son désir de prédication, préfigure les prêcheurs.

Un double mouvement migratoire affecte une partie de la population des témoins et l'emporte vers les degrés supérieurs de la sainteté :

— une conquête allégorique des villes : Jean l'Aumônier transpose dans sa pastorale citadine, à Alexandrie, les vertus ascétiques et didactiques des pères du désert tout proche. Les martyrs convergent vers Rome. Alexis choisit le retour à Rome, chez les siens qu'il s'agit de convertir. La solitude érémitique, premier moment de détachement, de sortie du monde, préparait le retour vers les villes, nouvelles terres de mission. La relégation des chapitres consacrés aux abbés du désert en fin de recueil illustre cette marginalisation de la vie érémitique, d'autant que certaines vies de pères actifs (Paul l'ermite, Antoine) prennent place dans le calendrier des saints.

— une errance giratoire, selon deux moments, de départ et de retour ; on pourrait parler d'*exitus* et de *reditus*, à condition de bien distinguer l'emploi ancien et vague de ces termes, tiré de la mystique traditionnelle, de l'usage néoplatonicien qu'en fait Thomas d'Aquin à la même époque. Le témoin éminent quitte le monde, ses biens et ses parents, puis revient à son point de départ pour emmener son entourage vers la perfection, dans un mouvement qui préfigure la prédication ; une image de ce schéma *exitus-reditus* se lit dans la légende d'Alexis : le saint quitte son opulente famille patricienne, son épouse, sa cité romaine et part en Orient ; il demeure dix-sept ans sous un porche d'église, puis revient incognito à Rome, dans la demeure

familiale où, pendant dix-sept ans, il mène une humble vie de domestique, jusqu'à sa mort. Ce retour caché prend alors un sens : le récit de son cheminement vers le salut, trouvé dans sa main morte, édifie et convertit ses parents et son épouse, qui méditent rétrospectivement sur cette humilité parfaite. Dans un registre plus romanesque, l'aventure d'Eustache expose le même mouvement : exil et séparation, puis retour et réunion, à un niveau de perfection plus élevé. Autre retour de témoins : celui des Sept Dormants qu'un sommeil miraculeux de deux siècles extrait du monde, leur permettant de témoigner dans leur chair de la résurrection des corps.

b) *Les défenseurs*

Ils protègent la communauté chrétienne en luttant contre le diable (Donat, Antoine), contre la menace des pouvoirs civils ou des envahisseurs barbares (Loup, Rémi, Nicolas, Gilles, Jean Chrysostome, Léon, Thomas de Cantorbéry, Lambert), contre les hérétiques (Augustin, Basile, Hilaire, Eusèbe, Ambroise), et en construisant l'édifice tutélaire de l'Église (Benoît, Jérôme, Patrice). Cette classe regroupe surtout des confesseurs et des évêques, mais inclut des abbés et des docteurs : Antoine mène une croisade contre le démon au sein même de sa solitude, Benoît brille par son œuvre, la fondation du monachisme occidental et érémitique. Chez Augustin et Ambroise, docteurs, la doctrine n'apparaît guère dans son contenu, mais dans son efficacité contre l'hérésie.

La classe des défenseurs englobe la précédente et la domine hiérarchiquement ; pour y accéder, les saints passent par un stade de passion testimoniale : ascèse dans la solitude (Antoine, Benoît, Gilles, Hilaire, Jérôme, Martin, Rémi, Lambert), dépouillement et macération (Loup, Léon), persécution (Thomas de Cantorbéry, Lambert, Léger, Eusèbe) ; Jacques de Voragine relève toujours l'existence de cette phase préliminaire et probatoire, forçant parfois les apparences : ainsi, il décrit la vie d'Hilaire, laïc et marié, avant son élection épiscopale, comme celle d'un moine :

> « Hic uxorem primitus habens et filiam, in laïcali habitu monasticam vitam ducebat. » (p. 99)

Parfois, le compilateur note un détail qui signifie l'acquisition de la perfection par la souffrance : au moment de sa conversion, Augustin pâtit de maux de tête, devient muet ; les parents de Donat subissent le

martyre. En quelques cas, la Providence dispense le saint de cette épreuve sanctifiante en manifestant clairement, par des signes qui entourent sa naissance, que la grâce lui donne d'emblée la perfection personnelle (Nicolas, Ambroise). Les seules exceptions concernent Patrice et Chrysostome. L'importance de l'œuvre de Patrice, l'Invention du Purgatoire, prouve son élection par la grâce et suffit à le promouvoir au deuxième rang de la sainteté. Si Chrysostome échoue dans sa tâche, accomplie pieusement, mais maladroitement, c'est précisément en raison d'un défaut de grâce ou de perfection personnelle. Chrysostome se situe donc à la limite des deux classes de sainteté ; l'échec de sa pastorale la transforme en un quasi-martyre.

Les défenseurs disposent plus couramment que les témoins de l'aide providentielle par les miracles et révélations ; mais ils possèdent rarement la maîtrise thaumaturgique et prophétique, apanage des prêcheurs.

c) *Les prêcheurs* [15]

Le troisième degré de la sainteté, la Prédication, se définit par une œuvre de rédemption active du monde, fondée sur l'errance et la conversion. Cet ordre inclut un petit nombre de saints, qui poursuivent et rénovent la tâche des apôtres : ce sont, après les apôtres eux-mêmes, Marthe, Marie-Madeleine, Marc, Luc, Clément, Denys, Germain, Léonard, Amand, Grégoire, Bernard, Dominique et Pierre le Martyr.

L'ordre des prêcheurs englobe les précédents. Ainsi ils jouissent d'une perfection personnelle acquise par la grâce ou par le témoignage. Les apôtres constituent le modèle accompli : la grâce, descendue en eux par l'intercession du Saint Esprit le jour de la Pentecôte, se complète d'une perfection accrue par la persécution permanente, au cours de l'errance missionnaire, et se couronne du martyre, dans la plupart des cas. Chez les prêcheurs éminents, on trouve la même surdétermination de la perfection : Marthe et Marie-Madeleine ont reçu la grâce par leur rencontre avec Jésus ; elles y ajoutent la perfection ascétique des humbles témoins, en passant de longues années méditatives dans la solitude provençale. La Providence élit précocement Bernard et Dominique : avant même leur naissance, leur perfection est annoncée en songe à leurs mères ; l'un et l'autre passent très tôt par l'ascèse et la

15. L'ambiguïté de cette désignation est volontaire : elle nomme à la fois un type universel et intemporel (dans le texte de Voragine, du moins) et l'ordre des dominicains, qui en constitue l'occurrence ultime.

macération : Bernard, tout enfant, refuse de soigner ses maux de tête, puis, adolescent, choisit la macération et la solitude. Dominique, dès l'enfance, dort sur la terre nue, puis, plus tard, étudiant, refuse le vin pendant dix ans, vend ses livres pour en donner le produit aux pauvres ; plus tard, au début de sa prédication, il se propose comme prisonnier pour libérer un chrétien et s'offre au martyre. À l'âge de sept ans, Pierre le Martyr, doté de la science infuse, est capable de réfuter les sophismes hérétiques de son oncle. Chez d'autres, le choix céleste se manifeste un peu plus tardivement, mais de façon aussi éclatante : Grégoire s'attarde un peu dans le siècle, mais la perfection l'auréole instantanément :

> Ubi ad tantam perfectionem *in brevi* devenit, ut in ipso suae conversionis initio posset jam in perfectorum numero computari. (p. 198)

Le ciel distingue Germain alors qu'il vit dans le désordre ; après sa conversion, il mérite cette grâce par le dépouillement.

Les prêcheurs assument ensuite (ou en même temps) le rôle de défenseurs : ils fondent des églises, des ordres religieux, élaborent la liturgie (les apôtres, Clément, Grégoire, Bernard, Dominique), tiennent tête aux pouvoirs civils et aux Barbares (Grégoire, Léonard, Germain, Amand, Bernard), écartent le démon (Marthe, les apôtres, Grégoire).

Mais leur tâche éminente consiste en la prédication. Certains convertissent les peuples païens : les apôtres évangélisent les nations de la Méditerranée, de l'Espagne à la Perse ; Thomas porte la parole jusqu'en Inde, Mathieu jusqu'en Éthiopie. Marthe, Marie-Madeleine et Denys poursuivent leur œuvre vers la Gaule. Germain commence en Angleterre une tâche que Grégoire poursuivra. Dès l'époque des apôtres, Clément se tourne vers la prédication urbaine. Enfin, d'autres (Amand, Léonard, Bernard, Dominique, Pierre le Martyr), en des temps plus récents, mènent une prédication errante en terre de chrétienté, contre les tiédeurs et les erreurs qui obscurcissent la lumière du Christ, désormais partout répandue : Pierre et Dominique combattent les hérétiques, Bernard, en un temps menacé, parcourt toute l'Europe pour réconcilier les chrétiens avec l'Église.

Les prêcheurs, emblématisés, dans la *Legenda*, par quelques traits remarquables (noble origine, refus des honneurs, victoire sur les serpents et les dragons, maîtrise thaumaturgique et prophétique) constituent bien la classe éminente de la sainteté.

d) *Dynamique des trois ordres*

Les trois classes de sainteté se laissent figurer par trois cercles concentriques ou bien par une pyramide à degrés : le troisième cycle englobe les deux autres ; le troisième degré s'édifie sur les deux autres. En effet, le mérite suprême cumule les mérites propres aux ordres inférieurs, comme le montre Jacques de Voragine dans son éloge de Pierre le Martyr :

> In ipsa autem die sui martirii confessor, martir, propheta et doctor quodammodo esse promeruit. (p. 281)

Les chrétiens accèdent à un degré supérieur de sainteté par un dépassement, par un effort vers une perfection accrue, par une alternance de départs et de retours, selon un mouvement ascensionnel en spirale.

La grâce aide à l'ascension ; mais le saint se trouve parfois devant un choix ; sa décision peut alors le ranger au nombre des prêcheurs ou bien le cantonner parmi les témoins. On trouve, dans les choix religieux, la « proairesis » absente des conduites intramondaines.

La hiérarchie des rôles religieux se disjoint de la hiérarchie des fonctions ecclésiastiques. Le rang ecclésiastique ne se confond pas avec l'échelle des mérites : papes, évêques, prêtres, moines et dévots subissent également les assauts du mal et reçoivent des chances égales de salut. Le ciel élit ses prêcheurs dans tous les états ecclésiastiques ; la sainteté suprême constitue une Église dans l'Église, indépendante des distinctions temporelles.

Pourtant, au XIIIe siècle, aux temps des dangers et de la *novitas*, une analogie se laisse deviner : le rôle des prêcheurs incombe aux dominicains, dépêchés par la Vierge, en cette urgence extrême. Les moines, retirés du siècle, en une époque de combat, notamment, protecteurs parfois réticents, souvent confiants des dominicains, deviennent les défenseurs de la chrétienté. Dans l'état d'urgence où se trouve l'humanité menacée, à l'époque de Jacques de Voragine, la grâce couronne les hommes de la dernière chance, de la *novitas*, les dominicains. En cette circonstance, la hiérarchie pure et sacrée de la prédication militante englobe la hiérarchie des dignités.

La hiérarchie pure, fondée sur les valeurs religieuses, neutralise les différentes hiérarchies secondaires, axées sur le rang ou le pouvoir. Cette construction peut se représenter sous deux formes complémentaires, l'englobement et la segmentarité.

1. ENGLOBEMENT (schéma 1): par ses mérites, l'ordre des prêcheurs cumule les degrés de perfection et la grâce du baptême. Chaque ordre inférieur perd successivement un de ces traits sanctifiants.

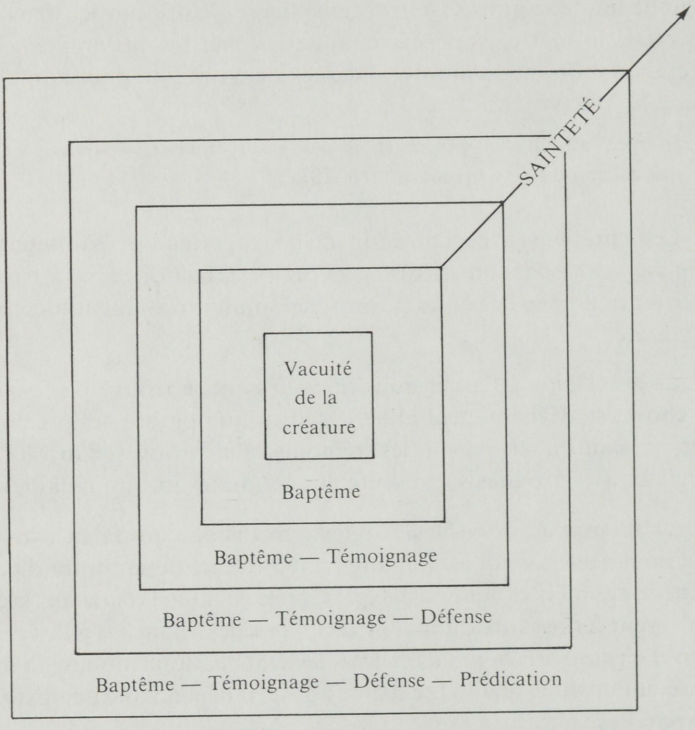


SCHÉMA 1: ENGLOBEMENT

2. SEGMENTARITÉ (schéma 2): ce terme provient de l'œuvre de l'anthropologue anglais E.E. Evans-Pritchard [16], qui a observé que certaines sociétés se construisaient par une série de paliers d'oppositions: à un certain niveau, deux groupes familiaux se trouvent en rivalité, mais, au niveau immédiatement supérieur, ils se regroupent en un sous-clan, rival d'un autre sous-clan, et ainsi de suite. La communauté chrétienne, vue par Jacques de Voragine, s'organise de façon analogue: au premier niveau (I dans le schéma) les prêcheurs s'opposent aux défenseurs: au XIIIe siècle, les clercs manifestent une certaine

16. Voir E.E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuer*, trad. par L. Evrard, Paris, Gallimard, 1968, (1re éd. anglaise, 1940).

réticence devant l'entreprise dominicaine [17] ; mais ces deux catégories se regroupent : les séculiers actifs, engagés dans le combat de la foi, forment un ensemble solidaire face aux réguliers oublieux du siècle [18].

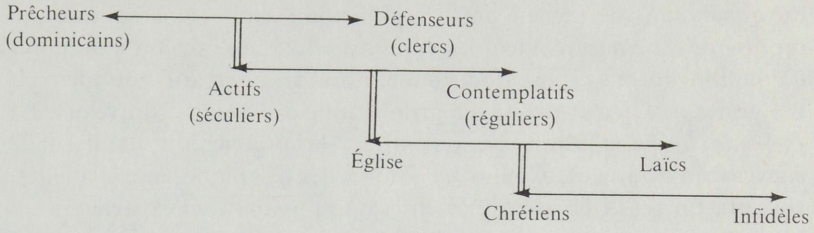


SCHÉMA 2 : SEGMENTARITÉ

(*Note :* les flèches figurent une opposition, les traits doubles un regroupement. Le schéma pourrait se compléter d'une segmentation des groupes contemplatifs, laïcs, infidèles.)

Ainsi, la hiérarchie, dans la *Legenda aurea*, dans sa stricte gradation, qui sépare statut et pouvoir, doit se comprendre au sens étymologique : elle s'enracine dans le sacré, sans aucune compromission temporelle. Elle construit chimériquement une société chrétienne autour de la milice serrée des frères prêcheurs, instrument de la *novitas*. Le grand rêve hiérarchique de Jacques de Voragine s'oppose à la fois à l'égalitarisme du christianisme évangélique et à la hiérarchie au sens faible et laïc du mot, qui triomphe au XIIIe siècle, avec l'émergence de l'État. Ce rêve ressurgira plus tard avec la création de la Compagnie de Jésus. Plus largement, cette vision exprime peut-être une des tendances des religions du salut qui rétablit, à l'intérieur même de l'égalitarisme monothéiste la hiérarchie sacrée des purs, qui capte la puissance divine et la distribue, au sein d'un ordre militaro-théocratique.

17. Voir Y.M.J. CONGAR, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe siècle », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, XXVIII, 1961, p. 35–151, et G. MOLLAT, « Prélats français contre religieux mendiants. Autour de la bulle "Ad fructus uberes" (1281–1290) », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, XI, 1925, p. 309–331.
18. Il est évident que ce schéma de représentation ne peut rendre compte de la situation exacte des dominicains dans l'Église : ce sont des chanoines *réguliers*.

On conçoit qu'une telle vision, rigoriste et non cléricale, ait pu séduire les consciences chrétiennes inquiètes des derniers siècles du Moyen Âge. Telle est donc l'hypothèse proposée à partir d'une analyse narrative des actions et des rôles dans la *Legenda aurea* : les fidèles ont dû aimer dans ce recueil un livre d'histoire sainte, une somme qui représente schématiquement les voies du salut, en se tenant à un point d'équilibre entre l'exposé doctrinal et l'oratorio narratif, entre le récit des gestes de Dieu et l'annonce prophétique des Temps Nouveaux. La *Legenda aurea* n'aurait-elle pas offert la première et la dernière encyclopédie du salut, avant que les nouvelles techniques intellectuelles, en cette fin du XIIIe siècle n'ôtent toute possibilité d'existence à un savoir religieux commun à tous les fidèles ?

Alain BOUREAU
Université d'Orléans

L'ANIMAL DANS LA *LÉGENDE DORÉE*

Demande — N'y a-t-il pas d'autres êtres sensibles avec qui l'homme a des rapports ?

Réponse : — Oui, il est entouré d'une multitude d'animaux qui naissent, croissent, multiplient et meurent comme lui [1].

Cette question-réponse figure au chapitre « Morale zootique, ou rapports de l'homme avec les animaux » du *Traité élémentaire de morale à l'usage des Instituteurs des Écoles primaires et des Pensionnats* (1800), ouvrage conçu sur le modèle d'un catéchisme laïc.

Pourtant, a-t-il fallu attendre l'an VIII de la République pour que l'humain s'interroge sur son attitude envers l'animal ? Sommes-nous en présence d'une nouvelle conception de l'animal dans l'histoire des mentalités ? Les sentiments de pitié et de solidarité envers l'animal manquaient-ils au Moyen Âge, cette époque que l'on se plaît pourtant à dire « cosmique » ? D'une assiduité obsédante dans la vie quotidienne, intégrés dans la littérature au point qu'ils font l'objet de genres spécifiques — fable, bestiaire, sans parler des livres de chasse —, les animaux

1. *Traité élémentaire de morale à l'usage des Instituteurs des Écoles primaires et des Pensionnats*, par le citoyen Geurzez, employé de l'Instruction publique, 5e division du ministère de l'Intérieur, Paris, Delance, an VIII (1800). Chap. « Morale zootique, ou rapports de l'homme avec les animaux ». Cité dans V. PELOSSE, « Imaginaire social et protection de l'animal. Des amis des bêtes de l'an X au législateur de 1850 [1re partie] », *L'Homme*, XXI, n° 4, oct.-déc. 1981, p. 10.

envahissent presque tous les discours[2]. Dans la *Légende dorée*, on compte plus de 450 occurrences animales ; les espèces mentionnées dans les vies de saints ne se distinguent ni par leur diversité ni par leur originalité, mais leur fréquence et leur redondance même suggèrent un message qui reste à déchiffrer. S'il est exploité pour sa dimension symbolique, un autre ordre de description ressort du discours sur l'animal dans le légendier. L'animal est perçu dans sa réalité corporelle et s'il sert d'abord de faire-valoir au saint et aux valeurs qu'il prône, ses rapports avec le saint sont aussi ceux qui s'établissent entre l'homme et l'animal, entre deux êtres, différents, d'inégale correspondance, mais sensibles, chacun, à la réalité de l'autre.

1. L'animal symbolique

En général, la vie de saint du légendier de Jacques de Voragine se présente comme une suite d'anecdotes facilement détachables les unes des autres et, pour la plupart, d'ordre interchangeable. Toutes s'articulent autour de la personne du saint à partir de sa mort au péché — ou de sa naissance protégée de toute tare et accompagnée de signes prophétiques — jusqu'à son entrée dans la Vie, le plus souvent par le martyre. Chaque élément narratif participe à prouver la perfection du saint. L'animal est l'un de ces moyens qui montrent le saint dans sa puissance et dans sa gloire.

Les genres didactiques du Moyen Âge ont eu abondamment recours à l'animal à cause du prolongement métaphorique qu'il permettait, de la signification morale et religieuse qu'on pouvait en retirer. Le symbolisme constitue la matière première des œuvres théologiques et des genres didactiques qui, dans la société chrétienne du Moyen Âge, sont étroitement apparentés. Toute la création est symbole de Dieu et demande à être interprétée : « Toutes ces choses n'ont pas été créées pour elles-mêmes, mais pour représenter l'invisible beauté, à laquelle Dieu, par leur intermédiaire, rappelle les hommes.[3] » Les théologiens médiévaux ont élaboré une véritable théorie du signe. L'animal y figure parmi les signes naturels « qui sont avant tout des choses, et en second lieu seulement des symboles », que seul peut

2. Comme en témoigne l'ouvrage de J. BICHON, *L'Animal dans la littérature française au XIIe et au XIIIe siècles*, 2 vol., Lille, Université de Lille III, 1976.

3. J. CHYDENIUS, « La théorie du symbolisme médiéval », *Poétique*, 23, 1975, p. 324.

comprendre l'initié, « celui qui s'accorde le temps de méditer sur la création » [4].

Les bestiaires suivent cette logique : les animaux sont décrits selon leurs caractéristiques, leurs « natures » qui « signifient » un comportement religieux, une réalité métaphysique, une croyance dogmatique. « Le genre didactique des bestiaires, écrit Bianciotto, ne décrit le monde animal que pour le constituer en réseau symbolique signifiant à l'homme son destin et la grandeur de Dieu [5]. » L'utilisation de l'animal dans la *Légende dorée* relève d'une inclination d'esprit similaire à celle des bestiaires [6]. L'animal y est cependant plus individualisé. Il acquiert sa signification dans son association avec l'homme dont il est le « double » et le vis-à-vis. L'animal du bestiaire, ainsi que celui de l'hagiographie, est en effet conçu comme double : « d'une part, il est lui-même l'animal empirique ; d'autre part, il représente, il apporte, il est quelque chose ou quelqu'un d'autre » [7]. Dans l'hagiographie, cependant, l'animal se conduit en plus comme un vis-à-vis et agit comme un être autonome : l'animal est un ennemi, une proie, un auxiliaire, une distraction et une compagnie, pour reprendre la terminologie de Bichon [8].

On peut également discerner deux niveaux de l'utilisation de l'animal dans la *Légende dorée* :

1. l'emploi métaphorique et symbolique de l'animal dans le langage, à travers les comparaisons, les analogies, les étymologies, les injures ;

---

4. *Ibidem*, p. 328. Chydenius traduit la pensée de Hugues de Saint-Victor, qui suit de très près celle d'Augustin.
5. G. BIANCIOTTO, P. de BEAUVAIS, G. le CLERC, R. de FOURNIVAL, B. LATINI, CORBECHON, *Bestiaire du Moyen Âge*, Paris, Stock, coll. « Stock Moyen Âge », n° 35, 1980, p. 7.
6. J. de VORAGINE, *La Légende dorée*, 2 vol., Paris, Garnier-Flammarion, 1967 ; cf. I, p. 191-192 ; II, p. 262, 280-281, 343 ; p. 256, le « chien » n'est pas nommé, mais une caractéristique qui lui est propre dans les bestiaires est attribuée à un frère dont il est dit « qu'il retourne à son vomissement ».
7. J. BICHON, *op. cit.*, p. 7.
8. J. BICHON (*op. cit.*, p. 806) distingue quatre modes de relations entre l'homme et l'animal : « L'animal comme vis-à-vis conçu comme réel (il est alors élément de décor ou personnage), comme véhicule d'une réalité ou d'une vérité distincte de lui, comme projection, et comme miroir : selon ces trois derniers modes, il est un instrument que l'homme utilise dans sa quête de connaissance, son travail de mise en ordre, son effort d'expression de sa propre vérité et de celle du monde. »

2. l'animal-événement, c'est-à-dire l'animal considéré dans sa présence réelle, corporelle et dans sa relation vécue, dans sa rencontre avec l'homme.

Je me suis demandé s'il y avait un rapport pertinent entre ces deux niveaux, s'il existait un système sous-jacent qui présidait à l'association de tel animal avec tel type de personnage, et si on pouvait observer une coïncidence entre les associations utilisées dans les figures du langage et celles qu'on décrit dans la rencontre de l'homme avec l'animal. Par exemple, il est significatif que nous rencontrions la brebis et la biche surtout avec la sainte, les chiens et les bêtes féroces avec les ennemis et une grande diversité d'espèces animales en relation avec le saint.

La sainte, dans le langage métaphorique, est symbolisée par l'abeille [9], la biche [10], la brebis [11], l'agneau [12]. Dans son existence, Marguerite garde les brebis [13], Daria est protégée par un lion [14], Agathe, Euphémie et Catherine [15] adoucissent les bêtes auxquelles elles sont livrées ; sainte Théodore arrache un homme de la gueule d'une bête féroce et le ressuscite par ses prières ; elle poursuit l'animal, le maudit ; alors il tombe mort aussitôt [16] ; sainte Marthe combat victorieusement la Tarasque avec le signe de la croix [17] (cf. cl. 1). Hormis les deux derniers cas, où les saintes surprennent par leur initiative, la sainte, jeune fille vierge, côtoie, réellement et symboliquement, des animaux légers, doux domestiques herbivores. Elles-mêmes brebis livrées aux supplices, c'est par leur douceur qu'elles transforment « le loup en agneau ».

La fréquence de l'animal auprès des saintes est très réduite comparativement à celle que nous observons auprès des saints. Pourtant le nombre des vies de saintes est peu inférieur à celui des vies de saints ; or, la majorité des vies de saintes ne contiennent aucune mention d'animal, alors que le saint entretient presque toujours une relation

9. J. de VORAGINE, *op. cit.* : sainte Cécile.
10. *Ibidem*, p. 314 : une Vierge d'Antioche.
11. *Ibidem*, II, p. 297 : les onze mille vierges.
12. *Ibidem*, p. 140–142 : Agnès.
13. *Ibidem*, p. 452. Comme le souligne M. ZINK, *La pastourelle. Études du Moyen Âge et de la littérature populaire*, Paris, Bordas, 1972, la situation initiale de la vie de Sainte Marguerite rappelle celle des pastourelles.
14. J. de VORAGINE, *op. cit.*, p. 294.
15. *Ibidem*, p. 201, 211, 471.
16. *Ibidem*, p. 446.
17. *Ibidem*, II, p. 21–24.

significative avec un animal. De plus, le saint n'est pas lié à des animaux particuliers. Il entretient des rapports avec de nombreuses espèces — ailées, herbivores, carnivores, reptiles — et dans des situations variées. Il détient un pouvoir solide sur les animaux : il expulse les animaux malfaisants tels les serpents, il convertit des loups en animaux domestiques, il punit l'animal récalcitrant, et aussi, il noue amitié avec eux, il étend son emprise bénéfique sur le règne animal, il protège les bêtes et les nourrit.

La relation des animaux avec les persécuteurs des saints se divise nettement en deux modes : l'emploi métaphorique les associe aux loups, aux chiens, aux serpents et à toutes les bêtes féroces. Dans l'existence concrète, ils se confondent également avec les bêtes féroces dont ils sont les propriétaires et auxquelles ils jettent les saints en pâture. Les magiciens font apparaître des chiens et des serpents qui, finalement, se retournent contre eux et les attaquent, ne leur laissant la vie sauve que par obéissance au commandement du saint. Très souvent, ils sont victimes de la vengeance divine qui permet que les persécuteurs de chrétiens périssent par les morsures de leurs propres chevaux [18].

La relation animal-ennemi de la foi se complète d'ordinaire par l'intervention du saint ou de la sainte. Les métaphores des loups qui se jettent sur les brebis ou du loup (ou lion) changé en agneau se colorent d'une signification puissante, lorsque les bêtes féroces se soumettent au saint alors que l'homme résiste. Saint Martin gémit devant l'obéissance d'un serpent à sa parole : « Les serpents m'écoutent et les hommes ne m'écoutent pas [19]. » Ce pouvoir de conversion et de renversement radicaux du fauve affamé constitue l'une des plus grandes preuves de la puissance du saint ou de la sainte.

Ces observations révèlent la présence de deux systèmes. Les vies de saintes forment un réseau de significations précis dans lequel le symbolisme animal atteint une certaine stabilité. Même dans la rencontre concrète avec l'animal, la relation entre l'animal et la sainte demeure métaphorique, alors que la vie de saint privilégie un rapport direct de l'homme à l'animal. Le saint est actif et l'animal est passif ; le saint agit et commande, l'animal obéit. Par ailleurs, la sainte est rarement définie comme celle qui agit. Vierge vouée au sacrifice, elle partage le sort de la biche et des brebis. Ainsi, dans la vie de saint, l'animal sert d'indicateur de l'activité positive du saint. Celui-ci possède

18. *Ibidem*, p. 133-134, 203, 425-426.
19. *Ibidem*, p. 340.

un pouvoir effectif sur le monde et, par la diversité des animaux qui lui servent d'attributs et de compagnons, il joue un rôle de médiateur entre l'univers sacrificiel de la vierge et l'univers reptilien et vorace du persécuteur.

Donc, les références à l'animal renforcent la structure des vies de saints, qui se divisent en deux groupes principaux : les récits de la passivité conciliante et réparatrice (vies de saintes) et les récits de l'activité édifiante (vies de saints). L'animal vient confirmer cette structuration. Ce modèle présente ainsi deux types de rapports à l'animal : celui de la sainte est passif et métaphorique, celui du saint est actif et direct. Par son symbolisme et par son comportement, l'animal corrobore les structures narratives de la *Légende dorée* et jette un éclairage nouveau sur les rapports entre les divers personnages. Cependant, l'animal est-il confiné à ce rôle, important certes, mais tout de même secondaire, de « faire-valoir » du saint ?

2. L'animal apprivoisé

Le comportement de l'animal souligne la perfection du saint. Qu'il figure dans un rôle d'ennemi, de compagnon et de serviteur, il a pour fonction de démontrer la puissance et la bonté du saint. Le héros de la foi exerce une forte autorité même sur les bêtes féroces qui s'apprivoisent et s'adoucissent en sa présence, et qui, au lieu de le dévorer, le protègent et le servent. Dans l'effort du saint pour offrir l'univers à Dieu, l'animal répond mieux que l'homme impie à son ardeur. Plus les adversaires des saints sont féroces et méchants, plus les bêtes féroces paraissent douces, bonnes, protectrices, « converties », « retournées » entièrement au contact du saint. Le saint bonifie l'univers, ce qui inclut tout être vivant, donc les fauves ; et seuls résistent les hommes au cœur perverti.

Nous touchons ici à un axe capital qui traverse tout le légendier de Jacques de Voragine : celui de la violence — douceur. Les persécuteurs s'acharnent sur les saints et leur violence s'attise plus encore par le spectacle de la patience et de la douceur du saint ou de la sainte. Dans ce combat pour la conquête du monde que se livrent la violence de l'impie et la douceur du chrétien — une douceur parfois curieusement interprétée, puisque le saint, représentant de la Justice divine, inflige à l'occasion des châtiments mortels par la médiation de la prière —, l'animal apprivoisé par le saint édifie les hommes : l'animal écoute la parole du saint tandis que les hommes ne l'écoutent pas. La métaphore récurrente des loups qui se jettent sur les brebis atteint son point

culminant dans la vie de saint Pierre martyr, où Jacques de Voragine déploie un paradigme explicite ; il décrit comme suit l'hérétique qui se jette sur saint Pierre : « C'était le loup contre l'agneau, le cruel contre l'homme doux, l'impie contre le saint, la fureur contre le calme, la frénésie contre la modestie, le profane contre le saint [20]. » La sœur de la paix et de la douceur est l'humilité. L'agneau et la brebis marqueront la douceur et l'humilité de la sainte [21] (v. cl. 2), tandis que l'âne deviendra le compagnon et l'auxiliaire privilégié de celui qui a renoncé au faste du siècle [22] (v. cl. 3). L'âne est le symbole de l'humilité, de la pauvreté et de l'obéissance [23]. Il est le serviteur des saints de la même manière qu'il a porté Jésus à Jérusalem. Le saint se conduit donc à l'instar du Christ. Ainsi, saint Léonard refuse les richesses que lui offre le roi, à l'exception de la portion de la forêt dont il pourra la nuit faire le tour avec son âne. Lorsqu'on se rappelle l'exergue étymologique où Léonard est assimilé à Lion, l'image contrastée parle d'elle-même [24]. Aussi, saint François cède l'âne qui lui servait de monture à un frère qui, n'en possédant pas, ruminait dans son cœur des pensées amères ! Dans le

20. *Ibidem*, p. 320.

21. L'étymologie du légendier le confirme : « Agnès vient d'agneau, parce qu'elle fut douce et humble comme un agneau », p. 140. L'iconographie corrobore également cette association ; dans l'édition de 1486 de la *Légende dorée* [J. de VORAGINE, *Legenda aurea sanctorum sive Lombardica historia*, Lyon, Matthias Huss, le 20 juillet 1486. Bibliothèque du Congrès, Incun. 1486, J. 3], les trois saintes, Agnès, la Vierge d'Antioche et Marguerite sont représentées par la même illustration : la sainte tient une palme à la main et plonge son regard dans celui d'une petite brebis qui s'appuie sur les genoux de la vierge.

22. J. BICHON, *op. cit.*, p. 108, en donne de nombreux exemples : entre autres, saint Martin, saint Amand, saint Hilaire, saint Bernard, saint André, saint Germain. L'iconographie de l'édition de Lyon 1486 souligne ce type de saint en recourant à la même illustration du saint qui lit son bréviaire en marchant à côté de son âne dans la représentation de saint Égide, de saint Amand et de saint Agathon.

23. Le spectacle de l'âne offre un modèle de vertu au saint : « Un frère se dit : "Toi et l'âne, c'est tout un. Or, comme l'âne est battu et ne parle pas, supporte les injures et ne répond rien, fais de même" », *L'Animal dans la littérature française...*, p. 408 : saint Agathon. Cependant, comme pour chaque animal, le symbolisme de l'âne est ambigu et s'il exprime la patience, l'humilité et l'effort constant, il peut signifier également la sottise et les paroles irréfléchies, cf. *La Légende dorée*, p. 133 : « Leur maison est sans porte, car qui veut entre dans l'étable et délie l'âne. » « Il parlait ainsi, car ce qu'ils avaient au fond du cœur était aussitôt sur leurs lèvres. »

24. *Ibidem*, p. 280, 282.

monde, il était plus noble que François [25]. Dans l'état religieux, voué à la pauvreté, l'âne même devient signe de richesse et objet de convoitise pour celui qui n'a pas su encore se détacher du monde.

L'animal se fait le compagnon du saint. Il arrive que le saint guérisse l'animal comme fit saint Jérôme du lion qui devint par la suite le gardien de l'âne du monastère. Lorsque l'âne est volé pendant le sommeil du lion, celui-ci, plein de honte et de remords humains, le remplace docilement dans son travail [26]. Ou encore, la rencontre de l'homme et de l'animal a lieu dans le désert. Il s'agit alors d'un ermite qui vit dans le désert, souvent nu, n'ayant pour unique compagnon qu'un animal. Ainsi saint Benoît reçoit sa nourriture d'un corbeau [27]. Pendant sa vie érémitique, les oiseaux apportent à saint Blaise sa nourriture quotidienne et le saint les bénit et les guérit si d'aventure ils sont blessés ; en fait, toutes les bêtes de la forêt trouvent gîte et protection contre les chasseurs auprès de saint Blaise [28]. Saint Gilles partage son existence avec une biche qui lui sert de nourrice et il sera blessé du trait qu'un chasseur destinait à l'animal [29]. L'ermite est décrit un peu comme un marginal, comme un fou, mais un fou de Dieu :

> Un homme ayant rencontré dans le désert quelqu'un qui mangeait de l'herbe comme les animaux et qui était nu, courait après lui pour l'atteindre, car il fuyait ; et cet homme lui dit : « Attends-moi, car je te suis pour Dieu. Et moi, répondit le fuyard, je te fuis pour Dieu [30]. »

Parfois l'animal n'apparaît que de manière épisodique dans la vie de l'ermite. Saint Machaire, afin de se punir d'avoir tué un moucheron qui l'avait piqué, vécut six mois tout nu dans le désert « d'où il sortit entièrement couvert de plaies que lui avaient occasionnées les insectes » [31]. Un lion aide saint Zozime à enterrer sainte Marie Égyptienne [32], la seule femme ermite que nous ayons rencontrée dans la *Légende dorée*.

D'autres genres littéraires nous ont accoutumé à la description du « hors de sens ». Par exemple, Yvain et son lion dans le personnage de Chrétien de Troyes. En adoptant ce comportement, le saint se singularise comme un fou pour Dieu illustrant la parole ! « Celui qui s'est

25. *Ibidem*, p. 256.
26. *Ibidem*, p. 247.
27. *Ibidem*, p. 239.
28. *Ibidem*, p. 197.
29. *Ibidem*, II, p. 169-170.
30. *Ibidem*, p. 406 : saint Arsène.
31. *Ibidem*, p. 128.
32. *Ibidem*, p. 284.

fait fou aux yeux des hommes pour paraître sage aux yeux de Dieu. » L'animal identifie donc ce marginal élu comme fou et saint. Le héros de la foi vit une marginalité positive qui opère le renversement des valeurs prônées par le monde. Le saint avec l'animal est réintroduit dans le projet d'un monde réharmonisé.

3. Une sensibilité nouvelle envers l'animal

La sainteté est proposée comme modèle. Le légendier incite le lecteur à l'émulation [33]. Le saint, essentiellement un agissant, se caractérise par son action. Les saints, même les solitaires ermites, ne se conçoivent pas sans l'ensemble de l'humanité [34]. Ils sont les prémices et les ouvriers d'une humanité future, réhabilitée par le Christ. Le saint est cet homme, cet Adam avant la chute, à qui Dieu avait donné le pouvoir sur tous les animaux. Un pouvoir non tyrannique, mais harmonieux. En soumettant l'animal, en l'adoucissant, en le nourrissant, le saint invite l'humain ordinaire à se conduire avec autorité et mansuétude envers les animaux, envers tout ce qui vit et dont il a la responsabilité. L'animal récupère ainsi la place qui lui est due dans le système des valeurs.

Le saint éprouve de la pitié et même de la tendresse envers l'animal. Cette tendresse est réprouvée si elle provoque la distraction et la sensualité chez le moine, si elle exprime un attachement au monde ; ainsi, un moine se scandalise de la grande pompe de Basile, un autre se chagrine du fait qu'il aura à partager la gloire céleste avec le riche Grégoire [35] ! En fait, ce n'est pas la tendresse envers l'animal qui est condamnée, mais l'attitude exclusive et passionnée, l'attachement à un être qui distrait de Dieu. Par contre, cette distraction même est un don de Dieu lorsqu'elle permet à la faiblesse humaine de se reposer de la tension intense de la vie contemplative [36]. Dans ce type de rapports

33. Cf. A. JOLLES, *Formes simples*, Paris, Seuil, 1972, « La légende », p. 34–38.
34. *Ibidem*, p. 35.
35. J. de VORAGINE, *op. cit.*, saint Basile, *ibidem*, p. 148 ; saint Grégoire, *ibidem*, p. 226. Aussi saint Augustin, *ibidem*, II, p. 143, « se confesse de ressentir trop de plaisir à voir un chien courir, d'examiner avec trop d'attention des araignées enveloppant des mouches dans leurs toiles (...) comme des choses qui distraient dans les bonnes méditations et qui troublent les prières ».
36. Saint Jean, *ibidem*, p. 86, caresse une perdrix pour l'apprivoiser. Un enfant se moque de cette futilité et saint Jean lui démontre, à l'aide de l'arc

entre l'homme et l'animal, ce dernier joue encore un rôle bien secondaire. Si un enfant considère comme un « enfantillage » l'intérêt aux oiseaux autre que celui de la chasse, il faut bien être débile ou saint pour y porter attention. Jacques de Voragine souligne à plusieurs reprises la douceur et la patience miséricordieuse du saint envers les oiseaux. Par exemple, saint Benoît écarte un oiseau importun en faisant un signe de la croix au lieu de le saisir avec la main [37]. Il est dit de saint Rémi que « sa mansuétude était telle que les oiseaux venaient jusque sur sa table manger dans sa main les miettes du repas » [38]. Cette preuve irréfutable de la bonté du saint, ce témoignage « hors du commun » d'un nouvel esprit en l'homme, indique au chrétien du Moyen Âge une nouvelle attitude envers l'animal, radicalement différente de celle qu'il adoptait dans le quotidien. Cela nuance la perception de l'animal au Moyen Âge et met en évidence une attitude qui, sans être nécessairement très répandue, existait tout de même, en fait une attitude qui a pris une importance considérable avec la renommée de François d'Assise.

François d'Assise était presque contemporain de Jacques de Voragine et de ses lecteurs. L'engouement au sein du peuple médiéval pour le petit frère mineur témoigne d'une quête et d'une soif d'harmonie réelles. Pour prendre un exemple extrême, l'anecdote de saint François qui ôte les vers du chemin pour éviter qu'ils ne se fassent écraser peut paraître d'une douceur et d'une sensibilité infinies ; pour les gens du Moyen Âge, un tel geste marquait l'apothéose de la douce charité du saint, en même temps qu'il incitait à une attitude de bienveillance, prenons le terme de saint François, de « fraternité » envers tous les animaux, même les plus humbles. Celui qui aurait appris avec François à dire « ma sœur la colombe », « ma sœur la cigale », « mes frères les oiseaux », celui qui aurait nourri de miel et de vin les abeilles pendant l'hiver, enfin celui qui se serait accoutumé à protéger la vie dans ses formes les plus simples, les plus fragiles et celles qu'on considère les plus viles, celui-là se conduirait sûrement avec mansuétude envers tous les humains. François faisait plus, lui « qui avait la simplicité d'une colombe, invitait toutes les créatures à l'amour du Créateur » [39]. Il s'harmonisait avec la nature entière, et de concert avec les oiseaux il offrait son chant de louange.

---

que tient l'enfant en ses mains, que l'esprit a besoin de saine détente pour ensuite être en mesure de voler plus haut.

37. *Ibidem*, p. 237.
38. *Ibidem*, p. 123.
39. *Ibidem*, II, p. 260.

François d'Assise a livré un nouveau message qui a suscité beaucoup d'enthousiasme au Moyen Âge parce qu'il répondait à un besoin profond, à une attitude précise de la sensibilité des gens à cette époque[40]. Pour apprivoiser l'attitude de l'homme vis-à-vis de son semblable, il faut l'apprivoiser dans son attitude vis-à-vis de l'animal.

Malgré la peur des loups et l'horreur des serpents, malgré la hiérarchie des êtres vivants qui situait l'animal en dessous des hommes, malgré l'ambiguïté inhérente au symbolisme animal, une attitude de bonté et de charité était proposée envers tous les animaux. Ce traitement de l'animal pose l'espérance d'une transformation radicale de la nature. Ce paradigme des nouveaux rapports à établir entre l'humain et l'animal, l'homme médiéval le puise dans le Nouveau et l'Ancien Testament, particulièrement dans les prophéties d'Isaïe. On y lit, par exemple :

> Le loup habitera avec l'agneau
> La panthère se couchera avec le chevreau
> Le veau, le lionceau et la bête grasse iront ensemble conduits par un petit garçon, etc.[41].

L'animal redevient ce qu'il était au Paradis terrestre : un être doux, vivant en harmonie avec tout ce qui l'entoure. L'humain prend conscience qu'il partage avec les animaux la vie, la souffrance et la mort. Par ces métaphores, Jacques de Voragine rend cette conciliation entre les bêtes et les humains plus sensible encore et annonce que les saints et les saintes — notamment ici la Vierge d'Antioche, — parachèvent la prophétie d'Isaïe :

---

40. Cf. G. BRUNEL, « "Vida de sant Frances". Versions en langue d'oc et en catalan de la *Legenda aurea*. Essai de classement des manuscrits », *Revue d'Histoire des textes*, 6, 1976, p. 257 : « Dans la crise qui secouait l'Ordre franciscain au XIIIe siècle, il était primordial, pour réconcilier ses fils entre eux, de montrer en François qu'ils souhaitaient imiter, le modèle de l'homme réconcilié et du réconciliateur : parce qu'il était en paix avec lui-même et avec toute la création, il était capable de tout pacifier autour de lui. »

41. ISAÏE, 16, 6. Nous pouvons remarquer également que le choix des animaux et le symbolisme qui leur est attaché relèvent en grande partie de l'Ancien et du Nouveau Testament à un point tel que, à l'exemple de cette citation, les vies de saints paraissent une « réécriture » des Écritures, une actualisation toujours vivante de la vie du Christ à travers ses témoins.

L'oracle est accompli : « Alors les loups et les agneaux paîtront ensemble. » Voyez, c'est la brebis, c'est le loup qui ne sont pas seulement dans le même pâturage, mais qui sont sacrifiés ensemble [42].

Conclusion : un discours sur l'animal à travers un langage stéréotypé, mais en évolution

L'animal est donc présenté à travers un langage stéréotypé dans la *Légende dorée*. Ce langage stéréotypé donne parfois l'impression que l'animal n'est pas considéré du tout pour lui-même, alors qu'il est une forme d'expression pour parler véritablement de l'animal. On pense à l'animal, on parle de l'animal, même si l'intention dominante demeure l'édification de l'être humain.

Il existe dans le légendier de Jacques de Voragine un discours, voilé et tout en filigrane, sur l'attitude de l'humain envers l'animal. S'agit-il d'une attitude populaire, d'une attitude répandue ou d'une attitude préconisée envers l'animal ? Il semble que nous soyons en présence d'une attitude suggérée, qui ne soit pas proposée de manière intentionnelle mais qui découle logiquement du discours tenu par le saint. Non par l'intention de l'auteur, mais par la logique du discours.

Les rapports réels entre l'homme et l'animal, les attitudes de l'homme envers les animaux ne sont pas simplement décrits dans un discours ; c'est plutôt tout le discours qui agit sur les attitudes. Jacques de Voragine ne nous présente pas un état de fait mais une action se faisant ; par le discours, il a l'intention d'agir. Nous ne devons jamais oublier la dimension apocalyptique, la marche vers la parousie, inhérentes au genre hagiographique. La *Légende dorée* est un discours « agissant », orienté vers l'avenir par l'enseignement du passé, il est en même temps un discours sur le réel, en ce sens que pour devenir véritablement humain, l'homme doit tenir compte de l'animal. La vie de saint propose l'exemple de la vie d'un élu, dont les attitudes ne sont pas celles du commun des mortels, mais bien celles auxquelles ils doivent parvenir. Le modèle proposé est au comportement réel ce que le moule de fabrication est à l'objet. Ainsi, le discours de l'animal dans la *Légende dorée* constituait un intervenant important dans la mentalité médiévale.

Cette nouvelle sensibilisation à l'animal se manifeste donc dans la *Légende dorée* surtout par le fait qu'au-delà du maintien des significations symboliques et à travers le langage stéréotypé même, on tient

42. J. de VORAGINE, *op. cit.*, p. 314.

compte de l'animal pour ce qu'il est ; on suggère des attitudes ou des comportements à adopter envers lui ; on l'utilise comme modèle pour proposer à l'homme certains modes de comportement envers tous les êtres vivants.

Lucille GUILBERT
CELAT,
Université Laval

Description des clichés

Cliché 1 : Incun. X J 16 Orig., Library of Congress, Wash.,
folio clxxxxiii, verso
SANCTA MARTHA, 8 cm × 7 cm
(Jacobus de Voragine. *Legenda aurea* [Augustae Vindelicorum, Gintherus Zainer, ca 1474])
Les gravures sur bois apparurent tout d'abord dans l'édition allemande de Zainer de 1471-1472.

Cliché 2 : Collection Rosenwald, Wash. n° 389
folio xiii, verso
DE SANCTA MARGARITHA, 8 cm × 7 cm
(Jacobus de Voragine, *Legenda aurea sanctorum sive Lombardica historia*, Lyon, Matthias Huss, le 20 juillet 1486)

Cliché 3 : Collection Rosenwald, Wash. n° 389
folio iiii, verso
DE SANCTO AGATHON, 8 cm × 7 cm

Cliché 4 : Icun. X 516. Orig. Library of Congress, Wash.
folio xxxxii, recto
DE SANCTO PAULO, 7 cm × 7 cm
(Un oiseau apporte une double portion de nourriture pour saint Paul et son hôte.)

De ſancta margaritha. crlvi.

Argaritha dicta pelagius virgo pulcherri

De scō agathon abbate. clxxv. A

LES TEXTES DE JACQUES DE VORAGINE ET L'ICONOGRAPHIE DU COURONNEMENT DE LA VIERGE

Aucun thème iconographique n'a été plus communément représenté dans l'art gothique dès ses débuts, et particulièrement alors dans la France du domaine royal, que le couronnement de la Vierge. Il subsume les épisodes miraculeux qui le précèdent : la dormition, ou mort temporaire de la Vierge, l'assomption de son âme au ciel, et sa résurrection intégrale, en corps et en âme, au paradis. En Occident, le couronnement de la Vierge, préparé par la glorification de la Vierge, invitée à partager le trône du Christ, consacra dès avant le milieu du XIIe siècle la doctrine de plus en plus reçue de l'assomption intégrale, qui ne fut toutefois définie dogmatiquement qu'en 1950. Pendant les premiers siècles de l'Église, la théologie et l'art se concentrèrent sur le mystère de la maternité de la Vierge « théotokos ». Ce n'est qu'au VIe siècle que se multiplièrent les récits, apocryphes, des événements merveilleux qui précédèrent et suivirent la mort de la Vierge. Ces récits en langue grecque donnèrent naissance dans l'art byzantin à la « koimesis » ou dormition, qui symbolisa d'une manière toute spirituelle l'assomption de la Vierge. L'art des chrétientés d'Orient ne représentera que tardivement l'assomption à la manière de l'Occident, et s'il figura quelquefois l'intronisation de la Vierge, il ne représenta jamais son couronnement. En Occident, il faut distinguer deux phases. L'assomption fut visualisée bien avant l'an mil. Quant au couronnement, il illustre la maturation progressive d'une spéculation théologique, nourrie de l'exégèse du *Cantique des Cantiques* et du Psaume quarante-quatre.

Jacques de Voragine a écrit neuf sermons pour la fête de l'assomption et consacré dans la *Légende dorée* un long récit à la mort, à la dormition, aux funérailles, à la résurrection et à l'assomption glorieuse de la Vierge. Sa relation fait la synthèse, d'une part, de la tradition apocryphe orientale, et, d'autre part, de la position doctrinale de l'Occident sur le privilège insigne de la résurrection intégrale, en corps et en âme, de la Vierge. En voici les principaux points : dans une annonciation funèbre, un ange apprend à Marie sa mort toute prochaine et lui apporte une palme lumineuse du paradis ; précédés par la translation miraculeuse de Jean, les apôtres sont transportés sur des nuages dans la maison de Marie, à Jérusalem ; la Vierge meurt ; au cours de la veillée, le Christ descend dans la chambre funèbre et emporte l'âme de sa mère jusqu'au trône de gloire ; le corps est porté par le cortège apostolique pour être enseveli dans la vallée de Josaphat ; le prince des prêtres et les juifs tentent de barrer la route au cortège ; les mains que le prince des prêtres avait portées sur la litière y restent collées ; à la suggestion de saint Pierre, il se convertit et les mains se détachent ; les juifs, qui avaient été frappés de cécité au cours de leur attaque, retrouvent la vue quand leurs yeux sont touchés par la palme paradisiaque ; les apôtres montent la garde auprès du tombeau ; au bout de trois jours, le Christ redescend chercher sa mère ; l'âme, rapportée par l'archange Michel, est réinsufflée au corps et les anges emportent la Vierge ressuscitée dans la chambre nuptiale du paradis.

Jacques de Voragine indique comme sa principale source le récit grec du Pseudo-Jean l'évangéliste. Mais il est évident qu'il a démarqué le mieux connu en Occident des récits apocryphes de la mort de la Vierge, celui de Méliton, évêque de Sardes au milieu du VIe siècle, qui se disait aussi disciple de saint Jean. Mais si on compare le texte de Jacques de Voragine avec la transcription du Pseudo-Méliton dans le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, on note deux différences. Conformément au Pseudo-Jean, Jacques de Voragine fait survenir la résurrection en corps de la Vierge trois jours et non immédiatement après la mise au tombeau, suivant l'usage établi de la mettre en parallèle avec celle du Christ. Le récit de Jacques de Voragine se termine par un épisode emprunté à un apocryphe attribué à Joseph d'Arimathie. L'apôtre Thomas, arrivé en retard à l'assomption, reçoit la ceinture que la Vierge lui jeta en s'élevant vers le ciel. Peut-être encore y a-t-il ici un parallèle avec le doute exprimé par Thomas, le retardataire, quant à la résurrection physique du Christ. Jacques de Voragine intercala encore dans son récit le témoignage cryptique sur le mystère de l'assomption tiré du traité sur les *Noms Divins* de Denys, le Pseudo-Aréopagite.

La deuxième moitié du texte de Jacques de Voragine concerne le mode d'assomption de la Vierge. Il reprend en détail et à peu près dans les mêmes termes le résumé antérieur des apocryphes, mais en s'appuyant sur une compilation appelée l'homélie anonyme de Reichenau. Cette homélie, que l'on trouve dans l'*Augiensis 80*, est un centon en latin d'homélies grecques sur l'assomption de saint André de Crète, saint Germain de Constantinople, et de quatre homélies de Cosmas Vestitor. Cosmas Vestitor, rhéteur byzantin de la seconde moitié du huitième siècle, avait exploité, en même temps que le plus ancien des apocryphes de la dormition, le *manuscrit grec 1982* de la Bibliothèque Vaticane, les homélies de Germain de Constantinople et le discours sur la dormition de saint Jean de Thessalonique. Comme l'avait fait au siècle précédent Gerhoh de Reichersberg en préfaçant l'homélie anonyme de Reichenau, Jacques de Voragine accrédita, sous le couvert de l'argumentation théologique des homélies grecques, des traditions tenues pour apocryphes, c'est-à-dire légendaires. Il fait ainsi comprendre le rôle que bien avant lui les homélies grecques ont joué dans l'élaboration de la doctrine de l'assomption. Sur l'assomption en corps de la Vierge, Jacques de Voragine rappelle les réserves exposées dans la *lettre à Paula et Eustachium*, alors attribuée à saint Jérôme, qui est reconnue comme une fabrication probable de Paschase Radbert, abbé de Corbie au IXe siècle. Mais il s'y rallie en se fondant sur les deux premières homélies de Jean de Damas et sur un traité beaucoup plus récent, le *Livre sur l'Assomption*, que l'on attribuait à saint Augustin. Il expose trois raisons alléguées du Pseudo-Augustin pour ajouter foi à l'assomption intégrale, en corps et en âme, de la Vierge : l'éminente dignité du corps de Marie ; son intégrité, établie par la nativité virginale ; l'unité de la chair de la Vierge et du corps du Christ. Sa position personnelle est que la Vierge est montée au ciel en corps et en âme, au milieu de la joie des anges ; que le Christ et les cohortes célestes sont venus à sa rencontre pour l'introniser au sein de la Trinité ; qu'elle trône dans la cité céleste, environnée par les élus et les neuf chœurs des anges. Ainsi le récit de Jacques de Voragine se termine en apothéose, sur une vision triomphale de la glorification de la Vierge. Cet aspect visionnaire dérive des homélies de Gérard de Csanad, bénédictin de Saint-Georges de Venise, martyrisé en Transylvanie en 1046, et des révélations de la voyante Élisabeth de Schonau, maîtresse des novices dans un couvent du diocèse de Trèves, qui mourut en 1164. Jacques de Voragine a cité les homélies de Gérard de Csanad (qui font partie du *corpus areopagiticum*) dans ses *sermones aurei* sur la Vierge. Le récit des visions qu'Élisabeth de Schonau commença à avoir à vingt-trois ans avait été mis en forme par son frère, Eckbert, ancien compagnon

d'étude de Rainald de Dassel, le chancelier de Frédéric Barberousse. Il faut noter encore que Jacques de Voragine fait écho aux métaphores lyriques de la lettre du Pseudo-Jérôme, qui, toute dubitative qu'elle est, n'en est pas moins imprégnée de la poésie assomptionniste du *Cantique des Cantiques* et d'une imagerie évoquant une assomption corporelle.

Les sermons et le récit de Jacques de Voragine ont-ils exercé une influence sur l'iconographie du couronnement de la Vierge? Les images théophaniques ont leur autonomie et suivent un développement indépendant des textes qui conditionnèrent leur naissance. Le couronnement de la Vierge est en art une création aussi originale que la spéculation théologique qui le prépara. Il s'est incorporé les apocryphes, mais il les dépasse. Un seul monument sculpté illustre au XIIe siècle le récit de la mort, des funérailles, de l'ensevelissement et de la résurrection-assomption de la Vierge: le tympan de Saint-Pierre-le-Puellier de Bourges, au musée du Berry. Vers 1180, sur le vitrail de la cathédrale d'Angers, le couronnement culmine au-dessus du canevas des apocryphes. Les plus anciens monuments du couronnement de la Vierge en Occident, vers 1140, le tympan de l'église de Quenington, dans le Gloucestershire, et le vitrail donné par l'abbé Suger de Saint-Denis à Notre-Dame de Paris (disparu avant la Révolution française) sont sans lien avec eux. À partir du portail de la Vierge à la cathédrale de Senlis (1160–1170), le couronnement occupe le tympan, au-dessus d'un linteau divisé en deux reliefs symétriques: à gauche, l'ensevelissement de la Vierge (puis, la dormition, accueillie assez tardivement en France septentrionale), et, à droite, une charmante innovation: le réveil de la Vierge dans son tombeau par des anges voletant. Exceptionnellement, sur le linteau du portail de la Vierge à la collégiale de Mantes (après 1170), ces deux scènes sont divisées par l'archange Michel rapportant l'âme de la Vierge pour la réunir au corps. Non moins étranges, mais justifiées par certains apocryphes, sont la sculpture d'un chapiteau roman de Notre-Dame-du-Port, à Clermont-Ferrand, et une enluminure du *Psautier d'York*, au musée Hunter à Glasgow, représentant la Vierge emportée au ciel dans les bandelettes de son suaire. Cete assomption matérialisée du corps ne réapparaîtra qu'au XIVe siècle, et principalement en Allemagne.

Le frontispice de deux manuscrits enluminés de la *Légende dorée* dans la traduction de Jean de Vignay (Bibliothèque Mazarine, *ms. 1729*, et Musée Condé, Chantilly, *ms. 1335*) représente le couronnement de la Vierge, ainsi qu'une théophanie dans le cadre d'une *Majestas Domini*, au centre de la quaternité des évangélistes et sous le titre: « de ladvenement de nostre seigneur ». L'avent du Seigneur s'étend

liturgiquement sur quatre semaines : avènement en chair — en esprit — dans la mort — au Jugement. La dernière semaine de l'avent préfigure « que la gloire que recevront les saints au dernier avènement ne faudra jamais ». Lorsque s'imposera dans le dernier quart du XIVe siècle et triomphera au XVe siècle le couronnement de la Vierge non par le Fils seul mais par les trois personnes de la Trinité, l'image illustre la fête de l'assomption ou celle de la Toussaint. Dans l'ordre historique de la représentation des théophanies, le couronnement de la Vierge prend place après le Jugement dernier et il apparaît dans l'art gothique comme sa consommation. Dans un manuscrit de la *Legenda aurea* à la British Library (*Royal 19 B xvii 1382*) on voit, dans le premier des quatre-feuilles qui décorent le frontispice, le couronnement célébré devant un drap d'honneur tendu par les anges, et dans le dernier, le Jugement dernier.

En Italie, l'iconographie s'en est longtemps tenue à la glorification de la Vierge, siégeant avec le Christ sur le synthronos. Le couronnement se voit tardivement : sur un panneau peint de Guido da Siena, au musée de l'Institut Courtauld, à Londres, sur un vitrail de Duccio pour la cathédrale de Sienne (1287) et, plus tardivement, sur une fresque d'un disciple de Giotto dans l'église inférieure de Saint-François, à Assise. La mosaïque du couronnement de la Vierge à Sainte-Marie-Majeure de Rome, commencée peu après la mort de Jacques de Voragine, domine une dormition représentée à plus petite échelle. Son message théologique vient de saint Bonaventure. L'intronisation de la Vierge, figure de l'Église unie au Christ, sur la mosaïque romaine de Sainte-Marie du Transtévère, commencée après 1138, n'a été complétée par des mosaïques de Pietro Cavallini que dans la dernière décennie du XIIIe siècle. Le dernier des six tableaux mosaïqués représente la dormition. En art, comme dans la théologie de l'assomption, l'Italie est demeurée fidèle jusqu'à la fin du XIIIe siècle à la *maniera greca*. Mais on trouve une illustration complète des événements légendaires qui précédèrent et suivirent la mort de la Vierge dans une suite de dix images au début du *Légendaire Hongrois de la Maison d'Anjou*, manuscrit de luxe, enluminé à Bologne vers 1333. Ce manuscrit est partagé entre la Bibliothèque Vaticane, la Bibliothèque Pierpont Morgan, à New York, et le musée de l'Ermitage, à Leningrad. Sa très riche iconographie a été précédée par une œuvre analogue, le tabernacle peint en 1308 pour Sainte-Marie de Cesi, près de Terni, dont les scènes encadrent une Vierge embrassée dans son assomption par le Christ, l'époux du *Cantique des Cantiques*.

Philippe VERDIER
Professeur émérite,
Université de Montréal

BRANCHE EN LANGUE D'OC ET EN CATALAN

LES SAINTS FRANCISCAINS DANS LES VERSIONS EN LANGUE D'OC ET EN CATALAN DE LA *LEGENDA AUREA*

Il existe trois versions en langue d'oc de la *Legenda aurea*. Les manuscrits qui les ont transmises ont été décrits autrefois par Paul Meyer en 1898 [1], qui a ouvert la voie à d'autres chercheurs intervenus ensuite [2]. J'ai publié pour ma part en 1976 un article qui fait l'état de la question, notamment sur les problèmes philologiques que posent ces traductions, en prenant pour point de comparaison la Vie de saint François d'Assise [3]. En 1982, j'ai pu montrer, lors d'une communication au Fifteenth-Century Symposium de Regensburg [4], ce qu'apporte à l'histoire de la vie d'un saint (en l'occurrence saint François d'Assise) une étude philologique des traductions en langue d'oc et en catalan du texte correspondant dans la *Légende dorée*. Poursuivant ici ma réflexion, et une fois arrivée à la conclusion qu'il existe un lien entre langue de traduction et traditions religieuses locales, je voudrais examiner les

1. « La traduction provençale de la *Légende dorée* », dans *Romania*, 27, 1898, p. 92–137.
2. Voir G. BRUNEL, « "Vida de Sant Frances" versions en langue d'oc et en catalan de la *Legenda aurea*. Essai de classement des manuscrits », dans *Revue d'Histoire des Textes*, 6, 1976, p. 220.
3. Art. cité, p. 219–265.
4. « "La Vida de Sant Frances" dans les traductions de la *Legenda aurea* en langue d'oc et en catalan : de la philologie à l'hagiographie », dans *Fifteenth-Century Studies*, 9, 1984, p. 59–84.

Vies des autres saints franciscains représentées dans les traductions méridionales de la *Légende dorée*.

Conservées dans trois manuscrits du XVe siècle de la Bibliothèque nationale à Paris [5], les versions en langue d'oc de la *Légende dorée* sont assez indépendantes les unes des autres, tant pour l'organisation des textes que pour la langue de traduction [6].

Plus intéressant est le lien très net signalé déjà par Camille Chabaneau [7] et Paul Meyer [8] entre la première (la plus ancienne et la plus complète) des trois versions en langue d'oc et la traduction catalane de la *Légende dorée*. La question se pose alors aux philologues de savoir laquelle, de l'occitane ou de la catalane, a précédé l'autre. Prenant pour exemple la Vie de saint François d'Assise, je pense avoir pu montrer que le modèle est catalan [9]. Pour les éditeurs américains du texte catalan [10], l'antériorité du catalan ne fait pas de doute. Il semble difficile de parler de la « branche provençale » de la *Legenda aurea* sans faire état de la traduction catalane, tandis qu'elles sont l'une et l'autre tout à fait indépendantes des traductions françaises.

D'autre part, aborder la question des traductions méridionales de la *Légende dorée* par la Vie de saint François et celle des saints de son ordre permet d'examiner comment ce recueil liturgique a assimilé les saints des ordres nouveaux, notamment de l'ordre « frère » de celui qui a vu naître la *Legenda aurea*. Il est clair que les ordres mendiants ont pour essentiel programme pastoral la prédication de l'Évangile par la parole et par l'exemple, programme de tradition ancienne certes, puisqu'il remonte au *verbo et exemplo* formulé par Grégoire le Grand, mais ravivé par une sève nouvelle. La Vie des saints à lire, à méditer, à entendre commenter en chaire constitue une éloquente tapisserie déployant à travers autant d'exemples de vies humaines réussies à cause de l'Évangile la beauté de l'œuvre de Dieu. Le succès de la

5. Mss fr. 9759 ; nouv. acq. fr. 6504 et fr. 24945.
6. Voir les travaux analysés dans mon article cité ci-dessus, note 2, et ma thèse soutenue à la Sorbonne, Paris-IV, le 12 avril 1975 : *Les Vies provençales de saint François d'Assise dans la Légende dorée.*
7. *Sainte Marie-Madeleine dans la littérature provençale*, Paris, 1887, p. 7–34. C. Chabaneau a soutenu successivement la thèse de l'antériorité du catalan, puis du provençal, pour revenir enfin au catalan.
8. Art. cit., p. 93–96. P. Meyer tenait pour assurée la priorité du provençal sur le catalan.
9. Voir ma thèse et mon article cité, note 4.
10. C.S. MANEIKIS et E.J. NEUGAARD, *Vides de sants rosselloneses*, Barcelona, 1977.

Légende dorée est lié à l'essor des langues vernaculaires, sans doute, et à la responsabilité qu'ont pris dans cet essor précisément les ordres mendiants, notamment les franciscains.

D'origine dominicaine, la *Legenda aurea* aurait connu une traduction catalane dès le XIIIe siècle. Le manuscrit le plus ancien [11] qui sert de texte de base à l'édition de Maneikis et Neugaard serait le témoin, d'après Joan Corominas qui a écrit l'introduction à cette édition, d'une traduction du dernier quart du XIIIe siècle [12]. Pourtant, ce manuscrit n'a pas conservé l'original de cette traduction, très proche du texte latin, mais déjà caractérisée par des ajouts liés à des cultes locaux : ainsi la vie de « sent Feliu de Girona » (f. 153b-154b) et celle de « Sent Narcis de Girona » (f. 230b–232c) vénérés en Catalogne et en Roussillon.

Il est remarquable de noter cependant qu'en dehors de François d'Assise (f. 214d–218c), aucun autre saint de son ordre n'apparaît dans ce manuscrit : ni saint Antoine de Padoue, canonisé en 1232, pas plus que sainte Élisabeth de Hongrie, canonisée en 1235, ni sainte Claire d'Assise canonisée en 1253, et dont la *Vita* est la seule à figurer dans le texte latin de la *Legenda aurea* publié par Graesse [13] ne sont présentés ici. Il n'est pas question que la Vie de saint Louis d'Anjou puisse être copiée dans cette traduction catalane, puisque le saint évêque ne sera élevé sur les autels qu'en 1317, alors que ce manuscrit [11] daterait du début du XIVe siècle [14] et qu'il serait témoin d'un texte plus ancien. Les autres manuscrits catalans qui ont été conservés transmettent la Vie des saints franciscains liés à l'histoire de l'ordre dans la région considérée.

Mais revenons aux manuscrits en langue d'oc. Dans la première version apparentée au texte catalan, et conservée dans le manuscrit de Paris, Bibl. Nat., fr. 9759 du milieu du XVe siècle, on ne remarque pour les saints franciscains que la Vie de saint Antoine de Padoue [15] aux ff. 209a-210a. Et ce texte [16] transmet une version intéressante à plus d'un

11. Paris, Bibl. Nat., esp. 44.
12. *Op. cit.*, Introduction, p. xviii.
13. *Jacobi a Voragine, Legenda aurea*, vulgo Historia Lombardica dicta. Reproductio phototypica editionis tertiae, 1890, Osnabrück, 1965, cap. CCXXXVI (207). Cette *Vita* ne figure, il est vrai, qu'au nombre de celles qui ont été ajoutées au corpus le plus habituel, « legendae a quibusdam superadditae ».
14. C.S. MANEIKIS et E.J. NEUGAARD, *op. cit.*, p. 501.
15. Outre, bien sûr, celle de saint François, f. 264d et 273d–276d.
16. Voir édition en appendice.

titre de cette Vie. Je rappelle que cette *Vita* ne figure pas dans le corpus habituel de la *Legenda aurea*.

Une analyse rapide de ce texte fournit les informations suivantes : saint Antoine est né à Lisbonne et reçoit le prénom de Fernando à son baptême ; enfant, il est placé à l'école dédiée à Notre Dame Mère de Dieu, sans doute la cathédrale. À 15 ans, il entre chez les chanoines de Saint-Augustin près de sa ville (Saint-Vincent de Fora de Lisbonne) ; il y est sans cesse dérangé et demande à quitter cette maison. Il obtient avec peine de son supérieur de changer « no la orde mas lo loc » et part pour le monastère Sainte-Croix de Coïmbre.

Ici se situe un événement capital dans cette version :

> Dans ce monastère, un jour qu'il coupait le blé avec les autres frères du couvent, il abîma beaucoup sa main avec la faux. Aussi la nuit suivante, comme il ne pouvait avoir de remède à la grande douleur qu'il ressentait, il invoqua la bienheureuse Vierge Mère de Notre Seigneur, laquelle vint, détacha la ligature qui liait la main et aussitôt la douleur cessa. Aussitôt saint Antoine, reconnaissant d'avoir reçu ce si grand bienfait de la Vierge Mère de Dieu, entra dans l'ordre des Frères mineurs. Et depuis qu'il fut entré dans le dit ordre, s'étant acquis l'aide de la Vierge bienheureuse bien des fois il fit recouvrer à beaucoup de malades le bénéfice de la santé [17]. Après cela, comme le seigneur infant. P. eut rapporté du Maroc les reliques des saints frères martyrs...

À son tour, Antoine désire le martyre. Sans transition, le texte signale qu'il arrive ensuite à Padoue et alors sont relatés ses derniers jours et sa mort. On parle de ses prédications de carême, sans doute de 1231, qui constituent l'apogée de son apostolat et de sa popularité. Antoine fut saisi d'une brusque maladie et mourut le 13 juin de cette année, après s'être confessé et avoir reçu l'absolution. Il chanta l'hymne des Laudes dans l'office romain de la Sainte Vierge. À un frère qui voulait lui donner l'extrême-onction, Antoine dit : « Frère, il n'est pas nécessaire que tu fasses cette onction dans 4 matins [18], mais c'est une bonne chose et il me plaît qu'elle se fasse. » Il étendit les mains, joignit les paumes, dit entièrement les psaumes pénitentiels ensemble avec les frères, puis mourut l'an 1231.

Les sources de ce texte, pour le début et la fin du moins (ce qui concerne Lisbonne d'une part, l'épisode du carême et de la mort à Padoue d'autre part), sont aisées à retrouver dans la *Legenda prima*,

17. D'après la leçon du ms. Escorial, Bibl. San Lorenzo, N.III.5, f. 98 b : « moltes vegades rete a li a moltes malaltes benifici de sanitat ».

18. Voir ci-dessous, note 29.

écrite par un frère mineur avant 1245 et probablement peu après la canonisation, donc entre 1232 et 1245 [19]. Pour l'épisode central, même la seconde source, la *Vita Beati Antonii* du mineur limousin Jean Rigaud, écrite peu après 1294 [20], reste muette. À propos de l'extrême-onction, la *Legenda prima* [21] écrit plus clairement que le texte provençal : « Non est necesse, frater, ut haec mihi facias, habeo enim unctionem hanc intra me ». Force est de reconnaître que l'épisode de la blessure guérie par la Vierge et celui de l'entrée chez les franciscains subordonnée à cette guérison appartiennent à une tradition non retenue dans les sources latines écrites. Peut-être le jeune Fernando avait-il fait le vœu à la Vierge d'entrer chez les mineurs si elle le guérissait.

Par contre, toutes les sources sont unanimes pour lier la vocation franciscaine d'Antoine, alors appelé Fernando, à la translation à Coïmbre en 1220 des reliques des cinq frères mineurs récemment martyrisés au Maroc. Le couvent des franciscains a été fondé au Portugal à Saint-Antoine d'Olivarès [22], ermitage voisin de Coïmbre, au cœur d'un bosquet d'oliviers, tout près de l'abbaye Sainte-Croix où Fernando était l'hôtelier des chanoines de Saint-Augustin. En 1219, saint François décide d'envoyer des frères au Maroc. Ils ont dû passer par Coïmbre, et sont martyrisés le 16 janvier 1220. Les restes sont confiés à la garde des chanoines de Sainte-Croix de Coïmbre. Pris du désir de revêtir l'habit de saint François et d'aller lui aussi prêcher la foi aux infidèles, le jeune chanoine demande à entrer dans l'ordre séraphique, où il est admis en 1220 sous le nom d'Antoine d'Olivarès.

Une fois reconnus ses talents de prédicateur, il est assuré d'autre part qu'Antoine est envoyé en France, en 1223-1224, et y reste jusqu'à la mort de saint François. Son influence fut immense dans le Midi qu'il parcourut du Limousin à la Provence, de l'Aquitaine au Languedoc. Il est significatif de trouver sa vie rapidement relatée dans cette version de la *Légende dorée* originaire du Languedoc. L'étude de la langue du manuscrit à laquelle je me suis livrée ailleurs [23] m'a conduite à situer la copie de ce manuscrit dans le centre même du Languedoc. L'état actuel de notre documentation, fort pauvre en ce domaine, ne fournit pas de renseignements précis sur les premiers établissements franciscains dans

19. Ed. L. de KERVAL, *Sancti Antonii vitae duae*, Paris, 1904.
20. Cf. ms. Bordeaux, Bibl. Mun., 270.
21. Chapitre 14, d'après l'édition citée note 19.
22. Cf. P. WILLIBRORD VAN DIJK, *Saint Antoine de Padoue...*, Paris, 1947.
23. Voir *op. cit.*, p. 264 et art. cité à la note 4.

le Midi de la France. « Car avant de penser à des fondations de demeures stables, remarque P. Péano[24], les disciples de François, étant donné l'itinérance comme la mobilité de leur activité, furent présents en certains lieux provisoirement et ce ne fut que par la suite qu'il purent avoir un local à eux. » Jusqu'en 1239 environ, la province franciscaine de Provence englobait toute la France méridionale. Entre 1220 et 1230, en gros, dans la période du passage d'Antoine dans le Midi, les mineurs sont établis à Arles (1218), Apt et Montpellier, Aix (1220), Nîmes, Draguignan et peut-être Gap (1222), de même qu'à Lodève et Nice, puis successivement en Avignon (1227), à Lunel, Mende (avant 1230), Narbonne (vers 1231) et Reillanne[25]. Dans la province d'Aquitaine, les fondations semblent plus nombreuses, grâce notamment à l'activité d'Antoine de Padoue. Il séjourna dans le Midi de la France de la première moitié de 1224 au début de 1227[26], où il revint en Italie afin de participer au chapitre général de cette année à Assise, sans doute en qualité de custode de Limoges. Son premier poste fut Montpellier. Antoine fut à l'origine du couvent d'études de cette ville (*studium*), qui devint par la suite un des centres importants d'enseignement de tout l'ordre et qu'il quitta ensuite pour Toulouse. On ne sait combien de temps frère Antoine demeura à Montpellier ; sans doute vers le milieu de 1224 y commença-t-il son ministère. Il serait parti vers Toulouse après Pâques de l'année suivante, puis pour la région de Brive et Limoges, où il fut nommé custode en 1226, selon les chroniqueurs et les biographes. Il n'est pas étonnant que du grand thaumaturge qui a laissé tant de souvenirs dans les régions traversées, un récit de sa vie apparaisse dans la tradition locale de la fameuse compilation. Et cette version peut être porteuse de traditions orales encore vivantes, indépendamment des sources latines écrites et qui témoignent en outre d'une certaine dévotion à la Vierge, peut-être banale à l'époque, mais dont le compilateur a voulu marquer le lien avec l'ordre franciscain.

Dans deux manuscrits catalans de la *Legenda aurea*[27] on trouve aussi la même vie de saint Antoine de Padoue, avec quelques différences

24. « Aux origines du spiritualisme franciscain dans la Province de Provence », dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 75, 1982, p. 111-112.
25. D'après P. PEANO, *op. cit.*, p. 113.
26. *Ibidem*, p. 116.
27. Escorial, Bibl. San Lorenzo, N.III.5, f. 98a-d ; Vich, Bibl. Cap. 174, f. 473d-474d. Je n'ai pas pu le vérifier pour le ms. Barcelona, Bibl. Univers. 713. Cette *Vie*, d'autre part, n'apparaît pas dans Paris, Bibl. Nat., esp. 44, ni dans Escorial, Bibl. San Lorenzo, M.II.3.

de détail : le passage sur l'extrême-onction a été traduit plus près de l'original latin dans le texte catalan d'un manuscrit de l'Escorial, par exemple [28]. Antoine dit en effet au frère qui s'approche : « Frère, il n'est pas nécessaire que tu me fasses cette onction, car je l'ai en moi-même, mais c'est une bonne chose et il me plaît beaucoup qu'elle soit faite. » Il apparaît que le traducteur provençal n'a pas compris le catalan « dins mi mateix », en moi-même, et a traduit « dans quatre matins » [29]. La paléographie éclaire cette faute de lecture. Ceci confirme encore l'hypothèse d'une version catalane antérieure à l'occitane. Le manuscrit de Vich [30], d'origine purement catalane [31], plus tardif puisqu'il date du début du XVe siècle, propose encore une autre interprétation, sans doute liée à l'évolution des coutumes. « Saint Antoine dit : je ne suis pas digne de recevoir dans mon corps une si noble onction, mais il suffit que je me confesse et que je reçoive le corps de Jésus Christ, mais s'il vous plaît à vous que je reçoive l'onction, que votre volonté soit faite et surtout parce que c'est la coutume » [32]. Le texte de la *Légende dorée*, à travers les traductions et même les copies diverses, se fait l'écho de traditions et de coutumes en évolution.

Les deux autres versions en langue d'oc [33] ne présentent pas de Vie de saint Antoine de Padoue. En somme, seule la première des trois, la plus ancienne et la plus liée à la traduction catalane aussi, a transmis ce texte intéressant à plus d'un titre [34]. Ainsi, la conversion de Fernando, chanoine de Saint-Augustin, à l'ordre franciscain sous le nom d'Antoine est liée à la dévotion mariale uniquement dans une tradition jusqu'alors inconnue et qui a été conservée dans une version vernaculaire de la *Legenda aurea*, catalane d'abord, occitane ensuite, indépendamment du texte latin.

Qu'advient-il des autres saints franciscains, tels qu'Élisabeth de Hongrie, canonisée en 1235, Claire d'Assise, canonisée en 1253, et même saint Louis d'Anjou, canonisé en 1317 ? Aucune Vie de ces saints

28. Escorial, Bibl. San Lorenzo, N.III.5, f. 98c.
29. La forme du pronom *mi* a été interprétée comme le chiffre .IIII.
30. Au f. 474c.
31. Voir art. cité, note 2, p. 244.
32. « E sent Anthoni dix : jo no son digne de reebre en lo meu cors ten noble officii de unccio, mas abaste.m confessio e que reeba lo cors de Jhesu Christ, empero si a vos altres plau que jo reeba la unccio, sia feta la vestra voluntat, e majorment com es cose acostumade... »
33. Conservées dans les mss Paris, Bibl. Nat., nouv. acq. fr. 6504 et Paris, Bibl. Nat., fr. 24945.
34. Voir édition en appendice.

n'apparaît dans les versions en langue d'oc. Par contre, ils sont représentés dans les manuscrits catalans. Il faudrait ici ajouter un mot d'un manuscrit très intéressant, que j'ai signalé et étudié à propos de saint François d'Assise. Il s'agit du manuscrit de l'Escorial, Bibl. San Lorenzo M II 3, bien représentatif de l'utilisation de certaines Vies de la *Légende dorée*, copiées de façon indépendante et pour répondre à une dévotion privée. Ce manuscrit du XVe siècle constitue une compilation originale de textes pieux et de légendes hagiographiques variées. Il a été composé sur l'ordre d'une comtesse, et un texte du manuscrit est dédié en 1320 à la Dame de Bellpuig, épouse de Guillem d'Anglesola [35], par Ramon Ros, peut-être frère mineur à Tarrega [36]. Or, on trouve dans ce curieux manuscrit la Vie en catalan de saint Louis d'Anjou (f. 114–119). Plus que d'une traduction, il s'agit plutôt d'une adaptation de la *Vita sancti Ludovici episcopi* due à Jean de Orta [37]. Pas plus que saint Antoine de Padoue, saint Louis d'Anjou n'est entré dans le corpus latin des saints de la *Legenda aurea*. Mais il existe bien des raisons, liées à l'histoire de la Catalogne, qui expliquent la présence de cette Vie dans ce manuscrit. On sait que Louis d'Anjou, petit neveu de saint Louis de France, était fils de Charles II de Sicile et de Marie de Hongrie (petite-nièce de sainte Élisabeth de Hongrie). Issu d'une famille particulièrement ouverte à l'esprit franciscain, le jeune Louis est lui-même très tôt attiré par la spiritualité de François d'Assise. On apprend par la *Vita* latine qu'il aimait à lire des Vies de saints : il y trouvait des modèles de vertus. Mais l'histoire politique de son temps allait lourdement peser sur sa vie. En 1284, Charles II est fait prisonnier par la flotte aragonaise. En 1288, il est libéré contre trois de ses fils, dont Louis, pris comme otages et enfermés au château de Moncade près de Barcelone, où ils restèrent deux ans avant d'être transférés dans celui de Ciurana, dans la province montagneuse de Tarragone. Les liens avec les franciscains de la région s'établissent et se conforteront avec le temps ; la Catalogne serait la plus ancienne province franciscaine d'Espagne, sans doute antérieure à celle de Provence. Le couvent de Barcelone daterait du passage de saint François d'Assise en Catalogne, lors de son voyage à Saint-Jacques de Compostelle, vers 1212–1214 [38].

35. Cf. art. cité, note 2, page 236.
36. Ces précisions sont tirées du manuscrit lui-même (prologue, note de copiste, colophon).
37. Ed. dans *Analecta Bollandiana*, 9, 1890, pour la *Vie*, p. 281–340, et pour les *Miracles*, p. 341–353.
38. Cf. P. PEANO, *op. cit.*, p. 98.

De sa captivité en Catalogne (1283–1295, sept ans comme le rappelle notre texte), de la vie que saint Louis d'Anjou mena et fit mener à ceux qui partageaient son existence, les franciscains de la région conservèrent le souvenir, et le transmirent aux laïcs pieux qui se firent copier et raconter la vie du « glorieux confesseur ». Car le texte que nous a conservé notamment le manuscrit de l'Escorial décrit avec beaucoup de détails la vie de Louis d'Anjou essentiellement pendant sa captivité en Catalogne, en insistant sur les traits franciscains de son existence et sa volonté d'entrer « en la pobre religio del horde dels frares menors hon pogues servir nostre senyor Deu » [39]. Ce manuscrit a sans doute été copié dans la région où était gardé le pieux souvenir de sa vie et de ses miracles *ante et post mortem*. Ces derniers se trouvent relatés dans ce manuscrit à la suite de la Vie. Ils concernent des enfants, des femmes enceintes d'enfants morts avant la naissance, des sourds, des muets, des malades de la goutte : à tous, il suffit de faire le vœu de visiter le tombeau du saint pour être guéris.

Le texte s'achève par un véritable cantique d'action de grâce pour les royaumes de France, de Sicile et de Hongrie, qui n'est attesté dans aucun autre manuscrit catalan [40]. On ne peut par ailleurs comprendre ce panégyrique que s'il fut composé dans l'euphorie d'une période de paix dont on attribue la responsabilité au saint confesseur, évêque et franciscain, ce qui réconcilie deux modèles de sainteté [41].

La vie de certains saints franciscains des premiers temps est trop intimement liée à l'histoire de la France du Midi, à cause de l'influence et du rayonnement spirituel qu'un Antoine de Padoue eut en Aquitaine et en Provence, à cause de l'origine princière d'un Louis d'Anjou ou d'une Élisabeth de Hongrie en relation avec Claire d'Assise, pour que le récit de leurs mérites ne soit pas très tôt donné en exemple à la dévotion des fidèles laïcs, dans leur propre langue. Des communautés de béguins apparaissent sur les deux versants des Pyrénées dans les

39. Au f. 115 v°.

40. « Canten e alegren se los benaventurats regnes de Ffrança, de Scicilia e de Ungria, del ort dels quals aquesta molt blancha e neta flor de liri es exida, don se goyg e alegria la ciutat de Tholosa dotada de tant excellent pastor e prelat e advocat continuu devant la presencia de nostre Senyor Deu. Verament beneventurada es tu ciutat de Marsella, qui has merescut que sies feta cambre e habitacio de tant precios, excellent tresor com es lo cors de aquest glorios bisbe mosenyor sent Loys... »

41. Le 7 juin 1295, la paix entre l'Aragon et la maison d'Anjou fut enfin conclue grâce aux efforts du pape Boniface VIII. Louis d'Anjou est mort à Toulouse le 19 août 1297.

deux premières décennies du XIVe siècle. À Barcelone et dans ses environs, ces communautés eurent sans doute des liens avec les communautés sœurs du Languedoc. Robert E. Lerner [42] indique que le médecin catalan Arnaud de Villeneuve (1238–1311), dont la carrière se déroule d'un côté comme de l'autre des Pyrénées, fut le principal agent de liaison entre ces groupes de laïcs. La *Legenda aurea* servit de moyen de diffusion d'autant plus rapide que cette compilation correspondait aux besoins des temps sans doute, et aidait à la réalisation du programme pastoral des ordres mendiants. Il convient de publier ces Vies témoins de traditions locales dans la langue qui les a transmises à des générations d'esprits ouverts à cette prédication par l'exemple des saints. Près de Lunel, dans l'Hérault, saint Antoine prêcha, paraît-il, aux grenouilles ; on raconte que saint Louis d'Anjou se délectait à la lecture des *Fleurs des Saints*, et le peuple accueillait les saints des ordres nouveaux, parce que, travaillé par ces nouvelles forces dans l'Église, il voyait dans chaque héros-héraut de l'Évangile le « merveilleux vase de l'Esprit Saint », selon l'expression consacrée à saint Antoine de Padoue dans les *Fioretti* [43].

Geneviève BRUNEL
Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, C.N.R.S., Paris

42. « La Bible et les communautés hérétiques (1150–1500) », dans *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, p. 597–614.
43. Chapitre 39. Ed. B. BUGHETTI, *I Fioretti di san Francesco*, Florence, 1926 ; éd. revue et corrigée par R. PRATESI, Florence, 1959.

APPENDICE

Vie de saint Antoine de Padoue dans la Legenda aurea d'après la version en langue d'oc du ms. Paris, Bibl. Nat. fr. 9759, f. 209a-210a.

Lo benaurat sant Anthoni foc de la ciutat de Liegbona, nat de honratz parens /f. 209b/ e coma aquel en la lor joventut aguesson engenrat fezeron lo bateiar e en lo babtisme meseron li a nom Fernando[a]. Apres, liureron aquest a penre letras e meseron lo en la gleya de la Verges mot humial, Sancta Maria mayre de Dieu, de la dicha ciutat e promeseron lo de esser crida esdevendora de Jhesu Christ, per ensenhament del als seus minstres. Adonchs, passatz simplamen los ans puerilhs de la sua enfantesa en la casa de son payre e de sa mayre, el pervenc banestrugament als .XV. ans. E donc coma el se sentis esser costrech mays que dabans no solia en la etat de molheiar, < >[b] los movemens en la carn de corruptio, en neguna manieyra no volc cossentir al disirier de la carn ni de la sua adolescentia mas sobrepoiant la sua condicio de la humanal fragilitat, costrengues del tot la carnal cobesensa. El temence[c] per so que no li avalis ni la alasses la eternal benaventuransa, justosament[d] e n'ongeran[e] en la carrieyra de Nostre Senhor greuge e enbergament, pres abit de religio en .I.

---

a Ms. : *Ferando.*

b On lit : *eixient* dans le ms. catalan, Escorial N.III.5, f. 98a.

c On lit : *tement se* dans le ms. catalan, Escorial N.III.5, f. 98a.

d Ms. : *jutsosament.*

e Sic. Le copiste n'a pas compris le texte catalan.

monestier de canonges religioses que era[f] prop de la dicha ciutat. E el stant en aquel monestier quays per aventura .II. ans agues sostenguda am piatadosa pessa la frequentacio[g] e visitacio inportuna de sos /f. 209c/ amicz, per so que tolgues del tot torbamens, stablit layssar la terra hon era nat, e obtenguda a penas licentia de son maior, muda no la orde mas lo loc e anec s'en al monestier de Sancta Crotz de Caleliberia[h]. En lo qual monestier, .I. dia, coma el segues blatz am los autres frayres del covent agravyas fortmen am la fach la sua ma. Per que, en aquela meteyssa nueg, coma no pogues aver remedi per la gran dolor que soffriria, appelava la benaurada e Verges mayre de Nostre Senhor, la gual venguda solve li la liadura am que la ma era liada, e mantenent cessa la dolor. Aqui meteys, sant Anthoni regonaxent[i] aquel tan gran benfach aver resaubut per Verges mayre de Dieu, intra s'en en l'orde dels frayres menos. E depueys que foc intrat en la dicha orda, apparelhada la ajuda de la Verges benaurada, motas vegadas receb aqui motas malautias[j] lo beneffici de sanetat. Apres aquestas causas, coma lo senher infant .P. agues portadas de Marrochs reliquias dels sans payres martris, e per meritz de quelas reliquias agues divolgat per totas las provincias de Spanha el esser[k] deliurat miraculosament, e donc sant Anthoni, sirven de Dieu, las meravilhosas causas que per aquels sans ero fachas endres - /f. 209d/ sa si meteys per fortalesa de sperit, el disia : « O coma seria benaurat <si>[l] l'altisme Dieus [fos Dieus] fos denhat mi esser persona de la corona des seus sants martris ».

Apres empero coma el fos pervengut am la ajuda de Dieu en la ciutat de Padua, vaent aproismar e venir lo temps de careyma, temps acceptable e dies de salut a presicar al poble, se disia de tant gran fervor e scalfament que foc que continuament per cascun jorn ordenas presicar al poble de Dieu que aysso foc una gran meravilha. La qual causa el fec e complic set tot dupte e fec meravilhas grans cossi ho poch soffrir que coma el fos naturalment home gros e gras no degra abundar, so que fec aqui forsadamen e maiorment que adonch avia el e

---

f *religioses* et *dicha* (plus loin) ont été ajoutés dans l'interligne ; *-n* final, marque du pluriel, a été barré dans la forme du verbe *eran.*

g Ms. : *frenquentacio.* Dans le ms. catalan, Escorial N.III.5, f. 98a, on lit : la *frequencio importuna...*

h Sic. On lit : *Calumbria*, dans le ms. Escorial N.III.5, f. 98b = Coïmbra.

i C'est la forme du ms. catalan, Escorial N.III.5, f. 98b.

j Voir la note 17 de l'article ci-dessus.

k Ms. : *el l esser.*

l D'après Escorial N.III.5, f. 98b.

sostenia trebalh de alcuna malautia, empero no cansadamen per rahel[m] dels animes perseveranment e continua presicar e ensenhan a las gens, e ausia atrasi[n] confacions tro al sol post, e motas vegadas era deju. E esdevenc se apres .I. dia que coma sant Anthoni fos avelhat[o] de la sua sella, la qual el avia costruyda<sobre>[p] .I. noguie, appela a el la companhia[q] e hora de mangiar asech se a la taula per mangiar am los autres frayres, ayssi coma el avia acostumat. E adoncz la ma de Nostre /f. 210a/ Senhor lo toquet en ayssi que massosament[r] foc desamperat dels membres de tot lo cors. E creysset fortmen la malautia, dona senhals de gran ensosia e coma el en si trobes pauc de repos, facha sa coffesio e presa la[s] amsolucio, comensec a cantar la ymi de la Verges Maria disent: « O gloriosa dona »[t], la qual·yma dicha e acabada leva los huelhs al cel, am aquels sbaytz, entorn regardava de luny. E coma lo frayre que aquel sostenia li demandes que era so que regardava, repos e dis: « Jeu veg lo meu Senhor ». Vezens adonc los frayres que aqui ero presens aproysmar la sua benaurada fi, ungueron lo sant cors seu am oli de sancta uncio. E coma .I. frayre portant la sancta uncio ayssi coma es acostumat, se fos a el apropiat, regardant aquel lo benaurat sant Anthoni comensa li de dire: « Ffrayre, no es mesties que fassas aquesta uncio dins .IIII. matis[u], empero bona causa es e play que se fassa ». Estendudas las mas e junctas las palmas, complic los psalmes penitencials am los frayres essemps. E coma quays per miegia hora ho agues sostengut la sua arma mor e passa d'aquest segle e s'en anec a Dieu, en l'an de Nostre Senhor .M.CC.XXXI.

Amen

---

m Dans Escorial N.III.5, f. 98c : *zel.*

n Ms. : *actasi.*

o Dans le ms. Escorial N.III.5, f. 98c : *devalat.*

p D'après Escorial N.III.5, f. 98c.

q On lit dans le ms. Escorial N.III.5, f. 98c : *appelan el la campane a hora de manyar...*

r Adverbe formé sur *massar*?

s D'après Escorial N.III.5, f. 98c. Ms. : *lo.*

t Dans Escorial N.III.5, f. 98c, l'hymne commence par : *O pretiosa domina.*

u Voir ci-dessus, note 29 de l'article. On lit dans le ms. de l'Escorial N.III.5, f. 98c : *no es mestes que fasses a mi aquesta unccio car yo he aquesta unccio dins mi matex, empero bone cose es...*

BRANCHE FRANÇAISE

REDUCTIO AD CAPITULUM : LE CAS DES SEPT DORMANTS D'ÉPHÈSE

Dans la préface à sa traduction de l'*Abrégé des gestes et miracles des saints* de Jean de Mailly, Antoine Dondaine remarque que :

> l'originalité de Jean de Mailly, c'est d'avoir eu l'idée d'abréger pour les mettre à la portée des humbles pasteurs, les vies de saints, léguées par la tradition en d'immenses collections qui servaient de livres de chœur dans les grandes églises où les clercs récitaient l'office divin en commun et dans les monastères, où elles devenaient encore livres de lecture pour le réfectoire [1].

Déjà, dit Dondaine, pour alléger les leçons quotidiennes, on prenait l'habitude de faire des coupures dans ces longues vies de saints à l'aide de marques particulières posées dans les marges [2]. Mais la forme que nous appelons *abbreviatio* date surtout de la période où Jean de Mailly composa l'ouvrage qui servit plus tard de source à Vincent de Beauvais et à Jacques de Voragine dans les compositions destinées à trouver un plus grand succès que celui qu'a connu le livre de Mailly.

Jean de Mailly ne fut ni le seul ni le premier à abréger les légendes hagiographiques : citons comme exemple d'un autre abbréviateur le nom d'Alexander Ashby dont le *Festial* fut composé dans le premier

1. *Bibliothèque d'Histoire Dominicaine*, I, Paris, 1947, p. 11.
2. *Op. cit.*, p. 12.

quart du 13e siècle [3]. En outre, dans le prologue même, l'auteur fit savoir les intentions suivantes :

> Sacerdotes quoque possunt per hos uersiculos miracula sanctorum facilius retinere, si tamen ea primum addiscere studuerint ut possint eadem parochianis suis intimare festivitatis sanctorum in ecclesia nunciare debent (MS Bodley 40, transcription du Prof. A.G. Rigg).
>
> (Par ces petits vers les prêtres peuvent aussi se rappeler plus facilement les miracles des saints, s'ils se consacrent tout d'abord à les apprendre, de sorte qu'ils puissent les communiquer à leurs paroissiens lorsqu'ils ont à proclamer les fêtes des saints dans l'église.)

Jean de Mailly visa d'ailleurs des buts semblables :

> Comme beaucoup de pasteurs n'ont pas à leur portée les passions et les vies des saints, lesquelles, en vertu de leur charge, ils devraient connaître et prêcher pour exciter la dévotion des fidèles envers ces bienheureux, nous rassemblerons ici ces vies sous une forme abrégée et spécialement celles des saints dont les noms figurent au calendrier [4].

Ce mouvement vers l'abrégement fut sans doute influencé par les exigences imposées à la suite du quatrième Concile du Latran (1215) qui rendaient d'autant plus nécessaire la formation d'un clergé, et d'un petit clergé d'ailleurs, plus instruit et plus apte à l'instruction. La traduction en français de plusieurs légendiers latins composés de vies de saints abrégées répondait à ce même objectif ainsi qu'au besoin de faire plus grand usage des vernaculaires, bien qu'il faille reconnaître que la plupart de ces traductions datent du 14e siècle, non pas du 13e, et que par conséquent le processus de la vulgarisation des textes fut peu rapide. Toutefois nombre de légendiers, y inclus l'*Abbreviatio* de Jean de Mailly et la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine, furent traduits en français, ce qui ajouta à la littérature française maintes nouvelles versions de légendes hagiographiques déjà connues en français mais sous des formes plus longues [5].

Il n'y a guère lieu d'insister ici sur les traits qui distinguent ces nouvelles versions françaises des vies de saints qui les précèdent. La plupart des vies du 12e et du 13e siècle, on le sait, sont en vers, tandis que les nouveaux abrégés sont en prose. En plus, le contexte codicologique indique que souvent les vies de saints plus anciennes s'associent

3. Au XIIe siècle, il y a la *Summa divinorum officiorum* de J. BELET qui a été traduite en français dans la première moitié du XIIIe (BN lat. 995).
4. *Bibliothèque d'Histoire Dominicaine*, I, p. 12-13.
5. L'étude classique reste celle de P. MEYER, *Histoire littéraire de France*, 33, p. 328–458.

à des textes épiques, romanesques et même lyriques, bien que la plupart des manuscrits hagiographiques aient dû être destinés à des fonctions pieuses et spirituelles. Par contre, les vies abrégées en prose française, tout comme les vies en latin, s'encadrent dans un environnement codicologique déterminé et strictement ordonné. En fait, les légendes constituent plutôt des chapitres des légendiers composés selon l'ordre du calendrier liturgique et leur fonction s'intègre dans la fonction pieuse de l'ouvrage entier.

Depuis longtemps le caractère de ces chapitres est à notre avis trop méconnu, ou pour le moins sous-estimé, malgré l'intérêt prêté plus récemment à la totalité du statut textuel par la notion de mouvance[6]. Il y a tendance à considérer les formes abrégées comme de simples aide-mémoire, des résumés qui n'ont de valeur qu'à la lumière de versions plus amples et plus établies. Citons, par exemple, l'article de Peter Dembowski « Literary Problems of Hagiography in Old French », où l'auteur dit au sujet de la Vie de sainte Marie l'Égyptienne dans la *Légende dorée* : « To appreciate the beauty of this legend in Jacobus' version, one must know it beforehand[7]. » S'il est difficile de nier la justesse de l'exemple choisi par M. Dembowski, on peut signaler d'autres chapitres de la *Légende dorée* et d'autres recueils d'*abbreviationes* où l'abrégement a un statut tel qu'il mérite d'être examiné sous un jour nouveau, afin d'opérer une revalorisation de son impact littéraire. À cette intention, nous prenons ici l'exemple d'une seule vie de saints adaptée en français en des formes dites abrégées et nous les comparons à un poème français de la même légende que l'on peut sans hésitation qualifier de forme « pleine ». Il s'agit de la Vie des Sept Dormants d'Éphèse, que l'on récitait le 27 juillet et qui raconte l'histoire de sept jeunes gens de la ville ionienne qui, pour échapper à la persécution de l'empereur païen Décie, se réfugient dans une caverne. Dieu intervient, ils s'endorment et ne se réveillent que deux siècles plus tard, sous le règne du chrétien Théodose II, dit le Jeune. La diffusion de cette légende était vaste et des versions existent dans les traditions orientales aussi bien qu'occidentales.

6. Pour une définition de *mouvance*, voir P. ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 507 ; pour un exemple pratique d'un « texte » édité en plusieurs versions, voir P.F. DEMBOWSKI, *La Vie de sainte Marie l'Égyptienne : versions en ancien et en moyen français*, Genève, Publications romanes et françaises CXLIV, 1977.
7. *Medievalia et Humanistica*, 7, 1978, p. 128.

Pour le latin, Michael Hüber a dressé six versions principales auxquelles il faut ajouter cinq, peut-être six textes dits « dérivés » dont le chapitre de la *Legenda aurea*[8]. Des six catégories principales, la *Passio septem dormentium* de Grégoire de Tours, l'*Epitome* également de Grégoire, et les quatre versions vulgates siglées L_1 L_2 L_3 L_4, ce sera la version L_1 dont nous allons nous occuper ici. Non seulement est-elle la source du chapitre de Jean de Mailly, et donc la source par ce chapitre interposé pour Jacques de Voragine et Vincent de Beauvais, elle constitue aussi la base du texte français le plus long de la légende, la *Vie des Set Dormanz* de l'anglo-normand Chardri, qui date des premières années du 13e siècle (Table I)[9].

À première vue, le chapitre des Sept Dormants (Table II) que contient la *Légende dorée* ne serait pas à comparer sur le plan narratif avec le poème plus long et plus nuancé de Chardri, malgré leur source commune. Dans la traduction de Jean de Vignai ou dudit « Jean Belet » on a affaire à une narration en 2 500 mots, alors que le texte anglo-normand adapte la légende en 1898 vers octosyllabiques ou en un texte approximativement quatre fois plus long. Néanmoins, la forme abrégée retient les éléments essentiels du récit et ne pourrait pas être qualifiée de simple aide-mémoire destinée à rappeler à ceux qui connaissent une forme pleine des éléments non explicités de l'histoire, comme c'est le cas pour certains chapitres du *Festial* d'Ashby ou même de quelques chapitres très réduits de la *Légende dorée*.

Pour démontrer la plénitude du récit des Sept Dormants adopté par la *Légende dorée*, nous avons élaboré une table comparative où les traits saillants du texte de Chardri sont juxtaposés à ceux que contiennent les principales adaptations françaises de la forme composée par Jean de Mailly et empruntée par Jacques de Voragine et Vincent de Beauvais (Table II). Dans une autre table, on examine en détail un épisode central du drame, le réveil des jeunes chrétiens et la première visite de l'un d'entre eux, Malcus, à la ville d'Éphèse plus de 300 ans, dit-on, après leur fuite devant Décie (Table III).

Pour constituer la Table II, qui repose pour l'essentiel sur des éléments statiques de l'histoire, nous avons pris comme point de départ la table élaborée dans notre article « La Vie des Sept Dormants en ancien français »[10], mais en doublant le nombre de points distinctifs

8. *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern*, Leipzig, 1910, p. 59–84.
9. CHARDRI, *La Vie des Set Dormanz*, ed. Brian Merrilees, Anglo-Norman Text Society 35, Londres, 1977.
10. *Romania*, 95, 1974, p. 362–380.

TABLE I

LA VIE DES SEPT DORMANTS D'ÉPHÈSE

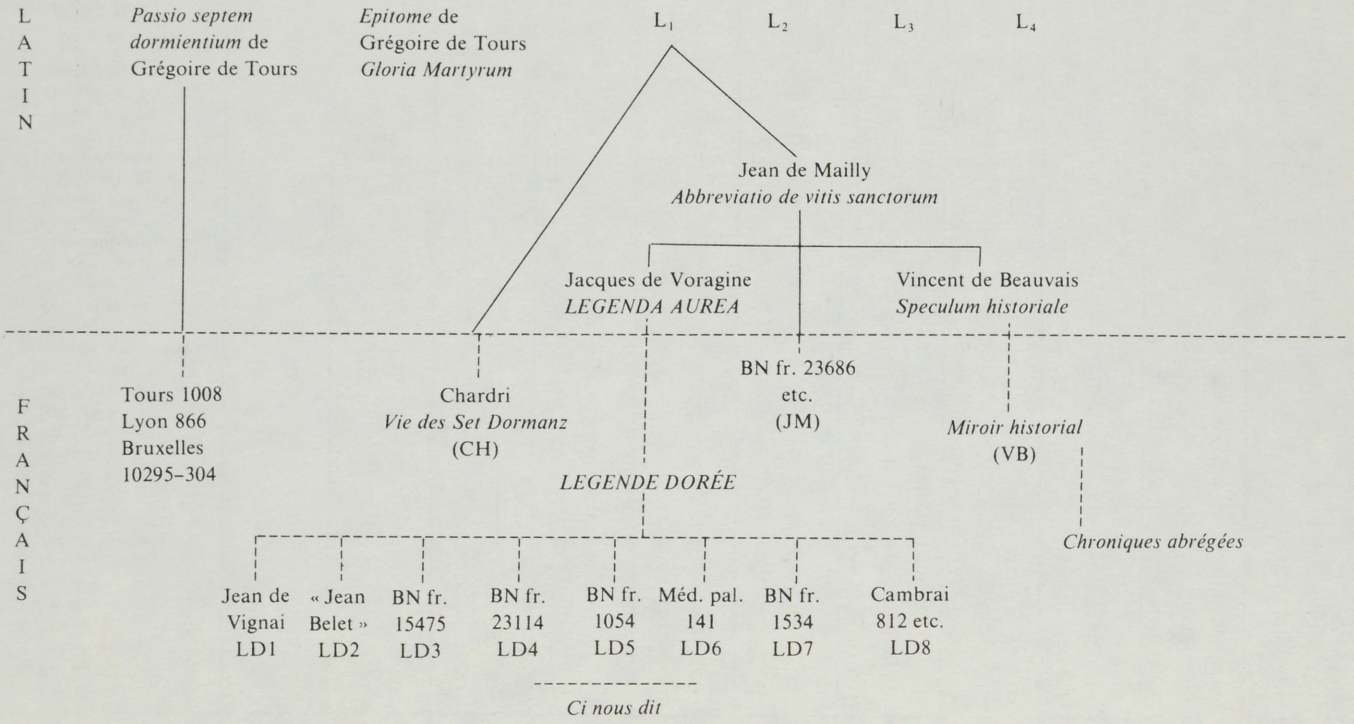


TABLE II

	CH	JM	VB	LD1	LD2	LD3	LD4	LD5	LD6	LD7	LD8
1. Décie empereur	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
2. Part de Constantinople	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
3. Passe par Carthage	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
4. Arrive à Éphèse	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
5. Temple au milieu de la ville pour sacrifier	+	+	+	+	+	+	+	+	+	–	+
6. Sept jeunes gens nommés	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
7. Répit pour repentir	+	+	–	+	+	+	+	+	+	+	+
8. Donnent leurs biens aux pauvres	+	+	+	+	+	+	+	+	+	por Dieu	+
9. Nom de la montagne — Celion	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
10. Rôle subalterne de Malcus	+	+	+	+	+	+	–	+	+	+	+
11. Malcus déguisé en :											
a) mendiant/pauvre	+	+	+	+	–	–	–	+	–	–	–
b) médecin	–	–	–	–	+	+	+	–	–	+	–
12. Ouvriers nommés : Théodore et Ruffin	+	+	+	+	+	+	+	+	–	–	+
13. Forme du message	plum	par-chemin	escript	escrit	escrit	deux tavveaulx	escrit entre les pierres	escrirent le mar-tyre	–	–	platines de plonq
14. Théodose empereur	+	+	+	+	+	+	+	+	–	–	+
15. Année du règne	38e	–	un an + prise Carthage	30e	30e	30e	–	30e	30e	–	30e
16. Mention d'une hérésie	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
17. Propriétaire de la montagne :											
a) Dalius	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
b) un bourgeois d'Éphèse	–	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
18. Construction	bercheries	meson a ses bestes	estables a ses pasteurs	estable pasteurs	estable pasteurs	estable bestes meson pasteurs	estable pasteurs	pour ses bestes	estaule bregiers	hesberge-ment pastours	estable pourceaux

19. Réveil quasi-normal : comme une nuit	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
20. Apparence des sept : come rose...nuvele	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
21. Argent pris par Malcus	deniers blancs — empreinte Décie	.v.sous	+	+	+	+	+	+	+	–	+
22. Visite toutes les portes	+		+	+	+	+	+	+	–	–	–
23. Visite aux boulangers	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
24. Nom de l'évêque	Marin	Martin	S.Martin	S.Martin	S.Martin	Martin	S.Martin	S.Martin	S.Martin	S.Martin	–
25. Fonctionnaire											
a) Antipater	+	+	+ —tus	+	+	+	+	+	–	–	–
b) fonction	viscunte	bailli de la terre	juge	consulte	prevost	juge	juges	proconsul	gouvrenes	mestre de la ville	prevost
26. Durée du sommeil	362 ans	plus de 200	194	377	372	372	372	362	377	372	193
27. Découverte du message des ouvriers	plum trouve	lettres ou dui seel dargent	lettres scellees de deux seaux dargent	+	+	escrit entre deux tavveaulx	unes lettres etc.	+	+	+	deux tables de plonq
28. Arrivée de Théodose	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
29. Apparence des saints : comparaisons :											
a) rose	–	+	+	+	+			+	+	–	+
b) soleil	+	+	+	+	+			+	+	+	+
c) résurrection de Lazare	+	+	+	+	+			+	+	+	–
30. Tombeau	cave	terre	+	+	si com il estoient	terre	+		ensi quil avaient este	–	–
31. Honneurs ou constructions en leurs noms	caverne doree fete eglise	or et pierres preci-euses	aornees de pierres dorees	aorne de pierres noblem't	pierres dorees	belles pierres sans or sans argent	belles pierres dorees	orne de pierres dorees	–	eglise transfert a Tours	eglise

TABLE III

Chardri *Set Dormanz*	**Jean de Vignai**	**Variantes**
1. Dieu réveille les Sept qui se lèvent « esbai e anguissus »	surrexirent 7 sentresaluerent	sesveillerent de la vollente de dieu LD7
2. cum ceo fust le premer jur del seir...le matin une nuit ...dormi	cuidoient avoir une nuit dormi	et sentresaluerent LD7
3. couleur de rose	— —	
4. expressions d'espoir et de crainte paroles de réconfort de Maximian Max. demande à Malcus de raconter ce qu'il a appris « hier » en ville	— — recorderent la trist-resce du jour devant	peur LD4 LD8
5. Réponse de Malcus sur la situation d'« hier » — —	Malc. rappelle la situation d'« hier » Max, dit qu'ils ne sacrifieront pas aux idoles	Max. la rappelle LD2 Constantin demande et Max. répond LD7
6. Max. demande à Malc. d'aller en ville acheter des pains et de plus grands qu'hier — — et de prendre des deniers blancs	+ + plus qu'hier et de rapporter des nouvelles de l'empereur —	aucune mention de quantité LD2 LD3 LD6 LD8
7. Malc. demande à ses compagnons de prier qu'il revienne « od la vie »	—	
8. Malcus prend les deniers L'enprente fu de la munee El tens Decie	Malcus prend cinq sous	manque LD7
9. Rappel que 362 ans ont passé et que leur impression est d'avoir dormi une seule nuit	—	
10. Malc. sort de la caverne et il est surpris de voir les pierres croit que c'est un éboulement et n'y pense plus	+ + — + peu	manque LD3 LD4 LD7

TABLE III *(suite)*

Chardri *Set Dormanz*	Jean de Vignai	Variantes
11. Se rend à la ville pensant aux dangers d'être découvert — s'en va cuardement Pour aveit de tute gent Rappel de l'auteur que l'emp. avait « le cors purriz » Commentaire sur l'aspect peureux de Malcus	vint tout douteus as portes de la cite — —	vint a la porte LD7 ala il jusque a le porte LD8
12. Surprise devant la croix qui surmonte la première porte il croit rêver va à la deuxième porte longue répétition de son désarroi troisième porte toutes les portes débat intérieur	+ — + — — + — se signe et revient à la première porte cuidoit avoir songié couvre son visage	n'y pensa mie parfont LD4 une porte LD7 LD8 M. se demande « Comment est Decius lempereur devenus crestiens puis hiersoir » LD8 fait des prières LD3
13. Confus, il entre dans la cité, perplexe de ne pas la connaître entend parler de S.Marie réflexion sur les croix et la mention de Jésus et de Marie	— + va aux boulangers les gens parlent de Dieu — + —	on parle de J.C. LD2 LD3 LD4 LD5 LD8
14. Ne peut croire que c'est Éphèse demande à un jeune homme de lui dire quelle cité c'est la réponse est claire	+ indirect	pas de vérification LD2 LD7 LD8
15. Long commentaire sur sa surprise et son état d'âme ne pense pas retrouver son chemin pour sortir de la ville et rentrer à la montagne angoisse	il cuidoit foloier vraiment Et sa pensa de raler a ses compagnons	avoir meserre LD2 avoir erre LD5 LD6 qu'il revast LD4 manque LD3 LD7
16. Va aux boulangers On le questionne sur l'argent qu'il offre croit qu'il a dû trouver un trésor.	+ émerveillés à la vue des deniers +	manque LD6 empreinte du nom et l'image de Décie LD8

pour mieux déterminer les écarts possibles et en y ajoutant des détails pris dans huit traductions ou adaptations de la *Légende dorée* à côté de ceux des versions de Jean de Mailly et de Vincent de Beauvais. En effet, le nombre d'écarts entre la version de Chardri et le groupe dérivant du chapitre de Jean de Mailly se révèle minime. On élimine chez ces derniers, par exemple, le voyage de Décie qui quitte Constantinople et passe par Carthage avant d'arriver à Éphèse (II. 1, 2) ; on omet le nom du propriétaire de la montagne où les sept sont enfermés (II. 17) ; et une image qui compare les jeunes au moment de leur réveil à des roses manque (II. 20). En fin de compte, la table nous permet de voir que les omissions ne constituent pas des coupures importantes. Quant aux variantes significatives, on note surtout le nombre d'années que les sept jeunes sont censés dormir (II. 26) : le chiffre consacré est 372 ans, chiffre de la source commune L_1, mais dès Jean de Mailly, on le corrige en 193 ou 194 ans, ce qui est plus logique, vu que Décie régna entre 249 et 251 et que le règne de Théodose dura de 408 à 450. La durée du sommeil dépend aussi d'un autre chiffre, l'an du règne de Théodose où les sept se réveillent (II, 15) ; dans L_1 et Chardri, c'est le trente-huitième, chez Jacques de Voragine, c'est le trentième. Le groupe Mailly-Beauvais-Voragine possède un détail très précis qui manque à Chardri, la somme exacte de cinq sous que prend Malcus, lorsqu'il se rend en ville acheter du pain pour les compagnons (II, 21). Dans la source L_1 Malcus prend 62 pièces d'une valeur dite de 60 et de 44 et les autres versions vulgates ont des chiffres quasiment semblables (Hüber, p. 102). La précision de cinq sous n'a pas de source que je connaisse avant Jean de Mailly. Finalement, remarquons que chez Chardri et dans quatre versions abrégées Malcus se déguise en « mendiant » pour aller en ville acheter des provisions, tandis que quatre autres textes (LD2, LD3, LD6 et LD7) le représentent déguisé en « médecin ». Cet écart, qui dérive sûrement d'une confusion *mendicus/medicus* dans les sources latines, serait une distinction fondamentale dans le classement des versions de la *Légende dorée*.

Somme toute, les écarts signalés sont marginaux à côté des ressemblances multiples que nous avons pu établir entre le poème de Chardri et les autres textes plus courts, car il faut admettre qu'un texte abrégé doté toujours d'une signification cohérente aurait pu être composé sans toutefois inclure nombre des points que nous avons choisi d'énumérer. Fallait-il, par exemple, mentionner le temple construit au milieu de la ville ? La version LD7 l'omet. Fallait-il préciser l'an du règne de Théodose, omis chez Jean de Mailly et dans LD4 et LD7 ? Fallait-il rappeler au réveil des sept ces comparaisons, si imagées qu'elles soient, pour créer un récit plein de sens ? En effet, le groupe

textuel Mailly-Beauvais-Voragine nous lègue une légende qui par sa logique interne et par son détail n'a pas besoin de faire appel à d'autres formes pour être mieux appréciée.

Afin de démontrer comment l'abbréviateur réussit néanmoins sa tâche de réduction, nous avons établi la Table III, où des éléments dynamiques de la narration sont comparés dans le poème de Chardri et dans la mieux connue des traductions de la *Légende dorée*, celle de Jean de Vignai, comparaison qui a été faite en regard du texte L_1 et du chapitre latin de Jacques de Voragine. Il est évident, d'après les détails de la table, que la stratégie de Chardri est d'élaborer et d'élargir le discours direct alors que l'abrégé le réduit sensiblement (III, 4, 5, 6, 13, 15) ; une plus grande partie dans le poème anglo-normand est consacrée aux réflexions et aux débats intérieurs du messager Malcus (III, 3, 9, 10 11, 14) — dans la *Légende dorée*, on en retient assez pour garder une atmosphère de tension et de peur, sans toutefois s'abandonner à ce que l'on est tenté d'appeler des retards « lyriques ». La *Légende dorée* ne nuit pas au drame de l'événement en explicitant trop tôt le nombre d'années que les saints ont dormi (III, 8) ni en nous rappelant que les pièces de monnaie prises par Malcus sont frappées de l'empreinte de Décie (III, 7), nous permettant ainsi de guetter avec plus de plaisir la perplexité de Malcus devant une ville toute christianisée et l'étonnement des boulangers devant le phénomène du jeune homme qui en toute innocence leur offre son argent périmé. Il y a ici un seul détail qui n'est pas expliqué dans la *Légende dorée* : le rôle de Maximian comme porte-parole des Dormants ; c'est dans L_1 et dans Chardri que nous apprenons que Maximian est *filius praefecti* ou « fils du maire » et par conséquent le chef du groupe de jeunes chrétiens. S'il faut admettre que la version de Chardri est plus théâtrale et plus réfléchie, on ne peut pas nier que le récit plus serré de la *Légende dorée* réussit à évoquer dans cet épisode échantillon autant de suspense et d'émotion sans y perdre rien d'essentiel sur le plan narratif.

À côté de ces réductions si habilement remaniées par Jean de Mailly, Jacques de Voragine et leurs successeurs, il convient de signaler un tout autre stade d'abrégement manifesté dans des compilations de récits très raccourcis. Dans le *Ci nous dit*, la version des Sept Dormants se résume en 160 mots environ ou quinze fois moins long que ladite *abbreviatio* traduite par Jean de Vignai. Ce degré d'abrégement est à comparer aux chapitres trouvés dans les *Chroniques abrégées du Miroir historial* de Vincent de Beauvais et l'abrégé du *Rational des divins offices* de Guillaume de Durand traduit par Jean Golein vers 1370[11].

11. Pour une liste des manuscrits, voir art. cité, p. 372–374.

Ces réductions semblent avoir servi de manuels ; celle du *Miroir historial* fut, par exemple, rédigé par un religieux anonyme de St-Denis à l'usage de Philippe VI de Valois. Il n'est pas question cependant de chercher dans ces formes très abrégées le détail même des adaptations les plus brèves de la *Légende dorée* (LD7 ou LD8). Des 31 points de comparaison de la Table II, seuls quatre sont présents dans le *Ci nous dit* et la narration n'est dessinée évidemment que dans ses grandes lignes, une simple ébauche, ce qui représente donc un tout autre niveau d'abrégement, que nous n'essayons pas de justifier ici.

Dans cette tentative de revaloriser l'abrégé hagiographique en ancien français, nous avons adopté une approche philologique traditionnelle pour appuyer notre cas, mais un examen préliminaire des données laisse supposer que des analyses plus formelles fourniraient des résultats pareils. Dans la Table II, par exemple, un certain nombre de détails choisis comme significatifs correspondent à des fonctions narratives et il n'est peut-être pas surprenant de remarquer que les abrégés retiennent la plupart de ceux-ci. Un plus grand nombre cependant constituent des qualifications — noms de personnages et objets, chiffres, images, etc. — et il est permis de croire qu'un résumé aurait pu en laisser tomber plusieurs, ce qui n'est évidemment pas le cas pour notre légende. Presque tous les éléments qualificatifs de ce conflit chrétien-païen, dès la situation initiale jusqu'à son renversement dans la partie finale, ont été repris dans les textes raccourcis. En fait, les abrégés sont assez riches dans leur représentation des structures et modalités narratives et significatives pour se prêter à des études qui promettent d'être plus fructueuses.

Pour l'instant, toutefois, l'important est de reconnaître la qualité littéraire de ces versions abrégées et de signaler à d'autres chercheurs ce vaste terrain qui reste à exploiter.

Brian MERRILEES
Université de Toronto

EVIDENCE FOR A STEMMA FOR THE DE VIGNAY MSS: ST. NICHOLAS, ST. GEORGE, ST. BARTHOLOMEW, AND ALL SAINTS

Our study of *Lgd* started with Richard Hamer's critical edition of *Gilte Legende*, on which we are now collaborating. For our complete edition, we have been seeking the actual *Lgd* MS which the "synfulle wrecche" drew "out of Frensshe into Englisshe" in 1438, or, if that is not extant, a French MS close enough to it to explain any doubtful readings in the English.

Lest the "synfulle wrecche" had worked from a contaminated MS, or one which changed exemplars, or had used more than one MS, we decided to study all three Lives already edited by Hamer, using all the *Lgd* MSS we could trace [1]. These were St. Nicholas, St. George and St. Bartholomew.

The thirty-three MSS and two printed editions we used are listed in Table I, the sigils of which differ slightly from Hamer's most recent list. A closer examination of Nc, formerly Nl, reveals it to be a member of the (c) group and we re-number N2 as N [2]. We now have a film of MS Jena Universitätsbibliothek, Gall. f. 86, and call it Jb. There is a further *Lgd* MS described and illustrated in Quaritch Catalogue 1931,

1. R. HAMER, *Three Lives from the Gilte Legende, ed. from MS B.L. Egerton 876*, Heidelberg (Middle English Texts, 9, 1978.
2. B. Dunn-Lardeau first drew our attention to the contents of this MS, which our subsequent collation now confirms.

TABLE I

Légende dorée MSS

Type (a)		
Brussels, Bib. royale 9226	B1	
— — 9227	B2	
Chantilly, Musée Condé 735	C	
Cambridge, Fitzwilliam Museum, McLean 124	F	
Paris, Bib. Mazarine 1729	M	
—, Bib. Arsenal 3705	N	
—, B. N. fr. 241	P1	1348
— 244-5	P2	
— 414	P3	1404
— 1535	P4	
— 6448	P5	
— 17232	P6	
— 23113	P7	
London, B.L. Add. 16907	Q	1375
— Royal 19.B.xvii	R	1382
Rennes, Bib. municipale, 266	S	
Quaritch 1931	U	1480
Arras, Bib. de la ville, 630	W	
London, B.L. Phillipps (loan) 199	Y	
— Egerton 645	Z	
— Printed Book, B.L. IC 41504	X	1476
Type (b)		
Brussels, Bib. royale 9228	Ab	
— — 9282-5	Bb	
Paris, B.N. fr. 184	Cb	
— — — 242	Db	
— — — 243	Eb	
— — — 415-6	Fb	
Geneva, Bib. publique 57	Gb	
Munich, Staatsbib. Gall 3	Hb	
Jena, Universitätsbib. Gall f. 86	Jb	
New York, Pierpont-Morgan 672–5 & Macon, Bib. mun. 3	Mb	
Type (c)		
Cambridge Fitzwilliam Museum 22	Fc	
Paris, Arsenal 3682-3	Nc	
London, B.L., Stowe 50-51	Sc	
London, Printed book B.L. IC 50152	Ac	
Cambridge, Printed book Univ. Library Inc. I D. 40 (2755) (same edition and almost identical with Ac)	Cc	
Selections		
Brussels, Bib. royale 9549	Bx	

which we call U, but it seems unlikely that we will be able to trace the present owner, so we add it to our list only for the sake of completeness. Richard Hamer has compared the two extracts from this MS printed in the Quaritch catalogue with passages from the other MSS and from X. The passages are from the end of 7 *Thomas apôtre* and the beginning of 9 *Nativity*, and from the beginning of 14 *Thomas de Cantorbéry*. The MS is dated 1480 and he is as sure as he can be without much more transcription that this MS is a copy of X, as the texts are identical. We undertake not to make any more changes to the sigils although we may have to add to the list if further *Lgd* MSS are identified. Any MSS listed as *Lgd* by Knowles or Manning, but not appearing here, have proved not to be *Lgd*[3].We have looked at them all. Perhaps I should say that I am calling *Lgd* that translation of *Legenda aurea* made by Jehan de Vignay which reproduces the sequence of the items in the Latin and keeps closely to the Latin text. I think if this is not established now we will make the sort of difficulties for future scholars that we have had as a result of librarians listing MSS as *Légende dorée*, or as *Lives of the Saints*. Those MSS mentioned by Knowles and Manning which are not, according to this definition, *Lgd*, are based upon it. MS Lille 452, for instance, is partly a *Lgd* text, and at one point in the text the compiler has crossed out a section from *Lgd* and inserted new material from another source.

The scribes of *Lgd* proved to be very accurate, which makes stemmatisation difficult. When we compared all our findings, we wondered if scribal accuracy had been assisted by the fact that these three Lives each had a good narrative line and that all three would probably have been well known to the copyists. I decided to transcribe Toussaint in the hope that, lacking a narrative, it would yield more separative errors. We have, therefore, a complete transcription of all but one of the known MSS of *Lgd* and two printed editions for four scattered items in the text.

In addition to transcription I have collated all the MSS and the two printed editions insofar as this is possible from microfilms. The collation is in Table II (i) and (ii). The two MSS most difficult to collate are P7 and W. Every illuminated folio in P7 has either been removed or cut, and in addition the running titles do not always correspond with the text beneath. The folio numbers in this MS are,

3. C. KNOWLES, "Jean de Vignay, un traducteur du XIVe siècle", in *Romania*, 75, 1954, p. 353–383 and W.F. MANNING, "The Jean de Vignay Version of the Life of St. Dominic", in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 40, 1970, p. 29–46.

TABLE II (i)

	B1	B2	C	F	M	N	P1	P2	P3	P4	P5	P6	P7	Q	R	S	W	Y	Z	X	Bx	Ab	Bb	Cb	Db	Eb	Fb	Gb	Hb	Jb	Mb	Nc
Préface	1	1	1	1	1	1	1	1	1	M	1	1		1	1	1	1	1	1	1		1	1	1	1	1	1	M	M	1	1	1
Table	2	2	2	2	2	2	2	2	2	M	2	2		2	2	2	2		2	2		2	2	2	2	2	2	2	M	2	✗	2
Avènement	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3		3	3	3	3	2	3	3		3	3	3	3	3	3	3	M	3	3	3
André	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4		4	4	4	✗	3	4	4	1	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4
Nicolas	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5		5	5	5	✗	4	5	5		5	5	5	5	5	5	5	5	5	5	5
Lucie	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6		6	6	6	6	5	6	6	2	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6
Thomas ap.	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7		7	7	7	7	6	7	7	3	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7
Temps de Réconciliation	8	8	8	8	8	8	8	8*	8	8	8	8		8	8	8	8	7	8	8*		8	8	8	8	8	8	8	8	8	8	8
Nativité	9	9	9	9	9	9	9	9	9	9	9	9		9	9	9	✗	8	9	9		9	9	9	9	9	9	9	9	9	✗	9
Anastase	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10		10	10	10	10	9	10	10	4	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10	10
Estienne	11	11	11	11	11	11	11	11	11	11	11	11		11	11	11	11	10	11	11	5	11	11	11	11	11	11	11	11	11	11	11
Jean ap.	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12		12	12	12	12	11	12	12		12	12	12	12	12	12	12	12	12	12	12
Innocents	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13		13	13	13	13	12	13	13	6	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13
Thomas de Cant.	14	14	14	14	14	14	14	14	14	14	14	14		14	14	14	✗	13	14	14	7	14	14	14	14	14	14	14	14	14	14	14
Sylvestre	15	15	15	15	15	15	15	15	15	15	15	15		15	15	15	✗	14	15	15		15	15	15	15	15	15	15	15	15	15	15
Circoncision	16	16	16	16	16	16	16	16	16	16	16	16		16	16	16	✗	15	16	16		16	16	16	16	16	16	16	16	16	16	16
Épiphanie	17	17	17	17	17	17	17	17	17	17	17	17		17	17	17	✗	16	17	17		17	17	17	17	17	17	17	17	17	17	17
Paul Ermite	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18		18	18	M	18	17	18	18		18	18	18	18	18	18	18	18	18	18	18
Rémy	19	19	19	19	19	19	19	19	19	19	19	19		19	19	✗	19	18	19	19		19	19	19	19	19	19	19	19	19	19	19
Hilaire	20	20	20	20	20	20	20	20	20	20	20	20		20	20	20	20	19	20	20		20	20	20	20	20	20	20	20	20	20	20
Macaire	21*	21*	21	21*	21	21*	21	21	21	21	21	21*		21*	21*	21	21	20	21*	21		21	21*	21	21	21	21*	21	21	21	21	21
Félix	22	22	22	22	22	22	22	22	22	22	22	22		22	22	22	22	21	22	22		22	22	22	22	22	22	22	22	22	22	22
Marcel	23	23	23	23	23	23	23	23	23	23	23	23		23	23	23*	23*	22	23	23		23	23	23	23	23	23	23	23	23	23	23
Antoine	24	24	24	24	24	24	24	24	24	24	24	24		24	24	✗	24	23	24	24		24	24	24	24	24	24	24	24	24	24	24
Fabien	25	25	25	25	25	25	25	25	25	25	25	25		25	25	M	25	24	25	25	8	25	25	25	25	25	25	25	25	25	25	25
Sébastien	26	26	26	26	26	26	26	26	26	26	26	26		26	26	✗	✗	25	26	26	9	26	26	26	26	26	26	26	26	26	26	26
Agnès	27	27	27	27*	27	27	27	27	27	27	27	27		27	27	✗	✗	26	27	27	10	27	27	27	27	27	27	27	27	27	27	27
Vincent	28	28	28	28	28	28	28	28	28	28	28	28		28	28	28	28	27	28	28	11	28	28	28	28	28	28	28	28	28	28	28
Basile	29	29	29	29	29	29	29	29	29	29	29	29		29	29	29	29	28	29	29		29	29	29	29	29	29	29	29	29	29	29
Jean L'Aumônier	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30		30	30	30	M	29	30	30		30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Conversion St. Paul	31	31	31	31	31	31	31	31	31	31	31	31		31	31	31	31	30	31	31		31	31	31	31	31	31	31	31	31	31	31
Paule	32	32	32	32	32	32	32	32	32	32	32	32		32	32	32	M	31	32	32		32	32	32	32	32	32	32	32	32	32	32
Julien	33	33	33	33	33	33	33	33	33	33	33	33		33	33	33	✗	32	33	33		33	33	33	33	33	33	33	33	33	33	33
Temps de Dévouement	34	34	34	34	34	34	34	34*	34	34	34	34		34	34	34	#	33	34	34*		34	34	34	34	34	34	34	34	34	34	34
Septuagésime	35	35	35	35	35	35	35	35	35	35	35	35		35	35	35	✗	34	35	35		35	35	35	35	35	35	35	35	35	35	35
Sexagésime	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36		36	36	36	35	35	36	36		36	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36
Quinquagésime	37	37	37	37	37	37	37	37	37	37	37	37		37	37	37	36	36	37	37		37	37	37	37	37	37	37	37	37	37	37
Quarantaine	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38		38	38	38	37	37	38	38		38	38	38	38	38	38	38	38	38	38	38
Jeunes de iv temps	39	39	39	39	39	39	39	39	39	39	39	39		39	39	39	✗	38	39	39		39	39	39	39	39	39	39	39	39	39	39
Ignacien	40	40	40	40	40	40	40	40	40	40	40	40		40	40	40	M	39	40	40	12	40	40	40	40	40	40	40	40	40	40	40
Purification	41	41	41	41	41	41	41	41	41	41	41	41		41	41	41	40	40	41	41		41	41	41	41	41	41	41	41	41	41	41
Blaise	42	42	42	42	42	42	42	42	42	42	42	42		42	42	42	✗	41	42	42	13	42	42	42	42	42	42	42	42	42	42	42
Agathe	43	43	43	43	43	43	43	43	43	43	43	43		43	43	43	✗	42	43	43		43	43	43	43	43	43	43	43	43	43	43
Vaast	44	44	44	44	44	44	44	44	44	44	44	44		44	44	44	43	43	44	44		44	44	44	44	44	44	44	44	44	44	44

Amant	45	45	45	45	45	45	45	45	45	45	45	45		45	45	45	44	44	45	45		45	45	45	45	45	45	45	45	45	45	45	
Valentin	46	46	46	46	46	46	46	46	46	46	46	46		46	46	46	45	45	46	46		46	46	46	46	46	46	46	46	46	46	46	
Julienne	47	47	47	47	47	47	47	47	47	47	47	47		47	47	47	46	46	46	47	14	47	47	47	47	47	47	47	47	47	47	47	
Chaise St. Pierre	48	48	48	48	48	48	48	48	48	48	48	48		48	48	48	47	47	48	48		48	48	48	48	48	48	48	48	48	48	48	
Mathias ap.	49	49	49	49	49	49	49	49	49	49	49	49		49	49	49	~~46~~	48	49	49	15	49	49	49	49	49	49	49	49	49	49	49	
Grégoire	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50		50	50	50	~~49~~	49	50	50		50	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50	
Longin	51	51	51	51	51	51	51	51	51	51	51	51		51	51	51	50	50	51	51		51	51	51	51	51	51	51	51	51	51	51	
Benoît	52	52	52	52	52	52	52	52	52	52	52	52		52	52	52	51	51	52	52		52	52	52	52	52	52	52	52	52	52	52	
Patrice	53	53	53	53	53	53	53	53	53	53	53	53		53	53	53	~~52~~	52	53	53		53	53	53	53	53	53	53	53	53	53	53	
L'Annonciation	54	54	54	54	54	54	54	54	54	54	54	54		54	54	54	~~53~~	53	54	54		54	54	54	54	54	54	54	54	54	54	54	
Passion	55	55	55	55	55	55	55	55	55	55	55	55		55	55	55	~~54~~	54	55	55		55	55	55	55	55	55	55	55	55	55	55	
Temps de Réconciliation	56	56	56	56	56	56	56	56•	56	56	56	56•		56	56	56	55	55	56	56•		56	56	56	56	56	56	56	56	56	56	56	
Résurrection	57	57	57	57	57	57	57	57	57	57	57	57		57	57	57	~~56~~	56	57	57		57	57	57	57	57	57	57	57	57	57	57	
Second	58	58	58	58	58	58	58	58	58	58	58	58		58	58	58	~~57~~	57	58	58		58	58	58	58	58	58	58	58	58	58	58	
Marie d'Égypte	59	59	59	59	59	59	59	59	59	59	59	59		59	59	59	58	58	59	59		59	59	59	59	59	59	59	59	59	59	59	
Ambroise	60	60	60	60	60	60	60	#	60	60	60	60		60	60	60	59	59	60	60		60	60	60	60	60	60	60	60	60	60	60	
Georges	61	61	61	61	61	61	61	60	61	61	61	61		61	61	61	~~60~~	60	61	61	16	61	61	61	61	61	61	61	61	61	61	61	
Marc Évang.	62	62	62	62	62	62	62	61	62	62	62	62		62	62	62	~~61~~	61	62	62	17	62	62	62	62	62	~~62~~	62	62	62	62	62	
Marcellin	63	63	63	63	63	63	63	62	63	63	63	63		63	63	63	62	62	63	63		63	63	63	63	63	63	63	63	63	63	63	
Vital	64	64	64	64	64	64	64	63	64	64	64	64		64	64	64	63	63	64	64		64	64	64	64	64	64	64	64	64	64	64	
Vierge d'Antioche	65	65	65	65	65	65	65	64	65	65	65	65		65	65	65	64	64	65•	65		65	65	65	65	65	65	65	65	65	65		65
Pierre Martyr	66	66	66	66	66	66	66	65	66	66	66	66		66	66	66	~~65~~	65	66	66	18	66	66	66	66	66	66	66	66	66	66	65	See
Philippe ap.	67	67	67	67	67	67	67	66	67	67	67	67		67	67	67	66	66	67	67	19	67	67	67	67	67	67	67	67	67	67	66	Table
Jacques ap.	68	68	68	68	68	68	68	67	68	68	68	68		68	68	68	67	67	68	68	20	68	68	68	68	68	68	68	68	68	68	67	II (ii)
Invention Ste Croix	69	69	69	69	69	69	69	68	69	69	69	69		69	69	69	~~68~~	68	69	69		69	69	69	69	69	69	69	~~69~~	69	68		
Jean ap. & év.	70	70	70	70	70	70	70	69	70	70	70	70		70	70	70	~~69~~	69	70	70		70	70	70	70	70	70	70	70	70	71	69	
Litanies	71	71	71	71	71	71	71	70	71	71	71	71		71	71	71	70	70	71	71		71	71	71	71	71	71	71	71	71	70	70	
Ascension	72	72	72•	72	72	72	72	71	72	72	72	72		72	72	72	~~71~~	71	72	72		72	72	72	72	72	72	72	72	72	72	71	
Pentecôte	73	73	73	73	73	73	73	72	73	73	73	73		73	73	73	~~72~~	72	73	73		73	73	73	73	73	73	73	73	73	~~73~~		
Gordien & Ep.	74	74	74	74	74	74	74	73	74	74	74	74		74	74	74	73	73	74	74		74	74	74	74	74	74	74	74	74	74	M	
Nérin & Ach.	75	75	75	75	75	75	75	74	75	75	75	75		75	75	75	74	74	75	75		75	75	75	75	75	75	75	75	75	75	M	
Pancrace	76	76	76	76	76	76	76	75	76	76	76	76		76	76	76	75	75	76	76		76	76	76	76	76	76	76	76	76	76	M	
Temps de Pélerinage	77	77	77	77	77	77	77	76•	77	77	77	77		77	77	77	76	76	77	77•		77	77	77	77	77	77	77	77	77	77	M	
Urbain	78	78	78	78	78	78	78	77	78	78	78	78		78	78	78	77	77	78	78		78	78	78	78	78	78	78	78	78	78	M	
Péronelle	79	79	79	79	79	79	79	78	79	79	79	79		79	79	79	78	78	79	79		79	79	79	79	79	79	79	79	79	79	M	
Pierre Dyacre (l'exorciste)	80	80	80	80	80	80	80	79	80	80	80	80		80	80	80	79	79	80	80		80	80	80	80	80	80	80	80	80	80		
Prime & F.	81	81	81	81	81	81	81	80	81	81	81	81		81	81	81	80	80	81	81		81	81	81	81	81	81	81	81	81	81		
Barnabé ap.	82	82	82	82	82	82	82	81	82	82	82	82		82	82	82	81	81	82	82	21	82	82	82	82	82	82	82	82	82	82		
Viet & M.	83	83	83	83	83	83	83	82	83	83	83	83		83	83	83	82	82	83	83		83	83	83	83	83	83	83	83	83	83		
Quirite & J.	84	84	84	84	84	84	84	83	84	84	84	84		84	84	84	83	83	84	84		84	84	84	84	84	84	84	84	84	84		
Marine	85	85	85	85	85	85	85	84	85	85	85	85		85	85	85	84	84	85	85		85	85	85	85	85	85	85	85	85	85		
Gervaise & P.	86	86	86	86	86	86	86	85	86	86	86	86		86	86	86	85	85	86	87	22	86	86	86	86	86	86	86	86	86	86		
Nat. Jean Bap.	87	87	87	87	87	87	87	86	87	87	87	87		87	87	~~87~~	86	86	87	86		87	87	87	87	87	87	87	87	87	87		
Jean & Paul	88	88	88	88	88	88	88	87	88	88	88	88		88	88	~~88~~	87	87	88	88	23	88	88	88	88	88	88	88	88	88	88		
Léon pape	89	89	89	89	89	89	89	88	89	89	89	89		89	89	89	88	88	89	89		89	89	89	89	89	89	89	89	89	89		
Pierre ap.	90	90	90	90	90	90	90	89	90	90	90	90		90	90	~~90~~	~~89~~	~~89~~	90	90	24	90	90	90	90	90	90	90	90	90	90		
Paul ap.	91	91	91•	91	91	91	91	90	91	91	91	91		91	91	91	~~90~~	90	91	91	25	91	91	91	91	91	91	91	91	91	91		
Vij frères	92	92	92	92	92	92	92	91	92	92	92	92		92	92	92	91	91	92	92		92	92	92	92	92	92	92	92	92	92		

TABLE II (i) (*suite*)

	B1	B2	C	F		N	P1	P2	P3	P4	P5	P6	P7	Q	R	S	W	Y	Z	X	Bx	Ab	Bb	Cb	Db	Eb	Fb	Gb	Hb	Jb	Mb	Nc
Théodore	93	93	93	93	93	93	93	92	93	93	93	93		93	93	93	92	92	93	93		93	93	93	93	93	93	93	93	93	93	
Marguerite	94	94	94	94	94	94	94	93	94	94	94	94	1	94	94	94	93	93	94	94	26	94	94	94	94	94	94	94	94	94	94	
Alexien	95	95	95	95	95	95	95	94	95	95	95	95	~~2~~	95	95	95	94	94	95	95		95	95	95	95	95	95	95	95	95	95	
Praest	96	96	96	96	96	96	96	95	96		96	96	M	96	96	96	95	95	96	97		96	96	96	96	96	96	96	96	96	96	
Marie Magd.	97	97	97	97	97	97	97	96	97	96	97	97	~~4~~	97	97	97	96	96	97	96*		97	97	97	97	97	97	97	97	97	97	
Apollinaire	98	98	98	98	98	98	98	97	98	97	98	98	~~5~~	98	98	98	97	97	98	98		98	98	98	98	98	98	98	98	98	98	
Christine	99	99	99	99	99	99	99	98	99	98	99	99	~~6~~	99	99	99	98	98	99	99	27	99	99	99	99	99	99	99	99	99	99	
Jacques ap.	100	100	100	100	100	100	100	99	100	99	100	100	~~7~~	100	100	100	~~98~~	99	100	100	28	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	
Christophe	101	101	101	101	101	101	101	100	101		101	101	~~8~~	101	101	101	100	100	101	101	29	101	101	101	101	101	101	101	101	101	101	
Vij dormans	102	102	102	102	102	102	102	101	102		102	102	9	102	102	102	101	101	102	102		102	102	102	102	102	102	102	102	102	102	
Nazarien	103	103	103	103	103	103	103	102	103		103	103	10	103	103	103	102	102	103	103		103	103	103	103	103	103	103	103	103	103	
Félix	104	104	104	104	104	104	104	103	104		104	104	11	104	104	104	103	103	104	104		104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	
Simplicien & F.	105	105	105	105	105	105	105	104	105		105	105	12	105	105	~~105~~	104	104	105	105		105	105	105	105	105	105	105	105	105	105	
Marthe	106	106	106	106	106	106	106	105	106		106	106	~~13~~	106	106	~~106~~	~~105~~	105	106	106		106	106	106	106	106	106	106	106	106	106	
Abdon & S.	107	107	107	107	107	107	107	106	107		107	107	14	107	107	107	106	106	107	107		107	107	107	107	107	107	107	107	107	107	
Germain	108	108	108	108	108	108	108	107	108		108	108	15	108	108	108	107	107	108	108		108	108	108	108	108	108	108	108	108	108	
Eusèbe	109	109	109	109	109	109	109	108	109		109	109	16	109	109	109	108	108	109	109		109	109	109	109	109	109	109	109	109	109	
Machabées	110	110	110	110	110	110	110	109	110		110	110	17	110	110	~~110~~	109	109	110	110		110	110	110	110	110	110	110	110	110	110	
Pierre aux liens	111	111	111	111	111	111	111	110	111		111	111	18	111	111	111	110	110	111	111		111	111	111	111	111	111	111	111	111	111	
Estienne pape	112	112	112	112	112	112	112	111	112		112	112		112	112	~~112~~	M	111	112	112		112	112	112	112	112	112	112	112	112	112	
Invention St. Estienne	113	113	113	113	113	113	113	112	113		113	113	19	113	113	113	112	112	113	113		113	113	113*	113	113*	113	113	113	113	113	
Dominique	114	114	114	114	114	114	114	113	114		114	114	20	114	114	114	113	113	114	114		114	114	114	114	114	114	114	114	114	114	
Sixte	115	115	115	115	115	115	115	114	115		115	115	21	115	115	~~115~~	M	114	115	115		115	115	115	115	115	115	115	115	115	115	
Donat	116	116	116	116	116	116	116	115	116		116	116	22	116	116	116	115	115	116	116		116	116	116	116	116	116	116	116	116	116	
Cyriaque	117	117	117	117	117	117	117	116	117		117	117	~~23~~	117	117	~~117~~	116	116	117	117		117	117	117	117	117	117	117	117	117	117	
Laurent	118	118	118	118	118	118	118	117	118		118	118	~~24~~	118	118	118	117	117	118	119	30	118	118	118	118	118	118	118	118	118	118	
Hippolyte	119	119	119	119	119	119	119	118	119		119	119	~~25~~	119	119	~~119~~	118	118	119	118	31	119	119	119	119	119	119	119	119	119	119	
L'Assomption	120	120	120	120	120	120	120	119	120		120	120	~~26~~	120	120	120	119	119	120	120		120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	
Bernard	121	121	121	121	121	121	121	120	121		121	121	~~27~~	121	121	121	120		121	121		121	121	121	121	121	121	121	121	121	121	
Thymothée	122	122	122	122	122	122	122	121	122		122	122		122	122	122	121		122	122		122	122	122	122	122	122	122	122	122	122	
Simphorien	123	123	123	123	~~123~~	123	123	122	123		123	123	M	123	123	~~123~~	122		123	123		123	123	123	123	123	123	123	123	123	123	
Berthélemy ap.	124	124	124	124	~~124~~	124	124	123	124		124	124	~~28~~	124	124	124	123		124	124	32	124	124	124	124	124	124	124	124	124	124	
Augustin	125	125	125	125	125	125	125	124	125		125	125	~~29~~	125	125	125	124		125	125		125	125	125	125	125	125	125	125	125	125	
Décollation Jean B.	126	126	126	126	126	126	126	125	126		126	126	~~30~~	126	126	126	125		126	126	33	126	126	126	126	126	126	126	126	126	126	
Félix & Ad.	127	127	127	127	127	127	127	126	127		127	127	33	127	127	127	126		127	127		127	127	127	127	127	127	127	127	127	127	
Savinien & S.	128	128	128	128	128	128	128	127	128		128	128	~~34~~	128	128	128	127		128	128		128	128	128	128	128	128	128	128	128	128	
Leu	129	129	129	129	129	129	129	128	129		129	129	~~35~~	129	129	129	128		129	129		129	129	129	129	129	129	129	129	129	129	
Mamertin	130	130	130	130	130	130	130	129	130		130	130	~~36~~	130	130	130	129		130	130		130	130	130	130	130	130	130	130	130	130	
Gilles	131	131	131	131	131	131	131	130	131		131	131	~~37~~	131	131	~~131~~	130		131	131		131	131	131	131	131	131	131	131	131	131	
Nativité N.D.	132	132	132	132	132	132	132	131	132		132	132	38	132	132	132	131		132	132		132	132	132	132	132	132	132	132	132	132	
Adrien	133	133	133	133	133	133	133	132	133		133	133	39	133	133	133	132		133	133		133	133	133	133	133	133	133	133	133	133	
Gorgonien & D.	134	134	134	134	134	134	134	133	134		134	134	40	134	134	134	133		134	134		134	134	134	134	134	134	134	134	134	134	
Prothus & J.	135	135	135	135	135	135	135	134	135		135	135	41	135	135	135	134		135	135		135	135	135	135	135	135	135	135	135	135	
L'exaltation de Ste Croix	136	136	136	136	136	136	136	135	136		136	136	42	136	136	136	135		136	136		136	136	136	136	136	136	136	136	136	136	
Jean Chrisosthome	137	137	137	137	137	137	137	136	137		137	137	43	137	137	137	136		137	137		137	137	137	137	137	137	137	137	137	137	
Cornélien & C.	138	138	138	138	138	138	138	137	138		138	138	44	138	138	138	137		138	138		138	138	138	138	138	138	138	138	138	138	

Euphémie	139	139	139	139	139	139	139	138	139	139	139	~~145~~	139	139	139	M	139	139		139	139	139	139	139	139	139	139	139	139	139
Lambert	140	140	140	140	140	140	140	139	140	140	140	M	140	140	140	M	140*	140		140	140	140	140	140	140	140	140	140	~~146~~	140
Mathieu ap.	141	141	141	141	141	141	141	140	141	141	141	~~47~~	141	141	141	140	141	141	34	141	141	141	141	141	141	141	141	141	141	141
Maurice	142	142	142	142	142	142	142	141	142	142	142	48	142	142	142	~~141~~	142	142	35	142	142	142	142	142	142	142	142	142	142	142
Justine	143	143	143	143	143	143	143	142	143	143	143	49	143	143	143	142	143	143		143	143	143	143	143	143	143	143	143	143	143
Cosme & D.	144	144	144	144	144	144	144	143	144	144	144	50	144	144	144	143	144	144	36	144	144	144	144	144	144	144	144	144	144	144
Forsin	145	145	145	145	145	145	145	144	145	145	145	~~51~~	145	145	145	144	145	145		145	145	145	145	145	145	145	145	145	145	145
Michel l'arch.	146	146	146	146	146	146	146	145	146	146	146	~~52~~	146	146	146	~~145~~	146	146		146	146	146	146	146	146	146	146	146	146	146
Jérôme	147	147	147	147	147	147	147	146	147	147	147	~~53~~	147	147	147	~~146~~	147	147		147	147	147	147	147	147	147	147	147	147	147
Rémy	148	148	148	148	148	148	148	147	148	148	148	~~54~~	148	148	148	147	148	148		148	148	148	148	148	148	148	148	148	148	148
Léger	149	149	149	149	149	149	149	148	149	149	149	~~55~~	149	149	149	148*	149	149		149	149	149	149	149	149	149	149	149	149	149
François	150	150	150	150	150	150	150	149	150	150	150	56	150	150	150	149	150	150		150	150	150	150	150	150	150	150	150	150	150
Pélagienne	151	151	151	151	151	151	151	150	151	151	151		151	151	151	150	151	151		151	151	151	151	151	151	151	151	151	151	151
Marguerite	152	152	152	152	152	152	152	151	152	152	152	57	152	152	152	151	152	152		152	152	152	152	152	152	152	152	152	152	152
Thaïs	153	153	153	153	153	153	153	152	153	153	153	~~58~~	153	153	153	M	153	153		153	153	153*	153	153*	153	153	153	153	153	153
Denis	154	154	154	154	154	154	154	153	154	154	154	~~59~~	154	154	154	153	154	154	37	154	154	154	154	154	~~154~~	154	154	154	154	154
Calixte pape	155	155	155	155	155	155	155	154	155	155	155	M	155	155	155	154	155	155	38	155	155	155	155	155	155	155	155	155	155	155
Léonard	156	156	156	156	156	156	156	155	156	156	156	~~60~~	156	156	156	155	156	156		156	156	156	156	156	156	156	156	156	156	156
Luc	157	157	157	157	157	157	157	156	157	157	157	~~61~~	157	157	157	156	157	157		157	157	157	157	157	157	157	157	157	~~157~~	157
Chrissant	158	158	158	158	158	158	158	157	158	158	158	~~62~~	158	158	158	157	158	158		158	158	158	158	158	158	158	158	158	158	158
xj m. Vierges	159	159	159	159	159	159	159	158	159	159	159	~~63~~	159	159	159	158	159	159	39	159	159	159	159	159	159	159	159	159	159	159
Simon & J.	160	160	160	160	160	160	160	159	160	160	160	~~63~~	160	160	160	159	160	160	40	160	160	160	160	160	160	160	160	160	160	160
Quentin	161	161	161	161	161	161	161	160	161	161	161	M	161	161	161	M	161	161	41	161	161	161	161	161	161	161	161	161	161	161
Eustace	162	162	162	162	162	162	162	161	162	162	162	~~64~~	162	162	162	M	162	162	42	162	162	162	162	162	162	162	162	162	162	162
Toussaint	163	163	163	163	163	163	163	162	163	163	163	~~64~~	163	163	163	162	163	163		163	163	163	163	163	~~163~~	163	163	163	163	163
Tous Loyaux Tr.	164	164	164	164	164	164	164	163	164	164	164	69	164	164	164	~~165~~	164	164		164	164	164	164	164	164	164	164	164	164	164
iiij couronnes	165	165	165*	165	165	165	165	164	165	165	165	70	165	165	165	164	165	165		165	165	165	165	165	165	165	165	165	165	165
Théodore	166	166	166	166	166	166	166	165	166	166	166	~~71~~	166	166	166	165	166	166		166	166	166	166	166	166	166	166	166	166	166
Martin	167	167	167	167	167	167	167	166	167	167	167	~~72~~	167	167	167	~~166~~	167	167		167	167	167	167	167	167	167	167	167	167	167
Brice	168	168	168	168	168	168	168	167	168	168	168	~~73~~	168	168	168	167	168	168		168	168	168	168	168	168	168	168	168	168	168
Élizabeth	169	169	169	169	169	169	169	168	169	169	169	~~74~~	169	169	169	168	169	169		169	169	169	169	169	169	169	169	169	169	169
Cécile	170	170	170	170	170	170	170	169	170	170	170	~~75~~	170	170	170	169	170	170	43	170	170	170	170	170	170	170	170	170	170	170
Clément	171	171	171	171	171	171	171	170	171	171	171	~~76~~	171	171	171	~~170~~	171	171		171	171	171	171	171	171	171	171	171	171	171
Grisogone	172	172	172	172	172	172	172	171	172	172	172	M	172	172	172	M	172	172		172	172	172	172	172	172	172	172	172	172	172
Catherine	173	173	173	173	173	173	173	172	173	173	173	~~76~~	173	173	173	172	173	173	44	173	173	173	173	173	173	173	173	173	173	173
Saturnin	174	174	174	174	174	174	174	173	174	174	174	79	174	174	174	173	174	174		174	174	174	174	174	174	174	174	174	174	174
Jacques Martyr	175	175	175	175	175	175	175	174	175	175	175	80	175	175	175	174	175	175		~~175~~	175	175	175	175	175	175	175	175	175	175
Pasteur abbé	176	176	176	176	176	176	176	175	176	176	176	81	176	176	176	175	176	176		~~176~~	176	176	176	176	176	176	176	176	176	176
Jean abbé	177	177	177*	177	177	177	177	176	166	177	177	82	177	177	177*	M	177	177		177	177	177	177	177	177	177	177	177	177	177
Moïse abbé	178	178	178*	178	178	178	178	177	178	178	178	83		178	178	M	178	178		178	178	178	178	178	178	178	178	178	178	178
Arsénien abbé	179	179	179	179	179	179	179	178	179	179		84	178	179	179	M	179	179		179	179	179	179	179	179	179	179	179	179	179
Agathon abbé	180	180	180	180	180	180	180	179	180	180	179	85	179	180	180	179	180	180		180	180	180	180	180	180	180	180	180	180	180
Balaam & J.	181	181	181	181	181	181	181	180	181	181	180	86	180	181	181	180	181	181		181	181	181	181	181	181	181	181	181	181	181
Pélagien pape	182	182	182	182	182	182	182	181	182	182	181	~~87~~	181	182	182	M	182	182		182	182	182	182	182	182	182	182	182	182	182
Dédication de l'Église	183	183	183	183	183	183	183	182	183	183	182	~~88~~	182	183	183	M	183	183		183	183	183	183	183	183	183	183	183	183	183

TABLE II (i) (*suite*)

	B1	B2	C	F	M	N	P1	P2	P3	P4	P5	P6	P7	Q	R	S	W	Y	Z	X	Bx	Ab	Bb	Cb	Db	Eb	Fb	Gb	Hb	Jb	Mb	Nc
																																(c)
Éloi																						~~1~~	1	1	1	1	1	1	1	1		1
Siméon																						2	2	2	2	2	2	2	2	2	1	2
Conception																						3	3	3	3	3	3	3	3	3	2	
Nicaise (Aignen)																						4	4	4	4	4	4	4	4	4	3	
Mor																						5	5	5	5	5	5	6	5	5	4	3
Fuscien																						6	6	6	6	6	6	7	6	6	5	
Polycarpe																						7	7	7	7	7	7	8	7	7	6	4
Baudeur																						8	8	8	8	8	8	9	8	8	7	5
Scholastique																						9	9	9	9	9	9	10	9	9	8	6
Euphémie																						10	10	10	10	10	10	11	10	10	9	
Tyburcien (Cécille)																						11		11	11	11	11	12	11	11	10	7
Quiriace																						12	12	12	12	12	12	13	12	12	11	8
Sulpice																						13	13	13	13	13	13	14	13	13	12	9
Losmer (Rémy)																						14	14*	14	14	14	14	15	14	14	13	10
Médart																						15	15	15	15	15	15	16	15	15	14	11
Marc & M.																						16	16	16	16	16	16	17	16	16	15	
Guillaume																						17	17	17	17	17	17	18	17	17	M	12
Eutrope																						18	18	18	18	18	18	19	18	18	17	13
Leuffroi																						19	19	19	19	19	19	20	19	19	18	14
Aduit																						20	20	20	20	20	20	21	20	20	19	15
Germain																						21	21	21	21	21	21	22	21	21	20	
Nazareus & C.																						22		22	22	22	22	23	22	22	21	16
Canci, C. & C.																						23	22	23	23	23	23	24	23	23	22	17
Paulin																						24	23	24	24	24	24	25	24	24	23	18
Péronelle (& Felicule)																						25	25	25	25	25	25	26	25	25	M	19
Maturin																						26	24	26	26	26	26	30	26	26	25	20
Gordien (Januaire)																						27	26	27	27	27	27	31	27	27	26	21
Tyburien (Gaius, Claudin)																						28	27	28	28	28	28	32	28	28	27	22
Arnoul																						29	11	29	29	29	29	33	29	29	28	23
Donat																						30	28	30	30	30	30	34	30	30	29	24
Turien																						31	29	31	31	31	31	35	31	31	30	25
Fiacre																						32	30	32	32	32	32	36	32	32	31	26
Justin																						33	31	33	33	33	33	37	33	33	32	27
Victor																						34	32	34	34	34	34	38	34	34	33	28
Martial																						35	33	35	35	35	35	39	35	35	34	29
Démétrien																						36	34	36	36	36	36	40	36	36	35	30
Rigobert																						37	35	37	37	37	37	41	37	37	36	31
Landri																						38	36	38	38	38	38	42	38	38	37	32
Mellonin																						39	37	39	39	39	39	43	39	39	38	33
La Messe																						40	38	40	40	40	~~40~~	44	40	40	39	34
Thomas d'Aquin																						41	39	41	41	41	41	45	41	41	40	35
St. Voult de Lucques																						42	41	42	42	42	46	46	46	46	41	36
Geneviève																						43	40				45	5	45	45	42	41

Yves										
Louis de France	44	42		27	42	42	43	37		
Louis de Marseille	45	43		43	28	43	43	44	39	
	46	44		44	29	44	44	M	40	

See Table II (ii)

* indicates that item is missing from Table but appears in text.
\# indicates that item appears in Table but is missing (not lost) from text.
M indicates that item is lost from MS.
/ indicates that part of item is lost from MS.

Notes on Table II(i) (a) and (b) group MSS.

1. After 4 *André*, Tables of N,Q,R list *Eloy*.
2. After 10 *Anastase*, Tables of B1, B2, C, F, N, P5, R, S, Bb, Fb, Jb, Nc, list *Temps de Renouation*: M, P1, P6, Q, W, Z list *T. de Renunciation*.
3. 21 *Macaire*, 22 *Félix* are reversed in Table of S.
4. 25 *Fabien*, 26 *Sébastien* are reversed in Tables of B1, B2, N, P2, P3, P5, P6, Q, R, S, W, Z, Bb, Fb, Nc.
5. 29 *Basile*, 30 *Jean L'Aumônier* are reversed in Table of F.
6. 42 *Blaise* Tables of B2, C, F, P1, P2, P4, Q, S, W list this correctly but have *Basile* in corresponding texts. S has been corrected later. Ab, Mb, have *Basile* in both Tables and texts. Gb has no Table, *Basile* in text.
7. After 65 *Vierge d'Antioche* Nc becomes a (c) group MS at (c) 75 *Pierre Martyr*.
8. 70 *Jean ap. & év. (Porte Lat.)*, 71 *Litanies*, are reversed in Tables of B1, B2, F, N, P2, P5, P6, Q, R, S, W, Z, Bb, Fb, Gb, Nc, and in Table and text of Jb. Table of P1 omits 70 *Jean* corrected later.
9. 75 *Nérin & Achille*. Table of B2 then lists *Veir, Basille, Pancrace*. Tables of P5, S, Fb insert *Basille*. Bb inserts *Urbain, Pancrace*.
10. 85 *Marine* Tables of B1, C, P1, Q, R, Z list *Marie Vierge*.
11. After 87 *Nat. Jean Bap.*, Table of C lists *Eloy, Ascension*.
12. After 118 *Laurent*, Tables of B2, F, P1, P2, P5, P6, Q, R, W, Z, Fb, Gb, Jb, list *Tyburcien*. Tables of B1, N, list *Ascension de N.D., Tyburcien*.
13. After 127 *Félix & Ad.* P1 lists *Gilles*; Tables of B2, F, P2, P5, P6, S, Z, Bb, Fb, list *Leu, Gilles, Mamertin, Savinien & S.*
14. After 152 *Marguerite*, Tables of Cb, Eb, list *Calixte, Leonard, Denis, Luc*.

Thirty of these missing folios were beginnings of lives and were probably illuminated. In addition ff. cccxli (*Nativité N.D.*) and cexxiv (*Tous loyaux trépassés*) have had pictures excised.
R has four folios misbound in items 13–15.
S lacks ff. xxxviij, xliij, xlvj, cliv, clvi, clvij, clix, ciiij^{xx}x, cccxiij–cccxx. It has a scribal signature at the end of the MS, Raganel.
W lacks many folios. In many cases foliation is invisible on film. Table shows which items are defective or missing.
Ab lacks f. cccxxxiij.
Eb has a scribal signature — Thomas.
Fb has had the following initials excised. Vol. I, *Marc Ev.* f. 169; Vol. II, *Denis*, f. 107; *Toussaint*, f. 130; *La Messe*, f. 265, *Yves*, f. 271.
Hb lacks f. ij^{xx}vij.
Mb has been changed from originally designed two vols. to three, and folios removed in rearrangement. See J.M. Caswell, *The Morgan-Mâcon Golden Legend and Related Manuscripts*. Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of the University of Maryland, 1978.
96 *Praest* is not mentioned by Caswell as missing from Mb and does not appear in her foliation. I have assumed it to be present.

Notes on (a) and (b) group MSS.
M lacks f. 205 end of 123 *Simphorien*, beg. of 124 *Berthélemy*.
P4 collated from opening lines of each Life only. It ends after 99 *Jacques ap.* with *Explicit*.
P7 begins on f. ij^{c}xxxiij and is apparently a second volume of a *Lgd*. It lacks ff. ij^{c}xxxvj, ij^{c}xliij, ij^{c}xlv, ij^{c}l, ij^{c}lviij, ij^{c}iiij^{xx}iv, ij^{c}iiij^{xx}xij, ij^{c}iiij^{xx}xiv, iij^{c}ij, iij^{c}ix, iij^{c}xv, iij^{c}xx, iij^{c}xxvj, iij^{c}xxx, iij^{c}xxxvij, iij^{c}xxxix, iij^{c}lxiij, iij^{c}lxxiv, iij^{c}ij^{xx}j, iij^{c}ij^{xx}iv, iij^{c}ij^{xx}xvj, iiij^{c}, iiij^{c}ij, iiij^{c}viij, iiij^{c}xj, iiij^{c}xiv, iiij^{c}xviij, iiij^{c}xxxij, iiij^{c}xxxix, iij^{c}xlvij, iij^{c}lv, iiij^{c}iiij^{xx}ix.

however, almost all still present. MS W has been trimmed for binding in such a way that a great many leaves lack folio numbers, and in some cases catchwords are also lost, which make it impossible to list the numbers of missing folios. From the catchwords that survive, it seems that not all gatherings were of the same size, which complicates matters further. Not all the folios missing from this MS are at the beginning of Lives, and an accurate collation could only be made by someone well acquainted with the whole *Lgd* text, and using the MS itself. P4 presents special problems. In the *Life of St. Nicolas* the scribe seems to have been copying from folios which were put together in the wrong order, and interpolates a section from the *Life of St. André* as well as copying sections of St. Nicolas out of sequence. I have therefore collated this MS using only the opening lines of each Life to check the contents.

As Butler and Knowles pointed out, some *Lgd* MSS contain an additional group of Lives, and some list Lives in a different sequence[4]. We list as Type (a) those MSS containing Lives more or less corresponding to *Lga* and in the same order, which is that of the Liturgical Calendar. One of the printed editions, X, is in this group. Some MSS contain, after the Lives of the (a) MSS, a number of *Festes Nouvelles*, translated from Latin by Jehan Golein in about 1400[5]. The MSS containing the *Festes Nouvelles* constitute Type (b). The (b) MSS vary in the titles they give to the *Festes Nouvelles* and do not always copy them in the same sequence (see Table II (i)).

The third group of MSS, Type (c), present the items of *Lga* in a different sequence, starting with the Temporal cycle of the Church year, followed by items on Church teaching, and continuing with the Sanctoral cycle which ends, as in the (a) group, with *Dédication de l'Église*. There follow 45 items, 40 of which roughly correspond with the *Festes Nouvelles*, and so I have listed these items in Table II (i) as well as in Table II (ii).

The collation of these MSS presents some evidence for the construction of a stemma, but work is needed on MSS of the (b) group. What we really need is a critical edition of one of the *Festes Nouvelles* made from all the (b) group MSS. A text of the right length would be

4. P. BUTLER, *Legenda aurea - Legende Dorée - Golden Legend*, Baltimore, 1899.

5. The attribution to Golein appears in MS Gb, and other MSS of the (b) type include the attribution without Golein's name but adding dates which differ between 1401 and 1402.

TABLE II (ii)

	Fc	Nc	Sc	Ac
Préface	1		1	1
Table	2		2	2
Avènement	3		3	3
Nativité	4		4	4
Circoncision	5		5	5
Trois rois	6		6	6
Septuagésime	7		7	7
Sexagésime	8		8	8
Quinquagésime	9		9	9
Quarantaine	10		10	10
Jeunes de iv temps	11		11	11
Passion	12		12	12
Résurrection	13		13	13
Litanies	14		14	14
Ascension	15		15	15
Pentecôte	16		16	16
La Messe	17		17	17
Commandements	18		18	18
La foi	19		19	19
André	20		20	20
Nicolas	21		21	21
Conception de N.D.	22		22	22
Gentien, F. & V.	23		23	23
Lucie	24		24	24
Nicaise	25		25	25
Thomas ap.	26		26	26
Anastase	27		27	27
Eugène	28		28	28
Estienne	29		29	29
Jean ap. & év.	30		30	30
Innocents	31		31	31
Thomas de Cant.	32		32	32
Sylvestre	33		33	33
Paul Ermite	34		34	34
Rémy	35		35	35
Hilaire	36		36	36
Formin	37		37	37
Macaire	38		38	38
Félix & P.	39		39	39
Valérien	40		40	40
Marcel	41		41	41
Antoine	42		42	42
Fabien	43		43	43
Sébastien	44*		44*	44*
Agnès	45		45	45
Vincent	46		46	46

TABLE II (ii) (*suite*)

	Fc	Nc	Sc	Ac
Basile	47		47	47
Jean L'Aumônier	48		48	48
Conversion St. Paul	49		49	49
Paule	50		50	50
Julien	51		51	51
Ignacien	52		52	52
Purification	53		53	53
Blaise	54		54	54
Agathe	55		55	55
Amand	56		56	56
Vaast	57		57	57
Julien Martyr	58		58	58
Valentin	59		59	59
Julienne	60		60	60
Chaise de St. Pierre	61		61	61
Mathias ap.	62		62	62
Grégoire	63		63	63
Longin	64		64	64
Benoît	65		65	65
Patrice	66		66	66
Benoît abbé	67		67	67
L'Annonciation	68		68	68
Marie d'Égypte	69		69	69
Ambroise	70		70	70
Georges	71		71	71
Marc évang.	72		72	72
Marcellin	73		73	73
Vital	74		74	74
Pierre Martyr	75	66	75	75
Philippe	76	67	76	76
Jacques ap.	77	68	77	77
Invention Ste Croix	78	69	78	78
Jean ap. & év.	79	70	79	79
Nérin & Ach.	80	71	80	80
Pancrace	81	72	81	81
Second	82	73	82	82
Urbain	83	74	83	83
Pierre l'exorciste	84	75	84	84
Prime & F.	85	76	85	85
Barnabé ap.	86	77	86	86
Sauve	87	80	87	87
Waleri	88	81	88	88
Tillon		83	89	89
Austerberte		84	90	90
Vite & M.		85	91	91
Lievin		86	92	92

TABLE II (ii) (*suite*)

	Fc	Nc	Sc	Ac
Piat		87	93	93
Gillain		88	94	94
Bavon		89	95	95
Marthe		90	96	96
Clare		91	97	97
Apollinaire		92	98	98
Christine		93	M	99
Victorin		94	M	100
Gervaise & P.		95	M	101
Nativité Jean Bap.		96	102	102
Jean & Paul		97	103	103
Pierre ap.		98	104	104
Paul ap.		99	105	105
Vij frères		100	106	106
Praest		101	107	107
Marie Magd.		102	108	108
Jacques ap.		103	109	109
Christophe		104	110	110
Vij dormans		105	111	111
Félix		106	112	112
Simplicien, F. & B.		107	113	113
Abdon & Senen		108	114	114
Transfiguration		109	115	115
Geri		110	116	116
Waudrud		111	117	117
Germain		112	118	118
Eusèbe		113	119	119
Machabées		114	120	120
Pierre aux liens		115	121	121
Estienne pape		116	122*	122*
Invention St. Estienne		117	123*	123*
Dominique		118	124	124
Sixte		119	125	125
Donat		120	126	126
Cyriaque		121	127	127
Laurent		122	128	128
Hippolyte		123	129	129
L'Assomption		124	130	130
Bernart		125	131	131
Thymothée		126	132	132
Simphorien		127	133	133
Barthélemy ap.		128	134	134
Augustin		129	135	135
Décollation Jean Bap.		130	136	136
Félix		131	137	137
Savien		132	138	138

TABLE II (ii) (*suite*)

	Fc	Nc	Sc	Ac
Leu		133	139	139
Mamertin		134	140	140
Gilles		135	141	141
Nativité N.D.		136	142	142
Adrien		137	143	143
Gorgonien		138	144	144
Prothus et J.		139	145	145
Exaltation Ste Croix		140	146*	146*
Jean Chrisostome		141	147	147
Cornélien		142	148	148
Eufémie		143	149	149
Lambert		144	150	150
Mathieu ap.		145	151	151
Maurice		146	152	152
Justine		147	153	153
Cosme et Damien		148	154	154
Forsin		149	155	155
Michel		150	156	156
Jérôme		151	157	157
Rémy		152	158	158
Léger		153	159	159
François		154	160	160
Pélagienne		155	161	161
Marguerite		156	162	162
Thais		157	163	163
Denis		158	164	164
Calixte		159*	165	165
Léonard		160	166	166
Luc		161	167	167
Chrissant		162	168	168
xj m. vierges		163	169	169
Simon & Jude		164	170	170
Quentin		165	171	171
Eustace		166	172	172
Toussaint		167	173	173
Trépassés		168	174	174
iv couronnés		169	175	175
Théodore		170	176	176
Martin		171	177	177
Brice		172	178	178
Élisabeth		173	179	179
Clément		174	180	180
Grisogone		175	181	181
Catherine		176	182	182
Saturnin		177	183	183
Jacques Martyr			184	184

TABLE II (ii) (*suite*)

	Fc	Nc	Sc	Ac
Lion pape			185	185
Pasteur abbé		178	186	186
Jean abbé		179	187	187
Moïse abbé		180	188	188
Arsenien abbé		181	189	189
Agathon abbé		182	190	190
Balaam		183	191	191
Pélagien		184	192	192
Dédicace de l'Église		185	193	193
Éloy			194	194
Siméon			195	195
Mor			196	196
Polycarpe			197	197
Baudeur			198	198
Scholastique			199	199
Cécille			200	200
Quiriace			201	201
Sulpice			202	202
Losmer			203*	203*
Médart			204	204
Guillaume	/		205	205
Eutrope	/		206	206
Leuffroi	/		207	207
Karillephus & Aduit	/		208	208
Nazareus			209	209
Canci, Cancien & C.	/		210	210
Paulin	/		211	211
Péronelle	/		212	212
Maturin	/		213	213
Gordien	/		214	214
Gaius	/		215	215
Arnoul	/		216	216
Donat			217*	217*
Turien	/		218	218
Fiacre	/		219	219
Justin	/		220	220
Victor	/		221	221
Martial	/		222	222
Démétrien	/		223	223
Rigobert	/		224	224
Landri	/		225	225
Mellonin	/		226	226
La Messe	/		227	227
Thomas d'Aquin	/		228	228
St. Voult	/		229	229
Yves	/		230	230

TABLE II (ii) (*suite*)

	Fc	Nc	Sc	Ac
Morant	/		231	231
Louis de France	/		232	
Louis de Marseille	/		233	
Geneviève	/		234	
Barbe	/		235	
Alexis	/		236	
Audegonde	/		237	
Aubin	/		238	

/ In Fc indicates in Table of Contents.

Notes on Table II (ii) (c) group MSS

Fc is defective and some folios are misplaced. Text ends p. 530, halfway through 88 *Waleri*, and this is followed on pp. 531–534 by the last half of 38 *Macaire* (continued from p. 284), then 39 *Félix*, and the heading of 40 *Valérien* (text of which begins on p. 285). Pp. 535–7 are the original ff. 2,4, with *Preface* (lacking last paragraph) and second half of *Table of Contents*. There are approximately 150 pictures in Fc, with spaces for approximately 250 more.

Nc is like group (a) until (a) 65 *Vierge d'Antioche* and is listed in that Table to that item. It continues as (c) text at (c) 75 *Pierre Martyr*, with the following exceptions: —

Nc 73 *Second* is not a repeat of (a) 58 *Second.*

After Nc 77 *Barnabé*, Nc inserts *Litanies, Ascension.*

After Nc 81 *Waleri*, Nc inserts *Pentecôte*, first folio of which, f. ccxxiv, is missing.

After Nc 90, Nc misbinds 91, 92, *Clare, Apollinaire* to follow Nc 102 *Marie Magd.* I have restored to original position.

After Nc 111, Nc Vol. I ends, Vol. II begins.

After Nc 149 *Forsin*, Nc Table lists *Calixte*, which it omits in correct place, at Nc 159; but text of *Calixte* correctly placed at 15q.

(c) 184, 185 *Jacques Martyr, Lion pape*, are not in Nc.

Sc is misbound and lacks one gathering; ff. lxxvij-iiij^{xx}vj are bound between ff. xx, xxi; and ff. iiij^{c}lxix-v^{c}xxix are bound between iiij^{c}viij and iiij^{c}ix; ff. ccix-ccxiv are missing.

the *Life of Ste Geneviève* which is of additional interest in that there are already three known MS versions of the Life outside *Lgd*, and it is also in Caxton's *Golden Legend*. Table II (i) shows that there are correspondences between the MSS in their Tables of Contents and actual contents. The Tables of Contents reflect accurately the actual contents of only seven of the MSS. Relationships between the Tables might show only that a scribe copied the Table of one manuscript while copying the text from another, but I thought it advisable to give as much information as possible in the collation tables.

For reasons which will emerge, for stemmatisation purposes it is necessary to consider the four Lives separately. However, in examining the MSS, certain pairs of MSS emerged, and these pairs remained in all

TABLE III

	B2/ Bb	C	F	M	N/ B1	P1	P2	P3	P4	P5	P6	P7	Q	R	S/Z	W	Y	X	Ab Gb Mb	Cb Eb	Db	Fb	Hb	Jb	Bx	Nc	Fc Sc Ac
Nic.	°	*	*	°	*	*	°	*	°	*	°	not in	°	*	°	*	*	°	*	°	°	°	°	*	not in	*	°
Geo.	°	*	°	*	*	*	°	*	°	°	°	not in	*	*	°	*	*	°	°	*	*	*	°	°	°	°	°
Bart.	°	°	*	*	*	*	°	*	not in	*	°	*	*	*	°	*	not in	°	*	*	°	°	°	°	°	*	* not Fc
Touss.	°	*	*	*	°	*	°	*	not in	*	°	*	*	°	°	*	not in	°	*	*	°	°	°	°	not in	*	* not Fc

° Signifies lower group.
* Signifies higher group.

four transcriptions. They are B2Bb, CbEb, NB1, SZ and GbAb. All are close, but differences show that neither S nor Z copies the other. It is, however, possible that Bb copies from B2, Eb from Cb, B1 from N and Ab from Gb, and I show them as copies in all four stemma diagrams.

Life of St. Nicolas (lacking in P7, not included in Bx)

In this Life, there is an added interest in the pair B2Bb, in that the printed edition X appears to be a copy of Bb, or if not a copy, a brother to it. They share very minor readings which appear in no other manuscript, such as omission or addition of personal pronouns, prepositions or articles, and occasional inversions. When X differs from Bb it does so in favour of the Latin and against all other MS readings. Thus it adds a sentence from the Latin etymology, prefers *operacion* (*Lga operatio*) to *Lgd oeuure*, writes *dur* (*Lga severus*) for *Lgd cruel*, replaces an eyeskip in Bb with a French phrase which reproduces the sequence of words in *Lga* rather than the words of *Lgd*, and changes a numeral (*Lgd* 3, 4,) to XLVII, which appears in the Latin. This edition does not always restore to match the Latin as printed in Graesse, but this may be a result of deficiencies in the Latin text available to the corrector[6]. Thus, a sentence appearing in P1Y which translates *Lga Properat puer, sed peregrinum non inveniens insequitur abeuntem* appears in no other MS and is also absent from X. Neither does X invariably correct readings in Bb which reference to the Latin could have corrected, as BbX *region, Lga religioni*; BbX *ces trois innocens, Lga innocentium*; BbX *il se trouua, Lga videns, Lgd il se vit.*

The MSS divide, on the basis of several readings in this Life (*fu* v. *ot nom*; *les filles* v. *elles*; *pendoit* v. *estoit*; *sergent* v. *homme*; *tombe* v. *sepulchre*) into two groups:

CFN/B1P1P3P5RWYGb/AbJbMbNc and
B2/BbMP2P4P6QS/ZXCb/EbDbFbHbAcFcSc.

P1 and Y often have agreements with *Lga* where all other MSS disagree, but they have individual variants and share no errors, so that they descend independently from *Lgd* or from an early copy and are quite separate branches.

Of the rest of this group, P3NF agree with the "lower" group for one good variant, and FNc have one or two minor agreements, as do

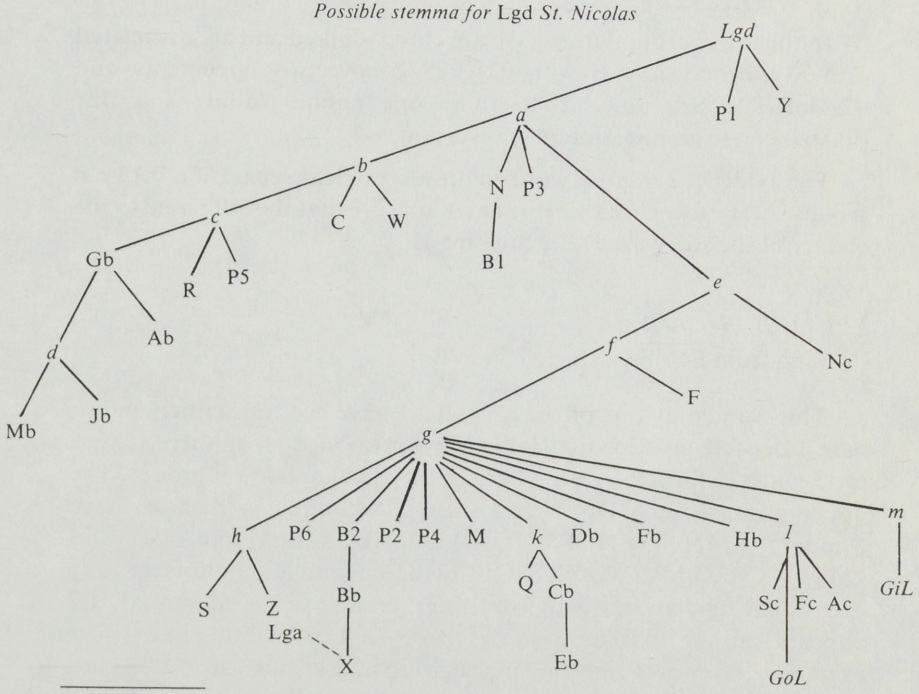
6. *Jacobi a Voragine Legenda aurea,* ed. T. GRAESSE, (reproductio phototypica editionis tertiae 1890, Osnabrück, Otto Zeller, 1969).

N/B1P3, so that we separate these from the CP5RWGb/AbMbJb group which sub-divide between CW and the rest. Jb shares many minor variants with MS Lille 452, a reworking of *Lgd* which is related to Mb, and so it may be that Jb and Mb are working from the same exemplar. Mb is itself not the easiest text to collate. Apart from the re-division of the MS while it was still being copied, which is treated very thoroughly by Caswell, the copyist re-worked the text, making minor differences in almost every sentence [7]. My assertion of connection between Jb and Mb, therefore, depends on the occurrence of key words appearing in the re-worked phrases of Mb. These two MSS are also close to Gb/Ab.

Of the "lower" group, only QCb/Eb and S/ZP6 show relationships, apart from those already mentioned. *GiL* is descended from a manuscript related to this group, as shown in Stemma I.

STEMMA I

Possible stemma for Lgd *St. Nicolas*



7. J.M. CASWELL, *The Morgan - Mâcon Golden Legend and related manuscripts*, dissertation of the Graduate School of the University of Maryland, 1978.

Life of St. Georges (lacking in P7, defective in W)

P1Y continue to be independently related to *Lgd.* The MSS divide, on good variants (*douce* v. *chiere*, *Lga dulcissima*; *office* v. *seruice*, *Lga officium*; *taillans* v. *trenchans*;) into upper and lower groups, but these differ from the groups for Nicolas. These are, "upper" CMN/B1P1P3 QRWYCb/EbDbFb; "lower" B2/BbFP2P4P5P6S/ZXBxGb/AbMb HbJbNcAcFcSc.X continues to be a copy or brother to Bb, and Bx is a copy of X.

There is a clear relationship between YCb/EbFb on the evidence of several good variants, but Y is not the exemplar of any of the others. On the basis of one good variant, there is a link between this group of four and the lower group.

Of the remaining MSS in the upper group, F and Nc both occasionally agree with the lower group, as in Nicolas, P3WDbFb all have separative errors, RQ share two minor errors, CMRQDb agree once, as do MP1RDb, CM and WM have single minor agreements and N/ B1W agree twice.

In the lower group P6 and Mb are closely linked and are associated with X and occasionally with P2; P2S/Z have two agreements, and B2/BbP2P4P5S/Z one. AbJb share one minor reading and B2/ BbAbJb share an omission plus inversion.

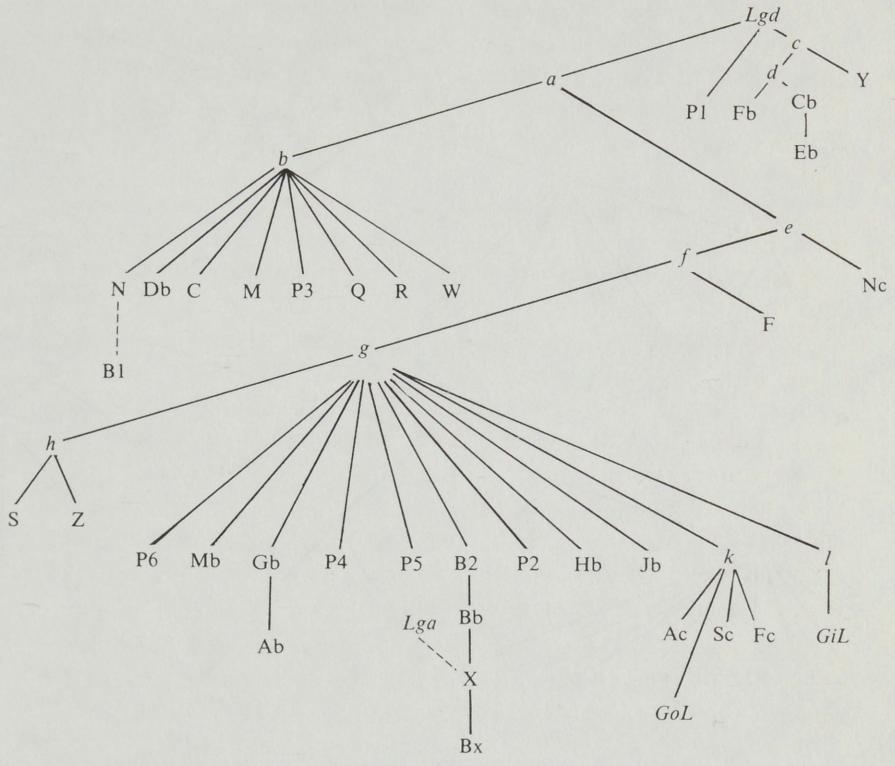
The evidence for closely linked groups or clear separation between groups is very scanty in this Life and I am sure that this is related to the quality of the story itself. See Stemma II.

Life of St. Berthélemy
(lacking from P4YFc, defective in P7Bx)

This is the only one of the four that I have not transcribed and so here I depend on Richard Hamer's report. Once more there is very little evidence for relationships within the upper and lower groups. The upper group loses CDbFb and gains FNcDbFb, so that we have "upper" FMN/B1P1P3P5P7QRWGb/AbCb/EbMbNcAcSc, and "lower" CB2/BbP2P6S/ZXBxDbFbHbJb. F and Nc continue to have occasional agreements with the lower group, as do M and Q. P7 appears for the first time and is close to Cb/Eb but is not their exemplar. P5 moves into the upper group and is now associated with W, and C moves to the lower group, even though it does not quite fit in with the rest. That Nc is not the ancestor of Ac or Fc is made clear by several readings.

STEMMA II

Possible stemma for Lgd *Georges*



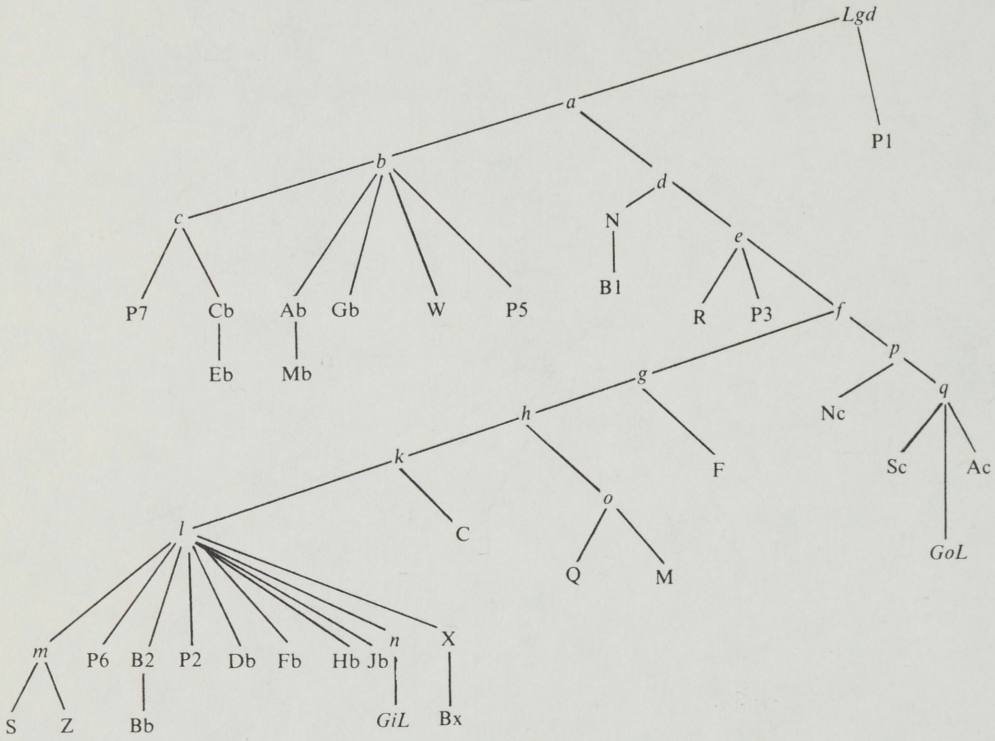
In this Life, X is no longer associated with B2/Bb but continues to be copied by Bx. There is much agreement in this stemma and, again, one can attibute the lack of separative errors to a good, and probably well-known story. See Stemma III.

Toussaint (lacking from P4YBxFc,
defective in Fb, unavailable from Mb)

The "upper" group here is CFMP1P3P5P7QWCb/EbGb/AbNcAcSc, the "lower" group being B2/BbN/B1P2P6RS/ZXDbHbJb. The "upper" group clearly divides between P1P3P5CFMQ and P7WCb/EbGb/AbNcAcSc, and there is also a strong link between P1P3P5C.

STEMMA III

Possible stemma for Lgd *Berthélemy*



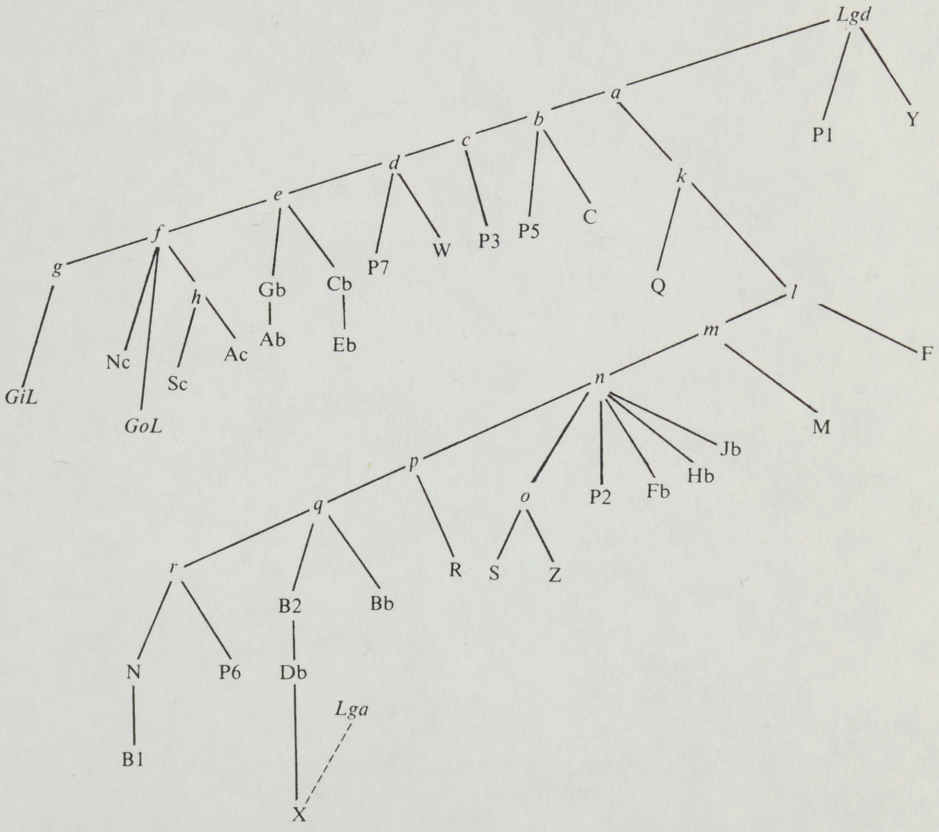
FMQ share one good variant and also have clear links with the lower group. The "lower" group has a clear division between P2S/ZFbHbJb, with S/ZFb linked by a long shared repetition, and B2/BbN/B1P6RDb, with N/B1P6 linked. R is closer to the P2S/Z sub-group than to the B2/BbN sub-group, and the mid-point FMQ trio are also closer to the P2S/Z sub-group than to the rest of the "lower" group.

X makes very frequent reference to the Latin here, but not all the unique readings in X correspond with the Latin in Graesse. In one case where B2/Bb have eyeskip X agrees with *Lgd* so it may been compared with another French MS, but it remains closer to B2/Bb than to any other MS.

Of the NcAcSc connection, with Fc missing, Ac sometimes agrees with Nc against Sc. The (c) group has one good link with Cb/EbGb/Ab. See Stemma IV.

STEMMA IV

Possible stemma for Lgd *Toussaint*



Conclusion

What we seem to have is four stemmas for this one work. I must repeat that our findings are tentative and our study represents, as it were, four exploratory trenches in a single archaeological dig. One of our "finds" has been that P3, often uniquely inaccurate, sometimes has

a unique reading correct by Graesse's *Lga*. There must be other discoveries of this kind still to be made, but not by us. There seems little doubt that there was at least one centre of manuscript production to account for the groupings we have found and Hilary Maddocks' work on the illuminations may tell us more about this, but, in the meantime, we must wait for someone to edit *Geneviève* and someone else, perhaps, to pursue the codicology of the *Légende dorée*.

Vida RUSSELL
University of Adelaide

ILLUMINATION IN JEAN DE VIGNAY'S *LÉGENDE DORÉE* [1]

In 1333-4 Jeanne de Bourgogne, queen of Philippe VI de Valois, commissioned a French version of the *Legenda aurea* from the translator Jean de Vignay. During the fifteenth century this translation was modified twice: first around 1402 when 42 "Festes Nouvelles" were added, and again sometime in the last decades of the century, when the traditional order of the chapters was altered and several additional saints incorporated. Of these three related versions of the *Légende dorée*, thirty-four manuscripts are extant, including twenty-nine illuminated copies [2].

---

1. This paper has developed from research for a Ph.D. thesis currently being undertaken at the University of Melbourne under the supervision of M. MANION. As it represents only a small part of my research, the paper is fairly limited in scope; artistic style, for example, has been virtually ignored. For the purposes of this colloquium I have chosen a general discussion of one aspect of my study; the changing relationship between text and illumination in manuscripts of the *Légende dorée*. Photographs have been reproduced with kind permission from the British Library, The Bibliothèque Nationale, Paris, and the Bibliothèque Royale, Brussels.
2. For a complete list of *Légende dorée* manuscripts refer to the table provided by V. RUSSELL (q.v.). Those illustrated are B1, B2, C, F, M, N, P1, P2, P3, P5, Q, R, S, U, W, Y, Ab, Bb, Cb, Db, Eb, Fb, Gb, Hb, Jb, Mb, Fc, Nc, Sc. They range in date from 1348 (P1) to about 1480 (Fc and P2). It is perhaps not surprising that so many *Légende dorée* manuscripts are illustrated. Illuminated manuscripts are more likely to have survived, since as precious objects they often found their way into the safety of royal

Most manuscripts of the *Légende dorée* open with a large, full colour frontispiece placed either before the text of the Prologue or before the Advent of the Lord. The subjects largely conform to traditional representations found in devotional books such as Missals, and include the "Coronation of the Virgin", "The Last Judgment", and "Christ in Majesty" accompanied by the Evangelists' symbols[3]. While the frontispiece is usually the largest and most accomplished miniature in the book, a distinction must be made between manuscripts illuminated in the fourteenth and early fifteenth centuries, and those produced during the later fifteenth century. In the later manuscripts the illustrative programme was much expanded and a "frontispiece", in the sense of its use as an elaborate display miniature no longer carried the same significance. Most *Légende dorée* manuscripts date prior to 1440, and it is to these that I will confine the first part of my discussion.

As an introductory showpiece, the frontispiece can frequently be attributed to the Master of the artistic workshop responsible for the other miniatures in the manuscript, and even occasionally to a Master from a seemingly unrelated shop[4]. Illustrations also appear throughout the text, always as a single illumination placed at the head of the relevant saint's life or feast. They are often of inferior workmanship,

---

and noble libraries. Texts in the vernacular language were probably more heavily illustrated than those in Latin, as they were generally commissioned by members of the wealthy lay nobility, their less sumptuous counterparts in Church Latin being reserved for the clergy. This contention is supported by B. Fleith's findings; she has estimed that only a small number of the 1 000 *Legenda aurea* manuscripts in her study are illustrated.

3. See Figure 1. The four scenes from British Library MS. Royal 19.B.XVII, f5 represent clockwise the "Coronation of the Virgin", Male Saints, "The Last Judgment" and Female Saints. The symbols of the Evangelists appear between the outer edges of the compartments, with "Christ in Glory" at the centre. The manuscript is dated 1382. Most other *Légende dorée* manuscripts represent only one of these subjects; MS. Add. 16907, dated 1375, also at the British Library, illustrates only the "Coronation of the Virgin" surrounded by the Evangelists and their symbols.
4. MS. fr. 414, Bibliothèque Nationale, Paris, of 1404 contains a splendid full colour frontispiece on f.1 depicting the Virgin surrounded by the saints of Paradise. The 79 vigorous grisaille miniatures which appear throughout the text are quite unrelated in style. M. MEISS, *French Painting in the Time of Jean de Berry. The Limbourgs and their Contemporaries*, N.Y., George Braziller, 1974, p. 411, attributes the large miniature to the so called "Virgil Master" and the text illustrations to the "Medallion Master". See also Note 8.

hastily executed, and probably the product of workshop assistants. Small and compositionally simple these miniatures occupy only one column of the double-column text page and are rarely more than a few centimetres high.

Earlier manuscripts of the *Légende dorée* often contain long, well developed pictorial cycles. MS. Fr. 241 in the Bibliothèque Nationale dates from 1348, only fourteen years after de Vignay's original translation, and half the contents are provided with illustrations. This is perhaps curious when we consider that the usual process of iconographical transmission involved artists copying from existing models, which could include standard workshop patterns or copies of the same text.

There seems to be little correlation between the date of these earlier *Légende dorée* manuscripts and the number of illustrations they contain. For example, the artist of the early fifteenth century MS. 9228 at the Brussels Bibliothèque Royale illuminated nearly every life with a total of 240 miniatures, while the slightly later British Library MS. Phillips Loan 36/199 contains just a single elegant dedicatory frontispiece.

The first *Légende dorée* cycles did not evolve gradually because much of the content and form of the miniatures were borrowed from a strong tradition of illumination in devotional books like breviaries and lectionaries. Workshops had built up a solid repertoire of scenes characteristic for most saints. More obscure saints, like St. Thais the Courtesan, who is infrequently illustrated in medieval art, were either not included in the *Légende dorée* cycle, or were represented by a generalized iconography such as a beheading scene. The *Légende dorée* followed the basic format established by the breviary; single, simple one column miniatures, sometimes in the guise of the historiated initial[5]. Like the breviary, the scenes are quite static; there is very little suggestion of narrative, and the figures are placed against a patterned background within a spatially restricted frontal plane. The saint is often represented by a traditional episode from his or her life, like a grisly torture or martyrdom, or by a popular attribute. So we invariably see St. Andrew either fastened to the saltire cross of his martyrdom or holding a small copy of the cross and St. Sebastian

5. Two fourteenth century manuscripts of the *Légende dorée* adopt this characteristic breviary form; Chantilly, Musée Condé MS. 735 and British Library MS. Royal 19.XVII. This emphasizes their essentially decorative as opposed to narrative nature.

pierced by innumerable arrows. The saints only very rarely exhibit pain or emotion, for the illustrations are primarily symbolic and only enough information is given for the saint to be recognizable.

A saint holding an attribute, like St. Catherine with her wheel contributes little towards a narrative reading of the text; indeed, we frequently find iconography which bears no relevance to Voragine's text, although it is traditionally associated with a particular saint. St. Anthony is illustrated in most *Légende dorée* manuscripts, where he usually appears accompanied by a pig and a bell, or by flames licking at his feet, and occasionally by all three (Figure 2). For the medieval reader these were all unmistakable attributes of the saint, yet they were in no way explained by the text. One alternative explanation for Anthony's association with the pig is that during the Middle Ages Antonine monks bred the animal. The fire at his feet possibly refers to the disease erysipelas which swept Europe during the eleventh century. One manifestation of the disease is severe itching, which became known as "St. Anthony's fire", perhaps because lard from pigs was applied for relief. The bell, which was commonly used to ward off evil spirits may allude to St. Anthony's temptation.

In every *Légende dorée* manuscript except one[6], St. Nicholas of Myra is illustrated by the miracle of the three children in the bath of brine, even though Voragine makes no mention of the story. Nicholas, in bishop's garb, is represented blessing three naked, praying boys, who stand in a round wooden tub. The iconography corresponds to an apocryphal legend which relates how the three children were murdered by an evil innkeeper, who cut them up and put the pieces into a tub of brine. Their remains were miraculously brought back to life through the intercession of the saint[7]. This story was widely illustrated in medieval art, and very closely identified with St. Nicholas. The *Légende dorée* artists employed it as representative of the saint and recognizable to all. The image fulfils its function in identifying the saint, although it performs no role within Voragine's textual narrative.

Voragine's compilation included many lively stories worthy of illustration, but the early artists of the *Légende dorée* were content, on the whole, to preserve established, easily recognizable iconography. Representations of saints were common in other texts, and these artists

6. Bibliothèque Nationale fr. 244-245. In this late (1480) manuscript the artists have chosen to base the iconography more closely on the text.
7. For a full account of the origins of this legend, see E. MÂLE, *The Gothic Image*, New York, Harper and Row, 1972, p. 287-288.

did not hesitate to borrow them. However, it would be quite wrong to suggest that Voragine's text did not inspire artistic production. It provided a rich source of new iconography, particularly in Italy, where such important works as Cimabue's thirteenth century frescoes in the Upper Church of Assisi and Giotto's Paduan frescoes owe a great deal to the *Legenda aurea*. In fifteenth century France the Limbourg brothers drew heavily upon the *Legenda aurea* for much of the iconography in *Les Belles Heures*. Many of the remarkable miniatures of this book have four lines of text from the *Legenda*, in alternate red and blue, inscribed beneath the picture. Unlike the *Légende dorée, Les Belles Heures* contains several narrative sequences; the story of St. Catherine, for example, is illustrated with eleven large miniatures, all of which correspond to the text of the *Legenda aurea* [8].

It is not until well into the fifteenth century that narrative becomes a preoccupation of the artists of the *Légende dorée*, although a saint or feast is rarely represented by more than one miniature [9]. This century was marked by an increasing interest in the representation of pictorial space. The outmoded patterned backgrounds were replaced by landscapes complete with distant cities, lakes and hills. Figures were now free to act within a deep illusionistic three dimensional space, and the stage was set for an amplification of narrative detail. These developments also entailed a modification or renewal of existing iconography. The workshop patterns of simple scenes where the saint typically stands stock-still against an abstracted background, holding

8. Not only does *Les Belles Heures* include some of the Latin text from the *Legenda aurea*, but it also has strong stylistic and compositional links with a copy of the *Légende dorée*, Bibliothèque Nationale MS. fr. 414, which is dated 1404, several years prior to the more elaborate Book of Hours. The frontispiece, representing the Virgin surrounded by the saints, was closely copied on f. 218 of *Les Belles Heures*, and has been attributed to the same Limbourg hand by J. PORCHER, *Medieval French Miniatures*, New York, Abrams, 1959. However the style seems disparate enough to favor Meiss' attribution (see Note 4). Meiss also notes the similarity between the composition of "St. Catherine Confounds the Doctors" on f. 16 of *Les Belles Heures* and that of a grisaille illustration of the same subject on f. 386 of the *Légende dorée*, which he attributes to the "Medallion Master" (M. MEISS, *op. cit.*, p. 139).

9. The one notable exception is in Cambridge, Fitzwilliam Museum, MS. 22. The illumination of this manuscript is incomplete, although the planned programme was very extensive. Dated around 1480, it is the only densely illustrated example of the Vignay's third version, and the cycle is quite unlike any of his first and second versions.

an attribute, were no longer adequate within the new naturalistic framework, which demanded more emphasis on movement and story telling. To meet the need for new iconography the artists of the *Légende dorée* evidently now turned to Voragine's text.

In the legend of St. Martha Voragine relates that in a forest, on the shores of the Rhone in Provence, there dwelt a dragon which was half animal and half fish. This horrible beast lurked in the river, from where it attacked and killed passers-by. In desperation, the surrounding inhabitants implored St. Martha for assistance. She sought the beast out and rendered it helpless by holding up a cross and sprinkling it with holy water, before binding the then docile creature by the neck with her girdle, while the people killed it with spears and stones. The saint is a popular subject in the illuminations of the *Légende dorée*, and she is usually represented by some aspect of this story. Early miniatures picture her standing in a shallow frontal plane against an ambiguous, patterned background, with the ensnared dragon by her side. In a miniature from MS. 9228 (f. 178), in the Brussels Bibliothèque Royale, of the early fifteenth century, the artist has typically shown only the essentials of the story with minimal interest in detail or narrative development (Figure 3). The image operates as a representative symbol of the textual passage rather than as a literal explication of it. Pared down to its essential elements, much detail is avoided. The creature is surely a monster, but certainly not half fish. The Rhone and the threatened townsfolk are not in evidence, nor are the cross and aspergillum used to quell the dragon. Another *Légende dorée* miniature from a manuscript which was illustrated fifty years later (Brussels, Bibliothèque Royale, MS. 9282, f. 166), treats the same subject somewhat differently (Figure 4). The action importantly now takes place in a context of time and place. We see the distant city, the forest and river Rhone in the background, and certain details are included which encourage our reading of the sequence of events leading to the dragon's death ; the scattered human bones, St. Martha's aspergillum, and the angry citizens. The creature also bears a carefully rendered fish tail, like a grotesque mermaid. The image now closely parallels the narrative of the text, yet in another sense it has achieved a greater independence. Rather than serving as a glorified initial which introduces and marks the beginning of each tale, the illustration now incorporates its own narrative and offers another reading of the story [10].

10. An alternative reading, yet never to the point of treating the text allegorically. The textual events are always interpreted very literally.

Certain pictorial devices were introduced to facilitate the increasingly complex narrative. An open doorway or cut away section of a building was commonly used to reveal concurrent or sequential events. In another miniature from the Brussels manuscript 9282, f. 13 v, St. Thomas Apostle is represented twice, in continuous narration, first receiving money from the King and again dispensing it to the poor. The two episodes from the story are read left to right, much like a modern comic strip (Figure 5).

The new status of the illumination, as a "text" to be read in its own right was also reflected by its increasing physical dominance within the manuscript. Earlier *Légende dorée* manuscript featured a full page frontispiece followed by small miniatures representing specific saints or feasts. By the late fifteenth century the programme had expanded to include several full page illuminations which illustrated the more important feasts.

A *Légende dorée* at the Bibliothèque Nationale, MS. fr. 244–5, dated around 1480, contains ten such illuminations. In the "Assumption of the Virgin", MS. 245 f. 43, the illustration is clearly the dominating feature (Figure 6). Framed by illusionistic columns, the whole page has a three dimensional quality, and the text has been reduced to a small central panel balanced over the architectural framework of the picture. The miniature also closely narrates the first part of the long entry for the "Assumption". The more traditional image, which appears in the top half of the miniature represents the dead Virgin surrounded by the Apostles. Her small white soul is carried up to the arms of the son by two angels. The two more unusual scenes below show the events leading to the "Assumption". At left, an angel appears to Mary and fortells of her imminent death, explaining how the apostles were miraculously transported from where they were preaching and set down at Mary's door. John, who had been preaching at Ephesus, was the first to knock at the door and enter Mary's dwelling. This scene is illustrated at right, and the narrative nature of the two scenes has been stressed by the doorway which connects them. As a further aid to a narrative reading of the miniature, banderoles containing words from the text, in the customary Latin, issue from the protagonists' mouths.

By the late fifteenth century, the miniature cycles of the *Légende dorée* had undergone a marked transformation. This can largely be seen as a reflection of a more general trend throughout the century towards representation of illusionistic space and narrative amplification, but it may also indicate a changing attitude towards the text itself. Did the meaning of the text change for the medieval reader between 1348

and 1480, and to what degree were any differences in interpretation expressed through the illuminations? In a study of the relationship between the text and illustration of the *Légende dorée* these are important questions to be asked. Relationships among the *Légende dorée* manuscripts also need to be fully investigated. Vida Russell has offered a textual stemma, and I have yet to establish whether a corresponding stemma of illustrations can also be constructed. This is a complicated problem, as manuscripts were sometimes written in one centre, with several years intervening before the illuminations were added, possibly at a workshop located far away from the scriptorium. Text and illustration may then be quite unrelated, being based upon different models. If a pictural stemma can indeed be established, relating manuscripts on the basis of iconography, composition and style of illumination, it could provide us with valuable insights into workshop practice of the Middle Ages.

Hilary MADDOCKS
University of Melbourne

ILLUSTRATIONS

British Library MS. Royal 19.B. XVII, f. 5 : frontispiece.

Brussels, Bibliothèque Royale MS. 9226, f. 40 : St. Anthony.

Brussels, Bibliothèque Royale MS. 9228, f. 178 : St. Martha.

Brussels, Bibliothèque Royale MS. 9282, f. 166 : St. Martha.

Brussels, Bibliothèque Royale MS. 9282, f. 13v : St. Thomas Apostle.

Paris, Bibliothèque Nationale MS. 245, f. 43 : Assumption of the Virgin.

De marthe hostesse de ihesucrist.

Marthe hostesse de ihesucrist descendi de royal lignee. son pere ot nom syro et sa mere eucharie. son pere duc de syrie et de toutes les contrees de celle mer

Marthe avec sa suer

De sainte marthe.

Nous trouuons en
ung liure apocrif
se qui est attribue
a saint iehan leu
uangile en quelle maniere las
sumpcion de la benoite vierge
marie fut faicte les apostres
estoient alez en diuerses contrees

LES « POLITIQUES ÉDITORIALES » DES PREMIERS IMPRIMEURS PARISIENS ET LYONNAIS (1470–1485) *

Lorsqu'on examine la production des premiers ateliers d'imprimeurs installés en France (à Paris et à Lyon principalement) dans les années 1470, il convient de garder à l'esprit plusieurs faits d'histoire du livre qu'on a souvent tendance à oublier [1] :

— tout d'abord, en admettant même que répertoires et catalogues d'incunables soient exhaustifs — ce qui est loin d'être le cas —,

---

* Cette communication est en partie reprise de la contribution de l'auteur intitulée *Les incunables : textes anciens, textes nouveaux*, parue dans l'*Histoire de l'édition française. Tome I : Le livre conquérant, du Moyen Âge au milieu du XVIIe siècle*, Paris, Promodis, 1983, p. 177–193.

1. Sur les problèmes concernant les premiers temps de l'imprimerie, le recours aux ouvrages fondamentaux de L. FEBVRE et H.-J. MARTIN, *L'Apparition du livre*, Paris, 1958 ; de C. BÜHLER, *The Fifteenth Century Book : The Scribes, the Printers, the Decorators*, Philadelphia, 1960 ; et de R. HIRSCH, *Printing, Selling and Reading, 1450–1550*, Wiesbaden, 1967, s'impose toujours ; sur les questions plus spécifiquement françaises, l'Introduction de V. SCHOLDERER au tome VIII du *Catalogue of Books Printed in the XVth Century Now in the British Museum... : France and French-speaking Switzerland*, London, 1949, p. ix–lxxxviii, reste indispensable ; la récente publication de l'*Histoire de l'Édition française*, sous la direction de H.-J. MARTIN et de R. CHARTIER, I : *Le livre conquérant : Du Moyen Âge au milieu du XVIIe siècle*, Paris, 1983, surtout p. 142–215, a périmé certains chapitres de la monumentale *Histoire de l'imprimerie en France* d'A. CLAUDIN, 4 vol., 1900–1914.

on ne peut raisonner que sur les exemplaires qui ont réussi à parvenir jusqu'à nos jours après cinq siècles de vicissitudes souvent préjudiciables à la conservation des livres. L'estimation du taux de survie de ceux-ci, sans doute fort variable selon le format, le type de texte, la langue, etc. est une tâche particulièrement malaisée[2] ; on ne peut donc avoir qu'une idée assez floue de la façon dont la réalité éditoriale du XVe siècle est reflétée ou déformée par les données recensées aujourd'hui ;

— d'autre part, lorsque le premier atelier typographique s'installe à la Sorbonne, fin 1469-début 1470, la presse à imprimer fonctionne depuis près de vingt ans dans les pays rhénans et bientôt cinq dans quelques villes italiennes[3]. L'imprimé (beaucoup plus exporté que le manuscrit, du fait même des impératifs de rentabilité économique) n'est donc pas un inconnu sur le marché du livre français ;

— enfin, l'étroitesse de ce dernier durant tout le XVe siècle est un phénomène qui n'a été mis en valeur que tout récemment[4] : rapidement saturé de copies imprimées ou manuscrites, ces dernières remontant souvent au XIVe voire au XIIIe siècle, le marché français du livre ne semble pas avoir été assez consistant pour favoriser le décollage de l'imprimerie, entraînant ainsi une très large dépendance de l'étranger qui ne sera surmontée qu'à la fin du siècle. Pour cette raison et bien que nous manquions cruellement de sources archivistiques ou de témoignages contemporains sur les chiffres de tirage des premières presses françaises, il est fort probable qu'ils n'ont généralement pas excédé la centaine d'exemplaires durant la première décennie de l'imprimerie en France (1470–1480). La diffusion de ces éditions (donc l'impact réel des textes qu'elles propageaient) a dû être par conséquent relativement limitée ; pas plus importante, dans bien des cas, que pour maints textes copiés à la main que le lecteur,

2. Voir les travaux en cours à ce sujet de C. BOZZOLO, D. COQ et E. ORNATO, qui ont donné lieu à une première publication, « La production du livre en quelques pays d'Europe occidentale aux XIVe et XVe siècles », *Scrittura e Civiltà*, 8 (1984), p. 129–175.

3. Cf. R. TEICHL, « Die Wiegendrucke in Kartenbild », *Bibliothek und Wissenschaft*, I, 1964, p. 201–265.

4. Cf. C. BOZZOLO et E. ORNATO, « Les fluctuations de la production manuscrite à la lumière de l'histoire de la fin du Moyen âge français », *Bulletin philologique et historique (jusqu'à 1610) du Comité des travaux historiques et scientifiques, année 1979*, 1981, p. 51–75, surtout p. 67. Voir aussi *supra*, note 2.

l'universitaire particulièrement, pouvait se procurer aussi facilement.

Ces faits et circonstances devant donc demeurer présents à l'esprit, on constate dès l'abord que l'imprimerie ne s'est pas répandue en France de manière linéaire et continue. Cela s'est fait avec des replis, des hésitations, des essais sans lendemains, mais selon deux lignes de force, vecteurs de deux mouvements presque concomitants mais d'importance inégale, dont les origines géographiques ont déterminé, dans une large mesure, les politiques éditoriales des premiers ateliers implantés en France [5] :

— l'un, importé pour ainsi dire d'Italie par quelques intellectuels parisiens désireux de sortir des querelles doctrinales agitant l'Université entre nominalistes et réalistes, en renouvelant le stock de textes à étudier et trouvant dans la presse à bras un précieux adjuvant pédagogique ;
— l'autre, descendant d'Allemagne du Sud et apportant aux moines lyonnais, dominicains, franciscains et augustins, un auxiliaire pastoral par la multiplication des recueils de sermons, de textes moraux qui pouvaient les aider à rédiger leurs homélies, ainsi que quelques textes de catéchèse simples et illustrés, souvent en langue vulgaire [6].

Ces deux directions correspondent en gros aux deux avantages principaux qu'offre l'*ars artificialiter scribendi* : d'abord, la multiplication d'un même texte à un (relativement) grand nombre d'exemplaires, donc à un prix réduit : c'est ce qu'on constate à Lyon. Ensuite, et en dépassant ce premier profit, la possibilité, proclamée dès le départ par Guillaume Fichet, de fabriquer des livres *expedite, polite et pulchre* [7] (rapidement, correctement et élégamment). En schématisant à l'extrême, on pourrait dire que le promoteur de l'imprimerie à Lyon, Barthélemy Buyer, utilise cette nouvelle technique en homme d'affaires

5. Sur l'imprimerie en France dans les années 1470, voir R. HIRSCH, « Printing in France and Humanism, 1470–80 », *The Library Quarterly*, XXX, 1960, p. 111–123.
6. H.-J. MARTIN, « Rôle de l'imprimerie lyonnaise dans le 1er humanisme français », *L'Humanisme français au début de la Renaissance*, 14e Colloque international de Tours, Paris, 1973, p. 82–91.
7. Lettre de G. Fichet à R. Gaguin datée du 1er janvier 1471 ; un fac-similé héliographique en a été donné, *Épître adressée à Robert Gaguin le 1er janvier 1472* [*sic* pour 1471] *par Guillaume Fichet sur l'introduction de l'imprimerie à Paris*, précédé d'une notice historique de L. DELISLE, Paris, 1889.

(qu'il est par ailleurs), cherchant à écouler son produit manufacturé selon les lois économiques du marché, en offrant une marchandise qui plaise au plus grand nombre : c'est le public qui détermine ici le programme d'édition. À Paris, en revanche, c'est en véritable directeurs de publication qu'agissent Guillaume Fichet et Jean Heynlin, Guillaume Tardif et Robert Gaguin : s'adressant de parti délibéré à un public restreint au cercle de leurs amis, de leurs élèves, bref du petit cénacle de ceux qu'on appellera plus tard les « humanistes », ils proposent un certain nombre de textes choisis, composés par eux-mêmes quelquefois, revus et corrigés par leurs soins toujours. Pour ces intellectuels, comme pour leurs modèles italiens, le renouveau de la pensée passe par l'élégance et la pureté de la langue — latine naturellement — tant parlée (par l'étude des orateurs et des poètes antiques) qu'écrite (par le recours à des modèles épistolaires, à des recueils de tournures et d'expressions recherchées), et ce en réaction contre le mépris de la forme du discours qu'affectent les universitaires réalistes ou nominalistes, trop préoccupés à ratiociner sur de subtiles et sclérosantes questions de théologie et de métaphysique pour veiller à la correction de leur syntaxe.

I. Paris et la première flambée humaniste

Il est révélateur, à cet égard, que le premier texte que Fichet ait fait tirer, à quelque cent exemplaires, sur les presses de la Sorbonne au début de 1470[8], soit précisément un recueil enseignant la pratique de l'art épistolaire, œuvre de l'humaniste italien Gasparin de Bergame, d'après une copie manuscrite en sa possession. Mais cette préoccupation philologique ne se manifeste pas uniquement dans le choix des textes à publier, que ce soit des exemples de bonne latinité (Salluste, Florus, Cicéron, Valère-Maxime, Virgile, etc.) ou qu'il s'agisse de traités de rhétorique, d'orthographe ou de grammaire d'auteurs italiens de la génération précédente (Garin de Vérone, Agostino Dati, Laurent Valla, ...) ou composés par Fichet ou Heynlin eux-mêmes (l'*Ars punctuandi* de ce dernier étant une des premières tentatives, très

8. De l'abondante bibliographie concernant l'atelier de la Sorbonne, nous ne renverrons qu'à l'article le plus récent, qui fait le point sur la question : J. VEYRIN-FORRER, « L'atelier de la Sorbonne et ses mécènes, 1470–1473 », *L'Art du livre à l'Imprimerie nationale*, Paris, 1973, p. 32–53. Sur les tirages des premières éditions, voir A. BASANOFF, « L'emploi du papier à l'Université de Paris (1430–1473) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXVI, 1964, p. 305–325, particulièrement p. 314–325.

significative, de systématisation de l'usage des signes de ponctuation dans l'imprimé). Elle apparaît particulièrement dans le soin que ces hommes entendent porter à la correction du texte, épuré, *emendatus*, établi pour tout dire à partir de copies manuscrites choisies avec discernement, importées quelquefois d'Italie, comme pour l'édition princeps que Fichet fait paraître en avril 1472 des *Epistolae* attribuées alors à Platon, dans leur traduction latine due à Leonardo Bruni : le manuscrit lui en aurait été fourni par son ami et protecteur, le cardinal néo-platonicien Bessarion. Et quand Heynlin veut mettre à la disposition du petit groupe des textes aussi importants que le *De officiis* de Cicéron ou les *Elegantiae linguae latinae* de Valla, imprimés depuis longtemps en Italie et en Allemagne, c'est en en donnant une nouvelle édition savante, c'est en procédant à une division en chapitres facilitant bien sûr la lecture, mais surtout introduisant sa propre interprétation de ces œuvres.

Ce rôle primordial de l'éditeur scientifique, du « directeur littéraire », qu'avait inauguré dès la décennie précédente l'évêque humaniste d'Aléria, Giovanni Andrea de'Bussi, auprès des premières presses romaines [9], est la caractéristique majeure de l'imprimerie naissante à Paris. Outre Fichet et Heynlin à l'atelier de la Sorbonne, rappelons le rôle similaire de Guillaume Tardif, professeur au collège de Navarre, et de Robert Gaguin, disciple et ami de Fichet, dans les programmes éditoriaux de Petrus Caesaris et Johannes Stoll (1473–1478) [10], chez qui Gaguin fait imprimer son *Ars versificatoria* en 1473, et de l'atelier du « Soufflet vert » (1474–1484) qui publie en 1475 la *Grammatica* de Tardif [11].

Naturellement, ces premiers ateliers ne bornent pas leur production aux seuls classiques ou aux œuvres d'humanistes contemporains. Les contingences financières ont même contraint assez rapidement Fichet et Heynlin à cesser de faire fonctionner la presse de la Sorbonne comme un simple « gadget » d'intellectuels d'avant-garde, comme on dirait aujourd'hui. Ainsi voit-on apparaître dans la liste de leurs

9. Voir G.A. BUSSI, *Prefazioni alle edizioni di Sweynheym e Pannartz prototipografi romani*, a cura di M. MIGLIO, Milano, 1978.
10. Cf. J. VEYRIN-FORRER, « Le deuxième atelier typographique de Paris : Cesaris et Stol », *Gutenberg-Jahrbuch*, 1976, p. 117–129.
11. Ces tendances modernistes ne se limitent d'ailleurs pas à Paris : on en trouve des traces, erratiques et souvent éphémères, dans quelques productions d'ateliers provinciaux, à Angers, à Caen ou à Albi, par exemple ; cf. R. HIRSCH, « Printing in France and Humanism... », p. 117-118 ; voir aussi V. SCHOLDERER, *op. cit.*, p. lxx, lxxiii-lxxiv.

éditions des titres sans grand rapport avec la rhétorique ou la grammaire latine, telles deux œuvres de jeunesse du pape Pie II, le *De duobus amantibus*, un roman, et le *De curialium miseria*, un traité moral sur la vie de cour, dont le public potentiel était beaucoup plus large. Et quand, après les départs de Heynlin puis de Fichet en 1472, les trois typographes allemands (Ulrich Gering, Martin Crantz et Michael Friburger) que ceux-ci avaient fait venir à la Sorbonne en 1469-70 se retrouvent rue Saint-Jacques au « Soleil d'or », ils choisissent d'éditer, outre de fréquentes réimpressions de Martial, Virgile, Perse et surtout Salluste et Valère-Maxime, des ouvrages scolastiques et moraux de débit plus facile [12] ou des recueils de vies de saints comme la *Legenda aurea*, éditée en latin pour la première fois en France le 1er septembre 1475 et rééditée par les mêmes imprimeurs un an plus tard environ. « Ainsi, à une entreprise d'inspiration universitaire qui tenait du mécénat, succédait une affaire commerciale qui devait se suffire à elle-même et dont l'ambition était plus de suivre le goût de la clientèle que de le former [13]. »

Ce changement de tendance s'accentuera dans les années 1475–80, lorsqu'une nouvelle génération d'imprimeurs issus de la librairie parisienne comme Pasquier Bonhomme (grand libraire juré de l'Université, exerçant ce métier depuis 1455), commence à exercer [14]. Connaissant peut-être mieux que leurs prédécesseurs germaniques — par tradition familiale et expérience professionnelle — ce qui était rentable à publier, ils élargissent leur clientèle en diversifiant leurs produits à destination d'un public de lecteurs traditionnels, ecclésiastiques et universitaires : livres liturgiques, opuscules consolatoires et mystiques, recueils d'*exempla*, autant de textes ayant largement fait leurs preuves, tout comme les ouvrages scolastiques et moraux cités plus haut, sur le marché du livre manuscrit et imprimé.

En contrepoint, la flambée humaniste des débuts s'éteint progressivement : Gering poursuit seul l'activité de l'atelier du « Soleil d'or » à partir de 1477, se contentant de rééditer les textes classiques de la première période à côté de nouveaux ouvrages ; Caesaris et Stoll

12. Les éditions du *Speculum humanae salvationis* de S. de AREVALO et du *Sophilogium* de J. LE GRAND ont même été imprimées peu avant leur départ de la Sorbonne pour le « Soleil d'or » en 1473.
13. J. VEYRIN-FORRER, « L'atelier de la Sorbonne... », p. 46.
14. Sur l'intéressante personnalité de Pasquier Bonhomme, voir la thèse (malheureusement inédite) d'École de Chartes soutenue à Paris par F. CŒUR-LE MONNIER, en 1944 : *Le Libraire imprimeur Pasquier Bonhomme et son édition des Grandes Chroniques de France.*

cessent d'exercer vers 1478, et le « Soufflet vert » en 1484. La bâtarde et la gothique, plus familières aux lecteurs français, remplacent les caractères romains imités, croyait-on, de l'antique. Il faudra attendre près de vingt ans pour voir les Josse Bade, Lefèvre d'Étaples, Henri Estienne, réintroduire l'esprit humaniste dans les ateliers typographiques parisiens.

II. L'édition lyonnaise : latin / français, doctes / non doctes

C'est dans un contexte et selon un processus bien différents que s'est installée à Lyon la presse à imprimer[15]. Comparable à la propagation de la nouvelle technique mayençaise dans les riches cités marchandes de l'Allemagne rhénane (Cologne, Strasbourg, Bâle) et surtout danubienne (Bamberg, Ulm, Augsbourg, ou Nuremberg), l'apparition de l'imprimerie dans la cité rhodanienne vers 1473 doit davantage à l'esprit d'entreprise d'un homme d'affaire, Barthélemy Buyer[16], qu'à la nécessité de satisfaire un réel besoin culturel émanant d'une élite intellectuelle. Aussi bien, l'attitude à l'égard du livre et du texte qu'il contient ainsi que le rôle du premier éditeur lyonnais diffèrent-ils singulièrement de ceux de Fichet et Heynlin ou des imprimeurs « humanistes » romains ou vénitiens ; ils annonceraient plutôt les comportements des libraires-imprimeurs parisiens de la seconde génération dont nous avons parlé précédemment (notons d'ailleurs que ceux-ci ont souvent repris à leur compte des titres publiés auparavant à Lyon). Le but de Buyer est moins de produire des textes nouveaux ou renouvelés en les débarrassant des fautes et des interpolations introduites et accumulées par des générations de copistes, que de chercher à écouler sur un marché largement ouvert par le biais des foires lyonnaises cette nouvelle sorte de livre multiplié mécaniquement.

---

15. Sur la situation intellectuelle et économique de Lyon à cette époque, voir J.B. WADSWORTH, *Lyons, 1473–1503 : The Beginnings of Cosmopolitanism*, Cambridge, Mass., 1962, et R. FEDOU, « Imprimerie et culture : la vie intellectuelle à Lyon à l'apparition du livre », *Cinq études lyonnaises*, Genève-Paris, 1966, p. 9–25 ; sur les premiers établissements typographiques, voir H.-J. MARTIN, art. cité, note 6, et, du même, « Naissance de l'édition lyonnaise », *Le Siècle d'or de l'imprimerie lyonnaise*, Paris, 1972, p. 31–44.
16. Cf. C. PERRAT, « Barthélemy Buyer et les débuts de l'imprimerie à Lyon », *Humanisme et Renaissance*, X, 1935, p. 103–121, 349–387.

Mais qui produit des livres en nombre est naturellement contraint de trouver des acheteurs sachant les lire. Que Buyer, dans une ville dépourvue d'Université et de Parlement, ait songé d'abord aux catégories traditionnelles de lecteurs qui dominaient alors une vie intellectuelle assez médiocre à Lyon dans ce troisième quart du XVe siècle, n'est pas pour étonner : gens d'Église en premier lieu, médecins et hommes de loi (milieu dont il était lui-même issu) ensuite. Groupes sociaux assez restreints cependant, qui auraient d'autant moins suffi à écouler localement une production de masse qu'ils étaient approvisionnés d'abondance, grâce aux foires de Lyon, en éditions imprimées : bâloises pour les domaines religieux [17], vénitiennes ou bolognaises pour les disciplines juridiques ou scientifiques. L'habileté de Buyer a consisté d'abord à profiter de ces foires pour dépasser les limites du marché lyonnais en établissant très tôt des relais commerciaux dans le Sud et l'Est de la France (et même à Paris), origines des relations étroites entre Lyon et les premiers ateliers de Toulouse, Vienne, Genève, Salins, Grenoble, etc. Mais son second mérite est d'avoir compris qu'il aurait grand intérêt à élargir sa clientèle à l'intérieur même des catégories sociales familiarisées avec l'écrit depuis plus ou moins de temps. Plus que les grands seigneurs (qui d'ailleurs résident fort rarement à Lyon), plus que les chanoines opulents du chapitre cathédral, plus que les ambitieux titulaires d'offices de finance ou de judicature, cadres de l'administration royale, plus enfin que les quelques riches « phiziciens » de la place de Lyon, toutes personnes habituées à acheter ou à commander la confection de livres manuscrits pour leur bibliothèque d'étude ou de divertissement, ce sont les couches plus nombreuses mais aux moyens plus modestes qu'il convient d'attirer sur le marché du livre imprimé : petits nobles campagnards, prédicateurs des couvents dominicains, franciscains ou augustins, petits notaires et avocats particulièrement nombreux à Lyon, chirurgiens, auxquels s'ajoutent bientôt les nouveaux venus à la lecture (à la culture ?) que sont les riches marchands et négociants pour qui l'achat de livres constitue une des conséquences (et parfois un des moyens) de leur élévation sociale.

D'où la nécessité de choisir des textes appropriés à ce public, fonction pour laquelle Buyer eut la sagesse de faire appel au concours d'un certain nombre de compétences locales dont l'intérêt intellectuel pour le nouveau procédé rejoignait et favorisait son propre profit

17. Sur les rapports entre les imprimeurs bâlois et lyonnais, voir H. HARRISSE, *Les premiers incunables bâlois et leurs dérivés...*, 2e éd., Paris, 1902 ; voir également P.G. BIETENHOLZ, *Basle and France in the Sixteenth Century*, Genève, 1971, p. 25 ss.

commercial. Le cas de l'équipe de religieux qui a collaboré de près à l'élaboration — et vraisemblablement au choix des textes et des copies — des premières éditions lyonnaises est exemplaire à cet égard. On sait en effet l'intérêt qu'ont très tôt manifesté les ordres mendiants pour les nouvelles possibilités de propagande individuelle offertes par le livret xylographique d'abord, par le livre imprimé ensuite [18]. Ne nous étonnons donc pas de ce qu'un certain nombre de clercs des couvents lyonnais aient apporté leur concours intellectuel à l'entreprise nouvelle de Buyer : des augustins comme Julien Macho, Pierre Farget ou Jean Ursin, des dominicains comme Jean Batallier, des franciscains comme Guillaume Le Menand. Peut-être est-ce à l'un d'eux que l'on doit l'idée de réunir sous le titre *Compendium breve* cette miscellanée d'opuscules religieux extraits pour la plupart des écrits du pape Innocent III, qui constitue le premier livre daté imprimé à Lyon, le 17 septembre 1473 [19]. Leurs noms apparaissent le plus souvent explicitement, en tant que « réviseurs » ou « translateurs », aux colophons d'une quinzaine de titres publiés du vivant de Buyer (mort en 1483), formant une véritable collection de traductions françaises assez homogène quant au contenu : *Nouveau testament* (1478) ; paraphrases plus ou moins moralisées de l'Histoire sainte comme la *Bible abrégée* (au moins 4 éditions de 1473/74 à 1479/80) ou l'*Exposition et la vraie déclaration de la Bible* (1477) rapidement éclipsées par le succès du *Miroir de la Rédemption de l'humain lignage* (8 éditions de 1478 à 1493) ; récits hagiographiques comme la *Légende dorée* (11 éditions rien qu'au XVe siècle) complétée par la *Légende des saints nouveaux* (1477) ; enseignements moraux destinés à chacun selon son état dans le *Miroir de la vie humaine* de l'évêque espagnol Rodriguez de Arevalo (2 versions différentes en 1477 et en 1482), ou à extraire personnellement des *Subtiles fables d'Ésope* (5 éditions de 1480 à 1494) ou des *Distiques* du Pseudo-Caton (8 éditions de 1480 à 1492) ; chroniques historiques comme le *Compendieux livre du miroir historial* (1479), adaptation très abrégée du

18. Sur l'influence dominicaine auprès des premiers imprimeurs d'Ulm, voir P. AMELUNG, *Der Frühdruck im deutschen Südwesten, 1473–1500*, Stuttgart, 1979, p. 19–21, 155 et *passim*.

19. « Recueil traitant pêle-mêle de la Trinité, de l'histoire de la création du monde, des anges, de la misère de la condition humaine, de l'Antéchrist ; en un mot, l'essentiel de ce qu'à cette époque un prédicateur ou prêtre assez zélé et assez instruit pour savoir le latin devait connaître en matière de religion — nous n'osons dire de théologie et de spiritualité — pour guider ses ouailles sur le chemin du salut », H.-J. MARTIN, « Naissance de l'édition lyonnaise », *op. cit.*, p. 33-34.

Speculum historiale de Vincent de Beauvais, ou le *Fardelet des faits* (1483) traduction du *Fasciculus temporum* de Werner Rolevinck ; les inévitables encyclopédies médiévales comme celle de Barthélemy l'Anglais, le *Propriétaire des choses* dans la version de Jean Corbichon remise à neuf (6 éditions de 1482 à 1491) ou le résumé simplifié de l'*Elucidarium* d'Honorius d'Autun traduit sous le nom de *Lucidaire* (5 éditions de 1479 à 1500). Qu'on y ajoute le *Procès de Bélial à l'encontre de Jésus* (8 éditions de 1481 à 1494), curieux roman juridico-religieux de l'archevêque de Florence Jacques de Teramo, et nous aurons à peu près fait le tour de ce premier corpus formé en majorité de titres récemment parus avec succès à Augsbourg, Ulm ou Bâle dans leurs versions latine et allemande et dont la caractéristique commune est de proposer à l'édification des fidèles des modèles, réels ou fictifs, des *exempla*, entrelardés de directives et de commentaires moraux, présentés de manière accessible et même attractive (la gravure sur bois est introduite quasi-systématiquement dans ces éditions à partir de 1478) dans une langue compréhensible aux non-doctes.

Car voilà bien l'origine du succès immédiat de la plupart de ces textes réédités presque chaque année à Lyon jusque vers 1490–95 avant de faire la fortune des imprimeurs parisiens, rouennais et autres, puis de perdurer, pour quelques-uns d'entre eux du moins, bien au-delà du XVIe siècle, dans la fameuse Bibliothèque bleue : une adaptation du fond et surtout de la forme de ces ouvrages aux modes de pensée et de culture d'une frange de population urbaine laïque (ou « laïcisée ») et non universitaire, accédant au livre — plutôt qu'à l'écrit — par l'intermédiaire de l'imprimé [20].

Qu'on ne se méprenne pas en effet : ce nouveau public n'est nullement composé de personnes dépourvues de culture écrite ; nombre d'entre elles savent même le latin, ne serait-ce que pour avoir appris à lire dans le *Psalterium pro puero* des écoles de clergeons. Mais une chose est de se débrouiller assez dans le latin de la pratique administrative ou judiciaire pour rédiger des actes notariés, par exemple, une autre est de lire le *Speculum vitae humanae* ou la *Legenda aurea* dans leur version originale (sans même parler des œuvres de l'Antiquité classique) [21], une dernière enfin d'avoir la motivation et les possibilités

20. Cf. H.-J. MARTIN, « Culture écrite et culture orale, culture savante et culture populaire dans la France d'Ancien régime », *Journal des Savants*, 1975, surtout p. 228–232.

21. Cf. J. MONFRIN, « La connaissance de l'Antiquité et le problème de l'humanisme en langue vulgaire dans la France du XVe siècle », *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism Outside Italy*, Louvain, 1972, p. 131–170, surtout p. 132.

de se procurer ces textes pour nourrir sa méditation individuelle et sa vie spirituelle. Si l'imprimé, moins onéreux que le manuscrit, facilite en partie cette dernière démarche, l'usage de la langue française n'est pas un des moindres facteurs d'incitation à acheter cette nouvelle sorte de livre pour des lecteurs moins familiarisés avec le latin que les lettrés traditionnels. Il est symptomatique en tout cas que le texte qui est au centre de ce colloque, la *Légende dorée*, ait été imprimé à Lyon dès 1476 dans sa traduction française avant que sa version originale latine ne soit à son tour publiée [22].

Ce panorama très incomplet de la production éditoriale des deux principaux centres typographiques durant les quinze premières années de l'imprimerie en France est forcément tributaire, nous l'avons rappelé en préliminaire, de ce qui nous est parvenu. Et il est souvent illusoire d'essayer de nos jours de percer les intentions et les motivations des imprimeurs du XVe siècle : le terme même de « politique éditoriale » est, de toute évidence, un anachronisme. Il est rare, d'autre part, à cette époque, qu'un atelier se spécialise exclusivement dans une catégorie de textes ; le cas de l'atelier de la Sorbonne, dont nous avons abondamment parlé, est tout à fait marginal et son audience a dû être fort restreinte. Les impératifs commerciaux tiennent le plus souvent lieu de programme éditorial pour les imprimeurs et surtout pour leurs commanditaires : on édite ce qui se vend bien. Comment mesurer la popularité d'un texte, sinon en examinant le nombre de rééditions dont il a fait l'objet : c'est encore le critère le moins subjectif des goûts des lecteurs, et donc des « besoins » qu'un commerçant avisé doit savoir satisfaire. De ce point de vue, il est certain que la *Legenda aurea* a connu un succès considérable jusqu'en plein XVIe siècle. Et il n'est pas indifférent que ce soit à Lyon qu'elle ait été de loin la plus imprimée en France, que ce soit dans sa forme originale latine ou dans sa version française.

D'une manière générale et pour autant que l'on juge la nouvelle méthode de production de textes sur sa capacité à les diffuser au-delà des cercles relativement limités et cloisonnés des lecteurs habituels, on peut sans doute considérer que le nouveau lecteur — souvent le nouveau possesseur de livre — dans la France de la fin du XVe siècle, profite mieux du livre lyonnais que son homologue parisien, et ce jusque vers 1490.

Dominique COQ
Bibliothèque Nationale, Paris

22. Vers 1480 par N. Philippi et M. Reinhard ; une quinzaine d'éditions lyonnaises de la version latine suivirent, rien qu'au XVe siècle.

LA CONTRIBUTION DE J. BATALLIER À LA TRADUCTION FRANÇAISE DE JEAN DE VIGNAY DE LA *LEGENDA AUREA*

La *Légende dorée* fut imprimée à Lyon par Barthélemy Buyer pour Guillaume Le Roy en 1476. À partir de la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine, o.p., Jean de Vignay, hospitalier de St-Jacques-du-Haut-Pas, en avait donné une traduction en français au XIVe s., qui fut révisée par Jean Batallier, dominicain et docteur en théologie de Paris, pour l'édition lyonnaise du 18 avril 1476. On se souviendra que cet incunable est le premier livre daté de langue française imprimé en France.

Aussi, avant d'examiner la contribution de l'éditeur-réviseur Jean Batallier, il serait à propos de présenter les traits saillants de la traduction de la *Legenda aurea* de Jean de Vignay.

De l'histoire manuscrite et imprimée de la *Légende dorée*

D'entrée de jeu, il convient de rappeler que sur les dix traductions françaises indépendantes, intégrales, partielles ou abrégées de la *Legenda aurea*, celle de Jean de Vignay est une traduction complète. Celle-ci semble avoir été la plus connue, comme peut en témoigner la trentaine de manuscrits qui nous restent, alors que les autres traductions ne sont conservées que dans un petit nombre de manuscrits, souvent dans un

seul, sauf celle qu'on attribue à Jean Belet (appelée aussi celle du pseudo-Belet, puisqu'il ne s'agit pas du théologien du XIIIe s.), pour laquelle on en dénombre cinq[1]. Outre cela, précisons qu'aucune des traductions anonymes n'est passée à l'imprimerie, et n'en déplaise à Paul Meyer, qui considérait que la version de Jean de Vignay était un « mot à mot inintelligent et dépourvu de style », c'est la seule qui ait été retenue dans les éditions[2]. Aussi, quoiqu'il y ait eu plusieurs états de la traduction de Jean de Vignay parmi les manuscrits, seuls deux d'entre eux se retrouvent parmi toutes les éditions compulsées : l'un qui a servi à l'édition remaniée de la *Légende dorée* dite des Pays-Bas, qui n'a pas connu de réimpression, et l'autre à l'édition révisée de Lyon de 1476, qui sera le modèle de plus de quarante éditions subséquentes dont la dernière parut en 1557[3].

Jean de Vignay, traducteur de la *Légende dorée*

Il serait toutefois étranger à notre propos d'entreprendre de réhabiliter Jean de Vignay et d'en faire un brillant traducteur méconnu. Force est cependant de reconnaître l'intérêt d'une traduction d'un texte célèbre dont on conserve de nombreux manuscrits et qui a servi de base à la prose anglaise de la *Gilte Legende* au XIVe s. et de la *Golden Legend* de Caxton au XVe s., ainsi qu'aux éditions françaises.

Tentons donc de cerner les caractéristiques de ce traducteur prolifique en le réinsérant dans son époque, et en examinant quelques-uns des procédés employés dans sa traduction au moyen du ms. B.N.

---

1. P. MEYER, « Légendes hagiographiques en français », *Histoire littéraire de la France*, 33, 1906, p. 328–458 ; B. MERRILEES, « La vie des Sept Dormants en français », *Romania*, 95, 1974, p. 362–380, et « *Reductio ad capitulum* : le cas des Sept Dormants d'Éphèse » (dans le présent volume) ; aussi, mon « Étude autour d'une *Légende dorée* (Lyon, 1476) » (à paraître).
2. P. MEYER, « Le ms. Med. Pal. 141 de la Laurentienne », *Romania*, 33, 1904, p. 6.
3. M. PELLECHET, « Liste des éditions du XVe s. de Jacques de Voragine », *Revue des bibliothèques*, 1895, p. 89–98, 225–227 ; R.F. SEYBOLT, « Fifteenth-Century Editions of the *Legenda aurea* », *Speculum*, 21, 1946, p. 325–328 ; C. KNOWLES, « Jean de Vignay, un traducteur du XIVe siècle », *Romania*, 1975, 1954, p. 353–383 ; B. DUNN-LARDEAU et D. COQ, « Deux éditions lyonnaises de la *Légende dorée* », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 44, 1982, p. 623–635 ; B. DUNN-LARDEAU et D. COQ, « Fifteenth and Sixteenth-Century Editions of the *Légende dorée* », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 47, 1985, p. 87–101.

fr. 241, lequel est non seulement le plus ancien de la traduction de la *Légende dorée*, mais aussi le plus exact et le plus près de l'archétype [4].

Au XIVe s., on ne trouve pas encore de théorie de la traduction. Pour cela, il faudra attendre le traité de Dolet, en 1540, intitulé *Manière de bien traduire d'une langue en aultre*. Toutefois, deux tendances très nettes se manifestent au XIIIe et au XIVe siècle : l'une, qui a commencé dès la fin du XIIe siècle, emploie la prose comme une garantie d'exactitude et de sérieux en réaction aux traductions en vers de plus en plus assimilées à l'affabulation des épopées. La prose doit donc être fidèle, suivre au plus près l'original, éviter les ajouts et omissions. L'autre tendance réagit précisément au courant de littérarité qui s'attache trop étroitement à la lettre plutôt qu'à l'esprit de l'original.

Jean de Vignay représente la première tendance des « rigoristes », bien que celle-ci n'exclue pas radicalement des dérogations, comme on pourra le constater. En comparant la traduction de Végèce par Jean de Meun, ainsi que celle qu'en fit Jean de Vignay à partir de celle de Jean de Meun, Claude Buridant a pu comparer l'application de ces deux courants [5]. Ainsi, Jean de Vignay aboutit à un texte plus court que celui de Jean de Meun et aligne la syntaxe de sa traduction sur l'organisation de la phrase latine plutôt que de tenter de la niveler comme s'y applique Jean de Meun. Sur le plan lexical, Jean de Vignay préférera le transfert ou la solution savante à l'acclimatation en donnant, par exemple, *cohorte* au lieu de *compagnie*. Surtout, dans sa réécriture, Jean de Vignay remplace les mots courants employés par son devancier par leurs correspondants savants empruntés au latin : ainsi *pecune* vient remplacer *gage, moleste* supplante *encombrier*, tout comme *cotidian* vient remplacer *de chascun jour*. En guise d'explication de cette relatinisation de la syntaxe et du vocabulaire, Claude Buridant invoque ou bien la pusillanimité ou l'inexpérience de Jean de Vignay, dont c'est l'une des premières traductions, tout en observant que ce mouvement

4. Nous remercions M. Richard Hamer de nous avoir communiqué les résultats provisoires de ses travaux en cours sur les mss de la *Légende dorée* en vue de la préparation de l'apparat critique de la *Gilte Legende*, la plus ancienne traduction anglaise de la *Légende dorée* établie à partir de la traduction française de Jean de Vignay, plutôt que de l'original latin. V. aussi R. HAMER, *Three Lives from the Gilte Legende, ed. from MS B.L. Egerton 876*, Middle English Texts, 9, Heidelberg, 1978.

5. Claude BURIDANT, « Jean de Meun et Jean de Vignay, traducteurs de l'*Epitome rei militaris de Vegèce* », Contribution à l'histoire de la traduction au Moyen Âge, in *Études de langue et de littérature française offertes à André Lanly*, Univ. de Nancy II, 1980, p. 51-69.

deviendra de plus en plus courant en moyen français. Jean de Vignay s'afficherait donc comme un partisan de la tendance littérale, latinisant de surcroît.

Mais voici que les recherches de Jean-Pierre Bordier nous révèlent un autre aspect de Vignay [6]. Dans une étude à paraître sur la vie de sainte Pélagie en ancien et en moyen français, Jean-Pierre Bordier a comparé cinq traductions de la *Légende dorée* contenant cette vie. La traduction de Jean de Vignay est toujours littérale, cependant son échantillon fait apparaître ce qu'une étude de tout le reste montrerait : c'est le pseudo-Belet qui use systématiquement du latinisme, Jean de Vignay l'évite, et les autres versions adoptent des solutions intermédiaires. Voilà qui n'est pas sans laisser perplexe.

D'autre part, Jean-Pierre Bordier a examiné un échantillon de la traduction de Jean de Vignay du *Miroir historial* de Vincent de Beauvais terminée immédiatement avant la *Légende dorée* : il s'agit d'une traduction littérale latinisante. Aussi, Jean-Pierre Bordier se demande s'il ne faut pas penser que Jean de Vignay faisait travailler des collaborateurs plutôt que de supposer qu'il ait complètement changé sa manière de traduire. Mais ne s'agirait-il pas plutôt d'une évolution de l'idée que le traducteur a de son rôle de médiateur ? N'est-ce pas ainsi qu'il faut comprendre le Prologue de Jean de Vignay dans lequel il dit que sa tâche est de « faire connaître les Vies, les Passions et les meurs des saints aux gens qui ne sont pas lettrés », c'est-à-dire qui ne savent pas le latin ? Rappelons à cet égard les travaux de G. Di Stefano, qui a montré que pour le lecteur qui ne connaît pas le latin, l'équivalence du type *miles* traduit par *chevalier* a un plus haut rendement que la solution savante du type *centurio* rendu par *centurion* [7]. C'est ce que nous semble avoir compris Jean de Vignay dans cette traduction en préférant rendre *praecursor* par *celui qui vient avant* plutôt que *précurseur*, forme pourtant disponible, ou *catechumenus* par *nouvel en la foy* plutôt que son correspondant savant *catéchumène*. Ces calques non savants témoignent d'une sensibilité envers le destinataire de l'œuvre.

Ceci dit, la solution savante n'a pas été complètement évincée du texte. Ici et là, on trouve même des formes encore affublées de leurs désinences latines comme *Martis* ; toutefois, il s'agit d'un nom propre, ce qui constitue un problème de traduction particulier à l'époque.

6. J.-P. BORDIER, *La vie de Ste Pélagie en ancien et en moyen français*, Éditions augustiniennes, (à paraître).
7. G. DI STEFANO, *Essais sur le moyen français*, Liviana éditrice, Padova, 1977, p. 56.

La littérarité se fait sentir surtout sur le plan de la syntaxe, où le respect de l'organisation de la phrase latine rend souvent la lecture pénible. L'ordre des mots est scrupuleusement observé, sauf dans une dizaine de cas, et aussi lorsque Jean de Vignay traduit les références aux autorités auxquelles Jacques de Voragine renvoie. Les formules du type *Haec Augustinus* sont alors étoffées, et l'on lit : *Si comme dit Augustin*. Le reproche le plus grave que l'on puisse faire au traitement de la syntaxe latine est sans doute la tendance très nette à réduire toutes les nuances logiques et stylistiques qu'apportent des mots-outils, tels : *tunc, deinde, cum, ergo*, à la conjonction *et* ou encore aux éléments de liaison *si comme* et *donc*. Cette solution de facilité émousse inévitablement les rapports logiques entre les éléments narratifs.

Ici, il nous semble que Meyer, selon lequel la version de Vignay était un « mot à mot inintelligent et dépourvu de style », a presque été indulgent, car non seulement Jean de Vignay manque de ressources, mais il accroît la linéarité du texte original par la fréquence abusive d'un petit nombre de mots-outils.

La version de Jean de Vignay n'est pas exempte de fautes de traduction patentes dont plusieurs feraient dire à un professeur de traduction qu'il s'agit d'un traducteur pressé qui n'a pas suffisamment relu sa copie. En revanche, certaines erreurs nous paraissent plutôt comme des efforts d'adaptation du texte à son public. Ainsi, dans la vie de sainte Cécile, dont la légende se situe au Ve siècle, les soldats sont encouragés à l'attaque au cri de Montjoie ! le cri de ralliement des chevaliers de Charlemagne. Anachronisme, il va sans dire, mais qui n'est pas sans donner quelque relief à la traduction.

En l'absence du manuscrit original, il nous paraît délicat de commenter les omissions du texte par rapport au texte latin. Examinons plutôt, compte tenu du parti-pris de littérarité, quelles libertés Jean de Vignay s'est accordées du côté des ajouts. Les interpolations sont rares et d'un type bien défini. Les vies de la *Legenda aurea* sont habituellement précédées de l'étymologie du nom du saint. Ces étymologies qui intéressent plus l'hagiographie que la philologie étaient prétexte à un enseignement moral. Si elles furent l'objet de vives critiques après le XVIe siècle, le moyen âge en appréciait la valeur symbolique, si bien que Jean de Vignay supplée à celles qui manquent. Le deuxième type d'interpolation, encore plus rare que le premier, consiste en l'addition d'une phrase ou deux à la fin d'un chapitre, dont le ton évoque la conclusion pieuse d'un sermon. On lit par exemple, à la fin de la vie de saint Christophe : *Et si dit le glorieux saint Ambroise du benoit martir monseigneur saint Christophe, lequel si nous soit en aide vers Dieu*. Le

troisième type d'interpolation pour lequel il ne semble y avoir qu'un seul exemple dans tout le texte, souvent cité du reste, c'est l'introduction d'un véritable motif hagiographique dans une vie. En effet, dans la vie de saint Dominique, Jean de Vignay se nomme comme témoin d'un miracle opéré par le fondateur de l'ordre des prêcheurs.

Si l'on examine la glose, c'est-à-dire une addition de dimension plus restreinte que l'interpolation, on est saisi par sa rareté. Il y a peu d'exemples de redoublement synonymique du type *cure et soin*, tendance qui ira en s'accentuant jusqu'au XVIe siècle. Quant aux gloses qui relèvent du commentaire ou de la définition, elles viennent éclairer un mot d'origine savante par son correspondant usuel, telle *les oreilles d'un pot, ce sont anses*, ou encore sont de nature encyclopédique comme *Le Tibre, qui est un fleuve de Romme*. Cette technique de traduction oblique ou indirecte a pour effet de réduire l'écart entre le contenu du texte ancien et le bagage des connaissances du lecteur moyen de la traduction.

Parlons enfin d'un tic de traducteur qu'avait déjà observé Christine Knowles dans les autres traductions de Jean de Vignay et qui se maintient dans la *Légende dorée* : il s'agit de l'exclamation *Quelle merveille !* qui vient ponctuer à l'occasion le récit d'un martyre ou d'un miracle encore plus extraordinaire que les autres [8].

Jean de Vignay se présente donc comme un tenant du mot à mot, mais dont le côté latinisant a évolué depuis sa traduction de Végèce. Sa traduction de la *Légende dorée* nous le montre plus soucieux des besoins de son public non lettré, lequel tirera un plus grand profit de la lecture de ce texte de dévotion où le calque lexical savant a été évité. Les ajouts de toutes sortes qui vont de l'interpolation à la glose en passant par le tic de traducteur donnent une idée des dérogations dont pouvait s'accommoder un partisan de la littérarité. Quant au jugement de Paul Meyer sur Jean de Vignay, à une époque où la traduction littérale avait pourtant repris ses droits, on conçoit que le célèbre philologue ait trouvé son application excessive chez ce traducteur du XIVe s.[9]. Pour nous, le jugement paraît trop sévère à la lumière du traitement du lexique sur lequel Jean de Vignay semble avoir réfléchi, mais trop indulgent pour l'élément syntaxique où la servilité à un parti pris théorique, loin de servir le texte, en réduit l'efficacité logique.

8. C. KNOWLES, « Jean de Vignay », *Romania*, 75, 1954, p. 353–383.
9. Paul A. HORGUELIN, *Anthologie de la manière de traduire*, Domaine français, Linguatech, Montréal, 1981, p. 147–149.

Sommaire des sources textuelles de l'éditeur-réviseur Jean Batallier [10]

a) *Les modèles français de l'édition lyonnaise de 1476*

Afin de mieux apprécier la nature du travail d'éditeur-réviseur de Batallier, nous avons suivi la piste offerte dans le colophon de l'édition lyonnaise, où l'on dit que le texte a été « vu et diligemment corrigé d'après le latin » ; il fallait donc regarder du côté de la tradition française, puis de la tradition latine pour connaître les sources immédiates du texte.

Toutefois, il n'y a pas si longtemps encore, on ne disposait sur les manuscrits français de Jean de Vignay que d'une liste établie par C. Knowles réunissant une trentaine de manuscrits, ainsi que de l'étude de Warren Manning sur les manuscrits contenant la vie de saint Dominique de cette version [11]. D'après cet échantillon, il était évident que ni la langue ni le nombre de motifs hagiographiques retenus ne coïncidaient exactement avec la forme et le contenu de cette vie dans l'édition lyonnaise de 1476. Batallier avait-il utilisé un ms. du XVe s. comme l'éditeur de la *Légende dorée* des Pays-Bas ou préféré suivre un ms. du XIVe s. ? De mon côté, l'examen de quelques autres vies manuscrites ne débouchait sur rien de concluant, si ce n'est quelques observations sur le ms. Arsenal 3682-3, dont la langue plus souple et déliée attira mon attention comme celle de Manning auparavant : « Arsenal 3683 is a more extensive revision of the text » (art. cité, p. 34). Cependant, en examinant le contenu hagiographique de ce gros légendier, il m'apparut qu'il fallait en repenser le classement. Traditionnellement, les manuscrits français de la *Légende dorée* sont répartis en trois groupes, soit ceux qui comprennent la *Légende dorée* seule (Lgd(a)), comme le ms. B.N. fr. 241, ceux qui comportent la *Légende dorée* et le supplément des *Festes nouvelles* (Lgd(b)), tel le ms. B.N. fr. 242, et un troisième groupe (Lgd(c)) illustré par le Brit. Lib. Stowe 50-51 qui, en plus de la *Légende dorée* et du supplément, contient des vies des saints du Nord. La particularité du ms. Arsenal 3682-83 est d'offrir la combinaison hagiographique et linguistique Lgd(d), aussi nonobstant la table des saints au début de ce recueil dont la liste ne donne que des saints tirés de la *Légende dorée* (a), il s'y trouve néanmoins des vies de saints

10. Pour une description détaillée des sources textuelles de J. Batallier, v. notre « Étude autour d'une *Légende dorée* (Lyon, 1476) », (à paraître).
11. W.F. MANNING, « The Jean de Vignai Version of the Life of Saint Dominic », *Archivum fratrum praedicatorum*, 40, 1970, p. 29–46.

du Nord, telles celles de sainte Waudrut, de saint Waleri et de saint Tillon.

Entretemps, les chercheurs ont mis à jour de nouveaux manuscrits et V. Russell et R. Hamer ont proposé un stemma, sur un petit corpus différent de celui de Manning, qui ouvre de nouveaux horizons [12]. Il semble que pour certaines vies, Batallier ait utilisé au moins deux manuscrits du XVe s., dont un serait près du ms. Bruxelles Royale 9226 et l'autre, du ms. Bruxelles Royale 9282–5 [13]. Ainsi, sans avoir mis la main sur les modèles exacts de Batallier, on commence tout de même à mieux cerner les types de modèles employés.

b) *Le modèle latin de l'édition lyonnaise de 1476*

Avec ses quelque 1 000 mss latins et 97 éditions latines incunables, les recherches sur la composante latine de l'édition lyonnaise paraissaient assez aléatoires.

Mais comment faire? Puisque l'étude menée sur les éditions françaises indiquait que l'édition de 1476 était la seule à posséder une table des exemples et que cette particularité ne se retrouvait que dans un groupe de moins de dix manuscrits latins, quelques manuscrits de ce type furent examinés, mais ce fut en vain. Il restait alors à chercher du côté des premières éditions latines où la présence de cette table est plus répandue.

Et puis, il apparut nettement que la première édition parisienne de 1475 (B.N. Rés. H. 92) de la *Legenda aurea* imprimée par Ulrich Gering, Martin Crantz et Michael Friburger entretenait des rapports très étroits avec l'édition française de 1476, ce qui laisse percevoir du même coup quelque lien entre un certain climat intellectuel provenant des premiers ateliers d'imprimerie parisiens et celui de l'imprimerie lyonnaise naissante [14]. Dans cette *Légende dorée*, la table des

12. Voir l'art. de Vida RUSSELL (dans le présent volume). Nous remercions Mlle F. Labie, de l'I.R.H.T. de Paris, d'avoir bien voulu nous communiquer l'existence d'un autre manuscrit de la *Légende dorée*. Celui-ci, conservé à Cracovie, avait disparu de Berlin, lors de la guerre de 39–45.
13. Le ms. Bibl. roy. 9282–5 (siglé Bb) est un manuscrit non daté à propos duquel il y a eu des tentatives de datation de la transcription et de la décoration indépendantes du travail de construction du stemma sur lesquelles nous reviendrons ailleurs. Si la plupart d'entre elles permettent d'appuyer l'hypothèse selon laquelle l'édition de 1476 (siglée X) copierait Bb pour les vies de saint Nicolas et de saint Georges, d'aucuns lui attribuent une datation postérieure à 1476 qui invite à la prudence.
14. Voir l'art. de D. COQ (dans le présent volume).

saints comporte un nombre minime de différences, les renvois de la table des exemples sont insérés exactement aux mêmes endroits dans le texte. Enfin, la ressemblance est particulièrement frappante dans le détail de la présentation des vies. En revanche, le nombre et le choix des motifs hagiographiques composant la vie de saint Dominique ne sont pas exactement les mêmes, ce qui indique que Batallier n'a pas suivi ce modèle servilement. C'est aussi nous rappeler qu'en plus de travailler à partir de quelques manuscrits français et d'au moins un modèle latin, il lui restait également le loisir d'exercer son jugement en tant qu'éditeur-réviseur. Le supplément de cette *Legenda aurea* se compose de sept chapitres : le dimanche des Rameaux, la Cène (ou le jeudi saint) ; saint Louis roy ; saint Thomas d'Aquin ; saint Marcel, évêque de Paris, sainte Geneviève et sainte Barbe. Au sein de ce supplément, la vie de sainte Barbe vient renforcer l'idée de l'influence de cette *Legenda aurea* sur le travail de Batallier ; en effet, cette *Passio* très rare se retrouvera dans *La Légende des saints nouveaux* revue par le même Jean Batallier et Julien Macho en 1477 [15].

Jean Batallier, réviseur de la *Légende dorée*

Au terme de cette courte exploration des modèles de Batallier, il reste à esquisser la forme qu'a prise sa révision.

Et pour mieux la faire ressortir, prenons comme exemple la vie de sainte Marie l'Égyptienne dans l'édition de 1476 et le plus ancien manuscrit daté, c'est-à-dire le ms. B.N. fr. 241.

Par révision et correction, disons tout de suite que Batallier n'entend pas un travail de reconstitution de la *Légende dorée* d'après le texte latin, il fait même une assez large part à la tradition française, puisqu'il respecte plusieurs fautes, ainsi que les rares gloses et interpolations de Vignay, et jusqu'à son tic de traducteur déjà relevé, qui est de s'exclamer ici et là : « Quelle merveille ! »

En comparant la vie de sainte Marie l'Égyptienne dans le ms. B.N. 241 et dans l'édition de 1476 et en examinant surtout les endroits du texte où Jean de Vignay n'a pas traduit littéralement, c'est-à-dire les

15. Pour d'autres versions de la légende de sainte Barbe que celle-ci, on consultera utilement la *Bibliotheca hagiographica latina* et l'article de B. de GAIFFIER, « La légende latine de sainte Barbe par Jean de Wackerzeele », *Analecta Bollandiana*, 1959, p. 5–41.

cas de traduction oblique, il ressort que le texte de Batallier respecte les ajouts de Vignay, ainsi que les techniques un peu complexes de transposition d'une catégorie grammaticale à une autre, et de modulation, c'est-à-dire de changement de perspective comme la traduction du concret par l'abstrait [16].

Alors que le latin se contentait de rapporter pudiquement que les marins acceptèrent que Marie paie de son corps le passage d'Alexandrie à Jérusalem, Vignay éprouve le besoin de développer en disant qu'ils en firent leur volonté. Plus loin, quand un lion viendra aider Zozimas à creuser une fosse pour Marie, Vignay ajoute qu'il gratte cette terre. Rien de cela n'est retranché par Batallier.

La traduction par la technique de transposition de l'adverbe *invisibiliter* par une locution adverbiale *sans riens voir* plutôt que par l'adverbe savant correspondant attesté au XIIIe siècle est suivie par Batallier.

Un mot comme *ibi*, pris au sens général dans *respiciens que vidi ibi*, est traduit par une technique dite de particularisation, c.-à-d. que cet adverbe de lieu est précisé selon le contexte. À l'instar de Vignay, Batallier écrit : *et donc regarday au portail et vi.*

Les modulations dont se sert Jean de Vignay sont généralement suivies par Batallier. Ainsi, la traduction de l'adverbe *lacrymabiliter* qui pose un problème de traduction est résolu par *tres piteusement.*

Il y a pourtant des cas où Batallier se distingue à la fois du latin et de la traduction de Vignay, mais ces exemples laissent croire qu'il s'agit plutôt d'une distraction, ou encore d'un problème de transmission de copie, que d'un choix véritable. Alors que le manuscrit B.N. fr. 241 donne *batre mon pis*, l'édition de 1476 offre la leçon *batre mon corps*, leçon plausible dans le contexte, mais néanmoins inexacte car le latin donne *pectus*.

Cependant, les leçons qui ont le plus retenu notre intérêt sont celles où Batallier relatinise le vocabulaire de Vignay. À *racheteur* de Vignay, Batallier préfère *rédempteur* d'après *redemptor*, à *trescruelles, tresameres* sur *amarissimas*. Alors que Vignay avait traduit *humiliter* par *humblement*, Batallier donne le savant *humiliablement* et remplace *tormentee* par le synonyme *molestee* qui calque *molestata*. Tandis que Vignay

16. Pour la terminologie des techniques de la traduction, nous utilisons celles que décrivent J.-P. VINAY, J. DARBELNET, dans *Stylistique comparée du français et de l'anglais*, Beauchemin, Montréal, 1958.

avait traduit *Nec etiam habeo ferramentum* par une expression générale *Je n'ai chose convenable a fouir*, Batallier rétablit cette perte d'information en donnant une réécriture relatinisée *Je n'ai convenable ferrament a ce*. Si les révisions portent surtout sur les lexèmes, il y a quand même un bel exemple dans la vie de sainte Marie l'Égyptienne où la révision porte sur tout un segment syntaxique de l'énoncé. Alors que Vignay avait traduit *Tu ergo terram fode ut* par une technique que l'on appelle étoffement, c'est-à-dire qui développe plus ou moins l'énoncé, Batallier rejette la traduction *Si te commant que tu fouisses la terre (et grates) tant que*, pour lui préférer la structure relatinisée *Tu, dont fouys la terre (et grattes) tant si que.*

Il y a aussi les cas de véritables rajeunissements du lexique, tels *delez* qui cède la place à *decoustez* et *moustier* à *monastère*, mais ce dernier exemple illustre encore une fois la préférence pour la forme savante.

D'après cet échantillon, Batallier adopte le plus souvent les solutions de Jean de Vignay, sinon il relatinise l'élément lexical mais très peu l'élément syntaxique, puisque ce dernier se trouve déjà fortement marqué par le texte original, comme nous l'avons vu.

Toutefois, ce que les limites de cet échantillon ne permettent pas d'observer, ce sont les rajeunissements morphologiques comme *benesquist* qui cède la place à *benist*. Un autre trait de cette révision, c'est qu'elle n'est jamais systématique, plus précisément, toutes les occurrences du texte de *moustier* et de *benesquist* ne sont pas remplacées par *monastère* et *benist*. Mais ce traitement, qui nous paraît peu rigoureux d'après les critères modernes d'une bonne révision, n'a rien d'exceptionnel à l'époque, comme l'a montré l'étude de Jacques Monfrin sur la fortune des traductions de textes en latin classique au moyen âge [17]. Ce dernier observe qu'en cette fin du XVe siècle où un grand nombre de traductions médiévales passent par l'imprimerie, par exemple celle de Tite-Live par Pierre Bersuire, « la langue a été rajeunie, le texte parfois très légèrement modifié, sans jamais porter la trace d'une révision véritable ». L'irrégularité de la révision qui s'applique également aux textes en latin médiéval, témoin en est la *Légende dorée*, ne

17. J. MONFRIN, « Les traducteurs et leur public en France au Moyen Âge », *Journal des Savants*, 1964, p. 5–20. Sur les questions théoriques que posent les variantes, on lira avec profit l'article d'A. Lorian, « La critique textuelle : les variantes », *Travaux de Littérature et de Linguistique de Strasbourg*, 13, 1975, p. 209–218.

serait donc pas attribuable au seul manque de temps, que suffiraient pourtant à justifier les 412 000 occurrences de ce texte, mais tout autant à l'évolution du goût et de la langue que reflètent les deux états de langue qui se côtoient dans le même texte [18].

Comment expliquer, autrement, que les efforts de Jean de Vignay pour éviter les termes savants en se servant de mots usuels aient été rejetés quelque 130 ans plus tard par Batallier ?

Selon Robert Bossuat,

> avec le XVe s. et les progrès de la culture classique, favorisés par les contacts avec les humanistes italiens, le prestige de l'Antiquité va provoquer une avalanche d'emprunts inconsidérés du latin. Après s'être efforcés d'acclimater le vocabulaire latin d'abord par nécessité, les traducteurs le font par un vain souci d'élégance, d'où les graphies savantes et le remplacement des mots usuels par des mots savants. Outre cela, l'abus du latinisme s'étend aux écrivains de l'École des Grands Rhétoriqueurs tels Georges Chastellain et Jean Molinet [19].

Dès lors, la technique de révision de Jean Batallier ne fait que s'inscrire dans le mouvement stylistique général du XVe s., où la relatinisation est une caractéristique aussi bien des traducteurs que des écrivains.

À la fin de cette courte mise en parallèle des méthodes de travail de deux érudits travaillant à plus de cent ans d'intervalle, il ressort que Jean de Vignay admet des dérogations au principe de la traduction littérale, tout comme il ne craint pas d'adapter sa technique à la culture du public de la *Légende dorée* en évitant au moins pour le lexique la solution de la traduction savante pour faire place aux expressions

18. Nous remercions M. Jean-Pierre Lardeau d'avoir obligeamment écrit le programme informatique établissant le nombre total des occurrences du texte.

19. R. BOSSUAT, « Un précurseur de l'écolier limousin au XVe siècle », *Romania*, 69, 1963, p. 886. V. aussi P. RICKARD, *Chrestomathie de la langue française au quinzième siècle*, C.U.P., Londres, 1976, p. 9, où ce dernier se fera l'écho des observations de Bossuat en écrivant : « L'activité conjuguée des traducteurs et des auteurs sachant le latin mais écrivant le français eut pour effet d'imprimer à la langue française écrite, envisagée à un certain niveau stylistique, bien entendu, un caractère savant et tant soit peu abstrait, pour ne pas dire nettement latinisant. » Pour la relationisation dans la branche alsacienne de la *Legenda aurea*, v. l'art. de K. Kunze dans le présent volume.

usuelles. Au XVe siècle, Jean Batallier ne modifiera pas le fond de la traduction de Jean de Vignay, mais se contentera de la rajeunir et de la relatiniser en fonction de l'évolution stylistique de son époque.

En conséquence, il revient à Batallier d'avoir su proposer au public un réaménagement linguistique et stylistique du texte français d'après un modèle latin sur lequel il s'est aligné pour l'ordonnancement des saints, la table des exemples et le détail de la présentation matérielle des chapitres. Outre cela, le texte s'imposera comme *editio princeps* de la branche française de la *Legenda aurea*, si bien qu'à l'exception de la *Légende dorée* des Pays-Bas, ce sont toutes les éditions qui en portent la marque, nonobstant, bien sûr, quelques modifications apportées au cours des ans par les imprimeurs-éditeurs à la configuration initiale. Reconnaissons à ce texte d'être venu fixer, pour ne pas dire figer, un ensemble de thèmes, de motifs qui ne connaîtront plus la mouvance hagiographique et linguistique propre aux manuscrits de la *Légende dorée.*

Pour donner une mesure des répercussions du travail de Batallier, rappelons que les 13 éditions lyonnaises, dont la dernière paraît en 1529, respectent scrupuleusement l'ordre de la table des saints de 1476. Outre cela, ces éditions ajoutent un nombre variable de vies tirées de la *Légende des saints nouveaux* de 1477, qui, comme il a été dit préalablement, a été révisée par Jean Batallier et Julien Macho. Du côté des éditions parisiennes, dont la première parut en 1489 chez Jean Du Pré, celles-ci continuent à donner le supplément à la *Légende dorée*, tout en suivant la table des saints de l'édition lyonnaise de 1476 jusqu'en 1513, où l'on supprimera brutalement neuf chapitres, tandis que les éditions lyonnaises resteront insensibles aux suppressions parisiennes. Les éditions imprimées en dehors de Lyon et de Paris de 1511 à 1530 suivent en gros l'ordre de la *Légende dorée* à laquelle s'ajoute un supplément dont le nombre varie, ainsi qu'un certain nombre d'innovations.

À côté de l'influence directe du texte révisé qui assure le succès de l'œuvre médiévale jusqu'à la fin de la Renaissance, évoquons aussi celle qui s'exerce sur les textes dérivés, tels les jeux dramatiques ou la littérature de pèlerinage, influence qui n'a pas encore fait l'objet d'aucun examen approfondi.

Cependant, à la longue fortune du texte assurée par la révision de Batallier, la fortune personnelle de l'éditeur-réviseur sera rigoureusement nulle, sous l'effet de la discrétion obligée pratiquée dans les éditions-pirates. En effet, dès la deuxième édition lyonnaise publiée par

N. Philippi et M. Reinhard (c. 1477-1478), (Paris, B.N. Rés. H. 183), le nom de Jean Batallier disparaît à jamais du colophon, alors que celui du traducteur Jean de Vignay sera protégé de l'oubli, grâce à une mention de son nom dans le Prologue du traducteur.

Brenda DUNN-LARDEAU
Université du Québec à Montréal

DU RENONCEMENT À LA PRÉSENCE « DANS LE SIÈCLE » : LE RÉCIT HAGIOGRAPHIQUE DANS LA LITTÉRATURE DE COLPORTAGE (XVIIe-XVIIIe SIÈCLES)

En 1665, La Fontaine se désolait comme suit de l'abandon dans lequel se trouvait la *Légende dorée* :

> Hier je mis, chez Cloris, en train de discourir
> Sur le fait des romans Alizon la sucrée.
> « N'est-ce pas grand'pitié, dit-elle, de souffrir
> Que l'on méprise ainsi la Légende dorée,
> Tandis que les romans sont si chère denrée ?
> Il vaudrait beaucoup mieux qu'avec maint vers du temps
> de Messire Honoré l'histoire fût brulée... » [1]

Il est pourtant un support qui fit accueil aux récits hagiographiques, durant tout le XVIIe siècle et plus précisément dans sa seconde moitié : c'est le Cantique. Cette communication tend à reconstituer les motivations des prêtres de la Contre-Réforme qui, les premiers, usèrent du cantique et le fonctionnement interne et externe de ces « chansons spirituelles ». Le cantique constitue, vers la fin du XVIIe siècle, un lieu d'expression de la sensibilité religieuse populaire. Il entre en relation, parfois en concurrence, avec les éditions populaires des vies de saints.

---

1. La Fontaine, *Œuvres*, Tome IX : *Ballade*, dans *Second Recueil de Contes* de 1665, p. 87. Il s'agit bien sûr, à propos de « Messire Honoré », d'Honoré d'Urfé, l'auteur de *l'Astrée.*

C'est ce terrain, dans la mesure où il est dévolu à l'expression hagiographique, que je vais tenter de cerner.

Lorsque l'Église décide, dans la deuxième moitié du XVIe siècle, d'enrayer les progrès du protestantisme, elle se livre à toute une refonte de son enseignement. Insérés dans le mouvement de la Contre-Réforme, au même titre que d'autres formes d'approche de la sensibilité chrétienne, les cantiques sont l'objet d'une élaboration didactique soignée et d'une diffusion massivement orchestrée, pendant près de 150 ans, et ce, dès la réunion du Concile de Trente. En effet, les cantiques offrent, sous une forme abordable par tous, la possibilité d'appréhension des thèmes et des pratiques réaffirmés par l'Église catholique. Alors qu'il est nécessaire pour l'Église assiégée de conserver le culte de la Vierge et des saints, le récit hagiographique est exploité pour son exemplarité et rediffusé sous la forme de la chanson spirituelle, l'ancêtre du cantique.

Je tenterai dans un premier temps de restituer les conditions d'émergence de ces cantiques, dès 1545. À la suite de plusieurs éditions dont la diffusion a été restreinte, paraît en 1678 une édition destinée à un plus large public et qui a connu, de fait, un succès populaire considérable. Je situerai plus précisément la place de ces *Cantiques de l'âme dévote* dans le contexte du prosélytisme religieux de la Contre-Réforme.

Dans un deuxième temps, j'aborderai la réception et l'appropriation de ces *Cantiques*, réédités à maintes reprises à Troyes, à Rouen ou à Paris, par les libraires de la « Bibliothèque Bleue ». S'ensuivit alors un partage social des lectures de ce même objet ; c'est cette réception socialement marquée et en même temps différenciée que je tenterai de reconstituer.

Dans un troisième temps, j'établirai les rapports de ces *Cantiques* avec *Les Vies des Saints* publiées par les mêmes éditeurs troyens ou rouennais. Ces textes, dont la fonction est apparemment la même, celle d'un apprentissage religieux, s'intègrent dans un même ensemble, sous la forme de pièces d'un même puzzle.

* * *

En 1545, puis en 1552, Nicolas Denisot publie des Noëls puis des Cantiques, un sur les *Commandements*, l'autre sur le *Pater*. C'est en 1553 que paraît son *Cantique du premier avènement de IESU-Christ*, recueil de treize Noëls.

La lexicologie des chants religieux en langue vulgaire semble être redevable à Denisot de l'emploi du vocable *Cantique*, tout d'abord réservé aux poésies de la Bible qui ont quelque rapport avec les psaumes. Au milieu du XVIe siècle, le terme *Cantique* est aussi bien employé dans le genre profane que religieux, sans impliquer pour cela de musique : il désigne seulement une forme poétique aux strophes régulières dans l'allure de la chanson, mais plus relevée. Plutôt réservé aux pièces religieuses, il a cependant continué à désigner, pendant longtemps, de simples poésies. Par exemple, les éditions de l'abondant littérateur qu'est Claude Hopil sont caractéristiques de ce point de vue : ses « œuvres chrétiennes », publiées en 1604, sont des poésies de formes diverses, plus ou moins longues. En 1628, il publie des « cantiques spirituels » qui sont uniquement des poésies, sans aucun dessein de les faire chanter. Le mot « cantique » en tête d'une édition, entre 1550 et 1650 environ, ne doit donc pas faire illusion.

Parallèlement à ces poésies, Denisot publie son recueil en 1553 et il s'agit bien là, au contraire, de « chansons spirituelles ». En effet, dans sa dédicace, Denisot parle très nettement « de la composition de ces miens petits Cantiques » et Jodelle le loue de consacrer ainsi « par ces Cantiques » la poésie religieuse. Trois ans plus tard, un ancien chanoine et préchantre de Lausanne, François Gindron, passé à l'hérésie, écrit la musique des Proverbes de Du Plessis, « mis en cantiques ». Le mot, de part et d'autre, est lancé : il va faire fortune, sans exclure pour cela le terme de « chansons spirituelles », à côté duquel il grandira, et qu'il finira, peu à peu, par faire oublier.

Il n'est guère possible, à la suite d'Amédée Gastoné, de prétendre que « le Cantique français n'a guère visé qu'à être une distraction religieuse »[2]. En effet, si le cantique poursuit une brillante carrière, c'est qu'il est dédié vers des orientations polémiques. Ce sont, semble-t-il, les éditions répétées des chansons huguenotes qui déterminent chez les catholiques un mouvement prononcé vers le genre. Au plus fort des guerres de religion, le *Chansonnier huguenot* offre, à côté de pièces de combat, de véritables cantiques, dont l'utilisation polémique ne fait guère de doute. Phénomène identique chez les catholiques : dans le *Beau recueil* de Christofle de Bourdeaux, qui paraît vers 1569, s'insère, aux côtés des chansons de ligueurs, une demi-douzaine de cantiques, une complainte populaire de « monsieur Sainct Roch », et une autre sur l'air de l'*Enfant prodigue*, qui toutes deux, sont les premiers témoins d'un genre que les typographes de Troyes répandront plus tard à foison. On n'en finirait pas de citer les recueils de ce genre, depuis les

2. A. GASTOUÉ, *Variations sur la musique d'Église*, Paris, 1912.

Nouvelles chansons spirituelles pour recréer les esprits des Catholiques affligés des ennemis et adversaires de La Foy jusqu'à la *Suzanne un jour* de Guillaume Guéroult, qui, écrits tant par des protestants que par des ligueurs, entrent dans l'usage catholique.

Mais c'est aux Pères de la Compagnie de Jésus, et particulièrement au Père Michel Coyssard, professeur d'humanités aux collèges des Pères, à Vienne, à Lyon, puis recteur du collège de Besançon, que revient la responsabilité d'avoir les premiers composé ou réuni en corps des cantiques de forme populaire, « pour chanter devant et après la leçon du cathéchisme ». Il ne s'agit plus d'une œuvre de controverse mais d'une démarche pédagogique : le but de l'auteur est d'abord d'aider à la compréhension des hymnes latines. Il écrit, en effet, une exacte traduction de ces poèmes liturgiques, sur l'air même de la mélodie du plain-chant. Ces cantiques se présentent d'abord sous la forme de feuilles volantes, puis ils sont réunis et forment le noyau des fameux *Airs sur les hymnes sacrés, odes et noëls* publiés en 1623 par les Jésuites à Paris et réimprimés plusieurs fois sous cette forme pendant cinquante ans.

Toujours dans le même esprit de reconquête, de formation des prêtres et d'évangélisation de leurs ouailles, le Père Surin de la compagnie de Jésus édite en 1660 les cinquante-quatre cantiques écrits par le Père Martial de Brives, grand missionnaire et prédicateur. Ces pièces passent dans les recueils les plus répandus et comptent parmi les sources traditionnelles du genre.

C'est après la parution de ces recueils, d'une fonction défensive à une tâche de reconquête, que surgissent les *Cantiques de l'âme dévote*, en 1678[3]. Écrits par « un ecclésiastique habitué dans le diocèze de Marseille », Laurent Durand, ils sont divisés en six livres auxquels les réimpressions en ajouteront trois, puis six autres. Ce recueil a un énorme succès jusqu'à la Révolution. Les rééditions sont nombreuses, en particulier à Troyes et à Falaise, autre creuset de la « Bibliothèque Bleue ». De nombreux cantiques en seront extraits et répandus sous la forme de feuilles volantes.

De plus, en 1698, les *Cantiques spirituels d'un solitaire* empruntent aux recueils de Durand et de le Jau (1618) la plupart de leurs pièces. Ces publications, diffusées surtout par Oudot et Garnier, à Troyes et à

3. L. DURAND, *Cantiques de l'âme dévote, divisés en 6 livres, accomodés à des airs vulgaires...* par un Ecclésiastique habitué dans le diocèze de Marseille, 4e éd., Marseille, chez Claude Garcin, 1688, Approbation de 1678, 542 pages. (BN : Ye 11338.)

Paris, sont ordinairement des plaquettes de quatre ou huit pages, réunies souvent en recueils factices et réimprimées un grand nombre de fois sous des titres divers. Elles contiennent, entre autres, les « chansons des pèlerins de St Jacques » dont le succès sera considérable dans la littérature de colportage [4].

Ce survol diachronique ne serait pas complet si je ne signalais, vers 1770, l'abandon des cantiques jésuites au profit des cantiques sulpiciens qui imposeront à leur tour pour un siècle un certain style de cantiques, visant à la fois l'agrément littéraire et la sûreté doctrinale. Les *Cantiques de l'âme dévote* sont alors rejetés, les sulpiciens fixant pour leur part une certaine stylistique précieuse de la formulation religieuse, parfois jugée trop mondaine par les frères des Écoles Chrétiennes qui tenteront, eux aussi, une incursion dans les manuels de cantiques [5].

Mais revenons à Laurent Durand et à ses *Cantiques*. Le Concile de Trente avait affirmé que la véritable vénération des Saints était différente des superstitions de la piété populaire. L'Église était alors engagée dans un combat sanglant avec les protestants et le Concile avait apporté davantage de certitude sur les questions théologiques les plus importantes. Pareille certitude donna une clarté à ce combat qui plus tard devait mener à un plus grand dévouement religieux. Les Jésuites ont symbolisé l'alliance de la clarté théologique et du dévouement. Leur approche de la religion était en contact avec la piété populaire, et le Concile de Trente, en dépit de sa condamnation des « superstitions », n'y fit pas obstacle. La réaffirmation de la « présence réelle » à la messe et de la vénération des saints impliquait pratiquement une insistance sur les « miracles » que le protestantisme niait. On trouve encore des miracles continuellement accomplis par les saints patrons. On tint des « livres des miracles » à partir des années 1560 jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. C'est bien dans cette perspective que s'élaborent les *Cantiques de l'âme dévote* : en effet, Laurent Durand insère, en tête du livre III, les principaux saints patrons des villes de sa région : saint Lazare, identifié dès le titre du cantique comme le « premier Évêque de Marseille », donne lieu à cette harangue significative :

Sçavante Marseille
Qui te plais à chanter,

4. Pour les références de ces cantiques (XVIe-XVIIe siècles), voir la bibliographie exhaustive d'A. GASTOUÉ, *Le cantique populaire en France, ses sources, son histoire*, Lyon, 1924.

5. Exposition du Musée des Arts et Traditions populaires de Paris, *Aspects du catholicisme populaire*, Novembre 1977.

Chante ton saint plein de merveille,
Qui par sa mort voulut bien t'enfanter :
Chante l'illustre St Lazare,
En qui tout est rare,
Et réjoüy-toi ;
Par Luy La Provence
Reçoit l'Espérance
l'Amour et la Foy[6].

Même processus de reconnaissance en ce qui concerne sainte Marthe :

Que Tarascon tressaille d'allégresse
Qu'Aix et Marseille aussi soient de nostre concert,
Nous chantons les vertus d'une divine hôtesse,
Qui se fait admirer par Jésus qu'elle sert[7].

À la manière des « livres des miracles », les *Cantiques de l'âme dévote* montrent une joie particulière devant l'inhabituel : les monstres, les comètes et phénomènes non identifiés. Ainsi le combat de Marthe et de la Tarasque devient-il le temps fort du cantique. Ainsi est surévalué le coup de foudre qui fond sur le père bourreau de Barbe, au détriment des autres motifs du récit hagiographique. C'est l'occasion pour Laurent Durand de renforcer le caractère populaire de son cantique en reprenant les protections que dispense sainte Barbe :

Prions humblement cette martyre,
De secourir les mariniers
De garder de feu chaque navire,
Et d'avoir soin des canonniers :
Demandons à Dieu, par son mérite,
De nous accorder la faveur
De ne point mourir de mort subite
Sans avoir reçu le Sauveur[8].

Les exemples de fusion de la religion et de la piété populaire pourraient être ainsi multipliés. Ajoutons-y celui, célèbre, de saint Eustache, dont l'origine folklorique a été reconnue : le processus narratif de ce conte s'est transmis immuablement jusqu'à la fin du XIXe siècle grâce à ce *Cantique*, maintes fois réédité[9].

6. L. DURAND, *op. cit.*, Livre III, p. 139.
7. *Ibidem*, p. 150.
8. *Ibidem*, p. 195.
9. Voir, au sujet du conte-type AT 938, d'après la classification internationale de l'Antti Aarne et Stith Thompson, *Placide-Eustache*, les travaux d'A.

C'est aussi dans la forme du recueil qu'il faut chercher l'inspiration populaire : les répétitions sont de règle, et ce, exactement comme s'il s'agissait d'un cycle de narrations populaires. Ainsi Lazare, privilégié par notre auteur marseillais, réapparaît-il dans le *Cantique du pauvre et du mauvais riche*. Autre forme dont l'inspiration est plutôt d'ordre théâtrale : les dialogues, comme ceux de Marguerite et d'Olybrius ou d'Eustache et de Théopiste, qui permettent sans conteste une participation plus active de la population.

Mais il serait vain de relever ainsi le choix préférentiel des récits hagiographiques, les distorsions thématiques et les figures qui dénotent une émergence populaire, sans établir la composition du recueil qui, elle, se réfère aux directives du Concile de Trente. En effet, si le Concile avait encouragé la musique sacrée, c'est qu'il entendait par là maintenir un cadre liturgique traditionnel à la composition. On avait utilisé dans les processions et les pèlerinages la musique et les chants populaires bien avant que Luther ne les introduisît dans son office. Pour l'Église catholique, il s'agit alors de maîtriser plutôt que d'éliminer le goût de la couleur et de la forme. En fait, s'il convenait parfois d'être informel, seuls devaient demeurer prioritaires l'étude des mystères chrétiens et le rapprochement de l'esprit de l'Évangile. C'est dans cette même veine que Laurent Durand offre à ses lecteurs un synopsis de ses cantiques, où figurent aux meilleures places les plus proches de Jésus : saint Joachim et sainte Anne, saint Joseph, saint Pierre, saint Paul, saint Lazare, sainte Marthe, sainte Marie-Madeleine, saint Jean Baptiste. C'est aussi dans le cadre de la soumission au Concile de Trente que Laurent Durand, en plus d'un renouveau d'accent sur les saints patrons, présente des Cantiques en l'honneur de saints plus récents, connus pour leurs activités militantes et novatrices : sainte Thérèse, saint François Xavier, saint François de Sales, voire sainte Catherine de Sienne. Et dès le livre II, Laurent Durand souscrit à l'une des nouvelles dévotions, celle de l'Ange Gardien.

Il serait cependant erroné de qualifier de baroque la production de Laurent Durand. En réalité, ce recueil de cantiques, s'il trouve son inspiration dans celle-là même qui a présidé à la confection des livres de dévotion durant tout le XVIe siècle, n'en est pas moins le dernier avatar d'une longue série. Il répond sans aucun doute aux réorganisations calendaires de Pie V, qui, réduisant le nombre des fêtes des saints,

---

BOUREAU, « Placido Tramite ; La légende d'Eustache, empreinte fossile d'un mythe carolingien ? », dans *Annales ESC*, n° 4, juillet-août 1982, p. 682-699 ; et de C. BREMOND, « La famille séparée », dans *Communications*, n° 39, 1984.

fait adopter l'usage mis en vigueur à la cour romaine par les franciscains, de dire l'office sanctoral seul aux jours de fêtes, et l'office quotidien les autres jours. À quelques années de la Révocation de l'Édit de Nantes, les *Cantiques de l'âme dévote*, loin d'être une œuvre de reconquête, offrent cependant l'exemple de la meilleure assimilation possible de la Réforme catholique. Mais en 1678, la vigueur de l'enjeu est dépassée. Ce n'est pas le moindre des paradoxes de ce recueil que d'avoir connu une diffusion massive, alors que ses références historiques sont antidatées.

* * *

En effet, dès la parution en 1678 des *Cantiques de l'âme dévote*, le succès est foudroyant. En 1688, quatre éditions, corrigées et augmentées par l'auteur, ont été publiées. Cependant, jusque vers 1700, le centre de parution reste à Marseille, où la concurrence joue d'une imprimerie à l'autre. Cela ne préjuge en rien du réseau de diffusion qui a été sans doute plus large, par l'entremise des colporteurs.

Dès le début du XVIIIe siècle, les éditions se succèdent et rivalisent avec les *Cantiques spirituels d'un solitaire* [10], les *Chansons des Pèlerins de St-Jacques* [11], les *Histoires en cantiques spirituels sur la vie de plusieurs saints et saintes* [12], etc. Les éditeurs de ces recueils sont les habituels dispensateurs de la « Bibliothèque Bleue » : Joseph Vatar de Rennes, Letellier de Falaise, la Veuve Nicolas Oudot de Troyes, Jean Garnier de Troyes, Chalopin de Caen, etc. Ils n'en restent pas à la reproduction intégrale des originaux qu'ils rééditent. En effet, nombre de transformations interviennent durant tout le XVIIIe siècle ; non seulement les éditeurs de la « Bibliothèque Bleue » se complaisent à ajouter, plutôt qu'à retrancher, des cantiques aux originaux, mais encore ils brouillent volontairement les pistes en amalgamant plusieurs cantiques dans un même recueil ou en extirpant d'un recueil original les cantiques qu'ils jugent convenir le mieux à la demande du public. Parfois même ces cantiques sont réédités sous une autre forme ou bien ajoutés à un ouvrage dont ils sont censés illustrer les morales : ainsi l'édition de 1754

10. *Cantiques spirituels d'un solitaire*, Paris, chez Simon Langronne, 1698, 28 pages plus 13 plaquettes de 4 à 12 pages. (BN : Ye 16685.)
11. *Chansons des Pèlerins de St Jacques*, sur l'imprimé à Compostelle. sl. 1718, 48 pages. (BN : Ye 43925. op. 15 F.)
12. *Histoires en cantiques spirituels sur la vie de plusieurs saints et saintes...* augmentées de plusieurs beaux cantiques, Troyes, chez Garnier, 1739, 24 ff. non fol. (BN : Rés Ye 4153.)

du « *Miroir du pêcheur*, composé par les rr pp capucins missionnaires, très utile pour toutes sortes de personnes, le tout représenté par figures » où, après avoir vu « l'état malheureux d'une Âme lorsqu'elle a le malheur de tomber dans le péché mortel » et toutes sortes de cas de figures semblables, le lecteur peut lire le cantique de saint Alexis, celui de l'Enfant prodigue, celui de l'Innocence reconnue de sainte Geneviève et celui de saint Julien l'Hospitalier [13].

Mais avant d'en venir à l'appropriation de ces textes par les éditeurs de la « Bibliothèque Bleue », il convient de s'arrêter sur le travail de réagencement auquel s'est livré l'auteur lui-même, et ce, dès les premières rééditions.

Tout d'abord, Laurent Durand dote son recueil d'une « Introduction au lecteur chrétien » qui permet de justifier toutes les hypothèses précédentes :

> La nécessité où nous sommes de savoir nos mystères, et de pratiquer les actes des vertus chrétiennes, a donné la pensée à plusieurs de les mettre dans la bouche de tout le monde par le moyen des Cantiques, afin d'apprendre tous ces devoirs et de s'élever à Dieu en chantant ces sortes de poésies.

Mais, quand le lecteur apprend que ces Cantiques ont été faits « pour te profiter en te recréant, et pour te familiariser avec les sentiments de la Religion », il ne peut avoir de doute : voilà bien le projet général des éditeurs de la « Bibliothèque Bleue ». Laurent Durand va plus loin : ses conseils évoquent aussi le côté pratique de la récitation des cantiques : « J'ai choisi le genre de vers le plus commode que j'ai pu, pour y ajuster des airs aisés à chanter, ou pour en pouvoir mettre d'autres, si tu ne sais pas les premiers. » Seule compte la sensibilité du lecteur : « Je ne me pique pas du raffinement de la Poésie, j'ai cherché seulement la netteté et la facilité ; et s'il y a quelques défauts contre la langue, tu les répareras par la disposition du cœur, ayant bien plus visé à te toucher et à t'élever à Dieu, qu'à te plaire ni à t'éblouir. » Enfin, Laurent Durand termine en conseillant « d'user chrétiennement de ces Cantiques », certes écrits sur des airs vulgaires, supports habituels « de chansons impures ou oisives, trésor de colère devant Dieu », mais destinés à « gagner des trésors dans le ciel ».

La lecture de l'introduction de Laurent Durand à ses lecteurs ne laisse plus de doute quant au rôle de ses *Cantiques*. Il semble bien que très tôt, Laurent Durand a compris le parti qu'il pouvait tirer de son

13. *Le Miroir du pêcheur...*, Troyes, Vve P. Garnier, s.d. (approximativement entre 1738 et 1754), 36 pages. (BN : Ye 27901.)

œuvre et qu'il l'a adaptée aux attentes de la « Bibliothèque Bleue ». En effet, ses *Cantiques*, comme la plupart des expressions de la « Bibliothèque Bleue », peuvent se lire à plusieurs niveaux d'entrée ; de même qu'il y a plusieurs publics, de haut en bas de l'échelle sociale, de même il existe plusieurs manières de s'approprier le texte. Et ceci, les prêtres de la Réforme catholique le savent bien. Plusieurs formules sont en effet offertes aux éditeurs troyens : les réflexions sur l'Écriture, les récits de la Passion, des Vies des Saints, les Cantiques. Mais ces formes traditionnelles, qui répondent à une fonction d'acculturation religieuse, sont triées. Certes, le *Nouveau Testament, l'Imitation de Jésus Christ*, entre autres, en sont toujours les sources principales ; mais il convient aussi d'orienter des textes pratiques visant à des préparations comme à des choix de conduites. Cette « mise en condition douce », selon l'expression de Michel Foucault, répond aussi à une attente utilitaire et de divertissement. N'est-il pas curieux de relever, parmi les formules employées par Laurent Durand dans son Introduction, les mêmes expressions que l'on peut extraire des *Civilités puériles et honnêtes* [14], modèles d'apprentissage pour les enfants et codes de bonnes manières, texte original d'Érasme réédité jusqu'au XIXe siècle dans la « Bibliothèque Bleue » ? Par exemple, Laurent Durand explique : « Il n'y a ici ni singularité ni nouveauté, mais naïvement et sincèrement ce que l'Église croit et ce qu'Elle veut que nous pratiquions. Je te conseille de te rendre ces Cantiques familiers, ou en les récitant, ou en les chantant : j'espère qu'ils te tiendront en la présence de Dieu, et qu'ils échaufferont ton cœur pour le bien. » De même que la *Civilité* propose une normalisation des comportements, de même que la libération consiste à respecter les règles de la société et ainsi se révèle la meilleure manière de s'assimiler, de même les *Cantiques de l'âme dévote* suggèrent la meilleure conduite à tenir pour entrer en dévotion : « Comme la diversité excite le goût, et que chacun a la liberté de choisir ce qui lui revient le plus, je te présente mes Cantiques... » C'est, en conclusion, toute une rationalisation des comportements à laquelle fait référence Laurent Durand ; son introduction n'est pas seulement un manuel d'appropriation musicale et pratique de ses Cantiques, mais la bonne appréhension de ces derniers assure aussi de la pureté de l'âme à travers le contrôle de soi. Les *Cantiques de l'âme dévote* sont à la musique religieuse ce que les *Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne* de saint Jean Baptiste de la Salle sont à la civilité.

« La Bibliothèque Bleue », qui ne recueille que les ouvrages dont le succès est assuré, ne s'y est pas trompée. Le public peut en effet être

14. *La Civilité puérile et honête...*, Troyes, Nic. Oudot, 1649. (BN : Rés p. R. 117.)

extrêmement diversifié : bourgeois, artisans, élites des villes, mais aussi laboureurs et élites campagnardes. Tout en sachant combien est illimitée la pluralité des réceptions possibles, l'éditeur de la littérature de colportage vise à l'efficacité et délivre cette introduction, apparemment destinée au public le plus humble. En fait, il s'agit là d'un « à la manière de... » fort ostentatoire, et qui couvre les lectures plurielles du recueil lui-même : saints populaires et grandes figures de la Contre-Réforme, Pères du Désert et saints patrons. *In fine*, s'établissent des contradictions entre le sujet de l'énonciation (propagation des thèmes de la Réforme catholique) et l'écriture, la trame même de ce texte, apparemment destiné au petit peuple.

Venons-en maintenant aux transformations subies par certaines éditions des *Cantiques de l'âme dévote*. Elles vont quelquefois dans le sens d'une folklorisation : par exemple, dans l'édition rennoise de 1735, le Cantique de sainte Marthe est tronqué pour ne retenir qu'un motif essentiel et combien folklorique : celui du combat contre la Tarasque. Cette transformation narrative, un appauvrissement du récit, est la seule que nous ayons pu relever. En fait, les altérations atteignent plus la composition, voire la conceptualisation même du recueil plutôt que le récit lui-même, qui se répète immuablement, mot à mot ou presque, d'une édition à l'autre. L'édition de Letellier à Falaise [15] privilégie le culte de la Vierge et concède, à la demande populaire, le *Cantique de Joseph et ses frères*. En discriminant les nombreux autres Cantiques au profit du culte marial, cet éditeur souscrit bien aux enseignements contemporains de l'Église. Autre choix, plus notable encore, effectué par Jean Garnier de Troyes : en 1723, il édite un recueil composite de cantiques issus autant des *Cantiques de l'âme dévote* que des *Cantiques spirituels d'un solitaire*. Il s'agit des *Histoires en Cantiques spirituels sur la vie de plusieurs Saints et Saintes* [16]... Sont supprimées toutes les précédentes notifications locales : ainsi, Lazare n'est plus le premier évêque de Marseille, mais une simple figure opposée au mauvais Riche. Marthe n'intervient plus à Tarascon, mais n'est là que pour donner la réplique à Marie-Madeleine, promue à une place de choix tant sa conversion se doit d'être édifiante. De plus, Jean Garnier n'oublie pas qu'un de ses points de diffusion le plus important est Paris, où il vient d'installer une librairie : un cantique sur sainte Geneviève, patronne de

15. *Cantiques spirituels de l'âme dévote*, Falaise, chez Letellier, s.d. (approximativement XVIIIe siècle). ATP O'R. 554.

16. *Histoires en cantiques spirituels sur la vie de plusieurs saints et saintes, augmentées de plusieurs beaux cantiques*, Troyes, chez Jean Garnier. Permission de 1723, ATP 1° R. 420.

Paris, tient une bonne place. Par chance, le texte établit même un lien entre Troyes et Paris :

Elle prit naissance en ce pays
Dedans un Bourg assez joli
Que l'on nomme Nanterre,
À trois lieues de Paris...
St-Germain Évêque d'Auxerre,
St Loup Évêque de Troyes,
Passant un jour par cet endroit,...
Connurent ce qu'elle était.

En somme, Jean Garnier se livre à la même œuvre d'enracinement dans sa contrée (essentiellement d'ailleurs son meilleur réseau de diffusion et de vente) que Laurent Durand en Provence. À côté des traditionnels cantiques populaires, sur le Juif Errant, sainte Geneviève de Brabant, Joseph, saint Alexis, sainte Marguerite, le recueil comporte aussi les habituels assauts d'acculturation religieuse, sans qu'on ne dévie d'un iota des directives de la Réforme catholique : cantiques en l'honneur de la sainte Vierge, Prières à l'Ange Gardien, cantiques réitérés sur la Mort et la Passion de Jésus Christ. Mais, voilà que s'insère un étonnant Cantique « sur le miracle arrivé le 31 mai 1725, en la personne d'Anne Charlier, femme de M. de la Fosse, maître ébéniste, demeurant rue de Charonne, Paroisse de Ste Marguerite, Faubourg de St Antoine à Paris ». Sur l'air du Confiteor, l'héroïne elle-même raconte sa paralysie, sa guérison miraculeuse en pleine rue tandis qu'elle était en prière, l'attroupement qui s'ensuivit, les constats des médecins, et enfin cette « Cananée moderne » saisit cette occasion pour exhorter les protestants à revenir dans le droit chemin :

Venez, prétendus esprits forts,
Venez à moi, vous, téméraires,
Je veux braver tous vos efforts,
Et vous contraindre de vous faire
La preuve que je porte en main
Renverse Luther et Calvin.
Vous balancez du Sacrement
La réalité trop certaine,
Et par mille vains argumens,
Vous tâchez de la rendre vaine :
Je veux sans desserrer les dents
Renverser tous vos argumens.

Trois autres cantiques suivent sur le même sujet ; on propose même un dialogue entre Anne Charlier et une Luthérienne déconfite.

Ce recueil d'*Histoires en cantiques spirituels* délivre donc, dans le même espace, plusieurs lectures possibles : l'appel du folklore comme celui de la foi combattante, l'enseignement des Écritures comme la démonstration polémique. Les entrées narratives sont tout aussi plurielles : récits hagiographiques, prières et faits divers. Tous ces textes ont un point commun : l'exemplarité.

Cette approche de l'acculturation religieuse par la littérature de colportage ne peut pas ne pas tenir compte non plus de l'aspect éthique des textes : les leçons, les appels à la bonne conduite du lecteur chrétien concluent chaque cantique. Ainsi chaque cantique est ponctué d'« exemples » comme celui-ci :

> Souffrons en paix la médisance,
> Et Dieu qui veille sur les siens,
> Découvrira notre innocence
> Si nous vivons en vrais chrétiens [17].

Cependant une des leçons principales que le lecteur doit tirer réside en un appel à la pauvreté et au renoncement, comme le montre d'ailleurs la place accordée à saint François d'Assise et à sainte Paule. Renoncement dont la finalité se doit, bien sûr, d'être une mise au service de la foi, et ce, dans le siècle : en témoignent les exemples de saint Bernard, saint François de Sales, saint François Xavier, sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne, sainte Marie-Madeleine de Pazzi...

* * *

Il est clair que ces Cantiques n'on pu être lus ou chantés qu'en osmose avec l'imprégnation des récits hagiographiques dans la mémoire populaire. Il est impossible ici d'établir l'état du corpus hagiographique dans le cadre de la « Bibliothèque Bleue ». Pourtant, un premier survol peut rendre compte d'un phénomène que nous avons déjà abordé à propos des Cantiques : la vie de saint est essentiellement inscrite dans l'histoire locale. Ainsi, Garnier édite l'Histoire de sainte Savine à Troyes, Jacques Étienne à Paris se réserve sainte Geneviève, Jean-François Broncart diffuse la vie de saint Hubert à Liège, et ainsi de suite.

Cependant, sont répandues partout des vies de saint Alexis, saint Antoine, saint Jean Baptiste, saint Martin, saint Patrice, sainte Anne, sainte Marguerite, etc.

17. *Cantiques de l'âme dévote, op. cit., in* Les vertus des Sts Pères des Déserts, Exemple de Ste Marine, Vierge traverstie en Religieux.

Comme pour les Cantiques, ces récits ne présentent aucune altération sémantique et narrative.

Deux textes ont plus précisément retenu mon attention.

Le premier, *La Vie de Ste Anne, mère de la Ste Vierge*[18], offre un prologue significatif quant à la finalité des récits hagiographiques, sélectionnés en fonction de l'exemple que le lecteur est censé suivre :

> Il faut encore penser sérieusement à ce qui est encore dit dans un autre endroit de l'Évangile ; que le chemin qui mène à la vie éternelle est étroit, et que peu de personnes le trouvent ; mais nonobstant cela, Dieu nous y invite et promet de nous aider : marchons sur les traces de notre divin Sauveur, et suivons les exemples des Saints et Saintes, particulièrement Ste Anne ; c'est pour cela que l'on nous exhorte à lire les Vies des Saints, afin qu'elles puissent servir de modèle à la nôtre. Pour cette cause aussi, leurs images sont peintes dans les Églises, afin que nous les ayons devant les yeux, et que nous fassions réflexion comme ils ont marché à grands pas dans la vertu et suivi notre Seigneur avec confiance.

On ne saurait être plus clair : la lecture du modèle à suivre ne peut s'exercer que si elle est le support d'une réflexion et d'une action. Chaque livret fait référence aux iconographies religieuses que le chrétien peut trouver sur son lieu de dévotion. Le livret de colportage consiste en un paramètre parmi d'autres d'un même ensemble, l'apprentissage moral et religieux.

Le second exemple, *La Vie des trois Maries, de leur mère, de leurs enfants et de leurs maris*[19], est un long texte de 240 pages, traduit en prose en 1505 et présentant toutes les caractéristiques de cette époque. En effet, le « translateur » intervient dans le texte à plusieurs reprises pour attirer l'attention sur les abus contemporains. Ainsi, à la suite du chapitre consacré à Marie Salomée intercédant auprès de Jésus pour ses deux fils, voici un aparté :

> On peut ici prendre exemple pour les prélats et gens d'Église qui ont des prébendes et dignités sans en être capables. Les prélats ne doivent donner bénéfices ni prébendes à leurs parents, s'ils ne sont capables de servir Dieu et de donner et souffrir pour Dieu en faisant pénitence ou autrement il ne plaît pas à Dieu, mais il lui est déplaisant, quand pour argent ou faveurs donne des bénéfices... Notre Seigneur ne voulut pas faire aucun de ses

18. *La vie de Ste Anne, mère de la Ste Vierge. Avec les miracles, exemples et plusieurs oraisons*, Caen, chez P. Chalopin, s.d. ATP 1° R. 427.
19. *La Vie des trois Maries, de leur mère, de leurs enfants, et leurs maris*, à Troyes, chez Jean Antoine Garnier (fin XVIIIe siècle). Permission de 1620. ATP 1° R. 436.

parents Pape, mais ce fut St Pierre, pour donner exemple que faveur ni parenté ne doit être en donation ou élection.

Une autre intervention du traducteur, à la suite de l'élection de saint Jacques, est tout aussi significative :

Hélas, où est maintenant l'affection de nos Évêques, la force l'a détruite et ôtée toute sa vigueur, les Apôtres élurent St Jacques par l'inspiration du St Esprit, pour la sainteté qui était en lui, non pas par don de Prince, par simonie, par avarice, par grands banquets, par richesses, par crainte et par lettres missives ; j'en laisse à Dieu la vengeance, nonobstant je prie qu'Il veuille faire miséricorde à nos Prélats, Rois, Princes, Ducs, Comtes... pour que nous puissions vivre en bonne paix temporelle et spirituelle.

Des interventions tout aussi violentes émaillent ainsi cet ouvrage, à la suite de tel ou tel fait hagiographique. Elle participent de tout le mouvement qui, en ce début du XVIe siècle, met l'Église en accusation. Les récits hagiographiques sont réinterprétés et détournés. Mais il y a plus : qu'en 1505 on reproche à l'Église ses richesses, ses préoccupations administratives et politiques, les ventes d'offices ecclésiastiques, semble évident si nous avons affaire à un texte militant pour la « réforme totale ». Plus étonnantes sont l'approbation de 1620 et la réédition dans la littérature de colportage jusqu'à la fin du XVIIIe siècle d'un texte aussi dépassé. Sans doute faut-il voir dans ce phénomène un exemple de l'extraordinaire persistance du texte écrit, qui résiste aux interventions ultérieures. Sans doute aussi ce texte destiné aux « pauvres gens imbéciles et rudes d'entendement » trouve-t-il encore un écho deux cents ans plus tard, à la veille de la révolution. Il est probable qu'en fait, *La Vie des trois Maries* s'intègre dans un discours apologétique du dénuement, de la pauvreté, auquel participent d'autres vies de saints comme saint Alexis et sainte Paule. Ces récits hagiographiques se révèlent en effet les plus souvent réédités, peut-être même les plus demandés. La « Bibliothèque Bleue » renoue alors avec les plus anciennes traditions hagiographiques, voire romanesques.

* * *

Marc Soriano a bien montré dans ses *Contes de Perrault* comment Perrault fait de *La Belle au Bois dormant* un conte qui rappelle les objectifs que poursuit la Contre-Réforme. Caractéristiques de ce siècle « d'humanisme dévot », les cantiques et les récits hagiographiques

20. M. SORIANO, *Les Contes de Perrault, culture savante et traditions populaires*, (Paris, 1968), Paris, Gallimard, 1977, p. 130.

offrent la même sujétion au projet de l'Église Catholique. Cependant, leur insertion dans la littérature de colportage conduit les éditeurs à respecter le partage social des lectures de ce même objet.

En effet, il faut tenir compte des publics divers qui accréditeront le même texte de manière différente, par des lectures différentes. De la vérité révélée à la vérité pragmatique, selon le mot de Sartre : entre ces deux termes, le récit hagiographique est plus que jamais un récit exemplaire.

Catherine VELAY-VALLANTIN
E.H.E.S.S., Paris

RÉMINISCENCES DE LA *LÉGENDE DORÉE* AU QUÉBEC

1. Introduction

Publiée vers 1263, la *Légende dorée* de Jacques de Voragine tend à diffuser le culte des saints et à en faire reconnaître la puissance et l'authenticité. Les exhortations à la pratique des vertus et l'énumération de celles qui ont été pratiquées par le saint forment le canon de la sainteté jusqu'au XVIIe siècle. À ce moment, les Bollandistes entreprennent la rédaction des *Acta sanctorum*. Toutefois, en plus d'être rédigés en latin, les *Acta* avaient le tort d'adopter une attitude très critique à l'égard des légendes, miracles et autres épisodes de la vie des saints qui enchantaient le peuple et son clergé. Ceux-ci vont préférer aux œuvres des Bollandistes celles d'auteurs qui s'inspirent toujours fidèlement de l'ancien modèle médiéval.

> Une première tranche de l'hagiographie des XVIIe et XIXe siècles se compose d'un ramassis de traits colligés dans des ouvrages antérieurs aux Bollandistes, mélangés à la légende. Ces vies de saints se caractérisent par leur brièveté et leur peu de souci historique (...). Histoire, légende, innovations, emprunts, tout y prend place pour atteindre le but entrevu [1].

1. G. LEMIEUX, *Placide-Eustache*. Sources et parallèles du conte-type 938, Québec, Presses de l'Université Laval, 1970, p. 91.

2. Les vies de saints en France aux XVIIe et XVIIIe siècles

Plusieurs auteurs étrangers ont publié des vies de saints qui étaient connues en France au XVIIe siècle, soit par le texte original, soit par des traductions. Louis Lippoman, évêque de Bergame décédé en 1559, avait rassemblé en plusieurs volumes les vies des saints et autres pieuses légendes. À Cologne, en 1618, le chartreux Laurentius Surius en fait autant, en s'inspirant du travail de Lippoman. Le jésuite espagnol Pedro de Rivadaneira publie un ouvrage traduit en France en 1635 sous le titre : *Les Fleurs des vies des saints* [2], qui sera réédité en 1675 et en 1687, au moment où les Bollandistes éprouvent leurs premières difficultés avec les Espagnols [3].

Les Français ne restent pas indifférents face à ces publications et ne tardent pas à riposter : en 1680, l'abbé Bonnefons publie une *Vie des saints* sur laquelle nous possédons peu d'informations [4]. L'année suivante, paraît une première édition en trois volumes des *Fleurs générales de la Vie des saints* [5] par l'abbé François Giry. Après sa mort,

2. P. de RIVADANEIRA, *Les fleurs des vies des saincts et des festes de toute l'année selon le calendrier romain*, recueillies par le Révérend père de Ribadaneira [sic] de la Compagnie de Jésus ; traduictes d'espagnol en français par M. René Gaùltier, ensemble les vies composées par M. André Du Val, Lyon, Imprimerie de Simon Rigaud, 1635, 2 tomes en 4 volumes. Un exemplaire ayant appartenu au Séminaire de Ville-Marie en 1703 est conservé à la Bibliothèque nationale du Québec. Réédité en 1687 à Paris chez Jean-Baptiste Coignard, imprimeur et libraire du Roy. L'abbé E. DARRAS publie *Les Vies des saints* par le père Rivadaneira, édition revue et augmentée, Paris, Louis Vivès, 1857 et 1858. Il existe probablement d'autres éditions que nous n'avons pu recenser.
3. L'édition Coignard de 1687 est conservée à la bibliothèque de l'Université Laval.
4. La bibliothèque du Séminaire, si on en croit le catalogue Dudevant de 1782, ne possède que deux éditions des *Vies des saints* : celle de BONNEFONS (1680) et la seconde édition de l'abbé BAILLET (1739). Ces deux auteurs sont des prêtres séculiers, ce qui explique peut-être la présence de leurs œuvres au Séminaire qui ignore le jésuite Rivadaneira dont l'œuvre est fort connue en Nouvelle-France.
5. L'abbé F. GIRY, ancien provincial de l'Ordre des Minimes, *Les Fleurs générales de la Vie des Saints*, 2 vol., Paris, éd. inconnu, 1680. Les renseignements biographiques sur le père Giry et sur sa fortune littéraire au cours des siècles sont fournis par le chanoine E. GUILLAUME en introduction à l'édition de la *Vie des saints* de Giry publiée à Paris chez Berche et Tralin en 1875, p. ii–viii.

en 1688, une nouvelle édition paraît en 1703 à Paris, chez Pierre Debats et Nicolas Pepie [6], une troisième voit le jour en 1715, suivie, quatre ans plus tard, par l'édition en quatre volumes qui sera rééditée en 1861 et en 1865 à Paris, chez Victor Palmé, par l'abbé Paul Guérin. Mais ces éditions ne semblent pas plaire au chanoine Émile Guillaume, biographe attitré du père Giry, qui fait réimprimer l'édition en quatre volumes de 1719 chez Berche et Tralin à Paris, en 1875 [7].

La grande popularité du travail de Giry, qui coïncide à quelques années près avec la condamnation par Rome de l'œuvre des Bollandistes, n'empêche pas ses contemporains de publier les fruits de leur labeur : Adrien Baillet, prêtre séculier décédé en 1701, publie vers 1688 *Les Vies des saints*, rééditées en 1724 et 1739 [8]. Une Bénédictine du Très Saint-Sacrement, la Mère de Blémur, réédite quatre volumes publiés en 1689 [9] : *Vie des Saints tirés des auteurs anciens et modernes*. À la même époque, le jésuite Croiset, décédé en 1738, fait éditer une *Vie des saints* en deux volumes [10]. En 1724, trois éditeurs parisiens publient l'ouvrage posthume du bénédictin Ruinart décédé en 1709 : *Les véritables actes des martyrs* [11]. L'abbé Godescard, chanoine de Saint Honoré, offre au

6. Nicolas Pepie est vraisemblablement un parent — peut-être le fils — de l'éditeur parisien Robert Pepie qui a publié en 1688 le rapport de Mgr de SAINT-VALLIER, *État présent de l'Église et de la colonie française dans la Nouvelle-France*. À l'instar de Jean-Baptiste Coignard, Debats et Pepie ne semblent pas être très anciens dans le métier. Aucun d'entre eux n'est cité dans l'ouvrage d'A. PARENT, *Les métiers du livre à Paris au XVIe siècle (1535-1560)*, Genève, Droz, 1974.
7. Le monument hagiographique du père F. GIRY est réédité sous le titre *Les Vies des saints dont on fait l'office dans le cours de l'année*, nouvelle édition revue et corrigée par l'auteur, Paris, Nicolas Pepie et Pierre Debats, 1703 et 1715, 3 vol. Nouvelle édition, Paris, Claude Robustel, 1719, 3 vol. *Vies des saints*, sous la direction de monsieur l'abbé P. GUÉRIN, Paris, Victor Palmé, 1861, 4 vol. ; 1864, 12 vol. *La Vie des saints et des personnages morts en odeur de sainteté*, préface par l'abbé GUILLAUME, Paris, Berche et Tralin, 1875, 4 vol. Il est possible que quelques autres éditions aient échappé à nos investigations. Néanmoins, celles que nous avons recensées témoignent de la popularité constante de Giry à travers les siècles.
8. A. BAILLET, *Les Vies des saints, composées sur ce qui nous est resté de plus authentique et de plus assuré dans leur histoire*, 10 vol., Paris, Genneau, s.d. [circa 1688]. Réédité chez le même imprimeur en 1724 et 1739.
9. Nous ne connaissons pas l'ouvrage de la Mère de Blémur autrement que par la mention et l'appréciation qu'en fait le chanoine GUILLAUME, *op. cit.*, p. iv.
10. *Ibidem*, p. iii.
11. T. RUINART, *Les véritables actes des martyrs*, Paris, François Rabuty, Jean-François Josse et Jombert le Jeune, 1724.

public, en 1763, une traduction en quatorze volumes d'Alban Butler : *Vie des pères, des martyrs et autres principaux saints* qui sera rééditée plusieurs fois au cours du XIXe siècle [12] et qu'on retrouve dans les bibliothèques de plusieurs communautés religieuses [13].

Si l'on en juge d'après les nombreuses rééditions de son œuvre, le plus célèbre de ces hagiographes est probablement le père François Giry. D'après son biographe, l'abbé Émile Guillaume, le travail de Giry éclipse celui de tous ses contemporains et successeurs ; Lippoman, Surius et Rivadaneira sont écartés parce qu'ils ont le tort d'avoir écrit dans une langue étrangère. Il reproche à Baillet d'être hypercritique, d'écrire mal et, surtout, d'être partisan du rigorisme janséniste : « Dans ses mains, les fleurs des saints se dessèchent, comme celles du jardin et des champs dans l'herbier du botaniste » [14] conclut-il dans un style bucolique. Butler et son traducteur Godescard sont rejetés, car ils se sont inspirés un peu trop fidèlement du sévère Baillet, tandis que la Mère de Blémur est accusée, paradoxalement, d'avoir un style trop fleuri. Il juge l'œuvre du père Croiset très édifiante mais beaucoup trop succincte [15].

Le père Giry, lui, a voulu donner à son travail une certaine rigueur scientifique, comme il l'explique dans la préface de l'édition de 1681 : « On a retranché de plusieurs Vies certaines actions extraordinaires, dont les lecteurs ne pouvaient pas tirer beaucoup d'édification, et que rebutaient un grand nombre de personnages d'esprit qui les jugeaient incroyables [16]. » Ce souci d'épuration fait sa supériorité, si on croit Guillaume :

> Nous aurions à remarquer, dans l'œuvre du P. Giry, beaucoup d'autres avantages qui lui assurent une véritable supériorité. Il sait tenir le milieu entre la crédulité qui admet tout sans contrôle et la critique excessive qui repousse sans examen tout ce qui offre le caractère du merveilleux. Il a soin de pourvoir à l'accomplissement de son but d'édification, en donnant

12. Nous connaissons six éditions de la traduction de Butler par Godescard : chez Pierre Vedeilhié à Villefranche-sur-Rouergue, 1771, Rivoire à Lyon, 1818-1819, chez Lefort à Lille en 1834 et 1855, M. Vanderbirght à Bruxelles en 1846–1850 et une dernière chez les frères Gaume à Paris en 1855.
13. M. LABEL, *Livres et bibliothèques à Québec. L'expérience des ordres religieux féminins*, texte inédit communiqué par l'auteur.
14. E. GUILLAUME, *op. cit.*, p. iv.
15. *Ibidem.*
16. *Ibidem*, p. iii.

plusieurs vies de saints pour chaque jour, et en choisissant les saints qu'il importe à tous de connaître [17].

3. La diffusion de l'hagiographie française au Québec

Cette popularité française a son prolongement au Québec, où le légendaire médiéval pénètre par le truchement de Giry et Rivadaneira. En Nouvelle-France, le clergé a la haute main sur la diffusion des livres. Ce qui ne l'empêche pas d'exercer une vigilance constante envers des ouvrages qui risqueraient de miner l'esprit catholique qu'on veut insuffler à la colonie naissante. En 1626, les Jésuites réussissent à obtenir la condamnation d'un pamphlet dirigé contre eux, qui circulait clandestinement dans la colonie : *L'Anti Coton* [18]. Vers 1670, Mgr de Laval s'alarme à propos des protestants qu'il soupçonne de faire circuler des livres religieux [19]. Cette inquiétude était bien vaine, si on considère l'ostracisme dont étaient victimes les huguenots à ce moment. Son successeur, Mgr de Saint-Vallier qui sera évêque de Québec de 1688 à 1727, se plaint à plusieurs reprises de l'irréligion du peuple. Il multiplie les directives et, en 1693, ce fervent propagateur de la lecture des bons livres publie *ad usum sacerdotum* une notice intitulée : *Pratiques de piété qu'un curé doit inspirer à ses paroissiens*, où il suggère pas moins d'une douzaine de pratiques destinées à raffermir la foi des fidèles. La dixième nous intéresse tout particulièrement ;

> (...) avoir dans sa maison quelque bon livre, dont on fasse tous les jours quelque lecture en commun dans la famille et principalement tous les jours de Fêtes et du Dimanche, qui sont des jours consacrés au service de N. Seigneur. Les livres que nous recommandons par-dessus les autres sont *La vie de Jésus-Christ*, les *Confessions* de Saint-Augustin, *La vie des saints*, *L'Imitation de Jésus-Christ*, *Le Guide des pécheurs* de Grenade, *Le pédagogue des familles chrétiennes*. *La conduite de la confession et communion*, par Saint François de Sales, *Les Méditations* de Busée, *le Petit Pensez-y bien*, un autre appelé *Pensées chrétiennes*, l'*Instruction chrétienne* faite par M. Abelly évêque de Rodez ; on doit au moins avoir quelqu'un de ces livres [20].

17. *Ibidem*, p. v.
18. Le jésuite Pierre Coton avait été le confesseur d'Henri IV et de Louis XIII. En 1606, il rédige un mémoire critiquant l'activisme jésuite. Voir à ce sujet, M. de CERTEAU, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 332–345.
19. M. A. BÉDARD, *Les protestants en Nouvelle-France*, Québec, Société historique de Québec, 1979, p. 29.
20. Mgr de SAINT-VALLIER, *Pratiques de piété qu'un curé doit imposer à ses paroissiens*, H. Têtu et C.O. Gagnon, éd., *Mandements des évêques de Québec*, I, Québec, A. Côté, 1887, p. 335.

La liste des ouvrages agréés par Mgr de Saint-Vallier nous permet de connaître les volumes religieux en faveur sous le régime français. On déplore toutefois l'absence de précisions de l'évêque en ce qui concerne la *Vie des saints* puisque, à notre connaissance, cinq éditions, qui font une grande place à la légende au détriment de la rigueur scientifique, ont pu être introduites en Nouvelle-France : celle de Louis Lippoman, qui était probablement *La vie des saints* que Champlain lisait le soir à ses convives [21], celle du jésuite Pedro de Rivadaneira publiée pour la première fois en France en 1635, celle du père François Giry, parue vers 1680, celle de l'abbé Croiset vers 1689 et celle de la Mère de Blémur publiée en 1689. Par contre, c'est la *Vie des saints* de Giry que le missionnaire Davion apporte dans ses bagages, lors de son expédition au Mississipi en 1698 [22] et qu'on retrouve le plus souvent dans la bibliothèque des clercs [23] qui suivent probablement en cela les directives épiscopales.

4. L'influence de la Bibliothèque bleue

Une autre voie de pénétration du légendaire médiéval est celle de la Bibliothèque bleue. Il s'agit de petits livres de quelques pages imprimés par une famille de libraires-éditeurs de Troyes et distribués par les colporteurs qui sillonnaient les campagnes françaises du XVIIe au XIXe siècle. Les exégètes de la Bibliothèque bleue nous disent qu'elle est constituée de « méchants petits livrets impossibles à décompter dans un inventaire après décès et indigne de figurer sur les rayons d'une bibliothèque » [24].

Mais si les livrets bleus ont pénétré en Nouvelle-France, ils ne semblent pas avoir laissé de traces matérielles. Les inventaires de biens datant du Régime français sont muets à ce sujet. Il faut souligner qu'ils sont à peine plus éloquents en ce qui concerne les ouvrages lettrés. Sous Talon et Vaudreuil, l'imprimerie n'existe pas encore et les quelques

21. « M. de Champlain faisait faire lecture à sa table le matin de quelque bon historien et le soir de la vie des saints », *Relations des Jésuites*, 1634, chap. 1, Montréal, éd. du Jour, 1972. L'ouvrage de Louis Lippoman était le seul connu à l'époque.
22. A. MAHEUX, « La bibliothèque du missionnaire Davion au 18e siècle », *Le Canada français*, mars 1940, p. 650–661.
23. F. LEFEBVRE, « La bibliothèque des Frères Charon », *Bulletin des recherches historiques*, 64, n° 3, Juillet-août-septembre 1958, p. 67–77.
24. R. MANDROU, *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Stock, 1964, p. 102.

douzaines de livres recensés appartiennent à des bibliothèques de religieux ou de fonctionnaires. D'après des témoins de l'époque[25], le peuple est quasi illettré. Dans les rares inventaires après décès de paysans[26], on parle de « vieux livres » qui sont vraisemblablement des ouvrages de colportage. La piètre qualité de l'impression et du papier, les multiples incendies de maisons sous les Régimes français et anglais expliquent cette lacune[27].

La bibliothèque de l'interprète Jean Nicolet, mort noyé en octobre 1642[28], échappe à l'anonymat. On y relève deux titres qui figurent au catalogue de la Bibliothèque bleue : *Vie de sainte Ursule*, récit légendaire du martyre de onze mille vierges qui a été colporté en France principalement au XVIIIe siècle, et *Vie et mort du Sauveur du monde*[29]. Ce dernier livret s'inspire directement du récit de la vie de Marie par Voragine dans sa *Légende dorée*. La narration qu'en fait Voragine sera reprise dans la Bibliothèque bleue et publiée un nombre incalculable de fois sous le titre *Vie des trois Maries*. Outre Voragine, Rivadaneira est un auteur très prisé : une *Vie de saint Nicolas*, par le jésuite, est colportée et imprimée plusieurs fois au cours des XVIIe et XVIIIe siècles. Là aussi les voies de la sainteté proposées en modèle sont spectaculaires.

L'inventaire de la bibliothèque de Nicolet laisse supposer que les fameux petits livrets bleus colportés à travers la campagne française, lus par les artisans et les paysans du XVIIe au XIXe siècle, ont

25. « On n'y voit en aucun genre de sciences des gens profonds ; il faut même convenir qu'il y a peu de secours, peu de livres, peu d'émulation », *Relations des Jésuites*, *idem*. « Les livres sont aussi communs en France que rares en ce pays où il n'y a ni imprimerie, ni librairie », L. DRAPEYRON éd., *Lettres du missionnaire J. Novières sur le Canada (1735-1737)*, Paris, Delagrave, 1895, p. 15.

26. P. GAGNON, « Une vieille famille canadienne », *Bulletin des recherches historiques*, 1915, p. 307 ; et P. G. ROY, « Le Suisse Jean Terme », *Bulletin des recherches historiques*, 33, 1927, p. 515.

27. V. MORIN identifie un autre fléau à la fin du XIXe siècle, « une époque où nos bonnes mères canadiennes brûlaient encore les vieux livres et les manuscrits jaunis pour en nettoyer leur maison ». « Propos de bibliophile », *Cahier des Dix*, XXI, 1956, p. 209.

28. P. G. ROY, « La bibliothèque de Jean Nicolet », *Bulletin des recherches historiques*, 43, 1937, p. 159-160.

29. Voir A. MORIN, *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes*, Genève, Droz, 1979, p. 452, note 1142 et p. 472, notes 1193-1213 ; et G. BOLLÊME, *La Bible bleue*, Paris, Flammarion, 1975, p. 448 et 439.

probablement traversé en Nouvelle-France. Car l'origine socio-géographique des premiers colons correspond à bien des égards à celle des lecteurs de la littérature de colportage, telle que l'ont décrite Geneviève Bollême et Pierre Brochon : artisans, laboureurs, domestiques, petits commerçants qui forment la couche inférieure du Tiers-État [30]. Nos ancêtres, français d'origine provinciale, pratiquent eux aussi d'humbles métiers : sur 404 engagés qui émigrent de 1644 à 1659, on compte 106 laboureurs et défricheurs, 25 maçons, 18 charpentiers, 18 soldats ou matelots, 129 de métier inconnu [31]. Les chiffres du recensement de 1666 indiquent une majorité d'engagés (401 sur 763 personnes recensées), ainsi que des charpentiers, cordonniers, maçons, menuisiers, navigateurs et matelots, tailleurs d'habit et tisserands [32].

5. Naissance d'une hagiographie québécoise

Au XIXe siècle, Giry et Rivadaneira, réédités par les abbés Guérin et Darras, peuplent les bibliothèques de nos couvents et séminaires [33]. À cette époque paraît une collection intitulée *Les petits Bollandistes* — à ne pas confondre avec les auteurs des *Acta sanctorum* — qui est en fait une synthèse de Giry et de Rivadaneira due à la plume de l'abbé Guérin [34].

C'est aussi au XIXe siècle que naît notre hagiographie québécoise qui en est profondément influencée. Elle ne tient pas ou très peu compte des travaux des Bollandistes pour s'abreuver aux sources médiévales : « Le Bon Dieu prépare l'apostolat de ses saints. Tout se passe sous son *saint* regard. Parfois il est en colère et sa Providence met en branle une série d'événements qui, à l'occasion, rejoignent le cosmos [35]. »

30. P. BROCHON, *La littérature de colportage en France depuis le XVIe siècle, sa littérature, ses lecteurs*, Paris, Grund, 1954, p. 96–99 ; et G. BOLLÊME, *op. cit.*, p. 13–37.
31. M. TRUDEL, *La population du Canada en 1663*, Montréal, Fides, 1975, p. 33–53. Voir aussi L. CAMPEAU, *Les Cent-Associés et le peuplement de la Nouvelle-France 1633–1663*, Montréal, Bellarmin, 1974.
32. L. P. AUDET, « La Nouvelle-France et ses dix mille colons », *Cahier des Dix*, XXXVI, 1971, p. 20, tableau III.
33. Voir M. LEBEL, *op. cit.* ; et M. FLEURANT, *L'éducation morale au Petit Séminaire de Québec : 1669–1851*, Université Laval, Thèse de doctorat ès Lettres, 1977, p. 363–365.
34. Mgr P. GUÉRIN, *Vies des saints ; Les Petits Bollandistes*, d'après le P. Giry, 12 tomes, Paris, Bloud et Barral, 1876.
35. B. LACROIX, « Le "Dieu merveilleux" des Québécois », F. DUMONT,

La spiritualité québécoise, tant celle des bourgeois que celle des paysans, se nourrit d'auteurs qui, comme Rivadaneira ou Giry, ignorent tout de la rigueur scientifique des Bollandistes et se contentent de perpétuer des légendes et récits apocryphes. On nourrit d'ailleurs pendant plusieurs décennies une méfiance doublée de mépris envers ces « innovateurs oublieux de la tradition »[36]. La présence en Nouvelle-France de biographies de saints légendaires comme Ovide ou Ursule, liée à la présence quasi certaine chez le peuple de livrets bleus, témoigne de la fascination exercée sur nos ancêtres par les récits merveilleux. Cet attrait se perpétue jusqu'au XIXe siècle, qui marque les débuts de l'hagiographie canadienne-française :

> Celle-ci témoigne de l'importance du surnaturel, du merveilleux chrétien dans le milieu canadien-français. Les faits et gestes des fondateurs s'effacent derrière le véritable agent de développement en Nouvelle-France, la Providence. Dans l'esprit de certains hagiographes (Faillon, par exemple), les hommes sont dépouillés de toutes initiatives ; ils ne sont que des instruments de Dieu. D'autres (Casgrain, *Vie de Marie de l'Incarnation*, L. Hudon, *Vie de Catherine de Saint-Augustin*, Gosselin, *Vie de Monseigneur de Laval.*) s'appuyant sur une certaine théologie du malheur, verront dans le tremblement de terre de 1663 le bras du Dieu vengeur qui punit la colonie de s'être livrée à la traite de l'eau-de-vie.
>
> Dieu se manifeste encore fréquemment par la voie du miracle ; là-dessus, nos hagiographes n'ont pas manqué de consigner un par un (par ex. dans la biographie du récollet Didace Pelletier publiée à 10 000 exemplaires par Oderic-M. Jouve, en 1910) les faits extraordinaires survenus en Nouvelle-France, ou grâce à l'intercession des saints de cette première période de notre histoire. La plupart du temps, les miracles sont relatés sans que soit mis en œuvre une quelconque critique d'authenticité [37].

J. P. MONTMINY et M. STEIN, éd., *Le Merveilleux*. Deuxième colloque sur les religions populaires (1971), Québec, Presses de l'Université Laval, 1973, p. 77.

36. « Mgr Freppel et les Bollandistes », *Courrier du Canada*, 14 septembre 1887, p. 2. L'auteur de l'article conclut ainsi : « Tous les catholiques, même les adversaires de l'apostolicité, se croiront tenus de respecter la tradition. Ils se garderont d'en parler avec mépris. »
37. S. GAGNON, « Les représentations mythiques de la Nouvelle-France au XIXe siècle », F. DUMONT, J. P. MONTMINY et M. STEIN, éd., *op. cit.*, p. 52-53.

6. Le folklore québécois et la *Légende dorée*

Les folkloristes, eux, retrouvent au sein du peuple des versions de l'histoire de saint Eustache, d'Hélène de Constantinople et de Geneviève de Brabant qui nous viennent en droite ligne de la littérature de colportage, elle-même constituée de sous-produits de Voragine et de Rivadaneira.

L'ethnographe Germain Lemieux, qui retrace la filiation du conte *Placide-Eustache*, nous apprend que les conteurs ont très peu puisé leur inspiration dans la *Vie des saints* de l'abbé Casgrain [38], qui s'appuie pourtant sur la *Légende dorée*. En fait, les versions québécoises du conte *Placide-Eustache* empruntent plusieurs éléments à la *Vie de saint Eustache* par Rivadaneira, qui figure au catalogue de la Bibliothèque bleue de Troyes [39].

La monographie d'Hélène Bernier, *La Fille aux mains coupées (conte-type 706)* [40], souligne les relations étroites qui existent entre la littérature de colportage et la tradition orale. Une des sources écrites de ce conte est une *Histoire de la belle Hélène de Constantinople* publiée par Nicolas Oudot en 1641. L'ouvrage a été réédité en 1757 chez la veuve Oudot, de 1754 à 1765 chez Jean Garnier, à partir de 1740 chez Garnier à Paris, de 1831 à 1865 chez Beaudot et en 1881 chez Pellerin à Épinal [41]. L'autre source serait une histoire de Geneviève de Brabant, personnage favori de la Bibliothèque bleue [42].

D'après une enquête d'Hélène Bernier, cette vie aurait été véhiculée au Canada par les *Cantiques de Marseille* [43], qui a connu plusieurs éditions canadiennes, et par la vie de Geneviève de Brabant du chanoine Schmid [44]. Mais il ne faut pas négliger l'influence des ouvrages de colportage, qui ont joué un rôle très important dans

38. H. R. CASGRAIN, *Vie des saints*, ouvrage spécialement dédié aux familles canadiennes du Canada, Ottawa, G. E. Desbarats, éd., 1868.
39. A. MORIN, *op. cit.*, p. 500 ; G. BOLLÊME, *op. cit.*, p. 477.
40. H. BERNIER, *La Fille aux mains coupées. Conte-type 706*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1971.
41. *Ibidem*, p. 14–20.
42. A. MORIN recense plusieurs éditions de *L'Innocence reconnue ou vie de sainte Geneviève*, *op. cit.*, p. 264–269, nos 631–644.
43. L. DURAND, *Cantiques de l'âme dévote dits de Marseilles* [sic], nouvelle édition, Paris, Veuve Thierot libraire, 1854.
44. C. SCHMID, *Geneviève de Brabant*, trad. de l'allem. par L. Friedel, Montréal, Beauchemin, s. d. [circa 1908].

l'élaboration puis dans la diffusion du conte *Placide-Eustache*. D'ailleurs, les huit versions folkloriques de l'histoire de Geneviève de Brabant conservées au CELAT de l'Université Laval empruntent des éléments aux éditions de la Bibliothèque bleue.

Hélène Bernier a été frappée par les ressemblances entre la vie des femmes bannies dans les contes populaires et celle de nombreuses saintes. Elle souligne l'interdépendance entre l'oral et l'écrit :

> Phénomène de mutuel échange, la tradition orale retrouvait dans la légende écrite de Geneviève de Brabant et dans de populaires vies de saints, tout ce qu'elle leur avait prêté : les conteurs y reconnaissaient des épisodes, des traits et des détails familiers aux contes du cycle de la femme bannie. En fixant ces éléments par écrit, les vies de saints contribuaient à la permanence et à la fidélité de leur transmission orale [45].

Conclusion

Au XXe siècle, par contre, l'hagiographie se détache rapidement des Voragine, Giry et Rivadaneira pour se modeler sur l'*Histoire d'une âme* de sainte Thérèse-de-l'Enfant-Jésus [46]. La plupart des hagiographes des années 1920–1950 s'en inspirent directement : les tuberculeux, amateurs de chapelets et de communions, comme Gérard Raymond [47], remplacent les surhommes et surfemmes aux prises avec les dragons et monstres du légendaire médiéval.

Ainsi, la *Légende dorée* ne semble pas avoir eu d'influence directe au Québec, mais passe par la Bibliothèque bleue, ainsi que par les œuvres de Giry et de Rivadaneira.

Claude-Marie GAGNON
Université Laval, Québec

45. H. BERNIER, *op. cit.*, p. 26.
46. Voir C. M. GAGNON , « L'influence d'un livre au Québec : *Histoire d'une âme* de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus », B. LACROIX, éd., *Croyances, rites et rituels*, colloque de Québec (1982) sur les religions populaires, Montréal, Leméac-Institut de recherche sur la culture, (à paraître).
47. Né en 1912 à Québec et mort dans cette ville en 1932, le jeune étudiant Gérard Raymond a été proposé en modèle à toute une génération de Québécois. Voir C. M. GAGNON, « Littérature populaire religieuse. Esquisse socio-psychanalytique d'un héros : Gérard Raymond », *Voix et Images*, VI, 3, printemps 1981, p. 465–473.

BRANCHE ALLEMANDE

GERMAN AND DUTCH TRANSLATIONS OF THE *LEGENDA AUREA*

As far as I can see, the *Legenda aurea* (= LA) was translated into no vernacular more often than into German and Dutch: as a whole a total of ten times and innumerable translations of single legends (I am including Dutch for the reason that in the Middle Ages Flemish Belgium, Holland and Western Germany north of the Mosel was considered an entity, *das nederlant*). But the LA's importance goes far beyond these translations, for it decisively influenced the structure and narrative style of most German and Dutch vernacular legendaries. Furthermore it served as a major source for a number of vernacular *sermones de sanctis*. This is a reflection of the great popularity of the Latin LA, which was already well known in Germany before its author's death. It was in any case without serious competition in Germany and the Netherlands.

The history of German vernacular legendaries can be divided into two periods. The first, from about 1300-1350, was dominated by two extensive verse legendaries, the *Verspassional* and the *Märterbuch*. The *Verspassional* was written in Central Germany (maybe in East Prussia) at the turn of the 13th century and used the LA as its main source. It is therefore probable that this legendary was already completed in Jacobus' lifetime. This remarkable work, which is transmitted in over 90 manuscripts, clearly shows the influence which the *Legendae novae* were having at this time. The legends are written in the style of the *sermo humilis*, which the *abbreviationes* of the LA had made so predominant in the late Middle Ages.

But the structure of the *Verspasssional* is quite different from that of the LA. It is divided into three books, which are generally separately transmitted. The first book contains the feasts of the Virgin, the second the lives of the apostles. The third and largest book is a collection of 75 saints' lives in the order of the Church year.

But the *Verspassional* and the *Märterbuch* (which uses other sources) were to have an interesting fate. Since they were written just before the nearly unanimous preference for prose swept over Germany and the Netherlands, their "life span" was a mere fifty years (to the middle of the 14th century). After that both legendaries were considered anachronisms, only of use as a source for prose legendaries, where the narrative could be deprived of its rhymes and used as a base for the terse prose which had come into fashion in the second period, which lasted from the middle of the 14th century up to Reformation.

The reason for the frequency with which the LA was translated into prose is of course due to the size of the German and Dutch speaking area and the barriers which dialect boundaries posed for the circulation of texts. We have two Alemannic, three Bavarian/East Franconian, two Central German, two Dutch translations and one Low German version. Characteristic for these works is the close adherence of the translators to the Latin source. Only very seldom can personal commentary be found or is critical distance to the LA demonstrated, such as in Caxton's English version, for instance. The German translators' strongest deviations from their source is the passing over of learned elements, such as passages of a more explicitly theological nature and the etymologies, which, when translated, were almost entirely incomprehensible anyway. As far as the *corpus* (that is the number of texts included in the work) of these translations is concerned it is primarily determined by the *corpus* of the respective source manuscript, not by interest in the cult of locally venerated saints, as one might have thought.

This holds especially true for the two earliest translations, the so-called *Alsatian Legenda aurea* (*Elsässische Legenda aurea*), about which Dr. Kunze will speak extensively this morning, and the *Southern Netherlandish Legenda aurea*. The appendix of saints' lives in the Alsatian version is clearly of Bavarian and not Alsatian origin, a circumstance which scribes radically went about to correct.

Painstaking adherence to its source can also be considered characteristic for the first Dutch translation of the LA, which was completed in 1358 and then transmitted in over 100 manuscripts and thirteen prints. The translator, who appears to have been a Carthusian

in the Herne Charter-house in Belgium and is generally known as the "Bible translator of 1360", adds not a single legend of a specifically locally venerated saint. His style of translation reflects the same tendency as his conservative treatment of the *corpus*: scrupulous adherence to his source to the point of using Latin terminology when no Dutch word seemed adequate. Redactors of the 15th century eliminated these features though, thus securing this excellent translation's immense popularity in the Dutch, Middle Franconian and Low German areas.

The vast number of locally venerated saints within this large area of circulation soon brought about major changes in its original contents during the process of transmission. Such large numbers of saints' lives are added to the Bible Translator's original *corpus* that almost no two of the 106 known manuscripts can be said to be identical in content. In a majority of the manuscripts the *Southern Netherlandish Legenda aurea* has actually ceased to exist as a discrete work.

This development, whereby legendaries continually expand to include additional lives, is a phenomenon very much characteristic of LA translations. Cult interest is of course a major reason for these additions, the other though is a very practical reason: the specific needs of the monastic community. Legends were the most commonly used literature in daily communal readings, and the "original" *corpus* of the LA could provide 170 legends at the most for this purpose. But there are of course far more than 170 days in the year, so expansion was an absolute necessity.

Primarily for these concrete monastic needs a Dominican friar from Nuremburg created a new legendary at the turn of the 14th century. The compiler of this work knew the LA well, he even used it as a source, but he clearly seemed intent on correcting what he saw as its major weaknesses in content and structure. And through his decision to include more than 100 lives of Central European — especially Southern German — saints in his work, the compiler of *Der Heiligen Leben* created a vernacular legendary that — as far as I can see — is unparalleled in its overall popularity in the whole of Europe. It is transmitted in nearly 200 manuscripts and 33 High German and 8 Low German prints. Hardly a work of German literature was read by such a wide audience. A number of Strasbourg editions were edited by the famous Renaissance author Sebastian Brant. His edition of 1502 was printed in 1 000 copies, a remarkably large edition for the time. Thanks to Low German prints *Der Heiligen Leben* even reached Scandinavia: there the German text was translated into Swedish and into Icelandic.

These three most popular prose legendaries — the *Alsatian* and the *Southern Netherlandish Legenda aurea* and *Der Heiligen Leben* — were transmitted throughout the entire German and Dutch-speaking areas, each more or less confined to certain identifiable spheres of influence, corresponding to the major dialect areas. This dominance is one of the most important reasons why the eight other *Legenda aurea* translations are only transmitted in very few manuscripts, generally no more than three. Only the *Northern Netherlandish Legenda aurea* manages a somewhat broader circulation with 13 known manuscripts.

This restricted transmission seems also to be determined by the great role monastic reform movements played in the circulation of religious literature in the 15th century : in Southern Germany it was the reform of the Dominican and the Benedictine orders ; in the North the reform movements associated with the *Devotio moderna* were most active in the transmission of such literature. My data suggests that these orders only passed certain legendaries — our three — from convent to convent, thus becoming the determining factor for the success or failure of a particular work.

It is these reform movements, which had great success in the German and Dutch-speaking areas of Europe, that appear to be the primary reason for the vast production and transmission of religious literature in the 15th century — a veritable "explosion" as Hugo Kuhn called it. Of the 1 000 or so hagiographic manuscripts I have described for my work on medieval German and Dutch legendaries, approximately 50% of their original owners can be identified. Of this group only very few manuscripts originate from convents with *no* connection to a monastic reform movement. And since legendaries are the most widely-read of all spiritual literature, we can assume from this data, that these movements were a prime factor in the development of literary culture among the German and Dutch laity as well. For it is from these reformed convents that the laity, and thus the printers, seem to have primarily acquired its religious literature.

This means that the LA in its various translations and adaptations was of greatest importance for the religious education outside the monasteries. The laity, especially the urban laity, had acquired a certain limited access to formal education in the late Middle Ages and, as the authority of the clergy declined, began to play a significant role in local Church matters. In many cities the laity even actively participated in monastic reform. It is this semi-educated readership, which had only been acquainted with the uncommented, popularized versions of the LA or with *Der Heiligen Leben*, that later applauds

Martin Luther's sharp criticism of the LA and of those other legends which had no acceptable didactic intention (he calls them *Lügenden*, playing on the German word *lügen*, to lie).

The intention of the translators to create works of great simplicity in order to appeal to the uneducated and not to strain their intellectual capabilities was to boomerang. What Luther criticized as theologically inadequate was understood by his readers as a criticism of inadequate historicity. This is hardly surprising, since in none of the works we have discussed had the theological purpose of hagiography been adequately demonstrated to the reader. As a purely didactic genre it never needed to comply with historical fact.

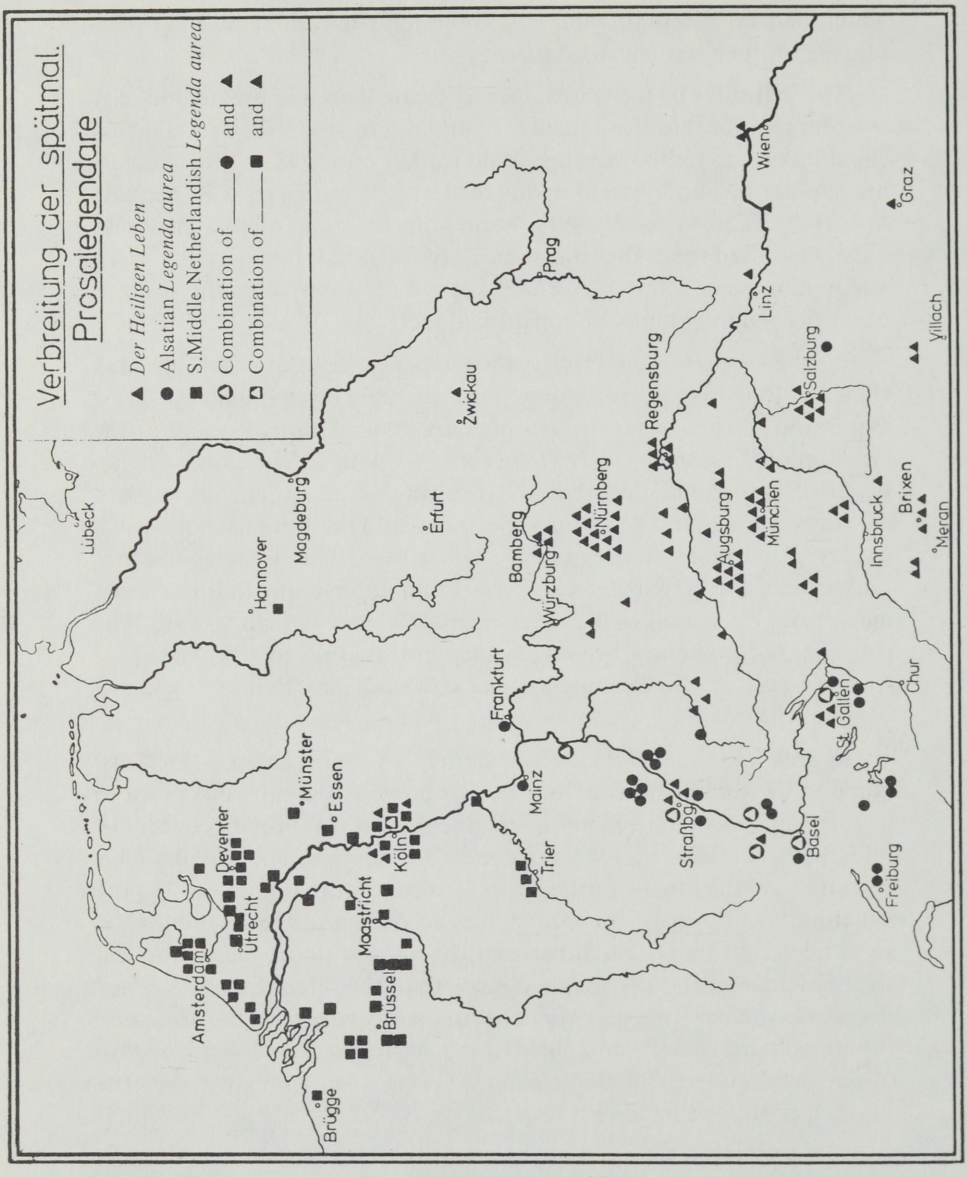
But let us now return to the textual aspects of the vernacular LA transmissions. When analysing these textual developments — vast expansion of the *corpus* in *Legenda aurea* translations leading to the creation of the immense *Der Heiligen Leben* with 250 legends — it can be justifiably concluded that the LA was as an independent work already outdated in 15th century Germany and the Netherlands, which clearly demanded more expansive collections. This is of course not only true of the vernacular versions, for an anonymous Latin *Legenda aurea* print of around 1470 contained no less than 448 saints' lives. The title LA had obviously become synonymous with legendary, much as the *Vitaspatrum* had become a generic title for any number of works dealing with early Christian monasticism.

In only one of all German and Dutch LA manuscripts is Jacobus' name to be found, showing that he was obviously totally unknown to hagiographically interested *illiterati*. Jacobus' revolutionary concept of integrating the saints' lives into the Church year and dividing his legendary by the great Church feasts — a concept that goes beyond the usual mere ordering of the saints' lives according to the calendar — is soon neglected by scribes for whom the alleviation of these practical shortcomings of the LA weighed more than the retention of Jacobus' disposition. The vernacular versions frequently pass over the prologue, the etymologies and the *de tempore* texts. We find a radical renunciation of Jacobus' concept in *Der Heiligen Leben*, even though it uses the LA as a prototype in certain respects.

Still, the LA is the foundation upon which two centuries of German and Dutch hagiography rests. In no other European culture was the adaptability of Jacobus' legendary for the unlearned more amply documented than in the German and Dutch-speaking world.

Werner WILLIAMS-KRAPP
University of Munich

The Circulation of German and Dutch Legendary Manuscripts



An extensive bibliography is included in:

W. WILLIAMS-KRAPP, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters*. Studien zu ihrer Überlieferungs-Text-und Wirkungsgeschichte (Texte und Textgeschichte 20), Tübingen, 1985.

LES MÉTAMORPHOSES DE LA *LÉGENDE DORÉE ALSACIENNE**

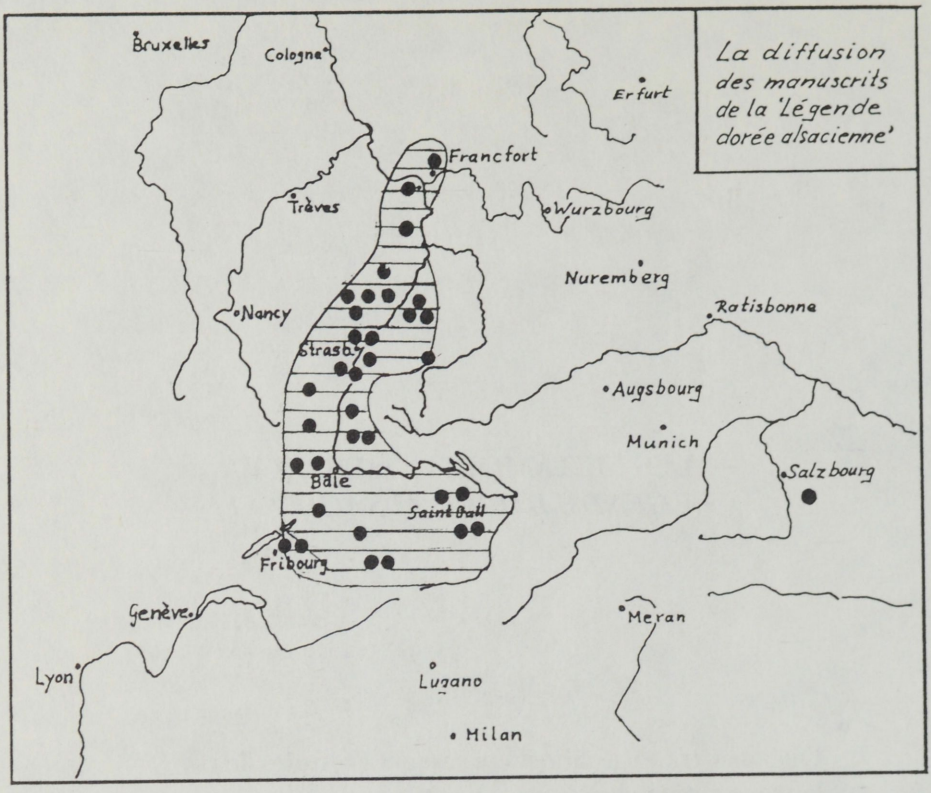
À monsieur Kurt Ruh
à l'occasion de son 70e anniversaire

1. Quelques traits généraux concernant l'histoire de la transmission de l'œuvre

Vers la fin du Moyen Âge, le besoin de lecture quotidienne de légendes dans le sud-ouest des pays de langue allemande est presque exclusivement couvert par une traduction de la *Légende dorée*, qui a été rédigée aux environs de 1350 à Strasbourg par un auteur anonyme [1].

* J'adresse mes remerciements à A. Serre pour la traduction et à G. Philippart pour quelques précieux conseils concernant cet article.

1. C'est le seul parmi les nombreux légendiers allemands du Moyen Âge en prose dont il existe une édition scientifique : *Die Elsässische* « Legenda aurea ». Bd. I : *Das Normalcorpus*, hg. von U. WILLIAMS und W. WILLIAMS-KRAPP, Tübingen, 1980 ; Bd. II : *Das Sondergut*, hg. von K. KUNZE, Tübingen, 1983, dorénavant cités par « t. I » et « t. II ». Bd. IV : *Die Miniaturen* et Bd. III : *Register*, en préparation. Pour les autres légendiers, cf. l'art. de W. WILLIAMS-KRAPP dans cette publication, et K. RUH, Hg., *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon, 2. Auflage*, Berlin-New York, 1977s., art. : « Bebenhauser Legendar », « Buch von den heiligen Mägden und Frauen », « Buch der Märtyrer » « Der Heiligen Leben », « Der Heiligen Leben, Redaktion », « Hermann von Fritzlar », « Jacobus a Voragine », « Mittelfränkisches Legendar », « Schwäbische Heiligenpredigten ».



Comme le montre la carte ci-jointe de l'origine des 35 manuscrits existant encore, cette *Légende dorée alsacienne* (=LDAls) n'était en usage que dans une région relativement peu étendue, à l'intérieur de laquelle elle a connu un grand succès. Ceci nous a facilité la tâche pour découvrir ses lecteurs et leurs attentes, et pour examiner les transformations que l'œuvre a subies au cours des 150 années de sa vogue de façon plus systématique et plus détaillée qu'il n'eût été possible de le faire pour une œuvre répandue sur un plus vaste territoire.

La première « génération » des manuscrits, celle qui remonte au milieu du 14e siècle, est d'une présentation très soignée [2]. Dans le plus ancien codex complet, écrit et illustré en 1362, à Strasbourg, se trouvent 178 miniatures ; dans l'iconographie des saints, c'est l'unique

2. Munich, Bayer. Staatsbibl., cgm 6 (1362), la signature Henricus f. 198ra (=Ml) ; Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl., cod. 404.10. (12) Novi (=Wo2), fragments de circa 1350, présentation comme M1, miniatures découpées ; 16 miniatures de M1 en couleurs chez Jacobus de Voragine. Heiligenlegenden, ausgewählt und aus dem Lateinischen übersetzt von J. LAGER. Mit 16 farbigen Miniaturen, Zürich, 1982.

cycle d'une telle richesse que l'on ait trouvé dans les manuscrits allemands du 14e siècle. L'artiste appose sur une miniature de la Fête-Dieu la signature d'*Henricus*, mais reste par ailleurs totalement inconnu.

Les générations ultérieures de manuscrits [3], au 15e siècle, peuvent être rangées, dans leur ensemble, dans la simple catégorie des manuscrits à usage pratique. Et, s'ils sont illustrés, on n'y trouve que de rapides dessins à la plume, comme par exemple la mort de l'empereur saint Henri II dans un manuscrit de l'atelier strasbourgeois de 1418 (Strassburger Werkstatt von 1418).

3. Les manuscrits, voir t. I, p. XVIII-XXIII. Lil et Cil ont été découverts ultérieurement ; Cil par H. G. Richert, voir *Colloquia Germanica*, 15, 1982, p. 155–157, et Lil par H. Hilg, voir t. II, p. XLVI-XLVII. Reproduction de quelques dessins à la plume, voir t. II, p. LXX-LXXII (ms. H1, K2), et *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 118, N.S. 79, 1970, p. 89–97 (ms. A1, B1).

Les miniatures de la première génération de manuscrits restent encore, en ce qui concerne leur type et leur objet, dans le domaine des *codices* liturgiques. Les illustrations ultérieures se rattachent par contre à celles que l'on trouve dans la littérature populaire profane.

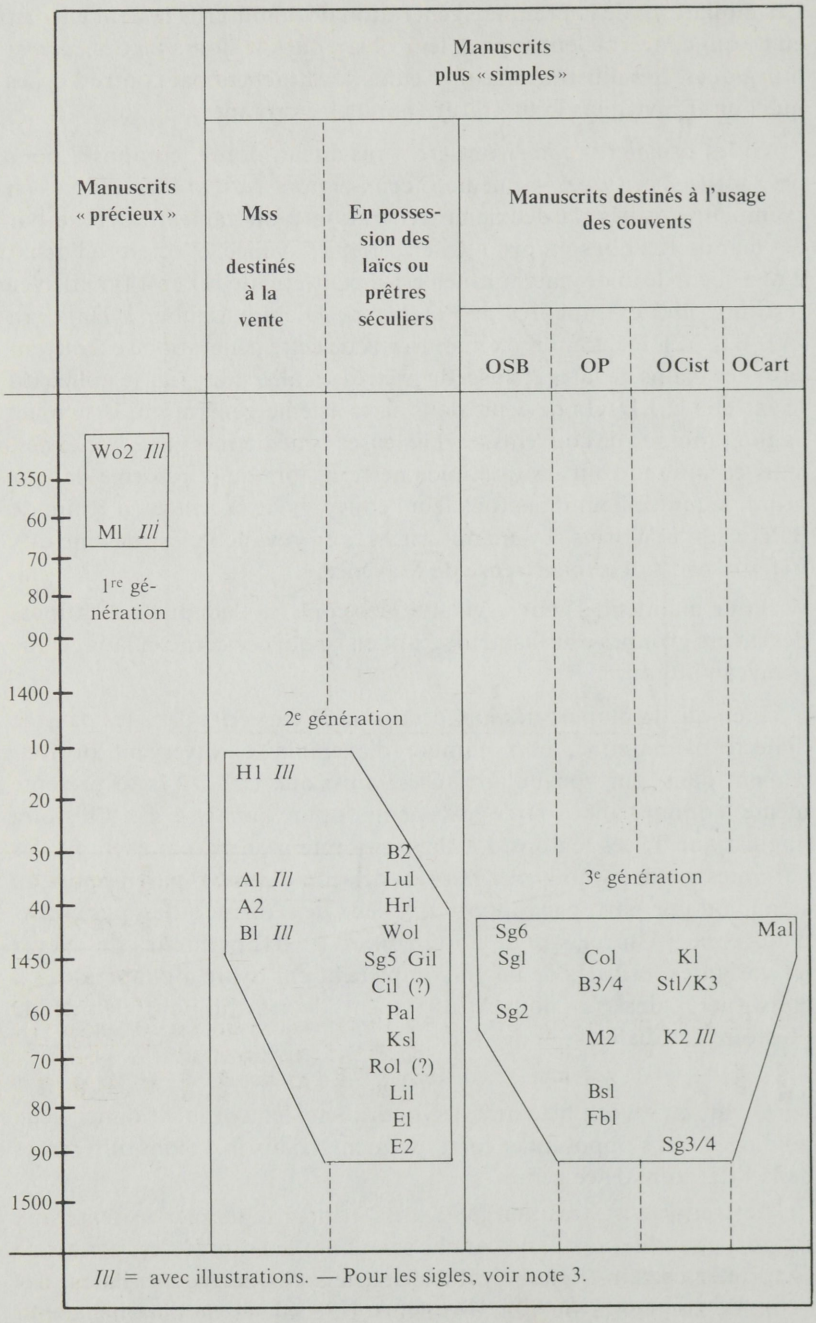
Si les premiers *codices* ont été, sans aucun doute, composés pour des motifs spécifiques — même si ceux-ci nous restent inconnus — en exemplaires isolés, la deuxième génération (voir tableau) débute par des manuscrits qui sont produits en série, à l'avance, et offerts à l'achat d'une clientèle anonyme : ainsi en est-il peut-être de H1 en 1419 et, avec certitude, des exemplaires de l'atelier de Diebolt Lauber à Hagenau (A1, B1, A2). De nombreux manuscrits de cette génération se trouvent entre les mains de laïcs et aussi de prêtres séculiers. Depuis le milieu du 15e siècle, la LDA1s devient, dans sa troisième génération, le manuel hagiographique de couvents de religieuses bénédictines et cisterciennes, mais ce sont surtout les dominicaines qui, lors de la réforme de leur ordre, le multiplient dans tous leurs couvents de la vallée du Rhin, de Bâle jusqu'à Worms. Le manuscrit M1, en revanche, est destiné aux frères convers de la chartreuse de Mayence.

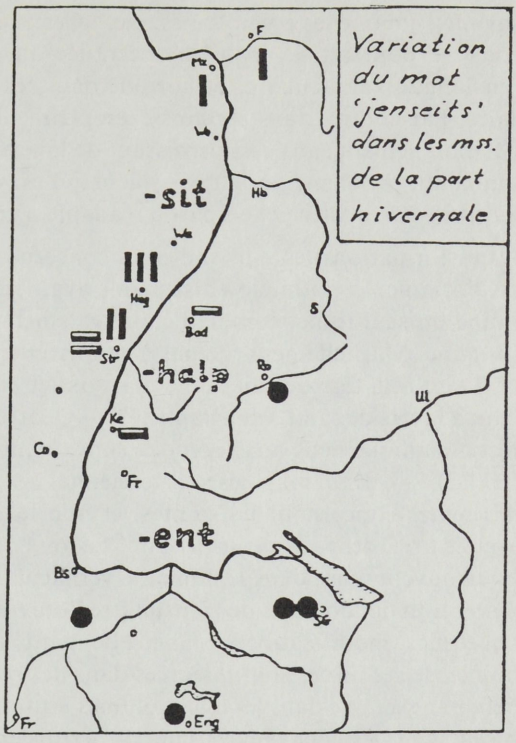
Pour maintenir l'œuvre vivante, les copistes l'adaptent à l'attente des divers groupes d'utilisateurs, tant en ce qui concerne la langue que le niveau littéraire.

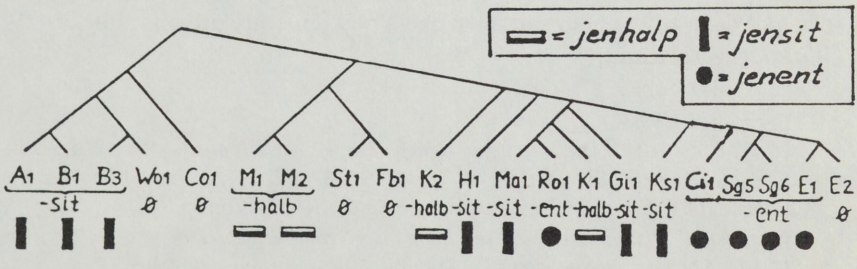
Bien que la plupart des manuscrits aient été écrits dans les pays de dialecte alémanique, bon nombre d'exemplaires divergent profondément dans leur vocabulaire. C'est ainsi que la LDA1s se présente même comme une source excellente pour l'analyse de l'histoire linguistique de ces régions. La carte ci-jointe montre, par exemple, les variantes pour le mot *jenseits* (« au-delà de », *trans*), par rapport au stemma d'une part, par rapport aux lieux de rédaction des manuscrits d'autre part. Un registre de notre édition (t. III) permettra de relever les variantes lexicales de façon complète et par ordre alphabétique ; il constituera ainsi un nouvel instrument de travail pour l'étude de l'histoire des dialectes et des sociolectes[4].

Quant au niveau littéraire, je voudrais seulement mentionner deux tendances qui s'opposent et correspondent à deux fonctions différentes de la littérature de ce genre.

4. Cf. K. KUNZE, « Arbeiten der Würzburger Forschergruppe zur spätmittelalterlichen Lexik », dans W. HAAS et A. NÄF, éd., *Wortschatzprobleme* in *Alemannischen*, Fribourg, Suisse, Universitätsverlag, 1983, p. 153–163.


Manuscrits plus « simples »
Manuscrits « précieux »
Mss destinés à la vente
En possession des laïcs ou prêtres séculiers
Manuscrits destinés à l'usage des couvents
OSB
OP
OCist
OCart
1350
60
70
80
90
1400
10
20
30
40
1450
60
70
80
90
1500
Wo2 Ill
Ml Ill
1re génération
2e génération
H1 Ill
A1 Ill
A2
B1 Ill
B2
Lul
Hrl
Wol
Sg5 Gil
Cil (?)
Pal
Ksl
Rol (?)
Lil
El
E2
3e génération
Sg6
Sgl
Sg2
Col
B3/4
M2
Bsl
Fbl
Kl
Stl/K3
K2 Ill
Sg3/4
Mal
Ill = avec illustrations. — Pour les sigles, voir note 3.





Le traducteur strasbourgeois s'est efforcé d'adapter le texte aux lecteurs et auditeurs qui ne connaissaient pas le latin. Il s'est permis de supprimer certains détails historiques, tels des noms, des dates, des lieux, de condenser ou tout simplement de laisser de côté des explications théologiques au profit de la continuité du récit, de simplifier

des passages savants, comme les étymologies, etc.[5]. Cette tendance à la « popularisation » se poursuit de manière accentuée au cours de la transmission en langue vernaculaire, et surtout dans les manuscrits destinés aux laïcs. Par contre, dans certains exemplaires destinés aux couvents, un tel éloignement sans cesse croissant de la « vérité latine » est ressenti comme un problème, et le texte allemand est comparé de très près à la *Légende dorée* latine et en partie réadapté à celle-ci[6].

L'une des transformations les plus radicales concerne l'intégralité du légendier. À l'origine, la traduction alsacienne avait été conçue (et transmise) comme un seul tome, comme l'était également l'œuvre de Jacobus de Voragine. Mais elle ne tarde pas à se diviser en une partie hivernale (de l'Avent à la fête des dix mille martyrs) et en une partie estivale (débutant à la fête de saint Jean-Baptiste). — Quatre manuscrits suisses s'intéressent uniquement aux légendes concernant les apôtres (Sg5, Sg6, E1, E2). — Une religieuse cistercienne ne retient tout d'abord que les textes concernant les saintes, et non les saints (voir ci-dessous 2.6) etc. ; bref, des faits caractérisant l'histoire de la *Légende dorée* latine se retrouvent aussi dans le domaine vernaculaire. Souvent ce n'est plus l'intention des copistes de transmettre l'œuvre telle quelle (même avec quelques modifications), mais elle perd son identité propre, et certaines de ses pièces sont intégrées dans des recueils d'une autre conception, par exemple dans les trois volumes intitulés « Premier tome des vies des saints », « deuxième tome... », « troisième tome... » rédigés à partir de plusieurs sources par les dominicaines de Nicolaus in Undis à Strasbourg pour leur bibliothèque hagiographique (B3, B4 et Berlin mgq 190)[7]. L'histoire de la transmission (*Überlieferungsgeschichte*) de la LDAIs devient ainsi peu à peu l'histoire de son influence (*Wirkungsgeschichte*).

5. Cf. K. FIRSCHING, *Die deutschen Bearbeitungen der Kilianslegende*, Würzburg, Verlag F. Schöningh, 1973, p. 35–37 ; G. KOSCHWITZ, « Der hl. Bischof Erhard von Regensburg. Legende- Kult - Ikonographie », dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, 86, 1975, p. 502–521 ; H. LOMNITZER, « Die hl. Elisabeth in deutschen Prosalegendaren des ausgehenden Mittelalters », dans U. ARNOLD et H. LIEBING, éd., *Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche*, Marburg, Elwert-Verlag, 1983, p. 52–77, ici p. 59–65.
6. « Ist iht brestens darynne, daz sol mit gottes hilfe nach latinischer warheit corrigieret werden » : note dans K3, f.1. Cf. aussi t. I, p. LIII-LIV, et K. KUNZE, « Überlieferung und Bestand der Elsässischen *Legenda aurea* », dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 99, 1970, p. 265–309, ici p. 297–300.
7. Cf. N. PALMER, « Eine Prosabearbeitung der Alexiuslegende Konrads von

2. Apports nouveaux

C'est ainsi que l'œuvre a subi diverses sortes de métamorphoses, résultat des échanges incessants entre l'auteur, les copistes, ceux qui ont révisé l'œuvre et les divers groupes de public. Je voudrais maintenant attirer votre attention sur un point précis : le genre de transformations que l'apport de 51 textes nouveaux a fait subir à 23 des 35 manuscrits de la LDA1s sans en altérer l'identité. Alors que le tome I de notre édition renferme seulement les pièces provenant du traducteur strasbourgeois (« Normalcorpus »), le tome II comprendra ces apports ultérieurs (« Sondergut »). L'édition présentera donc, à côté du corpus dans son état originel, également les formes diverses dans lesquelles l'œuvre à été lue par la suite, au cours des différents stades de son évolution [8]. Dans mon esquisse de l'histoire des apports successifs, je mettrai particulièrement l'accent sur les raisons de ces apports [9].

2.1 *Appendice avec un accent de politique locale*

L'auteur strasbourgeois s'était certes permis beaucoup de liberté dans sa traduction [10], mais, en ce qui concerne le sanctoral, il s'en est tenu exactement au manuscrit latin dont il disposait, provenant manifestement des traditions austro-bavaroises, car son recueil renferme quelques légendes de saints de cette région dont on ne trouve pas trace de culte en Alsace (t. I, p. XIV-XV). Une première réaction devant ce

---

Würzburg », dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 108, 1979. p. 158–161. Étude méthodique pour résoudre le problème de l'enchevêtrement des recueils hagiographiques dans une édition moderne, voir t. II, Introduction.

8. Un plaidoyer programmatique pour éditions à caractère « überlieferungsgeschichtlich » au lieu de « textkritisch », voir G. STEER, *Hugo Ripelin von Strassbourg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des « Compendium theologicae veritatis » im deutschen Spatmittelalter*, Tübingen, Niemeyer-Verlag, 1981, p. 565–618 ; K. GRUBMÜLLER, « P. JOHANEK u.a., « Spätmittelalterliche Prosaforschung », dans *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, 5, 1974, p. 156–176.
9. Suivent ici uniquement des exemples pouvant présenter un intérêt d'ordre général pour l'histoire des légendiers. Pour le reste des légendes, voir t. II, Introduction.
10. L'auteur n'hésite pas à introduire dans le texte des remarques personnelles, par exemple qu'il a vu lui-même à Rome le nombril de l'Enfant Jésus (voir t. I, p. 98, 11) ou, en face de querelles incessantes entre franciscains et dominicains à Strasbourg, que ces deux ordres vivent entre eux comme chien et chat (t. I, p. 502, 12–14).

corpus étranger ne tarda pas à se manifester. Et dès avant 1382 ont été rédigées à Strasbourg, spécialement comme appendice de la LDA1s et tout à fait dans le style de ses propres textes, quatre légendes de saints particulièrement vénérés dans cette ville : les évêques strasbourgeois Arbogastus et Florentius, la première abbesse du couvent Saint-Étienne en cette ville, Attala, et le saint empereur Henri II. Le choix et la réalisation de ces légendes vont nettement dans le sens du chapitre de la cathédrale. En effet, c'est uniquement dans cette légende de saint Henri II qu'il est fait mention du fait que la règle et le mode de vie des chanoines strasbourgeois plaisaient tant à l'empereur qu'il aurait désiré se joindre à eux. Mais comme ses responsabilités politiques ne le lui permettaient pas, il offrit à la cathédrale la prébende pour un remplaçant (t. II, p. 10-11). — Dans un document de 1359 les chanoinesses de Saint-Étienne ainsi que les chanoines du chapitre de la cathédrale contestent le fait que la règle bénédictine ou augustinienne soit obligatoire pour les dames de Saint-Étienne ; par contre, ils affirment que le couvent est soumis à la règle « large » des chanoinesses séculières (*canonicae saeculares*). L'auteur de la légende d'Attala prend également position dans cette querelle, attribuant à la première et sainte abbesse de Saint-Étienne un plaidoyer pour une règle large (*offen Regel*) dans un esprit de sollicitude pour les religieuses futures (t. II, p. 38 ; p. XVII).

Les quatre textes ont tout d'abord été, dans une première étape, ajoutés en appendice. Plus tard, ils ont été intégrés à l'œuvre. Je mentionne cela parce que l'on peut observer ici le processus d'intégration d'une manière très détaillée et valable aussi pour d'autres légendiers. Prenons comme exemple la légende d'Attala. Dans une deuxième étape, lors de la division du légendier en deux parties, Attala est placée dans l'appendice de la partie hivernale, où l'on trouve aussi Odile et Barbe (K2, Gil) ; les trois autres légendes (Florentius, Arbogastus, Henri II) sont placées dans l'appendice de la partie estivale. Dans une troisième étape, les saintes de décembre, Odile (13.XII.), Attala (3.XII.) et Barbe (4.XII.) ont été retirées de l'appendice et introduites dans le calendrier dans cet ordre, c'est-à-dire de façon inexacte, après Lucie (13.XII : Ksl). Dans une quatrième étape, les légendes sont classées selon leur date exacte, Attala donc, après André, le 3 décembre (Wol, Mal, Rol).

2.2 *Exemples de l'influence du culte local et du culte général-populaire*

Pour montrer l'influence du culte local et du culte général des saints sur l'histoire de notre légendier, il suffit de donner ici deux exemples. Dans une deuxième réfection, rédigée également à Strasbourg, sainte Aurelia, une des compagnes de sainte Ursule, décédée à Strasbourg, a été introduite dans la partie estivale à la date du 15 octobre. Le destin qui lui a été réservé dans la LDA1s est typique pour un saint local. Aurelia n'était vénérée que dans cette ville et elle était, tout au plus, connue dans ce diocèse seulement. Mais, dès que le légendier gagna la Suisse voisine, cette légende disparut, parce que la date de sa fête y était inconnue.

Barbe nous fournit un exemple contraire. Jacques de Voragine ne lui avait pas réservé de place dans son recueil. Elle est pourtant l'une des saintes préférées de l'Europe Centrale. C'est pourquoi on trouve sa légende, dans de nombreuses versions, le plus fréquemment dans ces pays, ajoutée à la *Légende dorée* latine. Il en est de même dans l'hagiographie en langue vernaculaire. Certes, les légendiers sont relativement lents à réagir au culte populaire, mais, dans ce cas, sa pression était irrésistible. Dans la seule LDA1s ont été introduites quatre légendes différentes de sainte Barbe: l'une d'entre elles est même composée en vers. Il est manifeste que cela gênait moins le rédacteur de briser l'unité stylistique du légendier que de renoncer à sainte Barbe (t.II, p. 90–103).

2.3 *Transformation selon le principe de la « typologie »*

Chez Jacques de Voragine, le texte *De septem fratribus, qui fuerunt filii beatae Felicitatis* est très bref et, en dépit de ce titre qui a été aussi repris dans la traduction alsacienne [11], il se concentre uniquement sur le martyre de la mère, Félicité. Aussi, un rédacteur de la partie estivale lui a-t-il substitué, dès avant 1419, une version plus détaillée, qui relate également le martyre de chacun des sept fils. La véritable raison de cette substitution est certainement d'ordre théologique. Cela est attesté par le fait que la légende, à l'encontre du modèle initial et de l'ordre du calendrier, est juxtaposée à la *passio* des sept Macchabées. Le rédacteur voulait ainsi mettre en évidence le parallèle entre les frères de l'Ancien Testament et ceux de l'ère *sub gratia*, dans le sens d'un surpassement

11. *Von süben gebrüderen*, I, p. 418.

du « type » par « l'antitype » (t. II, p. XXI ; p. 45–47). Ici, un millénaire plus tard, se manifeste de nouveau la même façon de penser qui a suscité à l'origine la genèse de la *Passio Felicitatis*.

2.4 *Apports dus aux intérêts d'un noble*

Dans l'étape suivante, nous reconnaissons les buts d'un laïc noble inconnu. Le manuscrit Wol qui date de la première moitié du 15e siècle, renferme des textes étayant cette hypothèse, tels la « bulle d'or », des lois impériales, des documents concernant la destitution du roi Wenceslas en 1 400, etc. [12] et, en plus, la LDA1s, dans laquelle sont insérées les légendes suivantes : Eucher ; Josse (Jodocus), qui avait renoncé à une succession princière ; Guillaume d'Aquitaine, qui, sur l'ordre de Charlemagne, avait combattu les Sarrazins et était ensuite devenu moine ; Gengout (Gangolfus), un chevalier de la cour du roi Pépin ; Charlemagne ; enfin Louis de Toulouse, qui renonça à la couronne de Naples pour devenir prêtre. La plupart de ces textes ont un point commun : ils montrent comment doit se comporter un noble (t. II, p. 55–61, 78–89, 104–115, 288–310).

2.5 *De l'organisation théologique de l'œuvre à l'organisation pratique pour l'usage domestique*

La *Légende dorée* latine englobe la période allant de l'attente du salut, au temps de l'Avent, jusqu'à son arrivée à l'époque actuelle, lors de la fête de la consécration de chaque église. La grandiose organisation de l'œuvre selon l'histoire du salut est toujours présente, grâce à certaines réflexions insérées dans le légendier à intervalles réguliers [13]. Celles-ci permettent de réunir en un tout organique aussi bien des récits *de sanctis* que des sermons *de festis*. L'envergure théologique de cette conception n'a pas toujours été comprise lors de la réception de l'œuvre en langue vernaculaire, ou elle a été du moins négligée. On le remarque à la fréquente omission de ces réflexions sur l'histoire du salut. La documentation littéraire complète de l'histoire du salut est

12. O. HEINEMANN, *Die Handschriften der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel VII : Die Augusteischen Handschriften*, Wolfenbüttel, 1900, p. 11-12.
13. « de festivitatibus infra tempus renovationis/ ...tempus deviationis/ ...tempus reconciliationis/ ...tempus peregrinationis/ ...tempus partim reconciliationis, partim peregrinationis ». Dans la LDA1s : *Vom underscheid der zit...*, t. I, p. 1, 40, 170, 264, 356.

remplacée par des critères d'ordre pragmatique [14] ou par des principes pratiques d'un livre conçu en fonction des besoins de l'usage domestique. C'est ainsi que, par exemple, les sermons *de festis* ont été parfois supprimés, pour « purifier » le recueil dans le sens d'une *summa de sanctis* homogène. La dominicaine Elselin du couvent d'Unterlinden à Colmar retire, au milieu du 15e siècle, les textes *de festis* de leur contexte original dans la LDA1s pour les classer comme un groupe propre derrière les pièces *de sanctis* (Col). Cela a eu pour conséquence que le groupe *de festis*, en raison de son isolation, a été considéré comme ayant des lacunes, et qu'il a été complété par d'autres textes, par exemple pour le dimanche de la *Laetare*, par celui de la Passion, etc. (t. II, p. XXXIII ; p. 268–287).

2.6 *Réfection systématique pour la constitution d'une bibliothèque hagiographique de couvent*

Dans ces mêmes années, la maîtresse de lecture Regula, au couvent des cisterciennes de Lichtental à Baden-Baden, considérait comme l'un de ses devoirs les plus importants d'établir pour ses consœurs ignorant le latin (*ungelert*) un « solide recueil de légendes » (*ein redelich passional*) pour la lecture au réfectoire selon les *consuetudines ordinis*. Cela est attesté par des conseils de lecture écrits de sa propre main [15]. Regula avait tout d'abord en vue un recueil quasi encyclopédique en quatre volumes, dont le premier serait consacré aux apôtres, le second aux martyrs, le troisième aux docteurs et confesseurs, le quatrième aux vierges et autres femmes. Cependant, seul le volume concernant les femmes a été rédigé (c'est du moins le seul que nous possédons), œuvre dont une des sources a été la LDA1s [16]. Peu de temps après, Regula recopie aussi la LDA1s pour la bibliothèque du couvent, mais laisse de côté toutes les saintes qui se trouvaient déjà dans son « livre des vierges et autres femmes ». Les autres pièces, elle les rédige selon les exigences de la lecture au réfectoire. À la différence des étapes jusque-là mentionnées, la LDA1s est soumise ici non seulement à des transformations ponctuelles, mais à une révision systématique embrassant toute l'œuvre (Stl/K3 ; cf. t. I, p. LVI-LVIII, LXXIIs.). Parmi les critères qui guident Regula, on peut mentionner ici avant tout :

14. Cf. G. PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1977, p. 85–99.
15. Baden-Baden, Kloster Lichtental, ms.108, f.27v-33r.
16. *Verfasserlexikon*, I, col. 1087–1098 (*supra* n. 1).

1) *L'horror vacui*

Beaucoup des pièces semblaient à Regula trop courtes (*nit gnuog*)[17] pour la lecture à faire à table. Elle a allongé la plupart d'entre elles par des amplifications stylistiques et par l'introduction de phrases et de passages empruntés à d'autres versions de ces légendes[18]. Le texte consacré à Felix in Pincis (t. I, p. 123) ne comptait que 27 lignes; Regula en fit la version la plus complète sur Felix en compilant par un travail acharné quatre légendes différentes de Felix, allemandes et latines. Certes, lors de cette opération, plusieurs saints portant ce nom ont été identifiés comme une seule et même personne[19].

2) *L'horror apocryphi*

Ce sont des insuffisances concernant non pas la forme mais le contenu, qui l'ont forcée à transformer la légende de Matthieu. Dans la version de Jacques de Voragine il est moins question de Matthieu que de son prédécesseur Judas, et Jacques lui-même ne présente l'histoire de Judas qu'avec des réserves, en raison de sa source apocryphe: *lectoris arbitrio relinquatur, licet sit potius relinquenda quam asserenda* (Graesse p. 185). Regula et, indépendamment d'elle, une dominicaine de Liebenau à Worms[20] se prononcent pour la première solution et remplacent une grande partie du texte par des passages provenant d'autres sources et traitant exclusivement de la vie de saint Matthieu.

3) *Désirs particuliers de l'ordre cistercien*

Regula a remanié, par l'apport de sources complémentaires, des pièces du modèle alsacien jugées insuffisantes. Les autres textes, dont l'addition au légendier est due à des raisons spécifiques à l'ordre cistercien, sont, pour l'essentiel, des traductions en allemand d'un unique modèle latin. À une motivation d'ordre négatif correspond

17. T. II, p. XXIV. Sur ce problème, voir aussi la note dans un codex hagiographique du XVe siècle : « Hic sermo legetur in prandio vel in cena de quolibet sancto vel sancta quando lectio *minus* habuerit de legendis eorum », G. PHILIPPART, *op. cit.*, p. 116.
18. Procédés utilisés parfois aussi pour des légendes plus longues; cf. les synopses dans t. I, p. 56, 274, 324, 462, 572, 596, 636, 720, 724.
19. T. II, p. 129-130. Graphiques montrant les rapports complexes entre les sources et entre les diverses personnes du nom Felix, voir t. II, p. XXVII.
20. Fbl, t. II, p. XXIV, p. 121–125. Matthieu est ici remplacé par la version qu'on trouve dans « Der Heiligen Leben » ; raison : voir ci-dessus 2.7.

donc, comme procédé littéraire, la compilation ; à une motivation d'ordre positif, la traduction intégrale d'un modèle nouveau. Font partie de ce dernier groupe, d'abord, au lieu de la légende de Bernard de Clairvaux, une traduction complète du très volumineux livre premier de la *Vita prima* de Bernard par Guillaume de Saint-Thierry et de certains passages des livres II, III, IV ; ensuite, une traduction de la vie de Robert de Molesmes qui a participé aux débuts de Cîteaux, et, enfin, une traduction de la *vita* du saint roi Louis IX, à qui, c'est ce que prétend Regula, grâce à la prière de saint Bernard, une fille fut donnée après de nombreuses années conjugales stériles. Mais, dans son zèle, il avait échappé à Regula qu'il ne pouvait s'agir ici du saint roi Louis IX, mais bien du roi Louis VII (t. II, p. XXV). — C'est au culte marial de l'ordre qu'est due l'insertion dans le légendier de Regula d'un sermon « actuel » sur l'Assomption de la Sainte Vierge de Nikolas de Dinkelsbühl, mort en 1433, de même que d'une légende de sainte Anne selon « l'Évangile de la nativité de la bienheureuse Vierge Marie » (t. II, p. 146–173 ; 139–143). Toutes ces pièces dépassent largement par leur dimension la norme des autres textes, mais elles sont insérées par Regula dans la LDA1s à leur date, et, comme les autres textes, elles sont présentées avec des conseils pour la lecture au réfectoire et conçues donc comme parties intégrantes de ce légendier.

2.7 *Mutations en raison de la concurrence de légendiers en langue vernaculaire*

Jusqu'à maintenant il a été fait mention de raisons avant tout extra-littéraires pour expliquer l'apport de nouvelles légendes ; dans les deux étapes suivantes, il sera question des transformations dues à l'influence de différentes collections l'une sur l'autre.

Alors que la LDA1s restait limitée au sud-ouest des pays de langue allemande, dominait à la même époque dans le nord-ouest la version néerlandaise de la *Légende dorée* de 1357 en tant que recueil hagiographique par excellence. Ce sont des domaines bien distincts ; on ne connaît jusqu'à présent aucune interférence entre les deux (voir la carte de W. Williams-Krapp, dans le présent volume). Une troisième « œuvre standard », intitulée « Les vies des saints », vit le jour une génération plus tard (peu après 1384) à Nuremberg et se répandit surtout à l'est. Comme ce sont surtout les dominicaines qui l'ont propagée, elle ne pouvait rester inconnue aux couvents de cet ordre dans le sud-ouest. Mais ici le besoin de légendes était déjà couvert par la LDA1s. Ainsi s'explique qu'on ne trouve guère dans cette région d'exemplaire

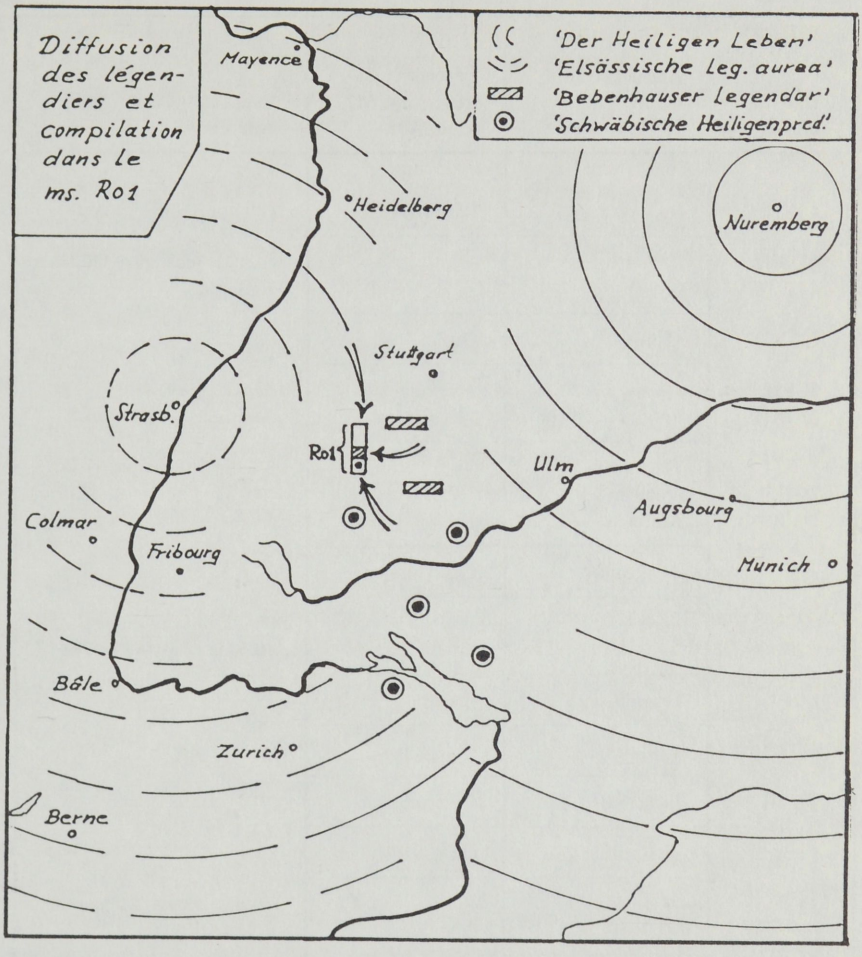
complet des « Vies des saints », mais que toute une série de légendes de la LDA1s aient été remplacées ou complétées par des textes du nouveau légendier. Une dominicaine de Liebenau à Worms additionne dans la légende de saint Jean l'Évangéliste toutes les parties des deux légendiers, dans la mesure où elles ne sont pas semblables, pour obtenir le texte le plus riche possible concernant ce saint particulièrement vénéré[21]. Les dominicaines de Saint-Nicolas à Strasbourg ajoutent à la fin des textes de leur LDA1s, pour les rendre plus édifiants encore, les prières qui sont un trait caractéristique des textes des « Vies des saints » (B3, 4). À Colmar, sœur Elselin ajoute à la LDA1s quelques miracles de saint Nicolas et de saint Paul (Col ; t. I, p. LIV-LV), etc.[22].

Ces contaminations découlent de la présence de deux légendiers dans le même *ordre*. Que la situation, d'un point de vue de pure *géographie* littéraire, puisse influencer la composition de divers exemplaires d'un même recueil, ceci apparaît de façon exemplaire chez Rol. Le pays souabe constitue une sorte de *no man's land* entre les domaines de la LDA1s et des « Vies des saints ». C'est au nord de ce vide que vit le jour, au début du 15e siècle, le « Légendier de Bebenhausen », alors qu'au sud paraissait un autre recueil, les « Sermons sur les saints en dialecte souabe » (« Schwäbische Heiligenpredigten »)[23]. Il était donc presque inéluctable que dans l'unique manuscrit de la LDA1s égaré dans cette région vinssent s'ajouter des textes des deux recueils du terroir (Verena, Gall ; Conrad).

2.8 *Mutations en raison de l'interférence des transmissions en langues latine et vernaculaire*

Les influences proprement littéraires ne sont pas dues seulement à la concurrence de divers légendiers en langue vernaculaire, mais aussi à la coexistence des traditions allemande et latine de la même œuvre. Dans trois cas au moins l'autorité de la *Légende dorée* latine a exercé ultérieurement une influence sur le sanctoral de l'œuvre alsacienne. Et c'est chaque fois un appendice du recueil latin, appendice qu'on retrouve depuis 1288 dans une dizaine de manuscrits du sud de l'Allemagne, qui a inspiré les adaptations. D'après un prologue *de*

21. T. II, p. XXXVI, p. 349–354. Pour Matthieu, voir ci-dessous 2.6.
22. Pour l'influence de la LDA1s sur quelques incunables de « Der Heiligen Leben », voir W. WILLIAMS-KRAPP, « Studien zu "Der Heiligen Leben" », dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 105, 1976, p. 274–313, ici p. 300.
23. Voir art. correspondants dans *Verfasserlexikon (supra* n. 1).



sanctis, qui in priori non recoluntur opere et in provincia ista celebres habentur, que j'ai nommé « Appendice-Provincia » (« Provincia-Anhang »), G. Philippart a de bonnes raisons de supposer qu'il provient du diocèse de Constance, mais il est aussi d'autres signes qui pourraient indiquer que cet appendice est l'œuvre d'un ermite augustin et que le terme de *provincia* embrasse toute la province allemande de cet ordre, fondé en 1256[24].

Le tableau ci-joint montre les légendes de la partie hivernale de l'Appendice-Provincia dans un manuscrit latin provenant d'Alsace

24. G. PHILLIPPART, *op. cit.*, p. 98-99 ; t. II, p. XXXIX-XLIII.

Date de la fête	Appendice latin du ms. Col (mar) 89 (319)	Légendes ajoutées au ms. M2 (cgm 343)	Explications des différences
4. XII.	—	Barbara	culte populaire
13. XII.	Jodocus	—	concurrence entre Odile et Josse
13. XII.	Ottilia	Ottilia	
9. VII, 23. XII.	↓	Anatolia, Victoria	dans Col à la fête de Anatolia
7. XII, 29.I, 14. X.	Eucharius, Valerius, Maternus	—	prévue pour la partie estivale à la fête de Materne
3. I.	Genovefa	Genovefa	
(10.I.)	↓	Willelmus Aqu.	fête d'un Guillaume attestée p. ex. à Paris le 10.I.
1. II.	Brigida	Brigida	
6. III.	Fridolinus	Fridolinus	
17. III.	Gertrudis	Gertrudis	
11. V.	Gangolfus	Gangolfus	
13. V.	Servatius	—	légende existant déjà dans la LDAls.
28. V.	Willelmus Aqu.	↑	dans M2 à la fête du 10. I.
26.V.	Augustinus Cant.	—	légende qui manque dans de nombreux mss latins
5. VI.	Bonifatius mart. Rom., Bonif. ep.	Bonifatius ep.	
11. VI.	Onufrius	Onufrius	
22. VI.	Achatius, XM mart.	—	légende existant déjà dans la LDAls.
9. VII, 23. XII.	Anatolia, Victoria	↑	dans M2 à la fête de Victoire

(Col) et, à côté, les apports du manuscrit M2 de la LDA1s. Dans le manuscrit allemand l'appendice latin a été traduit fidèlement. Les quelques variantes sont facilement explicables. L'intégration de cet appendice a sûrement une cause purement fortuite. Le modèle allemand de M2 avait perdu quelques feuilles du début de l'œuvre, ainsi que du texte concernant la circoncision du Seigneur, et le copiste se vit contraint de faire appel à un exemplaire latin pour combler les lacunes par une nouvelle traduction du texte latin. C'est ainsi qu'il tomba, dans son exemplaire latin, sur les légendes de l'Appendice-Provincia et les traduisit en même temps pour son exemplaire allemand [25]. Cet exemple permet de confirmer deux règles hagiologiques : 1°) Il ne faut pas exagérer l'influence du culte ou d'autres besoins de la vie religieuse sur la constitution et la transformation des légendiers : elles sont souvent le produit de traditions littéraires purement fortuites. 2°) Une hagiographie de ce type et de cette époque en langue vernaculaire dépend, jusque dans les moindres détails, des modèles latins. Certes, on est souvent tenté de concéder aux auteurs des légendes abrégées en langue vernaculaire une certaine autonomie par rapport aux textes latins. Mais avant de faire une telle concession, il y a lieu de postuler, jusqu'à preuve du contraire, un modèle latin non encore découvert correspondant exactement au texte vernaculaire.

3. Conclusion

Le succès de la LDA1s, large, certes, mais concentré à l'intérieur d'une région peu étendue, a relativement facilité la tâche pour donner une vue d'ensemble des métamorphoses d'un légendier de façon peut-être exemplaire. Les apports sont, en ce qui concerne l'éventail des formes, d'une étonnante diversité : vers et prose, légendes et sermons, miracles (cf. t. II, p. 237) et translations (t. II, p. 361–367), amplifications et abrégés, pièces homogènes et pièces compilées à partir de sources vernaculaires et de sources latines, textes savants latinisés et textes populaires délatinisés. Le critère d'homogénéité littéraire ne joue qu'un rôle secondaire dans ces recueils, quand on les destine à l'usage pratique. Plus variées que prévu se sont révélées aussi les raisons qui ont conduit à élargir le légendier. Elle vont du complément apporté à un modèle fragmentaire, en passant par la simple confusion de personnes de même nom, jusqu'à l'aspiration programmatique à un recueil solide ; elles vont de la crainte qu'un texte soit trop court pour

25. Pour les deux autres cas d'une influence de l'Appendice-Provincia sur des manuscrits de la LDA1s, voit t. II, p. XLV-XLVI.

la lecture au réfectoire, en passant par la peur des traditions apocryphes, jusqu'au surpassement de « types » de l'Ancien Testament par des « antitypes » de l'ère chrétienne. Les influences proprement littéraires, dues à l'importation de recueils allemands concurrents ou à la coexistence des traditions latine et allemande de la *Légende dorée*, sont tout aussi importantes que les influences extra-littéraires conditionnées par des motifs de culte local et régional, par des attentes aussi bien populaires et privées que spécifiques à un ordre ou un couvent.

Konrad KUNZE
Université de Fribourg en Brisgau

THE "SAINT CATHERINE LEGEND" OF THE *LEGENDA AUREA*, TRACED THROUGH ITS GERMAN TRANSLATIONS AND OTHER GERMAN VERSIONS IN PROSE, VERSE, AND AS A PLAY

The following remarks are based on my dissertation, entitled: *Ein spätmittelalterliches "Katharinenspiel" aus dem Cod. Ger. 4 der University of Pennsylvania: Text und Studien zu seiner legendengeschichtlichen Einordnung.*

The Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, Germany, owns at least a dozen manuscripts of the Latin *Legenda aurea* (= *LA*), four of which, of the 14th and 15th century, I have examined (MS 8.3 Aug. 4°; MS 388 Helmst. (fol.); MS 80.3 Aug. fol.; MS 75.8 Aug. fol.). Villanova University has one MS of the 14th century as well. The oldest MS I have seen, however, is located at the Braunschweiger Stadtbibliothek. It is a luxurious MS, N° XII, from the end of the 13th century. The place of the "Saint Catherine Legend" is here between Chrysogonus and Saturninus (Diss., p. 189–192).

The sources for the "Saint Catherine Legend" are believed to have come from the *Speculum Historiale* of Vincent de Beauvais, from Mombritius' version and from the lengthy *Vulgata 1* (Diss., p. 195-196).

The South Netherlandic *LA*-translation of 1358 was later copied in the Middle Franconian dialect and finally into Low German. Siegfried Sudhof published the "Saint Catherine Legend" from the South

Netherlandic *LA*-MS of 1465, London (Add. MS 18.162). This translation is a close rendition of the Latin *LA* to which a *conversio* of Saint Catherine had been added.

The "Saint Catherine Legend" of the Middle Franconian MS of 1452 from Trier (Cod. 1191/492) was published by Sudhof in parallel print to the South Netherlandic translation. The MS belonged to the women's cloister of Eberhartsclusen. Sudhof added a different *conversio* of Saint Catherine from Trier (Cod. 1189/2023). In both passions, Saint Catherine was followed by the Saturninus legend.

By the time the Low German *LA* was written (1480), in the Marienstuhl cloister near Halberstadt (Cod. 189a, Hannover), the South Netherlandic *LA* had been printed (1478). In the Low German "Saint Catherine Legend", the *Lobrede* at the end was left out, and no *conversio* had been added. The legend was here followed by Jacobus (Diss., p. 197–200).

While the South Netherlandic *LA* was being reproduced and copied into Middle Franconian and Low German, reaching from the Netherlands to Magdeburg, between the years 1358 and 1480, the Alsatian *LA* was written in 1362 in Strasbourg and distributed throughout the Alemannic area (the Alsatian *LA* has now been published by Ulla Williams and Werner Williams-Krapp). The "Saint Catherine Legend" is contained in 11 of the MSS. The oldest MS of 1362 is located in Munich (Cgm 6), another MS I examined belongs to the West-Berliner Staatsbibliothek (MS germ. qu. 1490, 15th c.), (Diss., p. 213–215).

The Alsatian "Saint Catherine Legend" is a free translation of the Latin *LA*. Several motifs and scenes have been omitted, as well as the two miracles at the end of the legend. The *Lobrede* was shortened (Diss., p. 216–220).

The Alsatian *LA* has been the source for other Alemannic legendaries, which Konrad Kunze discovered, for instance the *Thalbacher LA* of 1471, but it was never printed.

The North Netherlandic *LA* is another independent translation. Its oldest MS of 1420 is located in Leiden. Two MSS, which I examined, belong to the Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, MS 80.5 Aug. fol. and MS Helmst. 317. In the catalogue the dialect of these two MSS was called Low German, but MS 80.5 Aug. fol. rather is North Netherlandic. MS 80.5 Aug. fol. might have been written after 1457 in Kalkar, to which library it belonged. The watermark points to Düsseldorf (1462, Briquet). Jan Deschamps, who described the MS, believed that it was completed as late as 1480, which seems unjustified.

The same Deschamps did not give a description of the MS Helmst. 317 that was finished in 1472. The watermark points to Düsseldorf (1469, Piccard). Konrad Kunze believes that this MS is an independent translation. The "Saint Catherine Legend" is followed by the legend of Saint Barbara in the North Netherlandic *LA* and in MS Helmst. 317. Here Saint Dorothea soon follows (Diss., p. 200–203). The "Saint Catherine Legend" in MS 80.5 Aug. fol. uses a different vocabulary than in the South Netherlandic *LA*, and it omits the etymology of Catherine's name, as well as four points of the *Lobrede*. — In MS Helmst. 317, the miracles at the end are left out. Also, ff. 277–281 of this MS are missing, including the first part of the "Saint Catherine Legend".

Two parallel MSS of the "Saint Catherine Legend" in Wolfenbüttel were believed to stem from the *LA*, according to the catalogue (MSS Helmst. 1228 and Helmst. 1121), but it turned out that this prose version is a combination of the *LA* and the South German *Heiligenleben*. The *Heiligenleben* was printed in 1480 in a Low German dialect. The *LA* being used might have been the North Netherlandic variety of MS Helmst. 317. It seems more predominant than the *Heiligenleben* in the Wolfenbüttler version of the "Saint Catherine Legend". Both MSS were written in a Low German. A *conversio* precedes the *passio*, but the miracles are omitted (Diss., p. 204–206).

In two East Middle German *LA*-MSS of 1431 (Dessau) and after 1450 (Breslau) the "Saint Catherine Legend" is not extant, because they represent the winter part only, as demonstrated by Werner Williams-Krapp.

Two Bavarian *LA*-MSS contain the "Saint Catherine Legend" : the Regensburger *LA* (written before 1460) and the Harburger *LA* (after 1460). — In the Regensburger *LA* (Cgm 3973, München) from St. Emmeran, the translation is close to the Latin *LA*, even the etymology is included and the two miracle stories as well. Only the five points of the *Lobrede* were not entirely translated (Diss., p. 212-213). Saturninus follows the "Saint Catherine Legend", likewise in the Harburger *LA* (Cod. III, 1, 2°, 22). Here, the "Saint Catherine Legend" is again a close translation, but the etymology was omitted. The miracle story of "The Bishop of Milan" was added (Diss., p. 211-212).

All these examples of MSS show that the *LA* was translated into virtually every German dialect, spreading from West to East, with the last MSS coinciding with the earliest prints of around 1480.

Before the German translations occurred, the lat. *LA* was first used as the principal source for the East Middle German rhymed *Passional*

of about 1300. A secondary source for its "Saint Catherine Legend" was the short Latin version *Vulgata 3* (MS Rep. II, 59a), which is located in Leipzig. There are signs in the "Saint Catherine Legend" that also Vincent de Beauvais' *Speculum historiale* has been consulted.

Approximately 100 *Passional*-MSS are extant, about half of which contain legends of saints of the 3rd book. The "Saint Catherine Legend" is only included in 4 MSS; three are written in East Middle German before 1350, and one, from the 2nd half of the 15th century, is written in a Swabian-Alemannic dialect. The *Passional* (3rd book) had been transposed into all German dialects except Low German. Copies were made until the end of the 15th century (Diss., p. 231–234) — Friedrich Karl Köpke published the *Passional* (3rd book).

The version of the "Saint Catherine Legend" of the *Passional* must have been very popular, because it became the direct source for three legendaries in prose, five legends in verse and for a play.

There seem to be four geographic areas of influence the *Passional* had with these literary productions. The first one was the East Middle German area with three rhymed "Saint Catherine Legends" and a play, all probably created before 1350, the *Thüringer Katharinenspiel* even as early as 1323. The legends are called *Passio Katerine, Katharinen-Passie* (in the *Passienbüchlein von den vier Hauptjungfrauen*) and the *Heinrichauer Fragment*.

The second area was still in Middle Germany with the production of Hermann's von Fritzlar Heiligenleben (1343–1349) and the *Darmstädter Legendar* of 1420. In both prose legendaries the *Passional* was a source, but the *Darmstädter Leg.* also depended on Hermann's von Fritzlar *Heiligenleben.*

The third area was Northern Bavaria with the creation of the South German *Heiligenleben* (or *Der Heiligen Leben*) around 1400. Two additional sources for this *Heiligenleben* were the *Märterbuch* and the *LA*. Directly dependent on the *Heiligenleben* was the Swabian *Bebenhauser Legendar* of 1439.

The fourth area of influence for the *Passional* was Northern Germany. Two Low German rhymed "Saint Catherine Legends" were written there, located in Bielefeld (1469) and Wolfenbüttel (MS Helmst. 1086, c. 1480). The Bielefelder legend was published by Sudhof; the Wolfenbüttler legend by me.

Most of these versions were copied and also translated into other German dialects. The *Passienbüchlein* and especially the South German *Heiligenleben* were printed many times.

Looking back to the first East Middle German works derived from the *Passional*, it is to note that the *Thüringer Katharinenspiel*, which also used the *Märterbuch* for a source, was for a long time believed to stem directly from the *LA*. The Mühlhäuser MS was written in 1350/70.

Almost a hundred years later, the "Saint Catherine Play" was rearranged in a Moselle Franconian dialect, using as an additional source the *Passio Katerine*. This MS of the *Moselfränkische Katharinenspiel* (1430/40) is located at the University of Pennsylvania in Philadelphia. Before the 1950s the MS belonged to the library of the Duc d'Arenberg.

The rhymed *Passio Katerine* is believed to originate, like the *Katharinenspiel*, from Erfurt. The *Passional* was not its only source, but the *Vulgata 1* as well. The oldest MSS fragments, the so-called *Wolfenbüttler Fragmente* of c. 1350, are preserved in Wolfenbüttel (Diss. p. 164–169).

A complete Low German parallel MS of 1476 lies in Brussels. This MS and also the *Wolfenbüttler Fragmente* were written in the Eastphalian area. The *Wolfenbüttler Reimlegende* of about 1480 might be directly dependent on the MS of the *Wolfenbüttler Fragmente*, as well as on the *Passional*. The watermark of the MS points to Halberstadt (1481) (Diss., p. 130–144). It is of course possible that an earlier original MS existed after 1350.

The East Middle German rhymed *Katharinen-Passie* of the *Passienbüchlein* is preserved in its entirety in the Marienburger print of about 1492. It presupposes an original MS from the first half of the 14th century. In this version, the *Vulgata 1* was also a source, together with the *Passional*, but in a much shorter variety.

The earliest copy of the *Katharinen-Passie* is the MS in Uppsala, c. 1400. Another East Middle German copy of about 1425 is located in Dessau. Then, also around 1425, this version was transposed into Bavarian (München) and much later, 1474, into Low German (Hannover). The Low German MS was written in the Marienstuhl cloister near Halberstadt, from where also the Low German *LA* of 1480 originated.

The *Katharinen-Passie* is not contained in the Magdeburger print of the *Passienbüchlein*, or is it extant in the Berliner print, but again in four different Ripuarian prints in Köln. Next to the Marienburger print, the Bavarian and Low German translations are closest to the original in its contents (Diss., p. 183–187).

The last rhymed East Middle German "Saint Catherine Legend" that was influenced by the *Passional* is the *Heinrichauer Fragment* of the Silesian Heinrichau cloister. Its main source was, however, the *Katharinen-Marter* in Wien, published by Johann Lambel (Diss., p. 155–160).

The Low German rhymed Bielefelder "Saint Catherine Legend" of 1469 is not only derived from the *Passional*, but also from Hermann's von Fritzlar *Heiligenleben* (1343–1349). — An original MS of this *Katharinenlegende* might have been composed as soon as the only *Heiligenleben*-MS, in a Hessian dialect in Heidelberg, was copied into other dialects. New MSS of parts of Hermann's von Fritzlar *Heiligenleben* have been discovered recently, in Ripuarian, Low German and Alemannic dialects (Diss., p. 115–129).

The *Darmstädter Legendar* of 1420 is directly dependent on Hermann's von Fritzlar *Heiligenleben* and the *Passional*. That can at least be stated for the "Saint Catherine Legend" (Diss., p. 290–299).

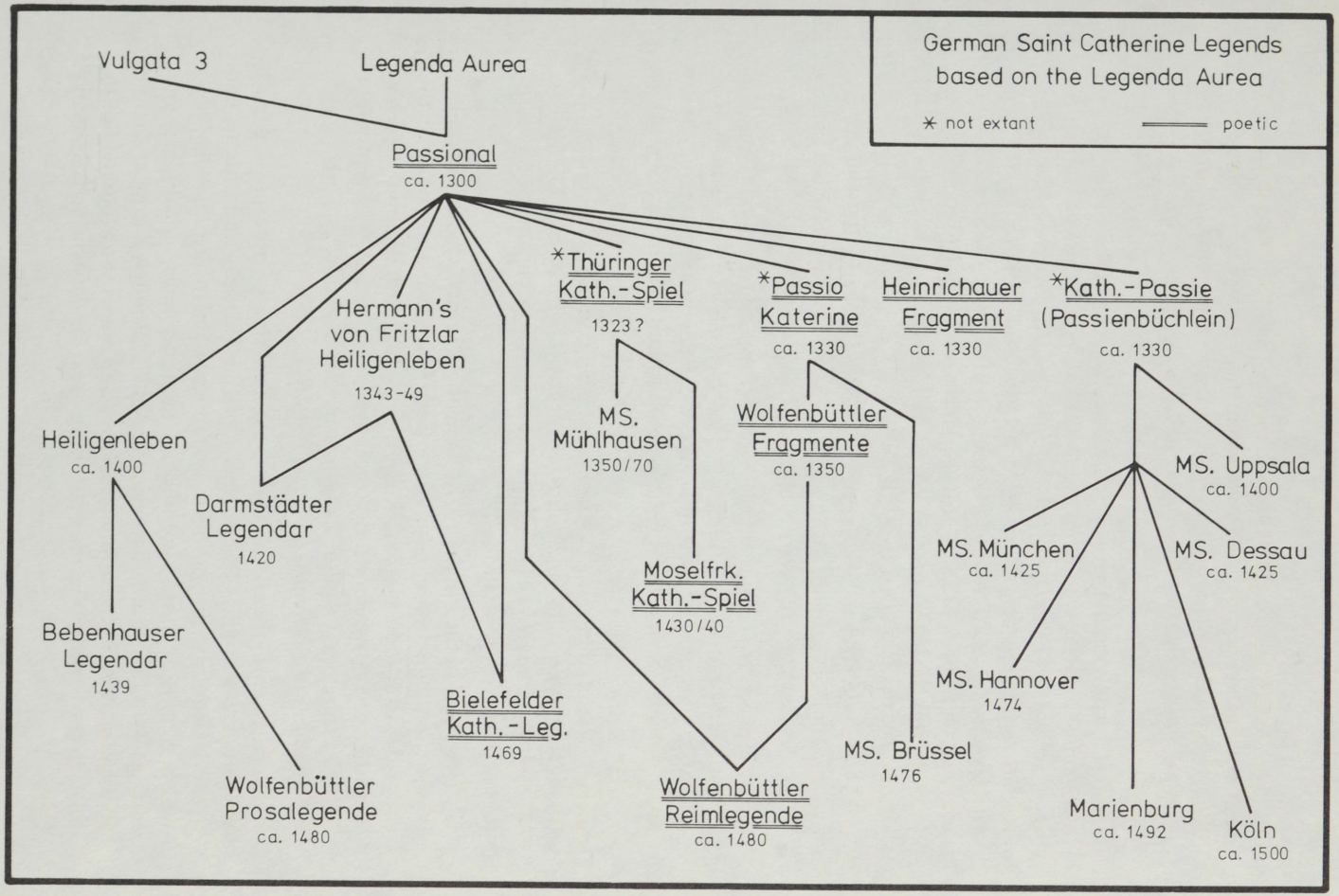
The most important legendary based on the *Passional* was the South German *Heiligenleben* (or *Der Heiligen Leben*), which was probably compiled c. 1400 in Nürnberg. Because of its many copies and prints, it became widely known in Germany (Diss., p. 220–231).

Its "Saint Catherine Legend" was first copied in 1421 (Cod. 877, Germ. Nationalmuseum, Nürnberg). The complete legendary was duplicated after 1430, and the *Bebenhauser Legendar* of 1439 (in two MSS in München and Harburg) is directly dependent on the *Heiligenleben* (Diss., p. 299–316).

This study of the *Passional*'s influence on "Saint Catherine Legends" is not quite conclusive. There is a possibility that the writer of the rhymed East Middle German *Königsberger Fragment* of about 1350 has consulted the *Passional* as well, because he omitted the "Hauptmann-Motif" from the *Vulgata 1*, his main source, which is likewise not included in the *Passional* (Diss., p. 160–164).

Furthermore, the rhymed version of the "Saint Catherine Legend" in Göttweig from the 14th century, copied in Salzburg and Prague, has a good chance of having been contaminated with the *Passional* too, which is indicated by a number of identical lines, vocabulary and motifs. With this "Saint Catherine Legend", although it is most similar to the *Märterbuch*, the influence of the *Passional* is shown in the South Eastern part of the German-speaking area, in Austria and Bohemia (Diss., p. 269–290).

Sibylle JEFFERIS
Villanova University
Pennsylvania


German Saint Catherine Legends
based on the Legenda Aurea
* not extant
poetic
Vulgata 3
Legenda Aurea
Passional
ca. 1300
Heiligenleben
ca. 1400
Hermann's
von Fritzlar
Heiligenleben
1343-49
*Thüringer
Kath.-Spiel
1323?
*Passio
Katerine
ca. 1330
Heinrichauer
Fragment
ca. 1330
*Kath.-Passie
(Passienbüchlein)
ca. 1330
Darmstädter
Legendar
1420
MS.
Mühlhausen
1350/70
Wolfenbüttler
Fragmente
ca. 1350
MS. Uppsala
ca. 1400
MS. München
ca. 1425
MS. Dessau
ca. 1425
Moselfrk.
Kath.-Spiel
1430/40
Bebenhauser
Legendar
1439
MS. Hannover
1474
Bielefelder
Kath.-Leg.
1469
MS. Brüssel
1476
Wolfenbüttler
Prosalegende
ca. 1480
Wolfenbüttler
Reimlegende
ca. 1480
Marienburg
ca. 1492
Köln
ca. 1500

SELECTED BIBLIOGRAPHY

1. General literature on the "Saint Catherine Legend" and German Legendaries

BIERMANN, H., *Die deutschsprachigen Legendenspiele des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Diss. Köln, 1975, Köln, Universitätsverlag, 1977.

BOBBE, H., *Mittelhochdeutsche Katharinen-Legenden in Reimen: Eine Quellenuntersuchung*, Germanische Studien, 19, Berlin, E. Ebering Verlag, 1922.

BORST, A., "Die Sebalduslegenden in der mittelalterlichen Geschichte Nürnbergs", *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, 26, 1966, p. 19–178.

BUSSE, L., *Die Legende der heiligen Dorothea im deutschen Mittelalter*, Diss. Greifswald, 1930, Langensalza, Julius Beltz Verlag, 1930.

DESCHAMPS, J., *Middelnederlandse handschriften uit Europese en Amerikaanse bibliotheken*, Leiden, Brill, 1972.

EIS, G., "Lûpold von Wîltingen: Eine Studie zum Wunderanhang der Katharinenlegende", *Festschrift für Wolfgang Stammler zu seinem. 65, Geburtstag*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1953, S., p. 78 ff.

———, "Kritik der Bezeichnung 'Wenzelpassional'", *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 75, 1956, p. 276–278.

FIRSCHING, K., *Die deutschen Bearbeitungen der Kilianslegende unter besonderer Berücksichtigung deutscher Legendarhandschriften des Mittelalters*, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 25, Würzburg, Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh, 1973.

FUCHS, G., *Der Wiener Oswald*, Germanistische Abhandlungen, 52, Breslau, M. und H. Marcus, 1920.

GARTNER, K., "Ein mittelniederdeutsches Fragment der Dorothealegende in der Stadtbibliothek zu Braunschweig", *Litterae Ignotae: Beiträge zur Textgeschichte des deutschen Mittelalters. Neufunde und Neuinterpretationen*, Hgg. von U. MÜLLER, Göppinger Beiträge zur Textgeschichte, 50, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1977.

KROLLMANN, C., "Das mittelalterliche Spiel von der Heiligen Katharina in Königsberg", *Altpreußische Forschungen*, 5, 1929, p. 45–50.

KUNZE, K., *Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet*, Philologische Quellen und Studien, 49, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1969.

_____, "Überlieferung und Bestand der elsässischen *Legenda aurea*", *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 99, 1970, p. 265–309.

_____, "Alemannische Legendare I", *Alemannisches Jahrbuch*, no No., 1971-1972, p. 20–45.

_____, "Buch der Märtyrer (Märterbuch)", *Verfasserlexikon der deutschen Literatur des Mittelalters*, I, K. RUH, ed., Berlin-New York, Walter de Gruyter Verlag, 1977-1978, col. 1093–1095.

_____, "Jakob Twingers von Königshofen 'Lampartica Historia'", *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 109, 1980, p. 146–152.

_____, "Der Heiligen Leben", *Verfasserlexikon*, III, 1981, col. 617–625.

_____, "Der Heiligen Leben, Redaktion", *Verfasserlexikon*, III, 1981, col. 625–627.

_____, "Bebenhauser Legendar", *Verfasserlexikon*, I, 1977-1978, col. 651–653.

_____, "Buch von den heiligen Mägden und Frauen", *Verfasserlexikon*, I, 1977-1978, col. 1087–1089.

_____, "Jacobus a Voragine", *Verfasserlexikon*, IV, 1982, col. 448–466.

PAUSCH, O., *Eine Märterbuchtradition des 13. Jahrhunderts, die älteste deutsche Handschrift des Burgenlandes (Codex Esterházy 444). Mit einem Fundbericht von Harald Pickler*, Burgenländische Forschungen, 64, Eisenstadt, Rötzer Druck, 1973.

RICHERT, H.G., *Wege und Formen der Passionalüberlieferung*, Hermaea, 40, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1978.

SCHNYDER, A., "Ein neues Fragment zu Hermanns von Fritzlar 'Heiligenleben' aus der Überlinger Bibliothek", *Alemannisches Jahrbuch*, no No., 1976–1978, p. 311–323.

SÖDER, R., *Märterbuch und Prosapassional: Untersuchungen zur Legendenüberlieferung im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert*, Diss. Würzburg, 1972.

TIEDEMANN, E.K., *Passional und Legenda aurea*, Palaestra, 87, Berlin, Mayer Verlag, 1909.

(MÜLLER-) UKENA, E., *Die deutschen Mirakelspiele des Mittelalters: Studien und Texte*, Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Deutsche Literatur und Germanistik, 115, Frankfurt-Main, Peter Lang, 1975.

WEGENER, P., *Drei mndd. Gedichte des XV. Jahrhunderts, mit kritischen Bemerkungen*, Programm Magdeburg 1878, Jahrbuch des Pädagogiums zum Kloster Unserer Lieben Frauen in Magdeburg, Magdeburg, Freise, 1878.

WERNER, W., "Ein Fragment vom 'Heiligenleben' Hermanns von Fritzlar in der Salemer Sammlung der Universitätsbibliothek Heidelberg", *Heidelberg Jahrbücher*, 13, 1969, p. 80–102.

———, "Hermann von Fritzlar", *Verfasserlexikon*, III, 1981, col. 1055–1059.

WILHELM, F., *Deutsche Legenden und Legendare: Texte und Untersuchungen zu ihrer Geschichte im Mittelalter*, Leipzig, J.C. Hinrichs Verlag, 1907.

WILLIAMS-KRAPP, W., "Studien zu 'Der Heiligen Leben'", *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 105, 1976, p. 274–303.

———, "Die deutschen Übersetzungen der 'Legenda aurea' des Jacobus de Voragine", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 101, 1979, p. 252–276.

———, "Dorothea", *Verfasserlexikon*, II, 1980, col. 211–216.

———, "German and Dutch Legendaries of the Middle Ages: a Survey", in *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*, Proceedings of the Fifth International Symposium, organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages, held at Odense University on 17-18 November, 1980. Reprint: Odense University Press, 1982, p. 66–75.

2. Editions including the "Saint Catherine Legend", miracles and plays.

ASSION, P., *Die Mirakel der Hl. Katharina von Alexandrien: Untersuchungen und Texte zur Entstehung und Nachwirkung mittelalterlicher Wunderliteratur*, Diss. Heidelberg, Universitätsverlag, 1969.

BECKERS, O., *Das Spiel von den zehn Jungfrauen und das Katharinenspiel*, Germanistische Abhandlungen, 24, Breslau, M. und H. Marcus Verlag, 1905.

BENZ, R., *Jacobus de Voragine: Legenda aurea* (deutsch), Jena, E. Diederichs Verlag, 1917–1921; 8th ed., Heidelberg, Lambert Schneider Verlag, 1975.

COLLINSON, W.E., *Die Katharinenlegende der Hs. II, 143 der kgl. Bibliothek zu Brüssel*, Germanische Bibliothek, II, 10, Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1915.

DEGERING, H. and HUSUNG, M., *Die Katharinen-Passie: Ein Druck von Ulrich Zell*, Seltene Drucke der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin, 2, Berlin, Martin Breslauer Verlag, 1928.

GERβ, F., "Bruchstück einer Katharinen-Legende", *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 10, 1879, p. 488-489.

GIERACH, E., *Das Märterbuch: Die Klosterneuburger Handschrift 713*, Deutsche Texte des Mittelalters, 32, p. 472–491. Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1928.

GRAESSE, J.G.T., *Jacobus a Voragine: Legenda aurea*, Dresden-Leipzig, R. Kuntze Verlag, 1846. Reprint: Osnabrück, Otto Zeller Verlag, 1965, p. 789–797.

HILKA, A., "Zur Katharinenlegende: Die Quelle der Jugendgeschichte Katharinas, insbesondere in der mittelniederdeutschen Dichtung und in der mittelniederländischen Prosa", *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 140, 1920, p. 171–184.

HORMAYR, ., "Der Wettstreit der heiligen Katharina", *Archiv für Geschichte, Literatur und Kunst*, 17, 1826, p. 545–547.

JEFFERIS, S., *Ein spätmittelalterliches Katharinenspiel aus dem Cod. Ger. 4 der University of Pennsylvania: Text und Studien zu seiner legendengeschichtlichen Einordnung*, Diss. University of Pennsylvania, 1982. *Dissertation Abstracts International*, XLIII, 5, 1982 (DA8217130).

KNUST, H., *Geschichte der Legenden der h. Katharina von Alexandrien und der h. Maria Aegyptiaca, nebst unedierten Texten*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1890.

KÖPKE, F.K., *Das Passional: Eine Legendensammlung des 13. Jahrhunderts*, Buch III, Bibliothek der gesammten deutschen Nationalliteratur von der ältesten bis auf die neuere Zeit, I, 32, Quedlinburg-Leipzig, Basse, 1852.

LAMBEL, J., "Katharinen-Marter", *Germania*, 8, 1863, p. 129–186.

PFEIFFER, F., *Hermann von Fritzlar "Das Heiligenleben": Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, I, Leipzig, G.J. Göschen Verlag, 1845, p. 252–257.

RÜTTGERS, S., *Der Heiligen Leben und Leiden, anders genannt das Passional*, I, *Winterteil*, Leipzig, Insel Verlag, 1913, p. 142–153.

SCHADE, O., *Katharinen-Passie: Geistliche Gedichte des XIV. und XV. Jahrhunderts vom Niederrhein*, Hannover, Carl Rümpler, 1854, p. 101–160.

STEFFENHAGEN, E., "Die altdeutschen Handschriften zu Königsberg", *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 13, 1867, p. 539–546.

STEPHAN, F., "Zwei vollständige deutsche Mysterien des Mittelalters: Ludus de sancta Katharina und Ludus de Decem Virginibus", *Neue Stoffliefe-rungen für deutsche Geschichte*, 2, 1847, p. 149–173, 173–184.

SUDHOF, S., *Die Legende der hl. Katharina von Alexandrien: Untersuchungen und Texte unter Zugrundelegung der Bielefelder Handschrift*, (Cod. A 4 der Bibliothek der Altstädter Kirchengemeinde St. Nikolai zu Bielefeld), Diss. Tübingen, 1951, (typed).

———, *Die Legende der hl. Katharina von Alexandrien im Cod. A 4 der Altstädter Kirchenbibliothek zu Bielefeld*, Texte des späten Mittelalters, 10, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1959.

VARNHAGEN, H., *Zur Geschichte der Legende der Katharina von Alexandrien, nebst lateinischen Texten nach Handschriften der Hof- und Staatsbibliothek in München und der Universitätsbibliothek in Erlangen*, Erlangen, Friedrich Junge Verlag, 1891.

WILLIAMS, U. und WILLIAMS-KRAPP, W., *Die "Elsässische Legenda aurea": Das Normalcorpus*, Texte und Textgeschichte, 3, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1980.

ZATOČIL, L., "Die gereimte Katharinenlegende im Codex Nr. 206 der Stiftsbibliothek in Göttweig nebst einem Prager Fragment", *Rada Literarnevedna*, 19, 1972, p. 51–75.

ZIMMERMANN, P., "Bruchstücke einer Katharinenlegende", *Germania*, 25, 1880, p. 198–209.

GOLDEN LEGENDS DURING THE REFORMATION CONTROVERSY: POLEMICAL TRIVIALIZATION IN THE GERMAN VERNACULAR

It is an established fact that compilations of legends, and specially the new kind of comprehensive compendia for which the *Legenda aurea* assumed a model function, emerged in a controversial context in the late middle ages [1]. They were a direct function of the Church's active reluctance to grant the laity access to the original biblical text [2]. Since the role played by legends in the tradition of popular devotion was second only to the Bible, it follows that their competitive function led to a reexamination during the reformation where the biblical text underwent a basic reinterpretation, and the liturgical expression of popular devotion was substantially restructured. Within the context of reformation and counter-reformation, I should like to present you with two specific aspects of this dilemma:

1. How Luther, while actively searching for literature appropriate to his new concept of how popular devotion should take place, came to denounce the legend as an integral part of the old Church's self-image and self-understanding. It was a typical

1. H. de BOOR, *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Geschichte der deutschen Literatur*, III, 1, Munich, Beck, [2]1964, p. 520 *et passim.*
2. *Ibid.* Cf. also A.G. DICKENS, "Reformation and Society", in *Sixteenth Century Europe*, London, Thames and Hudson, 1966, p. 41 ff.

expression of how the authority of the *New Testament* had been eroded by cleverly manipulated rival fabrications that the Catholic Church regarded as equally important to the scriptures.

2. I shall give you two concrete examples of one Lutheran's attempt, during the counter-reformation, to discredit the authority and popularity of legends by using exegesis in parodistical form, thereby creating an alienation effect through a redirecting of allocating meaning.

My first point, dealing with Luther's attitudes towards legends, has to be viewed in the following context. Throughout his work as a reformer, Luther saw himself in basically two dominant roles: as a *doctor theologiae*, and as a pastor[3]. As a theologian he was hostile toward any tradition that could be regarded as being competitive with the word of the scriptures, i.e. the legends. But as a pastor he knew very well how he wanted the word of God transmitted: it should be read and heard in the context of the family. The father should hand down the bible by familiarizing his extended family with it through reading at the table. But Luther the pastor knew that the attention, especially of youngsters, could not be indefinitely held by exposure to the word of God. And being a housefather of considerable social talents — he was a fascinating lector, a good musician, etc. —, he started to look for forms of entertainment that were, if not religious, at least educational through their moral value (it should be understood that I am refering to devotional forms outside the Lutheran church service). The first result was an edition of *Some Fables of Esopus* in 1530 where a revealing preface exhorts praise for this popular genre: "Apart from the bible, I do not know many books that could compete with these fables when one considers their value, their artfullness, and their wisdom." However, he makes one important qualification in explaining why he took the time for this collection. Through history, he writes, many of the stories had been changed, when being told in taverns and brothels, for the worse in such a way that they were actually a grave danger to the minds of young listeners. A clean version like his own was, therefore, very desirable. The process of trivialization is thus explained by situational circumstances. Luther hoped to restore the educational value by placing the reception into a very strictly described social context: the family. That was the place where a new public's demand for popular entertaining and moral literature could not only be satisfied, but also be put to good use for indoctrinating the new

3. B. LOHSE, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, Munich, Beck, 1981, p. 96 ff.

generation. For the fables were always followed by short comments, refering to moral values as seen through the eyes of the reformer. The popular genre truly became a complementary form of catechesis: functioning in a true paraliterary fashion in that it supported biblical instruction in "safe" secular terms [4].

Luther the pastor did not underestimate the power of the legends as an integral part of popular devotion of that time. When in 1542, Erasmus Alberus, a former monk, published a collection of legends (drawn mainly from the *Liber conformitatum*) with the polemical title *The Mendicants' Collection of Anecdotes and their Muslim Koran,* Luther remarks in the preface almost nostalgically how he, once upon a time, had also been only too receptive to the suggestive power of these tales [5]. I shall not discuss here the problem of the literary reception of various collections of legends by the Lutherans of that time; but subsequent collections are ample testimony that most Lutherans seem to have been familiar to a surprising degree with a multitude of legends! Luther, in the above-mentioned preface, deals mainly with the already mentioned subversive attempt by the great orders to raise their patron saints to the level of Christ; but he also touches on other points of what he perceives to be trivializations done by the monks. E.g., when ridiculing the episode where St. Francis is reported to have cooled his sexual urge by sitting in the snow and forming snowballs, addressing them as his family that should prevent him from temptation, Luther remarks dryly that had the patron saint had a real family, such foolish behavior would not have been necessary! However, before the counter-reformation came into full swing, the Lutheran critique was a predictably extreme continuation of a form of criticism that had had a long pre-reformation tradition: that the pious legend tended to obscure the true teaching of Christ as expressed through the word of the bible.

When Hieronymus Rauscher published his *One hundred selected/gross/impudent/fat/well/fattened/stinking papal lies* in 1562, he simply copied a lot of them from the collection compiled by Erasmus Alberus in 1542 [6]; in addition he drew — whether in direct or indirect form

4. I am indebted to M. ANGENOT's introduction to his *Le Roman populaire. Recherches en Paralittérature*, Montréal, Les Presses de l'U. du Québec, 1975, p. 3–14.
5. I refer to the original edition, published anonymously by H. LUFT in Wittenberg, *Der Barfuser Münche Eulenspiegel und Alcoran.*
6. The original German title (published by H. GEISLER in Regensburg) is *Hundert außerwelte/grosse/unverschempte/feiste/wolgemestre/erstuncke-ne/Papistische Lügen...* Much of the secondary information I am refering

cannot be established — from the *Legenda aurea* and the *Speculum exemplorum*; and he went one step further. He added, as Luther had done with his fables, a commentary to each legend. These commentaries are short pieces of vitriolic prose claiming to reveal the basic untruthfulness of the legends. Rauscher used a variety of satirical strategies; and being a preacher by profession, he was well versed in the satirical forms of the popular tradition. A first and obvious technique was the ridiculing of the legend by means of a satirical interpretation that turns the traditional code, or the traditional connotation into its opposite: pious devotion becomes a lousy joke: the legend becomes a nonsensical anecdote for the stupid. That is a first effect of trivialization.

I have chosen two concise examples from the *Liber conformitatum* for two reasons. Some of these legends are very short; and they are also of a kind that is well suited for the reformers' main criticism: that the episodes in these saints' lives had become a poor substitute for the stations in the passion of Christ. In addition, I have proof that during the counter-reformation, the authority of the *Legenda aurea* was accepted even for the *Liber conformitatum* in that I have come across an authoritative edition called *Liber aureus*[7] that is in fact a reprint of the *Liber conformitatum*; but the latter has become an insignificant subtitle bowing to the better known golden connotation of the collection that is the main theme of this colloquium.

My first example concerns a well-known feature in St. Francis' life: his mystical relationship to inanimate objects and animals. The legend took this up and transformed it into a series of incidents where the saint incorporates specific features of animals into his world of pious virtue: the bad wolf becomes brother wolf, etc.

Die 93. e̊apstisch Lug. Wie ein Esel The 93. papal lie. How a donkey Francisco gehorsam ist[8].

---

to is taken from the comprehensive article of R. SCHENDA, "Hieronymus Rauscher und die protestantisch-katholische Legendenpolemik", in W. BRÜCKNER, ed., *Volkserzählung und Reformation...*, Berlin, Erich Schmidt, 1974, p. 179–259. Cf. also J. SCHMIDT, "Legendenpolemik der Reformationszeit", in *Lestern, lesen und lesen hören. Kommunikationsstudien zur deutschen Prosasatire der Reformationszeit*, Bern-Frankfurt a.M.-Las Vegas, Peter Lang, 1977, p. 239–261.

7. *LIBER AUREUS, inscriptus liber conformitatum vitae beati... Francisci*, Bononiae, Victor Bonatius, MDCXX. It is a reprint of a first edition of 1590.
8. Rauscher No. 93 = Alberus No. 444.

Als Franciscus prediget/ward ein esel gar unrichtig under dem Volck/Franciscus sprach/ Bruder Esel sey still biß ich geprediget hab/Bald legt sich der Esel zwischen die bein Francisci. Erinnerung Gleych und gleych gesellt sich gern/ein Esel yersteht deß andern Spraach wol/sie dörffen keines Dolmetschers nicht/so sind sie auch billich an einander gehorsam.

Once when Francis was preaching, a donkey in the audience became very restless. Francis said: "Brother donkey, be quiet until I have finished preaching". And the donkey immediately lied down at the feet of Francis. Commentary: It takes one to know one; birds of a feather flock together; they need no translator; and naturally they obey each other!

In literary terms, the aim is transparent: by transposing the pious tale to the level of a witty, if coarse, remark, a loss in religious significance is achieved. Instead of a detail-episode in the life of the saint that underlines one of his lovable traits, a cluster of proverbial sayings reduces the venerable encounter to a silly incident.

In his criticism of more profound legends, Rauscher was more ambitious. He tried, in the true spirit of the counter-reformation, to turn his vitriolic criticism to good use by combining it with a popularization of the Lutheran position vis-à-vis the traditional Catholic belief. Meaning was transformed and application of the exemplary incident reclassified. I have chosen an example that is both central to popular devotion and Lutheran criticism of the legends of the saints: the imitation of Christ. It should also be kept in mind that Rauscher's collection like the one of Erasmus Alberus are, of course, addressed to the converted; and they try to reinforce the newly acquired Lutheran beliefs rather than win over doubters from the counter-reformational Catholic camp.

Ex libro Conformitatum. Die 76.
Bäpstisch Lug. Von den funff Wunden Francisci[9].

Ex libro conformitatum. The 76. papal lie. Of the five wounds of Francis.

Franciscus muste stets seine fünff wunden verbinden/und etwas darauf legen das blut zu stellen/Aber alle Donnerstag

Francis always had to dress his five stigmata in order to contain the flow of blood. But every Thursday evening to Friday

9. Rauscher No. 76 = Alberus No. 138.

vom abent an bis wider auff den abent des Freytags/leget er nichts darauff und lieβ immer hin bluten das er groβen schmertzen leid/dann er wolte Christi willen/um dieselbige 'zeit mit dem gecreutzigten Christo gecreutziget und gemartert sein *.

Erinnerung

Wo stehet das geschriben/im Rauchloch/Das Christus noch alle Donnerstage und Freitage leiden mus/und Franciscus mit jhm gemartert mus werden/Ey wie gern wolten die stinckenden Barfusser Mönch jren Franciscum Christo gleich machen/und wenn es sich ein wenig reimen wolt/auch uber jhn setzen/Aber all jr grund ist auf lügen fundirt/Darumb kehret Franciscus und alle so auff jn harren/in abgrund der Hellen/dieweil uns das verdienst christi allein selig machet.

* Wenn man jn dafür an den Galgen gehangen het/das were verdienter gewest.

evening he did not do so and let the blood flow freely in order to suffer great pain. For he wanted for the sake of Christ, and at the same time, be crucified and tortured.

Commentary: Where does it say so? Up in the chimney! That Christ still suffer every Thursday and Friday, and that Francis do the same — well, the stinking mendicant monks would really like to put their Francis in the same place as Christ, or even a bit higher! But all that is based on lies, and that's why Francis and all who await him are doomed to go to hell; for the merit of Christ alone redeems us.

* If only they had hung him by the neck; that would have been more appropriate.

I think no long-winded commentary is necessary! Rauscher rejects a major feature of the legend, the loving dwelling on details so typical of popular devotion — in this case: the exact time of Christ's suffering, passion, and death — as imitated by St. Francis. And he attributes such a story, as Luther and Erasmus Alberus did before him, to a systematic manipulation by the monks to elevate their respective patron saints to a position equal to that of Christ. But the crucial passage is the last sentence of the commentary: "But all is based on lies... for the merit of Christ alone redeems us." With this, a major thesis of Lutheran faith — solifidianism versus *imitatio operis* — is popularized in the vernacular to the level of counter-reformation indoctrination. The controversy is fought out in the vernacular; and the critical

and the polemical aspects are inextricably linked in such a way that they become nearly indistinguishable. Factual evidence and its analysis take place on a level that is directly accessible to the audience of the legends of old. Rather than a systematic criticism, the popular rejection by Rauscher is done through reiteration of individual features thereby creating a direct, yet vague, system of reference points that is so typical for a paraliterary genre. The coarse humor of German folklore has become a supportive device in that the rejection of the doctrine of the old Church is carried out through reduction of differentiated (Latin) theological arguments to a popularized rejection of demasked perversion. Or in rhetorical terms : Rauscher tries to discredit the legend and simultaneously to convert the lost credibility into a pro-reformation argument. In fact, one might even use modern notions of text and context to describe the mechanism by which the author tries to void a potent spiritual force by way of alienation effect [10]. In a changing world, where a counter-position had become a social reality, an established context of narrative could be reversed into its opposite : the pious instruction became a devious seduction ; both text and meaning had been transformed into negative parody. Luther, with his gift for puns, found a fitting label : he called them "Lügenden", a pun consisting of a contraction of two German words (Legende ; Lüge = lie) describing in one word what he meant by untruthful legend.

I have chosen two aspects that circumscribe the parameter of the new connotation : coarse humor on the one hand, trivialized and popularized reformation doctrine on the other. Rudolf Schenda has given a whole series of topical issues which Rauscher exploited in his effort to discredit the power of the legends. They concern normal mutations in a popular genre with a long tradition : a preoccupation with (forbidden) sexual detail, a predilection for erotic temptation, scathology, etc. themes that in the context of the reformation came to mean the actual wordliness of what the old Church had disguised as spirituality.

10. The format of this colloquium made brevity necessary. "Context" I use in the sense of A. RICARD's "Texte et Contexte dans un Genre folklorique", in *Théorie des Genres et Communications...*, J.C. BARAT *et al.*, ed., Bordeaux-Talence, Publication de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1978, p. 87–96. "Text" I approach in the broad sense that is described in R. BARTHES, "From Work to Text", in *Textual Strategies. Perspectives in post-structuralist Criticism*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1979, p. 73–81.

But instead of translating these issues in detail into modern jargon, I should prefer to raise two general points where future research on the tradition of the Golden legends will have to be done.

1. During the counter-reformation, when Lutherans were battling the popular tradition of Catholicism "the cult of saints, pilgrimages and relics, the world of the *Golden Legend*" (A.G. Dickens), they themselves easily slipped into the kind of hagiography that they were ridiculing in the *Libri conformitatum* of their opponents. Especially the biographies (and anti-biographies) of Luther soon took on the features of a catalogue of legends ranked around the venerated figure. But the Reformation also produced its modern *martyrologia* of the people who were recognized heroes of the movement. In fact, there were soon new Church histories where emphasis naturally was shifted from the canon of established saints to people who were formely regarded as heretics. But in our context the problem arose how to write a hagiography without using the structure of the legend. Practice did prove that these pious tales of exemplary lives were more than just deviously conceived monkish stereotypes !

2. A second area would be a broad picture of the reception of legends as part of the general popular devotion in the Catholic, and the Lutheran and Protestant regions of the German-speaking countries. Lionel Rothkrug has recently published an extensive study in which he postulates several controversial theses[11]; one of these, backed by overwhelming factual evidence, suggests that in the North of pre-reformation-Germany where the Reformation got its first stronghold, there was a notable lack of indigenous saints. Cult centers for pilgrimages were restricted to Christ and Mary whereas in Bavaria an incredible variety of places of veneration for the various saints abounded. At first sight, the regions where Lutheranism remained the new faith seem to have surpressed the Catholic tradition of the legend. And one would suspect that they gradually became extinct. But there are indications that at least in the oral tradition the narrative power of the pious tales lived on. A first case in question is that famous collection of fairy tales for children and the family by the Grimm brothers (1st full edition: 1819). Produced in an entirely Lutheran region, the astonished reader discovers that this collection ends with ten legends that show no trace of "decatholicizing" editing; the saints

11. *Religious Practices and Collective Perceptions: Hidden Homologies in the Renaissance and Reformation, Historical Reflections*, VII, 1, Waterloo, Ont., University of Waterloo Press, 1980, p. 49–59.

are addressed as saints, etc. And the only concession visible is that they are, in the vein of the whole collection, expressly titled as "legends for children".

A second case in question is the most famous 19th century German cartoonist Wilhelm Busch ; immensely popular up to the present day, his verses and his cartoons are still part of the regular school curriculum. While he did several nasty pieces on Jesuits and the like, he also did quite a series of legends of the lives of the saints that are humorous, but by no means disrespectful [12]. The text often marks an ironical Lutheran distance to some of the more miraculous events ; but the cartoons not only show a surprising knowledge of the hagiography, but also of the iconography of the tradition of the legend. And all this was created in the second half of the 19th century when the social struggle between Catholics and Lutherans was fought very bitterly in the context of Prussia's rise to political power. This then would suggest that the name of *The Golden Legend*-collection was indeed appropriate. For the longevity and indestructible popularity of this form of pious tale seems proven by the fact that it could even live on in a cultural context that had been openly hostile to its very existence and had tried to trivialize it into oblivion. Almost a miracle, isn't it ?

Josef SCHMIDT
McGill University,
Montreal

12. E.g. ten episodes covering the whole life of St. Anthony (1870), in *Werke, Historisch-kritische Gesamtausgabe*, F. BOHNE, ed., Zürich, Stauffacher, n.d., II, p. 75–136.

THE LEGEND OF THEOPHILUS AND BIDERMANN'S *CENODOXUS*

The legend of Theophilus, as it is related by Jacob de Voragine, is primarily an account of the saving grace of the Virgin Mary and her victory over the Devil. In the first half of the sixth century there lived in Sicily the Vicedominus Theophilus. Upon the death of the Bishop of Sicily, Theophilus, a wise administrator and admired by all, is asked to assume the bishopric. He declares that he is content with his present position and requests that another be named. A new Bishop is instated and he dismisses Theophilus. Theophilus is unable to endure this shame and seeks advice from a Jewish sorcerer to regain his position. The sorcerer conjures up the Devil who demands of Theophilus that he renounce God, Christ, and the Virgin Mary. Theophilus agrees and then signs a pact with his own blood. On the next day he is reinstated to his old office, but he begins to regret his actions. He seeks refuge with the Holy Virgin and pleads that she come to his aid. Mary appears to him and commands him to disown the Devil and to acknowledge Christ her son and the true Christian faith. Theophilus willingly obeys and is visited a second time by Mary who returns to him the pact with the Devil. He makes a public confession and dies three days later.

The story of Theophilus appears in the 131st chapter of the *Legenda aurea*, entitled "De nativitate beatae Mariae virginis", as one in a series of miracle stories connected with the Blessed Virgin. The emphasis is placed on Mary's mediating intercession and not on the figure of Theophilus. The legend has been justly called "the heroic archetype of

the legend of Mary"[1] and must be seen in the context of the 13th century cult of the Virgin.

De Voragine's version of the legend adheres quite closely to the tradition of Theophilus, which can be traced back to the seventh century. In the ninth century Paul Diaconus of Naples wrote a Latin prose version of the legend which was widely circulated. The first poetic version was written in the second half of the tenth century by Hrotswitha von Gandersheim. Hrotswitha obviously recognized the dramatic possibilities inherent in the legend, but it is equally clear that she intended that Mary remain the centre of attention. She presents Theophilus as a modest servant of the Church, loved by all. Theophilus humbly declines an offer to become the new Bishop. Another is instated and, deceived by sycophants, dismisses Theophilus from his office. The Devil awakens his pride and resentment toward the disgrace, which he unjustly suffered. He renounces his faith in a pact with the Devil. The Bishop reinstates Theophilus to his old position where he falls victim to his pride and brutally abuses his congregation: "No longer concerned with the attainment of heavenly honour, he devoted himself entirely to earthly splendour". His conscience, however, begins to trouble him and he woefully regrets his actions. He declares that the Virgin alone can obtain the saving grace which he needs. There follows an extended dialogue between Mary and Theophilus which dramatically presents the struggle for Theophilus' soul and in which Hrotswitha shows great skill and sophistication in her use of rhetoric and theology.

Theophilus' sincere penance wins for him the sought after grace, and the Virgin appears a second time in a dream vision to return the pact with the Devil. Theophilus returns to the congregation, publicly praises Mary, and after three days dies.

It is characteristic of Hrotswitha's intention that the dramatic highpoint occurs in the dialogue between Mary and Theophilus. Although the character of Theophilus is more sharply portrayed than in the *Legenda aurea*, potentially dramatic details, such as the pact with the Devil, which was later to hold such great interest and which is paralleled in the legends of Cyprianus and Basilius[2], remain poetical devices to convey the depth of Theophilus' sin.

---

1. H. de BOOR and R. NEWALD, *Geschichte der deutschen Literatur*, III, Part 1, Munich, C.H. Beck, 1964, p. 524.
2. H. von GANDERSHEIM, *Werke in Übertragung*, H. HAMEYER, trans. and ed., Munich, Ferdinand Schöningh, 1973, p. 126, p. 132.

The continued popularity of the legend in the German-speaking lands is made evident by the many dramatic versions which were produced in the 15th century. The Low German *Spiel von Theophilus* alone has survived in three different versions, and the legend continued its success into the late 16th century and beyond.

It is thus not surprizing that the Theophilus material should have been taken up by what many have called the pinacle of early baroque theatre in Germany, the Jesuit theatre. The Jesuits established in the course of the 16th century numerous colleges in all parts of the Holy Roman Empire to counter the influence of the humanist and Protestant schools. Slowly they added Gymnasia or primary schools to their colleges and the ground was laid for the development of their own brand of school plays which, however, served a pedagogical purpose similar to the Renaissance and humanist plays: through the performance of Latin plays students were introduced to Latin and rhetorical and social skills. Yet, as Rolf Tarot has remarked, it was "in a much stricter sense than the Protestant school drama an instrument of confessional propaganda and, at the same time, a means of recruitement for the schools and the order" [3].

The earliest known Jesuit version of the Theophilus legend is the Munich *Theophilus* of 1596 which was written for the feast of the Visitation.

Its authorship is not certain, but has often been ascribed to Mattäus Rader (1561–1634) [4]. The theme is ostensibly still that of Mary as mediatrix, but, as might be expected, the accent has shifted considerably. The Jesuit interest in Theophilus was not primarily motivated by devotional purposes, but by a polemical conception of the theological problem, which was seen as being inherent in the original legend. Whereas earlier versions either left the character of Theophilus and his motivation unexplained or only vaguely indicated, the Jesuits now directed their full attention to them. Mary, of course, still grants the saving grace, but she herself does not appear and speaks only through an angel. The mediatrix must herself be mediated and begins to withdraw. The figure of Theophilus, on the other hand, is consequently moved into the foreground.

3. E. FRENZEL, *Motive der Weltliteratur*, Stuttgart, Kröner, 1976, p. 646.
4. H. RUPPRICH, *Geschichte der deutschen Literatur. Vom späten Mittelalter bis zum Barock*, IV, Part 1, Munich, C.H. Beck, 1970, p. 268.

After a short prologue, an allegorical figure, Gratia or grace, appears and explains her function for mankind. She admits that she is necessary for salvation, but emphasizes the role of free will and good works. One need hardly point to the Counter-Reformation polemic against the Lutheran doctrine of grace and the bondage of the will [5]. It is this polemical interest which is the real theological theme of the Munich *Theophilus* and not the ostensive homage to the Virgin.

In the next scene three allegorical figures appear and announce their intention to win the soul of Theophilus for hell. One of them, Cenodoxus, personifies the *vana gloria* which St. Ignatius of Loyola, in his *Spiritual Exercises*, again and again characterized as the most dangerous vice [6]. Cenodoxus is the only allegorical figure whose appearance is described: "clothed in the back like a devil, in the front like an angel" [7]. Theophilus then appears and bemoans the injustice of the Bishop who recently dismissed him from his office. At the urging of Cenodoxus he seeks his way to the Jewish sorcerer Thamyras. The play continues along the lines of the earlier Theophilus legends with slight variations. Theophilus makes a pact with the Devil, but he soon recognizes his sin. Advised by Gratia, he seeks refuge with the Virgin Mary, before whom he is justified by Poenitentia or penance. There follows a struggle between the Archdevil Asteroth and the Angel of Mary for the pact, an externalization of the implicit dramatic interest of the earlier Theophilus legends, the victory of the Virgin Mary over Satan. The scene has an overall comic effect.

It is, however, not a little ironical that this central aspect of the legend of Theophilus is thus comically externalized on the stage, while the rest of the play is characterized by internalization, in the sense that the dramatic tension has become mostly psychological. Vainglory drives Theophilus to denounce his faith, which he then regains by an exercise of free will, aided by grace and penance.

The pact is finally returned to Theophilus, and all praise the saving grace of Mary. This praise was, of course, the original purpose of the legend, the figure of Theophilus being only a means to an end. The Munich *Theophilus* reverses this scheme and uses the devotional aspect

5. V.R. TAROT, "Schuldrama und Jesuitentheater", in *Handbuch des deutschen Dramas*, ed. W. HINK, Dusseldorf, Bagel, 1980.
6. *Ibidem*, p. 43.
7. F. RÄDLE, trans. and ed., *Lateinische Ordensdramen des XVI Jahrhunderts*, Walter de Gruyter, 1979, p. 575.

involving the Virgin as a means to its end, namely the psychological portrayal of Theophilus to propagate the Roman Catholic doctrine of good works.

Despite its popularity, the Theophilus legend must have presented not a few problems for the Jesuit playwrights. In fact, the shift from a devotional play glorifying the Blessed Virgin to a sophisticated theological polemical seems almost inevitable. It is not surprising that the Jesuits should have felt a certain discomfort with the popular devotion to Mary. One can clearly see this in the subtle suppression of certain popular forms of devotion. In their place came a new concentration on Christ, for whom the mediation of the Saints and the Virgin was no longer necessary. The result of these developments is a more psychological understanding of the nature of sin. Man was no longer simply a victim of demons, nor did his salvation lie only in the hands of the saints. He had become an independent creature whose free will allows him to decide for God or damnation. From a theological point of view, however, this newly discovered independence placed man in danger of thinking that he was absolutely independent and in no way in need of God's grace. It is to this danger that Jakob Bidermann (1578–1639) devoted his play *Cenodoxus.*

Cenodoxus, which was first performed in 1602 in Augsburg, is perhaps the most popular Jesuit drama ever to be written in the German-speaking lands, evidenced by the publication in 1635 of a translation into German by Joachim Meichel.

Cenodoxus is formally based on the legend of Saint Bruno, according to which Bruno founded the Carthusian order after seeing a famous doctor of Paris rise from his coffin and declare that he was justly condemned by God. Bidermann follows the outward form of the legend closely, but the fact that he calls the anonymous doctor of Paris Cenodoxus is just one sign of his indebtedness to the Jesuit version of the legend of Theophilus. By utilizing the story of Saint Bruno, Bidermann could present the theological interest already present in the Munich *Theophilus* and at the same time avoid the uncomfortable popular devotional aspect. Gone is the initially modest servant of the Church, and in his place we find the hypocritical schoolman Cenodoxus, who is no longer simply an allegorical representation of pride, but its human embodiment. The pact with the Devil also disappears: Cenodoxus has only himself to answer for before God.

Bidermann develops themes which were contained in all versions of the legend of Theophilus. Cenodoxus, like Theophilus, is famous for his good works and modesty, and like Theophilus, Cenodoxus is

admired by all. Most importantly, as in the Munich *Theophilus*, the cause of Cenodoxus' fall is pride or superbia. The theme of Bidermann's play, "to do good works is miserable and of no use, if the Lord God does not at the same time see a humble heart" [8], is the same as the tendency we observed in the Munich *Theophilus*. Bidermann has taken this implicit lesson and made it explicit.

The main difference is, of course, that Cenodoxus is condemned, while Theophilus is saved. Because he discards the devotional aspect, there is no need for Bidermann to save his protagonist. The legend of Theophilus warns gently, and edifies strongly. Bidermann terrifies. He replaces the pact with the Devil with a highly dramatic descent to hell.

One may observe a definite tendency in the evolution of the legend of Theophilus. Beginning as a devotional miracle story of the Virgin Mary with the figure of Theophilus as simply a means to this end, the character of Theophilus, several potentially dramatic aspects of the legend, and its implicit theological theme slowly move into the foreground. Yet, the more the dramatic interest is directed toward Theophilus, the less important the figure of the Virgin becomes, until she finally disappears altogether. In the case of the Jesuits, this involves a simultaneous internalization of the dramatic conflict. The irony is, of course, that this internalization is motivated by the exigencies of the Jesuit theatre. Thus the externalization of Theophilus, his appearance on the stage, leads to the internalization of his conflict.

Cenodoxus is not the only possible development of the Theophilus legend. The theological problem which the legend presented to the forces of the Counter-Reformation could be equally well treated by the accentuation of the dramatic possibilities of the pact with the Devil. The result, of course, is the most famous of stories critical of the humanist learning : the legend of Faust.

Robert G. SULLIVAN
McGill University

8. J. BIDERMANN, *Cenodoxus*, trans. J. MEICHEL, ed. R. TAROT, Stuttgart, Reclam, 1965, p. 103.

GOTTFRIED KELLER'S ADAPTATION OF MEDIEVAL LEGENDS FOR THE XIXth C. AUDIENCE

Gottfried Keller's *Seven Legends* (published in 1871) presented medieval legends in a new light to a 19th century public, which was familiar with the traditional form of these devotional writings, yet had not previously encountered an adaptation as innovative as Keller's subtle secularization of the legends. The tradition of the medieval legends, such as those compiled in the *Legenda aurea*, had an ongoing influence in the 19th century in Germany. The Romantic movement especially, which turned its gaze fondly and fervently back to the Middle Ages, cast the ambiance of religious harmony and splendor, as well as the teachings, customs and writings of the medieval Church, in a very favorable light.

The legends of martyrs and the *Lives of the Saints* were naturally a great source of interest and inspiration for all lovers of this rediscovered religious past. New access to these legends was provided by Ludwig Kosegarten, whose collection of stories from the *Vitae Patrum*, the *German Passional*, and the *Legenda aurea*, was published in 1804. It was this collection which inspired Gottfried Keller's deep interest in the legends and prompted him to adapt a handful of them, and invest them with a unique and emphatically secular spirit, which complemented their religious content.

Before examining the method employed by Keller in this process of secularization, it is important to note the anomalous nature of the *Seven Legends*, a work which at first glance seems to reflect neither

Keller's Protestant background nor his literary label as one of the main figures of German Realism. It is indeed remarkable that Keller, a Protestant from Zürich, a city of long-standing anti-Catholic polemics, would turn to these instructional legends, which were written to extol and promote the virtuous — i.e. the Catholic — way of life, as prescribed by the medieval Church. It is likewise noteworthy that Keller, who was influenced by Feuerbach's lectures on the essence of Christianity, and his reduction of all religious phenomena to a secular basis, would be attracted to this devotional literature which, in the 19th century was characteristic of the German Romantics.

In light of his background, one is forced to ask, what interest did Gottfried Keller have in Kosegarten's collection and what was his aim in adapting them? The answer is indicated by Keller himself in the foreword to the *Seven Legends*, where he expresses his interest in the traces of an earlier, more profane art of story-telling [1] which he saw lurking beneath the religious covering of the legends. Apart from this joyful narrative quality, which he felt compelled to revive, Keller also perceived a flavor of wordliness and human warmth in the fibre of the stories. He was thus intent on transforming the overtly religious thrust of the medieval legends into a literary celebration of life. As he writes in the foreword, his legends were to look to another heavenly region [2] than that which dominated the stories in their medieval version. The sublime nature of the legends was to be maintained, but the human sphere was now to be the exemplum.

Thus Keller's *Seven Legends* shared none of the Romantics' exaltation of medieval saints and religious heroes, and they also dispensed with the pious tone of Kosegarten. Departing from the traditional portrayal of the saints and martyrs as exemplary types whose saintly essence constitutes their *raison d'être*, Keller uses these religious figures of the past as examples of human types, who are unpredictable and ever-changing. He takes the legends of holy figures and presents instead legends in which the holy figures are brought into the human realm as visitors.

Keller is respectful of the religious substance, but is insistent on his depiction of the human and humorous elements. His attitude is exemplified by his adaptation of the legends of Mary, which appealed

1. G. KELLER, "Sieben Legenden", *Sämtliche Werke*, X, ed. C. HELBLING, Bern, Benteli, 1945, p. 187.
2. *Ibidem.*

to Keller more than any others. In the *Seven Legends* Keller playfully recasts the figure of Mary in a sympathetic new light, emphasizing her solidarity with those of a life-loving rather than an ascetic disposition. Keller explained in a letter to Ferdinand Freiligrath that he "began with the sweetish and saintly words of Kosegärtchen and then made an erotically secular story, where the Virgin Mary appears as the patron saint of those who are eager for marriage" [3]. With their strong message of the virtues of the wordly reality, Keller's legends serve as a form of devotional literature quite different in intent and tone from its medieval predecessors.

Keller's secularization of the medieval legends is characterized by two devices. Firstly, he imbued the saintly figures with human qualities, and also lifted religious characters out of their cloistered lives and into a wordly environment. Secondly, he invested certain characters and situations in the legend with a humorous note, to bring heavenly matters good-naturedly down to earth. Keller's reworking of the legends, however, is neither scathingly satirical nor reductionist. Because he obviously perceived the irrational and miraculous elements to be part and parcel of the original joy of story-telling he was not willing to compromise the intrinsic narrative value of this religious magic. In this respect he remains true to one of the main features of the medieval sources, since the belief in miracles forms the very core of the legends.

In "The Virgin as a Knight", "The Virgin and the Nun", and "The Virgin and the Devil", the traditional theme of Mary's intercession on behalf of the faithful is supplied with a human context, as Mary personally intercedes for those seeking wordly adventure, and promotes for example, the appeal of marriage over the monastic life.

The legend of "The Virgin as a Knight" tells the story of a young and somewhat feeble knight who is inveigled by his mother into riding forth and taking part in the Emperor's tournament, which offers the prize of the beautiful Bertrade's hand in marriage. This hopeful but hesitant knight is deeply in love with Bertrade. However, he cannot quite overcome his apprehensions, and dallies en route to the tournament, taking refuge in a small chapel and lying down to sleep. At this point, the blessed and benevolent Virgin Mary, realizing the gravity of the matter and the prize at stake, acts swiftly and descends from the altar. She takes on the form of the young knight and sets out

3. G. KELLER, *Gesammelte Briefe*, I, ed. C. HELBLING, Bern, Benteli, 1950, p. 248.

for the tournament, where she wins the contest and ensures the knight's happy marriage. Her intercession in this instance is ironic, in that she intercedes on behalf of the knight in a matter which is essentially mundane, namely marriage.

Another example of Mary's none too orthodox intercession is the legend of "The Virgin and the Nun". In this story, the beautiful nun Beatrix, who is the superior in a cloister decides after many years to lay aside her nun's robe and sample the ways of the world. Keller writes: "She heard the horn of the hunters and the bright call of men in the distance and her breast was full of longing for the world" [4]. And so one night she approaches the altar of the Blessed Mother and resigns her post. Thus Beatrix sets out through the forest and is almost immediately swept up by a passing knight, who brings her to his castle, and after some time marries her. Some twenty years later, and after bearing eight strapping sons, Beatrix arises one night and leaves the castle. She returns to the cloister, where she resumes her nun's habit and role, as if she had never been away for a moment. Indeed none of the other nuns have noticed her absence, for the Virgin Mary had taken on Beatrix's form and had replaced the absent nun for those twenty years. Mary greets the returning Beatrix with relief, saying:

> You have stayed away a little bit long my daughter! I have seen to your duties the whole time, but now am I ever glad that you're here and are taking over the keys once again! [5]

The interesting twist in this story is that the religious service which Beatrix had done in God's name, is parallelled by the service which Mary renders in support of the nun's secular venture.

These two legends, "The Virgin as a Knight" and "The Virgin and the Nun" in which the Virgin Mary actively helps the two figures seeking marriage, are flavored with Keller's humorous literary edge. The third legend of Mary, "The Virgin and the Devil", provides a further example of how Keller's narrative weaves a humorous note into the original tale, in the almost comical depiction of the devil's skirmish with the Virgin Mary. The story is about a wealthy and generous count named Gebizo, who is known for his beautiful and gracious wife, who entertains the numerous visitors to his castle. In his passion for philanthropy however, Gebizo neglects most other things including his dutiful wife, and ends up poor bitterly lamenting his lost fortune. He then meets the devil, who first chides Gebizo for not appreciating his

4. G. KELLER, *Sämtliche Werke, op. cit.*, p. 236.
5. *Ibidem*, p. 244.

most valuable possession i.e. his beautiful wife, and then offers Gebizo all the riches he could desire in exchange for. Gebizo accepts the offer and sets out with his unsuspecting wife to fulfill the pact. On the way, however, his wife asks to stop in at a small chapel, where she briefly pays her respects to the Virgin Mary. Mary causes the wife to fall asleep, then descending from the altar, as is her wont, she takes on the wife's appearance and rejoins Gebizo, who then delivers her to the unsuspecting devil.

As Mary's foot touches the heath an idyllic rose-garden suddenly springs up around her and the devil. Complete with garden greenery, nightingales, and a gushing fountain, this locus amoenus recalls the medieval Minne setting of the first biblical garden, and is a fitting backdrop for the melodrama which is about to unfold. Gottfried Keller provides a colorful sketch in this scene of the lusty Lucifer. Seconds prior to throwing himself at the lovely woman's breast he "grasped her hand violently, tenderly" and revealed his true identity:

> I am the eternal lonely one who fell from Heaven. Only the love of a good earthly woman in this first night of May lets me forget Paradise and gives me the strength to bear my eternal downfall. [6]

Mary naturally repels his amorous advances, and after a brief battle sends him on his way, having done her duty in saving Gebizo's wife from this unsavory fate.

In these legends, Keller's gentle irony shines through in various scenes and situations, but the religious or miraculous elements remain essential and unequivocal components of the stories. Though human emotions and marriage are the main concerns of the plots, the miraculous nature of Mary's intercession is neither ridiculed nor presented tongue in cheek, but rather serves to promote the story line.

Thus we see a mixture of realism and magic in Keller's version of the legends, and it is probably this dualism which first caught Keller's attention in the original version, whose magical quality enriched these simple "good stories". This balanced blend of the wordly and the religious, this mixture of humor and miracles, is the remarkable quality in Keller's legends. To echo the comment of a monk in another one of these legends, it seems that Keller firmly believed, that "heaven and earth together with all that is in them, belong to the Lord and his cheerful servants" [7], and with Keller, of course, it is the cheerful servants who are the center of focus.

6. *Ibidem*, p. 217-218.
7. *Ibidem*, p. 249.

Returning to the general question of Keller's interest in the medieval legends, one can also ask whether his method in adapting them reflected his own personal attitude towards religion. Given Keller's pointed antipathy for any religious beliefs which deny or undermine the value of man's free and wordly existence, it is surprising to note the warmth with which he treats these Catholic legends. Why then did Keller's secularization of the legends not deflate the sacred substance of these texts? Why did the *Seven Legends* not reflect his vehement dislike for the restrictive asceticism of medieval monasticism?

There is no clear-cut explanation for Keller's seemingly ambivalent attitude. Despite his distaste for the Church per se, he did seem drawn by the aesthetic aspects of Catholic tradition and the magical quality of its liturgical rites. Keller's quiet affinity for the Christian Church is expressed in a diary entry where he states:

> Such a delicate and fine thing as Christianity,
> I want to know I have treated with love [8].

The final product, Keller's secular sampling of seven of the legends, constitutes a combination of a story well spun, and a tradition treated with gentle irony. It is a work whose success was evidenced by the warm response of Keller's contemporary audience.

Anya BANASIK
McGill University

8. G. KELLER, "Tagebücher", *Sämtliche Werke*, XXI, ed. C. HELBLING, Bern, Benteli, 1947, p. 51.

BRANCHE TCHÈQUE

LA BRANCHE TCHÈQUE DE LA *LÉGENDE DORÉE* [1]

Mis à part le manuscrit de la Bibliothèque d'État Tchèque [2] cote SKXXIII F 90, les plus anciens témoignages de la *Légende dorée* dans les pays tchèques sont deux manuscrits, écrits vers la fin du 13e siècle par deux écrivains de Bohême, corrigés et augmentés par leurs successeurs presque contemporains. L'un d'eux, cote SK V H 6,

1. Cette communication est le résumé d'une étude sur la diffusion de la *Légende dorée* dans les pays tchèques, dont les résultats seront divulgués dans la préface de la chrestomatie tchèque de la *Légende dorée*, traduite par V. BAHNÍK (Praha, Vyšehrad 1984, p. 11–65). Sur les plus anciens manuscrits latins, voir mon article « K šíření Zlaté legendy v českých zemích » (À propos de la diffusion de la *Légende dorée* dans les pays tchèques), dans les Actes du colloque des historiens d'art, *Umění 13. století v českých zemích* (L'art du XIIIe siècle dans les pays tchèques), Praha, Ústav teorie a dějin umění 1983, p. 599–619.
2. C'est Státní knihovna ČSR, jadis Universitní knihovna de Prague. Les manuscrits conservés ici sont indiqués par les lettres SK devant la cote. La *Légende dorée* manuscrite (cote SKXXIII F 90), à laquelle sont entremêlées 295 autres légendes, remonterait aux dernières années du XIIIe siècle ; cependant, son arrivée à Prague du monastère souabe ne se situe qu'au cours de la première moitié du XIXe siècle. Auparavant, ce manuscrit appartenait au monastère de Weissenau près de Ravensburg. Il est mentionné chez P. LEHMANN, « Handschriften aus Kloster Weissenau in Prag und Berlin », *Mitteilungen aus Handschriften*, III, 1932, p. 1–11 ; réimpression *Erforschung des Mittelalters*, IV, Stuttgart, 1961, p. 57, sous la cote de la bibliothèque de la famille Lobkovits Lobk. 476.

appartient à la Bibliothèque d'État de Prague, l'autre, cote C.O. 230, à l'ancienne bibliothèque capitulaire d'Olomouc, maintenant intégrée aux Archives d'État de cette même ville. En comparant ces manuscrits avec l'édition de la *Légende dorée* par Th. Graesse [3], on trouve non seulement sept chapitres (nos 48, 52, 64, 66, 71, 138, 168) qui — comme nous le croyons — n'ont pas été composés par Jacques de Voragine lui-même, mais plusieurs autres choses, surtout des chapitres concernant les saints moins connus ou tout à fait inconnus des pays de la Couronne tchèque, et tout ce qui n'est pas nécessaire à un simple prédicateur, comme les étymologies figurant au commencement de chacun des chapitres. Nous ne savons pas où vivait le scribe du manuscrit Pragois, mais il était certainement de Bohême, parce qu'il a encadré en temps et lieu la légende de saint Adalbert. D'après les autres additions, on peut juger que son modèle provenait des environs de Ratisbonne. Le manuscrit d'Olomouc a été écrit au monastère de l'ordre des Prémontrés de Hradisko près d'Olomouc, dans le nord de la Moravie, vraisemblablement d'après un modèle bavarois. Ce n'est que le deuxième tome de la copie qui s'est conservé jusqu'à nos jours. Une première main y a ajouté les légendes sur les saints tchèques Procope, Venceslas, Ludmilla puis, une deuxième main, celle qui porte sur les Cinq frères. C'est aussi dans la dernière décennie du 13e siècle qu'une prière allemande fut composée sur la base du chapitre sur l'Avent, et cela pour Marie de Nova domus [4]. Et c'est peu après 1306 qu'on composa, sur la base de la *Légende dorée*, les plus anciennes légendes versifiées en tchèque [5].

Le plus ancien manuscrit conservé jusqu'à présent, dans lequel on voulait intégralement copier la *Légende dorée* comme une œuvre littéraire, et non comme un manuel pratique, est le manuscrit Pragois SK XII D 19. Il fut écrit, vers 1300, dans un monastère du sud de la

3. J. de VORAGINE, *Legenda aurea*, rec. Th. GRAESSE, Vratislaviae, 1890 (on emploie aussi les réimpressions anastatiques).
4. C'est le château et la ville de Jindřichův Hradec dans le sud de la Bohême. Voir U. SCHWAB, « Zum Thema des Jüngsten Gerichts in der mittelhochdeutschen Literatur I. Die Reimübersetzung « Von der Zukunft Gottes » aus der Hs. Brixen A 22 », *Istituto Orientale — Annali, Sezione Germanica II*, Napoli, 1959, p. 1–49. (Je cite d'après l'article de V. BOK, « Germanistické poznámky k alexandrovské látce v jižních Čechách na počátku 14. století », *Listy filologické*, 107, 1984, p. 95.)
5. *Nejstarší české veršované legendy*. J. CEJNAR, ed., Praha, Academia, 1964.

Bohême, probablement d'après un exemplaire provenant du monastère cistercien de Wilhering en Autriche.

Dès le début du 14e siècle et jusqu'à la fin du 15e, on a continué à copier la *Légende dorée*. On peut y discerner trois manières. Selon la première manière, on la transcrivait comme une œuvre littéraire, c'est-à-dire sans changements prémédités ; tout au plus quelquefois transposait-on quelques articles d'après le calendrier du diocèse de Prague ou d'Olomouc. C'est, par exemple, le cas du manuscrit Pragois SK IV E 3 du commencement du 14e siècle, qui appartenait jadis à la bibliothèque de l'Université Charles de Prague. Mais, somme toute, ce n'est qu'un très petit nombre de manuscrits conservés qui appartient à ce premier groupe. Le plus souvent, les scribes, en copiant la *Légende dorée*, la transformèrent en une œuvre nouvelle. Le plus ancien manuscrit de ce genre est le manuscrit Pragois SK XIV E 8, qui tire son origine du monastère cistercien de Zlatá Koruna (La Couronne dorée) dans le sud de la Bohême, où, au commencement du 14e siècle, quelques moines choisissaient et remaniaient les chapitres de la *Légende dorée* d'après leur goût et selon les besoins, de sorte qu'ils copièrent parfois le même chapitre deux fois dans les divers remaniements. Ainsi, dans le manuscrit de la Bibliothèque Universitaire[6] d'Olomouc SVKOL 137 de la première moitié du 14e siècle, on ne choisit que 55 articles de la *Légende dorée*, en insérant toujours un ou plusieurs sermons sur le saint respectif. Le plus nombreux est le troisième groupe. À celui-ci appartiennent les manuscrits, dans lesquels les scribes ajoutèrent à la fin ou dans la *Légende dorée* elle-même d'autres légendes sur les saints vénérés dans les pays de la Couronne tchèque, surtout sur ceux dont les reliques avaient été apportées à Prague, spécialement par le roi tchèque et l'empereur romain Charles IV. Les légendes ajoutées concernent donc 241 saints. Chaque scribe choisissait lui-même des compléments, si bien qu'on trouve plusieurs narrations pour chaque saint. Cela vaut aussi pour les saints tchèques Venceslas, Adalbert, Ludmilla, Procope, Quinque fratres, Cyril et Méthode, et Sigismond. Des 32 manuscrits du troisième groupe, il n'y en a aucun qui ne soit copié selon un manuscrit conservé.

Du reste, les manuscrits que nous possédons aujourd'hui dans les bibliothèques de Bohême et de Moravie proviennent presque tous des environs d'Olomouc et du sud de la Bohême, c'est-à-dire des régions

6. Aujourd'hui, il s'agit de Státní vedĕcká knihovna v Olomouci. Ses manuscrits sont signés par les lettres SVKOL devant le numéro qui suit le numérotage du nouveau catalogue de M. Boháček (sous presse).

où les hussites ne jouaient pas de rôle important. Cela signifie aussi que la plupart des manuscrits diffusés jadis dans tout le territoire furent détruits ou perdus. Malgré cela, le nombre de presque cinquante manuscrits conservés jusqu'à présent peut servir de modèle pour savoir comment on employait la *Légende dorée* chez nous. Elle était lue, tout d'abord, dans les monastères, ensuite, dès la moitié du 14e siècle, à l'Université Charles et puis, dès le début du 15e siècle, même dans les paroisses de province. Mais on ne se contentait pas de lire ou de copier la *Légende dorée* : aux écrivains et aux prédicateurs elle servait aussi de source. Ainsi, Albert de Prague, prieur à la chartreuse de Prague en 1382–92, y puisa abondamment pour son livre de prières versifiées *Scala celi* [7]. Comme on lisait la *Légende dorée* à l'université, on trouve des citations et allusions chez plusieurs maîtres et bacheliers, y compris le réformateur tchèque Jean Huss [8], naturellement sans que Jacques de Voragine fût cité. Et les hussites, même s'ils détruisaient les reliques des saints et les livres, lisaient quelquefois et copiaient la *Légende dorée* ; c'est le cas du scribe du manuscrit du Musée National de Prague [9] KNM XIV B 14, qui y a, en 1427, dessiné un calice dans une majuscule. La *Légende dorée* offrit même un argument dans les luttes concernant la communion sous les deux espèces. En 1414, dans son traité *Pius Iesus* [10], qui servait de base à l'introduction du calice en Bohême, le premier théologien du hussitisme Jacobellus de Stříbro [11] y puisa l'argument dans le chapitre n° 115 sur saint Donat. En 1415, même l'adversaire le plus célèbre de la communion sous les deux espèces, le professeur de théologie de l'Université Charles, Andreas de Brod [12], employa le même chapitre dans sa réponse intitulée *Tractatus de sumptione venerabilis pretiosique corporis ac sanguinis Domini nostri Iesu Cristi* [13] pour soutenir son argumentation contre le calice. Il est

7. Cette œuvre est inédite. Voir J. VILIKOVSKÝ, « Modlitby Alberta Pražského », *Rád*, 6, 1940, p. 233–247 ; de nouveau dans le livre *Písemnictví českého středověku*, Praha, Universum, 1948, p. 80–95.
8. Par ex., dans le livre *Leccionarium bipartitum*, dont le premier tome est sous presse.
9. Il s'agit de Knihovna Národního Muzea. Ses manuscrits sont indiqués par les lettres KNM devant la cote.
10. Ce traité n'est pas édité. Voir P. de VOOGHT, *Jacobellus de Stříbro (+ 1492), premier théologien du hussitisme*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1972, p. ix et *passim*.
11. C'est Misa, en latin, petite ville de l'ouest de la Bohême.
12. C'est une petite ville de la Bohême centrale.
13. J. KADLEC, *Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod*, Münster, Westfalen, 1982, p. 194-195, 162, 221, 304.

toutefois intéressant de constater que tous les deux se servaient d'un texte altéré par une faute de copiste. Jacques de Voragine lui-même n'avait offert, bien sûr, aucun argument en faveur de la communion sous les deux espèces. Andreas de Brod cita des phrases de la *Légende dorée* encore plusieurs fois, même dans sa correspondance privée qu'il écrivit comme exilé et professeur à l'Université de Leipzig.

Mais il faut retourner à la deuxième moitié du 14e siècle, alors que, sous le roi et empereur Charles IV, le niveau de la vie littéraire dans les pays tchèques s'éleva considérablement. Vers 1360, dix collaborateurs traduisirent toute la Bible en tchèque [14], et les œuvres profanes qui avaient été favorisées par les lecteurs en latin furent traduites ou remaniées en tchèque [15]. Ainsi, la *Légende dorée* fut aussi remaniée en tchèque à cette époque-là. D'après les chapitres ajoutés on peut déduire que ce remaniement fut effectué entre le 29 novembre 1356 et le 28 août 1365 [16]. Dans sa forme originale, cette version tchèque, diffusée sous le nom de *Passionál*, comprenait 166 chapitres, le premier étant sur l'Avent et le dernier sur sainte Catherine. Son auteur, dont le nom et la carrière restent encore inconnus, traita la *Légende dorée* d'une manière très libre. La *Légende dorée* n'était que sa base, sa source principale. Ainsi, plusieurs choses furent laissées de côté ou ajoutées selon sa propre expérience, ses lectures ou connaissances. Il a même créé un nouveau chapitre sur Néron, bien que celui-ci ne fût jamais saint. L'auteur aimait les belles narrations et c'est pourquoi il a renforcé l'aspect narratif de l'œuvre originale. Quand il travailla sur cette œuvre, il était déjà écrivain renommé. Déjà auparavant il avait écrit le traité *Život Krista Pána*, c'est-à-dire *La vie de Jésus Christ* [17], sur le modèle des *Meditationes vitae Christi* du Pseudo-Bonaventure, auquel il emprunte huit chapitres pour le *Passionale*. Il avait traduit aussi les Actes des apôtres, dont on trouve des citations dans le

14. V. KYAS, *První český překlad bible, Rozpravy ČSAV*, 81, 1971, řada SV.
15. A. VIDMANOVÁ, « Středolatinská beletrie a Čechy », *Classica atque mediaevalia Jaroslao Ludvikovsky octogenario oblata*, Brno, 1975, p. 235–246.
16. A. VIDMANOVÁ, « K dataci staročeského Passionálu », *Listy filologické*, 105, 1982, p. 200–208. Maintenant, je suppose que l'origine du *Passionale* tchèque date de 1357 (K původní podobě a textové tradici staročeského Passionálu, *Listy filologické*, 108, 1985, p. 16–45).
17. J. VILIKOVSKÝ, « Staročeský Passionál a Život Krista Pána », *Řad*, 6, 1940, p. 407–415, 464–476; de nouveau dans *Písemnictví českého středověku, op. cit.*, p. 141–160.

Passionale. Outre cela, il composa le conte tchèque Tobiáš [18], sur le Tobie biblique, et la préface à la première traduction tchèque de la Genèse. Son style est habile et vif, de sorte qu'on peut dire qu'il est le premier grand prosateur tchèque. Nous savons qu'il était dominicain et qu'il appartenait à la suite de Charles IV, qu'il était grand lettré et connaissait aussi bien le tchèque que le latin. Ce que nous savons de lui, c'est qu'il vécut certainement à Prague, soit comme prédicateur tchèque à la cathédrale Saint-Guy, soit comme l'un des neuf hommes d'Église au monastère Saint-Georges du Château de Prague, ou encore comme le lecteur dominicain qui faisait des sermons en tchèque à la maison de l'ordre de Saint-Clément. Le *Passionale* tchèque fut en premier lieu destiné aux moines du monastère Saint-Georges. Cependant, dans la deuxième moitié du 14e siècle, non seulement le clergé, mais aussi le public laïc s'intéressaient de plus en plus à la littérature tchèque, et c'est pourquoi nous possédons encore les manuscrits de cette époque. Tout d'abord, c'est le manuscrit du Musée National KNM III D 44, datant du troisième quart du 14e siècle, qui est une copie faite par quatre scribes. Le manuscrit de la même bibliothèque cote KNM III D 45 fut écrit par un scribe en 1379. De la même façon que le texte latin, la version tchèque fut aussi augmentée par de nouveaux chapitres et c'est pourquoi chaque manuscrit finit avec un autre chapitre. Jusqu'à présent, dans les bibliothèques de l'Europe centrale, il y a un manuscrit daté du 31 mai 1395 (SK VII C 52), un second du 31 mai 1468 (SK Břevnov I No 6), un troisième du 22 mai 1476 (SK XVII D 8), un quatrième écrit avant 1480 (le manuscrit cote MJ 288 de l'Institut slovaque [19] de Martin en Slovaquie) et un cinquième du 25 avril 1482 (le manuscrit cote XV 39 du monastère dominicain de Cracovie en Pologne). En outre, nous possédons les fragments des manuscrits perdus : deux sont conservés à l'ancienne bibliothèque capitulaire [20] de Prague et l'un est à Brno en Moravie, tandis que d'autres sont conservés à Nitra en Slovaquie et à Schlägl en Autriche (dans la bibliothèque du monastère des Prémontrés). Du reste, il y a deux fragments écrits en alphabet glagolitique (glagolitsa) dans le monastère des bénédictins slaves de Prague. Nous possédons encore deux anthologies, l'une plus abondante, du 15e siècle (SK XVII F 6), l'autre, plus brève, de 1485 (SK XVII E 10). Deux fois le

18. V. Kyas, « Staročeská povídka o Tobiášovi », *Listy filologické*, 92, 1969, p. 62–72.
19. C'est Matica slovenská.
20. Cette bibliothèque est maintenant intégrée dans les Archives du Château de Prague (Archiv Pražského hradu).

Passionale tchèque parut comme incunable. La première fois, sous le titre *Passional aneb Knihy o životech svatých* à Prague ou à Pilsen (Plzeň en tchèque) avant 1487; la deuxième fois, sous le titre *Passional čili Život a umučení všech svatých mučedlníkúv*, chez Jan Kamp à Prague, en 1495. Ce deuxième incunable, dans lequel le *Passionale* est un peu remanié, où les articles sont transposés selon le calendrier valable à cette époque-là et où 14 articles sont ajoutés, parut en deux versions: l'une, fondamentale, pour les catholiques, l'autre, augmentée par les articles sur Jean Huss et Jérôme de Prague, pour les utraquistes.

Nous avons déjà constaté que le *Passionale* tchèque n'est pas une simple traduction de la *Légende dorée*, mais un remaniement assez libre. Les différences entre ces deux versions sont probablement la cause principale pour laquelle on a traduit le *Passionale* tchèque en latin. Le traducteur inconnu n'était pas assez lettré. Sa traduction, faite à la lettre trop proche du texte, est pleine de bohémismes. Nous n'en connaissons qu'une copie, écrite en 1475 pour le curé du village Poříčí, après quoi elle fut gardée à Mikulov dans le sud de la Moravie et se trouve maintenant dans la bibliothèque de l'Université de Brno (cote Mk 32).

À cette époque, c'est-à-dire dans la deuxième moitié du 15e siècle, on copiait la *Légende dorée* latine à la main, ou bien on employait des éditions imprimées à l'étranger. Le plus récent manuscrit de cette époque-là, encore conservé, est celui d'Olomouc SVKOL 181, qui appartenait autrefois au monastère franciscain de Saint-Bernardin, près de Brno. On peut y lire 41 chapitres extraits de la *Légende dorée*, dont ceux qui portent sur les saints tchèques Adalbert, Sigismond, Venceslas. L'édition de la *Légende dorée*, parue à Strasbourg en 1479, fut chez nous augmentée par six feuillets ajoutés, où les légendes sur Ludmilla, les Cinq frères, Sigismond et Venceslas furent écrites à la main (cote SK Adlig. 39 D 4). Enfin, ce fut l'historien tchèque Jan František Beckovský qui, au commencement du 18e siècle, employa la *Légende dorée* latine comme source de ses étymologies des saints. Elles occupent six feuillets du manuscrit Pragois cote SK Křížovníci XXVII J 19/10.

Le *Passionale* tchèque a été lu plus longtemps, parce que c'était l'un des seuls livres tchèques dont l'emploi était permis pendant la Contre-Réforme. Mais les deux incunables suffirent au public des siècles suivants, de sorte qu'on n'eut pas besoin de les réimprimer. Cette faveur contre-réformiste envers le *Passionale* tchèque est peut-être la raison pour laquelle on n'a pas jusqu'à présent préparé son édition et

qu'on le considère, chez nous, seulement comme un document typographique [21].

Anežka VIDMANOVÁ
Académie tchécoslovaque
des sciences, Prague

21. Le deuxième incunable a été publié en « fac-simili » sous le nom de *Kališnický Passional* par Z. TOBOLKA dans les *Monumenta Bohemiae typographica*, II, Praha, 1926, et sous le nom de *Nová legendá zlatá* par F. ŠIMEK, Praha, 1927, traduit en tchèque moderne. Une partie du premier incunable a été publiée sous le nom *Knihy o životě a umučení všěch sv. mučedlníkóv* par M. BLAŽEK, Brno, 1880.

RAPPORTS ENTRE LA *LEGENDA AUREA* ET D'AUTRES LÉGENDIERS

THE *LEGENDA AUREA* AND THE EARLY HISTORY OF *THE SOUTH ENGLISH LEGENDARY*

Medievalists have become increasingly aware of the limitations of the individual philological disciplines, especially when dealing with vernacular traditions of one and the same Latin text. Such situations call for coordinated research; and the documentation of the *Legenda aurea* (= LgA) tradition in its Latin form and various vernacular reflexes appears to be one of the most urgent problems that remain to be elucidated. It is to be hoped that the first international conference devoted to the subject will be helpful in bringing scholars of different philological disciplines together for a fruitful discussion across linguistic boundaries in order to define more closely what research is needed and how it can be achieved by joint efforts[1]. The manuscript evidence is now being documented and work is in progress towards bringing out critical editions, which will permit us to speak with much greater certainty about what impact Jacobus' work had, region by region, and how the various textual strands are interrelated.

---

1. One of the results of the conference has been a projected collection of essays documenting the medieval Latin tradition and the history of vernacular texts dependent on the LgA (before 1520); the individual surveys are to be written by B. FLEITH, Genève (Latin); W. WILLIAMS-KRAPP, München (German and Dutch); M. GÖRLACH, Köln (English); B. DUNN-LARDEAU, Montréal (French); G. BRUNEL, Paris (Provençal and Catalan); the possibility of further chapters and the exact form of the survey are currently under consideration.

My paper deals with the LgA's share in a very popular verse legendary of 13th century Southwestern England, which has come to be known under its modern title *The South English Legendary* (= SEL). I will not cover much new ground, but will summarize, with a critical look back, mainly my findings of 1974.

Jacobus's collection became very popular over much of Europe immediately after it was completed. Britain was no exception to this impact: the Latin text must have been greeted as a handy encyclopedia by clerics of various positions, orders or professions. In Britain, there appears not to be a single compilation of saints' legends that was copied as frequently as the LgA; although other collections of saints' legends did exist before the LgA, and continued to be compiled at a later date, none achieved a similar distribution. It is, however, a great pity that the early evidence about who used or owned a copy of the LgA is so scarce as regards Britain; although my claims for the early development of the SEL do not rest on such evidence, one would nevertheless be much happier if it were available.

The earliest dated LgA MS claimed to have been written in England is from 1299, and was copied at Christ Church, Canterbury; MS C.U.L. Ff.v.31 contains only 123 legends, omitting such well-known saints as George as well as minor ones. The MS is characteristic in that it presents a selection, a tendency that appears to be quite normal among the early English copies (and not, as one might expect, an expanded collection). However, a comparison of the contents of the early LgA MSS from England has never been made, nor have the texts ever been collated (Luard noted "textual differences" in the Christ Church MS, but did not say which [2]). It is therefore uncertain whether the general assumption that the texts of individual LgA legends remained surprisingly stable throughout the Middle Ages whereas the number of legends varied in individual collections is at all true for 13th century Britain. It is at least possible that some compilers greeted the LgA as a complementary source to existing collections — as the SEL author or reviser appears to have done.

Perhaps the most important evidence comes from Ramsey Abbey: a 13th century LgA, now MS Peterhouse Cambridge 132, together with another famous legendary collection from Ramsey, and in many ways complementary to the Peterhouse MS, now MS Oxford Bodley 285,

2. Cf. M. GÖRLACH, *The Textual Tradition of the South English Legendary*, Leeds, The University of Leeds, 1974, p. 22 and note 67.

can serve to illustrate what sources. apart from liturgical ones, a compiler such as the SEL author could have worked on.

A third MS, London Westminster Abbey Chapter Library XII, dating from the 14th century and of unknown provenance, is important since it inserts, at their appropriate positions in the calendar, epitomes of twelve saints, most of them English, and many also found in collections such as the SEL, the *Speculum Sacerdotale*, the Hatton 96 sermons, the GiL and GoL, or likely to have been in Bokenham's collection of which only the author's list of contents survives. The Westminster insertions are not — as I had hoped — in any way textually related to the SEL texts; but what they serve to illustrate is that the LgA was to a certain extent "nationalized" in Britain in order to fulfil the role of a textbook for the complete year. It is surprising that only one other LgA MS from Britain (Bailliol College 228 of the 15th century with five additional legends of English saints) shows this adaptation to national needs [3].

As important as spotting the conspicuous additions of national saints will be to find out about the regional distribution of saints such as Barbara or Dorothy who became popular only after the compilation of the LgA, and to find out whether particular versions of their legends were handed on within the LgA tradition; or to establish whether alternative versions of established saints (such as KATHERINE) or complements of existing legends (such as the early history of JOHN THE BAPTIST) developed national traditions. Only after all this research has been undertaken will it be possible to answer such questions as "Did author A use one Latin text or did he combine two sources?", or "Did he use a source that can be regarded as part of the LgA?"

The South English Legendary

LgA influence on vernacular English texts begins very early, viz. around 1280–90, in some portions of the SEL. The closeness of many SEL texts and the corresponding LgA items is obvious; and although scholars like Horstmann always opposed the notion of a simple source

3. A survey of all LgA MSS which will include the documentation of additional legends is being undertaken by B. FLEITH; the German vernacular reflexes are fully listed and discussed by K. KUNZE and W. WILLIAMS-KRAPP (see elsewhere in this volume).

relationship between the two, others (such as M.E. Wells[4], Manning or Wolpers), misled by the agreements mainly in the summer part, came to regard the LgA as the major source of the original SEL, even implying that features that are in agreement with the LgA are more likely to be original in the SEL than others which diverge. This hypothesis does not, however, explain why the SEL shows unmistakable LgA sources only in some 20% of its legends. As I have tried to show in detail (Görlach 1974, summary in 1976: 13ff.), it makes much better sense to assume that for the original SEL a liturgical collection of the Sarum type, and close to the surviving Exeter Ordinale of 1337, was reworked into a rhymed legendary, including some very short and imperfect stories; this "Z" collection could have originated at Worcester, around 1270. Such an assumption would also account for the very strong representation of British saints, whose legends are clearly no additions, but constitutive parts of the original plan. My conjecture is that immediately after completion of the first draft, or even in the course of this compilation, a copy of the LgA became available, possibly via the Dominicans at Oxford, or at Gloucester. This is likely to have greatly impressed the original SEL author or, more likely, the major "A" reviser — the new collection provided authoritative texts of the right style and length. The immediate impact of the LgA is then likely to have been in one of two forms:

a) The author having more or less finished half of his work, relied on the LgA as his main (though not necessarily his only) source from July/August onward; after finishing his work for the whole year, he or a reviser may have returned to the legends completed before the LgA became available, revising some of them rather irregularly on the basis of the LgA texts.
b) The SEL having been completed for the whole year on a liturgical text basis was revised throughout with the help of the LgA, possibly the second part more thoroughly than the first half.

What survives of the early textual tradition of the SEL does not appear to leave evidence for or against one of the two inherently plausible explanations; it is doubtful whether a closer investigation of stylistic (micro-) features would suffice to distinguish between different

4. Her two articles which "proved" that the LgA was the source of the SEL because "the English Legendary presents a striking parallel in contents and arrangement to the *Legenda aurea*" is a glaring example of both her circular reasoning and the uncritical acceptance of such "results" by later scholars; cf. my discussion (*op. cit.*, p. 26).

authors. Such an analysis would or should, if undertaken, include the temporale texts related to the SEL (the OLD TESTAMENT HISTORY, various forms of THE LIFE OF CHRIST, at present being disentangled and reconstructed by O.S. Pickering [5]) and also the style of Robert of Gloucester's *Chronicle* which is from the same period and region and shows remarkable overlaps with some SEL texts and a conspicuous similarity of stylistic features [6]. Whatever the historical facts, it is not controversial that the LgA-based portions of the SEL are amongst the earliest vernacular reflexes of Jacobus in a European context, and they appear to represent the earliest instance of the LgA being used as a complement [7]. The following legends, then, are, according to my close scrutiny of potential sources, most likely to be from the LgA (Görlach 1974) — although many marginal cases make it impossible to be absolutely certain: (see p. 306)

Two things should be noted about this list: five of the 24 are not in MSS CH (and therefore not in D'Evelyn/Mills's edition), but appear to have a plausible claim to be regarded as original or core legends. Also, the fact that NICHOLAS and THOMAS are from the LgA whereas January legends are not, points to calendar order in the original SEL concept, and that the LgA was indeed used as an additional source. From those legends mentioned above, DOMINIC has been the object of a very detailed source study: Manning's discussion (1956) demonstrates that no other textual tradition of the Latin legend could have supplied all the details found in the SEL item, and Schubel found the same was true for URSULA.

---

5. His findings (see especially O.S. PICKERING, "The *temporale* narratives of the *South English Legendary*", *Anglia*, 91, 1973, p. 425–455; *The South English Nativity of Mary and Christ*, Middle English Texts, 1, Heidelberg, 1975; *The South English Ministry and Passion*, Middle English Texts, 16, Heidelberg, 1984) correct my provisional statements in *The Textual Tradition...*; a plausible hypothesis on how the early legendary and temporale are related, whether they were composed by the same author, and in which sequence, has proved impossible so far.
6. For the very complex relationship between the two works, see M. GÖRLACH, *op. cit.*, p. 40–45: whereas most texts of English saints leave no doubt that "Robert" used a lost "A" MS of the SEL, his lines 1542–1585 have an equivalence in PAUL 249–281, but neither text can derive from the other. Whether the common source could have been a "Z" text of PAUL it is impossible to decide because no such early text survives nor are the sources of the SEL legend established with sufficient certainty.
7. The Middle High German *Passional* is as early as the SEL, but is *based* on the LgA; see W. WILLIAMS-KRAPP in this volume.

SEL no.	Saint	Calendar	LgA no.
22	Longinus	15/3	47
39	Quiriac	4/5	68
55	James the Great	25/7	99
57	Martha	29/7	105
57+2	Dominic	4/8	113
59	Lawrence	10/8	117
59+1	Hippolyt	13/8	118
60	Assumption	15/8	119
61	Bartholomew	24/8	123
62	Giles	1/9	130
64	Matthew	21/9	140
66	Jerome	30/9	146
66+1	Leger	2/10	148
67	Denis	9/10	153
69	Ursula	21/10	158
70	Simon & Jude	28/10	159
74	Leonard	6/11	155
75	Martin?	11/11	166
75+1	Brice	13/11	167
77+1	Cecilia	22/11	169
78	Clement	23/11	170
79	Katherine	25/11	172
81	Nicholas	6/12	3
83	Thomas	21/12	5

If the list of LgA-based items is impressive, the number and importance of legends certainly not from Jacobus is even more remarkable: 10 JULIAN THE CONF., 11 JULIAN THE HOSP., 12 BRIDGET, 13 BLAISE, 14 AGATHA, 16 VALENTINE, 17 JULIANE, 27–30 ANNUNCIATION, SEPTUAGESIMA, QUADRAGESIMA, EASTER, 35 ROGATIONS[8], 31 MARY OF EGYPT, 32 GEORGE, 33 MARK, 36 PETER THE DOMINICAN, 37 PHILIP AND JAMES, 44 BARNABAS, 47 JOHN THE BAPTIST, 53 MARY MAGDALENE, 65 MICHAEL, 66+2 FRANCISCUS, 68 LUKE, 71 QUENTIN, 85 STEPHEN, 86 JOHN THE EVANGELIST, 88+2 SILVESTER. Note especially the number of Biblical saints and —

8. The evidence for ROGATIONS alone is not quite conclusive, but is quite convincing if the item is interpreted as belonging to the same textual layer as the other expository temporale texts.

more surprisingly — the 13th century saints PETER THE DOMINICAN and FRANCIS, who are among the most recent of the SEL collection [9].

The concentration of non-LgA legends in the first half, and the almost total absence of obvious cases of LgA-derived texts in this section is remarkable. A vital role in any interpretation falls to the legends which are extant in two versions, an early, often based on a liturgical source, ("Z") and its apparent revision which is most likely to have happened on the pattern of the LgA ; I here combine the most conspicuous cases quoting my findings of 1974 [10] :

A PATRICK (Görlach 1974 : 151 ; texts in Horstmann 199f., D'Evelyn 85ff.)

Source : The original "Z" version is a translation of the work of Henry of Saltry, *BHL* 6510–2. The "A" redactor, not finding the introductory miracles of his *LgA* exemplar in the "Z" legend, supplied them in a rather loose rendering. This assumption appears to be safe because the *LgA* offers the only parallel to the unusual combination of some short miracles selected at random and the famous story of Patrick's Purgatory.

B THE INVENTION OF THE CROSS (Görlach 1974 : 165f., texts in Horstmann 1ff., D'Evelyn 167 ff.)

Source : The greater part of the original "Z" version, 1–72 (= *cs* 225–92) is a fairly close translation of a text also found in the three *SaB* lessons : the abrupt beginning, which omits Constantine's vision, and the absence of the Early History are, then, due to the conservative source. As in other "Z" texts related to the liturgy, *cs* was expanded : the story which had grown around and Early History from c1100 onwards, was paraphrased and given its typical 13 C form in the anonymous *Legend.* § 1–23 of this text were used for *cs* 9–156, and possibly the *LgA* text for *cs* 157–84 ; the remainder, from the Passion to Helena's mission where it links with the "Z" text, could also be from the *LgA*. The text of the *Legend*, if indeed it was the (only ?) source for *cs* 9-156, must have been treated freely by the "A" redactor. The amount of pre-*LgA* material incorporated may be still doubtful ; but the agreement in the order and selection of events, and in many passages in the wording, too, very strongly suggest that the "A" redactor used the *LgA* as a frame for his new *cs* text.

9. Cf. Professor VAUCHEZ' discussion in this volume.
10. My findings are here reproduced in a slightly abridged form, and without the footnotes ; in order to follow the argument it is indispensable to make a close comparison of the texts printed in HORSTMANN and D'EVELYN.

Where only one form of text is extant, as in most cases of the second half, it is much more difficult, if not impossible, to prove that an early "Z" text was revised on the basis of an LgA text. Legends which could have seen such a revision are, for example, PETER, PAUL [11], JAMES THE GREAT, LAWRENCE, THE ASSUMPTION OF THE VIRGIN, LUCY and ANDREW; PETER and ANDREW can be quoted as representative examples:

C PETER (Görlach 1974: 177, text in D'Evelyn 246ff.)

Sources: The legend is combined from the following portions: 1–8 general introduction, as elsewhere with biblical personages; 9–64 (ultimately from the Acts of the Apostles); 65–128 (from *LgA Ad Vincula*?); 129–236 (from *LgA De Cathedra*?); 237–482 (from *LgA De Petro*); 483–98 Peter's Translation; 499–514 conclusion, containing a proto-legend of Fronton. In the main portion, *pe* fairly closely follows the *LgA*, with some rearrangement in 65–128: possibly the legend as we have it is due to a revision of an early text on the pattern of the *LgA*. There is no obvious connection with liturgical texts.

D ANDREW (Görlach 1974:208, text in D'Evelyn 543ff.)

Source: 1–10 give the usual general introduction. Afterwards the SEL text is similar to the *Passio*, *BHL* 428 (= *Mom*, or the *LgA*, which is almost identical), but agreements with the *SaB* against *Mom/LgA*, mainly in 1–10, 37–52 (the comparable text ends at 98), suggest that the existing legend is the result of an amalgamation of at least two texts.

Returning to shorter and less conspicuous items in January, two further tendencies deserve attention:

1. The integration of expository temporale parts in the legendary for items formerly contained only in a temporale (Life of Christ) collection, may have led to a replacement of short "Z" texts (CIRCUMCISION) or completely new items (EPIPHANY), also possibly LONGINUS, and QUIRIAC, whose exceptional status is indicated by the fact that these saints' legends are the only clear cases of new texts based on the LgA in the whole of the first part, and whose limited distribution among SEL MSS may be owing to such a later addition. Longinus' kernel legend was, of course, found in the Lives of Christ, such as in the SOUTHERN PASSION 1635–40 (p. 60):

Nyme hi wolde oure lord adoun. and þe þeoues al-so; 1632
Ak to beo siker pat hi were dede. þe þeoues þyes hi breke.
Ak þo hi to oure lord come; more shame hi him by-speke.
Longeus a blynd kniȝt per stod. and a sper hi him caste,
And sette hit to oure lordes riȝt syde. and bede him sheoue ffaste. 1636

11. Cf. the textual puzzle of the story of "Nero's end" in PAUL, note 6 above.

Ðat sper he sheof to his heorte. þer com out water blod.
His eyen þer-wiþ he wypede. and [hadde] his siþte wel goed.
Merci he cride oure lord. and let him baptyze ẏwis,
And suþþe he was ymartred. and hey halwe in heuene is. 1640

and there is just enough in lines 3-4 of the new legend to make it plausible that the lines are echoing the earlier passage, whereas 5ff. are from the LgA (text in D'Evelyn 84):

CAP. XLVII.
De sancto Longino

Longinus fuit quidam centurio, qui cum aliis militibus cruci domini adstans jussu Pylati latus domini lancea perforavit et videns signa, quae fiebant, solem scilicet obscuratum et terrae motum in Christum credidit. Maxime ex eo, ut quidam dicunt, quod cum ex infirmitate vel senectute oculi ejus caligassent, de sanguine Christi per lanceam decurrente fortuito oculos suos teligit et protinus clare vidit. Unde renuntians militiae et ab apostolis instructus in Caesaria Cappadociae viginti octo annis monasticam vitam duxit et verbo et exemplo ad fidem multos convertit. Cum autem a praeside tentus fuisset et sacrificare nollet...
(Graesse 202f)

Seint Longius was a blind kniȝt
· þo God was ido in rode
Pilatus his made oure Louerd
stinge · & oþer þat þer stode
To þe heorte he smot þe sper ·
and þo he velde of þe blode
þer wiþ he wette is blinde eiȝene[·]
hi bicome cler & gode
þis kniȝt þo he miȝte ise[o] · he
sei þe eorþe quake 5
& þe stronge clips of þe sonne ·
þen deuel gan forsake
Of þe apostles he let him cristny
· and suþþe þoru here rede
In þe lond of Capadose · hard
lyf he gan lede
A maner monk as þei he were ·
seuene & twenty ȝer
þis holyman sein Longius · in
penance wonede þer 10
þe luþer prince þat was þer.
hurde of him speke
Sone he let him bringe to him ·
is Cristendom to breke

The text for QUIRIAC was originally at the end of the INVENTION OF THE CROSS in the "Z" layer, where it was omitted by the "A" redactor after he had composed the new text based on the LgA (cf. the conflation of "Z" and "A" in MS Laud 108).

2. Some saints had no legend (or calendar date) exclusively reserved to them; the early ("Z") solution appears to have been to join the minor saint's text to the other, as in the case of FABIAN (included in SEBASTIAN). When a new ("A") legend of FABIAN was composed, the author naturally turned to the LgA.

Another instance is the minor saint HIPPOLYT, whose SEL legend (omitted in the "C" group, but contained in the "L", "J", "E" redactions) starts with four slightly modified lines from LAWRENCE (185–88) followed by the legend proper whose closest equivalent is found in the LgA. With BRICE, however, the situation is reversed: rather than being developed from a passage in SIMON & JUDE, it can be shown that the latter borrowed from an existing legend of BRICE. For other minor saints more likely to have been added to some MSS during the later LgA influence on the SEL, see below.

Even if all these hypotheses are accepted, a number of doubtful or controversial cases remain. Items such as 52 MARGARET, 54 CHRISTINA, 56 CHRISTOPHER, 57 MARTHA, 72 ALL HALLOWS or 73 ALL SOULS could also be mixed, but the possible contribution of the LgA is now impossible to determine. Even more puzzling are 9 VINCENT, in whose legend the text appears to follow the LgA for long passages, but where lines 59–110 have no equivalent in the LgA, or in the anonymous Passio, or the breviary texts, or 73+1 EUSTACE in which 161–196 are quite different in SEL and LgA, and where certain passages, such as the saint's lament (99–106), the description of his occupation (117–26), the dialogue in 280–88, and the martyrdom (298–320) show major discrepancies from LgA. (In the case of EUSTACE, it is important to remember that the dramatic story was among the most popular legends of the time, a tale that lent itself to adding to from unknown sources or even spontaneous retelling.)

Also, whoever revised the SEL complementing it from the LgA cannot have been interested in completeness: not only are some legends of important saints missing to the very end of the SEL tradition (ultimately superseded by prose translations such as the *Gilte Legende*), the author also failed to add, to cite the most obvious case, the dragon story from LgA's GEORGE — *if* the text was in his exemplar!

The LgA was not a popular text if this is to be understood as "easy to follow for the lay people". For one thing, it was in Latin, but it was also interspersed with theological matter, sometimes barren and tedious as a consequence of enumerated arguments and the like. Whoever used the SEL and for whatever purpose, he (original compiler and/or reviser) set out to compose stories easily intelligible and with a clear message. One of the decisive factors — apart from considerations regarding his audience — for this adaptation could have been the existence of an early SEL which the LgA user complemented from his source in the original style. It is easy to see that much

of the complexity of Jacobus' text had to go in the process of "translation", as any comparison of a legend with its Latin equivalent will show. The following features, as most scholars have pointed out, are found in almost all items:

a. Jacobus' etymologies are lacking throughout

b. Theological arguments, source references, the listing of alternative explanations or differing accounts of a saint's martyrdom, and most doubts as to the veracity of the story are omitted.

c. Proper names are normally confined to the saint, his parents, his birthplace, his major enemies, kings etc. Names of bishops, provinces or dioceses are omitted *if foreign* (the *English* saints' legends often contain quite detailed information), not to encumber the listeners' minds with superfluous details.

d. Jacobus' differentiating accounts are often reduced to the mere action, stressing the miraculous, and to the visual, the emotions of saints, bystanders, and tormentors, and finally, to the gruesome, realistic details of the suffering. Much of this is achieved with high-frequency adjectives (FAIR, GOOD, CLEAN, HOLY as against EVIL, LUTHER, FOUL, FOL) — a consequence of both oral style and an adaptation to a simple, unlettered audience.

e. The contrasts are reinforced by drawing the audience in, by way of adhortation, warning, cursing the malefactors, and praises of God and his saints.

f. The author felt free to concentrate on a few selected stories or miracles (such as in JEROME where the lion episode is exceptionally stressed) or to rearrange (such as with the miracles in MARTIN).

Although we have to admit that information is lacking on how many *narrationes* are likely to have been appended to an individual legend in the SEL author's LgA copy, that he *did* select is clear from statements such as JAMES THE GREAT 197f (p. 334)

> Moni miracles of pilgrims. þer haþ ofte icome
> þei we ne mowe noȝt alle telle. þenche we mote of some
> 248 So murie was þis miracle. þat ȝute ich mot telle mo

— and so the author ends up telling four out of the twelve miracles appended according to Graesse's edition. (Cf. a similarly additive structure in THEOPHILUS, p. 227–34, with Miracles of the Virgin transferred from LgA's ASSUMPTIO MARIAE.)

g. Even in LgA-based legends information was apparently freely added especially with Biblical saints, mainly from the Gospels (where Jacobus had obviously assumed familiarity with the contents of the Bible). Thus in THOMAS, lines 1–17 are ultimately from JOHN XX: 24–28.

I still see the hypothesis of a liturgical collection being supplemented by the LgA (and other sources, mainly for English saints) in the course of a major "A" revision around 1280–90 as the only plausible and coherent explanation of the early history of the LgA. However, it is necessary to restate the incertainties and admit that new studies of potential sources could modify the picture — even though they are unlikely to refute my claims:

1. As remarked above, the lack of a proper study of early LgA MSS in Britain leaves divergences between the SEL and Graesse difficult to interpret.
2. The absence of the postulated liturgical *legenda* (from which the breviary lessons were drawn) bases the assumption of the sources of "Z" on indirect evidence.
3. Both restrictions together make it impossible to strictly prove the assumed conflation of two textual layers in a number of legends.

Furthermore, exact and literal Latin sources have often been found for vernacular texts originally thought to have been adapted from more than one source. Finally, a revision (such as the "A" revision) is more likely to have used several sources than the original composition: a writer not content with the early SEL legend of a favourite saint would have rewritten the text using what text (possibly in form of a separate booklet, or an oral account) was available to him.

Later LgA influence on the SEL

(Görlach 1974: 31; 1976: 38–48)

Although the relationship between SEL and LgA must have been felt in the later history of the two texts — MS Lambeth Palace 223 is even called *Legenda aurea* in the colophon — it is amazing to see that after the first great impact in the late 13th century the influence of the LgA ceased. This fact may have something to do with an early fixation of the SEL form, which continued to be copied, but normally not revised after say 1330: the metrical curtailment of "E", the "M" condensation, or the stylistic polishing which affects a number of rhymes in "P" can all be dated ca. 1300; even the translation into

Midland dialect appears to have been perfect by 1350. Other supplementing in individual MSS (Bodley 779, Egerton 2810) was not from the LgA, whether complete legends or individual episodes were concerned (such as the early history of John the Baptist).

Only three LgA-based legends, whose distribution is confined to a few MSS, are likely to be later additions (rather than being omitted by other MS families): PETRONELLA in EVSB, JUSTINE in EVBAJP and JAKES INTERCISUS in JWaMB are unlikely to have belonged to the common core, and their irregular distribution makes it clear that they are owing to three independant additions by three different authors, although there is no linguistic evidence that permits one to say when and where they might have been added. Finally, no manuscript except the miscellany MS Minnesota which preserves the only fragmentary "U" text of GEORGE added one of the most famous stories in the legendary domain, the saint's fight with the dragon — although George had become the patron saint of England in 1348, and completing his legend would have appeared to be especially relevant. Was the LgA then as ubiquitous, and as authoritative, in England as we think it was? Why was the first complete translation only made in 1438, and then made from the French?

The only revision of the SEL on the basis of the LgA was made in an area newly acquired for the SEL, in the East Midlands, in the very late 14th century. The tradition of the texts (fully discussed in Görlach 1976) is unfortunately so fragmentary that no clear answer as to when, where or by whom or for whom this revision was undertaken, appears to be possible, not even by conjecture. However, as far as we can judge from the fragmentary evidence, the reviser confined his attention almost exclusively to the November/December legends, and in the other sections only tackled some conspicuous cases such as GEORGE (if the Minnesota text is by him), or restricted his corrections to details, but did so quite inconsistently, often in the July/August parts. This looks like a start of a systematic revision which flagged, or one undertaken with an incomplete or composite LgA MS — some of the summer revisions were even made from non-LgA traditions, such as in the early part of JOHN THE BAPTIST.

Manfred GÖRLACH
University of Köln

REFERENCES

TEXTS

BENZ, R., ed., *Die Legenda aurea* aus dem Lateinischen übersetzt, Jena, E. Diederichs Verlag, 1917–1921 ; one volume ed. Heidelbert, [4] 1963.

BROWN, B.D., ed., *The Southern Passion*, EETS 169, 1927.

D'EVELYN, C. and MILLS, A. J., ed., *The South English Legendary*, 3 vols., EETS 235, 236, 244, 1956–1959.

GRAESSE, ed., *Jacobi a Voragine, «Legenda aurea»...*, Leipzig, [3] 1890, Osnabrück, [r] 1965.

HORSTMANN, C., ed., *The early South English Legendary*, (MS L), EEETS 87, 1887.

STUDIES (AND EDITIONS CONTAINING SUBSTANTIAL INTRODUCTIONS)

GEROULD, G.H., *Saints' Legends*, Boston and New York, 1916.

GÖRLACH, M., *The South English Legendary, Gilte Legende and Golden Legend*, Braunschweiger Anglistische Arbeiten 3, Braunschweig, 1972.

_____, *The Textual Tradition of the South English Legendary*, Leeds, The University of Leeds, 1974.

_____, ed., *An East Midland Revision of the South English Legendary*, Middle English Texts, 4, Heidelberg, 1976.

HAMER, R.F.S., ed., *Three Lives from the Gilte Legende*, Middle English Texts, 9, Heidelberg, 1978.

HORSTMANN, C., ed., *Sammlung altenglischer Legenden*, Heilbronn, 1878.

_____, ed., *Altenglische Legenden. Neue Folge*, Heilbronn, 1881.

MANNING, W.F., "The Middle English Verse *Life of St. Dominic:* Date and Source", *Speculum*, 31, 1956, p. 82–91.

PICKERING, O.S., "The *temporale* narratives of the *South English Legendary*", *Anglia*, 91, 1973, p. 425–455.

_____, ed., *The South English Nativity of Mary and Christ*, Middle English Texts, 1, Heidelberg, 1975.

_____, ed., *The South English Ministry and Passion*, Middle English Texts, 16, Heidelberg, 1984.

WELLS, M.E., "The *South English Legendary* in its relation to the *Legenda aurea*", *PMLA*, 51, 1936, p. 337–360.

WOLPERS, T., *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters*, Tübingen, Niemeyer, 1964.

_____, "Die Heiligenlegende in England", in W. ERZGRÄBER, ed., *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, vol. 8, "Europäisches Spätmittelalter", 1978, p. 287–302.

LEGENDA AUREA MATERIALS IN *THE SOUTH ENGLISH LEGENDARY*: TRANSLATION, TRANSFORMATION, ACCULTURATION *

When almost one hundred years ago Carl Horstmann published from Bodleian Library MS Laud 108 a collection of saints' lives under the title *The Early South English Legendary* [1], he felt the need to defend this publication because of what he perceived to be major differences in medieval and contemporary tastes and values. He wrote:

---

* This paper is an expanded version of Prof. Jankofsky's contribution to the colloquium.

1. C. HORSTMANN, ed., *The Early South English Legendary*, London, Oxford UP, 1887, EETS LXXXVII. In the earliest extant form, MS Laud 108 in the Bodleian Library, the legendary consists of 64 lives. The edition by Ch. d'EVELYN and A.J. MILL, *The South English Legendary*, 3 vols., London, Oxford UP, 1956–1959, EETS vols. 235, 236, 244, based on Cambridge Corpus Christi MS 145 and British Museum MS Harley 2277, contains 90 items; among them are *sanctorale* materials, the legends proper, including short lives of Pontius Pilate and Judas Iscariot, and *temporale* materials, the accounts of liturgical events throughout the church year, such as the Circumcision, Epiphany, Easter, the Assumption of the Virgin, All Saints, All Souls. All quotations are from this edition. For *Legenda aurea* materials, see J. a VORAGINE, *Legenda aurea*, ed. T. GRAESSE, Bratislava, 1890, 3rd edition; trsl. and adapted by G. RYAN and H. RIPPERGER, New York, Arno Press, 1960; trsl. into German by R. BENZ, Heidelberg, Schneider, 1975, 8th edition.

> I know most Englishmen consider it not worth while to print all these Legends; I know they regard them as worthless stuff, without any merit, because they are wholly absorbed in questions of the day, of politics and no end, in the fade poetry of poets laureate and lady authors, which to an intellect of the middle ages would have appeared infinitely more insipid (as turning on momentary interests, and the "self" and its lust) than these Legends may appear to the present generation... If the present English public cannot see any merit in these Legends, it does not follow that there is no such merit. To be appreciated, they demand an intellect more robust and sane, a heart more wide and enlarged, a mind more truly Christian and less hypocritical than the present generation is able to supply. They present models of sanctity, models of self-abnegation, virginity, meekness and obedience, virtues which are not to the taste of our time. But if the present time does not like this moral, it does not follow that the moral is bad or worse than our own. They present a different kind of humanity: suffering humanity, which is not the province of "our conquering heroes". They represent the Christian mythology, as it had been formed in the course of centuries... So the Collection deserves attention, not only from an hagiologic, but also from a poetic and literary point of view. In publishing it, we only pay a just debt to the past.

The interest scholars have shown in the *South English Legendary* (SEL) since then has been primarily text-critical (manuscripts, sources), linguistic, formal (i.e., concerned with the tradition of the genre) and, with rare exceptions, little concerned with the content as such, the moral values and experiences it presents[2]. M. Görlach's inquiry into

2. For a review of scholarship, see Ch. d'EVELYN and F.A. FOSTER, "Saints' Lives", in J. BURKE SEVERS, ed., *A Manual of Writings in Middle English*, II, Hamden, Conn., Shoestring Press, 1970; more specifically, M. GÖRLACH, *The Textual Tradition of the South English Legendary*, Leeds Texts and Monographs, New Series 6, Leeds, The University of Leeds, 1974; also M. GÖRLACH, ed., *An East Midland Revision of the South English Legendary*, Middle English Texts, 4, Heidelberg, Winter, 1976; O.S. PICKERING, "The Temporale Narratives of the *South English Legendary*", Anglia, 91, 1973, p. 425–455; O.S. PICKERING, ed., *The South English Legendary Nativity of Mary and Christ...*, Middle English Texts, 1, Heidelberg, Winter, 1975; Th. HEFFERNAN, "Additional Evidence for a More Precise Date of the *South English Legendary*", *Traditio*, 35, 1979, p. 345–351. The most detailed content analysis to date is Th. WOLPERS, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters*, Tübingen, Niemeyer, 1964, who studies five legends at great length. For a more general approach, see K. JANKOFSKY, "Entertainment, Edification, and Popular Education in the *South English Legendary*", *Journal of Popular Culture*, 11, 3, 1977, p. 707–717, and "Personalized Didacticism: the Interplay of Narrator and Subject Matter in the *South English Legendary*", *Texas A & I University Studies*, 10, 1977, p. 69–77.

the textual relationship of the about sixty extant manuscripts [3] clearly emphasizes one of the major long-known insights into the complexity of the problems presented by the SEL, namely that fundamental matters such as authorship, sources, and even purpose and scope of the work have hardly been solved. In fact, Görlach's study of the manuscript tradition, while laying the foundation for future philological and other research, recognizes in essence the paradoxical situation that here we have one of the most important creations in Middle English about whose popularity there can be no doubt if one uses the number and distribution of manuscripts as a criterion but whose intrinsic worth and influence on the minds and hearts of those it was intended to reach has never been thoroughly assessed.

The SEL is basically a work of translation and adaptation. Görlach, following Horstmann's lead, has convincingly shown in the Notes to his *Textual Tradition* that any account of the use the SEL makes of sources has to go beyond the *Legenda aurea*. With this *caveat* in mind, my paper attempts to characterize the SEL's purpose and forms of adaptation of Latin sources and tries to sketch its inherent unity, notwithstanding numerous redactions and revisions. In doing so I am relying on positive source identifications made by Manning in 1956, Görlach in 1974, as well as on my own previous work whose results I incorporate here in part [4].

The originality of the SEL lies not so much in the newness of its materials, i.e., lives of the saints (*sanctorale*) and accounts of events of the Church year (*temporale*), as in the new tone and mood of

3. M. GÖRLACH, *The Textual Tradition...*, *op. cit.*

4. W.F. MANNING, "The Middle English Verse 'Life of St. Dominic': Date and Source", *Speculum*, 31, 1956, p. 82–91; M. GÖRLACH, *The Textual Tradition...*, and above in this volume; K. JANKOFSKY, *Darstellungen von Tod und Sterben in mittelenglischer Zeit: Untersuchung literarischer Texte und historischer Quellen*, Duluth, Mn., 1970, chapter 2.
The purpose of my studies of the SEL is not to "prove" the specific indebtedness of the collection to the *Legenda aurea*, but rather to evaluate both the use the SEL makes of this and other sources and the intrinsic merit of the SEL in its own right. That this entails a comparative-philological approach is self-evident, but since the nature and extent of the *Legenda aurea*'s own sources is not yet clearly established, multiple indebtedness and a blurring of distinctions is sometimes unavoidable. Also, it may be worthwhile to investigate whether the occasional use of terms taken from French or certain gallicisms are indicative of other than Latin sources.

compassion and warm human involvement in the lives and deaths of saints and martyrs it narrates. It displays pedagogic care and pastoral concern for its audience which we can discern to have consisted at one time of unlettered English listeners.

In comparison with its identifiable sources, the SEL's endeavor to instruct, to edify, and to entertain is characterized by the following major principles:

— a *simplification* of theological-dogmatic and hagiographic problems;
— an explanatory, interpretive and didactic *expansion* of subject matter;
— a process of *concretization* through the creation of enlivening dialogues and scenes where the sources have plain third person narrative: i.e., *dramatization*;
— a process of *acculturation*, the adaptation of essentially Latin sources to an English audience, thereby creating a distinctive flavor and mood, "*Englishing*".

The following remarks will expand only on the latter two.

The process of translation is characterized by rendering Latin into Middle English with its own grammatical exigencies and word stock of Germanic, Latin, Scandinavian and French origin. At the same time, one medium of expression — prose — is changed into another — poetry, in this case seven-stress rhymed couplets. Concomitant with this is the handling of then contemporary literary practices and expectations, i.e., the proper use of rhetorical devices, imagery, narrative formulas, characterization, plot lines, etc., deemed necessary for the target language and audience. An example of such straightforward, faithful rendition of *Legenda aurea* material is the legend of "St. Martha". The SEL recreates in Middle English not only the purpose, tone and atmosphere of its original in Jacobus, but also competently renders the sustained key imagery of the "guest-innkeeper" relationship of Christ to Martha, which is so characteristic of the legend. Yet, even minute departures from literal translation indicate the SEL's pervasive tendency to console, to comfort, and to bring to mind the sacrificial death of Christ or the preciousness of the blood of the martyrs.

In "St. Martin", for example, the Old Testament terminology in St. Martin's dying speech *Abrahae sinus me recipiet* of the *Legenda aurea* is given up in favor of the salvation events of the New Testament: "mi Louerd me uole afonge/To him ich wende in his name

þat me bou3te stronge" (263-64). Similarly, in "St. Nicholas" the author/reviser simultaneously paraphrases, expands and gives added meaning to the reference to the 30th Psalm in St. Nicholas' dying scene. Jacobus simply writes :

> Cum autem dominum vellet eum assumere, rogavit dominus ut angelos mitteret sibi, et inclinato capite angelos ad se venire vidit, *et dicto psalmo : in te domine speravi usque, in manus tuas, etc.* Tradidit spiritum anno domini CCCXLIII, ubi coelestium melodia audita est (p. 26).

The SEL renders this as

> þe þrette þe saume of þe sauter he bigan atte laste
> Louerd on þe ich haue ihoped þat y ne confunded beo
> Bou3 adoun þyn ere and delyure me
> He deide atte sixty vers þat an Englisch to sigge is
> Ich take mi soule in þin hond þu bou3test me Louerd iwis (292–96)

On the other hand, the misreading or mistranslation of a Latin term, name, or geographical designation could result in a definite error of fact. For example, in the legend "St. Augustine of Canterbury" the SEL names *Dover* as the first archiepiscopal see in England instead of *Canterbury*, surely a major blunder. This error is easy to explain, I think, as the translator's not realizing that the Latin term "Durovernum/ Doruuernum" and its adjectival forms stand for the Old English "Cantwara burig" — Middle English "Caunterburi" [5].

This particular legend which treats of St. Augustine as the harbinger of Christianity in England can serve as a starting point and indicator of the substantive inner transformations which Latin texts have undergone in being adapted for specific didactic purposes and as an example of the processes of dramatization and "Englishing" mentioned above.

In this one-hundred-verse narrative, the author stresses the significance of St. Augustine's mission whose beneficial and salutary effects are still felt by himself and his audience. Consequently, there are two moments singled out by the author from all the materials available to

5. The SEL text shows striking similarities in structure and phrasing not only to its likely source, BEDE's *Ecclesiastical History of the English People* (or some breviary text or legends about St. Gregory), but even more so to Bede's work as translated into Old English. B. COLGRAVE and R.A.B. MYNORS, eds., *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford, Clarendon, 1969, p. 74 ; Th. MILLER, ed., *The Old English Version of Bede's Ecclesiastical History of the English People*, London, Oxford UP, repr. 1959, EETS OS 95, p. 60.

him: the arrival of the missionaries on the island of Thanet and the first encounter of Augustine with King Ethelbert.

In the SEL account, the direct speech parts are so judiciously placed as to highlight the inner conflict or essential tension of an entire development. The protagonist, St. Augustine, is not given a single line of direct speech, but fourteen percent of direct speech is attributed to his antagonist — a better term would be counterpart — King Ethelbert. Twice the king is characterized by the gesture of his silent pose of thoughtfulness; and when he speaks his speech deals with the momentous implications of the coming of Christianity to his kingdom. The encounter of Augustine and his missionary companions with the king and his retainers waiting in silent anticipation is described as an elaborate procession, complete with the singing of a litany and solemn displaying of the crucifix. The two climaxes of the story — the King's speech and the procession — are then pedagogically emphasized by the narrator in his closing bidding prayer in which everyone's gratitude for the coming of Christianity is evoked and expressed.

The idea of using this national experience and event with its far-reaching implications not only to provide information but also to teach can be said to be typical of the entire SEL collection. Numerous references to local churches, shrines, relics, institutions, customs and events, with appropriate explanations if the author/narrator deems them necessary, characterize the legends, particularly of course those of English saints. Adverbial phrases such as "still" or "yet" indicate the continuity of tradition and often the effectiveness of a saint's healing or intercessory powers. In "St. Edmund the King", for example, we read that the severed head of the martyr, lying hidden in the thicket of thorns where it had been cast, beckoned those looking for it with the *English* words "her-her-her"; in addition, his body is now nobly enshrined, "hol and sound", for all to see that make their pilgrimage to his final resting place (71–100).

> In noble schryne he him brou3te as ri3t was to do
> þere hi lyþ al hol & sound as hi seoþ þat comeþ him to
>
> ...
>
> Wele whiche fair pelrynage is þider forto fare
> To honury þat holi bodi þat haþ ibeo þer so 3are
> (91-92, 99-100)

Thus the bond between the inner truth of the story and the outward truth of historical reality, which presumably is verifiable by all, is established and reinforced. As a result, what may be unfamiliar is

brought closer to understanding. Since the author/narrator's intention in the entire collection is to provide instruction that is both profitable *and* pleasant, he spices his narratives with colloquial expressions even in elevated contexts. Here we find the same down-to-earth phrases "not worth a bean", "not worth a straw", "not worth a spoon" and the close-to-home similes and images we encounter in the Middle English romances or which form part of what has been called Chaucer's delightful "Englishness"[6]. Similarly reminiscent of the romances, the entertainment literature of the day, are the grim humor and ironical-clever remarks the narrator reserves for the antagonists of the saints. When the eyes of the executioner who beheaded St. Alban promptly pop out after the deed, the narrator comments: "Now when he walks home, he can cry 'Heed the blind, heed the blind' " (verse 90). And of the judge whose eyes are blinded when St. Christina's tongue — cut out and flying through the air — hits him, the remarks:

> Me mi3te segge wo him iseie þere sit þe blinde wrecche (338)

Of more cultural-historical interest is the explanation of how Pilate gains access to a knife with which to commit suicide, or the pragmatic answer to the question about the practical outcome of that violent act of self-castration which is reported of a young man in Lyons whose sin against the sixth commandment is the cause of one of the miracles told in the legend of "St. James the Great". The *Legenda aurea*, using apocryphal material, reports only:

> Data est igitur in Pylatum sententia, ut morte turpissima damneretur. Audiens hoc Pylatus cultello proprio se necavit et tali morte vitam finivit. (De passione Domini, p. 234)

The SEL, on the other hand, creates a miniscene insofar as Pilate asks to be allowed to see the light of day one more time. Once out of his prison cell, he laments the loss of his power and former glory and the deterioration of his physical self. Then, true to courtly etiquette, Pilate asks his jailer for a paring knife to peel the apple he had asked for:

---

6. See for example "St. Sebastian", 44, 62, 70; "St. Alban", 65; or similes such as the skinning of "St. Bartholomew":

> And hulde is fel fram þe uleiss al quik mid kene knyue
> As me hult an oxe ded me hulde him aliue (243-244)

or the raking of the flesh like the combing of wool in the torture of women, such as in "St. Katherine":

> Hi nome kene hokes of ire & hire flesch tognowe
> As me draweþ wiþ combes wolle here breostes hi todrowe
> Fram hire bodi mossel mele... (249–251).

Sir gayler vor þi cortesy graunte me one bone
3ef me an appel to mete vor ich hyt may do sone
þe gayler him tok an appel & he sede hyt is vnri3t
Vnpared eny appel to take hey3 man oþer kny3t
Such wrecche as ich nou am ich was wule hey Iustise
Len me a knyf þis appel to parye vor þe gentrise
þo þe gayler him tok a knyf him sulf he slou3 anon
& smot deope in to his body & lay ded as a ston (231–38)

As for the young man from Lyons, well

His membres þat he of carf euere eft him dude misse
Bote a litel hol war þorugh he mi3te wanne he wolde pisse (381-82)

But also criticism of his audience and of lax religious or social practices and attitudes is observable in some of the items of the legendary. In the didactically important "All Souls", for example, the narrator castigates his listeners through references to stock figures such as Dame Aldeth and her treasure chest, or Robinet and Janekyn, or Hannot and Malekyn who prefer to go to confession to a lenient priest, Sir Gilbert, because he will not be angry with them but give them easy shrift and penance, for he himself spends his days at the tavern and his nights with his concubine (49–53, 344-45). And with appropriate exempla the narrator drives a point home to false executors of testaments who were a bane of medieval life, as contemporary satirical poetry informs us again and again.

Even though the source(s) for "All Souls" is not established and the possible contribution of the *Legenda aurea* very difficult to determine (Görlach, p. 200), the transformation of a telling episode in view of the SEL's intentions is significant. According to Jacobus a Voragine, his source Peter Cantor relates "that a certain man used to recite the seven Psalms for the departed every time he passed through a cemetery. And once when he fled through the cemetery with his enemies in pursuit, the dead arose at once, each with a weapon in his hand, and defended the man stoutly, so that his pursuers fled in terror" (p. 653). The SEL elaborates, lists typical representatives of familiar occupations and their gear, makes the encounter more concrete, and drives its point home, not without a bit of humor in addressing the audience directly:

þat bidde beden beoþ gode þat soþe 3e mowe iwite
Bi a tale of a clerk þat we fyndeþ iwrite
A clerk hadde while a wone whan he bi churche come
To sigge for alle Cristene soule De profundis ilome
O tyme he come þerforþ late þeoues him come aboute
& assaillede him faste to robbi he nuste what do for doute
þe bodies þat were ibured þere his bedes hi 3ulde anon

Hi come wiþ wepne him to helpe and sturte forþ euerechon
Euerech wiþ such maner wepne as we vsieþ alyue
Plou3 man wiþ his aker staf schutere wiþ bowe and knyue
Aboute þis þeues hi come echon and gonne hem to driue
To here put hi wende siþþe a3e þe clerk hamward blyue
And pus his beden were i3ulde pat he bad er ofte
Ich am sicker aweiward þe þeues ne makede her pas no3t softe
For ich wot non of 3ou nescholde hem habbe so sore agaste
A wonder bataille hit was on hadde hit longe ilaste
For ich wene þer nis no champioun þat hadde þer ibeo
þat nadde sone ynome his red hamward forto fleo
(177–94)

This tendency to graphically depict events and persons can be observed in other miniscenes, such as in "St. Peter". The apostles Peter and Paul are not only spat upon but also buffeted about, and instead of just reporting that they take leave of each other, the SEL depicts how they arrive at the end of a street and there bid each other farewell with weeping, kissing, and great pain (455–65). Other saints, in particular St. Katherine and St. Christina, are shown exercising their superior word power in verbal duels which leave their opponents speechless or ranting and raving, if not physically impaired. Even a relatively short non-*Legenda-aurea*-based legend such as "St. George" with about thirty percent direct speech provides an insight into the subtle stylistic nuances of the SEL author/narrator. In a fourteen-line encounter of St. George with the emperor Dacian, the dialogue mirrors the social standing, psychic distance, then total incompatibility and ultimately decisive clash of the two and their values in appropriate variations of formulas of address and personal pronouns. Note the distinction between the "us", "we", "our" of the plural of majesty or sociative plural and the "thou" for the inferior person and the use of facial expressions and the terms "bel amy", "fol", and "traitor".

þo Dacian hurde þis he grennede and femed vaste
And lourede wiþ luþer semlant and þeos wordes out caste
Bel amy wat ertou þat so fol ert and bold
þat in our poer and in oure godes such wordes hast itold
þat ne destou us no3t one ssame as we alle iseoþ
Ac oure godes ek wanne þou seiest þat hi deuelen beoþ
Tel me sone wanne þou ert and wat is þi name
þat derst us segge and ure godes so baldeliche such ssame
Gorge ich hatte quaþ þis oþer Cristen man ich am
And of the lond of Capadose hider to 3ou ich cam
Bel amy quaþ Dacian turn þi þo3t anon
And honure here our godes oþer it ssel anoþer gon

Beo stille þou fol quaþ sein Gorge for þou spekst embe no3t
For ich habbe in Iesu Crist byset al mi þo3t
A traitor quaþ þis Dacian woltou take on so
þou sselt in oþer ribaudie sonedayes beo ido
(15–30)

Besides the customary modes of narration, such as epic third person narrative and indirect speech appropriate to provide information, the process of *dramatization* in the SEL encompasses the following: direct speech in the form of monologues and dialogues; exclamations, verbal gestures and invective on the part of the antagonists and protagonists; physical actions such as hitting, cuffing on the ear, striking as well as elaborate tortures and, conversely, non-violent gestures characterized by such epithets as "milde", "softe", and "swete"; miraculous interventions of angels and Christ himself; humorous asides, ironic comments, emotional interjections by the narrator — in other words, a multitude of means to arouse the emotional, empathetic involvement of the audience. It is the relationship of these individual narrative features one to another and their proportionate use within a given legend or story which makes the SEL narratives so effective. Rhetorical questions, shouted imperatives, sudden shifts in location or scenery, and even an often elaborate arsenal of what could be called "stage properties" such as kettles, cauldrons, whips, beams, wheels, fires, furnaces further help to modulate the narrative and to make it more visual and concrete. Even the most cursory comparison with sources or comparable narratives on the same subject reveals this. What strikes the modern reader of the numerous monologues and dialogues is that their content and length seem so appropriate: never does one gain the impression that any of the dialogue partners or speakers do not know when to stop. The speeches are subordinated to *dramatic intention*.

The most obvious instances of *dramatic action* can be found in the encounters and clashes of the saints and martyrs with their persecutors. It is in the depiction of the sufferings of the saints and the tortures of the martyrs that the SEL achieves its greatest dramatic effects: an abundance of visual detail, violent physical actions, the contrast between mutilations of the body and spiritual calm, the fury of the persecutors and the quiet confidence of the saint.

The legends of "St. Juliana", "St. Margaret", "St. Christina", "St. George" with their accounts of multiple tortures, heightened emotionalism and empathetic involvement of the narrator provide the most

poignant illustrations[7], though the extent of their indebtedness to the *Legenda aurea* is not clear in all instances. The SEL translator may have had other Latin sources containing detailed depictions of such martyrdoms, as the case of "St. Juliana" indicates[8]. *Legenda-aurea*-derived legends such as "St. Lawrence " (145–54), "St. Bartholomew" (239–48), "St. Denis" (127–30) and "St. Katherine" show similar features. One example must suffice. In "St. Margaret" the depiction of the torture is interspersed with emotional adjectives, vivid similes and compassionate interjections of the narrator:

> þe maide hy strupte naked sone & bond hure faste inou
> Al fram the eorþe hi honge hure up & leide hure on to gronde
> Wiþ scorgen and kene pricken & made hure many a wonde
> Al hi todrowe hure tendre vleiss þat reuþe it is to telle
> Bi stremes þat blod orn adoun so water doþ of welle
> For hure limes tendre were þe scorgen smart and kene
> Bi peces þat fleiss fel adoun þe bones were ysene
> Alas hure swete tendre body so villiche todrawe so
> Alas hou mi3te enyman such dede for ruþe do
> Wiþ oules hi todrowe hure wombe þe gottes isene were
> Alas also þe ssendfol dede hure deorne limes hi totere
> (116–126)

How carefully sources are adapted by the SEL author/narrator/reviser and subordinated to his major didactic purpose is evident even in the longest of the SEL's narratives, the over-2,400-verse "Life of St. Thomas a Becket". Translated in essence from four Latin accounts, the so-called *Quadrilogus*[9], the SEL life integrates in its blow-by-blow depiction of the archbishop's murder the gory, naturalistic details of his killing with the devotional-contemplative mood which is to be evoked in the listener/reader. It does so by seeing the circle of mixed blood and brain surrounding the head of the fallen archbishop realistically and symbolically at the same time. This "halo" emphasizes the typological significance of the blood of the martyr whose death is precious in the sight of the Lord. The narrator's modulation of the

7. K. JANKOFSKY, *Darstellungen...*, *op. cit.*, p. 66–91; "St. Juliana", 141–151, "St. George", 33–82.
8. "St. Juliana" is the first life in the d'EVELYN-MILL edition of the SEL which shows the vivid depiction of the tortures of the martyrs and the heightened emotionalism typical of the entire collection. The *Legenda aurea* did not provide the details for these passages.
9. J.C. ROBERTSON and J.B. SHEPPARD, eds., *Materials for the History of Thomas Becket*, 7 vols., London, Rolls Series, 1875–1885.

chronological flow of events in order to point out spiritual meaning reinforces one's general assessment that the entire collection's authorial and narrative intent is characterized by a personalized didacticism [10].

Generally speaking, we can say that besides giving concise information about the saint whose feast was commemorated or celebrated on a given day, the overall purpose of the legendary's instruction of the faithful is at the same time to entertain, to edify and to educate its audience in the Christian life. It does this through models of exemplary living and dying. Because of its pastoral concern, emotional appeals to make the audience see and feel what the Christian life can be like and that it is worthwhile are prominent.

How pervasive and extensive the impact of the lessons of the legends on actual behavior was during the two-hundred-year period in which the SEL was active, copied, and modified may remain a moot question. But the continuation of the genre and similar hagiographic schemata far into the sixteenth century (Foxe's *Book of Martyrs*) and the fact that thousands lived and died during the political and religious persecutions of the sixteenth and seventeenth centuries in England in a way reminiscent of the earlier hagiographic tradition attests to the inner continuity of such modes of perception and expression, to the lived embodiment of ideals and enactment of values.

The very nature of the SEL as a *liber festivalis* made it not finite but open-ended in time and space; it allowed for local variation in the canon of saints, as well as for differences in emphasis because of different needs perceived differently at various times. Since, that which must have been the intellectual, emotional and spiritual property of many has become the province of a specialized few. Only indirectly can the historian or the historian of literature mediate between the values and modes of perception and expression of past periods and our own. In that sense, the SEL has become a historical document that takes its place beside the Middle English romances and the Latin or vernacular chronicles of the Middle English period. Together with them it views Man as hero, sinner, or saint. It is an open question whether our own time sees Man in these terms. The indebtedness to the past which Horstmann evoked seems binding to none.

10. "St. Thomas a Becket", 2130–2170. For an interpretation of this passage in the larger context of medieval modes of perception in England, see K. JANKOFSKY, "A View into the Grave: 'A Disputacion betwyx þe Body and Wormes' in British Museum MS Add. 37049", *Texas A & I University Studies*, 7, 1974, p. 137–159, esp. p. 154–156.

One can agree with Th. Wolpers' historical-comparative assessment that the SEL manifests an effort toward edification which concentrates on the *amabile* and *mirabile* in the saints; that the vicarious empathetic experience of an essential feeling of miraculous protectedness, of patience in suffering and of piety is the central concern in the representation of the saints' lives; and that the intent of these accounts is to induce in its audience pious emotion [11]. But, we must add, at the same time the SEL never loses touch with reality: it does not create a rarified atmosphere of sanctity, but rather the climate of a vigorous, down-to-earth, sometimes "muscular" Christianity (Horstmann). In this sense, the references to local and national custom, history and events and the commonly shared tenets of Christian belief, the witty asides spicing the narratives and the sustained pedagogic-pastoral care for the spiritual well-being of a real live audience contribute to make the SEL an effective means of religious and didactic instruction. The modern critic can see it as a success of translingual and transcultural adaptation and an object worthy of scholarly interest and study.

Klaus P. JANKOFSKY
University of Minnesota, Duluth

11. This is a loose paraphrase of Th. WOLPERS' statements in *Heiligenlegende...*, *op. cit.*, p. 246, 250.

BRANCHE ANGLAISE

A "SYMPLE WRECCHE" AT WORK: THE LIFE AND MIRACLES OF ST. ERKENWALD IN THE *GILTE LEGENDE*, BL ADD. 35298

The 15th century English legendary that Auvo Kurvinen some years ago named the *Gilte Legende*[1] (GiL) is the least known and least studied of the three main English versions of the *Legenda aurea*, the other two being of course the *South English Legendary* (SEL) and Caxton's *Golden Legend*[2]. Yet it could be argued that for literary historians GiL is the most important. As has been recognized for some time, it was one of Caxton's principal sources, especially for his lives of native English saints that do not appear in *Legenda aurea* or *Légende dorée*[3]. Moreover, most of the English lives in GiL derive in turn from portions of SEL, as Manfred Görlach has so clearly demonstrated[4], so

1. "Caxton's 'Golden Legend' and the Manuscripts of the 'Gilte Legende' ", *Neuphilologische Mitteilungen*, 60, 1959, p. 353–375.
2. For a summary of research and opinion on GiL and its relation to SEL and Caxton up to 1972, see M. GÖRLACH, *The South English Legendary, Gilte Legende and Golden Legende*, Braunschweiger Anglistische Arbeiten 3, Braunschweig, 1972, p. 9–13. See also C. d'EVELYN and F.A. FOSTER, "Saints' Legends", in J. BURKE SIEVERS, ed., *A Manual of the Writings in Middle English 1050–1500*, II, Hamden, Conn., The Shoestring Press, 1970, p. 432–439, 559–561.
3. M. GÖRLACH, *op. cit.*, p. 88-89.
4. *Ibidem*, p. 22–86.

that GiL is in effect the link between, on the one side, the rough and simple cadences of SEL and, on the other, the more pretentious aureate prose of Caxton. Not until GiL has been fully edited and published will scholars and students be in a position either to evaluate properly the achievement of Caxton and his *Golden Legend*, or to describe and interpret the development of vernacular English hagiography in the later Middle Ages.

Happily, Richard Hamer and Vida Russell are at work on a full edition of GiL, a small portion of which Hamer published recently[5]. Whereas Görlach has studied the portion of GiL that is based on SEL, Hamer and Russell have so far focused on those portions of GiL that were translated from a version of de Vignay's *Légende dorée*. My own current research on GiL, partly summarized in this paper, is much more limited in scope and focuses on the lives of Edward the Confessor, Winifred, and Erkenwald of London, which survive in only one of the GiL MSS, the late-15th cent. BL Add. 35298. In this paper I will deal only with St. Erkenwald[6], further research being necessary before I can offer any definite insights into the lives of SS. Edward and Winifred.

Previous scholarship on GiL has established that the bulk of the legendary is based almost exclusively on vernacular, i.e., French or English, sources as is stated in the Colophon to the Douce manuscript[7]. This is not the case with St. Erkenwald, who is honored with one of the longer chapters in the collection. Here the redactor worked exclusively from Latin sources as far as I can determine. Unlike several other English saints[8], Erkenwald's life does not appear to have been

5. R. HAMER, ed., *Three Lives from the Gilte Legende*, Middle English Texts, 9, Heidelberg, 1978.
6. Ff. 53r–57r. So far I have worked only from a microfilm copy of Add. 35298, kindly provided by the British Library. This manuscript is hereafter referred to as A2, following the classification system of Kurvinen, Görlach and Hamer. Citations will be by folio and column. For a description of A2, see R. HAMER, *op. cit.*, p. 27.
7. *Ibidem*, p. 16; see also p. 18-19 for the argument that GiL makes only infrequent use of the *Legenda aurea* to correct the *Légende dorée*, much less than others have assumed. On the Latin sources of the GiL St. Alban, see W. MCLEOD, "Alban and Amphibal: Some Extant Lives and a Lost Life", *Medieval Studies*, 42, 1980, p. 407–430.
8. E.g., Alban, Edmund Martyr, Edmund Rich, Edward the Confessor, Etheldreda, Modwenna, Osyth, Richard of Chichester, Thomas Becket: see D. LEGGE, *Anglo-Norman Literature ans its Background*, Oxford, 1963, p. 243–275.

rendered into Norman French, and only one vernacular treatment, besides that in GiL, is known : I refer to the justly admired Middle English alliterative poem commonly entitled *St. Erkenwald*, of which two new editions have been published in recent years [9]. There is no sign that the author of the GiL Erkenwald knew the poem or its story. He drew instead on three Latin works : an anonymous late-11th century *Vita Erkenwaldi* (VE) ; a mid-12th century *Miracula Erkenwaldi*, which is a collection of the saint's posthumous miracles written by Arcoidus, a canon of St. Paul's ; and finally a 14th century redaction of these earlier works, made by John of Tynemouth, a monk of St. Albans, about 1330 and included in his massive Latin legendary of English saints, *Sanctilogium Anglie*, which was later printed in revised form by Wynkyn de Worde (1516) [10].

Tynemouth's *Sanctilogium* seems to have acquired a certain prestige and authority by the mid-15th century [11]. For example, the liturgical lections for St. Erkenwald that were in use in the London diocese by the mid-15th century were drawn from the *Sanctilogium*, not from the older St. Paul's VE, and the same is true for the Erkenwald lections in the *Sarum Breviary* [12]. We would therefore expect the author of GiL to avail himself of Tynemouth's revised and updated redaction of the older Erkenwald legends, especially since elsewhere in the collection he appears to have been content to follow closely De Vignay's *Légende dorée*, which is a redaction of the *Legenda aurea*. Görlac has painted a similar picture of the unknown author of the group of lives of English saints incorporated into GiL : he argues that these lives are based solely

9. R. MORSE, ed., *St. Erkenwald*, Cambridge & Totowa, N.J., 1975 ; C. PETERSON, ed., *Saint Erkenwald*, Philadelphia, 1977.
10. VE is no. 2600 in *Bibliotheca Hagiographica Latina*, I, Bruxelles, 1898-1899, p. 391, and is printed in W. DUGDALE, *History of St. Paul's Cathedral*, 3rd ed., London, 1818, p. 289–291. The *Miracula* (BHL 2601) is unpublished. I am at work on an edition of VE and the *Miracula*. For Erkenwald in the *Sanctilogium Angliae*, see C. HORSTMANN, *Nova Legenda Anglie*, 2 vols., Oxford, 1901, I, p. 391–405.
11. On the mid-15th century revision, formerly attributed to J. Capgrave, see C. HORSTMANN, *op. cit.*, I, p. xv-xvi, and P.J. LUCAS, "John Capgrave and the *Nova Legenda Angliae* : a survey", *The Library*, 5th Ser., 25, 1970, p. 1–10.
12. W. SPARROW SIMPSON, *Documents Illustrating the History of St. Paul's Cathedral*, Camden Soc., New Ser., 26, Westminster, 1880, p. 20-21, "Confessor Domini", etc. F. PROCTOR and C. WORDSWORTH, eds., *Breviarum ad Usum Insignis ecclesiae Sarum*, 3 vols., Cambridge, 1882–1886, III, p. 1038–1048.

on the SEL redaction, with occasional additions from oral tradition, and that no other written sources seem to have been consulted [13].

In the case of the chapter on St. Erkenwald, however, the GiL redactor has sought out the older fuller Latin sources of the saint's life and miracles, studied them alongside the redaction of John of Tynemouth, and then composed a new redaction of his own, which thus represents a synthesis of all three previous Latin texts. He follows Tynemouth, for example, in the opening portion of Erkenwald's life-story [14], probably because here Tynemouth added a good deal of material not found in the older VE, much of it concerning Erkenwald's sister Ethelburga. Thus GiL repeats Tynemouth's fanciful story of how Ethelburga was wooed by king Edwin of Northumbria until St. Paulinus ordered him to leave her alone. GiL also includes Tynemouth's account of a miracle performed jointly by Erkenwald and Ethelburga during the construction of Barking Abbey in Essex, which Erkenwald founded expressly for his sister. It happened that the carpenters had cut a large and important wooden beam too short for its appointed place in the abbey structure, so the sibling saints took hold of each end of the great beam and miraculously stretched it between them to the required length. St. Thomas More himself alludes to this story, approvingly, in his *Dialogue Concerning Heresies* [15].

Having drawn on Tynemouth for his account of Erkenwald's early life and conversion to monasticism, the author of GiL then goes on to recount the story of the saint's episcopacy, death, and rather spectacular funeral, all of which he translates from the old VE, which is fuller and more interesting than Tynemouth. The latter, for instance, omits entirely the old vita's vivid tale of the strife, or *contentio*, that broke out between the different factions of Erkenwald's followers, as to which of them should possess his precious body. Tynemouth evidently felt that this episode was indecorous, perhaps because it depicts, on the one hand the triumph of the secular canons and layfolk of London, and on the other the discomfiture of the nuns of Barking, and of the monastic factions in general. But the GiL version includes the whole episode, editing it only to abbreviate some of the speeches and to tone down the bellicosity of the Londoners [16].

13. M. GÖRLACH, *op. cit.*, p. 73.
14. A2, ff. 53r–53v, c.ii; C. HORSTMANN, *op. cit.*, I, p. 391–393, and for the story of Ethelburga and King Edwin, p. 392, n. 4.
15. T.M.C. LAWLER, *et al.*, eds., *A Dialogue Concerning Heresies*, 2 vols., New Haven, 1981, I, p. 71–81.
16. A2, ff. 53v, ii-54r, ii; W. DUGDALE, *op. cit.*, p. 290-291. Cf. C. HORSTMANN, *op. cit.*, I, p. 394-395.

When he comes to deal with the posthumous miracles of St. Erkenwald, the GiL redactor disregards Tynemouth's careful rearrangement of the order of the miracles, adhering instead to the order found in the only extant copy of the 12th century *Miracula Erkenwaldi* by Arcoidus of St. Paul's [17]. He often abbreviates individual episodes, much as does Tynemouth, by shortening speeches and eliminating homiletic prefaces, digressions and conclusions. But he invariably preserves much more of the narrative detail of the original than does Tynemouth. However, as in the life of the saint, so here in the miracles, the GiL version occasionally takes over from Tynemouth certain details, and once a whole episode, that are not found in the original *Miracula* [18].

In brief, the Middle English prose life and miracles of St. Erkenwald is really a new redaction of the original *Vita* and *Miracula* of the saint, incorporating from the existing 14th century redaction by John of Tynemouth only those narrative features that Tynemouth actually contributed himself to the traditional legend. In the remainder of this paper I will attempt to characterize and illustrate the achievement of the author of the GiL version.

Several scholars have offered assessments of the GiL both as a translation and as a specimen of English prose style [19]. In the most recent and most careful study so far, Hamer concluded on the basis of the GiL lives of George, Nicholas, and Bartholomew, that their author was "a close translator, but not as close as Vignay". Hamer found that GiL renders the meaning of the French text quite faithfully but that he often makes "minor insertions", such as affective adverbs and explanatory phrases "to enliven and clarify the narrative" [20]. Hamer did not find, however, any major additions or significant alterations. GiL fairly represents the character of the *Légende dorée* in English. Sister Mary Finnegan, in a short paper dealing with the text of GiL preserved

17. Corpus Christi College, Cambridge, MS 161, ff. 33v–45v, hereafter designated CCC 161. See M.R. JAMES, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College*, 2 vols., Cambridge, 1912, I, p. 358–363. I am grateful to Dr. R.I. Page of the Parker Library for supplying me with photostats of the *Miracula Erkenwaldi*.
18. Tynemouth's miracle no. 4 (C. HORSTMANN, *op. cit.*, I, p. 398) appears as no. 14 in GiL : A2, f. 57r, i.
19. E.g., Sister M. JEREMY, "Caxton and the Synfulle Wretche", *Traditio*, 4, 1946, p. 423–428, and "Caxton's *Golden Legend* and Voragine's *Legenda aurea*", *Speculum*, 21, 1946, p. 212–221; T. WOLPERS, *Die englische Heiligenlegenden des Mittelalters*, Tübingen, 1964, p. 373–383.
20. R. HAMER, *op. cit.*, p. 22-23.

in A2[21], stresses the originality of the GiL author more than Hamer, but most of her examples involve comparisons between GiL and Caxton, or between GiL and the Latin text of the *Legenda aurea*. She seems to have ignored the *Légende dorée*, SEL, and possible Latin sources other than *Legenda aurea*. Her illustrations, therefore, cannot be taken as a valid measure of the real originality and creativity of GiL, although her general estimate, that the author is superior to Caxton in literary craftmanship, is not difficult to agree with.

After comparing GiL's chapter on St. Erkenwald with the Latin texts described above, one is bound to claim for its author an even greater measure of originality and narrative independence than has hitherto been allowed him, particularly in the episodes of the post-humous miracles. Granted, his version of Erkenwald's life does reveal traits similar to those pointed out by Hamer and Finnegan. Much of the translation is verbatim both in the portion from the *Sanctilogium* and that from VE, with occasional interpolations of single words or phrases to add color and explanation[22]. Even here, however, the effect of the insertions, small as they are, is sometimes to add a new dimension to the character of the saint or to alter the Latin portrait in a way that the GiL redactor deems suitable for his 15th century audience. For example, in the *Sanctilogium*, John of Tynemouth (drawing on a passage from Goscelin of Canterbury) tells how Erkenwald, when he came of age, devoted his wealthy patrimony to the founding and endowment of the two monasteries at Chertsey and Barking. But in GiL, which is following Tynemouth at this point, we are told first that the saint "yeafe gladly of his worldely goodis to the helpe of pore and nedy people", and that then the remainder of his inheritance was spent on the monasteries[23]. Similarly, as we mentioned earlier, in his account

21. "An involved narrator: the redactor of the *Gilte Legende* MS BM Add. 35298", *Studies in Medieval Culture*, 4, 1974, p. 467–471.

22. Cf. C. HORSTMANN, *op. cit.*, I, p. 391-392, "inuidens hostis antiquus", and A2, f. 53v, i: "the wickid enemy that is the feend havyng grete envie..." Cf. also VE (W. DUGDALE, *op. cit.*, p. 290), "Post multa siquidem imminentis vitae certamina", and A2, f. 53v, ii: "when he had suffrid moche tribulacion with manye gostely bateles". Cf. VE: "spiritum exhalavit", and A2, f. 53v, ii-54r, i: "he yelded vp þe spyrite to almyghty god".

23. C. HORSTMANN, *op. cit.*, I, p. 392, "sanctus... Erkenwaldus... sumptibus suis, de bonis que iure hereditario sibi obuenerunt, postquam domum Ceroteseye fundauerat", etc. Cf. A2, f. 54r, i: "and he yeafe gladly of his worldely goodis, to the helpe of pore and nedy people, that came to hym by heritage, besidis the godis that he spente in the byldyng of the ii monasterys that is to saye Chertsey", etc. GiL makes a similar addition to

of the strife over Erkenwald's body, the GiL redactor portrays the victorious Londoners as being considerably less belligerent and boastful than in VE.

It is in the miracle episodes, however, drawn from Arcoidus's *Miracula Erkenwaldi*, that the independence and inventiveness of the redactor is most marked. Some of his changes are practical. He evidently felt that the miracle stories, unlike the life, should be modernized, no doubt to foster the impression that the saint's miraculous powers were still active, but also to render the stories more credible to an audience lacking a developed sense of history. In one miracle episode, thieves from a monastery near London attempt to steal Erkenwald's relics from St. Paul's. After breaking down the "church dore" they are about to tackle the "quere dore", the door into the chancel, to get at the shrine, when they are alarmed by the shouts of a solitary keeper and flee. This story as told would make sense to 15th century Londoners. In their day Erkenwald's relics were enshrined behind the high altar in the choir [24]. But in the original 12th century version, the incident is said to take place when Erkenwald's body was still enshrined in the crypt, before the new choir and nave were finished, and it is the "ualuas cryptarum", the crypt door, that the thieves break through, only to be halted at the "ianuas altaris", the altar gates, by the cries of a youth, just past boyhood, who is accustomed to spend the night watch in the church, along with two choir-boys [25]. It would undoubtedly seem strange to a 15th century reader that mere boys would be left alone at night to guard the largest church in Christendom, so GiL replaces them with an adult keeper and substitutes the more familiar choir for the historical crypt, both to avoid confusing his readers [26].

More interesting, and of a different kind, is the new ending that the GiL author provides for miracle episode # 11. This concerns a

the end of miracle no. 6, concerning a Londoner who forbids his wife to make a donation towards the refurbishment of Erkenwald's shrine. In the *Miracula* he is stricken with terrible stomach pains and is on the point of death when his wife, admonished by Erkenwald in a dream, has him carried to the saint's tomb to pray for forgiveness. He is duly restored to health. There in the *Miracula* the story ends, but GiL adds (A2, f. 55v, i) that the former miser "amendid his lyf, for before that he vsyd to do but fewe gode dedis of charite, but after he waxe right large and plentevous & departid his godis with þem that had nede in dedis of pite."

24. W. DUGDALE, *op. cit.*, p. 15, 74-75, and the plan after 108.
25. CCC, p. 161, f. 43r, ii, and C. HORSTMANN, *op. cit.*, I, p. 396-397.
26. A2, f. 56r, i-ii.

blasphemous skinner, who obstinately insists on working at his craft on St. Erkenwald's feastday when all his fellow craftsmen and artisans are observing the feast. Later on the same day, the skinner inadvertently stabs himself in the eye with one of his tools, and we are left in no doubt that it is God and an angry St. Erkenwald that have nudged his elbow. There the story ends in the Latin, except for Arcoidus's thoughts on the just punishment of those who scorn the holy days of the saints. But in GiL, there is no homily on God's vengeance ; instead we are told that the skinner repents, the people pray for him in St. Paul's cathedral, and his eye, which has been blinded, is healed and his sight restored [27].

GiL's preference for the theme of repentance over that of vengeance, which is a virtual obsession with the 12th century author, is most strikingly illustrated in the dramatic episode of the great fire of London of 1087. This is the longest episode in the 12th century *Miracula* and the Middle English translator is forced to abbreviate it considerably, although he does so less than John of Tynemouth [28]. Like Tynemouth he cuts homiletic effusions and apostrophes, and a good deal of scriptural quotation, but he retains much of the dramatic description of the burning of the city and St. Paul's cathedral, which Tynemouth merely mentions. For example, in Arcoidus's *Miracula*, at the start of the fire the men of the city attempt to fight the flames but soon give up, while the women run about in confusion, their hair flying, weeping and crying pitifully. In GiL these details are repeated but modified to increase the realism and excitement of the scene : the men are said to fight the fire with "hokys and oþer instrumentis", and the women are seen to jerk and twitch their heads and cry out "as madde wymen and wysshed them selfe drownyd in the temysse". As the episode progresses the Middle English translator begins to depart from the Latin version altogether. Like Arcoidus, he describes how the roof of the cathedral collapses as the fire attacks the vaulting, "and the grete bemys felle downe half brente and half unbrente". But then he goes on to tell how the heat inside the church is so intense that the window-glass bursts outwards and the people outside suddenly see St. Erkenwald within, fighting the fire above his shrine so effectively that

27. CCC, p. 161, f. 42v, ii, and C. HORSTMANN, *op. cit.*, I, p. 399 (where the miracle is no. 8) ; A2, f. 56r-i.
28. CCC, p. 161, ff. 37r, i-39r, ii, and C. HORSTMANN, *op. cit.*, I, p. 395-396 ; A2, f. 55r, i-ii. The fire is mentioned in the Anglo-Saxon Chronicle. See C. CLARK, *The Peterborough Chronicle 1070–1154*, 2nd ed., Oxford, 1970, p. 10.

when a great burning beam falls directly upon it, the tomb is neither damaged nor scorched. The sight of this miracle seems to inspire the people to kneel and pray that Erkenwald might intercede with God to forgive them their sins and save the rest of the city. After which they put out the fire.

There is little of this in either of the previous Latin versions. The bursting of the glass windows is original to GiL, and Erkenwald's fire-fighting prowess is borrowed from another, unrelated episode later in the Tynemouth version [29]. Arcoidus in the *Miracula* makes it clear that the whole city is destroyed as an act of divine retribution for the wickedness of the people of London. Nothing is saved except Erkenwald's tomb, which is discovered intact in the cathedral ruins several days later, after the fire has died down.

The Middle English translator has thus altered the story and its significance considerably, increasing the people's participation in the miraculous activity of the saint, and emphasizing the power of prayer and penitence. The whole episode is a skillful synthesis and reworking of narrative elements taken separately from Arcoidus and Tynemouth, and of other elements supplied by the translator himself. The earlier writers give the impression that God is concerned chiefly to punish the people for their sins and to glorify Erkenwald's precious remains [30]. Here in GiL the vindictive strain is balanced and finally offset by one of mercy and help, for Erkenwald in saving his own tomb inspires the people to repent, and to save themselves and the city from total destruction.

There are several other interesting types of interpolation in GiL, including a tendency to introduce female characters where there are none in the original Latin versions, but I must pass over these in order to deal in closing with the episode that is probably the most important from the point of view of literary history. Arcoidus's Miracle 10 is the story of a young successfull clerk who is a doctor as well as being

29. The great fire of 1087 is Tynemouth's miracle no. 1 (no. 4 in GiL), but in a later episode, mir. 4 (C. HORSTMANN, *op. cit.*, I, p. 398), Tynemouth describes another fire during which Erkenwald is seen standing on St. Paul's church, cross in hand, fending the fire away from the building. GiL also has this episode as mir. 14; A2, f. 56v, i.

30. Arcoidus, to glorify the living power of the Saint's dead ashes, claims that their miraculous survival is superior to that of the three Hebrew youths in the fiery furnace (Daniel 3, 19–94): "plus... erkenwaldi cineres igneos superasse impetus quam uiua puerorum corpora incendia deuitasse." CCC, p. 161, f. 39 r, i.

secretary to a great lord. In the midst of his worldly and somewhat dissolute life he is struck down by a wasting liver disease that neither he nor his fellow physicians can cure, so that his death seems certain. Repenting of his former worldliness and fast living, the young medic turns to St. Erkenwald for physical and spiritual succor, prays fervently at the saint's shrine for three days, and is completely healed of his affliction. After defying anyone to be skeptical about this miracle and Erkenwald's powers, Arcoidus then reveals that the young man was actually a guest at his house at the same time the miracle occurred, and he goes on to relate a second miracle that the young man experienced during the same period, concerning the candles on the saint's shrine. This is one of a number of occasions when Arcoidus indicates that he has been an eye-witness of a particular miracle, or has personally known the man or woman healed by the saint [31].

The GiL redactor follows Arcoidus's account of the healing quite closely, but omits his attack on the skeptics and replaces it with a simple statement evidently intended to lend credence to this and the other miracle episodes: "and I symple wrecche that wrote furste this myracle sawe alle these myraclis done", whereupon he relates the miracle of the candles as having been witnessed not by the young medic but by a "pore womann" who lodged with him in his own house and who was a passionate devotee of St. Erkenwald [32]. The substitution of the poor female lodger for the well-to-do male guest is interesting, but less important than the author's referring to himself as "symple wrecche". Since Arcoidus never refers to himself in even remotely similar terms, it is clear that the epithet is the deliberate contribution of the Middle English redactor; and since a similar epithet, "synfulle wrecche", is used in the colophon to the Douce manuscript of GiL to characterize the author of the whole legendary, it is possible that the chapter on St. Erkenwald in Add. MS 35298 was composed by the same author [33]. Prof. Görlach has argued that the group of additional lives of English saints found in three of the ten GiL manuscripts was not written by the original author of GiL, but by a later author working with GiL in mind. He also has suggested that the three other English lives, those of SS. Edward, Winifred, and Erkenwald, that appear only in Add. 35298, were likewise not the work of the original

31. CCC, p. 161, ff. 42r–42v. Tynemouth's much abbreviated version is his mir. no. 15 (C. HORSTMANN, *op. cit.*, I, p. 402-403).
32. A2, f. 56r, i.
33. For the colophon in Douce MS 372, and a similar self-characterization in the GiL life of St. Alban, see R. HAMER, *op. cit.*, p. 16-17.

redactor but were independent prose works copied into an earlier exemplar of this manuscript [34]. But it seems to me very likely that GiL's original author also composed at least the Erkenwald chapter if not those on St. Edward and St. Winifred, perhaps for a second edition intended specifically for use in the London diocese. But on this point I will defer to Prof. Görlach, Miss Russell and Mr. Hamer, who are better qualified than I to assess the overall significance of this authorial intrusion by the "symple wrecche". My purpose in this paper has merely been to describe his chapter on St. Erkenwald in the light of the Latin hagiographical tradition of the saint. In the process I have sought to show that this particular "wrecche", whether or not he was the same person as the "synfulle wrecche" who wrote GiL, was a hagiographer in the true sense of the word, and not simply a translator of other men's labors in that time-honored art [35].

Gordon WHATLEY
Queens College, CUNY

34. M. GÖRLACH, *op. cit.*, p. 21, 75-76.

35. The larger research project of which this study represents one portion has been supported in part by the U.S. National Endowment for the Humanities, the Newberry Library (Chicago), the Research Foundation of the City University of New York, and Queens College. I am grateful to R. Hamer for reading the paper and suggesting several improvements and corrections.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Abdon (saint) 136t, 143t.
Abelly (Mgr) 217.
Achate [Achatius] (saint) 250t.
Achille (saint) 135t, 139 note 9, 142t.
Adalbert (saint) 292, 293, 297.
Adam 85.
Adeucte [Aduit] (saint) 138t, 145t.
Adrien (saint) 136t, 144t.
Agathe [Agatha] (sainte) 80, 134t, 142t, 306.
Agathon abbé (saint) 83 note 23, 92 ill., 137t, 144t.
Agnès (sainte) 64t, 80 note 12, 83 note 21, 134t, 141t.
Agostino Dati 174.
Albert de Prague 294.
Aldeth (Dame) 324.
Alexander Ashby 119, 122.
Alexandre IV 29.
Alexis [Alexien] (saint) 69, 136t, 146t, 205, 208, 209, 211.
Allatius 62.
Amand [Amant] (saint) 71, 72, 83 note 22, 135t, 142t.
Ambroise (saint) 70, 71, 135t, 142t, 187.
Anastasie (sainte) 134t, 139 note 2, 141t.
Anatolia (sainte) 250t.
André [Andrew] (saint) 83 note 22, 134t, 139 note 1, 140, 141t, 158, 242, 308.
André de Crête (saint) 97.
Andreas de Brod 294, 295.
Angenot, Marc 269 note 4.
Anne (sainte) 203, 209, 210, 247.
Antoine [Anthony] abbé (saint) 69, 70, 134t, 141t, 158, 165 ill., 209.
Antoine d'Olivarès [voir Antoine de Padoue (saint)].
Antoine de Padoue (saint) 31, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115.
Apollinaire (saint) 136t, 143t, 146 note.
Aquila 66.
Aquilina 66.
Arbogastus (saint) 242.
Arcoidus of St. Paul's 335, 337, 339, 340, 341, 341 note 30, 342.
Arnaud de Villeneuve 112.
Arnoul (saint) 138t, 145t.
Arsène [Arsénien] abbé (saint) 84 note 30, 137t, 145t.

Légende :
ill. : illustration
t. : tableau

Asserbus 39t.
Asteroth 280.
Attala (abbesse) 242.
Aubin [Alban] (saint) 146t, 323, 323 note 6, 334 note 8.
Audegonde (sainte) 146t.
Augustin (saint) 70, 86 note 37, 97, 136t, 143t, 217.
Augustin, évêque de Cantorbery [Augustinus Cant., Augustine of Canterbury] (saint) 250t, 321, 322.
Aurélia (sainte) 243.
Austerberte (sainte) 142t.

Baillet, Adrien (abbé) 214 note 4, 215, 216.
Barbe [Barbara] (sainte) 146t, 191, 191 note 15, 202, 242, 243, 250t, 255, 303.
Barlaam [Balaam] (saint) 69, 137t, 145t.
Barnabé apôtre [Barnabas] (saint) 135t, 142t, 146 note 306.
Barthélemy [Bartholomé, Bartholomew] (saint) 131, 136t, 139 note, 143t, 150, 152, 306t, 323 note 6, 327, 337.
Barthélemy Buyer 173, 177, 178, 179, 183.
Barthélemy de Trente 37t, 58 note 2.
Barthélemy l'Anglais 180.
Baronius 62.
Basile [Basille, Basilius] (saint) 66, 70, 85, 86 note 37, 139 notes 5 et 6, 142t, 279.
Baudeur (sainte) 138t, 145t.
Baumgartner, E. (Père) 28.
Bavon (saint) 143t.
Béatrice [Beatrix] (sainte) 143t, 286.
Béatrice la difforme 47t.
Beaudot 222.
Beckovský, Jan František 297.
Bénigne de Hayence 47t.
Benoît (saint) 31, 58 note 3, 70, 84, 85, 135t, 142t.
Benoît abbé (saint) 142t.
Benoît d'Apostelle 39t.
Bernard [Bernart] (saint) 31, 57, 71, 72, 83 note 22, 136t, 143t, 209.
Bernard de Clairvaux 247.
Bernard Gui 58 note 2.
Bernardin de Sienne (saint) 32 note 12.
Bernier, Hélène 222, 223.
Bessarion 175.
Bertrade 285.
Bianciotto, G. 79.
Bidermann, Jakob 277, 281, 282.
Blaise (saint) 64t, 69, 84, 134t, 139 note 6, 142t, 308.
Blémur (Mère de) 215, 216, 218.
Bollême, Geneviève 220.
Bonaventure (saint) 32 note 12, 40, 42t, 44t, 48, 99, 295.
Boniface VIII 111 note 41.
Bonifatius (saint) 250t.
Bonnefons (abbé) 214, 214 note 4.
Bordier, Jean-Pierre 186.
Bourdeaux, Christofle de 199.
Bossuat, Robert 194.
Braziller, George 156 note 4.
Bremond, Claude 59.
Brice (saint) 69, 137t, 144t, 306t, 310.
Brigitte [Bridget, Brigida] (sainte) 250t, 306.
Brives, Martial de (Père) 200.
Brochon, Pierre 220.
Broncart, Jean-François 209.
Brunel, G. 301 note 1.
Bruno (saint) 281.
Buridant, Claude 185.
Busch, Wilhelm 275.
Butler, Alban 216.
Butler, P. 140.

Calixte (saint) 64t, 137t, 139 note 4, 144t, 146 note.
Calvin 208.
Canci (saint) 138t, 145t.
Cancien (saint) 138t, 145t.
Casgrain, H.R. (abbé) 221, 222.
Caswell, J.M. 149.
Catherine [Katherine] (sainte) 64t, 80, 137t, 144t, 158, 159, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259t, 261, 263, 295, 303, 306t, 323 note 6, 325, 327.
Catherine de Sienne (sainte) 32 note 12, 203, 209.
Catherine de St-Augustin 221.
Caxton 184, 228, 333, 334, 338.
Cécile [Cecille, Cecilia] (sainte) 80 note 9, 137t, 138t, 145t, 187, 306t.
Celse (saint) 138t.
Césaire d'Heisterbach 41.

Chabaneau, Camille 104.
Chalopin 204.
Champlain, Samuel de 218, 218 note 21.
Chardri 122, 123t, 126t, 127t, 128, 129.
Charlemagne 187, 244.
Charles II de Sicile 110.
Charles IV 293, 295, 296.
Charlier, Anne 208.
Chaucer, G. 323.
Chrétien de Troyes 84.
Christine [Christina] (sainte) 64t, 136t, 143t, 310, 323, 325, 326.
Christophe [Christopher] (saint) 64t, 66, 136t, 143t, 187, 310.
Chrysogone [Chrysogonus, Grisogone] (saint) 69, 137t, 144t, 253.
Chrysostome (saint) 71.
Cicéron 174.
Cimabue (Cenni di Pepi dit) 159.
Claire d'Assise [Clare] (sainte) 29, 30, 32, note 12, 105, 109, 111, 143t, 146 note.
Claudin (saint) 138t.
Clément (saint) 66, 71, 72, 137t, 144t, 306t.
Coignard, Jean-Baptiste 214 note 3, 215 note 6.
Côme [Cosme] (saint) 64t, 66, 137t, 144t.
Conrad de Hildesheim 41, 45t, 46t.
Conrad de Marbourg 41, 45t, 46t.
Conrad le Teutonique 35t.
Constantin [Constantine] 66, 126t, 307.
Constantin d'Orvieto 33, 34t, 37t.
Corneille [Cornelien] (saint) 69, 136t, 144t.
Corominas, Joan 105.
Cosmas Vestitor 97.
Coton, Pierre 217 note 18.
Coyssard, Michel (Père) 200.
Croiset 215, 216, 218.
Crisant [Chrissant] (saint) 64t, 137t, 144t.
Cunégonde (sainte) 30, 32 note 12.
Cyprien [Cyprianus] (saint) 136t, 279.
Cyriaque (saint) 64t, 136t, 143t.
Cyrille (saint) 293.

Dalius 124t.
Dame de Bellpuig 110.
Damien (saint) 64t, 66, 144t.
Daniel-Rops (Henri Petiot dit) 14.
Daria (sainte) 80.
Darras (abbé) 220.
Davion 218.
Debats, Pierre 215.
Dèce[Décie, Decius, Dagnus, Dacian, Dacianus] 66, 121, 127, 124t, 125t, 126t, 127t, 128, 129, 325.
Dembowski, Peter 121.
Démétrien (saint) 138t, 145t.
Denis [Denys] (saint) 64t, 71, 72, 96, 137t, 139 note 14, 144t, 306t, 327.
Denisot, Nicolas 198, 199.
D'Evelyn, C. 306, 307, 307 note 10, 308, 309.
Dickens, A.G. 274.
Diebolt Lauder 237.
Diègue, évêque d'Osma 32, 33, 49.
Di Stefano, Giuseppe 186.
Dolet, E. 185.
Dominique [Dominic] (saint) 11, 27, 28, 29, 32, 33, 34t, 35t, 36, 43t, 44t, 49, 50, 51, 55, 56, 66, 71, 72, 136t, 143t, 188, 189, 191, 306t, 306.
Donat (saint) 70, 136t, 138t, 143t, 145t, 294.
Dondaine, Antoine (Père) 38, 119.
Dorothée [Dorothea, Dorothy] (sainte) 136t, 255, 303.
Duc d'Arenberg 257.
Duccio 99.
Dudevant 214 note 4.
Durand, Laurent 200, 201, 202, 203, 205, 206, 208.
Dunn-Lardeau, Brenda 131 note 2, 301 note 1.
Du Plessis 199.

Eckbert (de Schonau) 97.
Edmond d'Abingdon 30.
Edmund Martyr (saint) 334 note 8.
Edmund Rich (saint) 334 note 8.
Edmund the King (saint) 322.
Édouard le Confesseur [Edward the Confessor] (saint) 334, 334 note 8, 342, 343.
Edwin of Northumbria 336.
Égide (saint) 83 note 22.
Élisabeth [de Hongrie, de Thuringe] (sainte) 11, 27, 29, 30, 30 note 9, 31,

32, 41, 45t, 46t, 47t, 48, 51 note 37, 52, 53, 54, 105, 109, 110, 111, 137t, 144t.
Élisabeth de Schonau 97.
Éloi [Éloy] (saint) 138t, 139 note 1, 145t.
Elselin (Sœur) 245, 248.
Ephrem (saint) 66.
Épimaque (saint) 135t.
Érasme [Erasmus Alberus] 269, 271, 272.
Erkenwald of London (saint) 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 341 note 29, 342, 343.
Ésope [Esopus] 268.
Éthelbert (roi du Kent) 322.
Éthelburga (sainte) 336.
Étheldreda (sainte) 334 note 8.
Étienne [Estienne, Stephen] (saint) 134t, 136t, 141t, 143t, 306.
Étienne, Jacques 209.
Eucher [Eucharius] (saint) 244, 250t.
Eugène 67t.
Eugène (saint) 141t.
Eugénie (sainte) 67.
Euphémie [Eufémie] (sainte) 64t, 69, 80, 137t, 138t, 144t.
Euphémie de Corriongo 39t.
Eusèbe (saint) 69, 70, 136t, 143t.
Eustache [Eustace] (saint) 70, 137t, 144t, 202, 203, 222, 310.
Eutrope (saint) 138t, 145t.
Evans-Pritchard, E.E. 74.
Évêque de Bamberg 46t, 48.

Fabien [Fabian] (saint) 134t, 139 note 4, 141t, 309.
Faust 281.
Faustin (saint) 135t, 143t.
Félicien (saint) 64t, 142t.
Félicité (sainte) 243.
Félicule [Félicula] (sainte) 64t, 138t.
Félin de Girona (Saint) 105
Félix [Felix in Pincis] (saint) 134t, 136t, 139 note 13, 141t, 143t, 146 note, 246.
Fernando [voir Antoine de Padoue (saint)].
Feuerbach 284.
Fiacre (saint) 138t, 145t.
Finnegan, Mary (Sister) 337, 338.
Firmin [Formin] (saint) 141t.
Fleith, Barbara 29 note 6, 156 note 2, 301 note 1, 303 note 3.
Florentin [Florentius] (saint) 242.
Florus 174.
Fortin [Forsin] (saint) 137t, 144t, 146 note.
Fosse, M. de la 208.
Foucault, Michel 206.
François d'Assise [Francis, Franciscus] (saint) 11, 27, 28, 29, 32, 40, 41, 42t, 48, 50, 51, 52, 83, 84, 86, 87, 103, 104, 105, 105 note 15, 107, 108, 110, 137t, 144t, 209, 269, 270, 271, 272, 306, 307.
François de Sales (saint) 203, 209, 217.
François Xavier (saint) 203, 209.
Frédéric Barberousse 98.
Freiligrath, Ferdinand 285.
Frère Jean 39t.
Frère Léonard 42t.
Frère Réginald 35t.
Fridolin [Fridolinus] (saint) 250t.
Fuscien 138t.

Gaius (saint) 138t, 145t.
Garin de Vérone 174.
Garnier, Jean 200, 204, 207, 208, 209, 222.
Gasparin de Bergame 174.
Gastoné, Amédée 199.
Gebizo 286, 287.
Gédéric d'Utrecht 47t.
Gencien [Gentien] (saint) 141t.
Geneviève [Genofeva] (sainte) 138t, 146t, 146, 154, 191, 205, 207, 209, 250t.
Geneviève de Brabant (sainte) 208, 222, 223.
Gengout [Gangolfus] (saint) 244, 250t.
Georges [George] (saint) 64t, 131, 135t, 142t, 150, 151, 190 note 13, 302, 306, 310, 313, 325, 326, 337.
Georges Chastellain 194.
Gérard de Csanad 97.
Gérard de Frachet 33, 34t, 36, 37t, 39t.
Gerhoh de Reichersberg 97.
Géri (saint) 143t.
Germain (saint) 71, 72, 83 note 22, 136t, 138t, 143t, 208.
Germain de Constantinople (saint) 97.
Gertrude [Gertrudis] (sainte) 47t, 250t.
Gervais [Gervaise] (saint) 135t, 143t.

Gilbert (Sir) 324.
Gillain (saint) 143t.
Gilles [Giles] (saint) 70, 84, 136t, 139 note 13, 144t, 306t.
Gindron, François 199.
Giotto (disciple de) 99.
Giotto 159.
Giovanni Andrea de'Busi 175.
Girolda 39t.
Giry, François (abbé) 15, 214, 215, 215 note 7, 216, 217, 218, 220, 221, 223.
Godescard (abbé) 215, 216 note 12, 216.
Gordien (saint) 135t, 138t, 145t.
Gorgon [Gorgonien] (saint) 136t, 144t.
Görlach, Manfred 301 note 1, 304, 305, 307, 308, 312, 313, 318, 319, 324, 333, 334, 335, 342, 343.
Gosselin 221.
Goy, R. 19 note 1.
Graesse, Th. 19, 20, 23, 27, 31, 105, 148, 152, 154, 246, 292, 309, 312.
Grégoire (saint) 71, 72, 85, 86 note 37, 135t, 142t.
Grégoire IX 29 note 6, 31, 41.
Grégoire de Tours 122, 123t.
Grégoire le Grand 55, 58 note 3, 104.
Grimm (Frères) 274.
Guda 41, 45t.
Guérin, Paul (abbé) 215, 220.
Guéroult, Guillaume 200.
Guido da Siena 99.
Guillaume, Émile 214 note 5, 215, 215 note 9, 216.
Guillaume (saint) 138t, 145t.
Guillaume d'Aquitaine [Willelmus Aqu.] (saint) 244, 250t.
Guillaume de Bourges 30.
Guillaume de Durand 129.
Guillaume de Saint-Thierry 247.
Guillaume Fichet 173, 174, 175, 176, 177.
Guillaume Le Menand 179.
Guillaume Le Roy 183.
Guillaume Tardif 174, 175.
Guillem d'Anglesola 110.

Hamer, Richard 131, 133, 150, 185 note 4, 190, 334, 337, 338, 343.
Hannot 324.
Hélène [Helena] (sainte) 307.
Hélène de Constantinople (sainte) 222.
Helibinge 47t.
Henri 47t.
Henri (Cistercien) 47t.
Henri II Empereur (saint) 30, 31 note 12, 235, 242.
Henri IV 217 note 18.
Henri Estienne 177.
Henricus 234 note 2, 235.
Henry of Saltry 307.
Hermann de Cologne 47t.
Hermann de Georgenthal 41.
Hermann von Fritzlar 256, 258, 259t.
Hieronymus Rauscher 269, 270, 271, 272, 273.
Hilaire (saint) 70, 83 note 22, 134t, 141t.
Hippolyte [Hyppolyt] (saint) 136t, 143t, 306t, 310.
Homebon de Crémone 30.
Honorius d'Autun 180.
Hopil, Claude 199.
Hortsmann, Carl303, 307, 307 note 10, 317, 319, 329.
Hrotswitha von Gandersheim 278.
Hüber, Michael 122, 128.
Hubert (saint) 209.
Hudon, L. 221.
Humbert de Romans 33, 34t, 36, 37t.
Hyacinthe [Jacinthe] (saint) 67, 144t.

Ignace [Ignacien] (saint) 64t, 142t.
Ignace de Loyola [Ignatius de Loyola] (saint) 280.
Innocent III 31, 34t, 179.
Innocent IV 29, 38, 39t.
Irmengarde 41, 46t, 47t.
Isaïe 87, 88 note 43.
Isentrude 41, 45t, 46t.

Jacobellus de Stribro 294.
Jacques apôtre (saint) 135t, 136t, 139 note, 142t, 143t, 211, 246, 254, 306.
Jacques de Rieti 43t.
Jacques de Teramo 180.
Jacques de Voragine [Jacobus de Voragine, Jacob de Voragine, Jacobus] 11, 13, 20, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34t, 36, 37t, 38, 39t, 40, 41, 42t, 44t, 45t, 46t, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 58 notes 3 et 4, 65, 66, 70, 71 note 15, 73,

74, 75, 78, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 95, 96, 97, 98, 99, 119, 120, 122, 123t, 128, 129, 158, 159, 160, 187, 213, 219, 222, 223, 227, 231, 234 note 2, 240, 243, 246, 277, 278, 292, 294, 295, 301, 302, 305, 306, 311, 312, 320, 321, 324.
Jacques le Grand [James the Great] (saint) 306t, 308, 311, 323.
Jacques martyr (saint) 137t, 144t, 146 note.
Jan Deschamps 254, 255.
Jan Kamp 297.
Janekyn 324.
Janvier [Januaire] (saint) 138t.
Jau (le) 200.
Jean [John] apôtre et évang. (saint) 86 note 38, 96, 134t, 135t, 139 note 8, 141t, 142t, 143t, 161, 248, 306, 312.
Jean abbé (saint) 137t, 145t.
Jean Baptiste [John the Baptist] (saint) 135t, 139 note 11, 143t, 203, 209, 240, 303, 306, 313.
Jean Batallier 179, 183, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195.
Jean Belet 120 note 3, 122, 123t, 184, 186.
Jean Chrysostome [Jean Chrisosthome] (saint) 70, 136t, 144t.
Jean de Damas 97.
Jean de Mailly 58 note 2, 119, 120, 122, 123t, 128, 129.
Jean de Meun 185.
Jean de Orta 110.
Jean de Thessalonique (saint) 97.
Jean Du Pré 195.
Jean Golein [Jehan Golein] 129, 140.
Jean Heynlin 174, 175, 176, 177.
Jean Huss 294, 297.
Jean l'Aumonier (saint) 69, 134t, 139 note 5, 142t.
Jean Molinet 194.
Jean de Vignay [Jean de Vignai] 98, 122, 123t, 126t, 127t, 129, 131, 133, 155, 157, 159 note 9, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 334, 335, 337.
Jean le Teutonique 36, 37t.
Jean Rigaud 107.
Jean Ursin 179.
Jeanne de Bourgogne 155.
Jérôme (saint) 70, 84, 97, 98, 137t, 144t, 306t, 311.
Jérôme de Prague 297.
Joachim (saint) 203.
Jodelle 199.
Johannes Stoll 175, 176.
John of Tynemouth 335, 336, 337, 338, 340, 341, 341 note 29.
Joseph (saint) 203, 208.
Joseph d'Arimathie 96.
Josse [Jodocus] (saint) 244, 250t.
Josse Bade 177.
Jourdain de Saxe 34t, 36, 37t.
Jouve, Oderic-M. 221.
Judas [Jus Iscariot] 246, 317 note 1.
Jude (saint) 144t, 306t, 310.
Julien (saint) 134t, 142t.
Julien de Spire 44t.
Julien l'Apostat 66.
Julien l'Hospitalier [Julian the Hosp.] (saint) 205, 306.
Julien le Confesseur [Julian the Conf.] (saint) 306.
Julien Macho 179, 191, 195.
Julien martyr (saint) 142t.
Julienne [Juliane] (sainte) 135t, 142t, 306, 326, 327, 327 note 8.
Julitte (sainte) 135t.
Justin (saint) 138t, 145t.
Justine (sainte) 137t, 144t, 313.

Karillephus (saint) 145t.
Keller, Gottfried 283, 284, 285, 286, 287, 288.
Knowles, Christine 133, 140, 188, 189.
Köpke, Friedrich Karl 256.
Kosengarten, Ludwig 283, 284, 285.
Kuhn, Hugo 230.
Kunze, Konrad 19 note 2, 228, 254, 255, 303 note 3.
Kurvinen, Auvo 333.

La Fontaine, Jean de 197.
Lambel, Johann 258.
Lambert (saint) 70, 137t, 144t.
Landgrave de Thuringe 53.
Landri (saint) 138t, 145t.
Laurent [Lawrence] (saint) 64t, 136t, 139 note 12, 143t, 306t, 308, 310, 327.
Laurent Valla 174, 175.

Laval, Mgr de 217, 221.
Lazare (saint) 125t.
Lazare, évêque de Marseille (saint) 201, 203, 207.
Lefèvre d'Étaples 177.
Léger (saint) 70, 137t, 144t, 306t.
Lemieux, Germain 222.
Léon [Lion] (saint) 70, 135t, 145t, 146 note.
Léonard (saint) 71, 72, 83, 137t, 139 note 14, 144t, 306t.
Leonardo Bruni 175.
Lerner, Robert E. 112.
Letellier 204, 207.
Leu (saint) 136t, 139 note 13, 144t.
Leufroy [Leuffroi] (saint) 138t, 145t.
Lievin (saint) 142t.
Lippoman [Lippomano], Louis (évêque de Bergame) 62, 214, 216, 218, 218 note 21.
Longin [Longinus] (saint) 66, 135t, 142t, 306t, 308, 309.
Losmer (saint) 138t, 145t.
Louis VII 247.
Louis IX (saint Louis) 32 note 12, 191, 247.
Louis XIII 217 note 18.
Louis d'Anjou (saint) 105, 109, 110, 111, 112.
Louis de France (saint) 110, 139t, 146t.
Louis de Marseille (saint) 139t, 146t.
Louis de Toulouse 244.
Loup (saint) 70, 208.
Luc [Luke] (saint) 71, 137t, 139 note 14, 144t, 306.
Lucie [Lucy] (sainte) 134t, 141t, 242, 308.
Ludmilla (sainte) 292, 293, 297.

Machaire [Macaire] (saint) 84, 134t, 139 note 3, 141t, 146 note.
Maddocks, Hilary 154.
Maître Conrad 46t, 51 note 37.
Malcus 122, 124t, 125t, 126t, 127t, 128, 129.
Malekyn 326.
Mamertin (saint) 136t, 139 note 13, 144t.
Maneikis, C.S. 105.
Manion, M. 155 note 1.
Manning, Warren F. 133, 189, 190, 304, 306, 319.
Marc [Mark] (saint) évang. 71, 135t, 139 note, 142t, 306.
Marcel (saint), évêque de Paris 134t, 141t, 191.
Marcellin (saint) 135t, 142t.
Marcus Reinhard 181 note 22, 195.
Marguerite [Margaret] (sainte) 64t, 67, 80, 80 note 13, 83 note 21, 91 ill., 136t, 137t, 144t, 203, 208, 209, 310, 326, 327.
Marguerite de Cortone (sainte) 30 note 9.
Marie de Hongrie 110.
Marie de l'Incarnation 221.
Marie de Tripoli 35t, 55.
Marie Égyptienne [d'Égypte, Mary of Egypt] (sainte) 84, 121, 135t, 142t, 191, 192, 193, 306.
Marie-Madeleine [Marie Magd., Mary Magdalene] (sainte) 71, 72, 136t, 143t, 146 note, 203, 207, 306.
Marie-Madeleine de Pazzi (sainte) 209.
Marie Salomée 210.
Marine (sainte) 67, 135t, 139 note 10, 209 note 17.
Marthe [Martha] (sainte) 71, 72, 80, 90 ill., 136t, 143t, 160, 166 ill., 167 ill., 202, 203, 207, 306t, 310, 320.
Martial (saint) 138t, 145t, 176.
Martin (saint) 81, 83 note 22, 125t, 137t, 144t, 209, 306t, 311, 320.
Martin Crantz 176, 190.
Martin Luther 203, 208, 231, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274.
Materne [Maternus] (saint) 250t.
Mathias apôtre (saint) 135t, 142t.
Mathieu [Matthieu, Matthew] (saint) 72, 137t, 144t, 246, 248 note 21, 306t.
Maturin (saint) 138t, 145t.
Maur [Mor] (saint) 138t, 145t.
Maurice (saint) 137t, 144t.
Maximian 126t, 129.
Mechtilde 47t.
Médart (saint) 138t, 145t.
Mehl, J.M. 32 note 13.
Meichel, Joachim 281.
Méliton, évêque de Sardes 96.
Mellonin (saint) 138t, 145t.
Méthode (sainte) 293.
Meyer, Paul 103, 104, 120 note 5, 184, 187, 188.

Michael Friburger 176, 190.
Michel Archange [Michael] (saint) 96, 98, 137t, 144t, 306.
Modeste (saint) 64t, 135t, 142t.
Modwenna (sainte) 334 note 8.
Moïse abbé (saint) 137t, 145t.
Mombritius 253.
Monfrin, Jacques 193.
Morant (saint) 146t.

Narcis de Girona (saint) 105.
Nazaire [Nazareus, Nazarien] (saint) 136t, 138t, 145t.
Nérin (saint) 135t, 142t.
Néron 295.
Neugaard, E.J. 105.
Nicaea 66.
Nicaise (saint) 138t, 141t.
Nicétas 66.
Nicolas 35t.
Nicolas [Nicholas] (saint) 70, 71, 131, 134t, 140, 141t, 148, 149, 150, 158, 190 note 13, 219, 248, 305, 306t, 321, 337.
Nicolas de Myra [Nicholas of Myra] (saint) 158.
Nicolas Philippi 181 note 22, 195.
Nicolaus in Undis 240.
Nicolet, Jean 219.
Nikolas de Dinkelsbühl 247.

Odile [Ottilia] (sainte) 242, 250t.
Olybrius 203.
Onufrius (saint) 250t.
Osyth (saint) 334 note 8.
Oudot, Nicolas 200, 222.
Oudot, Veuve Nicolas 204, 222.
Ovide (saint) 221.

Palmé, Victor 215.
Pancrace (saint) 135t, 139 note 9, 142t.
Paschase Radbert, abbé de Corbie 97.
Pasteur abbé (saint) 145t.
Pasquier Bonhomme 176.
Patrice [Patrick] (saint) 70, 71, 135t, 142t, 209, 309.
Paul (saint) 93 ill., 135t, 142t, 143t, 203, 248, 308, 325, 335.
Paul Ermite (saint) 69, 134t, 141t.
Paul Diaconus (de Naples) 278.
Paule (sainte) 134t, 142t, 209, 211.
Paulin [Paulinus] (saint) 138t, 145t, 336.
Péano, P. 108.
Pélage [Pélagien] (saint) 67t, 137t, 145t.
Pélagie [Pélagienne] (sainte) 137t, 144t, 186.
Pellerin 222.
Pelletier, Didace 221.
Pepie, Nicolas 215, 215 note 6.
Pepie, Robert 215 note 6.
Pépin le Bref 244.
Perrault, Charles 211.
Perse 176.
Peter Cantor 324.
Pétronille [Péronelle, Petronella] (sainte) 64t, 135t, 138t, 145t, 313.
Petrus Caesaris 175, 176.
Philippart, G. 249.
Philippe [Philip] apôtre (saint) 135t, 142t, 306.
Philippe VI de Valois 130, 155.
Piat (saint) 143t.
Pickering, O.S. 307.
Pie II 176.
Pierre [Peter] apôtre (saint) 96, 135t, 203, 211, 308, 325.
Pierre Bersuire 193.
Pierre de Vérone 51.
Pierre Dyacre [l'exorciste] (saint) 135t, 142t.
Pierre Farget 179.
Pierre Ferrand 34t, 36, 37t.
Pierre martyr [Peter the Dominican] (saint) 11, 27, 29, 31, 38, 39t, 48, 49, 51, 54, 55, 71, 72, 73, 83, 135t, 139 note 7, 142t, 146 note, 306, 307.
Pietro Cavallini 99.
Platon 175.
Polycarpe (saint) 138t, 145t.
Ponce Pilate [Pontius Pilate] 317 note 1, 323.
Praxède [Praest] (sainte) 136t, 139 note, 143t.
Prime (saint) 64t, 135t, 142t.
Procope (saint) 292, 293.
Prote [Proteus, Prothus] (saint) 67, 136t, 143t, 144t.
Proust, Marcel 14.

Quentin (saint) 69, 137t, 144t, 306.

Quiriace [Quiriac] (saint) 138t, 145t, 305, 308, 309.
Quirite (saint) 135t.

Radegonde 47t.
Rader, Mattäus 279.
Rainald de Dassel 98.
Ramon Ros 110.
Rapp, M.F. 32 note 13.
Raymond 35t.
Raymond, Gérard 223, 223 note 47.
Regula 245, 246, 247.
Rémi [Remy] (saint) 70, 86, 134t, 137t, 138t, 141t, 144t.
Ribadeneyra, Pedro de 15, 62, 214, 214 note 4, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223.
Richard of Chichester (saint) 334 note 8.
Rigobert (saint) 138t, 145t.
Roba de Meda 39t.
Robert de Molesmes 247.
Robert Gaguin 173 note 7, 174, 175.
Robert of Gloucester 305.
Robinet 324.
Roch (saint) 32 note 12, 199.
Rodriguez de Arevalo 179.
Roger 43t.
Rothkrug, Lionel 274.
Ruffin, 124t.
Rufin de Canapicio 39t.
Ruinart 215.
Russell, Vida 155 note 2, 162, 190, 334, 343.

Saint-Vallier (Mgr de) 215 note 6, 217, 218.
Salluste 174, 176.
Sartre, Jean-Paul 212.
Saturnin [Saturnius] (saint) 64t, 137t, 144t, 253, 254, 255.
Sauve (saint) 142t.
Savien (saint) 143t.
Savine (sainte) 209.
Savinien [Savien] (saint) 64t, 66, 136t, 139 note 13, 143t.
Schenda, Rudolf 273.
Schmid, C. 222.
Scholastique (sainte) 138t, 145t.
Schubel 306.
Scintrude 47t.
Sébastien [Sebastian] (saint) 134t, 139 note 4, 141t, 158, 309, 323 note 6.
Sébastien Brant [Sebastian Brant] 229.
Second (saint) 69, 142t, 146 note.
Sennen [Senen] (saint) 136t, 143t.
Servatius (saint) 250t.
Sigismond (saint) 293, 297.
Siméon (saint) 138t, 145t.
Simon (saint) 137t, 144t, 306t, 310.
Simon le Magicien 66.
Simphorien (saint) 136t, 139 note, 143t.
Simplice [Simplicien] (saint) 136t, 143t.
Sixte (saint) 136t, 143t.
Soriano, Marc 211.
Stephen [voir Étienne (saint)] (saint).
Sudhof, Siegfried 253, 254, 256.
Suger de Saint-Denis (abbé) 98.
Sulpice (saint) 138t, 145t.
Surin (Père) 200.
Surius, Laurentius 62, 214, 216.
Sylvestre [Sylvester] (saint) 134t, 141t, 306.

Talon, Jean 218.
Tarot, Rolf 179.
Thaïs (sainte) 137t, 144t, 157.
Thamyras 280.
Théodore (saint) 137t, 144t.
Théodore (sainte) 80, 136t.
Théodoric 47t.
Théodose II, dit le Jeune, 121, 124t, 128.
Théophile [Theophilus] (saint) 277, 278, 279, 280, 281, 282, 311.
Théopiste 203.
Thérèse (sainte) 203, 209.
Thérèse-de-l'Enfant-Jésus (sainte) 223.
Thimothée [Thymothée] (saint) 64t, 136t, 143t.
Thomas Agni de Lentino 38, 39t.
Thomas apôtre [Thomas Apostle] (saint) 64t, 72, 96, 133, 134t, 141t, 161, 168 ill., 305, 306t, 312.
Thomas Becket (saint) 31, 327, 334 note 8.
Thomas d'Aquin (saint) 32 note 12, 69, 138t, 145t, 191.
Thomas de Cantorbery (saint) 70, 133, 134t, 141t.
Thomas de Celano 40, 42t, 44t, 48.
Thomas More (saint) 336.

Tillon (saint) 142t, 190.
Tobie 296.
Tite-Live 193.
Turien (saint) 138t, 145t.
Tyburce [Tyburcien] (saint) 138t, 139 note.
Tyburien (saint) 138t.

Ulrich Gering 176, 190.
Urbain (saint) 64t, 135t, 139 note 9, 142t.
Urfé, Honoré d' 197 note 1.
Ursule [Ursula] (sainte) 219, 221, 243, 305, 306t.

Van Dijk (Père) 29-30.
Vast [Vaast] (saint) 134t, 142t.
Valentin [Valentine] (saint) 135t, 142t, 306.
Valère-Maxime 174, 176.
Valérien [Valerius] (saint) 141t, 146 note, 250t.
Vatar, Joseph 204.
Vauchez, A. 307 note 9.
Vaudreuil 218.
Végèce 185, 188.
Vérone de Beregno 39t.
Victoire [Victoria] (sainte) 250t.
Victor (saint) 138t, 145t.
Victorin (saint) 143t.
Vidmanová, A. 20.
Vincent (saint) 69, 134t, 141t, 310.
Vincent de Beauvais 36, 58 note 2, 96, 119, 122, 123t, 128, 129, 180, 186, 253, 256.
Vincent Ferrier (saint) 32 note 12.
Virgile 174, 176.
Vitus [Viet, Vite] (saint) 64t, 135t, 142t.
Vital (saint) 135t, 142t.
Volmar (Convers) 47t.
Voult de Lucques (saint) 138t, 145t.

Waléri (saint) 142t, 146 note, 190.
Waudrud [Waudrut] (sainte) 143t, 190.
Wells, M.E. 304, 304 note 4.
Wenceslas [Venceslas] (saint) 244, 292, 293, 297.
Werner Rolevinck 180.
Williams, Ulla 254.
Williams-Krapp, Werner 247, 254, 255, 301 note 1, 303 note 3.
Winifred (sainte) 334, 342, 343.
Witard de Mayence 47t.
Wolpers Th. 304, 329.
Wynkyn de Worde 335.
Wyzewa, Teodor de 28.

Yvain 84.
Yves (saint) 139t, 139 note, 145t.

Zola, Émile 62.
Zozime [Zozimas] (saint) 84, 192.
Zuidweg, J.J.A. 38.
Zumthor, Paul 121 note 6.

CAHIERS D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

Directeur de la collection : Guy-H. Allard

1. **ÉPOPÉES, LÉGENDES ET MIRACLES**
   En collaboration
   1974, 193 pages 9,00 $
2. **LA SCIENCE DE LA NATURE : THÉORIES ET PRATIQUES**
   En collaboration
   1974, 199 pages 9,00 $
3. **DEVINETTES FRANÇAISES DU MOYEN ÂGE**
   Éditées par
   BRUNO ROY
   1977, 217 pages 10,00 $
4. **ABÉLARD, DU BIEN SUPRÊME (*Theologia Summi Boni*)**
   Introduction, notes et traduction par
   JEAN JOLIVET
   1978, 135 pages 10,00 $
5. **PRÉFACE AU *SPECULUM MAIUS* DE VINCENT DE BEAUVAIS : RÉFRACTION ET DIFFRACTION**
   par SERGE LUSIGNAN
   1979, 146 pages 10,00 $
6. **DISSIDENCE ET PHILOSOPHIE AU MOYEN ÂGE**
   par ERNEST-L. FORTIN
   1982, 201 pages 12,00 $
7. **LES ARTS MÉCANIQUES AU MOYEN ÂGE**
   En collaboration
   1982, 174 pages 10,00 $
8. **FÊTE NOBLE EN BOURGOGNE AU XVe SIÈCLE**
   Le banquet du faisan (1454) :
   aspects politiques, sociaux et culturels
   par AGATHE LAFORTUNE-MARTEL
   1984, 206 pages 12,00 $

CAHIERS SPÉCIAUX

1. **JEAN SCOT ÉCRIVAIN**
   Actes du IVe Colloque international Jean Scot
   Montréal, 28 août — 2 septembre 1983
   Éd. Guy-H. Allard
   1986, 360 pages — 25,00 $

2. ***LEGENDA AUREA*: SEPT SIÈCLES DE DIFFUSION**
   Actes du Colloque international sur la *Legenda aurea*
   Montréal, 11-12 mai 1983
   Éd. Brenda Dunn-Lardeau
   1986, 354 pages — 25,00 $

3. ***PERIPHYSEON* DE JEAN SCOT**
   Traduction anglaise par John O'Meara
   (en préparation)

UNIVERSITE DE MONTREAL L.S.H.
3 1225 00323 1855

COMPOSÉ AUX ATELIERS
GRAPHITI BARBEAU, TREMBLAY INC.
À SAINT-GEORGES-DE-BEAUCE

Achevé d'imprimer au Canada
Imprimerie Gagné Ltée Louiseville

11 JAN. 1989
042. I.E.M.

18 JUIL 1989

DATE DE RETOUR

27 JUIN 2000		[illegible]	
06 JUIL. 2001			
15 AVR 2004		20 JAN 1990	
		11 OCT 1990	
		04 OCT. 1996	
		13 AVR 1997	
		25 JUIN 1999	
		21 MAR. 2007	

LEGENDA AUREA:
sept siècles de diffusion

Après la rédaction de la *Legenda sanctorum alias Lombardica hystoria* vers 1261-1266, l'oeuvre de Jacques de Voragine, o.p., connut un succès éclatant qui lui valut bientôt le titre de *Legenda aurea*. Non seulement ce recueil de vies de saints fut-il l'un des manuscrits les plus copiés au Moyen Âge, mais au XVe siècle, il dépassa en nombre les éditions de la Bible et fut souvent l'un des premiers livres que l'on imprima. De nombreuses traductions vernaculaires ne tardèrent pas à apparaître et continuèrent ainsi à assurer le succès de l'oeuvre.

Les 11 et 12 mai 1983, le Colloque international sur le thème de la *Legenda aurea: texte latin et branches vernaculaires* à l'Université du Québec à Montréal réunissait vingt-trois chercheurs disséminés dans tous les coins du monde.

Les *Actes* de ce Colloque amorcent une synthèse des recherches spécialisées sur les branches vernaculaires qui sont toutes liées à divers degrés au même texte latin. Il ressort de cette collaboration entre chercheurs en philologie, en hagiographie, en iconographie, ainsi qu'en narratologie une connaissance plus documentée des liens entre le texte latin et les branches vernaculaires ainsi que des liens d'une branche vernaculaire à l'autre.

Ces nouvelles recherches contribuent également à modifier la perception de la fortune du texte après le XVIe siècle et à donner une image plus exacte de l'influence de la *Legenda aurea* sur d'autres légendiers dès le Moyen Âge, comme le *Verspassional,* le *Der Heiligen Leben,* le *South English Legendary,* les recueils de Rivadaneira et de Giry, etc. Il n'est donc pas exagéré de reconnaître à la *Legenda aurea* une importance déterminante sur la tradition hagiographique européenne et peut-être même sur les représentations de l'imaginaire collectif.