

Université de Montréal

De la narration à l'interprétation

La fonction des exempla virginaux dans l'œuvre d'Aldhelm

Par

Virginie Binette

Département d'histoire

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention de
Maître ès arts en histoire, option Histoire recherche

Août 2022

© Virginie Binette, 2022

Université de Montréal
Département d'histoire
Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

De la narration à l'interprétation
La fonction des exempla virginaux dans l'œuvre d'Aldhelm

Présenté par
Virginie Binette

Ce mémoire a été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Christian Raschle
Président du jury

Gordon Blennemann
Directeur de recherche

Kristine Tanton
Membre du jury

Résumé

Vers la fin du VII^e siècle, dans le monde anglo-saxon, Aldhelm de Malmesbury publia son *opus geminatum*, la *Prosa* et le *Carmen de uirginitate*. Il dédia son œuvre à des moniales du monastère double de Barking, dont l'abbesse Hildelith. Le *De uirginitate* est un traité sur la virginité qui comporte une partie théorique, mais aussi des catalogues de figures virginales tirées de la Bible, mais surtout de textes hagiographiques.

L'historiographie eut tendance à sous-estimer le rôle de ces catalogues au sein du traité, n'en faisant qu'un simple *florilegium* assemblé sans logique. Notre travail consistera à répondre à cette idée afin d'affirmer le rôle essentiel de ces figures virginales à titre d'*exempla*. Ainsi, nous pensons que ces personnages sont des figures exemplaires dont la fonction est de refléter la partie théorique du *De uirginitate*. Le traité d'Aldhelm nous paraîtra dès lors posséder une double fonction, soit celle de défendre les monastères doubles et l'autorité des moniales dans un contexte de plus en plus hostile à ces aspects, mais aussi afin de servir de guide à la renonciation sexuelle.

Mots-clés : Aldhelm; VII^e siècle; Angleterre anglo-saxonne; christianisme; hagiographie; *exempla*; virginité; monachisme; ascétisme; saint; martyr

Abstract

Near the end of the 7th century, in the anglo-saxon world, Aldhelm of Malmesbury published his *opus geminatum*, the *Prosa* and *Carmen de uirginitate*. He dedicated his work to the nuns of the double monastery of Barking, particularly the abbess Hildelith. The *De uirginitate* is a treaty on virginity, which includes a theoretical part and catalogs of virginal figures found in hagiographical as well as in Biblical sources.

Historiography has tended to underestimate the role of these catalogs within the treaty, portraying them as a mere *florilegium* without logic. This dissertation will propose that the virginal figures mentioned in the catalogs served as *exempla*. More specifically, we propose that these characters are exemplary figures whose function is to mirror the theoretical part of the *De uirginitate*. Aldhelm's treaty will then appear to possess a double function, which is to defend the double monasteries and the nuns' authority in an increasingly hostile environment as well as to serve as a guide to sexual renunciation.

Keywords : Aldhelm; 7th century; anglo-saxon England; Christianity; hagiography; *exempla*; virginity; monachism; ascetism; saint; martyr

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Remerciements	v
Introduction	1
Partie 1 : Le <i>De uirginitate</i> d’Aldhelm, un traité de la virginité dans le monde anglo-saxon de la fin du VII ^e siècle.....	8
1.1. L’auteur : Aldhelm de Malmesbury	9
1.2. Le traité : structure et traditions du <i>De uirginitate</i>	18
1.3. La question de la datation.....	27
1.4. Les destinatrices : les moniales du monastère de Barking	29
1.4.1. Le développement du monachisme anglo-saxon	31
1.4.2. Le problème des monastères doubles	37
1.4.3. La place des femmes dans le monde ascétique.....	43
1.5. Aldhelm et les moniales : entre <i>amicitia</i> , <i>familia</i> , <i>syneisactisme</i> et <i>auctoritas</i>	48
Partie 2 : La virginité et ses modèles.....	57
2.1. Démarches d’exemplifications	58
2.1.1. Hagiographie et monde ascétique	58
2.1.2. Fonctionnement et utilisation de l’ <i>exemplum</i> à titre argumentatif.....	65
2.1.2.1. Définition de l’ <i>exemplum</i>	65
2.1.2.2. La tradition de l’ <i>exemplum</i>	66
2.1.2.3. De la forme à l’idée.....	69
2.2. Le <i>De uirginitate</i> d’Aldhelm de Malmesbury : de l’éloge à l’émulation.....	73
2.2.1. Le corpus hagiographique utilisé	74
2.2.2. Le couple chaste, Chrysanthe et Darie.....	80

2.2.3. La <i>sponsa Christi</i> , Agnès.....	87
2.2.4. La disciple de l'apôtre, Thècle.....	96
2.2.5. La veuve chaste, Judith.....	104
2.2.6. De l'éloge à l'émulation de la virginité vertueuse et héroïque	108
Conclusion.....	115
Bibliographie.....	122

Remerciements

Malgré l'isolement créé par la pandémie de Covid-19, ce mémoire a été rédigé avec le soutien de certaines personnes que je souhaite dès lors remercier. Ces personnes m'ont été d'une aide absolue et je me dois de les remercier convenablement.

En premier lieu, je remercie mon directeur, Gordon Blennemann, d'avoir accepté de superviser ma recherche tout au long de ma maîtrise. Nos discussions et ses judicieux conseils m'ont permis d'avancer à des moments d'incertitudes et de solidifier mon mémoire. De plus, je le remercie chaleureusement pour son support et sa compréhension. Les dernières années ont été particulièrement difficiles sur le plan de ma santé et son soutien me fut d'une aide capitale.

De même, j'offre ma gratitude au corps professoral du département d'histoire de l'Université de Montréal, ainsi que des autres départements que j'ai côtoyés tout au long de mes études, pour l'enseignement et les connaissances qui me furent transmis dans toute leur richesse. Je remercie tout autant le corps administratif de l'Université de Montréal, le personnel de la Bibliothèque des lettres et des sciences humaines et de la Bibliothèques des livres rares et collections spéciales dont le travail nous est essentiel pour l'expérience universitaire.

Je remercie chaleureusement le centre de Soutien aux étudiants en situation de handicap de l'Université de Montréal, et plus particulièrement Madame Léonie Provost, ma conseillère du centre, pour tous les services et l'écoute qui me furent octroyés.

Je remercie ma psychiatre et psychothérapeute, Nancy Tremblay. Je lui témoigne une profonde reconnaissance pour m'avoir aidé à progresser en tant qu'être humain et à gagner peu à peu confiance en mes capacités.

Enfin, j'exprime toute ma reconnaissance et mon affection à mes proches qui me supportèrent. Je remercie mes parents qui me permirent de progresser dans mes études et de réaliser ce mémoire dans le confort du foyer familial. Je remercie mes ami·e·s et collègues dont les encouragements me furent aussi précieux que nos discussions. Je remercie tout autant ceux qui croisèrent ma route à un moment ou un autre lors de mes études et dont l'amitié façonna mon expérience pour le meilleur.

Introduction

Le premier homme de lettres d'Angleterre. C'est ainsi que Michael Lapidge reconnaît Aldhelm de Malmesbury dans sa collaboration avec Michael Herren, *Aldhelm : The Prose Works*¹. Lapidge le décrit de plus comme l'un des érudits les plus savants et influents de la période anglo-saxonne. De fait, Aldhelm nous laissa un corpus d'une taille considérable en langue latine, en prose et en vers métriques et rythmiques². Ses écrits en prose comprennent une collection de dix lettres adressées à de multiples personnes sur une variété de sujets : la question du calcul de la date de Pâques (dans une lettre à Geraint, roi de Dumnonia), les difficultés des études sur la métrique et le comput (dans une lettre à l'évêque du Wessex) et les avantages d'une éducation anglo-saxonne sur l'éducation irlandaise (dans des lettres adressées à ses étudiants). Il adressa aussi une épître volumineuse, l'*Epistola ad Acircium*, au roi Aldfrith de Northumbrie (685-705) avec qui il entretenait une proche relation. La préface de ce traité contient une longue discussion sur la signification allégorique du nombre sept, mais ce sont deux autres parties distinctes quoique complémentaires qui forment son corps principal, *De metris* et *De pedum regulis*. Lapidge souligne qu'Aldhelm fut probablement le premier Anglo-saxon à tenter d'expliquer les difficultés de la composition métrique à ses étudiants. L'*Epistola ad Acircium* inclut aussi une collection d'une centaine d'*Enigmata* métriques dont la fonction primaire est d'illustrer les propriétés de l'hexamètre, mais qui démontrent aussi qu'Aldhelm possédait un imaginaire littéraire raffiné et subtil³. Le ton de ces *Enigmata* est sérieux et Aldhelm y entreprend de révéler les liens cachés entre toutes les créations, animées et inanimées, au moyen d'un réseau complexe de thèmes et de métaphores afin de mener son lecteur à contempler la Création de Dieu⁴. Son travail le plus long et le plus influent fut son traité sur la virginité, la *Prosa de uirginitate*, qu'il adresse à l'abbesse Hildelith et sa sororité de moniales de l'abbaye de Barking, près de Londres⁵. C'est ce traité qui retiendra notre attention pour ce mémoire.

¹ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, D. S. Brewer, Cambridge, 1979, 2009, p. 1.

² *Ibid.*

³ Michael Lapidge. *Anglo-Latin literature: 600-899*, Hambledon Press, 1996, p. 7.

⁴ Ses *Enigmata* furent largement lues en Europe lors du haut Moyen Âge et inspirèrent de nombreux imitateurs dont Tatwine, un lettré de Mercie qui fut archevêque de Canterbury de 731 à 734. *Ibid.*, p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

Pour ce qui est de ses œuvres poétiques, Aldhelm fut un innovateur influent. Il serait l'auteur d'une collection de poèmes rythmiques, les *Carmina Rhythmica*⁶. Il fut un pionnier dans la composition d'un type de poésie latine rythmique, les octosyllabes continues. Selon Lapidge, Aldhelm serait de plus le premier poète médiéval de langue latine n'étant pas un locuteur natif du latin à composer d'aussi longs poèmes quantitatifs. La poésie latine quantitative combine des syllabes longues et courtes de manière complètement différente de la poésie en vieil anglais qui consiste en accentuations et en allitérations. Un poète du haut Moyen Âge qui ne parlait pas latin à l'origine aurait donc dû apprendre laborieusement la logique quantitative des syllabes latines. La manière de les assembler (sans mentionner la complexité du hiatus, de l'élision, etc.) aurait représenté un impressionnant défi. En d'autres termes, cela démontre l'accomplissement d'Aldhelm d'ainsi maîtriser un médium étranger. Ses textes poétiques en Latin quantitatif comprennent aussi une collection de *tituli*, poèmes qu'on dédiait à des églises et des autels. Ces *tituli*, ou *carmina ecclesiastica*, permettent d'ailleurs de renseigner sur la forme et la structure des églises anglo-saxonnes⁷. Son plus long poème, le *Carmen de uirginitate*, est l'homologue métrique de la version antérieure en prose. En composant une version poétique d'un précédent texte en prose, Aldhelm créa un *opus geminatum*, ou œuvre jumèle, dont le genre littéraire est l'héritier d'une longue tradition antique⁸ sur laquelle nous reviendrons.

Son œuvre, souligne Lapidge, exerça une vaste influence sur ses contemporains ainsi que les générations qui lui succédèrent⁹. Elle connut une circulation large et immédiate parmi le public anglo-saxon du VIII^e siècle, mais son influence ne se limita toutefois pas à l'actuelle Angleterre. Les missionnaires anglo-saxons qui s'installaient alors dans l'espace germanique connaissaient bien ses écrits et il n'est donc pas surprenant que les travaux d'Aldhelm furent étudiés dans des centres continentaux, particulièrement ceux associés à la mission anglo-saxonne. De plus, avec la réforme bénédictine du X^e siècle, les écrits d'Aldhelm reçurent une attention particulière du public monastique anglo-saxon. Plusieurs manuscrits de ses textes furent importés à nouveau d'Angleterre vers le continent¹⁰. Ce n'est qu'avec la conquête normande de 1066 et son impact sur le monde monastique anglo-saxon que l'importance d'Aldhelm connut un déclin progressif et ce malgré son

⁶ Qu'Aldhelm en soit l'auteur a été débattu. Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p.16.

⁷ Michael Lapidge. *Anglo-Latin literature: 600-899*, *op.cit.*, p. 8.

⁸ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 13.

⁹ *Ibid.*, p. 1.

¹⁰ *Ibid.*, p. 2.

prestige et son influence immesurables dans la culture latine anglo-saxonne : « [...] to the Anglo-Saxon reading public Aldhelm was the pre-eminent author, not Bede »¹¹.

C'est avec cette dernière citation que George Dempsey introduit en 2015 la somme de ses longues recherches débutées en 1971, *Aldhelm of Malmesbury and the Ending of Late Antiquity*¹². Bien qu'évidente pour ses contemporains, la valeur culturelle d'Aldhelm ne survécut donc pas à la fin de l'Angleterre anglo-saxonne. Jusqu'à récemment, relativement peu d'universitaires le connaissaient et encore moins l'avaient lu. Bien qu'il y eût l'édition latine de l'œuvre complète d'Aldhelm par Rudolph Ehwald en 1919¹³, ce n'est qu'avec les dernières décennies que la recherche connut un réel essor. Il en résulte qu'aujourd'hui Aldhelm de Malmesbury put récupérer une place importante dans les études anglo-saxonnes. Ce regain d'intérêt peut être accrédité au traitement qu'en fit Henry Mayr-Harting dans sa première édition de *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon-England*¹⁴ parue en 1972 et suivie de près en 1977 par l'analyse de Michael Winterbottom dans son article *Aldhelm's prose style and its origins*¹⁵. Toutefois, il semblerait que le véritable pivot fut la parution des traductions anglaises de l'œuvre complète d'Aldhelm par Michael Lapidge, Michael Herren et James L. Rosier en 1979 et 1985¹⁶. Ces traductions furent essentielles dans les avancées récentes sur la question, dans la mesure que la cause immédiate du désintéressement pour Aldhelm trouve sa source dans le rebutement que crée son latin si particulier et tortueux

¹¹ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op. cit.*, p. 3.

¹² G.T. Dempsey. *Aldhelm of Malmesbury and the ending of late antiquity*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 1. Bien que nous utiliserons cet ouvrage dans notre mémoire, Dempsey publia aussi deux articles à partir de ses travaux : G. T. Dempsey. « Aldhelm of Malmesbury and High Ecclesiasticism in a Barbarian Kingdom », dans *Traditio*, 63, 2008, p. 47-88.; G.T. Dempsey. « Aldhelm of Malmesbury's Social Theology: The Barbaric Heroic Ideal Christianised », dans *Peritia*, 15, 2001, p. 58-80

¹³ Rudolph Ehwald, éd. *Aldhelmi Opera Omnia*, Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi, XV, Berlin, 1919.

¹⁴ Il y fait un survol de la carrière et de l'œuvre d'Aldhelm, et ce plus précisément aux pages 192-199. Henry Mayr-Harting. *The Coming of Christianity to England*, New York, Schocken Books, 1972, 334 p.

¹⁵ Michael Winterbottom. « Aldhelm's prose style and its origins », dans *Anglo-Saxon England*, 6, 1977, p. 39-76.

¹⁶ C'est en 1979 que fut publiée la traduction anglaise des œuvres en prose dans Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op. cit.*; la traduction des œuvres poétiques fut publiée en 1985 dans Michael Lapidge and James L. Rosier, éd. *Aldhelm: The Poetic Works*, D. S. Brewer, Cambridge, 1985, 2009, 276 p. Les deux ouvrages débutent avec une section d'analyses sur l'auteur et son œuvre; et chaque traduction de ses écrits est accompagnée d'une introduction analytique sur son contenu et son contexte.

dans sa verbosité supposée¹⁷. Avec la traduction, sa *densa latinitatis silva*¹⁸ devint dès lors plus accessible¹⁹. Depuis, de nombreuses études furent publiées sur Aldhelm en tant que sujet principal ou partiel²⁰. Diverses approches furent employées. L'une de ces approches s'intéressa principalement aux références antiques et patristiques chez Aldhelm ainsi qu'à la manière qu'il les innova afin de s'adapter à son public. Parmi ces travaux, nous retrouvons notamment les articles de Sinead O'Sullivan²¹ et d'Augustine Casiday²². Il y eut aussi l'étude de Kevin Patterson qui s'intéressa aux références virgiliennes et leurs fonctions dans les écrits d'Aldhelm²³. D'autres étudièrent la poésie aldhémienne comme Christopher Abram²⁴ et Andy Orchard²⁵. Un champ de recherche très fécond fut celui des études du genre et du corps qui permit d'analyser autrement les écrits d'Aldhelm. En premier lieu, nous pouvons nommer Marie Ericka Swensson²⁶, Emma Joanne Pettit,²⁷ Carol Braun

¹⁷ G. T. Dempsey. *Aldhelm of Malmesbury and the ending of late antiquity*, *op. cit.*, p. 2. Il s'agit d'une critique fréquente à l'égard du langage d'Aldhelm. Lapidge parle d'un Latin extrêmement difficile, parfois même impénétrable. Il décrit ses phrases comme infiniment longues et complexes, son vocabulaire parfois étrange et obscur, voir même insondable. Lapidge met d'ailleurs cela sur le compte d'un amour primaire de la verbosité ayant pour seule fin d'étaler ses capacités linguistiques. Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 4. Henry Mayr-Harting relève aussi ces caractéristiques, mais rappelle qu'une fois l'obstacle du vocabulaire dépassé, Aldhelm possédait une maîtrise suffisante de la syntaxe afin de donner un rythme et un dynamisme à ses plus longues phrases. Henry Mayr-Harting. *op. cit.*, p.193. Michael Winterbottom creuse davantage la question du style et des techniques d'écriture d'Aldhelm dans son article sur lequel nous reviendrons plus tard. Il est d'ailleurs nettement plus positif à l'égard d'Aldhelm et de sa prose que le furent certains chercheurs comme Eduard Norden qui décrivait les auteurs anglo-saxons, Bède compris, comme écrivant un Latin stylistiquement inculte quoique grammaticalement correct. Michael Winterbottom. « Aldhelm's prose style and its origins », *op. cit.*, p. 39.

¹⁸ Dans la *Prosa de uirginitate*, Aldhelm réfère à sa propre plume comme une « *verbosa garrulitas* » et une « *garrula verbositas* ». Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, XIX, p. 249.

¹⁹ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 3.

²⁰ *Ibid.*, p. 2.

²¹ Plus précisément dans Sinead O'Sullivan. « The Image of Adornment in Aldhelm's *De Virginitate*: Cyprian and His Influence », dans *Peritia*, 15, 2001, p. 48-57; Sinead O'Sullivan. « Aldhelm's *De Virginitate* – Patristic Pastiche or Innovative Exposition? », dans *Peritia*, 12, 1998, p. 271-295; et Sinead O'Sullivan. « Aldhelm's *De Virginitate* and the Psychomachian Tradition », dans *Mediaevalia*, 20, 2001, p. 313-337.

²² Augustine Casiday. « St Aldhelm on Apocrypha. », dans *Journal of Theological Studies*, 55, 1, 2004, p.147-157; et Augustine Casiday. « St Aldhelm's Bees (*De Uirginitate Prosa*, Cc. IV-VI): Some Observations on a Literary Tradition », dans *Anglo-Saxon England*, 33, 2004, p. 1-22.

²³ Kevin Patterson. *A Christian Virgil: The Function of Virgilian References in the Writings of Aldhelm*, Thèse de Ph. D., Brown University, ProQuest Dissertations and Theses, 2007, 186 p.

²⁴ Christopher Abram. « Aldhelm and the Two Cultures of Anglo-Saxon Poetry », dans *Literature Compass*, 4, 5, 2007, p. 1354–1377.

²⁵ Andy Orchard. *The Poetic Art of Aldhelm*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994. Il écrivit aussi un article sur les influences intellectuelles d'Aldhelm : Andy Orchard. « Aldhelm's library » dans Gameson, R., dir. *The Cambridge History of the Book in Britain*, Cambridge, 2001, p. 591-605.

²⁶ Ericka Marie Swensson. *Gender, Transformation and the Body in Aldhelm's De Virginitate and the Anglo-Saxon Double Monastery*, Mémoire de M. A., California State University, ProQuest Dissertations and Theses, 2006, 98 p.

²⁷ Emma Joanne Pettit. « Holiness and Masculinity in Aldhelm's "*Opus geminatum De uirginitate*" », dans Cullum, Patricia Helena and Katherine J Lewis, dir. *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, Cardiff, 2004, p. 8-23

Pasternack²⁸, mais aussi Tereli Askwith qui théorisa la misogynie et une volonté d'asservissement d'Aldhelm envers les moniales de Barking²⁹. À l'opposé de la thèse d'Askwith, nous retrouvons Thomas Cramer. Ce dernier théorisa au contraire la volonté d'Aldhelm de défendre les monastères doubles et les moniales de Barking³⁰, idée que rejoint Felice Lifshitz en réfléchissant sur le concept de syneisactisme anglo-saxon³¹. En somme, ces travaux aux approches diverses permirent d'explorer les multiples facettes de l'œuvre d'Aldhelm ainsi que son héritage.

C'est donc dans ce contexte historiographique que nous inscrivons notre travail. Si nous nous intéressons plus particulièrement au *De uirginitate*, notre attention se portera sur le rôle que jouèrent les figures saintes qui composent les catalogues du traité. Plus encore, il s'agira de répondre à ce que Michael Lapidge disait de l'absence de lien entre les figures saintes et la partie théorique du traité. À ce propos, Lapidge s'exprimait dans ces mots :

In the end, it may be futile to seek a clearly designed structural principle in Aldhelm's prose *De Virginitate*. His purpose may simply have been a didactic one: from his own vast reading in hagiography and patristic literature he was attempting to compile an anthology of saintly models for the Barking Ladies to peruse at leisure, 'plucking', as he says, 'crimson flowers of purity from the meadow of holy books' (c. XIX). Aldhelm's *De Virginitate* is therefore an 'anthology' of *florilegium* in the proper sense of these words.³²

S'il proposait qu'une certaine position doctrinale devait guider les arguments du *De uirginitate*, Lapidge dit toutefois que ces derniers sont difficiles d'accès en raison des nombreuses comparaisons et éléments qui composent sa partie théorique. Selon lui, seul le besoin d'ornementation textuel aurait animé Aldhelm lors de sa composition :

The driving force of the work is Aldhelm's sheer delight in prolixity and in words for their own sake. Only rarely is this prolixity restrained by the exigencies of economical argument or by the

²⁸ Carol Braun Pasternack. « The Sexual Practices of Virginitate and Chastity in Aldhelm's *De Virginitate* », dans Pasternack, Carol Braun and Lisa M C Weston, dir. *Sex and Sexuality in Anglo-Saxon England: essays in memory of Daniel Gillmore Calder*, Tempe, Arizona, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2004, p. 93-120.

²⁹ Tereli Askwith. *Aldhelm's De Virginitate - from patristic background to Anglo-Saxon audience*, Thèse de Ph. D., Swansea University, ProQuest Dissertations and Theses, 2009, 396 p.

³⁰ Thomas Cramer. *Defending the Double Monastery: Gender and Society in Early Medieval Europe*, Thèse de Ph. D., University of Washington, ProQuest Dissertations and Theses, 2011, 220 p. Thomas Cramer écrit aussi un article en prévision de sa thèse : Thomas Cramer. « Containing Virginitate: Sex and Society in Early Medieval England », dans Allen R., U. Blumenthal, R. Cline et al., dir. *The Haskins Society Journal*, 2, Studies in Medieval History, Boydell & Brewer, 2009 (2010), p. 47-66. Nous utiliserons toutefois sa thèse pour ce mémoire.

³¹ Felice Lifshitz insère Aldhelm et les moniales de Barking dans un réseau d'échanges et de partages égalitaires anglo-saxon. Il s'agit d'une expression du syneisactisme, c'est-à-dire la pratique d'amitiés entretenues ou même de mariages spirituels et chastes entre des femmes et des hommes de religion. Felice Lifshitz. *Religious women in early Carolingian Francia: a study of manuscript transmission and monastic culture*, New York, Fordham University Press, 2014, p. 4, 6, 72-73, 202

³² Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op. cit.*, p. 58.

demands of tightly devised structure. One looks in vain, therefore, for any structural principle informing the catalogues of virgins.³³

Malgré tout, Lapidge proposa que l'une des pistes de réflexion afin de comprendre la doctrine et la structure du traité reposerait sur ses destinatrices. De fait, Hildelith était l'abbesse d'un monastère double. De plus, certaines des moniales à qui s'adressait Aldhelm était certainement des femmes ayant rejeté le mariage afin de se consacrer à la prière³⁴.

Afin de répondre à Michael Lapidge, nous suivrons de multiples travaux sur la question. Plus encore, c'est la thèse de Thomas Cramer qui nous permet de penser différemment le lien entre les saints du *De uirginitate* et sa partie théorique. Selon Cramer, les multiples figures virginales qui composent les catalogues du *De uirginitate* reflètent au contraire ses thèmes principaux :

The dramatic tales of noble virgins - both male and female - heroically subjecting themselves to physical torment and violent death makes for compelling reading and offers fruitful ground for literary analysis. In this portion of the *De Virginitate*, Aldhelm illustrated his themes of interior spirituality and of male/female collaboration with concrete examples drawn from largely Mediterranean sources.³⁵

Ainsi, Thomas Cramer s'oppose à Michael Lapidge tout en appuyant davantage ce qu'il proposait sur le contexte d'écriture du traité :

Much like the rest of the text, however, the collection of saints' lives has often been seen as lacking a coherent purpose. Lapidge described Aldhelm's choice of saints as "capricious" and concluded that "it may be futile to seek a clearly designed structural principle in Aldhelm's prose *De Virginitate*." In fact, the collection of saints' lives is a vital part of his argument and was attuned to the situation faced by the nuns at Barking and to the issue of the double monasteries in particular.³⁶

C'est donc dans cet esprit que nous composons ce mémoire. Afin d'explorer le sujet, il nous faudra aborder plusieurs éléments. Ce mémoire sera divisé en deux grandes parties. Si la première nous permettra de contextualiser historiquement la composition du *De uirginitate*, la seconde partie nous servira à analyser son contenu.

Pour la première partie, nous commencerons par présenter Aldhelm de Malmesbury, l'auteur du traité. Ensuite, nous présenterons la structure et les traditions qui animent le *De uirginitate*. Puis, nous traiterons des problèmes de datation qui, malgré tout, influent sur son caractère. Puisque le contexte historique et les destinatrices du traité semblent être notre clé de compréhension afin

³³ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, op. cit., p. 57.

³⁴ *Ibid.*, p.52.

³⁵ Thomas Cramer. *Defending the Double Monastery: Gender and Society in Early Medieval Europe*, op. cit., p. 146.

³⁶ *Ibid.*, p. 146.

de cerner son propos, il nous faudra évidemment exposer la réalité socioreligieuse de l'époque et des personnages qui gravitèrent autour de sa composition. Ainsi, il sera question de l'histoire du monachisme anglo-saxon, du problème des monastères doubles et de la place des femmes dans le monde ascétique. Finalement, afin de comprendre la raison qui poussa Aldhelm à composer un tel traité qu'il dédia à des moniales précises, nous aborderons les multiples facettes qui composèrent la relation qu'ils entretenaient; soit les concepts de l'*amicitia* et de la *familia* dans le christianisme, les pratiques syneisactistes et l'*auctoritas* de chacun.

Pour ce qui est de la seconde partie, elle sera séparée en deux chapitres. Le premier chapitre exprimera les démarches d'exemplification sur lesquelles le *De uirginitate* s'appuie. De fait, Aldhelm présentait lui-même les figures saintes de son traité comme des modèles de virginité qu'il voulait offrir aux moniales de Barking : « [...] purpureos pudicitiae flores ex sacrorum voluminum prato decerpens pulcherrimam virginitatis coronam Christo favente contexere nitar. »³⁷ Plus précisément, Aldhelm utilise un procédé rhétorique d'origine classique qu'on nomme l'*exemplum*. Pour faire court, et selon Claude Brémond, Jean-Claude Schmitt et Jacques Le Goff, l'*exemplum* serait ni plus ni moins « un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire »³⁸. Afin de comprendre ce que tout cela implique, nous ferons d'abord le point sur le lien qui unit l'hagiographie et le monde ascétique. Par la suite, nous traiterons longuement de la tradition de l'*exemplum* ainsi que de la manière dont il fut utilisé par les anciens puis par Aldhelm lui-même.

Dans le second chapitre de cette deuxième partie, il sera question de l'application doctrinale des *exempla* au sein du *De uirginitate*. En premier lieu, nous cernerons le corpus hagiographiques qu'Aldhelm utilisa afin de composer ses catalogues de figures saintes. Par la suite, nous illustrerons son utilisation de ce corpus avec quatre exemples présents dans le traité. Plus précisément, il sera question de Chrysanthe et Darie, d'Agnès, de Thècle puis de Judith. Pour chacune de ces figures, nous résumerons ce qu'en dit Aldhelm, ferons un point sur leur tradition et analyserons leur rôle dans le *De uirginitate*. Finalement, afin de conclure le tout, nous analyserons la logique doctrinale derrière cette réécriture de légendes hagiographiques. Ainsi, entre éloge et guide d'émulation à la virginité vertueuse, le *De uirginitate* d'Aldhelm de Malmesbury nous paraîtra moins obscure.

³⁷ Rudolph Ehwald, éd. *Aldhelmi Opera Omnia, op. cit., Prosa de uirginitate*, XIX, p. 249.

³⁸ Claude Brémond, Jean-Claude Schmitt et Jacques Le Goff, dir. *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982, p. 37-38.

**Partie 1 : Le *De uirginitate* d'Aldhelm, un traité de la virginité dans
le monde anglo-saxon de la fin du VII^e siècle**

1.1. L'auteur : Aldhelm de Malmesbury

Nous connaissons très peu de la vie d'Aldhelm, n'ayant presque pas de témoins contemporains ou quasi-contemporains³⁹. Bède inclut un bref passage le concernant dans le cinquième livre de son *Historia Ecclesiastica*. Il y décrit les différentes étapes de sa vie cléricale, certaines de ses œuvres et son érudition qu'il admire⁴⁰. L'*Anglo-Saxon Chronicle* comprend sa date de décès, soit 709⁴¹. Cette information proviendrait toutefois très probablement de Bède. Ces renseignements peuvent être complétés avec des détails biographiques que nous partage indirectement Aldhelm dans ses écrits, quoiqu'ils demeurent très évasifs et doivent donc être interprétés attentivement. En outre, il existe deux *vitae* tardives d'Aldhelm⁴². La première est composée entre 1080 et 1100 par Faricius⁴³, un Italien d'Arezzo ayant vécu quelques années à Malmesbury puis nommé abbé d'Abington par le roi Henri I^{er} d'Angleterre en 1100⁴⁴. La seconde est composée par William de Malmesbury pour son cinquième livre des *Gesta Pontificum*⁴⁵ composé autour de 1125. Les informations qui proviennent de ces *vitae* sont riches, mais elles doivent être traitées avec prudence. D'un côté, Faricius et William de Malmesbury avaient accès à des documents que nous n'avons plus aujourd'hui, comme le *Handboc* du roi Alfred. D'un autre côté, nous connaissons des écrits d'Aldhelm qu'ils n'avaient pas à l'époque, comme ses lettres à Geraint et à Heahfrith⁴⁶. Cela est sans oublier les quatre siècles qui séparent les biographes du sujet. En somme, nous faisons face à une pauvreté d'information qui laisse place aux conjectures et aux suppositions comme le déplorent Lapidge et Herren en 1979⁴⁷.

Nous pouvons toutefois brosser un certain portrait d'Aldhelm. Il fut un clerc de premier rang, abbé de Malmesbury puis évêque de Sherborne. Il fut aussi le fondateur, le bâtisseur et

³⁹ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op.cit.*, p. 5.

⁴⁰ Bertram Colgrave and Roger Aubrey Baskerville Mynors, ed. and trad. *Bede's ecclesiastical history of the English people*, Clarendon Press, Oxford, 1969. V. 18, p. 514.

⁴¹ Dorothy Whitelock, David C. Douglas and Susie I. Tucker, éd. *The Anglo-Saxon Chronicle*, Eyre and Spottiswoode, London, 1961, p. 26.

⁴² Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op. cit.*, p. 5.

⁴³ Michael Winterbottom. « An Edition of Faricius: Vita S. Aldhelmi », dans *The Journal of Medieval Latin*, 15, 2005, p. 93-147

⁴⁴ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op. cit.*, p. 5.

⁴⁵ Michael Winterbottom. *William of Malmesbury: Gesta Pontificum Anglorum: The History of English Bishops: Volume One: Text and Translations*, Oxford, Clarendon Press, 2007, Book V, p. 498-663.

⁴⁶ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op. cit.*, p. 5.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 6.

l'administrateur d'un domaine ecclésiastique substantiel en plus du récipiendaire de dotations importantes de rois et de notables d'au moins deux royaumes. Il fut le conseiller de rois au sujet des relations appropriées entre les instances ecclésiastiques et temporelles et une figure proéminente de synodes de l'Église. Tel est le portrait final qu'en fait Dempsey⁴⁸.

De plus, Lapidge l'identifie comme un prince du Wessex. Il serait plus précisément le fils de Centwine, roi du Wessex de 676 à 685⁴⁹. William de Malmesbury indiquait qu'Aldhelm était de sang royal du Wessex en se basant sur l'autorité du *Handboc* d'Alfred le Grand⁵⁰. Selon William de Malmesbury, le *Handboc* nommait le père d'Aldhelm Kenten et identifiait ce dernier comme un proche parent d'Ine (roi du Wessex de 688 à 726)⁵¹. Kenten serait une forme corrompue et mal comprise de Centwine, un prédécesseur d'Ine et lui-même fils d'un précédent roi, Cyneigils (611-642), qui fut le premier roi du Wessex à recevoir le baptême en 635⁵². Lapidge souligne l'autorité d'Alfred en la matière : lui-même de sang royal, il étudiait la généalogie et l'histoire des rois du Wessex. Il était de plus hautement intéressé par la personne d'Aldhelm qu'il considérait comme le plus grand poète anglo-saxon⁵³.

Lapidge identifie Aldhelm comme le frère d'Osburg, elle aussi fille de Centwine et une moniale de Barking⁵⁴. Cette Osburg est d'ailleurs mentionnée dans les salutations qui débutent la *Prosa de uirginitate* et il semblerait qu'Aldhelm s'adresse à elle en soulignant leur lien familial : « *Osburgae contribulibus necessitudinum nexibus conglutinatae* »⁵⁵. Le verbe rare *conglutino* souligne une relation intime et il serait plus facile de le comprendre comme signifiant qu'Osburg est la sœur d'Aldhelm. De plus, Lapidge relie cette Osburg à Bugga, le surnom de la fille de Centwine. Cette correspondance souligne davantage le lien familial entre Osburg et Aldhelm⁵⁶. C'est aussi à cette même Bugga qu'Aldhelm offre un poème de dédication (*titulus*) pour l'église qu'elle fit construire, l'identifiant comme la fille de Centwine. En somme, il est possible qu'elle fut sa sœur ou

⁴⁸ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 220.

⁴⁹ Michael Lapidge. « The career of Aldhelm », dans *Anglo-Saxon England*, 36, 2007, p. 17-18.

⁵⁰ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 8.

⁵¹ Michael Winterbottom. *William of Malmesbury: Gesta Pontificum Anglorum: The History of English Bishops: Volume One: Text and Translations*, *op. cit.*, Book V, p. 502.

⁵² G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 10.

⁵³ Michael Lapidge. « The career of Aldhelm », *op. cit.*, p. 18.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁵ « *Osburgae contribulibus necessitudinum nexibus conglutinatae* ». Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, introduction, p. 229.

⁵⁶ Michael Lapidge. « The career of Aldhelm », *op. cit.*, p. 19.

demi-sœur dans le cas qu'Aldhelm fut né d'un précédent mariage. Qu'Aldhelm ne s'identifie pas directement comme étant un fils royal serait peut-être dû, selon Dempsey, au fait que la question de la descendance pouvait avoir peu d'importance pour son didactisme chrétien⁵⁷.

Il est généralement admis qu'Aldhelm naquit en 639 ou 640⁵⁸. Cette datation provient de William de Malmesbury qui déclare qu'Aldhelm vécut au moins soixante-dix ans⁵⁹. Si l'on soustrait soixante-dix de 709 (la date de son décès tel qu'indiquée par l'*Anglo-Saxon Chronicle*), on arrive à 639. Cette déclaration de William de Malmesbury est, elle aussi, une conjecture⁶⁰. William insiste lui-même sur l'incertitude de la date⁶¹. Du moins, Aldhelm serait né vers la fin des années 30 du VII^e siècle. Il serait un natif de la région de Sherborne, dans l'extrême sud-ouest du royaume du Wessex, dans la zone de frontière avec le royaume britannique de *Dumnonia* (Devon et Cornwall)⁶². Cette information est de nouveau livrée par William de Malmesbury qui déclare que la région de Sherborne était la *genitalis terrae* d'Aldhelm⁶³. C'est là aussi qu'il s'établit comme premier évêque de Sherborne. Pour la majorité de sa vie d'adulte, Aldhelm aurait vécu à Malmesbury, sur la rivière Avon non loin de l'actuel canal de Bristol, dans la zone de frontière qui sépare le Wessex de la Mercie. Il y fonda un monastère dédié au saint Sauveur et aux princes des apôtres, Pierre et Paul. À la requête des moines, Aldhelm continua d'être abbé après être devenu évêque. C'est aussi à Malmesbury que son corps fut transféré lorsqu'il décéda à Douling dans le Somerset. Dempsey se demande toutefois si Aldhelm fut toujours un clerc. Il argumente que certains de ses écrits et d'autres qui lui sont associés contiennent des allusions qui suggèrent qu'il aurait connu la vie d'un jeune aristocrate du Wessex⁶⁴.

Vient ensuite la question de son éducation. Selon Dempsey, Aldhelm aurait été formé d'abord à Malmesbury et ce distinctement de son entrée dans la vie religieuse en tant que moine.

⁵⁷ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 10.

⁵⁸ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁹ Michael Winterbottom. *William of Malmesbury: Gesta Pontificum Anglorum: The History of English Bishops: Volume One: Text and Translations*, *op. cit.*, Book V, p. 502.

⁶⁰ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 6.

⁶¹ Michael Winterbottom. *William of Malmesbury: Gesta Pontificum Anglorum: The History of English Bishops: Volume One: Text and Translations*, *op. cit.*, Book V, p. 502.

⁶² G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 9.

⁶³ Michael Winterbottom. *William of Malmesbury: Gesta Pontificum Anglorum: The History of English Bishops: Volume One: Text and Translations*, *op. cit.*, Book V, p. 562.

⁶⁴ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 9. Si Centwine fut réellement le père d'Aldhelm, cela appuierait davantage sa naissance dans la région de Sherborne dans la décennie 630 : Centwine, fils de Cynegils alors roi régnant, était dans cette région afin de surveiller la frontière qui n'était pas entièrement sécurisée à cette époque. *Ibid.*, p. 22.

Cette information provient de la charte de fondation du monastère de Malmesbury par l'évêque Hlothhere, un document dont l'authenticité a été fortement discuté et sur lequel nous reviendrons⁶⁵. En somme, cette charte décrit Malmesbury comme le lieu d'introduction d'Aldhelm aux arts libéraux et ce dès sa petite enfance⁶⁶. La charte présente aussi Malmesbury comme une fondation sur une terre qui lui fut octroyée afin d'y mener une vie de moine (*ad degendam regulariter vitam*)⁶⁷.

À Malmesbury, le premier enseignant d'Aldhelm aurait été l'Irlandais Maildubh. Cette question est hautement débattue dans l'historiographie. De son côté, Lapidge est sceptique et ne croit pas à l'existence de Maildubh. Il n'y a que deux sources qui mentionnent ce nom : William de Malmesbury et les Annales irlandaises. On ne peut toutefois pas être certain de la correspondance du Maildubh de William de Malmesbury et celui des Annales irlandaises. Ainsi, Lapidge conclut qu'on ne peut pas dire avec certitude si Aldhelm fut éduqué par un instituteur irlandais et encore moins si cet instituteur se nomma Maildubh⁶⁸. Dempsey dénonce toutefois ce scepticisme. Selon lui, Lapidge ignore la possibilité que William de Malmesbury ait pu se baser sur une tradition présente à Malmesbury concernant son fondateur et premier abbé⁶⁹. Dempsey souligne qu'il ne peut prouver si Maildubh fut le premier enseignant d'Aldhelm. De toute manière, William de Malmesbury ne dit pas cela précisément, mais plutôt que Maildubh devint instituteur, prit des garçons sous sa tutelle et qu'Aldhelm, inspiré par leur exemple, fit comme eux⁷⁰. Toutefois, Dempsey reste certain de deux choses. La première est qu'Aldhelm reçut une éducation primaire sous tutelle irlandaise⁷¹. La seconde est que le nom de Malmesbury dériverait de celui de Maildubh qui dirigea une école où fut fondé plus tard le monastère de Malmesbury⁷².

⁶⁵ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 36.

⁶⁶ « in quo videlicet loco a primo aevo infantiae atque ab ipso tirocinio rudimentorum liberalibus litterarum studiis eruditus ». Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Chartae*, I, p. 508.

⁶⁷ « terram illam, cui vocabulum est Mealdumesburg, Adhelmo presbitero ad degendam regulariter vitam ». *Ibid.*

⁶⁸ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁹ Pour plus de détails et afin de comprendre davantage les rouages dont je fais une brève synthèse, vous pouvez consulter le premier chapitre de l'ouvrage cité. G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 32.

⁷⁰ En parlant de Malmesbury : « Id quidam Meldum, qui alio nomine uocatur Meildulf, natione Scottus, eruditione filosofus, professione monachus, fecerat. Qui cum natali solo uoluntarie carens illuc deuenisset, nemoris amenitate quod tunc temporis in immensum eo loci succreuerat captus, heremiticam exercuit. Deficientibusque necessariis, scolares in discipulatum accepit, ut eorum liberalitate tenuitatem uictus corrigeret. Illi procedente tempore, magistri sequaces, ex scolaribus monachi effecti, in conuentum non exiguum coaluere. Horum exemplo et consortio Aldelmus informatus ad stadium, liberals artes plenitudini scientiae adiecit. » Michael Winterbottom. *William of Malmesbury: Gesta Pontificum Anglorum: The History of English Bishops: Volume One: Text and Translations*, *op. cit.*, Book V, p. 502, 504.

⁷¹ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 34.

⁷² *Ibid.*, p. 35.

Aldhelm étudia ensuite à l'école établie à Canterbury par l'archevêque Théodore et l'abbé Hadrien⁷³. Théodore était un moine de langue grecque originaire de Tarse en Asie mineure. D'origine africaine, Hadrien était un ancien moine d'un monastère en Campanie, proche de Naples⁷⁴. C'est Hadrien qui proposa le nom de Théodore au pape Vitalien afin de le nommer à l'archevêché de Canterbury. Le pape le nomma, mais insista qu'Hadrien l'accompagne afin qu'il n'introduise pas les coutumes religieuses grecques dans ses enseignements⁷⁵. Théodore arriva ainsi en Angleterre en 669 et fut rejoint l'année suivante par Hadrien. L'une de leurs premières tâches une fois en Angleterre fut de fonder l'école de Canterbury⁷⁶. Ce qui est certain, c'est qu'Aldhelm portait une grande admiration à l'enseignement qu'il y reçut. Cela est particulièrement visible dans ses lettres à deux étudiants anglo-saxons, Ehfrid et Wihthrid⁷⁷. Aldhelm les y réprimande de chercher une éducation irlandaise alors que celle donnée à Canterbury depuis l'arrivée de Théodore et Hadrien est insurpassable⁷⁸. De même, Aldhelm déplore avec dédain l'éducation qu'il reçut avant son arrivée à Canterbury comme dans une lettre à l'évêque Hlothhere (ou peut-être Hæddi)⁷⁹. Il y liste les sujets qu'il étudia à Canterbury dans un langage qui suggère l'émerveillement intellectuel⁸⁰. De plus, dans une lettre à Hadrien, Aldhelm se montre exaspéré, voire désespéré, à l'idée de ne pouvoir retourner à Canterbury en raison d'une maladie⁸¹.

Son hostilité envers l'éducation irlandaise est évidente, visible par exemple dans sa lettre à Withfrid⁸². Il y considère l'Irlande comme terre de vanité et de luxure, son éducation comme un méandre ennuyeux de philosophes et comparable à une eau sale et boueuse. Le bon disciple du Christ, dit Aldhelm, doit rester chez lui où l'eau est claire⁸³. Aldhelm se rangea de plus du côté de l'archevêque Théodore lors de ses disputes avec les Irlandais, ce qui rajouta aux hostilités. De fait, Aldhelm se plaignit plus d'une fois d'attaques injustes envers ses efforts littéraires comme dans la *Prosa* et le *Carmen* de son *De uirginitate*⁸⁴. En d'autres termes, son hostilité envers les Irlandais

⁷³ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 169.

⁷⁴ Michael Lapidge. *Anglo-Latin literature: 600-899, op. cit.*, p. 141.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 117. Sur la controverse du monothélisme qui est à l'origine de cette décision : *Ibid.*, p. 113-117.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁷ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 38.

⁷⁸ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Epistulae*, 3; 5, p. 479-480; 486-494.

⁷⁹ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 39.

⁸⁰ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Epistulae*, 1, p. 475-478.

⁸¹ *Ibid.*, *Epistulae*, 2, p. 478.

⁸² G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 60.

⁸³ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Epistulae*, 3, p. 479-480.

⁸⁴ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 61.

était réciproque. Cette inimitié partagée, du moins dans le domaine littéraire, trouverait sa source dans le rejet d'Aldhelm de son héritage irlandais en faveur de l'enseignement reçu à Canterbury. Déjà un étudiant mature maîtrisant le latin, Aldhelm aurait été introduit à la pratique de la prosodie latine par Hadrien⁸⁵. Son émerveillement intellectuel devant l'art métrique nous est transmis dans sa lettre à Hlothhere⁸⁶. Cet art ne fut jamais maîtrisé par les Irlandais de cette époque, mais Aldhelm le maîtrisa à un point tel qu'il produisit des vers de métriques par milliers. En effet, Aldhelm était si fier de sa maîtrise et de sa capacité de jouer avec la langue latine et le sens caché de ses mots qu'il se dit le premier des Anglo-Saxons à maîtriser la langue au point qu'il en produisit un traité⁸⁷.

Quoiqu'il en soit, cette éducation primaire qu'il reçut devait avoir une certaine substance. Cela est sans oublier les traces que laissa sa supposée éducation irlandaise dans ses écrits⁸⁸. En ce qui concerne l'enseignement reçu à Canterbury, Bède nous informe qu'on n'y instruisait pas seulement sur les livres des saintes écritures, mais qu'on y apprenait aussi la métrique, l'astronomie et le comput⁸⁹. Dans sa lettre à Hlothhere dans laquelle il liste ses sujets d'études, Aldhelm inclut la loi romaine, la métrique, l'astronomie et le comput⁹⁰. La prosodie latine occupe une place importante dans ses commentaires où il détaille les multiples aspects de la *metricae artis*⁹¹

Maintenant que nous avons brossé un portrait d'Aldhelm, il nous faut aborder le problème de la datation des différentes étapes de sa carrière. Cette question influe directement sur le caractère du *De uirginitate* comme nous l'expliquerons plus loin.

En premier lieu, intéressons-nous à l'abbatit d'Aldhelm à Malmesbury. Selon Lapidge, son abbatit ne pourrait avoir débuté avant 680, ni même possiblement avant 685 en raison des chartes de fondation de l'abbaye qui nous sont disponibles⁹². C'est que Lapidge va contre la date

⁸⁵ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 62.

⁸⁶ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Epistulae*, 1, p. 476-477.

⁸⁷ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 62.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 39. Andy Orchard nous renseigne d'ailleurs sur cela dans son ouvrage *The Poetic Art of Aldhelm*. Son analyse porte plus précisément sur l'origine irlandaise de l'octosyllabe anglo-latine dont Aldhelm est un important innovateur. Andy Orchard. *op. cit.*, p. 29-54. Winterbottom argumente toutefois longuement dans son article que le style littéraire des textes en prose d'Aldhelm ne peut pas avoir pour origine le style irlandais. Il y a donc débat. Michael Winterbottom. *op. cit.*, p. 39, 46-62, 70.

⁸⁹ Colgrave, Bertram and Roger Aubrey Baskerville Mynors, ed. and trad. *Bede's ecclesiastical history of the English people*, *op. cit.*, V. 18, p. 332-334.

⁹⁰ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Epistulae*, 1, p. 476-477. Lapidge creuse aussi la question des livres qui furent utilisés à l'école de Canterbury. Michael Lapidge. *Anglo-Latin literature: 600-899*, *op. cit.*, p. 148.

⁹¹ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 44-45.

⁹² Michael Lapidge. « The career of Aldhelm », *op. cit.*, p. 51.

de 675 autrement admise et appuyée par la charte délivrée par Hlothhere⁹³, évêque de Winchester de 670 à 676, datée du 26 août 675. Cette charte est conservée dans de nombreux cartulaires de Malmesbury. Toutefois, souligne Lapidge, aucune de ces sources n'est antérieure au XII^e siècle. De plus, l'accent que porte la charte de Hlothhere sur l'indépendance de Malmesbury de l'empiètement épiscopal suggère que ce document serait plutôt un faux du XII^e siècle. Plusieurs éléments appuieraient cela dont une irrégularité dans la pratique de rédaction des chartes. Malgré tout, il semblerait que ce faux s'appuie sur un texte du VII^e siècle et une tradition selon laquelle Aldhelm reçut Malmesbury de Hlothhere⁹⁴. Si ce document est réellement une contrefaçon tardive, il n'y aurait donc aucune base sécuritaire afin de dater la fondation de Malmesbury, et de surcroît l'abbatit d'Aldhelm, en 675⁹⁵.

Face à cette incertitude, Lapidge se tourne vers d'autres indices afin d'argumenter pour sa propre datation de 680, voir 685 au plus tôt. Il s'intéresse plus particulièrement aux liens familiaux d'Aldhelm avec la royauté. Il en retire que la nomination d'Aldhelm à l'abbatit de Malmesbury serait dû à la résolution d'un conflit dynastique. Au décès de Centwine, le supposé père d'Aldhelm, ce fut Caedwalla qui succéda au trône⁹⁶. Lapidge suppose un conflit dynastique entre Aldhelm et Caedwalla. Ce dernier aurait accommodé Aldhelm en favorisant son élection à l'abbatit de Malmesbury. Cela est davantage souligné par les dotations généreuses de la royauté du Wessex à Malmesbury pendant tout l'abbatit d'Aldhelm⁹⁷. Cette analyse de Lapidge est d'ailleurs une révision de celle qu'il avait établie avec Michael Herren en 1975. Ils considéraient alors plutôt les années 673 et 674 en prenant compte d'une lettre à Geraint, roi de *Dumnonia* (Devon et Cornwall)⁹⁸. Cette lettre, semble-il pour eux, aurait été écrite après le Concile de Hertford tenu en septembre 672. Aldhelm s'y réfère à titre d'abbé⁹⁹.

⁹³ Michael Lapidge. « The career of Aldhelm », *op. cit.*, p. 48. Lapidge utilise la graphie *Leuthere*. Toutefois, nous utilisons plutôt la graphie *Hlothhere* comme le fait Dempsey puisque cette forme provint du Kent et reflète les origines franques de cet évêque. G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 1-2.

⁹⁴ Michael Lapidge. « The career of Aldhelm », *op. cit.*, p. 49.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 52. Pour la période de son abbatiat, il subsiste aujourd'hui une demi-douzaine de chartes de dotation de terres et de privilèges. G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 177-178.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁹⁹ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 9.

Dempsey propose une autre chronologie. Il considère 675 comme l'année de début de l'abbatit d'Aldhelm¹⁰⁰. Cette date provient de William de Malmesbury qui affirme qu'Aldhelm décéda trente-quatre ans après être devenu abbé¹⁰¹ (l'année de décès, 709, nous provenant de *l'Anglo-Saxon Chronicle*). En premier lieu, il argumente contre la date de 673/674. Cette date, explique Dempsey, concorde avec la théorie selon laquelle la lettre à Geraint aurait été écrite sous les instructions¹⁰² qu'Aldhelm reçut au Concile de Hertford. Toutefois, Aldhelm ne mentionne pas l'archevêque Théodore dans sa lettre qui, pourtant, menace de sanctionner en raison du calcul de la date de Pâques et de la tonsure. Au travers de sa lettre, Aldhelm somme le roi Geraint de discipliner ses évêques afin qu'ils se conforment aux usages romains. Son argumentaire repose essentiellement sur l'autorité de saint Pierre et de Rome. Ainsi, Dempsey considère cette lettre comme ayant été écrite après 690, date de décès de l'archevêque Théodore. En outre, cette lettre n'aurait donc aucune incidence sur le début de l'abbatit d'Aldhelm¹⁰³.

Dempsey s'intéresse de plus à la charte de fondation de Hlothhere. Divers éléments l'amènent à la considérer comme authentique. Il souligne le langage caractéristique d'Aldhelm et de son époque ainsi qu'une liste de témoins authentiques qu'elle contient. Aux critiques qui rejettent son authenticité sur la base de sa substance et du fait qu'il n'existait alors aucun monastère préexistant avec lequel relier Malmesbury, Dempsey répond que ce n'est pas ce que la charte dit : il n'y est pas question d'un monastère préexistant qui fut donné à Aldhelm, mais plutôt de terres. La charte implique aussi l'existence d'une ancienne école où Aldhelm aurait reçu son éducation, d'où peut-être la confusion¹⁰⁴. La charte contient de plus un long poème souvent désigné comme une imitation tardive du style d'Aldhelm. Sa fonction serait de renforcer le statut de Malmesbury, mais Dempsey contredit cette théorie. Selon lui, cette critique contrevient à la pratique de rédaction des chartes. Il était alors tout à fait possible qu'un poème contenu dans une charte puisse être écrit par le récipiendaire de ladite charte. D'ailleurs, ce poème ne contient que des mots, voir des phrases qu'on retrouve à travers l'œuvre d'Aldhelm. Concernant l'emphase mise sur l'indépendance de

¹⁰⁰ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 21

¹⁰¹ Michael Winterbottom. *William of Malmesbury: Gesta Pontificum Anglorum: The History of English Bishops: Volume One: Text and Translations, op. cit.*, Book V, p. 576.

¹⁰² G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 41.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 180. La charte de Hlothhere décrit Malmesbury comme le lieu où Aldhelm fut éduqué dès sa petite enfance (*a primo aevo infantiae*) et où il fut nourri au sein de l'Église (*in gremio Sanctae Matris Ecclesiae nutritus*). *Ibid.*, p. 21.

Malmesbury que contient la charte, Dempsey souligne que cela ne l'identifie pas immédiatement comme un faux du XII^e siècle. Hlothhere aurait pu prévoir l'aliénation des terres du contrôle épiscopal et prit la peine de menacer les évêques et les rois de se retrouver devant le tribunal du Christ en cas d'empiétement sur l'indépendance de Malmesbury¹⁰⁵.

Vient ensuite la question de sa nomination à l'évêché de Sherborne. Sa datation semble plus évidente car, comme le souligne Lapidge, Bède rapporte qu'Aldhelm devint évêque de Sherborne après la division du siège épiscopal du Wessex au décès de l'évêque Haeddi et qu'il conserva son poste pendant quatre ans¹⁰⁶. Bède place le décès d'Haeddi vers le début de règne d'Osred qui succéda à son père, Aldfrith, roi de Northumbrie, à la fin de 705 ou au début de 706¹⁰⁷. L'épiscopat d'Aldhelm daterait donc, en prenant compte du temps de préparation à la succession, du début de 706, plaçant sa mort vers la fin de 709 ou début 710¹⁰⁸.

Ainsi, nous pouvons conclure qu'Aldhelm fut un important clerc anglo-saxon du VII^e et du début du VIII^e siècle. Il fut abbé de Malmesbury puis évêque de Sherborne. Les informations sur sa vie sont éparées. Elles proviennent essentiellement d'indices qu'il laissa dans ses propres œuvres, des mentions dans l'*Anglo-Saxon Chronicle* et les écrits de Bède ainsi que des *vitae* tardives écrites au XI^e et XII^e siècle par Faricius et William de Malmesbury. Aldhelm serait de plus de sang royal, plus précisément le fils de Centwine, roi du Wessex de 676 à 685. Né vers 639-640, Aldhelm aurait été éduqué à Malmesbury par un instituteur irlandais, Maildubh, avant de rejoindre l'école de l'archevêque Théodore et de l'abbé Hadrien à Canterbury, eux-mêmes envoyés de Rome. Si la datation de l'abbatiate d'Aldhelm est un problème complexe, c'est principalement en raison des questionnements sur l'authenticité de la charte de fondation du monastère de Malmesbury octroyée par l'évêque Hlothhere. Ainsi, diverses datations sont avancées. Alors que Lapidge propose qu'il devînt abbé de Malmesbury entre 680 et 685 au plus tôt, Dempsey appuie plutôt l'année 675.

¹⁰⁵ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 181. De plus, Dempsey déplore la tendance à rejeter d'office l'authenticité des documents les plus anciens. Il considère que cette tendance prédomine dans le monde académique depuis quelques décennies. Bien qu'elle soit à la base une manière saine d'apporter un regard critique sur les sources, elle se développe parfois en cynisme. Cette attitude peut donc aller trop loin, particulièrement lorsqu'on s'attend à une parfaite uniformité des documents légaux des époques les plus anciennes. Elle devient aussi problématique lorsqu'on rejette la substance d'un document en raison d'irrégularités et d'anachronismes dans la forme, qu'ils soient perçus ou démontrés, comme c'est le cas avec la charte de Hlothhere. *Ibid.*, p. 179.

¹⁰⁶ Bertram Colgrave and Roger Aubrey Baskerville Mynors, ed. and trad. *Bede's ecclesiastical history of the English people, op. cit.*, V. 18, p. 514.

¹⁰⁷ *Ibid.*, V. 18, p. 512.

¹⁰⁸ Michael Lapidge. « The career of Aldhelm », *op. cit.*, p. 64.

Son épiscopat de Sherborne est toutefois plus facile à aborder, sa nomination datant probablement de 705 ou 706. Finalement, si Aldhelm écrivit de nombreuses œuvres, celle qui retiendra notre attention à partir de maintenant est l'imposant *De uirginitate*.

1.2. Le traité : structure et traditions du *De uirginitate*

Le *De uirginitate* fait partie d'une longue chaîne de travaux exégétiques sur la chasteté par les Pères de l'Église grecs et latins (Tertullien, Cyrien de Carthage, Méthode d'Olympe, Grégoire de Nysse, Ambroise de Milan, Jean Chrysostome, Jérôme de Stridon, Augustin d'Hippone, etc.). Aldhelm y tisse une tapisserie de ce qu'il croit être les principales caractéristiques de la virginité. Toutefois, son utilisation des sources patristiques, qui sont multiples, est autant le reflet de l'importance continue des idéaux des Pères de l'Église qu'une adaptation au monde anglo-saxon de la fin du VII^e siècle. Le *De uirginitate* s'inscrit ainsi dans un vaste héritage de textes glorifiant un idéal chrétien des plus importants, la *uirginitas*¹⁰⁹.

Le *De uirginitate* est l'œuvre la plus longue d'Aldhelm. Il consiste en deux versions, une en prose, la *Prosa de uirginitate*, d'une soixantaine de chapitres à longueurs variables et l'autre en vers, le *Carmen de uirginitate*, d'environ 3 000 hexamètres¹¹⁰. La *Prosa* est dédiée aux moniales de Barking. Ainsi, Aldhelm débute en saluant directement l'abbesse Hildelith et plusieurs de ses moniales. Il exprime l'admiration qu'il porte aux lettres qu'il reçut d'elles¹¹¹ et souligne leur éloquence, leur érudition et leur intelligence¹¹². Cette dédicace est suivie d'une introduction théorique élaborée sur la définition de la virginité (chapitres III à XIX¹¹³). Vient ensuite un catalogue d'hommes vierges (chapitres XX à XXXVIII) qui proviennent de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament, mais aussi des martyrs et des Pères de l'Église. Ce premier catalogue est suivi d'un catalogue de vierges féminines (chapitres XL à LII). Aldhelm revient ensuite sur quelques patriarches de l'Ancien Testament (Joseph, David, Abel, Melchisédech) qui préfigurent le Christ

¹⁰⁹ Sinead O'Sullivan. « Aldhelm's *De Virginitate* – Patristic Pastiche or Innovative Exposition? », *op. cit.*, p. 272. Peter Brown témoigne amplement de cet idéal des Pères de l'Église dans l'ouvrage suivant : Peter Brown. *Le renoncement à la chair : Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, 597 p.

¹¹⁰ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 13.

¹¹¹ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 66.

¹¹² *Ibid.*, p. 67.

¹¹³ La numérotation des chapitres est telle que présentée dans l'édition latine de Rudolph Ehwald et reprise par Michael Lapidge, Michael Herren et James L. Rosier dans leurs traductions.

d'une manière ou d'une autre (chapitres LIII à LIV). Une fois ces catalogues clos, Aldhelm retourne à son sujet original : la définition de la virginité comme une qualité intériorisée et non pas à effet physique et extérieur. Il enchaine sur une longue diatribe contre l'habillement ostentatoire des membres de l'Église (chapitre LVIII). Aldhelm termine la *Prosa* en demandant pardon pour sa brièveté et son retard de l'écriture en raison de ses responsabilités pastorales et promet aux moniales de rédiger un poème sur le même sujet (chapitres LIX à LX)¹¹⁴.

Pour la structure de la *Prosa*, Aldhelm se détourne de la tradition patristique. Jusqu'à un certain point, le *De uirginitate* suit pour modèle le traité sur la virginité d'Ambroise de Milan, le *De uirginibus ad Marcellinam*. Ambroise commence aussi avec une discussion théorique sur la virginité, une discussion qu'il illustre par l'allégorie de l'abeille chaste qui rassemble le miel. Après ce passage, Ambroise exemplifie son propos en donnant un court catalogue de vierges féminines, débutant avec la Vierge Marie, Thècle et Antiochène. Il est clair qu'Aldhelm s'inspire de cette structure pour sa *Prosa*, autant pour son introduction théorique (dont l'allégorie de l'abeille chaste) et le catalogue des vierges féminines qu'Aldhelm commence aussi avec la Vierge Marie. Toutefois, il ne fait pas que suivre Ambroise. En premier lieu, ses positions doctrinales diffèrent¹¹⁵. Par exemple, Aldhelm reprend la séparation tripartite conventionnelle de la chasteté féminine – qui comprend la virginité, le veuvage et le mariage – tel que présenté chez Ambroise et échange l'état de veuvage pour l'état de chasteté. Ainsi, dans le *De uirginitate*, la séparation tripartite inclut la virginité (*uirginitas*), la chasteté (*castitas*) et le mariage (*iugalitas*). Cette particularité du *De uirginitate* est l'une de ses caractéristiques les plus innovantes¹¹⁶. De plus, Aldhelm produit son propre catalogue de vierges féminines (il ne reprend pas simplement les *exempla* d'Ambroise, Antiochène, par exemple, n'en fait pas partie). De plus, Aldhelm ajoute un catalogue d'hommes vierges, ce qui n'a pas d'antécédant dans les traités patristiques sur la virginité¹¹⁷. Lapidge se demande alors pourquoi un tel catalogue masculin accompagne le traditionnel catalogue féminin. Il semblerait que la raison de ces innovations repose sur le fait que les destinataires du *De uirginitate*, les moniales de Barking, soient d'un monastère double¹¹⁸. Nous reviendrons davantage sur la question.

¹¹⁴ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op. cit.*, p. 57.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 56.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 55.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 57.

Le *Carmen* suit la structure générale de la *Prosa*, mais avec d'importantes variations. Au lieu du chapitre d'ouverture dans lequel Aldhelm explique la genèse de son travail et aborde sa relation avec les moniales de Barking, le *Carmen* débute avec une prière d'invocation adressée à Dieu le Père. De plus, la longue introduction théorique qui compose les chapitres III à XIX de la *Prosa* est drastiquement condensée dans le *Carmen*. Dans la *Prosa*, Aldhelm aborde largement la question des trois grades de la chasteté en recourant fréquemment à des autorités patristiques et de multiples allégories. Cela n'occupe plus que 247 vers dans le *Carmen*, la distinction tripartite n'occupant qu'un maigre vingt-trois vers (les vers 84 à 107) en comparaison avec la *Prosa*. Un changement de ton est également notable. *Uirginitas* devient dans le *Carmen* une vertu nettement plus agressive, piétinant le vice fétide. Ainsi, cette allégorie guerrière mêle le sens de l'agression associé à la virginité avec un vocabulaire de la saleté et de la souillure qu'Aldhelm associe à la chair. Ce vocabulaire poétique prépare les lecteurs¹¹⁹, ou plutôt les lectrices telle qu'originellement prévues, au conflit violent entre les vertus et les vices qui clôt d'ailleurs le poème. Les catalogues des figures virginales masculines puis féminines suivent cette brève introduction et occupent les vers 248 à 2445 du poème. L'ordre et les vierges exemplaires sont sensiblement les mêmes dans la *Prosa*, mais avec quelques différences importantes¹²⁰. Dans le *Carmen*, Aldhelm omet Thomas, Félix, Malchus ainsi que Christine et Dorothee qui étaient toutes les deux associées à Scholastique dans la *Prosa*. Aldhelm ajoute de plus les figures de Jérôme ainsi que de Gervais et Protas. Ce qui est plus intéressant, c'est qu'Aldhelm amplifie l'histoire de certaines figures virginales présentes dans la *Prosa* en ajoutant des éléments dans le *Carmen*. Ces ajouts touchent les histoires de Jérémie, Daniel, Clément, Silvestre, Benoît, Julien et Constantine. Ces modifications et spécificités du *Carmen* indiquent que le poème est loin d'être une simple versification servile de la précédente *Prosa*. De plus, au lieu de sa diatribe contre l'habillement ostentatoire et de sa salutation finale aux moniales de Barking, Aldhelm clôt différemment le *Carmen*. Telle qu'énoncé plus haut, la dernière section du *Carmen* est une longue narration du combat allégorique entre les Vices et les Vertus (vers 2446 à 2760). Aldhelm y présente la personnification des huit principaux Vices dans l'ordre suivant : *Ingluuius ventris* (la Gourmandise), *Fornicatio* (la Luxure ou Débauche), *Philargyria* (l'Avarice), *Ira* (la Colère), *Tristitia* (le Désespoir), *Accidia* (la Paresse), *Cenodoxia* (la Vanité) et *Superbia* (l'Orgueil). Certains de ces vices sont appariés à des vertus correspondantes, ainsi *Ira* est

¹¹⁹ Michael Lapidge and James L. Rosier, éd. *Aldhelm: The Poetic Works*, op. cit., p. 98.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 99.

affrontée par *Patientia* et *Accidia* par *Constantia mentis* ; mais tous les Vices sont opposés et piétinés par *Uirginitas*¹²¹.

Cette longue allégorie martiale porte un nom. Il s'agit du *De octo uitiiis principalibus*. En personnifiant ainsi les vertus et les vices en les faisant s'affronter, Aldhelm puise dans une importante tradition de l'imagerie chrétienne, plus précisément la *Psychomachia* de Prudence. La *Psychomachia* fait partie d'une tradition plus large qui compare la vie chrétienne comme le reflet d'un combat allégorique qui opposent les vertus aux vices¹²². C'est toutefois Prudence qui fut le premier poète chrétien à dépeindre le combat contre les vices comme un conflit armé dont les guerriers héroïques s'affrontent en rangée. De fait, la *Psychomachia* eut un impact majeur sur le traitement des vertus et des vices dans l'art et la littérature médiévales. Elle fournit le cadre narratif¹²³ et les *topoi* aux exégètes afin d'y baser les interprétations et les allusions propres¹²⁴ au motif chrétien du combat spirituel. L'imagerie du combat influa donc les représentations médiévales du bien et du mal et Aldhelm n'en fit pas exception¹²⁵. De plus, la popularité générale de Prudence en Angleterre est attestée par un certain nombre de sources¹²⁶. Il s'agirait d'ailleurs du premier texte non liturgique à être arrivé en Angleterre. Son influence sur la littérature anglo-latine et en vieil Anglais est certaine, puisque la *Psychomachia* offrait un modèle aux lettrés anglo-saxons afin d'adapter le langage et les thèmes des textes épiques latins à leur propre poésie, l'imagerie martiale¹²⁷. En somme, la *Psychomachia* de Prudence concrétise l'allégorie du combat spirituel, le thème chrétien par excellence sur lequel Aldhelm base tout le propos du *De uirginitate*. Il adapte toutefois cette tradition en soulignant l'importance de la virginité, ce qui lui permet d'explorer sa nature et de l'exalter comme cheffe des vertus par laquelle tous les vices sont vaincus¹²⁸. En ce qui concerne les vices, leur classification remonte à l'Antiquité tardive par des auteurs tels que Cassien, mais aussi Grégoire le Grand à une époque plus avancée, qui écrivaient sur les Pères du Désert¹²⁹.

¹²¹ Michael Lapidge and James L. Rosier, éd. *Aldhelm: The Poetic Works*, *op. cit.*, p. 99.

¹²² Sinead O'Sullivan. « Aldhelm's *De Virginitate* and the Psychomachian Tradition », *op. cit.*, p. 313. Gernot Wieland traite aussi de la question dans l'article suivant : Gernot Wieland. « Aldhelm's 'De Octo Vitiis Principalibus' and Prudentius' *Psychomachia* », dans *Medium Ævum*, 55, 1, 1986, p. 85–92.

¹²³ Sinead O'Sullivan. « Aldhelm's *De Virginitate* and the Psychomachian Tradition », *op. cit.*, p. 324.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 317.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 324.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 317.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 318.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 313.

¹²⁹ La liste d'Aldhelm suit l'ordre des huit vices de Cassien qui va comme suit : *Gastrimargia* (la Gourmandise), *Fornicatio* (la Luxure ou la Débauche), *Filargyria* (l'Avarice), *Ira* (la Colère), *Tristitia* (le Désespoir), *Acedia* (la

Au-delà de la classification, l'histoire littéraire de la représentation des vertus et des vices attire notre attention. C'est au travers d'écrits didactiques et moraux, particulièrement les travaux de Cassien, que la bataille entre les forces du bien et du mal devint un motif standard de la littérature chrétienne. De plus, Cassien lia ce thème au milieu monastique pour lequel il écrivait en dissertant sur les vices qui pouvaient attaquer l'ascète¹³⁰. Aldhelm suit ses pas en adaptant son récit aux goûts d'un public monastique anglo-saxon¹³¹. Pour ce qui est des vertus, la tradition n'est pas aussi définie que pour les vices. Dans les représentations médiévales de la lutte entre les vertus et les vices, les sept péchés cardinaux étaient fréquemment jumelés à leurs opposés, les sept dons vertueux dont l'histoire est complètement séparée de celle des vices¹³². En somme, bien que puisant dans l'héritage de Cassien pour ce qui est des vices, Aldhelm pouvait bien plus innover au niveau des vertus ; ce faisant, il prit l'idéal de la virginité déjà populaire dans l'exégèse chrétienne et l'adapta à son récit guerrier. Aldhelm transforma ainsi la tradition psychomachienne en insistant sur l'importance de la virginité. D'ailleurs, d'ainsi insister sur la virginité dans un contexte de psychomachie était une innovation unique. Menant les vertus à la bataille, *Uirginitas* était une image à multiples facettes de la vie chrétienne et, pour Aldhelm, la plus importante des vertus¹³³ :

Mundani luxus calcans ludibria falsa
Uirginitas summo uirtutum uertice parat.¹³⁴

Paresse), *Cenodoxia* (la Vanité) et *Superbia* (l'Orgueil). La liste de Cassien se base d'ailleurs sur celle d'Evagrius de Pontus qui est le premier Chrétien connu à avoir schématisé les vices en une séquence de huit. De plus, Aldhelm connaissait aussi la liste de Grégoire qui consistait en sept vices et dont l'ordre altérait celui de Cassien : *Superbia*, *Ira*, *Invidia*, *Avaritia*, *Acedia*, *Gula* et *Luxuria*. Ce dernier mode de classement fut le plus important en Europe occidentale, bien que le précédent, en revanche, continua d'être populaire, surtout en Angleterre. Ce étant dit, Aldhelm s'inspira de ces deux traditions et y fait allusion dans sa *Prosa de uirginitate*. Sinead O'Sullivan. « Aldhelm's *De Virginitate* and the Psychomachian Tradition », *op. cit.*, p. 314-315.

¹³⁰ Moine du début du V^e siècle, Cassien fut souvent considéré comme le père du monachisme occidental. Ses deux écrits le plus importants, les *Institutes* et *Conferences*, brossent un tableau de l'ascétisme monastique et tous deux abordent les questions de l'observance extérieure et de la spiritualité intérieure. *Ibid.*, p. 315.

¹³¹ « That Cassian was an important influence is clear: the virtues and vices are placed within the context of a monastic struggle between the forces of good and evil. Aldhelm is presenting his tale of a battle between the virtues and vices to an audience engaged in the coenobitic life ; it is therefore significant that he should collate his sequence of vices from a list of sins which was originally designed as having relevance for those engaged in the monastic life. » *Ibid.*

¹³² Nous pouvons toutefois donner une liste de sept vertus qui combattent les vices, soit les sept vertus cardinales et théologiques. Elles consistent en quatre vertus dites classiques : *Fortitudo* (le Courage), *Prudentia* (la Prudence), *Temperantia* (la Tempérance) et *Justitia* (la Justice). Elles sont de plus accompagnées des trois vertus pauliniennes : *Fides* (la Foi), *Spes* (l'Espoir) et *Caritas* (la Charité). Lorsque placées face aux sept péchés cardinaux, les sept vertus cardinales et théologiques ne formaient pas d'opposés parfaits, ainsi les séquences des vertus pouvaient varier de manière assez significative. *Ibid.*, p. 316.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Carmen de uirginitate*, vers 99-100, p. 357.

Aldhelm fut donc un innovateur dans son utilisation de la tradition psychomachienne. Il fit de la virginité la vertu cheffe, une vertu assez puissante pour repousser toutes les sources du mal¹³⁵.

Bède connaissait le *De uirginitate* et le décrivait comme un *opus geminatum*, ou une œuvre jumèle¹³⁶, une tradition littéraire qui prend racine dans les écoles antiques, plus précisément celle de la *conversio* ou de la paraphrase¹³⁷. La pratique de la *conversio* dans l'éducation rhétorique romaine fut un facteur vital dans l'essor de l'*opus geminatum*. Le terme *conversio* référait à l'exercice de transformer de la poésie en prose et vice versa. La référence la plus ancienne à cet exercice que nous possédons vient de Cicéron dans son *De oratore* où il met en scène Lucius Crassus qui critique la paraphrase comme l'un des *progymnasmata* ou exercices préparatoires de la composition¹³⁸. Ce faisant, Cicéron nous fournit une précieuse description de ce que la *conversio* impliquait¹³⁹, nous révélant qu'elle servait à entraîner la mémoire et à cultiver le style. Toutefois, c'est Quintilien qui, dans son *Institutio Oratoria*, nous offre le témoignage le plus complet sur la paraphrase dans la théorie rhétorique romaine¹⁴⁰. Comme le dit Peter Godman à ce propos :

A paraphrase, in Quintilian's view, is not merely an elementary rhetorical exercise; it can tax even an expert. The paraphrast is to turn verse into prose by resolving the metre of the original, substituting prosaic for poetic vocabulary, and abbreviating and embellishing his prose version without fundamentally altering the sense of its verse original.¹⁴¹

Le terme *opus geminatum* est utilisé pour la première fois par Bède en référence au *De uirginitate* d'Aldhelm. Dans sa mention, Bède réfère de plus au poète Coelius Sedulius comme modèle direct du *De uirginitate*¹⁴². Sedulius fut un poète romain du V^e siècle dont le *Carmen paschale* fut complété plus tard par un traité en prose sur le même sujet que son prédécesseur, l'*Opus paschale*. Son *Carmen paschale* traite de la vie du Christ et des miracles reliés au Nouveau Testament qu'il amplifie par des allusions figurées et allégoriques à des événements de l'Ancien Testament. Ce poème fut l'un des plus étudiés du Moyen Âge latin et fut certainement connu d'Aldhelm qui le cite fréquemment et l'utilise en exemple dans son traité sur la métrique, le *De*

¹³⁵ Sinead O'Sullivan. « Aldhelm's *De Virginitate* and the Psychomachian Tradition », *op. cit.*, p. 317.

¹³⁶ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 13.

¹³⁷ Michael Lapidge and James L. Rosier, éd. *Aldhelm: The Poetic Works*, *op. cit.*, p. 97.

¹³⁸ Augustus Samuel Wilkins, dir. *De oratore, libri tres*, Oxford, Clarendon Press, 1892 (1965), I, 34, p. 152-153.

¹³⁹ Peter Godman. « The Anglo-Latin "Opus Geminatum": From Aldhelm to Alcuin », dans *Medium Ævum*, 50, 2, 1981, p. 215.

¹⁴⁰ Michael Winterbottom, dir., *Quintiliani 'Institutionis oratoria libri duoecim'*, Oxford, Clarendon Press, 1970, *Institutio Oratoria*, 1, 9, 2-4, p. 58.

¹⁴¹ Peter Godman. *op. cit.*, p. 216.

¹⁴² Bill Friesen. « The *Opus geminatum* and Anglo-Saxon Literature », dans *Neophilologus*, 95, 2011, p. 124.

*Metris*¹⁴³. De fait, le *Carmen* et l'*Opus paschale* de Sedulius exercèrent une grande influence sur la tradition littéraire anglo-latine d'Aldhelm à Alcuin¹⁴⁴. De plus, lorsque Sedulius écrivit son *opus geminatum*, il marqua la réception dans la tradition chrétienne latine de la technique de la *conversio* déjà bien installée, comme nous l'avons vu, dans la pratique littéraire romaine et renforcée par la théorie classique de l'affinité entre la prose et la poésie. Selon Sedulius, la poésie chrétienne devait fournir le plaisir de la poésie séculière sans les désavantages des sujets profanes. Toutefois, bien que le plus influent, Sedulius ne fut pas le premier du genre. Avant lui, Juvencus, un prêtre espagnol du IV^e siècle, composa une paraphrase versifiée de parties de la Bible en se basant largement sur l'Évangile de saint Matthieu. Juvencus fit deux choses pour le développement de l'*opus geminatum*¹⁴⁵. En premier lieu, pour les lettrés, il fit des Saintes Écritures un sujet intéressant au travers des techniques rhétoriques de la paraphrase, en particulier avec le charme de la poésie¹⁴⁶. Deuxièmement, sa fidélité générale à l'original biblique ne révèle pas uniquement l'autorité particulière du texte avec lequel Juvencus travaillait, mais reflète aussi le critère tel que défini par les descriptions de la *conversio* par Quintilien, c'est-à-dire celle d'une élaboration stylistique de l'original sans en changer fondamentalement son contenu¹⁴⁷.

La tradition de la paraphrase évoluant ainsi, elle trouva un sol fertile parmi les lettrés anglo-saxons tels qu'Aldhelm. Parmi ces auteurs, les objectifs traditionnels et soucis intrinsèques du genre en plein essor de l'*opus geminatum* développèrent de nouvelles facettes qui synthétisèrent plusieurs aspects antérieurs¹⁴⁸ : pour ce qui est du *De uirginitate*, le traité implique une dichotomie

¹⁴³ Michael Lapidge and James L. Rosier, éd. *Aldhelm: The Poetic Works*, *op. cit.*, p. 98.

¹⁴⁴ Peter Godman. « The Anglo-Latin "Opus Geminatum": From Aldhelm to Alcuin », *op. cit.*, p. 216.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 217.

¹⁴⁶ L'acceptation de la paraphrase par les lettrés chrétiens était un véritable problème qui créait de l'angoisse. Afin de faire accepter la paraphrase scripturale (qui reprend les Saintes Écritures afin de les versifier) découlant des traditions rhétoriques antiques, il était nécessaire de dépasser deux doutes qui auront plus tard une grande influence sur les pratiques littéraires anglo-saxonnes, soit l'anxiété de collaborer avec la littérature païenne et celle de la fidélité aux Saintes Écritures. En somme, afin que les Pères puissent autoriser de puiser dans cette tradition profane, il était nécessaire que cet outil séculier ne serve qu'à des fins chrétiennes et pas uniquement en une fin en soi. Juvencus argumentait d'ailleurs que sa paraphrase joignait deux mondes contraires, celle de la gloire de la loi divine et celle de l'ornementation terrestre, satisfaisant de fait les standards d'une culture raffinée sans compromettre l'intégrité de la vérité divine. À cela, l'expression d'inquiétudes pour la fidélité de la paraphrase à son modèle original devint avec Caelius Sedulius une extension du *topos* de la modestie, sinon un *topos* séparé et né précisément du genre littéraire de l'*opus geminatum* pour ces raisons. D'ailleurs, Sedulius disait de son *Opus* qu'il était une *translatio* de son *Carmen* alors que le *Carmen* était un *commentarius* des Saintes Écritures, suggérant par cela que le style était la seule différence entre les deux textes. Bill Friesen. « The *Opus geminatum* and Anglo-Saxon Literature », *op. cit.*, p. 10-17.

¹⁴⁷ Peter Godman. « The Anglo-Latin "Opus Geminatum": From Aldhelm to Alcuin », *op. cit.*, p. 218.

¹⁴⁸ Bill Friesen. « The *Opus geminatum* and Anglo-Saxon Literature », *op. cit.*, p. 18.

entre la prose pratique et la poésie agréable¹⁴⁹. Cela renseigne d'ailleurs grandement sur la manière dont les auteurs anglo-latins traitaient des sensibilités qu'ils héritèrent en reprenant le genre de l'*opus geminatum*. À ce propos, le *Carmen* est aujourd'hui préservé dans une vingtaine de manuscrits alors que la *Prosa* se retrouve dans vingt-trois manuscrits. Étonnement, pas un seul de ces manuscrits contient à la fois le *Carmen* et la *Prosa*, ce qui pourrait indiquer qu'ils devaient circuler séparément¹⁵⁰. Vers la fin de la *Prosa*, Aldhelm mentionne qu'il va tenter une version poétique. La métaphore qu'il utilise suggère une dichotomie intéressante¹⁵¹ :

Iactis iam rethoricis fundamentis et constructis prosae parietibus, cum tegulis trochaicis et dactilicis metrorum imbricibus firmissimum culmen caelesti confisus suffragio imponam.¹⁵²

Ainsi, Aldhelm dit avoir bâti avec sa *Prosa* une construction de base solide, des fondations et des murs. C'est avec le *Carmen*, la version poétique donc, qu'il ajoute le toit dont les hauteurs seront faites de trochées et de dactyles. À cette dichotomie verticale il ajoute une connotation de valeur stylistique¹⁵³ :

[...] potissimum cum metrica leporis elegantia et rethoricae disertitudinis eloquentia tantum altrinsecus discrepent, quantum distat dulcis sapa a merulento temeto.¹⁵⁴

Ces deux citations sont normalement comprises comme dévoilant la supériorité esthétique de la poésie sur la prose et comme quoi seule la poésie pouvait être appréciée par le lecteur anglo-saxon¹⁵⁵. Toutefois, Anne Schindel et Bill Friesen insistent sur l'importance des œuvres jumelles comme mutuellement complémentaires. Selon Friesen, Aldhelm associe l'élégance à la poésie et l'éloquence à la prose. L'élégance est comprise principalement comme une qualité esthétique tandis que l'éloquence se concentre sur un discours bien construit dont l'articulation renvoie à des compétences linguistiques. Implicitement, la version poétique serait appréciée d'un point de vue

¹⁴⁹ Anne Schindel en parle notamment dans sa thèse *The Concept of Prose in Anglo-Saxon England*. Nos conceptions modernes des termes « prose » et « poésie » renvoient à une hiérarchie intrinsèque dont le jugement esthétique considère la prose comme une catégorie inférieure. Toutefois, il semblerait que les Anglo-saxons n'avaient pas la même conception que nous à ce sujet et qu'ils avaient une autre compréhension consciente et cohérente de ces catégories littéraires. Anne Schindel. *The Concept of Prose in Anglo-Saxon England*, Thèse de Ph. D., Yale University, ProQuest Dissertations and Theses, 2015, p. 14-15.

¹⁵⁰ Bill Friesen. « The *Opus geminatum* and Anglo-Saxon Literature », *op. cit.*, p. 18.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵² Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, LX, p. 321.

¹⁵³ Bill Friesen. « The *Opus geminatum* and Anglo-Saxon Literature », *op. cit.*, p. 19.

¹⁵⁴ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, LX, p. 321.

¹⁵⁵ Anne Schindel. *The Concept of Prose in Anglo-Saxon England*, *op. cit.*, p. 100-101.

artistique tandis que la prose le serait pour son utilité ; et elles seraient toutes deux admirables pour leurs qualités respectives en se complétant mutuellement¹⁵⁶. Schindel va encore plus loin : « Aldhelm here offers a powerful image of the importance of prose in composing poetry: prose is not merely a mediating step for the composition of poetry, but a necessary one and its very basis. Verse appears as an ornament for prose, a subsequent addition that lends grace and superior quality to the original [...]. »¹⁵⁷ Aldhelm associait donc l'éloquence, la rhétorique et la parole claire à la prose alors qu'il associait le charme, la douceur et l'agréable à la poésie¹⁵⁸. Toutefois, cela n'implique pas forcément qu'il y avait une distinction entre l'utilitaire et l'esthétique. Il est même possible que l'éloquence traditionnelle et les compétences rhétoriques aient eu une valeur esthétique égale à celle de la douceur de la poésie chrétienne alors dans son essor. En somme, cela voudrait dire que le caractère utile de la prose serait aussi une qualité esthétique¹⁵⁹.

Les dichotomies métaphoriques qu'Aldhelm emploie en référant au *De uirginitate* dans ses deux versions parlent toujours de deux éléments qui forment une unité comme le précédent exemple des deux parties d'un bâtiment. De plus, Aldhelm réfère au *De uirginitate* en tant qu'*hoc opus*¹⁶⁰ et non pas en tant qu'*haec opera*. Il semblerait ainsi qu'Aldhelm ait souhaité que les deux parties soient lues conjointement. Toutefois, Bill Friesen n'est pas certain de cela. Selon lui, deux éléments viennent contredire cette théorie :

First, the subjects of the verse and prose have very little to do with one another. They are ostensibly about virginity, but though this makes up the initial part of the discussion in the prose, it soon diverts to discussions about women as the *athletae Christi*. The verse expands upon the second subject and then moves into a *denouement* upon the eight vices: a sort of *psychomachia* in miniature. One is not likely to guess simply by reading the verse alone that it might have the title of *De uirginitate*. The second doubt is raised by the simple fact that, as noted before, one never encounters in the extant manuscript tradition the prose and verse together. They circulated separately, despite Aldhelm's assumptions and Bede's descriptions of unity for *opera geminata*.¹⁶¹

¹⁵⁶ Bill Friesen. « The *Opus geminatum* and Anglo-Saxon Literature », *op. cit.*, p. 19. Ainsi, Aldhelm associait l'éloquence, la rhétorique et la parole claire à la prose alors qu'il associait le charme, la douceur et l'agréable à la poésie. Toutefois, il paraît aussi possible que l'éloquence traditionnelle et les compétences rhétoriques aient eu une valeur esthétique égale à celle de la douceur de la poésie chrétienne alors dans son essor. Autrement dit, les qualités esthétiques de la prose se retrouveraient dans son utilité. Anne Schindel. *The Concept of Prose in Anglo-Saxon England*, *op. cit.*, p. 99-107.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 100.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶⁰ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Carmen de uirginitate*, vers 2868, p. 469.

¹⁶¹ Bill Friesen. « The *Opus geminatum* and Anglo-Saxon Literature », *op. cit.*, p. 21.

Dans son *Carmen*, Aldhelm semble ainsi assumer la connaissance de la *Prosa* par son public, sans quoi le lien entre les deux textes ne serait pas si évident¹⁶². Nous reviendrons sur le problème des thématiques telles qu'abordées par la *Prosa* et le *Carmen*, mais pour l'instant nous pouvons répondre à l'argument de la transmission séparée des deux versions du *De uirginitate*. À ce propos, Anne Schindel comprend que cette transmission séparée puisse aller à l'encontre des intentions d'Aldhelm, mais elle souligne qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une preuve du rejet du public de l'identité du traité en tant qu'*opus geminatum*. Il semblerait d'ailleurs qu'une remarque d'Aldhelm à la fin du *Carmen* soit à l'origine de cette transmission séparée¹⁶³ : « Subsequent copyists may have mistaken this as a statement of authorial intent to keep the two works not just in separate books of the same work, but – quite literally – in separate physical *libelli*, namely manuscripts. »¹⁶⁴

1.3. La question de la datation

La question de la datation des écrits d'Aldhelm est, là encore, difficile. Comme le souligne Lapidge, ils contiennent peu de références personnelles qui permettent de les relier à des événements externes aux textes et dont la datation est déjà établie¹⁶⁵. De plus, le *De uirginitate* est l'œuvre la plus difficile à dater. Lapidge évoque une première piste dans *Aldhelm : The Prose Works*. Il souligne un passage dans la *Prosa*. Dans sa salutation aux moniales, Aldhelm dit qu'il reçut des lettres d'elles alors qu'il était à une convention épiscopale¹⁶⁶. Cela pourrait suggérer que la *Prosa* daterait de la période durant laquelle Aldhelm était évêque. Toutefois, il n'est pas nécessaire d'être évêque afin d'assister à de telles réunions. Nous savons qu'il a assisté au Synode de Hertford de 672, une date survenue assez tôt dans sa carrière. Si le synode auquel Aldhelm fait référence dans la *Prosa* est celui de Hertford de 672, cela daterait le *De uirginitate* après 675, voir après 680 : dans la *Prosa*, Aldhelm dit avoir assisté au synode quelque temps auparavant (*iamdudum*). Cette datation dépend donc de la manière dont nous interprétons *iamdudum*. Toutefois, un

¹⁶² Peter Godman. « The Anglo-Latin "Opus Geminatum": From Aldhelm to Alcuin », *op. cit.*, p. 221.

¹⁶³ Aldhelm y pointe le fait que son œuvre double, malgré sa planification cohérente, puisse être retrouvée par chance (*forte*) dans deux ouvrages distincts (*discretis libellis*). Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Carmen de uirginitate*, vers 2870, p. 469.

¹⁶⁴ Anne Schindel. *The Concept of Prose in Anglo-Saxon England*, *op. cit.*, p. 109.

¹⁶⁵ Michael Lapidge. « The career of Aldhelm », *op. cit.*, p. 66.

¹⁶⁶ « Iamdudum ad pontificale proficiscens conciliabulum fraternis sodalium catervis comitatus almitatis vestrae scripta meae mediocritati », Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, I, p. 229.

abbé actif et un disciple de l'archevêque Théodore aurait très bien pu assister à de nombreux autres synodes. Il ne s'agit donc pas d'une piste fiable afin de dater définitivement le *De uirginitate*¹⁶⁷.

Pour y parvenir, Lapidge part sur une autre piste, celle du protocole ecclésiastique qui demande qu'un clerc se réfère à lui-même selon sa position au sein de la hiérarchie stricte du clergé. Il serait donc logique de penser qu'Aldhelm aurait écrit en se référant à son titre en tant qu'abbé ou évêque. Les salutations que contiennent ses compositions, particulièrement ses lettres, permettraient donc l'établissement d'un cadre chronologique, bien que grossier¹⁶⁸, en trois étapes : les écrits composés avant son abbatiat (dont la nomination, selon Lapidge, serait entre 682 et 686) ; les écrits envoyés en tant qu'abbé (entre 682/686 et 706) ; puis les écrits envoyés à titre d'évêque (entre 706 et 709/710). Pour ce qui est de la *Prosa de uirginitate*, Lapidge la place avant son abbatiat. Lors de cette période, Aldhelm se décrit en tant que « serviteur » (*uernaculus*) de l'église¹⁶⁹ ; ainsi, dans la *Prosa*, Aldhelm se réfère à titre de « *Aldhelmus segnus Christi crucicola et supplex ecclesiae bernaculus* »¹⁷⁰. Concernant le *Carmen de uirginitate*, Lapidge le considère impossible à dater exactement : la version en vers fut composée après la version en prose qu'il date d'avant son abbatiat, mais nous ne pouvons dire exactement combien de temps après¹⁷¹. Lapidge suggère toutefois que sa composition eut lieu après son retour de Rome qu'il date de 689 selon les références aux *tituli* damasiens que le *Carmen* contient, dans la mesure qu'il les aurait vues de ses propres yeux et non rapportées d'un tiers¹⁷².

Dempsey pousse son analyse plus loin. Il reconnaît que la seule valeur temporelle contenue directement dans le *De uirginitate* est la mention qu'Aldhelm fait à la fin de la *Prosa*¹⁷³ où il promet aux moniales de Barking de versifier son récit après une première composition en prose. Cela identifie donc le *Carmen* comme une composition postérieure à la *Prosa*. Toutefois, dans d'autres de

¹⁶⁷ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p.14.

¹⁶⁸ Michael Lapidge. « The career of Aldhelm », *op. cit.*, p. 66.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷⁰ Rudolph Ewald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, introduction, p. 229.

¹⁷¹ Michael Lapidge. « The career of Aldhelm », *op. cit.*, p. 68.

¹⁷² *Ibid.*, p. 69.

¹⁷³ « Porro quemammodum intactae uirginitatis gloriam rethoricis relatibus favorabiliter venerari nitebar, sic itidentidem, si hoc carneum animae ergastulum ante fatis, ut dicitur, crudescens cassabundum non obierit ac dura Parcarum quies et ferreus leti somnus palpebrarum convolutus non tricaverit, heroicis exametrorum versibus eiusdem praeconium pudicitiae subtiliter comere Christi cooperante conabor et, velut iactis iam rethoricis fundamentis et constructis prosae parietibus, cum tegulis trochaicis et dactylis metrorum imbricibus firmissimum culmen caelesti confisus suffragio imponam. » Rudolph Ewald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, LX, p. 321.

ses œuvres, Aldhelm utilise des vers qui se trouve aussi dans le *Carmen*¹⁷⁴, ce qui placerait la composition du *De uirginitate*, au mieux, après 675 (date à laquelle Dempsey place le début de l'abbatit à Malmesbury) et avant 690, c'est-à-dire lors de la première décennie et demie de la carrière cléricale d'Aldhelm dans le sud de l'Angleterre. Dempsey rajoute d'ailleurs qu'il considère plus probables les dernières années de cette période lorsque sa renommée était assez grande pour atteindre l'Église insulaire. Il devint alors la cible de critiques de savants irlandais agacés de ses présomptions et de son arrogance¹⁷⁵. Il serait question ici de son hostilité envers les savants irlandais comme exposée plus haut : Aldhelm se plaint plus d'une fois d'attaques injustes envers ses efforts littéraires comme dans son *Epistola ad Acircium* et la *Prosa* et le *Carmen* de son *De uirginitate*¹⁷⁶.

Comme il fut brièvement mentionné plus haut, la question de la datation n'est pas dénuée d'intérêt et si nous avons autant mit l'accent sur ce problème, c'est bien qu'elle influe directement sur le caractère du *De uirginitate*. Ainsi demandons-nous à quel titre, et sous quelle autorité personnelle, Aldhelm composa et envoya-t-il son traité.

1.4. Les destinatrices : les moniales du monastère de Barking

Il est admis que le *De uirginitate* fut dédié aux moniales de Barking, dans l'Essex¹⁷⁷. De fait, Aldhelm débute sa *Prosa* avec cette salutation :

Reverentissimis Christi uirginibus omnique devotae germanitatis affectu uenerandis et non solum corporalis pudicitiae praeconio celebrandis, quod plurimorum est, verum etiam spiritualis castomoniae gratia glorificandis, quod paucorum est, Hildilithae, regularis disciplinae et monasticae conversationis magistrae, simulque Iustinae ac Cuthburgae nec non Osburgae, contribulibus

¹⁷⁴ Il joint un bref poème à sa lettre à Ehfrid et qui contient quatre vers de la conclusion du *De uirginitate*. Il introduit ces vers d'un *ut uersidicus ait*, ce qui indique qu'ils proviennent d'une pièce composée précédemment. De plus, cette lettre mentionne l'archevêque Théodore comme étant toujours vivant à ce moment, ce qui la place avant 690, année de son décès. La deuxième moitié de son poème dédié à l'église St Mary Ever Virgin consiste en quelques dix-neuf vers aussi utilisés dans son *De uirginitate*, ce poème pouvant être adressé à l'église de St Mary que William de Malmesbury dit avoir été construite par Aldhelm à Malmesbury. G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 99-100.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 100, 231-235.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷⁷ Qu'Aldhelm ait dédié son traité à l'abbesse Hildelith de Barking et aux moniales sous sa direction - Justina, Cuthburg, Osburg, Aldgith, Scholastica, Hidburg, Bergith, Eulalia et Tecla - est l'interprétation de William de Malmesbury de la salutation qui ouvre la *Prosa de uirginitate*. Une seconde lecture serait qu'Aldhelm ait dédié son traité aux abbesses de tous les monastères doubles du Wessex. Toutefois, comme le souligne Dempsey et comme nous le verrons un peu plus loin, la manière dont Aldhelm traite des lettres des moniales et de la nature de leurs études impliquent une communauté. De plus, seule Hildelith est décrite en termes - *regularis disciplinae et monasticae conversationis magistrae* - qui la désignent comme la tête d'une communauté monastique. *Ibid.*, p. 66.

necessitudinum nexibus conclutinatae, Aldgithae ac Scolasticae, Hidburgae et Berngithae, Eulaliae ac Teclae, rumore sanctitatis concorditer ecclesiam ornantibus, Aldhelmus, segnis Christi crucicola et supplex ecclesiae bernaculus, optabilem perpetuae prosperitatis salutem.¹⁷⁸

Selon la description que Bède fait de Barking et de ses premières abbesses, le monastère fut fondé par Eorcenwald un peu avant qu'il ne devienne évêque de Londres (675-693). Eorcenwald était probablement membre de la famille royale du Kent et il établit Barking pour sa sœur Æthelburg qui devint sa première abbesse¹⁷⁹. Bède ne mentionne toutefois pas la date de fondation du monastère, mais il serait probable qu'elle ait eu lieu entre 665 et 675, lors du processus de reconversion de l'Essex au christianisme¹⁸⁰. Hildelith, la destinatrice *inter alias* du *De uirginitate*, fut l'abbesse qui succéda à Æthelburg probablement en 675. Elle occupa ce poste longuement et aurait apparemment vécu plus longtemps qu'Aldhelm qui décéda, comme nous l'avons vu, autour de 709/710. D'ailleurs, Hildelith est mentionnée dans une lettre de Boniface à Eadburg, abbesse de Thanet, dans le Kent, qui daterait d'environ 716. De plus, Bède note qu'elle présida sur son monastère jusqu'à un âge très avancé. Le monastère de Barking sous la direction d'Hildelith était l'un des nombreux monastères doubles qui abritaient hommes et femmes en Angleterre à cette époque. Nous connaissons d'ailleurs l'existence d'autres de ces monastères doubles dont Bardney, Coldingham, Ely, Hartlepool, Much Wenlock, Repton, Thanet, Wimborne et Whitby. La relation entre les sexes dans ces monastères doubles semble avoir variée considérablement. À Wimborne, par exemple, la séparation des sexes était strictement maintenue, alors qu'à Coldingham, selon Bède qui critique leur situation, les habitants auraient été plus libres dans leurs liens. Malgré le peu de documentation en dehors de Bède qui renseigne sur les monastères doubles, nous pouvons brosser un rapide portrait : il semblerait que la majorité de ces monastères doubles fut fondée¹⁸¹ et gouvernée par des femmes de l'aristocratie qui, pour des raisons variées, abandonnèrent le monde en faveur d'une vie de dévotion chrétienne¹⁸². Certaines de ces communautés étaient d'importants

¹⁷⁸ Rudolph Ewald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, introduction, p. 228-229.

¹⁷⁹ Bertram Colgrave and Roger Aubrey Baskerville Mynors, ed. and trad. *Bede's ecclesiastical history of the English people*, *op. cit.*, V. 18, p. 354, 356.

¹⁸⁰ Les études de Knowles et Hadcock datent sa fondation en 666. La communauté entière de moniales est dite avoir brûlée dans l'église en 870 pour être remplacée, après l'occupation d'une communauté indéfinie de 946 à 951, par une communauté de moniales bénédictines installée par le roi Edgar vers 965. David Knowles and R. Neville Hadcock. *Medieval religious houses: England and Wales*, New York, Longman, 1953, 1971, 1994, p. 256.

¹⁸¹ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸² Hild, qui était parente avec le roi Edwin de Northumbrie (616-633), passa la première moitié de sa vie dans le siècle, puis se retira afin de servir uniquement le Christ : elle devint l'abbesse de Hartlepool puis fondatrice et première abbesse de l'important monastère de Whitby qu'elle présida jusqu'à son décès en 680. La fille du roi Edwin, Eanflæd, fut mariée au roi Oswiu (642-670), puis fonda le monastère de Gilling afin d'expier un meurtre pour ensuite, après le décès de son époux, se retirer au monastère de Whitby qu'elle dirigea conjointement avec sa fille

centres prestigieux d'éducation¹⁸³ où autant les femmes que les hommes atteignaient des niveaux élevés de connaissance du latin¹⁸⁴. Afin de comprendre les enjeux sociohistoriques et historiographiques de la question des monastères doubles, nous y reviendrons dans une section postérieure. Quoiqu'il en soit, Aldhelm s'adresse à ses destinatrices avec une grande révérence et, comme nous le verrons, réfère très délicatement à leur statut marital (ou virginal). Lapidge suggère alors qu'une majeure partie de l'approche doctrinale évoquée plus haut et de la structure du *De uirginitate* fut déterminée par ses destinatrices¹⁸⁵. Ainsi, afin d'appréhender le *De uirginitate* dans son contexte historique, il nous paraît pertinent de survoler la situation socioreligieuse contemporaine à la création de l'œuvre. Pour cela, nous aborderons trois points : le développement du monachisme anglo-saxon, le problème des monastères doubles que nous venons d'évoquer et la place des femmes dans le monde ascétique.

1.4.1. Le développement du monachisme anglo-saxon

L'historiographie traditionnelle du monachisme, autant médiévale que plus récente, tendait à synthétiser le passé construit des Pères de l'Église en un récit tournant autour de deux types idéaux d'organisations monastiques, soit le cénobitisme et l'érémisme, évoluant en parfaite harmonie avec les enseignements et la hiérarchie de l'Église¹⁸⁶. Toutefois, lorsque nous nous intéressons de plus près aux sources et que nous les lisons en faisant fi de cette historiographie traditionnelle, une histoire à multiples facettes émerge : il devient alors clair que l'histoire du monachisme

Ælflæd, succédant ainsi à Hild. Æthelthryth, fille du roi Anna d'Est-Anglie et épouse du roi Ecgrith de Northumbrie (670-685), se retira de son mariage à Coldingham afin de se dédier au célibat vers 672. Elle fonda plus tard le monastère d'Ely. De l'*Anglo-Saxon Chronicle*, nous apprenons que Cuthburg, une sœur du roi Ine du Wessex, fonda le monastère de Wimborne, Dorset. La même source indique que Cuthburg fut mariée à Aldfrith, roi de Northumbrie, et qu'ils se séparèrent à un moment de leur vie. Parmi les moniales auxquelles Aldhelm s'adresse dans son *De uirginitate*, se trouve une Cuthburg. Il est généralement assumé qu'il pourrait s'agir de la même Cuthburg qui abandonna son mari afin de fonder plus tard le monastère de Wimborne. Nous pourrions ainsi nous demander, selon Lapidge, si d'autres moniales de Barking provenaient du même contexte. Nous y reviendrons. Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op. cit.*, p. 52.

¹⁸³ Catherine Peyroux. *Abbess and cloister: Double monasteries in the early Medieval west*, Thèse de Ph. D., Princeton University, ProQuest Dissertations and Theses, 1991, p. 53.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁸⁵ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op. cit.*, p. 52.

¹⁸⁶ Albrecht Diem et Claudia Rapp font le portrait type d'un manuel d'histoire du monachisme : ainsi, un tel ouvrage débiterait avec les Pères du Désert de l'Est grecque, les origines du cénobitisme, l'Ouest latin, la règle bénédictine, le monachisme irlandais, les missions anglo-saxonnes sur le continent, etc. Albrecht Diem and Claudia Rapp. « The Monastic Laboratory: Perspectives of Research in Late Antique and Early Medieval Monasticism », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelein, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 19, 25.

chrétien connue plusieurs processus d'expérimentations, de diversifications et de transformations qui produisirent une diversité presque illimitée de formes de communautés spirituelles ou ascétiques qui variaient en structures, pratiques, idéologies, bases économiques et cadres théologiques¹⁸⁷. De fait, il nous faudrait plutôt employer le pluriel lorsque nous parlons de cette histoire, c'est-à-dire des monachismes¹⁸⁸. C'est avec cette observation initiale, cette diversité des monachismes, que nous nous tournons vers le monde anglo-saxon.

Le christianisme est présent en Grande-Bretagne avec la romanité depuis le IV^e siècle, mais seulement, et en pratique, comme religion minoritaire instable dans un contexte majoritairement païen. En marge du monde romain, l'Angleterre du VI^e siècle occupait une place ambiguë entre ce que John Blair appelle de manière archétypale l'Europe civilisée et le Nord barbare. En somme, la chrétienté était accessible, mais isolée et davantage fragilisée depuis le retrait des troupes romaines¹⁸⁹. De plus, au début du VII^e siècle, l'élite anglo-saxonne était essentiellement païenne¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Ainsi, nous retrouvons dans les récits des moines et des moniales dans des caves, des tombeaux, des huttes, sur des îles, dans un désert réel ou symbolique, dans des villas romaines somptueuses, en bordure des villes, mais aussi en leurs centres. Les communautés monastiques pouvaient consister d'un leader charismatique entouré d'une poignée de disciples, de couples mariés ou de familles non-traditionnelles dont les membres étaient liés par une fraternité spirituelle, ou des communautés domestiques de vierges et de veuves en prière, mais aussi d'organisations rationalisées et de véritables citées monastiques. Certaines communautés étaient culturellement raffinées, tournées vers la réflexion théologique, des lieux d'éducation et de savoir ainsi que de formation pour la future élite ecclésiastique; en contrepartie, d'autres communautés se distancaient délibérément des études. Certaines communautés favorisaient la pauvreté collective; d'autres devenaient de larges centres économiques pour la production quasi industrielle de biens; d'autres encore vivaient des revenus des vastes territoires autrefois possédés par ceux qui entraient dans la communauté, mais aussi de dotations *pro remedio animae* dans l'espoir de recevoir des prières d'intercession en retour. Albrecht Diem and Claudia Rapp. « The Monastic Laboratory: Perspectives of Research in Late Antique and Early Medieval Monasticism », *op. cit.*, p. 26. Plus encore, et comme le souligne Roberto Alciati, ces multiples formes du monachisme dépendaient de l'environnement local dans lequel elles évoluaient. Roberto Alciati. « The Invention of Western Monastic Literature: Texts and Communities », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 144.

¹⁸⁸ Fait intéressant, ces monachismes avaient une chose en commun. Ainsi, ils assuraient tous représenter la véritable forme, la manifestation la plus parfaite de l'idéal intemporel des *sancti patres*. *Ibid.*, p. 27.

¹⁸⁹ John Blair. *The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005, p. 8, 10.

Henry Mayr-Harting brosse un large portrait de la situation d'alors. C'est d'ailleurs vers l'an 600 que les royaumes historiques de l'Angleterre anglo-saxonne prirent forme. Dans le sud se trouvaient alors les royaumes du Kent, du Sussex (les Saxons du Sud), de l'Essex (les Saxons de l'Est), du Wessex (les Saxons de l'Ouest); dans les terres médianes se trouvaient les royaumes de la Mercie, des Angles du Milieu (plus-ou-moins le Leicestershire), des Angles de l'Est, du Lindsey (plus-ou-moins le Lincolnshire); dans l'ouest se trouvait le royaume des Hwicce (plus-ou-moins le Worcestershire et le Gloucestershire); finalement, au nord de l'Humber, se trouvait le royaume de Northumbrie. Henry Mayr-Harting. *The Coming of Christianity to England*, *op. cit.*, p. 15. Pour plus d'informations sur le contact entre les païens anglo-saxons et le christianisme et la conversion de l'Angleterre anglo-saxonne, nous vous renvoyons de plus à Marilyn Dunn. *The Christianization of the Anglo-Saxons, c. 597-700: discourses of life, death and afterlife*, London, New York, Continuum, 2009, 280 p.

¹⁹⁰ Alan Thacker. « England in the seventh century », dans Fouracre, Paul, dir. *The New Cambridge Medieval History, Volume 1: c.500–c.700*, Cambridge University Press, 2005, p. 483.

Ainsi, pour que les doctrines, les institutions et les pratiques chrétiennes puissent rejoindre à nouveau l'ancienne province romaine de Britannia, elles devaient provenir de l'extérieur. Lorsque le pape Grégoire le Grand décréta dès le début du VII^e siècle que Londres et York devaient se doter d'évêques métropolitains qui contrôlèrent vingt-quatre sièges épiscopaux probablement considérés comme les vieilles *civitates* romaines, la mémoire et les vestiges physiques de Britannia furent utilisés afin de favoriser la reconnexion avec la chrétienté continentale¹⁹¹. Cette reconnexion avec le monde chrétien, ou plutôt la conversion du monde anglo-saxon au christianisme, fut lente et ce malgré les nombreuses entreprises de missionnaires : la conversion des rois et de l'aristocratie prit presque un siècle, sans parler des régions campagnardes qui en demandèrent plusieurs¹⁹². Au VII^e siècle, les diocèses anglo-saxons étaient assez larges et peu d'évêques s'y trouvaient. Ces derniers étaient probablement concentrés dans les communautés religieuses établies sur des propriétés royales¹⁹³. Le culte des saints fut de plus essentiel dans la conversion en offrant un moyen important par lequel atteindre la population puisque les tombes et les reliques des saints étaient considérées comme le médium principal par lequel l'individu pouvait approcher le pouvoir surnaturel et le manipuler à son avantage. De plus, lorsque les missionnaires arrivèrent, les Anglo-saxons n'avaient pas leurs propres saints et les reliques qu'ils apportèrent, probablement de Rome, possédaient un

¹⁹¹ John Blair. *The Church in Anglo-Saxon Society*, *op. cit.*, p. 8-9.

¹⁹² Henry Mayr-Harting. *The Coming of Christianity to England*, *op. cit.*, p. 29. La conversion, qui nous est accessible historiographiquement par les conversions formelles des dynasties royales anglo-saxonnes, peut être comprise en cinq phases. La première phase débute en 597 avec la mission lancée par le pape Grégoire et dirigée par le moine-évêque Augustin vers le petit, mais puissant royaume du Kent et se termina en 616 avec la mort du roi converti Æthelberht. À ce point, l'allégeance chrétienne était toujours très limitée et confinée au Kent et, très fragilement, aux cours influencées par le Kent de l'Essex et de l'Est-Anglie. La seconde phase, de 616 à 625, voit le christianisme vaciller avec la nomination d'un roi apostat et non baptisé au Kent. La troisième phase, de 625 à 642, voit une expansion majeure avec la reprise du Christianisme par le roi Eadbald du Kent, peut-être dans le contexte du mariage de sa fille avec le roi Eadwine de Northumbrie qui engendre une série d'événements dont une mission vers la Northumbrie sponsorisée par Canterbury. La quatrième phase, une autre décennie formative de 653 à 664, débute avec la conversion de l'Essex, des Angles du Milieu et de la Mercie sponsorisée par la Northumbrie. Cette période culmine avec le synode de Whitby et l'acceptation de la Northumbrie de la tradition liturgique romaine au lieu d'Ionienne. Avec la cinquième phase et la conversion du Sussex et de l'Île de Wight dans les années 670 et 680, tous les rois anglo-saxons étaient baptisés et, en théorie, les peuples anglo-saxons chrétiens. John Blair. *The Church in Anglo-Saxon Society*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁹³ Nous reviendrons sur la question de la nature des communautés monastiques anglo-saxonnes, mais ce fut un sujet débattu dans l'historiographie : s'agissaient-ils de communautés strictes, tournées vers elles-mêmes et concernées par leur propre discipline et le bien-être spirituel et moral autant dans la vie que dans la mort de leurs patrons royaux et aristocratiques? Ou s'agissaient-ils plutôt des membres d'un réseau organisé de centres actifs et pastoraux, chacune des communautés avec sa propre *parochia* et établie sur ou proche d'une propriété royale afin de servir toutes ces propriétés? La vérité, selon Alan Thacker, se trouve probablement à mi-chemin entre ces deux hypothèses. Alan Thacker. « England in the seventh century », *op. cit.*, p. 487.

prestige majeur. Cela fut sans compter les monastères familiaux, institutions clés dans ces développements¹⁹⁴.

La vie monastique¹⁹⁵ et l'établissement des premiers centres religieux se développèrent donc étroitement avec la conversion au Christianisme¹⁹⁶, mais c'est vers 670 que leur croissance connut une expansion majeure. Les années autour de 670 furent un point critique dans le développement de l'Église anglo-saxonne et de sa culture, entraînant une expansion du monachisme anglo-saxon. Bien que le Synode de Whitby de 664 fut d'une importance symbolique en marquant le triomphe de Rome sur l'Irlande, le véritable changement s'opéra par la formation d'une élite chrétienne indigène à l'Angleterre anglo-saxonne et qui pouvait se tenir seule. Les premières générations de l'élite religieuse anglo-saxonne, essentiellement d'origine étrangère, laissèrent ainsi leur place à des hommes et des femmes nés en territoires anglo-saxons et entraînés dès l'enfance à la doctrine chrétienne¹⁹⁷. Le monachisme devint la forme prédominante d'expression religieuse en Angleterre durant la période de la conversion, c'est-à-dire de la fin du VI^e siècle et presque tout le VII^e siècle, jusqu'à la fin de la première ère viking vers 900. La plupart des hommes et femmes dont les faits pieux et charitables sont recensés dans les récits des contemporains de l'époque furent, du moins pour une partie de leurs carrières, associés à des établissements religieux de vie commune. Même ceux dont la ferveur ascétique se tournait vers la vie érémitique possédaient souvent de précédentes connexions avec une maison conventuelle et avaient fréquemment passé un certain temps de leur vie à pratiquer leur dévotion en commun avant d'adopter une existence solitaire. Le monastère était donc le point de focalisation des formes d'ascétisme anglo-saxonnes : il satisfaisait les aspirations dévotes d'hommes et de femmes pieux, servait les besoins spirituels et charitables de ses voisins laïques et accomplissait une fonction sociale précieuse en tant que centre local¹⁹⁸. Ces monastères, fondés avec d'importantes dotations des dirigeants de la région, étaient caractéristiques de l'Église anglo-saxonne. Bien que les monastères étaient tout autant répandus

¹⁹⁴ Au milieu du VII^e siècle, les Anglo-saxons instaurèrent graduellement leurs propres saints dans leurs églises et, plus notablement, dans leurs monastères royaux. Ces monastères familiaux devinrent alors le lieu de repos des saints dynastiques et dépositaires des traditions et trésors des lignées royales rattachées aux monastères. Alan Thacker. « England in the seventh century », *op. cit.*, p. 487.

¹⁹⁵ Clifford Hugh Lawrence. *Medieval monasticism: forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*, London, Routledge, 2015, p. 50.

¹⁹⁶ Sarah Foot. *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, Cambridge, UK, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 77.

¹⁹⁷ John Blair. *The Church in Anglo-Saxon Society*, *op. cit.*, p. 80.

¹⁹⁸ Sarah Foot. *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, *op. cit.*, p. 4. Foot étudie de plus les raisons pour rejoindre une communauté religieuse aux pages 77 à 87 de l'ouvrage cité.

sur le continent, l'utilisation des royaumes anglo-saxons de ces institutions comme centres politiques, économiques et religieux les différenciait des systèmes épiscopaux du continent¹⁹⁹.

En tant que moine le plus reconnu de cette Église anglo-saxonne naissante, Bède, décédé en 735, a pendant des siècles formé notre perception de la vie monastique anglo-saxonne²⁰⁰; et cela tant par ses portraits de moines et de moniales exemplaires que par sa plume qui mêle piété et humilité à son autorité. Dans ses écrits, dont son *Historia ecclesiastica* en particulier, certains stéréotypes modernes concernant les moines médiévaux semblent validés par ses propos. Toutefois, avec les recherches des dernières décennies, il nous est désormais possible d'affirmer que les propos de Bède sont facilement mécompris et que sa carrière n'était pas typique de son époque²⁰¹. Bède nous laissa donc l'impression que tous les monastères dignes de ce nom se conformaient aux standards de ses propres communautés de Wearmouth et Jarrow, ou du moins qu'une telle conformité était ce dont on attendait essentiellement des monastères anglo-saxons à son époque²⁰². L'étude du monachisme anglo-saxon de Sarah Foot nous permet d'approfondir la question. Le terme latin *monasterium* et son homologue en Vieil Anglais *mynster* étaient utilisés en tant que synonyme dans les sources anglo-saxonnes de cette époque afin de décrire les établissements religieux de vie commune comparables à d'autres contextes. Les contemporains ne faisaient donc aucune distinction entre les différentes congrégations sur la base de l'identité (ou du genre) de leurs occupants, ou les types de travaux qui s'y pratiquaient régulièrement. C'est pourquoi il est important de clarifier ces termes²⁰³.

Le terme latin le plus utilisé dans les sources de cette époque afin de décrire une communauté de personnes vivant ensemble, aux marges du monde et sous vœux religieux est *monasterium*.

¹⁹⁹ Thomas Cramer. *Defending the Double Monastery: Gender and Society in Early Medieval Europe*, op. cit., p. 7.

²⁰⁰ Cela est aussi dû au fait que ce dont nous savons de la conversion des Anglo-Saxons et de leur christianisme jusqu'en 664 provient essentiellement de l'*Historia ecclesiastica* de Bède qui est la source principale pour cette période, bien qu'elle fut complétée en 731 lorsque son auteur avait 58 ans (Bède serait né, selon Henry Mayr-Harting, vers 672 et 673). Henry Mayr-Harting. *The Coming of Christianity to England*, op. cit., p. 40.

²⁰¹ Ces stéréotypes sur les moines médiévaux, nous dit Christopher Andrew Jones, sont les suivants : « that they typically were child oblates and spent their whole lives in one place, cut off from the world; that they normally divided their waking hours between liturgical and intellectual endeavors; that they routinely entered holy orders and rose to the highest grade of priest; and that, most importantly, they observed what Colgrave and Mynors translate as “the Rule”- where most will infer a reference to the written Rule of St. Benedict of Nursia (RB). » Christopher Andrew Jones. « Minsters and Monasticism in Anglo- Saxon England », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 502.

²⁰² *Ibid.*, p. 503.

²⁰³ Sarah Foot. *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, op. cit., p. 4.

Les communautés de cathédrales, groupes de religieux appartenant principalement aux ordres cléricaux, qui vivaient dans une maison dirigée par un évêque étaient généralement nommées *sedes episcopales* et parfois simplement *ecclesiae*. En dehors de ces maisons épiscopales, toutes les autres communautés étaient constamment nommées *monasteria*. Ce terme pouvait englober une variété d'institutions allant de petites communautés de quelques hommes vivant sur de petites propriétés dotées, peut-être, d'églises ou d'oratoires en bois et situées non loin de communautés séculières à de larges et riches communautés d'hommes et de femmes vivant dans des enceintes planifiées et organisées autour d'une ou plusieurs églises en pierres. Le *monasterium* pouvait aussi être la maison d'une veuve vivant en retrait avec ses filles non mariées tout comme pouvait l'être une nouvelle communauté créée par la dotation royale de terres à un potentiel abbé et des hommes aspirant à la vie religieuse. En somme, ce qui différenciait un *monasterium* d'un établissement séculier était la volonté de ses habitants de vivre en collectivité à des fins religieuses. Au-delà de cela, le terme reste difficile à définir²⁰⁴. Foot soulève de plus le problème de la traduction. Le terme moderne « monastère » porte une connotation de régularité contemplative qui ne s'applique pas à l'Angleterre d'avant le X^e siècle. À cette époque, les distinctions entre un moine contemplatif et le clergé séculier n'était pas clairement définies, ainsi Foot n'utilise pas ce terme dans son étude. Elle se tourne plutôt vers le terme « minster » qui permettrait d'embrasser la même diversité de compositions, de statuts et de fonctions des communautés religieuses anglo-saxonnes que les termes *monasterium* et *mynster*²⁰⁵.

L'homogénéité des termes *monasterium* et *mynster* dans les sources a longtemps permis l'hypothèse que les communautés ainsi nommées étaient toutes semblables en caractères et essentiellement bénédictines. Cela appuyait de plus la théorie d'une introduction de la règle bénédictine en Angleterre par Augustin de Canterbury à la demande de Grégoire le Grand. L'historiographie, nous explique Christopher Andrew Jones, fit ainsi des *monasteria* et *mynstru* (pluriel de *mynster*) des institutions définies par le besoin de l'Église anglo-saxonne de s'organiser. Selon cette vision, les *mynstru* étaient des communautés religieuses établies avant le premier âge viking afin d'octroyer les soins pastoraux à des territoires établis. Les travaux de Sarah Foot permirent d'ébranler cette certitude et de conceptualiser une grande diversité dans la taille, la richesse, la ferveur, la culture et l'engagement dans les soins pastoraux des communautés monastiques d'alors et d'ainsi

²⁰⁴ Sarah Foot. *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900, op. cit.*, p. 5.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 5-6.

pouvoir parler de monachismes anglo-saxons plutôt que de monachisme au singulier²⁰⁶. L'étude de John Blair arriva de plus à une conceptualisation similaire des monastères, ou plutôt minsters, anglo-saxons :

A complex ecclesiastical settlement which is headed by an abness, abbot, or man in priest's orders; which contains nuns, monks, priests, or laity in a variety of possible combinations, and is united to a greater or lesser extent by their liturgy and devotions; which may perform or supervise pastoral care to the laity, perhaps receiving dues and exerting parochial authority; and which may sometimes act as a bishop's seat, while not depending for its existence or importance on that function.²⁰⁷

La tendance des Anglo-Saxons à ne pas distinguer entre les minsters de missions pastorales et ceux dévoués à la prière suggère donc, en pratique, qu'ils ne considéraient pas la vie active et la vie contemplative comme mutuellement exclusive. Une séparation monastique stricte du monde n'était donc apparemment pas la norme en théorie et encore moins en pratique²⁰⁸. Cela devient particulièrement intéressant lorsque nous prenons en compte le réseau syneisactiste anglo-saxon dans lequel Felice Lifshitz insère Aldhelm et les moniales de Barking²⁰⁹. Nullement coupées du monde, ces moniales échangeaient avec Aldhelm comme ce dernier nous l'indique dans la *Prosa de uirginitate*²¹⁰.

1.4.2. Le problème des monastères doubles

Ainsi, le monachisme anglo-saxon était caractérisé par une diversité et une individualité qui comprenaient de multiples expressions d'idéaux spirituels au sein d'un même modèle institutionnel, celui du *monasterium* ou du minster²¹¹. Plusieurs de ces centres monastiques d'envergure étaient ce qu'on appelle des monastères doubles qui abritaient des moines et des moniales sous la direction d'une abbesse tel qu'exposé plus haut²¹². Les sources textuelles témoignent de la présence d'hommes et de femmes ascètes vivant à proximité l'un de l'autre, ou même cohabitant, dès les premières années de la tradition monastique chrétienne²¹³. De fait, diverses communautés

²⁰⁶ Christopher Andrew Jones. « Minsters and Monasticism in Anglo- Saxon England », *op. cit.*, p. 504.

²⁰⁷ John Blair. *The Church in Anglo-Saxon Society*, *op. cit.*, p. 3.

²⁰⁸ Christopher Andrew Jones. « Minsters and Monasticism in Anglo- Saxon England », *op. cit.*, p. 505.

²⁰⁹ Felice Lifshitz. *Religious women in early Carolingian Francia: a study of manuscript transmission and monastic culture*, *op. cit.*, p. 72.

²¹⁰ Rudolph Ewald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, I-II, p. 229. Malheureusement, aucune des lettres écrites par les moniales de Barking à l'intention d'Aldhelm n'a survécu jusqu'à aujourd'hui. G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 67.

²¹¹ Sarah Foot. *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, *op. cit.*, p. 19.

²¹² Thomas Cramer. *Defending the Double Monastery: Gender and Society in Early Medieval Europe*, *op. cit.*, p. 21.

²¹³ Alison I. Beach and Andra Juganaru. « The Double Monastery as a Historiographical Problem (Fourth to Twelfth Century) », *op. cit.*, p. 562.

dispersées géographiquement et dans le temps partagèrent cette caractéristique fondamentale, celle d'offrir à des hommes et des femmes l'opportunité de vivre une vie ascétique en ségrégation au sein d'une même institution. Ainsi, en Angleterre au VII^e siècle, des moines et des moniales résidaient au monastère de Whitby « [...] in an open ribbon of dwellings arranged in parallel rows that were divided from one another by a simple system of flagstone paths, with no surviving archaeological evidence of any kind of architectural structure to keep them separate. »²¹⁴

D'un point de vue historiographique, les chercheurs ont depuis longtemps référé aux communautés monastiques abritant les deux sexes, malgré toutes leurs diversités temporelles, géographiques et organisationnelles, comme étant des monastères doubles²¹⁵. Dans son étude de 1991, Catherine Peyroux survole l'historiographie de ce phénomène. D'une certaine manière, dit-elle, le monastère double du haut Moyen Âge est un sujet dépassé. Autrefois l'objet de controverses, ses origines n'incitent désormais que peu de débats. Le XIX^e siècle vit l'apogée de la recherche à ce propos. Les universitaires d'alors voyaient dans les monastères doubles de la Gaule franque et de l'Angleterre anglo-saxonne des figures iconiques dans lesquelles ils identifiaient une influence irlandaise et une autorité abbatiale féminine hors du commun au moment de l'ère formative de la culture chrétienne latine²¹⁶. De fait, le récit dominant fut celui d'une dissémination des communautés doubles par les moines irlandais²¹⁷. En 1899, Mary Bateson rejeta ce modèle en argumentant que les monastères doubles n'étaient pas un phénomène disséminé à travers l'espace et le temps à partir d'un point commun, mais plutôt l'expression spontanée d'un enthousiasme religieux²¹⁸. Le monastère double aurait pu alors devenir un simple objet de curiosité au motif unidimensionnel de l'origine si ce n'était pas de l'historiographie féministe et de son intérêt pour l'histoire des femmes dans la seconde partie du XX^e siècle. Dès lors, l'attention se porta sur la documentation de l'autorité religieuse féminine au lieu de ce que les monastères doubles francs et anglo-saxons pouvaient suggérer des pratiques celtiques²¹⁹. De plus, à la même époque, la recherche se tournait vers les

²¹⁴ Alison I. Beach and Andra Juganaru. « The Double Monastery as a Historiographical Problem (Fourth to Twelfth Century) », *op. cit.*, p. 561.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Catherine Peyroux. *Abbess and cloister: Double monasteries in the early Medieval west*, *op. cit.*, p. 2.

²¹⁷ Alison I. Beach and Andra Juganaru. « The Double Monastery as a Historiographical Problem (Fourth to Twelfth Century) », *op. cit.*, p. 563.

²¹⁸ Mary Bateson. « Origins and Early History of Double Monasteries », dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 13, 1899, p. 197.

²¹⁹ Catherine Peyroux. *Abbess and cloister: Double monasteries in the early Medieval west*, *op. cit.*, p. 4.

questions de typologies afin de différencier les divers variants regroupés sous une même appellation, le monastère double. À partir du modèle oriental, il en résulte une définition qui fit consensus :

a double monastery or double house was commonly defined as an institution in which monks and nuns lived separately and in which ascetics of both sexes used its properties in common. From within this very broad definition, further distinctions emerged. The segregation of monks from nuns, for example, distinguishes a double monastery from a "mixed monastery" - a house in which monks and nuns cohabitated (and a term that the sources never use).²²⁰

Dans les années 1980, un certain nombre d'universitaires s'intéressant au monachisme occidental remirent en question la validité de la catégorie « monastère double »²²¹. Peyroux souligne d'ailleurs que cet objet de recherche n'est rien de plus qu'une construction historiographique²²². Le terme créerait un faux sentiment de discontinuité entre les communautés abritant les deux sexes et celle n'abritant que des femmes. Dans les années 1990, certains des problèmes évoqués plus haut furent réévalués et la diversité du phénomène souligné. Par exemple, ces années virent le concept de symbiose masculine-féminine de Kaspar Elm et Michel Parisse qui permet d'inclure une large variété de communautés²²³. Ce concept permet de plus une approche plus nuancée qui met de l'avant une réciprocité potentielle, et donc un partage, un échange, entre les sexes en dépassant certains stéréotypes. Ces stéréotypes incluent l'image des hommes qui servent les femmes et sa variante des femmes qui accablent les hommes de leur présence. Ces stéréotypes ont d'ailleurs longtemps prédominé dans la littérature abordant les communautés monastiques féminines²²⁴. Finalement, si chaque définition du phénomène dépend de ce que le chercheur pense être le but social et religieux de chaque établissement²²⁵, Peyroux nous offre une définition qui englobe sa diversité :

By 'double monastery' I mean to signify those communities in which professed men and women pursued a monastic vocation in contiguous proximity, often sharing in common the governance of an abbess or abbot, a single rule, and sometimes a single chapel and burial ground. The degrees of segregation of the sexes varied widely in such houses. Although use of the term "double monastery" has provoked some confusion, to identify a particular house as double is not in itself to suggest its

²²⁰ Alison I. Beach and Andra Juganaru. « The Double Monastery as a Historiographical Problem (Fourth to Twelfth Century) », *op. cit.*, p. 565.

²²¹ *Ibid.*

²²² Catherine Peyroux. *Abbess and cloister: Double monasteries in the early Medieval west*, *op. cit.*, p. 6.

²²³ Kaspar Elm and Michel Parisse, eds. *Doppelklöster und andere Formen der symbiose Männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, Berliner Historische Studien, Ordensstudien 18.8., Berlin, 1992.

²²⁴ Alison I. Beach and Andra Juganaru. « The Double Monastery as a Historiographical Problem (Fourth to Twelfth Century) », *op. cit.*, p. 566.

²²⁵ Catherine Peyroux. *Abbess and cloister: Double monasteries in the early Medieval west*, *op. cit.*, p. 42.

adherence to any specific order (e. g., Benedictine, Cistercian, Gilbertine) but is rather to note the outstanding circumstance of its organization, namely the unified association of monks and nuns.²²⁶

Peyroux insiste certes sur l'unité conceptuelle du phénomène en tant qu'objet d'investigation, elle insiste tout autant sur la diversité d'exemples à travers les sociétés européennes médiévales²²⁷. Ce pourquoi il lui semble plus pertinent de s'intéresser au monastère double comme un moyen d'étudier les attitudes médiévales face à la capacité des femmes à gérer le sacré et pas en tant qu'objet à classer et à cataloguer²²⁸.

Au-delà de l'historiographie, le monastère double englobe certains enjeux historiques qui traversent tous les contextes géographiques et temporels. En premier lieu, nous retrouvons les modes et mécanismes de la genèse de ces communautés monastiques²²⁹. L'une des formes les plus anciennes de l'ascétisme partagé entre les sexes était la maison convertie au christianisme. Une vie religieuse partagée par des hommes et des femmes, une extension de la famille naturelle, était la fondation sur laquelle reposait de multiples communautés ascétiques dans l'Antiquité tardive. Cette connexion entre la famille naturelle et la *familia sacra* est reflétée dans la terminologie qui base la vie religieuse avec ses représentations de pères et fils, pères et filles, mères et filles, et frères et sœurs. De plus, il existe de multiples sources orientales qui parlent d'époux monastiques vivant dans une seule communauté ascétique²³⁰. Ces communautés pouvaient inclure la pratique connue sous le nom de syneisactisme - la cohabitation directe entre des hommes d'églises et des femmes ascètes - rapidement condamnée par les chefs religieux²³¹. Ce sont ces maisons domestiques converties qui, selon Beach et Juganaru, engendrèrent la formation des communautés religieuses doubles dans l'Ouest lors des siècles qui suivirent²³². De plus, les femmes religieuses avaient de tous temps besoin de la présence d'au moins un prêtre afin de recevoir les sacrements centraux à leur vie spirituelle et liturgique. Si la limite est mince, voire inexistante, entre une communauté de

²²⁶ Catherine Peyroux. *Abbess and cloister: Double monasteries in the early Medieval west*, *op. cit.*, p. 44.

²²⁷ *Ibid.*, p. 48.

²²⁸ *Ibid.*, p. 61. Comme nous l'avons vu plus haut, l'une des caractéristiques des monastères doubles anglo-saxons - tout comme leurs homologues francs - du haut Moyen Âge était d'être fréquemment dirigés par des abbesses d'origines aristocratiques ou royales en opposition avec les monastères doubles du XII^e siècle plus typiquement dirigés par des abbés. *Ibid.*, p. 53.

²²⁹ Alison I. Beach and Andra Juganaru. « The Double Monastery as a Historiographical Problem (Fourth to Twelfth Century) », *op. cit.*, p. 566.

²³⁰ *Ibid.*, p. 567.

²³¹ Entre le III^e et VII^e siècle, vingt-trois conciles orientaux et occidentaux condamnèrent la pratique du syneisactisme. Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 50-51.

²³² Alison I. Beach and Andra Juganaru. « The Double Monastery as a Historiographical Problem (Fourth to Twelfth Century) », *op. cit.*, p. 568.

femmes servie par un prêtre ou un groupe de prêtres et un monastère double, il est souvent moins évident, faute d'information, de connaître l'ordre dans lequel ces communautés se sont créées; dans la mesure que nous ne pouvons savoir s'il s'agissait d'une communauté féminine ayant rejoint une communauté masculine ou le contraire²³³.

Il est intéressant de constater que la plupart des informations que nous avons de ces communautés proviennent d'écrits législatifs cherchant à les faire fermer, mais aussi de sources exprimant une véritable anxiété et rapportant des inconduites sexuelles. Autant en Orient qu'en Occident, le monachisme double persista. Il émergea et changea de formes dans de multiples contextes géographiques et sociaux, et ce malgré les nombreuses tentatives de discréditation et de prohibition²³⁴. Thomas Cramer remarque l'uniformité des opinions contre ces communautés. Du côté de ceux qui les rejetaient, on accusait ces communautés de créer une piètre image du Christianisme. Ces condamnations avaient pour point de mire une association scandaleuse entre hommes et femmes de religion²³⁵. En raison principale de ces dénonciations se trouverait cette idée selon laquelle toutes les relations entre les hommes et les femmes seraient inhéremment sexuelles dans leur nature²³⁶. Du côté du monde anglo-saxon et comme nous l'avons vu, le monastère double était une forme importante de l'expression monastique. Souvent associées aux familles royales et généralement dirigées par des femmes de l'aristocratie ou de la royauté, ce modèle fut adopté des Francs au travers des relations entretenues avec les familles royales de Northumbrie, du Kent et de l'Anglie de l'Est. Ainsi, à l'arrivée de l'archevêque Théodore et de l'abbé Hadrien, le monastère double était déjà la forme prédominante des communautés ascétiques pour les femmes en Angleterre. L'association étroite entre les hommes et les femmes ainsi que le rôle de l'abbesse à titre de dirigeante de ces établissements allaient contre plusieurs des traditions patristiques méditerranéennes. L'archevêque Théodore désapprouvait ainsi personnellement ces monastères doubles et les liens jugés trop intimes entre hommes et femmes de religion. Cela n'était toutefois pas qu'une simple réaction face aux potentiels risques de contacts intersexuels, mais aussi une tentative de réorganiser le système pastoral anglo-saxon centré autour des monastères pour un système épiscopal. Les résultats

²³³ Alison I. Beach and Andra Juganaru. « The Double Monastery as a Historiographical Problem (Fourth to Twelfth Century) », *op. cit.*, p. 569.

²³⁴ *Ibid.*, p. 563.

²³⁵ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 23. Sur la question de la proscription des monastères doubles dans le monde chrétien, aussi consulter Catherine Peyroux. *Abbess and cloister: Double monasteries in the early Medieval west*, *op. cit.*, p. 64-155.

²³⁶ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 25.

de cette reconstruction auraient été de supprimer les monastères doubles reliés aux familles aristocratiques et royales et de les remplacer par des évêques sous la supervision de Théodore²³⁷.

Selon la thèse de Thomas Cramer, le rôle du *De uirginitate* d'Aldhelm prend ici tout son sens : il s'agirait ni plus ni moins d'une défense en faveur des monastères doubles et de l'autorité des femmes dans le monde monastique²³⁸. Les communautés doubles, malgré les nombreuses dénonciations, avaient aussi de puissants défenseurs aux propos articulés pouvant se baser sur les Saintes Écritures²³⁹. Ces défenseurs pouvaient aussi trouver un support théologique plus solide dans les écrits des théologiens contemporains comme Aldhelm de Malmesbury. Dans la *Prosa de uirginitate*, lorsqu'il s'adresse aux moniales de Barking, il compare la vie ascétique à la vie angélique vers laquelle tendent hommes et femmes suivant la voie virginale²⁴⁰. Ce faisant, si hommes et femmes tendent vers la vie angélique, cela annulerait jusqu'aux différences genrées devant Dieu²⁴¹. De plus, dénote Cramer, Aldhelm puise dans les notions de mariages spirituels et de partenariat entre hommes et femmes en reconfigurant les travaux de Jérôme, d'Ambroise et d'Augustin afin de promouvoir une spiritualité intérieure comme supérieure à une pureté physique. Le but d'Aldhelm, dit Cramer, était de légitimer l'autorité des abbesses qui n'étaient plus des vierges d'un point de vue physique. De plus, dans sa liste d'*exempla*, Aldhelm met de l'avant une série de mariages chastes dont les figures promeuvent la coopération et l'égalité entre les hommes et les femmes de religion²⁴². Cela est davantage souligné par Felice Lifshitz qui insère Aldhelm dans le réseau anglo-saxon syneisactiste comme nous l'avons vu²⁴³. La place des femmes dans le monde ascétique paraît donc un enjeu majeur, ainsi devons-nous creuser davantage la question.

²³⁷ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 8.

²³⁸ *Ibid.*, p. 9.

²³⁹ Pour l'Antiquité tardive, nous soulignons notamment Basil de Césarée et sa défense de la proximité entre les sexes. Il affirma de plus que ces communautés suivaient le modèle de l'Église apostolique. Alison I. Beach and Andra Juganaru. « The Double Monastery as a Historiographical Problem (Fourth to Twelfth Century) », *op. cit.*, p. 571.

²⁴⁰ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, XVIII, p. 246-247.

²⁴¹ Alison I. Beach and Andra Juganaru. « The Double Monastery as a Historiographical Problem (Fourth to Twelfth Century) », *op. cit.*, p. 572.

²⁴² Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 19.

²⁴³ Felice Lifshitz. *Religious women in early Carolingian Francia: a study of manuscript transmission and monastic culture*, *op. cit.*, p. 72.

1.4.3. La place des femmes dans le monde ascétique

D'ainsi soulever le caractère diversifié de la vie religieuse anglo-saxonne fut particulièrement utile pour l'étude du monachisme féminin. Les termes médiévaux aujourd'hui traduits par « moniales », c'est-à-dire *sanctimonialis* en Latin et *nonne* en Vieil Anglais, renferment en réalité une diversité sous-jacente comme c'est le cas pour les termes *monasteria* et *mynstru*²⁴⁴. Afin de mieux comprendre cette réalité, attardons-nous un instant sur les bases de la vie ascétique.

Comme nous l'avons vu, le terme « monastère » a aujourd'hui une définition élargie. La littérature scientifique s'entend de même avec le terme « moine », du moins pour la période qui nous concerne. Comme l'explique Anne-Marie Helvétius, le terme « moine », du grec *monachos*, est attesté à partir du milieu du II^e siècle. Ce terme renvoie principalement à « [...] un individu qui cherche à réaliser son unité intérieure. »²⁴⁵ Le principe consiste à renoncer à ses préoccupations matérielles ainsi qu'à son rang social, sa famille et ainsi de suite afin de s'unir à Dieu. Il s'agit donc d'un pacte avec Dieu, d'un engagement intérieur prit par l'individu. Ce principe peut être interprété de multiples manières. Il peut être vécu solitairement, en communauté ou dans la société. En premier lieu, il est interprété radicalement autant en Orient qu'en Occident. Les moines suivaient alors l'exemple des apôtres en vivant de la prière, de la prédication et de la mendicité. Toutefois, dans la pratique, le principe pouvait s'appliquer aux autres modes de vie ascétique. Ainsi, pour résumer, « [le] moine est un « solitaire » au sens où, ayant rompu les liens avec sa famille et/ou renoncé à en fonder une, il est seul avec Dieu. »²⁴⁶

Du côté féminin, si le terme *monacha* est attesté, d'autres termes prédominent dans la littérature latine. Le terme le plus fréquent, *sanctimonialis*, est d'ailleurs sans équivalent masculin²⁴⁷. Dans son étude, Sarah Foot nous révèle qu'entre les VII^e et IX^e siècles, les contemporains utilisaient une variété de termes pour les femmes religieuses. Par exemple, on pouvait retrouver *soror*, *sanctimonialis*, *nunnona*, *nonna*, *monacha*, *femina consecrata*, *famula Christi*, *Deo deuota* et *ancilla Dei*. Ces termes, semble-t-il, seraient plus ou moins synonymes entre eux. Bien que variés, ils

²⁴⁴ Christopher Andrew Jones. « Minsters and Monasticism in Anglo- Saxon England », *op. cit.*, p. 505.

²⁴⁵ Anne-Marie Helvétius. « Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », dans *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Mar 2016, Spoleto, Italie, p. 196.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 197.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 199.

ne révèlent rien de la nature ou de l'organisation des communautés dans lesquelles ces femmes vivaient. Ils sont d'ailleurs autant utilisés pour désigner des jeunes filles vivant dans des communautés doubles comme Whitby et Barking que pour des veuves vivant recluses dans leurs propres maisons²⁴⁸. Il en va de même pour les termes *vidua*, *virgo*, *puella*, *professa*, *sacra* et *dicata*²⁴⁹. Un contraste plus prononcé apparaît toutefois lorsqu'il s'agit de faire la différence entre les femmes entrées vierges et celles entrées veuves ou avec le consentement de leurs époux dans un monastère. Cela suggère que c'est l'expérience sexuelle des femmes qui attirait plus l'attention de l'Église anglo-saxonne plutôt que la forme par laquelle les religieux exprimaient leur dévotion²⁵⁰.

Cette particularité linguistique est dû au développement d'autres formes d'ascèses plus associées aux femmes :

En effet, parmi les voies de perfection possibles, la « vie angélique » attire un certain nombre d'hommes et surtout de femmes qui aspirent à une sainteté proche de certaines conceptions ju-daiques de la pureté : est saint ce qui est pur, non souillé. Les *sanctimoniales*, adeptes de la *sanctimonia* ou de la *castimonia*, sont celles qui gardent intacte leur pureté et demeurent dans un état de chasteté ou de virginité – tant charnelle que spirituelle –, en vue de faire de leur corps un vase de sainteté, un réceptacle tout rempli de l'Esprit ou du Christ.²⁵¹

Afin d'atteindre ce but, les vierges suivent une vie dont les règles strictes de pureté leurs permettent de s'identifier aux milices célestes. Ce faisant, elles reproduisent sur terre la « vie des anges » en joignant leur chant aux leurs dans les cieux. Aux chants de louange des vierges qui s'élèvent des oratoires, les fidèles associent un pouvoir d'intercession auprès de Dieu dont l'efficacité est assurée par la pureté des vierges angéliques²⁵². Au haut Moyen Âge, suivant les traditions vétéro-testamentaires et chrétiennes primitives, la prière était comprise comme une expression d'amour fraternelle qui était le devoir de tous Chrétiens. Bien qu'associée au monde monastique, la pratique religieuse, culturelle et sociale de la prière s'étendaient donc au-delà des cercles monastiques et ascétiques. Elle assurait ainsi la connexion des individus à Dieu tout en assurant l'unité fonctionnelle de l'*ecclesia*. L'*ecclesia*, surtout comprise comme une *communitas sanctorum*, était la communauté

²⁴⁸ Sarah Foot. *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, op. cit., p. 9.

²⁴⁹ Eliana Magnani, translated by Lochin Brouillard. « Female House Ascetics from the Fourth to the Twelfth Century », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 213.

²⁵⁰ Sarah Foot. *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, op. cit., p. 9.

²⁵¹ Anne-Marie Helvétius. « Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », op. cit., p. 199.

²⁵² *Ibid.*, p. 200.

formée des vivants et des morts avec une attention particulière portée aux saints²⁵³. Au-delà de sa base rituelle, le pouvoir de la prière était aussi associé aux dispositions intérieures de l'individu. La prière devint ainsi la fondation d'une vie exemplaire. Ce principe était le mieux mis en pratique dans le monde monastique dans lequel la liturgie générait une connexion continue entre les cieux et la terre. L'idéal eschatologique de l'*ecclesia* céleste devenait ainsi une réalité partielle au sein du monastère²⁵⁴. Ce pourquoi l'une des fonctions cruciales des monastères au travers du Moyen Âge était la production de la prière d'intercession. Ces prières servaient entre autres à la rémission des péchés et le salut éternel des donateurs et de leurs familles ainsi qu'à préserver la stabilité politique, la prospérité et la protection des dirigeants et de leurs dynasties²⁵⁵. La fondation de monastères pouvait ainsi être une question de stratégie spirituelle : afin d'assurer leurs vies après la mort, les familles aristocratiques établissaient des mausolées familiaux au sein de leurs fondations religieuses. En somme, les moniales assuraient des prières perpétuelles pour la sécurité de leurs âmes²⁵⁶. Aux corps des vierges, on prêtait aussi une vertu sotériologique qui persistait au-delà de la mort, d'où le besoin d'individus d'être enterrés auprès de leurs dépouilles. Cette manière de conceptualiser la continence sexuelle était l'une des premières formes de l'ascèse chrétienne. Certes accessible aux deux sexes, elle engendra de multiples modes de vie dans lesquels les femmes jouèrent un rôle de premier ordre²⁵⁷.

C'est lors du VII^e siècle, époque du *De uirginitate*, que l'activité féminine dans le monde monastique anglo-saxon fut la plus intense en raison du fort taux de fondation de nouveaux monastères²⁵⁸. Ainsi, les premières communautés religieuses féminines du sud de l'Angleterre furent fondées par Eanswith, fille du roi Eadbald du Kent, à Folkestone entre 630 et 640 et la reine Ethelburga à Lyminge autour de 633²⁵⁹. À la source de cet enthousiasme religieux, Jane Tibbetts

²⁵³ Gordon Blennemann. « Ascetic Prayer for the Dead in the Early Medieval West », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 278.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 279.

²⁵⁵ Albrecht Diem. « The Gender of the Religious: Wo/Men and the Invention of Monasticism », dans *The Oxford handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Royaume-Uni, Oxford University Press, 2013, p. 442.

²⁵⁶ Jane Tibbetts Schulenburg. « Women's Monastic Communities, 500-1100: Patterns of Expansion and Decline », dans *Signs*, 14, 2, Working Together in the Middle Ages: Perspectives on Women's Communities, Winter, 1989, p. 272.

²⁵⁷ Anne-Marie Helvétius. « Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », *op. cit.*, p. 200.

²⁵⁸ Jane Tibbetts Schulenburg. « Women's Monastic Communities, 500-1100: Patterns of Expansion and Decline », *op. cit.*, p. 267.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 265.

Schulenburg note que la majorité de l'activité monastique avait lieu dans les zones rurales alors en processus de conversion. Par nécessité, la survie de l'Église anglo-saxonne dépendait de la contribution et de la coopération de tous les membres de la société. En particulier, les femmes de l'aristocratie montraient une certaine réceptivité à la nouvelle religion en plus du rôle crucial des femmes dans la conversion de leurs foyers²⁶⁰. Pour ces raisons, les religieux recrutaient des femmes ayant du pouvoir et des biens fonciers dans le mouvement monastique²⁶¹. Ils encourageaient les épouses et les filles de l'aristocratie à utiliser leurs domaines afin d'y établir des églises et de doter des monastères. Ces fondations féminines devinrent le focus de l'activité sociale et religieuse ainsi que les centres organisationnels de la région. Elles remplirent divers rôles, dont les fonctions missionnaires et éducatives de l'Église par la fondation d'écoles monastiques. De plus, elles servaient de bases opérationnelles pour les religieux masculins qui convertissaient la région. Finalement, ces communautés féminines remplissaient toutes les fonctions des églises paroissiales. Plusieurs de ces premiers monastères étaient essentiellement des communautés rattachées à une famille ou dont la fondation revenait aux propriétaires. Leur composition était d'ailleurs variée. On y retrouvait des filles dont le mariage ne correspondait pas à leur désir personnel ou aux stratégies politiques et économiques familiales. On y retrouvait aussi des veuves ou des épouses répudiées pour lesquelles le monastère devenait un sanctuaire où se retirer²⁶². Bien que ces monastères étaient souvent créés pour les filles de l'aristocratie, voire des sœurs d'évêques ou d'abbés, ils pouvaient aussi l'être par des femmes agissant en leurs propres noms. Les veuves ou épouses ayant abandonné leurs époux dotaient ces fondations religieuses de leurs propriétés provenant d'un héritage ou de leurs dots. Pour certaines, cela pouvait même être une stratégie afin de maintenir le contrôle direct sur leurs propriétés tout en recevant la protection de l'Église²⁶³. Rolf H. Bremmer souligne d'ailleurs cet aspect des sociétés anglo-saxonnes. Malgré les prévisions légales, il était fréquent pour des veuves de perdre le contrôle de leurs propriétés. En s'installant progressivement, le Christianisme changea la vie maritale et celle des veuves. Bien que limitant les possibilités dans le choix et le nombre de mariages consécutifs, l'Église ouvrit tout autant la possibilité d'une nouvelle carrière monastique

²⁶⁰ Le prosélytisme domestique est un aspect essentiel de la christianisation des populations germaniques dans lequel les femmes jouèrent un rôle majeur. Pour plus d'informations, vous pouvez consulter la source citée. Jane Tibbetts Schulenburg. *Forgetful of their sex: female sanctity and society, ca. 500-1100*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 177-178.

²⁶¹ Jane Tibbetts Schulenburg. « Women's Monastic Communities, 500-1100: Patterns of Expansion and Decline », *op. cit.*, p. 270.

²⁶² *Ibid.*, p. 271.

²⁶³ *Ibid.*, p. 272.

pour les veuves²⁶⁴. Au-delà de ces considérations économiques et stratégiques, la fondation d'un monastère pouvait tout autant répondre à un besoin spirituel comme mentionné plus haut. Comme nous le rappelle Sarah Foot, d'ainsi s'attarder sur les avantages économiques d'une fondation monastique peut nous faire oublier à quel point le Christianisme pouvait faire naître de véritables sentiments religieux. La fondation d'un monastère pouvait ainsi exaucer les espoirs pieux d'un individu ou d'une famille qui souhaitait servir Dieu ou prier pour assurer le salut des siens²⁶⁵.

Comme nous l'avons vu plus haut, c'est à ce niveau que l'autorité spirituelle des femmes religieuses joua un rôle important. Le pouvoir de leurs prières d'intercession auprès de Dieu étant basé sur leur pureté relié à leur chasteté, la vie des vierges était une vie angélique²⁶⁶. D'ailleurs, Veronica Ortenberg souligne le pouvoir des abbesses dans l'Angleterre anglo-saxonne. Le pouvoir et l'influence des reines, des princesses et des femmes de l'aristocratie est une caractéristique bien établie de la société anglo-saxonne dans l'historiographie²⁶⁷. Dans le monde monastique, ce pouvoir était respecté et loué chez les femmes qui étaient soit des vierges – c'est-à-dire des femmes non mariées ayant pris le voile – ou considérées comme des vierges honoraires. Les femmes comme Hildelith de Barking, première des destinatrices nommées du *De uirginitate*, étaient des moniales, des vierges, au sens traditionnel dans la mesure qu'elles avaient rejeté le monde afin de prendre le voile. Toutefois, de nombreuses fondations monastiques anglo-saxonnes étaient dirigées par des femmes qui, étant donné leur statut marital, ne pouvait être considérées comme des vierges au sens technique²⁶⁸. Ce serait notamment le cas de Cuthburg, l'une des destinatrices du *De uirginitate*²⁶⁹. Malgré tout, Aldhelm s'adresse à toutes les moniales, incluant Cuthburg, comme étant des « *Reverentissimis Christi uirginibus* »²⁷⁰. Si ces veuves sont aussi des *virgines*, c'est en raison de leur choix de la chasteté, de la virginité de l'âme. Ayant mis fin à leur rôle de femmes du monde, elles cessent d'être des êtres sexuels pour devenir des êtres asexuels²⁷¹. De fait, Aldhelm souligne longuement l'autorité des veuves chastes qui se tournent vers la vie monastique²⁷². La virginité, à titre

²⁶⁴ Rolf H. Bremmer « Widows in Anglo-Saxon England », dans Bremmer, Jan and Lourens Van Den Bosch, dir. *Between Poverty and the Pyre: Moments in the History of Widowhood*, London, Routledge, 1995, p. 81.

²⁶⁵ Sarah Foot. *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, op. cit., p. 81.

²⁶⁶ Gordon Blennemann. « Ascetic Prayer for the Dead in the Early Medieval West », op. cit., p. 290.

²⁶⁷ Veronica Ortenberg. « Virgin queens: abbesses and power in early Anglo-Saxon England » dans Gameson, R. and H. Leyser, dir. *Belief and Culture in the Middle Ages*, 2001, p. 59.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 60.

²⁶⁹ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, op. cit., p. 52.

²⁷⁰ Rudolph Ehwald, éd. op. cit., *Prosa de uirginitate*, introduction, p. 228.

²⁷¹ Veronica Ortenberg. « Virgin queens: abbesses and power in early Anglo-Saxon England », op. cit., p. 60.

²⁷² Rudolph Ehwald, éd. op. cit., *Prosa de uirginitate*, X, p. 238-239.

de mode de vie ascétique, était donc un moyen d'atteindre un pouvoir, une autorité spirituelle dans le monde monastique et chrétien²⁷³. De plus, ce pouvoir pouvait même s'opérer dans la sphère politique en raison de leur virginité qui leur permettait de dépasser leurs états de femmes²⁷⁴, ce pouvoir étant relié au *topos* de la virilité des vierges²⁷⁵.

1.5. Aldhelm et les moniales : entre *amicitia*, *familia*, syneisactisme et *auctoritas*

L'exposé sociohistorique et historiographique nous a permis d'aborder différents thèmes qui nous amènent à une question importante : la nature de la relation entre Aldhelm de Malmesbury et les moniales de Barking. Afin d'y répondre, nous aborderons quatre concepts, soit l'*amicitia*, la *familia*, le syneisactisme et l'*auctoritas*. Ces pistes de réflexions nous permettront de mieux saisir cette relation ainsi que la raison de la composition du *De uirginitate*.

Une première piste de réflexion est l'*amicitia* chrétienne. Dans son étude, James McEvoy relie l'*amicitia*, un courant philosophique patristique et médiéval, à la *philia* païenne de l'Antiquité²⁷⁶. Afin de définir l'amitié chrétienne, les auteurs patristiques latins tels qu'Ambroise, Jean Cassien, Jérôme et Augustin puisèrent parmi les auteurs romains comme Cicéron et Sénèque. Ainsi, ils cherchèrent à retirer de l'amitié classique des éléments philosophiques convenables à la foi et à la vie chrétienne. Au lieu de l'encadrement politique de l'amitié classique, les auteurs chrétiens y

²⁷³ Veronica Ortenberg. « Virgin queens: abbesses and power in early Anglo-Saxon England », *op. cit.*, p. 63.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 67.

²⁷⁵ Anne-Marie Helvétius. « Virgo et virago : réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord », dans Dierkens, Alain et Jean-Marie Sansterre, dir. *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe siècles)*, 1999, p. 189. Si la vie angélique s'exprime à travers l'idéal d'un troisième genre asexué, celui des premiers humains créés à l'image de Dieu, les femmes qui choisissent le chemin de la perfection furent encouragées à émuler des qualités viriles, soit la force et le courage. Comme l'explique Anne-Marie Helvétius, le monde tardo-antique était patriarcal et considérait « la force comme une vertu masculine et la fragilité comme un défaut féminin ». Cette conception est à l'origine de ces attentes envers les femmes qui choisissaient le chemin de la perfection. Ce faisant, elles devaient renoncer à la maternité née de la sexualité afin de se tourner entièrement vers Dieu en élevant leur esprit. Ainsi, en rejetant la fonction naturelle de la féminité tel que le considérait le monde romain et le christianisme qui en découlait, les femmes retournaient à la *virago* du début de l'humanité. Toutefois, cet idéal insistait sur « l'égalité des mérites des hommes et des femmes, même si le modèle de la vertu s'exprime au masculin [...] ». Anne-Marie Helvétius. « Le sexe des anges au Moyen Âge », dans Riot-Sarcey, Michèle, dir. *De la différence des sexes. Le genre en histoire*, Larousse, Paris, 2010, p. 112-113. Sur le sujet de la place des femmes dans le monde monastique au travers de l'histoire chrétienne, nous avons notamment consulté les études suivantes : Jo Ann Kay McNamara. *Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia*, Harvard University Press, 768 p.; Gillian Cloke. *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*, London and New York, Routledge, Taylor and Francis Group, 2005, 161 p.; Elm, Susanna. « Virgins of God »: *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 444 p.

²⁷⁶ James McEvoy. « De la "Philia" païenne à l'"Amicitia" Chrétienne: rupture et continuité », dans Bazán, Bernardo Carlos, Eduardo Andújar et Leonard G. Sbrocchi, dir. *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, 1, 1995, p. 138.

substituèrent la communauté universelle de l'Église. D'ailleurs, en raison du caractère fraternel des communautés monastiques, les théoriciens médiévaux de l'*amicitia* portèrent une attention particulière au monde cénobitique²⁷⁷. C'est Augustin d'Hippone qui présenta l'effort le plus important afin de relier l'*amicitia* aux concepts chrétiens de la *caritas*, de la *dilectio* et de l'*amor*. Il était persuadé que l'amitié était, à sa base, la charité divine aux seins des âmes des êtres humains. Dans le lien universel de la *caritas*, l'*amicitia* était l'expression de l'*amor ordinatus* qu'Augustin considérait comme son idéal. L'amitié chrétienne trouvait ainsi sa source dans l'amour commun de Dieu, de son prochain et de soi-même²⁷⁸. D'après sa lecture de Cicéron, Augustin forgea donc un idéal de l'amitié qui se basait sur le consensus, la bienveillance et l'amour. En donnant une forme chrétienne à cet idéal, il la concrétisa par une règle monastique : « [...] vivre en harmonie et être d'un seul esprit et d'un seul cœur en route vers Dieu, posséder toutes choses en commun (trait pythagoricien), et enfin se parler franchement l'un à l'autre dans la confiance qu'engendre la vraie camaraderie. »²⁷⁹ Comme le souligne Dempsey, Aldhelm avait bien absorbé les vertus de l'*amicitia* en recherchant la protection de ses pairs au travers d'une amitié épistolaire²⁸⁰. Il cherchait leur patronage afin d'obtenir des ressources foncières et les garanties légales pour assurer, à son église et sa propre *familia* monastique, la sécurité nécessaire pour ses projets. De fait, cette sécurité n'était pas seulement pour ses moines afin de vivre paisiblement en temps de guerre endémique, mais aussi pour assurer l'*otium* nécessaire à la production de ses écrits théologiques qui enseigneraient aux siens comment vivre une vie chrétienne. Cela était particulièrement important à une époque où le Christianisme ne faisait que progressivement s'installer en territoires anglo-saxons²⁸¹.

Cela nous amène au concept de *familia*. Dès la naissance du Christianisme, les métaphores familiales abondaient. De fait, dès la fin du II^e siècle, l'utilisation de ce langage familial fut largement adoptée par les communautés chrétiennes jusqu'à devenir un marqueur de leur identité²⁸². Au IV^e siècle et au début du V^e siècle, la *pietas* romaine fut de plus adoptée comme une valeur

²⁷⁷ James McEvoy. « De la "Philia" païenne à l'"Amicitia" Chrétienne: rupture et continuité », *op. cit.*, p. 140.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 141.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 142.

²⁸⁰ Dempsey note qu'Aldhelm aurait été exposé aux leçons de l'*amicitia* au travers des écrits des poètes gaulois de l'Antiquité tardive qui transmirent les vertus romaines. G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 189.

²⁸¹ Cet *otium* semble très important pour Aldhelm. Il termine d'ailleurs la *Prosa de uirginitate* en s'excusant de son retard à terminer son œuvre en raison des affaires ecclésiastiques et séculières qui le privaient de l'*otium* nécessaire à sa réalisation. *Ibid.*, p. 170-171.

²⁸² Ville Vuolanto. « Early Christian Communities as Family Networks: Fertile Virgins and Celibate Fathers », dans Mustakallio, Katariina and Christian Krötzel, dir. *De Amicitia: Friendship and Social Networks in Antiquity and the Middle Ages*, Roma, Institutum Romanum Finlandiae, 2010, p. 97.

chrétienne centrale définissant la vie familiale et les relations interpersonnelles. La *pietas* était l'un des principaux constituants de la culture traditionnelle romaine, la vertu principale par laquelle les relations familiales et le comportement étaient compris. Pour les Romains, la *pietas* comprenait les idées de devoir et de compassion envers les siens, ses patrons et ses divinités ; dans le contexte familial, elle était comprise comme une dévotion réciproque entre les membres d'une même famille. Reprise dans le monde chrétien, la *pietas* désigna autant la dévotion envers sa famille terrestre que la famille du Christ. Toutefois, bien que l'engagement envers sa famille terrestre demeurât important, l'ultime loyauté ainsi que la source d'identité propres au concept de *pietas* furent transférées à la grande famille des Chrétiens. Du côté des ascètes, le principe de *pietas* avait aussi sa validité. Bien que demandant d'abandonner sa famille terrestre, l'ascétisme ne se voulait pas une antithèse de la *pietas* familiale, bien au contraire : l'ascétisme portait la *pietas* à sa perfection en se consacrant pleinement à sa famille céleste, la famille du Christ²⁸³. De plus, un vœu de chasteté était interprété comme formant une relation familiale particulière entre ascètes, mais aussi entre membres d'une seule communauté ascétique. Si les références à des relations fraternelles sont nombreuses dans le monde chrétien, elles le sont encore plus dans la sphère ascétique. Ainsi, les membres de communautés monastiques étaient frères et sœurs. De la même manière, les évêques et les prêtres se référaient l'un à l'autre avec le même vocabulaire²⁸⁴. Il n'est donc pas surprenant qu'Aldhelm s'adresse aux moniales de Barking à titre de « *sorores monasticae* »²⁸⁵. En somme, la nature fondamentale des communautés chrétiennes pensées comme des *familiae Christi* se manifestait dans la solidarité et la charité mutuelle entre tous les membres, qu'ils soient vivants ou décédés²⁸⁶. Les rôles familiaux dans les communautés religieuses étaient utilisés afin de construire un réseau social qui transcendait les limites de la *familia* traditionnelle. C'est ainsi qu'émergea une

²⁸³ Ville Vuolanto. « Early Christian Communities as Family Networks: Fertile Virgins and Celibate Fathers », *op. cit.*, p. 98.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 105. Plus encore, le nom latin *familia* réfère autant à une maison séculière que religieuse. Dans un contexte séculier, il réfère plus précisément au noyau nucléaire d'une famille. Dans le contexte religieux, il réfère à ceux ayant prêtés des vœux. Au sein de ce cadre familial, les relations à l'intérieur d'un monastère étaient aussi définies en termes de parenté. Cette parenté était toutefois comprise sous l'angle de l'affinité au Christ et aux saints, mais aussi plus particulièrement envers les saints fondateurs de la communauté. Dans la *familia* monastique, les liens familiaux n'étaient donc pas compris en termes de liens de sang, mais de parenté spirituelle. Comme le souligne davantage Sarah Foot, les moines et les moniales, frères et sœurs dans le Christ, pouvaient aussi très bien se considérer comme les enfants de leurs abbés et abbesses, c'est-à-dire, dans ce contexte, de leurs pères et mères spirituels. Sarah Foot. *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900, op.cit.*, p. 70-71.

²⁸⁵ Rudolph Ewald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, LX, p. 323.

²⁸⁶ Ville Vuolanto. « Early Christian Communities as Family Networks: Fertile Virgins and Celibate Fathers », *op. cit.*, p. 112.

identité de groupe pour les communautés chrétiennes, une identité distincte aux connotations de *pietas*, de solidarité mutuelle et d'entraide²⁸⁷. En joignant une communauté monastique, les moines et les moniales faisaient donc désormais partie d'une *fraternitas*, c'est-à-dire d'une fraternité ou d'une sororité, déterminée par un engagement mutuel pour une vie de prières et de dévotion collective²⁸⁸. L'allégorie familiale est d'autant plus intéressante que, dans l'introduction de la *Prosa de uirginitate*, Aldhelm parle des moniales comme étant les filles adoptives et spirituelles d'une communauté ecclésiastique associée au sein maternel : « immo adoptivas regenerantis gratiae ex fecundo ecclesiasticae conceptionis utero spiritalis verbi semine progenitas per maternam viderit sollicitudinem divinis dogmatibus erudiri [...] »²⁸⁹

De même, les pratiques syneisactistes existèrent partout dans le monde chrétien. De l'Égypte jusqu'en Irlande, de l'époque paléo-chrétienne à la Réforme, ces pratiques consistaient en des amitiés entretenues ou même des mariages spirituels entre des femmes et des hommes de religion. Comme l'explique Felice Lifshitz, ces pratiques se réalisaient au travers de l'attachement de petites communautés féminines informelles aux communautés masculines, mais aussi par les institutions formelles comme les monastères doubles²⁹⁰. Lors des VII^e et VIII^e siècles, l'Angleterre anglo-saxonne et certaines parties de l'Europe de l'Ouest étaient des hauts lieux des pratiques syneisactistes²⁹¹. Avec l'installation du Christianisme en territoires anglo-saxons, hommes et femmes participaient également à la conversion, mais aussi à l'apprentissage qui l'accompagnait. Christine Fell donne l'exemple des monastères doubles d'Hild, dont Hartlepool et Whitby, qui furent d'importants lieux de l'éducation chrétienne. Hommes et femmes du monde monastique échangeaient alors fréquemment des lettres en langue latine d'une grande qualité littéraire²⁹². Lifshitz considère d'ailleurs Aldhelm comme une figure importante des pratiques syneisactistes anglo-saxonnes en raison de ses échanges épistolaires chaleureux avec des femmes, mais aussi de sa promotion des mariages chastes dans son *De uirginitate*²⁹³. Bien que le *De uirginitate*, qu'Aldhelm dédie aux

²⁸⁷ Ville Vuolanto. « Early Christian Communities as Family Networks: Fertile Virgins and Celibate Fathers », *op. cit.*, p. 113.

²⁸⁸ Sarah Foot. *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, *op. cit.*, p. 71.

²⁸⁹ Rudolph Ewald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, II, p. 230.

²⁹⁰ Felice Lifshitz. *Religious women in early Carolingian Francia: a study of manuscript transmission and monastic culture*, *op. cit.*, p. 4.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 5.

²⁹² Christine E. Fell, Cecily Clark and Elizabeth Williams. *Women in Anglo-Saxon England and the impact of 1066*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, p. 109.

²⁹³ Felice Lifshitz. *Religious women in early Carolingian Francia: a study of manuscript transmission and monastic culture*, *op. cit.*, p. 6. William de Malmesbury raconte d'ailleurs qu'Aldhelm ne fuyait pas la compagnie des femmes

moniales de Barking, soit reconnu pour son Latin difficile et complexe, il fut utilisé comme manuel régulier lors de la période anglo-saxonne par des hommes et des femmes²⁹⁴. Aldhelm considérait ainsi les moniales de Barking comme tout à fait capables de suivre sa plume si particulière, leur demandant même si le style de son travail satisfaisait leur intelligence²⁹⁵. Sur ce point, Dempsey rajoute que si le style littéraire d'Aldhelm nous paraît souvent étrange, il ne l'était pas pour la première génération de lettrés anglo-saxons. Un tel langage littéraire était particulièrement attirant dans la mesure qu'il se présentait comme un défi à l'intelligence et la compréhension du lecteur, ainsi qu'un témoignage des compétences de l'auteur. La difficulté syntaxique forcerait le lecteur à porter toute sa concentration sur sa lecture, ce qui renforçait l'aspect de défi. Les salutations d'Aldhelm aux moniales et son allégorie de l'athlète intellectuel dans le *De uirginitate* appuient cet aspect des prouesses mentales des moniales²⁹⁶. Fell note d'ailleurs l'absence d'un ton condescendant et d'allusion aux habiletés inférieures des moniales de Barking. Aldhelm les remercie plutôt pour leurs échanges épistolaires et souligne la grande richesse de leur éloquence²⁹⁷. Pour cet aspect, la manière avec laquelle Aldhelm s'adresse aux moniales est comme celle d'autres clercs masculins de cette époque. Rarement sur le ton de l'instructeur à son élève, il s'agirait plutôt de celui d'un frère à ses sœurs²⁹⁸. D'un autre côté, Stephanie Hollis souligne aussi qu'Aldhelm s'exprime à plusieurs reprises comme un chef de guerre qui encourage ses troupes. Cela est particulièrement présent lors des allégories martiales que contient le *De uirginitate* :

Overall, though, Aldhelm as teacher falls into the mode of battle leader putting heart into the troops by laudatory commendation and spurring them on by guidance to yet greater achievement. But his

comme le faisait bien d'autres clercs. Afin de combattre le moindre élan de luxure en lui, Aldhelm aurait même eu l'habitude de prendre place aux côtés d'une femme jusqu'à ce qu'il se calme. Bien que cette information puisse être plus légendaire que véridique, elle appuie tout de même la réputation d'Aldhelm : « Inter haec preclaram hominis continentiam describere pene uerecundaretur oratio, nisi esset in facta gloriosae uictorie occasione. Siquando enim stimulo corporis ammoneretur, non solum illecebre denegabat effectum, sed alias insolitum reportabat triumphum. Neque tunc consortium feminarum repudiabat, ut caeteri qui ex oportunitate timent prolabi. Immo uero uel assidens uel cubitans aliquam detinebat, quoad, carnis tepescente lubrico, quieto et immoto discederet animo. Derideri se uidebat diabolus, cernens adherentem feminam uirumque, alias auocato animo, insistentem cantando psalterio. Valefatiebat ille mulieri saluo pudore, illesa castitate. Residebat carnis incommodum; dolebat nequam spiritus de se agitari ludibrium. » Michael Winterbottom. *William of Malmesbury: Gesta Pontificum Anglorum: The History of English Bishops: Volume One: Text and Translations, op. cit.*, Book V, p. 538.

²⁹⁴ Par exemple, les manuscrits les plus anciens du *De uirginitate* contiennent le texte latin, mais aussi des traductions des mots les plus complexes en Vieil Anglais ou en un Latin plus accessible. Au VIII^e siècle, la moniale Leoba montrait une importante influence aldhémienne pour le style et le vocabulaire de ses lettres. Christine E. Fell, Cecily Clark and Elizabeth Williams. *Women in Anglo-Saxon England and the impact of 1066, op. cit.*, p. 109-110.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 110.

²⁹⁶ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 67.

²⁹⁷ Christine E. Fell, Cecily Clark and Elizabeth Williams. *Women in Anglo-Saxon England and the impact of 1066, loc. cit.*

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 111.

courtliness does not desert him as he exhorts virgins of Christ and raw recruits to fight with muscular energy against the horrendous monster of pride and the seven wild beasts of the virulent vices, whose spiritual weapons batter repeatedly the shield wall of the young soldiers of Christ [...].²⁹⁹

Il semble donc y avoir un double traitement. Cela est davantage appuyé par la salutation de fermeture de la *Prosa* dans laquelle Aldhelm emploie à la fois « *sorores monasticae* » et « *alumnae scolasticae* » en s'adressant aux moniales³⁰⁰.

Cela nous amène au dernier concept. Selon Andres Fatima Moreno, le terme *auctoritas* a plusieurs sens. En ce qui nous concerne, l'*auctoritas* renvoie entre autres à l'estime et au respect portés à un penseur tel qu'Aristote. Dans un sens plus restreint, l'*auctoritas* souligne aussi la valeur des écrits d'un penseur qu'on tient en haute estime. Ce concept possède un homologue, celui d'*auctor*³⁰¹. Comme *auctoritas*, *auctor* possède plusieurs sens. Les sources médiévales, nous explique Moreno, reconnaissent quatre étymologies distinctes pour ce terme : *augere* (augmenter, grandir), *auiere* (lier, attacher), *agere* (performer, agir) et *autentim* (autorité). Plus particulièrement, notons le lien entre *auctoritas* et *auctor*³⁰². Pour ce qui est de l'*auctoritas* d'Aldhelm à titre d'*auctor*, Michael Lapidge considère la composition du *De uirginitate* comme un exemple de patronage ecclésiastique d'œuvres littéraires. Comme nous le savons, Aldhelm dédia son imposant traité aux moniales de Barking. Comme il le dit dans le dernier chapitre de la *Prosa*, ce sont les moniales qui lui demandèrent de composer une telle œuvre pour elles³⁰³ : « *praecedentem libelli textum nequaquam lepida urbanitatis facundia digestium fidenter impetrare merebamini* »³⁰⁴ Si nous suivons toujours le raisonnement de Lapidge, Aldhelm promet aussi de leur envoyer une prochaine œuvre, le futur *Carmen de uirginitate*, mais seulement à condition qu'elles l'y poussent³⁰⁵ : « *ni torpens nostrae mediocratis ingenium, quod, quasi focus fuluis fauillarum cineribus coopertus, si non fuerit sciscitandi aut scribendi fomite succensum, frigenti tepore tabescit [...]* »³⁰⁶ Aldhelm joue ici avec un *topos* bien connu, celui de l'auteur qui a besoin d'être vigoureusement exhorté par ses dédicataires afin de dépasser son incompétence, sa médiocrité et sa torpeur. Au-delà de ce

²⁹⁹ Stephanie Hollis. *Anglo-Saxon women and the church: sharing a common fate*, Woodbridge, Boydell Press, 1992, p. 82

³⁰⁰ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, LX, p. 323.

³⁰¹ Andres Fatima Moreno. *Questions of Authority: The Emergence of the Medieval Author*, Thèse de Ph. D., University of Minnesota, ProQuest Dissertations and Theses, 2000, p. 27.

³⁰² *Ibid.*, 15.

³⁰³ Michael Lapidge. *Anglo-Latin literature: 600-899, op. cit.*, p. 76.

³⁰⁴ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, LX, p. 321.

³⁰⁵ Michael Lapidge. *Anglo-Latin literature: 600-899, op. cit.*, p. 77.

³⁰⁶ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, LX, p. 321.

topos, nous dit Lapidge, il est certain que ce sont les moniales de Barking qui commissionnèrent Aldhelm afin de composer pour elles un traité sur la virginité; Aldhelm ne fit que répondre avec un langage conventionnel³⁰⁷.

Selon Hollis, si les moniales de Barking se tournèrent vers Aldhelm pour leur demande, c'est probablement en raison de ses liens personnels avec certaines des membres de la communauté. De plus, l'autorité d'Aldhelm, c'est-à-dire sa réputation d'homme de lettres, était déjà bien établie depuis ses études à Canterbury sous la tutelle d'Hadrien. Ainsi, cela expliquerait la demande des moniales auprès d'Aldhelm, alors déjà reconnu comme une figure intellectuelle importante à son époque³⁰⁸.

Selon Cramer, le but d'Aldhelm était de défendre les monastères doubles et l'autorité féminine en milieu ascétique³⁰⁹ en réponse à un contexte de plus en plus hostile à ces aspects³¹⁰. En effet, si l'idéal de la vie angélique connut un grand succès du V^e au VIII^e siècle dans le monde monastique³¹¹, il ne faisait pas l'unanimité parmi les ecclésiastiques³¹². En permettant un grand pouvoir spirituel aux femmes qui se consacraient dès lors à la virginité, cet idéal causa des frictions avec l'autorité des prêtres qui voyaient les fidèles se détourner d'eux. Anne-Marie Helvétius souligne amplement ce phénomène :

Parmi les différentes formes de monachisme, le mode de vie angéliques des vierges est sans doute l'un des plus dangereux pour l'Église institutionnelle. En effet, leurs chants de louange séduisent les simples fidèles, convaincus de l'efficacité de leurs prières auprès de Dieu. Dans une société tout imprégnée de foi dans le surnaturel et de crainte des démons, les fidèles qui cherchent à obtenir une faveur divine - une guérison, la naissance d'un enfant, la résolution d'un conflit - s'adressent plus volontiers aux moines et aux moniales qu'aux prêtres. C'est donc aux monastères plutôt qu'aux églises qu'ils adressent leurs dons. Les laïcs sont persuadés que leurs prières doivent parvenir plus sûrement aux oreilles divines si elles sont portées par le chant des vierges, relayé au ciel par celui des anges. Dès lors, c'est l'utilité même du clergé qui risque de se voir remise en question. Le sacrifice des autels accompli par le prêtre à la messe entre en concurrence directe avec le chant des communautés de vierges pur(e)s, dont la fonction sacrificielle est également attestée par la Bible.³¹³

³⁰⁷ Michael Lapidge. *Anglo-Latin literature: 600-899*, op. cit., p. 77.

³⁰⁸ Hollis date la composition du *De uirginitate* lors de l'épiscopat d'Aldhelm. Ce sont les raisons qu'elles donnent afin d'expliquer pourquoi les moniales de Barking, un monastère situé en dehors de l'évêché d'Aldhelm, se tournèrent vers lui. Même si personnellement nous ne reconnaissons pas la composition du *De uirginitate*, du moins de la *Prosa*, au moment de son épiscopat, cela n'enlève en rien à la légitimité des arguments d'Hollis. Stephanie Hollis. *Anglo-Saxon women and the church: sharing a common fate*, op. cit., p. 78.

³⁰⁹ Thomas Cramer. op. cit., p. 9.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

³¹¹ Anne-Marie Helvétius. « Le sexe des anges au Moyen Âge », op. cit., p. 115.

³¹² *Ibid.*, p. 121.

³¹³ *Ibid.*, p. 114.

Ainsi, avec la réorganisation pastorale que prévoyait Théodore dans le monde anglo-saxon en raison de sa méfiance des monastères doubles et des relations intersexuelles jugées trop intimes, l'autorité de ces moniales ne pouvait qu'être menacée³¹⁴. Plus encore, le monastère de Barking se trouvait alors dans des circonstances incertaines après la mort de sa fondatrice. Son abbesse, Hildelith, avait pour mission de renforcer l'autorité de son monastère face aux autorités séculières qui menaçaient la survie de Barking. Lisa M. C. Weston pose donc la question de l'intérêt que porta l'abbesse pour la virginité telle que pensée par Aldhelm dans les lettres qu'ils échangèrent³¹⁵. Ainsi, si le traité est déterminé par ses destinatrices, son texte serait motivé politiquement, mais aussi ecclésiastiquement³¹⁶.

Afin de palier à la situation, Aldhelm entreprit donc de structurer tout l'argumentaire du *De uirginitate* autour de la priorité de la pureté intérieure sur la virginité corporelle³¹⁷. Toutefois, une telle commission ne se fit pas sans paiement. De fait, vers la fin de la *Prosa*, Aldhelm demandait aux moniales de Barking de prier pour son salut personnel³¹⁸. Une telle demande n'a rien de surprenant. Comme nous l'avons vu, la prière jouait un rôle essentiel dans la société médiévale. Au-delà du salut des âmes, l'intercession de la prière servait aussi tout simplement au bien commun³¹⁹. La composition du *De uirginitate* n'offrait donc pas que des avantages unilatéraux en faveur des moniales de Barking, bien au contraire. Aldhelm en retirait aussi son propre salut assuré par

³¹⁴ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 8.

³¹⁵ Lisa M. C. Weston « The Saint-Maker and the Saint: Hildelith Creates Ethelburg », dans Brown, Jennifer N. and Donna Alfano Bussel, dir. *Barking Abbey and medieval literary culture: authorship and authority in a female community*, England, York Medieval Press, 2012, p. 60.

³¹⁶ Clare A. Lees and Gillian R. Overing. « Before History, Before Differences: Bodies, Metaphor, and the Church in Anglo-Saxon England », dans *The Yale Journal of Criticism*, Fall, 1998, 11, 2, p. 320.

³¹⁷ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 97.

³¹⁸ « Heia, Christi tirunculae, sit mihi praesentis opusculi rata recompensatio vestrarum precum frequens collate vicissitudo meique sudoris et laboris fiat fulcimentum vestrae intercessionis adiumentum, ut, qui propria meritorum qualitate et fidei fragilitate tremibundus ac nutabundus vacillare videor, robustissima patrociniorum vestrorum columna fretus feliciter ac firmiter fulciri merear, et, quem gravi facinorum et flagitiorum sarcina triste piaculi pondus deprimit, vestrorum potens meritorum suffragium benigna pietate clementer sustentet, quatenus in sancta synaxi, cum veneranda monasticae classis caterva universitatis creatori medullata orationum holocaustomata flexis poplitibus concorditer obtulerit, meae contemptibilis personae, iuxta quod vestra vota devota sponponderunt, reminisci dignetur, ut et nostra vobis supplicantibus iuxta psalmigraphi sententiam oratio dirigatur, sicut incensum in conspectu divinae maiestatis turificatur, quod porrectarum elevationi manuum simulatur et sacrificio serotino aequiperatur! Unde sacra materterae domini soboles, primus Heliae pontifex, cum evangelii splendor auroresceret et iubar lucis aeternae rutilaret, Orate, inquit, proinvicem, ut salvemini et infra extemplo subdidit :Multum valet deprecatio iusti assidua. Siquidem oppido frequens oratio quasi arx editissima et inextricabile propugnaculum contra venenatas aemulorum ansatas fore creditur, orantem pro nobis beatitudinem vestram alma trinitas, una deitatis substantia et trina personarum subsistentia, totius mundi monarchiam gubernans ab alto caeli culmine iugiter tueri dignetur! » Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, LX, p. 322-323.

³¹⁹ Gordon Blennemann. « Ascetic Prayer for the Dead in the Early Medieval West », *op. cit.*, p. 279.

l'autorité spirituelles des moniales qui leur était conférée en raison de leur mode de vie angélique³²⁰. De plus, si les moniales de Barking se sont tournées vers Aldhelm pour composer le *De uirginitate*, c'est probablement en raison de son propre prestige : Aldhelm était un important clerc anglo-saxon³²¹ ainsi qu'un prince du Wessex³²². Ainsi, entre l'*amicitia* chrétienne, la *familia*, le syneisactisme et l'*auctoritas* d'Aldhelm comme des moniales, divers éléments entrent en jeu : le *De uirginitate* apparaît dès lors comme le produit d'un réseau d'entraide qui prend en compte ces différents concepts du monde chrétien et ascétique.

³²⁰ Veronica Ortenberg. « Virgin queens: abbesses and power in early Anglo-Saxon England », *op. cit.*, p. 63.

³²¹ G. T. Dempsey. *op. cit.*, p. 220.

³²² Michael Lapidge. « The career of Aldhelm », *op. cit.*, p. 17-18.

Partie 2 : La virginité et ses modèles

2.1. Démarches d'exemplifications

Comme nous l'avons vu, le Christianisme fut réintroduit en Angleterre par la mission grégorienne de la fin du VI^e siècle. Cette réintroduction s'accompagna inévitablement de celle du culte des martyrs. Les missionnaires apportèrent avec eux les différents éléments essentiels au maintien du culte, soit des reliques des saints, des calendriers liturgiques et des *passiones* des saints les plus importants de l'Église universelle – étant donné que le monde anglo-saxon eut ses propres saints qu'à partir du VII^e siècle³²³. D'ailleurs, comme le notent Michael Lapidge et Rosalind Love³²⁴, Bède dit dans son *Historia ecclesiastica* qu'Augustin de Canterbury apporta avec lui des reliques, mais aussi plusieurs livres³²⁵. C'est donc presque un siècle après la mission grégorienne que les premières traces d'une production hagiographique anglo-saxonne apparaissent³²⁶. C'est à la même époque, bien qu'il ne fut pas hagiographe à proprement parler, qu'Aldhelm de Malmesbury participa à la dissémination des histoires des saints chrétiens tardo-antiques parmi les lettrés anglo-saxons. De fait, Aldhelm possédait une impressionnante connaissance des textes hagiographiques. Ainsi, dans son *De uirginitate* qu'il dédia aux moniales de Barking, il voulut démontrer les qualités à admirer et imiter de la virginité en fournissant une collection de modèles. Ces modèles, comme il fut mentionné dans le précédent chapitre, étaient puisés de diverses sources littéraires bibliques et patristiques, mais aussi hagiographiques; ce qui inclut en particulier les *passiones* des premiers martyrs chrétiens, hommes et surtout des femmes³²⁷. C'est à ces démarches d'exemplification telles qu'utilisées par Aldhelm de Malmesbury dans le *De uirginitate* que nous nous intéresserons à présent.

2.1.1. Hagiographie et monde ascétique

Avant d'aborder les démarches d'exemplification d'Aldhelm dans le *De uirginitate*, il est pertinent de s'intéresser au lien entre la littérature hagiographique et le monde ascétique. Nous

³²³ Michael Lapidge and Rosalind C. Love. « The Latin Hagiography of England and Wales (600-1550) », dans Philippart, Guy, dir. *Corpus Christianorum. Hagiographies: histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 3, Turnhout, Brepols, 1994, p. 207.

³²⁴ *Ibid.*, p. 207.

³²⁵ Bertram Colgrave and Roger Aubrey Baskerville Mynors, ed. and trad. *Bede's ecclesiastical history of the English people*, *op. cit.*, V. 18, p. 104.

³²⁶ Michael Lapidge and Rosalind C. Love. *op. cit.*, p. 208.

³²⁷ *Ibid.*, p. 209.

avons précédemment défini le monde ascétique dans lequel s'inscrit le *De uirginitate*, ainsi voici une définition de l'hagiographie : « L'hagiographie (ἁγιος, γράφειν), c'est, d'après l'étymologie du mot, l'étude scientifique des saints, de leur histoire et de leur culte, une branche donc, spécialisée par son objet, des études historiques. »³²⁸ Plus encore, l'hagiographie désigne tout autant l'ensemble des textes qui portent sur les saints et la question de la sainteté. C'est ce que nous nommons la littérature hagiographique. Selon Anne Wagner, l'hagiographie est donc à la fois une littérature spécifique et une approche scientifique qui traite de cette littérature et du culte des saints³²⁹.

Ainsi, lorsque nous parlons de littérature hagiographique, nous faisons référence aux multiples sources de l'hagiographie. Ces sources se composent des documents historiques qui fondent la biographie du saint et qui témoignent de son culte. De ces diverses sources littéraires, souvent de nature narrative, nous parlons plus précisément des Actes ou des Passions de martyrs et des Vies de saints, ainsi que des calendriers et des martyrologues³³⁰. Comme le souligne Wagner, ces écrits possèdent un discours fortement stéréotypé : « [...] puisque ce qui est vanté dans le saint, c'est moins son individualité que sa reproduction de modèles antérieurs (modèles bibliques en général, le saint accomplissant souvent des prophéties bibliques, ou réalisant telle parole de l'Écriture..., et christique en particulier; modèles hagiographiques anciens comme saint Martin). »³³¹ La recherche parle alors de *topoi* - du grec signifiant lieux - afin de désigner les lieux communs du discours hagiographique³³².

Mais qu'en est-il de l'objet d'étude de l'hagiographie, le saint? À cela, René Aigrain répond que le saint est un individu qui :

[...] par sa correspondance à la grâce divine, a été constitué en état surnaturel de sainteté, mais il faut, pour que l'hagiographe ait à s'occuper de ce qui le concerne, que cet état de sainteté, avec les vertus héroïques qu'il comporte, ait été reconnu par l'autorité de l'Église, reconnaissance qui entraîne comme conséquences les manifestations d'un culte liturgique et public.³³³

³²⁸ René Aigrain. *L'hagiographie; ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud et Gay, 1953, p. 7.

³²⁹ Anne Wagner, dir. *Les saints et l'histoire : les sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, Rosny-sous-Bois (Seine-Saint-Denis), Bréal, 2004, p. 14.

³³⁰ L'ouvrage cité témoigne longuement de la composition de ces diverses sources de l'hagiographie. René Aigrain. *L'hagiographie; ses sources, ses méthodes, son histoire*, op. cit., p. 8.

³³¹ Anne Wagner, dir., op. cit., p. 17.

³³² *Ibid.*

³³³ René Aigrain. *L'hagiographie; ses sources, ses méthodes, son histoire*, op. cit., p. 8. C'est du moins une définition moderne de la reconnaissance de l'état de sainteté. Jusqu'au X^e siècle, il était plutôt courant qu'un saint le soit directement par l'expression d'un culte populaire, la rédaction d'une *vita* ou l'*inventio* d'une relique. Cela n'impliquait pas nécessairement la reconnaissance officielle des hautes autorités ecclésiastiques. C'est à partir de la toute fin du X^e siècle que le pape devient l'autorité qui décide ou non de la sainteté d'un individu. Dès lors, la reconnaissance de

Pour Hippolyte Delehaye, le saint est : « [...] l'homme de Dieu, c'est un homme divin, mieux encore, c'est l'ami de Dieu. L'ami de Dieu, c'est l'homme que sa vertu rend l'objet des complaisances divines. »³³⁴ Plus encore, Delehaye présente le saint comme faisant partie d'une élite spirituelle pour les chrétiens. Il est le héros que tous les chrétiens admirent :

Dans la sphère de l'intelligence l'homme s'incline devant le génie. Dans le domaine de l'énergie et de la volonté, il vénère le héros. L'homme que le chrétien place au sommet de son estime et de son admiration est celui que, dans le service de Dieu, il voit vivre d'une vie supérieure. Le saint est le héros dans l'ordre moral et religieux; c'est le chrétien parfait.³³⁵

Nous avons déjà abordé le sujet au précédent chapitre, mais il est important de rappeler que le premier critère d'une vie chrétienne parfaite est le renoncement. Le renoncement aux biens terrestres, mais aussi la lutte contre les passions, les tentations et les tendances mauvaises de l'âme. En d'autres mots, le renoncement à tout ce qui peut entraver « au service de Dieu »³³⁶. Ce premier critère est un préalable à la sainteté : sans lui, la sainteté ne peut se concevoir. Toutefois, comme le souligne Delehaye, le renoncement aux choses terrestres n'est pas la sainteté en soi, mais la manière d'y parvenir :

Si, docile à l'appel divin, l'homme se dépouille de tout ce qui l'attache à la terre, c'est pour s'unir plus étroitement à Dieu, observer en perfection le grand commandement, qui est de l'aimer de toute son âme et de toutes ses forces, et l'autre commandement, semblable au premier, qui est d'aimer le prochain comme soi-même. L'homme sera parfait dans la mesure où il sera uni à Dieu. Le commerce familier avec Dieu dans la prière sera, avec l'exercice de la charité, le premier signe auquel on le reconnaîtra.³³⁷

Le christianisme a donc forgé un idéal de la sainteté très élevé et pur. De fait, afin d'atteindre la sainteté, il ne suffit pas seulement d'évoluer sur le chemin de la perfection : « Il faut y être très avancé et atteindre un degré qui n'est à la portée que d'un petit nombre d'âmes choisies. »³³⁸

De plus, le saint est un médiateur. Dans la foi chrétienne, il intercède entre le ciel et le monde terrestre. Comme le rappelle Anne Wagner, le saint « [...] comble le vide laissé par la mort et l'absence momentanée du Christ. »³³⁹ À travers les composantes de son culte - c'est-à-dire ses

l'état de sainteté se fait après une enquête sur la vie et les miracles du potentiel saint, ce qui évoluera en procès de canonisation. Anne Wagner, dir. *op.cit.*, p. 9.

³³⁴ Hippolyte Delehaye. *Sanctus : essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927, p. 234.

³³⁵ *Ibid.*, p. 235.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ibid.*, p. 236.

³³⁹ Anne Wagner, dir. *Les saints et l'histoire : les sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 9.

reliques, sa liturgie, ses prières et ses miracles - le saint « [réactive] en quelque sorte la présence du Christ, donc la promesse de salut, il lève partiellement l'inquiétude eschatologique : dans la représentation médiévale, le saint est celui qui a triomphé du démon, du mal, des tentations, de l'enfer; il est au ciel, et il est la preuve que la voie est ouverte à tous les chrétiens. »³⁴⁰ À cela s'ajoutent de nombreux qualificatifs qui désignent le saint :

Dans les textes hagiographiques, le saint est constamment présenté comme *agonista* (lutteur), *athleta* (athlète ou champion), *bellator*, *belligerator* (guerrier), *proelior* (combattant), admis dans l'*aula* ou la *curia* (cour) céleste, près du Roi de gloire, après avoir été ceint de la couronne de justice ou de la palme de la victoire et après avoir revêtu la *stola iucunditatis* (robe de béatitude). Reprises des Passions de martyrs des temps archaïques, ces images ont une fonction sociale importante, car aux combats guerriers dont la société médiévale est infestée elles substituent l'idée d'une *militia Christi*, un service du Christ dans la paix sociale. Soldat du Christ, le saint devient après sa mort le *patronus*, l'*intercessor* et le *protector* de son église, c'est-à-dire son patron, son défenseur, son intercesseur et son protecteur.³⁴¹

Ainsi, « [le] saint est un être d'exception, qu'on ne se lasse pas d'admirer, et que la moyenne des fidèles désespère d'imiter. »³⁴² Car le principal lien entre la littérature hagiographique et le monde ascétique est celui-ci : si le culte des saints n'engendre pas nécessairement leur imitation, les saints demeurent proposés comme des modèles à émuler :

Ils sont pour le peuple chrétien la lumière placée sur le chandelier, et leur vie est comme le miroir de la vie parfaite adaptée à tous les âges et à toutes les conditions. Leur exemple est un stimulant perpétuel à l'exercice des vertus chrétiennes et une invitation à la pratique de la perfection. [...] On ne niera donc pas que le culte des saints bien compris et sainement pratiqué soit un puissant levier pour élever l'homme au-dessus de la matière et le rapprocher de Dieu.³⁴³

Comme nous l'avons vu, il est du rôle du monde ascétique de renoncer aux biens terrestres afin de s'unir à Dieu³⁴⁴. Il n'est donc pas surprenant que l'hagiographie soit le type de littérature le plus lu par les moines et les moniales tout au long du Moyen Âge³⁴⁵. Plus précisément encore, parmi tous les textes hagiographiques, ce sont les Passions et les Actes des martyrs qui furent les plus consultés par les ascétiques, autant en Orient qu'en Occident³⁴⁶. De fait, le titre de martyr est le plus glorieux des qualificatifs chrétiens. Érigé en défenseur héroïque de la foi chrétienne, le martyr n'a pas hésité

³⁴⁰ Anne Wagner, dir. *Les saints et l'histoire : les sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, op. cit., p. 10.

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² Hippolyte Delehaye. *Sanctus : essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, op. cit., p. 236.

³⁴³ *Ibid.*, p. 260-261.

³⁴⁴ Anne-Marie Helvétius. « Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », op. cit., p. 197.

³⁴⁵ Anne-Marie Helvétius et al. « Re-Reading Monastic Traditions: Monks and Nuns, East and West, from the Origins to c. 750 », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 59.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 61.

à se sacrifier pour la gloire du Christ³⁴⁷. Les auteurs ecclésiastiques écrivaient dès la période des persécutions sur ce qu'évoquait le martyr pour les fidèles : « Ils n'en parlent qu'avec enthousiasme et célèbrent le sort enviable du fidèle qui donne sa vie pour le Christ. Pour eux le martyr est le chrétien parfait, l'imitateur du Christ et des apôtres, l'âme pure par excellence. »³⁴⁸ En effet, les Chrétiens des premiers siècles croyaient que le martyr – qu'on appelait aussi baptême du sang – purifiait définitivement l'âme du fidèle qui rejoignait aussitôt le ciel. En contrepartie, on croyait aussi que, si le baptême traditionnel de l'eau lavait du péché, il n'assurait pas la pureté de l'âme postérieurement au baptême en raison de la faiblesse humaine³⁴⁹.

Plus encore, dans la littérature hagiographique, la mort du martyr était associée à une lutte. Les *Actes des Martyrs* utilisaient fréquemment des métaphores comparant la mort du martyr à un concours athlétique ou à un combat militaire qui faisait s'affronter le saint à des démons. Selon Andrew Louth, cela explique la grande affinité entre l'hagiographie et la littérature monastique. En effet, l'ascète se voyait comme le successeur du martyr, dans la mesure qu'ils s'engageaient dans la même lutte contre les forces du mal. Ainsi, le saint, mais encore plus le martyr, était une véritable source d'émulation pour le monde ascétique³⁵⁰. C'est pourquoi il n'est pas surprenant de retrouver de nombreuses saintes martyrisées telles qu'Agathe, Lucie, Eugénie, Thècle et plus encore dans les catalogues qu'Aldhelm offrit à l'abbesse Hildelith et ses moniales de Barking³⁵¹. De plus, cela correspond à la tradition psychomachienne qu'Aldhelm reprit pour son *De uirginitate* ainsi que les nombreuses allégories martiales et athlétiques que contient le traité³⁵².

Ce que nous venons de décrire est le rôle exemplaire des sources hagiographiques. Comme nous l'explique Marie-Céline Isaïa, « [...] elles répètent à l'envi que tout hagiographe a pour mission de garder en mémoire les *exempla* des saints, c'est-à-dire celles de leurs actions qui méritent d'être conservées pour servir d'exemples à la postérité. »³⁵³ Cette dimension morale et pédagogique

³⁴⁷ Hippolyte Delehaye. *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1933, p. 1.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 4.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ Andrew Louth. « Hagiography », dans Young, Frances, Lewis Ayres and Andrew Louth, dir. *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 359

³⁵¹ Anne-Marie Helvétius et al. « Re-Reading Monastic Traditions: Monks and Nuns, East and West, from the Origins to c. 750 », *op. cit.*, p. 63.

³⁵² Sinead O'Sullivan. « Aldhelm's *De Virginitate* and the Psychomachian Tradition », *op. cit.*, p. 313.

³⁵³ Marie-Céline Isaïa. « L'hagiographie, source des normes médiévales. Pistes de recherche. », dans Isaïa, Marie-Céline et Thomas Granier, dir. *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle) : Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010*, Turnhout, Brepols Publishers, 2014, p. 17.

est donc la première justification de l'écriture hagiographique car « [...] savoir ce qu'ont fait les saints, c'est pouvoir suivre leur modèle. »³⁵⁴ En somme, « [tout] le fonctionnement exemplaire de l'hagiographie est ici résumé : la connaissance de quelques passages biographiques est utile puisqu'ils sont les illustrations de vertus imitables, que la dévotion personnelle, la mémoire et une certaine émulation spirituelle doivent rendre communicatives. »³⁵⁵

Toutefois, nous ne pouvons limiter l'hagiographie à son rôle exemplaire. Elle revêtirait aussi une fonction normative en raison de son caractère contraignant : « [comme] l'Écriture sainte elle-même, qu'ils imitent puis prolongent, les textes hagiographiques forment en effet un *corpus* commun de références contraignantes pour les sociétés occidentales christianisées. »³⁵⁶ Comme le rajoute Isaïa, « [toute] société médiévale s'organise selon des lois objectives – constitutions impériales, canon conciliaires, capitulaires et édits, etc. – et des normes contraignantes, qui, plus que les limites à ne pas franchir, désignent les objectifs existentiels à atteindre. »³⁵⁷ Selon le concile d'Orléans de 549, trois éléments sont essentiels à une vie sociale réglée : « [...] la « récapitulation des canons », loi cumulative de l'Église, la « nouvelle constitution » ou législation civile et la règle du bien vivre » (*norma vivendi*) [...]. »³⁵⁸ Comme la loi, la *norma* est régit par un corpus littéraire. L'Écriture sainte serait même, selon la Règle de saint Benoît, l'ultime norme : « [la] différence [avec la loi écrite explicite] tient plutôt au caractère incarné de cette norme, traduction du bien, du vrai et du juste, en comportements vécus, retenue dans l'Écriture de l'histoire ou dans des règles. »³⁵⁹ D'où la fonction normative de la littérature hagiographique, particulièrement pour le milieu monastique :

C'est pourquoi l'acceptation la plus courante et la plus continue en latin médiéval de *norma* est tout simplement la «règle» au sens de règle monastique : le bon comportement du moine ne consiste pas à se plier à un règlement intérieur, mais à conformer son existence à celle de ses saints devanciers. Si la norme est donc la loi vécue, accomplie et gardée en mémoire, alors en contexte chrétien,

³⁵⁴ Marie-Céline Isaïa. « L'hagiographie, source des normes médiévales. Pistes de recherche. », *op. cit.*, p. 17.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 18. Toutefois, comme le souligne Isabelle Réal, les sources hagiographiques ne décrivent pas nécessairement la réalité historique telle que vécue par les moines et les moniales. Elles reflètent plutôt un idéal qui permet aux historiens de saisir un système de représentations propre au monde chrétien. Isabelle Réal, translated by Lochin Brouillard. « Nuns and Monks at Work: Equality or Distinction between the Sexes? A Study of Frankish Monasteries from the Sixth to the Tenth Century », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 260.

³⁵⁶ Marie-Céline Isaïa. « L'hagiographie, source des normes médiévales. Pistes de recherche. », *op. cit.*, p. 24.

³⁵⁷ Marie-Céline Isaïa. « Normes et hagiographie dans l'Occident latin (Ve-XVIe siècle) », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 15, 2011, p. 229.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

elle est hagiographie. L'enseignement du christianisme, par essence biographique, est prolongée par des vies de saints à but pédagogique.³⁶⁰

Le caractère normatif de l'hagiographie est d'autant plus souligné par Albrecht Diem. Dans son article *Vita vel Regula: Multifunctional Hagiography in the Early Middle Ages*, Diem s'intéresse aux rôles des textes hagiographiques dans le monde monastique; selon lui, les textes hagiographiques pourraient servir tout autant de règles monastiques narrées³⁶¹. Il étudie plus précisément l'utilisation des *vitae* de saint Antoine et de saint Martin qui, dit-il, furent racontées différemment selon la période. Cette multitude d'intentions des hagiographes à travers l'histoire pourrait même nous faire abandonner l'idée que l'hagiographie est un seul genre littéraire. Diem propose plutôt que l'hagiographie serait constituée d'une série de formes littéraires standardisées, bien qu'il reconnaisse que cela soit une vision moderne :

Medieval readers, copyists, and compilers of hagiographical texts did think of them as belonging to a certain genre (or at least a limited number of "hagiographical" genres). Certainly saints' *lives* advanced many different agendas and served many functions - from political manifesto to theological discussion, institutional foundation narrative, ethical guidebook, moralizing treatise, hand-book of ascetic practice, advertisement of a place of pilgrimage, program for monastic or ecclesiastical reform, literary exercise, entertainment, or monastic *rule*, to list just a few examples.³⁶²

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, la vie monastique des premiers siècles médiévaux n'était pas nécessairement uniforme; dans le sens que les moines et les moniales n'organisaient pas automatiquement leur vie autour d'une *regula* écrite similaire à celle de saint Benoît. En plus de la multitude de formes que pouvaient prendre les communautés monastiques, le fait de suivre une règle écrite n'était que l'une des multiples manières d'organiser leurs vies. Dans le cas des Pères du Jura, par exemple, leur *vita* était intentionnellement la *regula* à suivre³⁶³. C'est pourquoi Diem invite à lire les *vitae* d'une manière différente : « Once we train our eyes, narrated *rules* or those embedded in narratives show up in almost every saint's *life* that praises a holy monk or nun or recounts the story of a monastic foundation. »³⁶⁴ Ainsi, les hagiographes utilisaient souvent les saints et leurs actions afin de communiquer des thèmes bien au-delà de simplement souligner des vies chrétiennes exemplaires. De fait, la *vita* d'un saint n'était rarement qu'un texte

³⁶⁰ Marie-Céline Isaïa. « Normes et hagiographie dans l'Occident latin (Ve-XVIe siècle) », *op. cit.*, p. 229.

³⁶¹ Albrecht Diem. « Vita Vel Regula: Multifunctional Hagiography in the Early Middle Ages », dans Herrick, Samantha Kahn, dir. *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500-1500*, Brill, Leiden, Boston, 2020, p. 124.

³⁶² *Ibid.*, 126-127.

³⁶³ *Ibid.*, p. 128.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 129.

biographique. Les écrits hagiographiques pouvaient donc revêtir plusieurs fonctions selon le contexte et leur utilisation³⁶⁵.

2.1.2. Fonctionnement et utilisation de l'*exemplum* à titre argumentatif

Ainsi, la littérature hagiographique est centrale à la vie monastique et ascétique. C'est pourquoi le *De uirginitate* offre une collection de modèles hagiographiques aux moniales de Barking³⁶⁶. C'est son utilisation des figures exemplaires qui sera au cœur de notre analyse. Afin d'en saisir la fonction dans l'œuvre d'Aldhelm, il faut s'intéresser à la tradition de l'*exemplum*, un procédé rhétorique qui remonte à l'Antiquité.

2.1.2.1. Définition de l'*exemplum*

Premièrement, définissons ce qu'est un *exemplum*. Comme l'expliquent Jacques Berlioz et Marie Anne Polo de Beaulieu dans leur ouvrage, le terme *exemplum* renvoie à plus d'un sens : « Le plus commun, hérité de l'Antiquité, est celui d'exemple à suivre, de modèle de comportement ou de vertu. Dans le langage technique médiéval, il désigne également une fonction rhétorique et un type particulier de récit. Dans ce dernier cas, il est alors un des moyens de persuasion dont usent volontiers les prédicateurs ou les auteurs d'ouvrages moraux. »³⁶⁷ Selon Claude Brémond, Jean-Claude Schmitt et Jacques Le Goff, l'*exemplum* possède divers caractères qui le définissent. En premier lieu, l'*exemplum* est de nature narrative et son récit bref³⁶⁸. Ensuite, le récit que rapporte l'*exemplum* possède un caractère véridique et authentique aux yeux de son auteur, dans la mesure que l'auteur prétend à son historicité. L'*exemplum* est aussi un collage puisqu'il dépend d'un discours dans lequel il est inséré afin de former un tout englobant. De même, ce discours englobant tend souvent à être un sermon étant donné le lien entre la prédication et l'*exemplum*. La persuasion et la rhétorique de la persuasion sont de plus au cœur de l'*exemplum* : ils en sont sa finalité et donnent sa tonalité. L'*exemplum* sous-entend aussi l'existence d'un lien entre un locuteur et un allocuteur; cet auditoire est composé de fidèles ou de disciples. À cet auditoire, l'*exemplum* est une

³⁶⁵ Albrecht Diem. « Vita Vel Regula: Multifunctional Hagiography in the Early Middle Ages », *op. cit.*, p. 139.

³⁶⁶ Michael Lapidge and Rosalind C. Love. *op. cit.*, p. 209.

³⁶⁷ Jacques Berlioz et Marie Anne Polo de Beaulieu. *Les Exempla médiévaux*, Carcassonne, GARAE, Hesiode, 1992, p. 18.

³⁶⁸ Claude Brémond, Jean-Claude Schmitt et Jacques Le Goff, dir. *L'Exemplum*, *op. cit.*, p. 36.

leçon. L'*exemplum* est donc didactique et sa rhétorique de persuasion est aussi pédagogique. Enfin, la finalité de l'*exemplum* est de nature eschatologique³⁶⁹ :

La finalité de cette pédagogie qui n'est pas seulement une bonne conduite (d'où l'insuffisance de la caractérisation moralisatrice de l'*exemplum*), ni le divertissement (l'utilisateur d'*exemplum* qui se laisse entraîner sur cette pente pervertit la finalité de l'*exemplum* en prenant pour fin ce qui n'est qu'un moyen), ni le bonheur terrestre de l'auditeur, mais son salut éternel : l'*exemplum* est dominé par le souci des fins dernières de l'homme, c'est, si on nous permet l'expression, un gadget eschatologique.³⁷⁰

Prenant en compte toutes ces caractéristiques, Brémond, Schmitt et Le Goff définissent brièvement l'*exemplum* comme suit : « un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire »³⁷¹.

Toutefois, comme le soulignent Brémond, Schmitt et Le Goff, il s'agit d'une définition « ouverte et provisoire ». Comme ils l'indiquent, « [...] son caractère « religieux » n'est peut-être pas aussi net que nous le pensons d'après les textes que nous avons étudiés. Certains *exempla*, dès le XIII^e siècle semblent purement didactiques ou moraux. »³⁷² En effet, le terme d'*exemplum* ne réfère pas seulement aux récits religieux, mais aussi à des fables et des récits moralisateurs comme on pouvait en trouver dans les bestiaires, etc.³⁷³ Plus encore, la définition de Brémond, Schmitt et Le Goff est corollaire à l'étude qu'ils firent d'un contexte historique particulier, soit les XII^e au XV^e siècles³⁷⁴. Ainsi, afin de comprendre l'*exemplum* tel qu'utilisé à l'époque qui nous concerne, il nous faudra aborder son histoire.

2.1.2.2. La tradition de l'*exemplum*

En tant qu'outil rhétorique, l'*exemplum* est pratiqué en Occident dès l'Antiquité gréco-romaine. Toutefois, il connaît une importante transformation par sa christianisation³⁷⁵. Ainsi, afin d'en comprendre davantage la tradition, il nous faut aborder son évolution historique à travers quelques éléments essentiels à notre propos.

³⁶⁹ Claude Brémond, Jean-Claude Schmitt et Jacques Le Goff, dir. *L'Exemplum*, op. cit., p. 37.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*, p. 37-38.

³⁷² *Ibid.*, p. 38.

³⁷³ *Ibid.*, p. 39.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 27.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 43.

Dans le monde classique, l'*exemplum* fait partie de la rhétorique du *pathos*. Aristote en faisait l'un des deux procédés de persuasion qui comprennent le *paradeigma* (l'exemple) et l'*enthymême* : « Le premier est inductif tandis que le second est déductif. L'exemple prend place dans une triade d'arguments oratoires : *semeion*, *enthymême*, *paradeigma* à laquelle correspondra en latin : *signum*, *argumentum*, *exemplum*, et qu'on peut traduire par indice, inférence, exemple. »³⁷⁶ Par contre, les processus de persuasion ne sont pas les mêmes entre l'*exemplum* antique et l'*exemplum* médiéval. En règle générale, la persuasion passe par le prestige du contexte historique de l'anecdote exemplaire, puis par le prestige de son personnage héroïque. Toutefois, c'est plus précisément dans le rapport au passé que l'*exemplum* antique et l'*exemplum* médiéval diffèrent :

Pour les Grecs et les Romains, il s'agit de prendre à témoin un passé plus glorieux que le présent entraîné dans un processus de décadence, un passé qui fonde le présent : c'est l'âge héroïque des Grecs, le *mos maiorum*, la coutume des ancêtres chez les Romains [...]. Pour les Chrétiens du Moyen Âge, le recours à l'histoire est moins un appel à un temps fondateur qu'une preuve d'authenticité, de réalité, de vérité historique, « parce que cela a bien existé », l'anecdote est « vraie » au sens événementiel.³⁷⁷

De plus, pour les médiévaux, la persuasion par le passé se fait aussi au travers des autorités : « [...] preuves d'autant plus déterminantes que pour les chrétiens du Moyen Âge, l'autorité par excellence, la Bible, n'a pas seulement le poids du verbe originel, mais surtout la garantie de la parole éternelle. »³⁷⁸

Au-delà du prestige du passé, la persuasion s'opère aussi par la qualité du personnage de l'*exemplum*; il s'agit d'un héros, un héros mythique ou historique qui reflète l'idée du héros originel et prestigieux. Chez les Grecs, la pédagogie homérique opérait par l'exemple héroïque, par l'imitation du héros, de la même manière que les médiévaux considéraient l'imitation du Christ³⁷⁹. On peut donc voir dans la littérature exemplaire médiévale qui se fonde sur le modèle christologique, « [...] une christianisation de l'*exemplum* héroïque antique – à cette réserve (importante) que l'*exemplum* christologique ou bien se réduit à la notion de modèle en dehors de la forme narrative brève de l'*exemplum*, ou se développe en des ouvrages de spiritualité encore plus éloignés de l'*exemplum*. »³⁸⁰

³⁷⁶ Claude Brémont, Jean-Claude Schmitt et Jacques Le Goff, dir. *L'Exemplum*, op. cit., p. 43-44.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 44.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 45.

Du côté des Romains, l'éducation morale des jeunes utilisait de nombreux exemples à admirer comme chez les Grecs. Toutefois, contrairement aux Grecs qui puisaient leurs *exempla* dans la poésie héroïque, les *exempla* romains puisaient leurs héros dans l'histoire nationale. Certes, beaucoup de ces personnages exemplaires étaient en réalité légendaires, mais les Romains les présentaient comme historiques. L'*exemplum* médiéval diffère de l'*exemplum* héroïque des Grecs et des Romains de l'Antiquité dans la mesure que le héros de l'*exemplum* médiéval peut être « [...] n'importe qui, n'importe quel homme ou femme, n'importe quel chrétien, car l'exemple est fourni par l'histoire du héros, non par le héros lui-même. »³⁸¹

De plus, la relation entre le locuteur et l'auditeur – variable essentielle de l'*exemplum* en tant qu'outil rhétorique – diffère entre l'*exemplum* classique et son évolution médiévale :

Dans l'Antiquité, l'*exemplum* est surtout utilisé dans une *plaidoirie*; c'est un accessoire de l'art oratoire et de la pratique judiciaire; il est destiné à un groupe de magistrats, de juges. Il doit entraîner leur conviction, les amener éventuellement à changer d'opinion sans en être changés eux-mêmes. De même dans le cas de la diatribe stoïcienne où il a été notamment employé. Au Moyen Âge, l'*exemplum* est administré par un pédagogue ou mieux, le plus souvent, par un prédicateur dont le but est de *convertir*, c'est-à-dire de *transformer* l'auditeur lui-même.³⁸²

Car c'est à cela que nous reconnaissons l'*exemplum* christianisé. Si Tertullien fut celui qui adapta cet outil rhétorique au christianisme, les Pères de l'Église s'en servirent dans le sens de *modèle*, de *symbole* de qualités à émuler : « [...] l'important pour la suite du développement de l'*exemplum*, c'est l'accent mis sur l'enseignement par *exempla*, la pédagogie, l'apostolat par la persuasion. »³⁸³ Ainsi, si l'*exemplum* antique se basait sur les récits de grands hommes, de personnages référentiels, « [...] l'*exemplum* chrétien des premiers siècles avait eu une forte tendance à transférer ce rôle aux modèles humains chrétiens, aux martyrs, aux saints surtout au Christ lui-même. »³⁸⁴ L'*exemplum* médiéval ne référait donc plus exactement aux personnages, mais aux récits que ces personnages incarnaient; l'*exemplum* médiéval était donc « [...] une histoire à prendre dans son ensemble comme un objet, un instrument d'enseignement et/ou d'édification. »³⁸⁵ Toutefois, il nous faut faire attention à un point. L'*exemplum* médiéval n'est pas seulement un outil d'apparat qui sert à enjoliver un texte, il revêt véritablement un caractère argumentatif au propos énoncé :

³⁸¹ Claude Brémond, Jean-Claude Schmitt et Jacques Le Goff, dir. *L'Exemplum*, op. cit., p. 45.

³⁸² *Ibid.*, p. 45-46.

³⁸³ *Ibid.*, p. 48.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 27-28.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 28.

L'*exemplum* médiéval n'est pas une simple exemplification, une «illustration» de l'énoncé abstrait d'une vérité ou d'une leçon religieuse ou morale, qu'on pourrait introduire par les expressions *exempli causa* ou *exempli gratia* mais il est lui-même un acte, un argument rhétorique au même titre que d'autres énoncés. Il y a certes *subordination* de l'*exemplum* à une démonstration, à une fin didactique ou édifiante mais l'*exemplum*, même s'il est enchassé dans un texte qui le déborde, n'est pas un simple *ornement* de ce texte, il en est un élément.³⁸⁶

L'*exemplum* médiéval demeure donc un outil, un argument narratif en soi relevant de la rhétorique³⁸⁷.

Mais pourquoi étudier la question des *exempla* au Moyen Âge? En premier lieu, Claude Brémond, Jean-Claude Schmitt et Jacques le Goff répondent que ces récits peuvent renseigner sur la vie quotidienne; de nombreuses informations sur l'univers matériel, social et mental des médiévaux y sont consignées. Toutefois, il ne s'agit pas du plus important pour nous. Au-delà de ces éléments réalistes,

[...] l'intérêt historique des *exempla* nous semble surtout se manifester dans le témoignage qu'ils apportent sur les présupposés et les buts conscients ou inconscients de la catéchèse de cette époque, sur les rapports entre la parole et l'écrit, la rhétorique et l'histoire, les stratégies de persuasion qui sont au cœur de la fabrication des *exempla*, de leur diffusion et de leur réception au Moyen Âge.³⁸⁸

En somme, l'intérêt historique des *exempla* repose sur le fait qu'ils témoignent « [...] sur les structures, les méthodes, les intentions de l'action religieuse (on pourrait dire aussi idéologique) sur la masse des fidèles (car l'*exemplum* est objet de grande consommation culturelle) au Moyen Âge [...] ». ³⁸⁹ Étudier le rôle des *exempla* dans le *De uirginitate* a donc un sens. Cela nous permettra de mieux comprendre son contexte historique - le monde monastique anglo-saxon du VII^e siècle, mais aussi la fonction qu'ils remplirent dans un traité de la virginité et l'impact qu'ils eurent auprès de son public. C'est ce que nous tâcherons de faire à présent.

2.1.2.3. De la forme à l'idée

Selon Michael Lapidge, il serait futile de chercher une structure cohérente dans le *De uirginitate* d'Aldhelm. Selon lui, son but serait ni plus ni moins d'origine didactique :

From his own vast reading in hagiography and patristic literature he was attempting to compile and anthology of saintly models for the Barking ladies to peruse at leisure, 'plucking', as he says,

³⁸⁶ Claude Brémond, Jean-Claude Schmitt et Jacques Le Goff, dir. *L'Exemplum*, op. cit., p. 48.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 28.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 79.

³⁸⁹ *Ibid.*

‘crimson flowers of purity from the meadow of holy books’ (c. XIX). Aldhelm’s *De uirginitate* is therefore an ‘anthology’ or *florilegium* in the proper sense of these words. »³⁹⁰.

Comme nous l’explique Cécile Lanéry, il est courant dans la recherche sur l’historiographie de sous-estimer l’utilisation rhétorique des *exempla*. C’est notamment le cas pour Ambroise de Milan : « [on] a trop souvent voulu voir dans les exemples de vierges martyres du *De uirginibus* de simples vignettes illustratives, sans incidence sur l’argumentation du traité. »³⁹¹

Comme nous l’avons déjà souligné dans le premier chapitre, Aldhelm s’inspira du *De uirginibus ad Marcellinam* d’Ambroise de Milan pour son *De uirginitate*. Ce fut le cas, entre autres, pour ses catalogues d’*exempla* composés de figures saintes - plus particulièrement de vierges martyres - et la composition générale du traité³⁹². Ainsi, afin de comprendre l’utilisation des *exempla* qu’en fait Aldhelm, il nous faut d’abord passer par celle de son modèle. Cela nous permettra, d’ailleurs, de comprendre davantage le mode de fonctionnement des *exempla* dans un contexte précis, celui des traités chrétiens sur la virginité.

C’est vers 377 qu’Ambroise de Milan composa son *De uirginibus*³⁹³. Si le texte fut écrit à l’intention des vierges consacrées, Ambroise le dédia plus précisément à sa sœur, Marcelline, elle-même consacrée à la virginité. Toutefois, le texte d’Ambroise s’adressait en réalité à un public plus large : il avait pour vocation de promouvoir la virginité - qui était une forme d’ascétisme encore controversée à son époque - auprès de l’aristocratie. Ambroise construisit donc son traité comme un discours exhortant à la virginité³⁹⁴. Ce faisant, « [...] le discours était émaillé de nombreux exemples, tant bibliques qu’hagiographiques (Agnès, la vierge Marie, Thècle, la vierge antiochienne, Pélagie et les suicidées d’Antioche, Sotère), susceptibles de placer la virginité consacrée dans le sillage prestigieux du martyr chrétien. »³⁹⁵ S’il adapta la longue tradition de l’*exemplum* « à la geste des héros chrétiens »³⁹⁶, sa pratique demeurait héritière des théoriciens l’ayant

³⁹⁰ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op. cit.*, p. 58. La citation latine qui provient de la *Prosa de uirginitate* et traduite par Lapidge est la suivante : « [...] *purpureos pudicitiae flores ex sacrorum voluminum prato decerpens pulcherrimam uirginitatis coronam Christo favente contexere nitar.* » Rudolph Ehwald, éd. *Aldelmi Opera Omnia, op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, XIX, p. 249.

³⁹¹ Cécile Lanéry. « La vierge au lupanar : Réflexions sur l’*exemplum* hagiographique chez Ambroise de Milan (*De uirginibus*, II, 4, 22-5, 35) », dans *Revue des Études Latines*, 85, 2007, p. 172.

³⁹² Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op. cit.*, p. 56.

³⁹³ Peter Dückers, éd. *De uirginibus - Über die Jungfrauen*, Brepols, Turnhout, Fontes Christiani 81, 2009, 440 p.

³⁹⁴ Cécile Lanéry. « La vierge au lupanar : Réflexions sur l’*exemplum* hagiographique chez Ambroise de Milan (*De uirginibus*, II, 4, 22-5, 35) », *op. cit.*, p. 169.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 170.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 169

précédé³⁹⁷. L'*exemplum* hagiographique ambrosien s'inspire plus précisément de la pratique des orateurs et rhéteurs latins, dans la mesure qu'il est un outil de séduction dont la fonction persuasive s'appuie sur l'*auctoritas* du passé : « [...] pour les latins, l'*auctoritas* du précédent importe davantage que la *ratio* (le processus logique de comparaison rendu possible par l'homogénéité des situations) ; le précédent historique confère en effet à l'*exemplum* une aura qui a valeur de coercition morale. »³⁹⁸ Ainsi, « [...] chez Ambroise, l'exemple n'est jamais asservi aux seules fins de la *copia verborum*, chère à la déclamation scolaire : il joue un rôle explicatif ou persuasif, et l'exemple explicatif lui-même est rarement dépourvu de toute fonction argumentative : le seul fait de rendre concrète une idée permet de la préciser, et, partant, d'en légitimer les présupposés. »³⁹⁹ L'*exemplum* remplit donc plusieurs fonctions chez Ambroise. Il permet de répondre à des inquiétudes du présent - concernant la virginité comme forme d'ascèse controversée - en puisant dans le passé : l'aura des martyrs sert donc de jurisprudence morale à cette fin. Il permet d'inspirer l'imitation auprès de son public, poussé par l'admiration et l'enthousiasme afin de s'élever au niveau des figures exemplaires⁴⁰⁰. L'exemple hagiographique possédait donc un puissant aspect émotionnel et son efficacité reposait sur la mémoire collective des chrétiens vis-à-vis des martyrs. Si, vers la fin du IV^e siècle, l'époque des persécutions envers les chrétiens était chose du passé, les chrétiens « [...] n'en vivaient pas moins dans le souvenir des martyrs et le souci pressant de se montrer à la hauteur de ce glorieux héritage. »⁴⁰¹ Ainsi, les *exempla* ambrosiens n'étaient pas de simples fioritures ajoutées au texte⁴⁰².

De plus, la question de l'aspect littéraire du texte n'est pas à sous-estimer. Cécile Lanéry souligne amplement le caractère grandiose des exemples hagiographiques d'Ambroise de Milan dans son *De uirginibus*. Elle parle plus précisément de surenchère héroïque. Chère à Ambroise - puis à Aldhelm - la virginité martyriale était un idéal extrême⁴⁰³ dans lequel il voyait « [...] la forme la plus accomplie d'*imitatio Christi*. »⁴⁰⁴ Afin de souligner ce caractère, chaque *exemplum*

³⁹⁷ Cécile Lanéry. « La vierge au lupanar : Réflexions sur l'*exemplum* hagiographique chez Ambroise de Milan (*De Virginibus*, II, 4, 22-5, 35) », *op. cit.*, p. 171.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 172.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 175.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 186. Nous y reviendrons plus en détails dans les sections qui viennent : ce qui nous intéresse ici est la manière d'utiliser les *exempla* à titre rhétorique.

était un « morceau d'éloquence d'apparat »⁴⁰⁵. En fait, Ambroise s'inscrivait dans une logique de prose poétique et ses *exempla* contribuaient à sa préoccupation pour la *varietas* et la *suavitas* :

La *varietas* permet à l'orateur de séduire son public en empruntant différentes formes littéraires et différents styles. Quant à la *suavitas*, elle se signale d'abord par une attention toute particulière portée aux effets musicaux. Outre les phénomènes d'homéotéleutes, d'allitérations, d'assonances, d'isosyllabiques, les exemples hagiographiques ambrosiens sont aussi soigneusement clausulés. Dans le cas de la vierge antiochienne, toutes les finales avant pause faible ou forte sont clausulées, et, la plupart du temps, elles superposent accent et *ictus* métrique.⁴⁰⁶

Toutefois, Ambroise utilisait ces multiples techniques que dans ses œuvres les plus travaillées : « [...] l'exemple hagiographique correspond donc à un moment de tension soigneusement mis en valeur par la richesse et l'éclat de ses ressources rythmiques et prosodiques. »⁴⁰⁷ Plus encore, ces effets donnent une *gravitas* au texte. De fait, son lyrisme hagiographique devient un véritable outil herméneutique. Afin d'éveiller le désir de la virginité ascétique, Ambroise prit donc le parti de construire une *delectatio* guidée par l'émotion esthétique que créait son lyrisme. Ses exemples hagiographiques ainsi construits revêtaient donc « un précieux moyen de persuasion » par la séduction⁴⁰⁸ :

La *suavitas* ambrosienne, dans les exemples hagiographiques, ne répugne cependant pas aux grands moyens, et c'est sans doute pourquoi il vaudrait mieux traduire ce terme par « séduction », plutôt que par « douceur ». Chez Ambroise, en effet, la *delectatio* n'exclut pas le recours au style sublime, qui seul peut conduire aux formes les plus extrêmes du sacrifice de soi : la *delectatio* est un *summum incentiuum uirtutis*, un aiguillon susceptible d'enflammer l'âme pour la vertu. L'exemple hagiographique constitue donc un moment de tension émotionnelle forte, dont l'enjeu est d'ébranler le lecteur, de l'enthousiasmer pour des formes de dévouement inaccessible à l'*intellectus*. Moyen de persuasion irrationnelle, fondée sur l'émotion, l'exemple doit être expressif et pathétique.⁴⁰⁹

En somme, « [l'exemple] hagiographique se prête donc volontiers à l'expression du sublime [...] »⁴¹⁰

Selon l'étude que fit Michael Winterbottom, Aldhelm semble s'inscrire tout autant dans cette logique. La prose poétique de la *Prosa de uirginitate* prouve son besoin d'expansion et de variété au niveau du texte⁴¹¹. Au-delà de la signification de ses phrases, Winterbottom dénote son

⁴⁰⁵ Cécile Lanéry. « La vierge au lupanar : Réflexions sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise de Milan (De *Virginibus*, II, 4, 22-5, 35) », *op. cit.*, p. 187.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 187-188.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 189.

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ Michael Winterbottom. « Aldhelm's prose style and its origins », dans *Anglo-Saxon England*, 6, 1977, p. 43.

savoir-faire et un important effort d'ornementation qui n'empêchent pas la compréhension du texte, bien au contraire⁴¹². De plus, la rythmique, les allitérations et la structure de ses phrases soulignent davantage la variété qu'offre Aldhelm au travers de son texte⁴¹³. Cette variété textuelle sous-entend aussi une ornementation qui passe au travers d'un glossaire riche, très présent dans l'œuvre d'Aldhelm⁴¹⁴. Au niveau théorique, Winterbottom lie Aldhelm à la tradition des méthodes classiques d'expansion rhétorique. Le *De uirginitate* illustre particulièrement bien cette tradition. L'*amplificatio* consisterait à adapter son matériel textuel afin d'éveiller les émotions de son public ; plus encore, l'*expolitio* viserait à s'étendre sur un même sujet tout en semblant dire des propos nouveaux. Un besoin de variété est nécessaire afin de garder son lecteur en haleine et, afin d'y parvenir, certaines techniques sont proposées par les théoriciens⁴¹⁵. Parmi ces méthodes, l'utilisation d'*exempla* est préconisée. C'est exactement ce que fait Aldhelm avec ses longs catalogues de figures virginales. Il en est de même avec l'utilisation de comparaisons, ce que fait tout autant Aldhelm afin d'illustrer la relation entre la virginité et la continence sexuelle⁴¹⁶. Ainsi, toutes ces méthodes s'inscrivent dans une logique d'expansion et de variété textuelles dans un but rhétorique. Par conséquent, le *De uirginitate* devient, dans les mots de Winterbottom, « [...] no more than a series of instances of virginity, polished up by Aldhelm to make a row of always different beads, strung, highly coloured and clinking, on a long necklace. »⁴¹⁷ Sachant cela, il devient difficile de réduire le *De uirginitate* à une simple anthologie comme le fait Lapidge⁴¹⁸. C'est ce à quoi nous tâcherons de répondre dans notre démonstration.

2.2. Le *De uirginitate* d'Aldhelm de Malmesbury : de l'éloge à l'émulation

Dans cette section, nous traiterons comment Aldhelm utilisa ses *exempla* afin de démontrer l'importance de la virginité. En effet, comme le dit Juliet Mullins, les figures exemplaires retenues par Aldhelm avaient pour fonction, à travers leurs incarnations, de démontrer les qualités de la

⁴¹² Michael Winterbottom. « Aldhelm's prose style and its origins », *op. cit.*, p. 40.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 41.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁴¹⁸ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 58.

uirginitas à ses destinatrices⁴¹⁹. Pour cela, nous débuterons par identifier le corpus hagiographique qu'Aldhelm utilisa pour ses catalogues de figures saintes. Ensuite, nous retiendrons quatre de ces personnages afin de les analyser en trois points. Pour chacun d'entre eux, nous dresserons les récits qu'en retire Aldhelm, les traditions dont ils sont issus et, finalement, leurs fonctions dans le *De uirginitate*. Pour terminer, nous ferons une synthèse de la logique doctrinale qui guida Aldhelm lors de sa composition. Il sera donc question de réécriture hagiographique et de la manière dont Aldhelm adapta les récits des saints afin d'en faire un éloge, mais aussi un guide à la virginité vertueuse et héroïque.

2.2.1. Le corpus hagiographique utilisé

Comme nous l'avons vu, le *De uirginitate* avait pour fonction de démontrer les qualités à admirer et imiter de la virginité. Pour ce faire, Aldhelm offrit un catalogue de modèles tirés d'une grande variété de sources littéraires, notamment bibliques et patristiques, mais plus particulièrement des *passiones* des premiers martyrs chrétiens. Voici la liste de ces figures exemplaires telles que présentées dans la *Prosa de uirginitate* :

Élie, Élisée, Jérémie, Daniel, les Trois Garçons dans la fournaise (Ananias, Azarias et Misaël), Jean le Baptiste, Jean l'Évangéliste, Thomas, Paul, Luc, le pape Clément, le pape Sylvestre, Ambroise, Martin, Grégoire de Nazianze, Basile de Cappadoce, Félix, Antoine, Paul l'Hermitte, Hilarion, Jean d'Égypte, Benoît, Malchus, Narcisse, Athanase d'Alexandrie, Babylas d'Antioche, Côme et Damien, Chrysanthe et Darie, Julien et Basilisse, Amoun des Kellia, Apollonius de Thèbes, la Vierge Marie, Cécile, Agathe, Lucie, Justine, Eugénie, Agnès, Thècle et Eulalie, Scholastique (avec Christine et Dorothée), Constantine, Eustochium et Demetria, les trois sœurs Chionia, Agapé et Irène, Rufina et Secunda, Anatolia et Victoria ainsi que les patriarches Joseph, David, Samson, Abel et Melchisédech⁴²⁰.

Il est évident qu'Aldhelm avait à sa disposition une importante bibliothèque de *vitae* et de *passiones* de saints chrétiens. En plus de la Bible, il tira aussi ses figures saintes du *Liber pontificalis*, des *Gesta Silvestri*, des écrits de Rufin d'Aquilée (notamment sa traduction d'Eusèbe de Césarée et son *Historia monachorum*), de Jérôme (pour les *vitae* de Paul l'Hermitte, d'Hilarion, de Malchus et son texte sur Eustochium et Demetria), des *Dialogi* de Grégoire le Grand, de la *vita* de saint Ambroise

⁴¹⁹ Juliet Mullins. « Aldhelm's Choice of Saints for his Prose *De Virginitate* », dans McWilliams, S. ed. *Saints and Scholars: New Perspectives on Anglo-Saxon Literature and Culture in Honour of Hugh Magennis*, Boydell & Brewer, 2012, p. 34.

⁴²⁰ Nous avons francisé les noms anglophones tels que donnés dans Michael Lapidge and Rosalind C. Love. *op. cit.*, p. 209-210.

par Paulin de Milan et plus encore. Toutefois, la majeure partie de ses sources demeuraient des *passiones* anonymes⁴²¹.

Ce qui nous amène à une question : pourquoi Aldhelm choisit-il ces figures exemplaires en particulier? Selon Lapidge, il est difficile de répondre à cette question. S'il reconnaît qu'une certaine position doctrinale doit définir les dix-neuf premiers chapitres du traité - c'est-à-dire la partie théorique qui débute le *De uirginitate* - Lapidge considère qu'elle serait difficile à cerner en raison des multiples comparaisons qui composent l'introduction. Plus encore, Lapidge stipule que la raison d'être du traité serait ni plus ni moins le plaisir que trouve Aldhelm dans la prolixité et un vocabulaire riche : « Only rarely is this prolixity restrained by the exigencies of economical argument or by the demands of tightly devised structure. One looks in vain, therefore, for any structural principle informing the catalogues of virgins. »⁴²²

Premièrement, nous avons déjà répondu à la critique selon laquelle la prose lyrique d'Aldhelm serait sans fondement. Son lyrisme répond tout simplement à une logique d'expansion rhétorique⁴²³. Ce qui nous intéresse ici, c'est le choix des figures exemplaires. Selon Lapidge, ce choix fut guidé par la disponibilité des sources qu'avait alors Aldhelm. Toutefois, certains éléments le perturbent :

Yet Aldhelm included Ambrose among his male virgins, for example, presumably because he had access to the *Vita S. Ambrosii* by Paulinus of Milan; but why, on the other hand, did he omit St Felix of Nola when he must presumably have had before him a copy of Paulinus of Nola's poems on that saint? How are we to account for the omission of Anne, or Perpetua, or Catharine from the list of female virgins other than by assuming that Aldhelm did not possess their *vitae*? Except by the simple terms of availability of texts, Aldhelm's choice of examples often seems capricious: he includes Amos of Nitria, for example, who was apparently never venerated in England and who never appears in English calendars.⁴²⁴

Nous pouvons aussi nous poser la question de la forme par laquelle ces *passiones* lui furent accessibles. Eut-il accès à une importante collection de *libelli*⁴²⁵? Ou plutôt à un passionnaire⁴²⁶ en

⁴²¹ Michael Lapidge and Rosalind C. Love. *op. cit.*, p. 210.

⁴²² Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 57.

⁴²³ Michael Winterbottom. « Aldhelm's prose style and its origins », *op. cit.*, p. 64.

⁴²⁴ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 57-58.

⁴²⁵ Un *libellus* est un document qui contient une seule légende hagiographique ou quelques écrits reliés à un seul saint. Il s'agit, avec le légendier (qui contient quant à lui plusieurs légendes hagiographiques de divers saints d'origines diverses), des documents hagiographiques par excellence. Guy Philippart. *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1977, p. 21.

⁴²⁶ Le passionnaire est un légendier (donc une collection de légendes hagiographiques) dédié aux martyrs, plus précisément à leurs passions. *Ibid.*, p. 25.

particulier⁴²⁷? Il est impossible de répondre définitivement à ces interrogations, principalement en raison de la disparition totale de la bibliothèque d'Aldhelm à Malmesbury⁴²⁸. Nous savons que des manuscrits et des codices furent en circulation dans le monde anglo-saxon dès son entrée dans la chrétienté et la culture romaine⁴²⁹, mais malheureusement aucun inventaire des textes disponibles avant le X^e siècle n'a survécu⁴³⁰. Pour ce qui est de la possibilité de l'utilisation d'un passionnaire, le plus ancien exemplaire anglo-saxon ayant survécu jusqu'à nos jours date du IX^e siècle, une période postérieure à Aldhelm. Lapidge et Rosalind C. Love posent toutefois l'hypothèse d'un passionnaire singulier en raison de sa correspondance avec Rome⁴³¹ : « Without such an hypothesis, it is difficult to explain his eccentric choice of martyrs, for many of the saints whom he included were not otherwise culted in Anglo-Saxon England, and are not commemorated in Anglo-Saxon liturgical calendars. »⁴³² Malgré tout, l'important corpus des écrits d'Aldhelm implique une bibliothèque conséquente⁴³³; Lapidge en fait d'ailleurs l'inventaire supposé en se basant sur la recherche antérieure⁴³⁴.

De son côté, Juliet Mullins reconnaît la difficulté de cerner le principe structurant de l'œuvre d'Aldhelm ainsi que la sélection des figures saintes qui composent les catalogues. Toutefois, elle entreprend d'en analyser les rouages dans son article afin de démontrer les innovations et l'importance du *De uirginitate* dans la dissémination de l'hagiographie dans le monde insulaire⁴³⁵. Tout d'abord, note-t-elle, l'une des particularités les plus frappantes des figures saintes comprises dans le traité est qu'aucune d'entre elles n'est spécifique ou locale au monde anglo-saxon. Ce n'est toutefois pas surprenant compte tenu de la date de composition du *De uirginitate* : l'Église anglo-saxonne était alors à ses balbutiements et ses saints n'étaient pas encore reconnus. Ainsi, tous les saints commémorés dans le *De uirginitate* sont des saints universaux provenant des traditions chrétiennes occidentales et orientales⁴³⁶ :

⁴²⁷ Michael Lapidge and Rosalind C. Love. *op. cit.*, p. 210.

⁴²⁸ Michael Lapidge. *The Anglo-Saxon library*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2006, p. 34.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁴³¹ Michael Lapidge and Rosalind C. Love. *op. cit.*, p. 210.

⁴³² *Ibid.*, p. 211.

⁴³³ Michael Lapidge. *The Anglo-Saxon library*, *op. cit.*, p. 34.

⁴³⁴ Cette liste se trouve dans l'Appendice E de l'ouvrage cité, plus précisément aux pages suivantes : Michael Lapidge. *The Anglo-Saxon library*, *op. cit.*, p. 178-191.

⁴³⁵ Juliet Mullins. « Aldhelm's Choice of Saints for his Prose *De Virginitate* », *op. cit.*, p. 35.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 37.

From Egypt we have Antony, Paul the Hermit, Hilarion, John of Egypt, Athanasius, Amos, and Apollonius; from Greece we have Gregory of Nazianzus and Basil of Cappadocia; from Carthage we have Felix; from Jerusalem we have Narcissus; from Syria we have Cosmas and Damian; and, more specifically, from Antioch we have the three boys who accompany the prophet Daniel to the furnace, Julian and Basilissa, Malchus, Babilas and Luke. The West is represented by the popes Clement, Sylvester and Ambrose and the monastic fathers Martin and Benedict. The female saints are largely Italian: they include the Sicilians Agatha and Lucia; the Romans Agnes, Caecilia, Eugenia, Constantia, Eustochius, Demetrias, Rufina and Secunda, Anatolia and Victoria; Benedict's sister, Scholastica, and Christina. Eulalia is from Spain. From the East, there is Justina, a native of Antioch; Thecla, who was of Iconium but travelled with Paul of Tarsus to Antioch; Dorothea, who was born in Caesarea in Cappadocia; and the Greek sisters Chionia, Irene and Agape.⁴³⁷

Il est possible qu'Aldhelm amassa ses sources lorsqu'il étudia à Canterbury auprès de l'archevêque Théodore et l'abbé Hadrien; plus précisément pour ce qui est des saints de l'Église orientale et/ou italienne, ainsi que les saintes siciliennes. Plusieurs de ces saints furent introduits dans le monde anglo-saxon à travers Théodore et Hadrien, ainsi l'hypothèse serait plausible. Toutefois, Aldhelm fait aussi omission de certains saints associés à l'école de Canterbury ainsi qu'à ses fondateurs et enseignants. C'est notamment le cas pour le martyr Anastase - saint patron des moines siciliens pour lequel Théodore aurait composé une *vita*, les saints tarse Cirycus et Julitta et les saints napolitains et capouans⁴³⁸. Le problème de la datation de la vie d'Aldhelm revient d'ailleurs car, comme le dit Mullins : « [...] if Aldhelm was at Canterbury some time before 672 and our dating of the prose *De Virginitate* is correct, we must question whether he would have kept a collection of passions and lives that would remain untouched by the influence of his later career. »⁴³⁹

Mullins note aussi la possibilité d'une influence irlandaise. Nous savons qu'il eut une certaine présence irlandaise à l'école de Canterbury de la même manière qu'il eut aussi de nombreux anglo-saxons qui voyagèrent jusqu'en Irlande⁴⁴⁰. Conséquemment, les textes voyagèrent entre les mondes anglo-saxon et irlandais; Aldhelm fut lui-même influencé par l'éducation irlandaise comme nous l'avons déjà vu⁴⁴¹. Toutefois, malgré la connexion entre ces deux espaces géographiques et le lien qui unit Aldhelm à l'Irlande, peu d'éléments permettent d'associer son choix de figures saintes dans le *De uirginitate* à une influence irlandaise. Parmi ces indices, nous savons notamment que certains saints très vénérés en Irlande se retrouvent dans le *De uirginitate*. C'est le cas pour les moines égyptiens Antoine et Paul l'Hermit. Le *De uirginitate* fait aussi référence à la

⁴³⁷ Juliet Mullins. « Aldhelm's Choice of Saints for his Prose *De Virginitate* », *op. cit.*, p. 37-38.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 42.

Vita Martini de Sulpice Sévère ainsi qu'à la traduction de la *Vita Antonii* par Évagre d'Antioche. Ces deux œuvres servirent de modèles pour la production hagiographique à Iona⁴⁴² où il est possible qu'Aldhelm étudia dans les années 660⁴⁴³. Ainsi, bien que le choix des saints du *De uirginitate* correspond plus à une influence de Canterbury (malgré certaines omissions étonnantes), il est tout à fait possible, même à petite échelle, qu'Aldhelm reçut une certaine influence irlandaise⁴⁴⁴.

Finalement, Mullins s'intéresse à une dernière piste. Plus précisément, c'est l'ordre dans lequel Aldhelm présente ses différentes figures exemplaires qui attire son attention :

[...] it would appear that a quite specific hierarchic order is being established, and it would seem to me to follow the pattern preserved in the Canon of the Mass, in certain versions of the Eucharistic prayer, and in the litany of the saints: prophets (including John the Baptist, the prophet of the New Testament), apostles, popes, bishops, the monastic fathers/confessors, martyrs, female virgins and the Old Testament patriarchs.⁴⁴⁵

L'ordre dans lequel Aldhelm place ses saints pourrait donc être un indice. En premier lieu, Aldhelm semblerait connaître les écrits de Grégoire le Grand, plus précisément sa liste de saints à commémorer dans la prière quotidienne d'intercession⁴⁴⁶ : Aldhelm fait mention de cette liste dans le chapitre XLII du *De uirginitate* lorsqu'il présente sainte Lucie⁴⁴⁷. De plus, l'ordre des vierges féminines présentes dans le *De uirginitate* semble suivre celui que nous retrouvons dans les sacramentaires - dans lesquels on retrouve le Canon romain de la messe - de la famille franco-irlandaise. Ces sacramentaires peuvent être séparés en trois grandes familles; les familles ambrosienne, grégorienne et franco-irlandaise :

In the Ambrosian sacramentaries, the virgins are listed in the order Agnes, Caecilia, Felicity and Perpetua, Anastasia, Agatha, Eufemia, Lucia. In the Gregorian sacramentaries the order is: Felicity, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnes, Caecilia. It is in the Franco-Irish family that Aldhelm's order is found, providing further evidence of the kind of texts circulating in England at an early date; the Franco-Irish family commemorates Perpetua, Agnes, Caecilia, Felicity, Anastasia, Agnes, Lucia.⁴⁴⁸

⁴⁴² Juliet Mullins. « Aldhelm's Choice of Saints for his Prose *De Virginitate* », *op. cit.*, p. 43.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 44. Ce point est d'autant plus intéressant étant donné les tensions entre le monde irlandais et le monde anglo-saxon soulignées dans la première partie.

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁴⁷ « Mihi quoque operae pretium uidetur, ut sanctae Agathae rumores castissimae uirginis Luciae praeconia subsequantur, quas praeceptor et pedagogus noster Gregorius in canone cotidiano, quando missarum sollempnia celebrantur, pariter copulasse cognoscitur hoc modo in catalogo martirum ponens: Felicitate, Anastasia, Agatha, Lucia, quatenus nequaquam literarum serie sequestrentur, quae contribuli populo apud Siciliam genitae simul caelesti gloria gratulantur. » Rudolph Ewald, éd. *Aldhelmi Opera Omnia, op. cit., Prosa de uirginitate*, XLII, p. 293.

⁴⁴⁸ Juliet Mullins. « Aldhelm's Choice of Saints for his Prose *De Virginitate* », *op. cit.*, p. 46.

Le Canon romain de la messe ne nous renseigne toutefois pas sur les saints masculins du *De uirginitate*⁴⁴⁹ : ce serait plutôt du côté de la liturgie orientale que l'ordre des saints masculins du traité pourrait trouver ses origines⁴⁵⁰. Comme le rappelle Mullins, l'Orient influença l'Occident de multiples manières. C'est notamment le cas pour les pratiques liturgiques. La litanie des saints était, à la base, une innovation orientale. C'est vers la fin du V^e siècle que Grégoire le Grand introduisit les prières litaniques dans la messe romaine. Ainsi, les moines qui accompagnèrent saint Augustin vers le monde anglo-saxon en 597 devaient être familiers avec ces litanies. Toutefois, la recherche ne peut prouver si ces litanies utilisées par l'Église romaine d'alors incluaient ou non la litanie des saints. Au niveau des indices, le *De uirginitate* et une litanie syriaque du VII^e siècle⁴⁵¹ semblent partager les mêmes figures saintes, soit les apôtres, Grégoire de Nazianze, Basile de Cappadoce, Antoine, Côme et Damien, Babylas et Thècle⁴⁵². De plus, d'autres litanies orientales reliées à l'archevêque Théodore, originaire de Tarse, semblent partager de nombreuses correspondances avec la liste du *De uirginitate*. Toutefois, Mullins conclut qu'il lui fut impossible de découvrir une correspondance parfaite entre toutes ces litanies et la liste d'Aldhelm. Malgré tout, étant donné la tendance d'Aldhelm à mêler diverses traditions dans son œuvre, il lui semble improbable qu'Aldhelm se soit cantonné à une seule influence :

Nevertheless, the overlap in terms of structure and selection of saints between the litany of the saints and the *De Virginitate* suggests exciting possibilities concerning the dissemination of hagiographical and liturgical texts to England in the seventh century, and would suggest that Aldhelm's guiding principles were anything but capricious.⁴⁵³

Ainsi, pour conclure sa recherche, Mullins appuie sur les multiples traditions et influences - irlandaise, romaine et orientale - qui influencèrent les choix d'Aldhelm pour ses catalogues de figures saintes. Cela souligne davantage le climat intellectuel de son époque; un climat ouvert sur les idées extérieures⁴⁵⁴.

Cette question du choix des saints amène indubitablement à celle de la fonction, de la signification et de la place de ces saints dans le cadre du traité. Nous savons déjà qu'Aldhelm présenta ses saints comme des modèles de virginité qu'il voulait offrir aux moniales de Barking⁴⁵⁵ :

⁴⁴⁹ Juliet Mullins. « Aldhelm's Choice of Saints for his Prose *De Virginitate* », *op. cit.*, p. 46.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁵¹ Anton Baumstark. « Eine syrisch-melchitische Allerheiligenlitanie », dans *Oriens Christianus*, 4, 1904, p. 98-120.

⁴⁵² Juliet Mullins. « Aldhelm's Choice of Saints for his Prose *De Virginitate* », *op. cit.*, p. 48.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 37.

« [...] purpureos pudicitiae flores ex sacrorum voluminum prato decerpens pulcherrimam virginitatis coronam Christo favente contexere nitar. »⁴⁵⁶ Plus encore, selon Thomas Cramer, les cinquante-trois *exempla* du *De uirginitate* illustrant les récits héroïques et les tourments de figures virginales font partie intégrante de l'argumentaire du traité. Il contredit donc les propos de Lapidige précédemment cité. Cramer argumente que le *De uirginitate* fut composé en fonction de la réalité de son public et des monastères doubles. Les *exempla* d'Aldhelm auraient alors pour fonction d'illustrer les thématiques abordées dans la partie théorique du traité. En somme, deux thèmes ressortent du lot. Les saints du *De uirginitate* mettraient en évidence la spiritualité intérieure de la virginité et la collaboration entre les sexes au travers d'exemples concrets tirés de sources hagiographiques⁴⁵⁷. C'est donc à cette question que nous nous intéresserons désormais. Pour cela, nous retiendrons quatre figures présentes dans le *De uirginitate*. Pour chacune d'entre elles, nous dresserons les récits qu'en retire Aldhelm, les traditions dont elles sont issues et, finalement, leurs fonctions dans le traité. Pour des raisons de concision, nous retiendrons principalement les extraits de la *Prosa*, à moins que l'*exemplum* présente des différences notoires avec sa version du *Carmen*.

2.2.2. Le couple chaste, Chrysanthe et Darie

L'*exemplum* de Chrysanthe et Darie fait partie des plus longs *exempla* du *De uirginitate*⁴⁵⁸. Voici un bref résumé⁴⁵⁹. Tel que présenté dans la *Prosa*, Chrysanthe est un jeune homme de bonne naissance éduqué aux arts libéraux par les philosophes et rhéteurs romains. Aldhelm fait particulièrement éloge de ses capacités intellectuelles et de son intelligence⁴⁶⁰. Une fois les sept arts libéraux maîtrisés, Chrysanthe découvre les Évangiles et rejette dès lors les enseignements des philosophes classiques ainsi que le mariage. Embrassant désormais la foi chrétienne, Chrysanthe devient un fervent prédicateur du Christ. Son père, un païen, décide de l'enfermer et de le priver de nourriture afin de le faire revenir aux cultes traditionnels. Devant l'esprit imperturbable de son fils, il décide de l'amadouer par les sens en usant d'un somptueux festin et de jeunes vierges qu'il met à sa disposition. Là encore, Chrysanthe résiste par son dégoût de la chair. Le père lui envoie alors

⁴⁵⁶ Rudolph Ehwald, éd. *Aldhelmi Opera Omnia, op. cit., Prosa de uirginitate*, XIX, p. 249.

⁴⁵⁷ Thomas Cramer. *op.cit.*, p. 146.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁵⁹ Il se trouve au chapitre XXXV de la *Prosa*, aux pages suivantes : Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, p. 276-280.

⁴⁶⁰ « Erat enim, ut fertur, tam ardentis ingenii et capax memoriae, ut quicquid lectitando et scrutando enixius rimaretur, velut visco glutinatum praepropere in praecordiis puerilibus lentesceret et intra sagacis animi conclave radicatum haeresceret. » *Ibid.*, p. 276-277.

Darie, une ravissante vestale hautement éduquée aux arts dialectiques afin d'inciter son fils au mariage. C'est plutôt un échange mutuel qui prend place entre Chrysanthe et Darie. Ces derniers débattent longuement et cette discussion se termine par la conversion de Darie au christianisme ainsi qu'une entente de mariage chaste entre les deux jeunes personnes⁴⁶¹. À partir de cet instant, Chrysanthe et Darie se mettent à prêcher ensemble la foi chrétienne et convertissent de nombreuses personnes, hommes et femmes. Chrysanthe est alors capturé par les autorités qui lui font subir de nombreuses tortures, toutefois, à chaque fois, le Christ le protège et l'empêche d'être blessé par les tourments. Ces miracles amènent les témoins de ces tortures à se convertir au christianisme et de mourir en martyrs. De son côté, Darie est enfermée dans un lupanar, mais comme pour son compagnon, Dieu la protège des sévices sexuels en envoyant un lion qui la garde. Finalement, sous l'ordre de l'empereur Numérien, Chrysanthe et Darie meurent en martyrs et reposent ensemble dans une crypte⁴⁶².

Aldhelm s'inspira probablement de la *passio* latine BHL 1787 afin de composer ce passage⁴⁶³. Chrysanthe et Darie sont des martyrs de Rome dont la fête est célébrée le 25 octobre sur la *via Salaria*. Leur culte est largement attesté dès les V^e et VI^e siècles. En plus des *passiones* latines qui leurs sont dédiées (BHL 1787-1788), on retrouve aussi leur Passion en langue grecque (BHG 313-313e)⁴⁶⁴. La version grecque fut longtemps considérée comme antérieure à la version latine qui ne serait que sa traduction. Toutefois, la recherche récente démontra plutôt la priorité de la version latine⁴⁶⁵. Selon Cécile Lanéry, si certains éléments laissent encore des doutes quant à l'importance de la version grecque⁴⁶⁶, l'origine romaine de la *Passio* demeure certaine. De fait, « [...] non seulement tous les martyrs évoqués [dans la *Passio* latine] étaient bel et bien honorés sur la *via Salaria*, mais la narration semble même avoir été guidée par le souci d'expliquer la topographie du

⁴⁶¹ « Quid plura? Tandem vir vitae venerabilis non fraudis argumento, sed ratiocinationis documento in reciprocis conflictibus victoriae palmam adeptus eandem Daria miam catholicae fidei sacramenta credentem suscipiens simulato hymenei commercio simul conversantur, donec ipsa salubris lavacri laticis lustratur. » Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, XXXV, p. 278.

⁴⁶² Aldhelm appuie sur leur partenariat, voir leur complicité, dans la mort comme dans la vie : « Post haec decreto Numeriani Augusti pariter in una cripta martirizantes occubuerunt in consortio sanctorum simul percepturi praemia meritorum, sicut simul participes extiterunt tormentorum. » *Ibid.*, p. 280.

⁴⁶³ Michael Lapidge. *The Anglo-Saxon library*, *op. cit.*, p. 191.

⁴⁶⁴ Cécile Lanéry. « Les Passions latines composées en Italie », dans Philippart, Guy, dir. *Corpus Christianorum. Hagiographies: histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 5, Turnhout, Brepols, 2010, p. 138.

⁴⁶⁵ Michael Lapidge. *The Roman Martyrs: Introduction, Translations, and Commentary*, Oxford University Press, 2017, p. 252.

⁴⁶⁶ Cécile Lanéry. « Les Passions latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 142.

sanctuaire de Chrysanthe et Darie, au cimetière de Thrason. »⁴⁶⁷ Cette description du lieu de culte et de pèlerinage ne fut toutefois pas la seule motivation de l'hagiographe latin :

Toute la première partie jusqu'à l'arrestation des deux martyrs éponymes, est en effet consacrée à la promotion polémique d'un christianisme ascétique, en rupture avec les idéaux et la culture païenne. Dans un cadre fortement romanesque et littéraire, l'auteur campe les termes d'un débat où il érige Chrysanthe en icône de la vraie sagesse: formé à la philosophie et à la culture païenne, Chrysanthe y renonce dès sa rencontre avec la Bible. Confronté aux privations, puis aux séductions de la chair, il leur oppose une constance et une chasteté inflexibles, fondées sur la *lectio* des livres saints [...].⁴⁶⁸

Lorsque Chrysanthe fait face à la vestale Darie - qui représente le paganisme romain : « [...] il aborde le terrain de la polémique apologétique. Sa critique évhémériste des cultes païens est bien plus subtile que l'ironie ordinaire des hagiographes à l'encontre des idoles; aux arguments de Darie, il oppose des thèses inspirées de Tertullien et des Passions arnobiennes. »⁴⁶⁹ Comme d'autres avant lui, l'hagiographe de la *Passio* latine définissait la religion chrétienne de manière ascétique. Toutefois, il présente aussi des idées augustinienes en affirmant que c'est la grâce divine qui permet de combattre le désir. En somme, la *Passio* de Chrysanthe et Darie est un « éloge érudit de la virginité chrétienne »⁴⁷⁰ duquel Aldhelm puisa un *exemplum* de virginité⁴⁷¹.

Plus encore, la *Passio* latine appartiendrait à un courant particulier de la seconde moitié du V^e siècle. La production hagiographique de l'époque connaissait alors une certaine prolifération et les Passions devinrent « leur propre source d'inspiration » au détriment des modèles bibliques et romanesques antérieurs. De fait, Cécile Lanéry remarque une certaine porosité du genre et les mêmes thématiques sont reprises d'une œuvre à l'autre :

Cette porosité hagiographique, manifeste dès la seconde moitié du V^e siècle (v. EUGENIA, NE-REUS ET ACHILLEUS, CHRYSANTHUS ET DARIA, SUSANNA), ne fit que s'affirmer par la suite. De manière générale, l'imitation transforma les Passions du V^e siècle en norme littéraire et narrative; leurs descendantes du VI^e siècle (GALLICANUS, AGNES ET EMERENTIANA, MARCELLUS) furent à leur tour imitées par les hagiographes du Moyen-Âge. Il en résulta une homogénéité littéraire et narrative, qui n'a d'ailleurs pas peu découragé les entreprises de datation.⁴⁷²

Les Passions post-nicéennes comme celle de Chrysanthe et Darie révèlent donc des *topoi* - c'est-à-dire des lieux communs comme nous l'avons vu plus haut - assez similaires. Ces *topoi*

⁴⁶⁷ Cécile Lanéry. « Les Passions latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 143.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 144-145.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 22

comprennent le rejet de la sexualité, des conversions multiples et la volonté de fer des martyrs dans leur foi⁴⁷³. Plus encore, à partir de la deuxième moitié du V^e siècle, le discours ascétique des hagiographes se fixa davantage. Si les hagiographes des décennies 430-450 se préoccupaient plus de chasteté que de virginité dans le sens le plus strict, cette dernière prit de plus en plus de place dans les écrits de la période subséquente. Ainsi, à partir de la seconde moitié du V^e siècle, « [le] discours ascétique se figea en une défense inconditionnelle de la virginité, et les matrones furent délaissées au profit des vierges martyres. »⁴⁷⁴

Toutefois, selon Danny Praet et Annelies Bossu, la *Passio* de Chrysanthe et Darie suggère aussi certaines subtilités dans sa narration, plus particulièrement dans la représentation des deux protagonistes⁴⁷⁵. Plus précisément, ils dénotent une certaine symétrie sexuelle entre Chrysanthe et Darie. Ainsi, sur le plan intellectuel comme sexuel, la *Passio* présenterait Chrysanthe et Darie comme des individus égaux. Sur le plan intellectuel, on le remarque lors de la *disputatio* qui anime leur première rencontre. Darie se prouve être une femme intelligente et éduquée qui argumente également avec son interlocuteur. De plus, cette symétrie établie dans la sphère intellectuelle est davantage confirmée par le mariage spirituel que concluent les deux protagonistes. Ce faisant, ils éliminent la sexualité et perturbent les rôles traditionnels réservés aux femmes et aux hommes. Ce mariage chaste, résultat de l'adoption de la chasteté éternelle du christianisme, souligne donc l'égalité qui s'installe entre Chrysanthe et Darie⁴⁷⁶. Toutefois, Praet et Bossu avertissent sur l'ambiguïté de cette égalité. Comme ils le remarquent, c'est après la conversion de Darie et l'union chaste des deux jeunes personnes que sont évoqués des rôles genrés plus traditionnels. De fait, si Chrysanthe est dépeint comme s'occupant de l'instruction des personnes qu'il convertit, ce n'est pas le cas

⁴⁷³ Danny Praet and Annelies Bossu. « A Marriage of Equals? Characterization in the *passio Chrysanthi et Dariae* », dans *Philologus*, 2015, 159, 2, p. 303.

⁴⁷⁴ Cécile Lanéry. « Les Passions latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 113.

⁴⁷⁵ Danny Praet and Annelies Bossu. *op. cit.*, p. 303

⁴⁷⁶ Cela fait référence à la vie angélique, cet idéal monastique et ascétique des premiers siècles du christianisme. En effet, cet idéal consistait à nier une différence entre les sexes afin d'être égaux devant le Christ. Plus encore, Anne-Marie Helvétius parle d'un « troisième genre ». Comme nous l'avons vu, les moines et les moniales tendent à mener une vie parfaite sur terre. Si les voies afin d'y parvenir sont diverses, l'une d'elles est la vie angélique au travers de l'ascèse et de « strictes règles de pureté » virginal afin de s'identifier aux anges, c'est-à-dire « aux milices célestes ». Ce faisant, ces moines et ces moniales deviennent des êtres « asexués » à l'image des anges. C'est cet idéal virginal qui permettrait de revenir à l'image de l'humanité d'avant la chute, cette humanité créée à l'image de Dieu. Selon cet idéal de la vie angélique, il est donc tout à fait possible pour des hommes et des femmes de vivre ensemble sans qu'il n'y ait de problème. D'où l'idée des communautés mixtes, etc. Anne-Marie Helvétius. « Le sexe des anges au Moyen Âge », *op. cit.*, p. 103; 110-113; 116

pour Darie⁴⁷⁷. Cela concorderait avec la vision traditionnelle de l'Église qui, dès l'époque des martyrs, interdisait aux femmes de prêcher⁴⁷⁸.

Il demeure que le thème de l'union chaste garde une place importante dans le récit de Chrysanthe et Darie. Conséquemment, Thomas Cramer fait de l'*exemplum* qu'en retire Aldhelm une illustration parlante de sa volonté de plaider en faveur d'une forme institutionnalisée du mariage chaste⁴⁷⁹. Si l'on suit son raisonnement, Darie est représentée dans le *De uirginitate* comme l'égale de Chrysanthe. Le langage qu'emploie Aldhelm afin de décrire les deux personnages est assez similaire. Afin de balancer son éloge des capacités intellectuelles de Chrysanthe, Aldhelm en fait de même avec Darie. Ainsi, la vestale est tout aussi éduquée que son futur partenaire et même les plus éloquents orateurs de son époque craignent de débattre avec elle⁴⁸⁰ : « [...] quod Daria dialecticis artibus imbuta et captionis sillogismi conclusionibus instructa fuisse ferebatur ita dumtaxat, ut disertissimi oratores tam sagax virginis instructa ingenium alterno experire conflictu vererentur. »⁴⁸¹ Comme le souligne Cramer, la longueur du débat qui suit la rencontre entre les deux protagonistes appuie davantage le caractère et les capacités intellectuelles de Darie. Ces thèmes, comme le dit Cramer, durent bien résonner avec les moniales de Barking, des femmes hautement éduquées qui travaillaient conjointement avec des hommes dans leurs activités monastiques. De plus, l'une des fonctions principales des monastères doubles fut aussi illustrée dans l'*exemplum* d'Aldhelm⁴⁸² :

After creating this mixed-sex partnership, both begin preaching. The active and public nature of Chrysanthus and Daria's preaching tour is emphasized by the fact that their audience is specifically pointed out as being of both sexes. The ability of women and men to work together was not only seen as possible, but, in light of their prodigious number of converts, highly desirable.⁴⁸³

L'*exemplum* de Chrysanthe et Darie n'est toutefois pas le seul à illustrer le concept du mariage chaste. C'est aussi le cas de l'*exemplum* de Julien et Basilisse⁴⁸⁴. Leur histoire présente des caractéristiques similaires à celle de Chrysanthe et Darie. De même, ces caractéristiques supportent

⁴⁷⁷ Nous avons ici que très largement résumé l'article de Praet et Bossu. Pour plus de détails quant à l'analyse de la *Passio*, vous pouvez consulter son corps de texte. Danny Praet and Annelies Bossu. *op. cit.*, p. 323. Praet et Bossu disent baser leur analyse sur une version bilingue et récente de BHL 1787. *Ibid.*, p. 302.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 322.

⁴⁷⁹ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 151.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁸¹ Rudolph Ewald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, XXXV, p. 278.

⁴⁸² Thomas Cramer, *op. cit.*, p. 152.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁸⁴ On retrouve l'*exemplum* de Julien et Basilisse au chapitre XXXVI de la *Prosa*, aux pages suivantes : Rudolph Ewald, éd. *op. cit.*, p. 280-284.

l'application de la tradition du mariage chaste au contexte du monastère double⁴⁸⁵. Comme Chrysanthe, Julien est décrit comme un jeune homme qui eut accès à la foi chrétienne lors de son éducation aux arts rhétoriques. Comme Chrysanthe, ses parents le pressèrent au mariage afin d'assurer leur descendance. Julien rejeta toutefois l'idée jusqu'à ce qu'il reçût une vision du Christ qui lui assura qu'il pouvait se marier sans crainte pour sa virginité :

Exurge! Ne timeas nec suasiones verborum vel voluntatem parentum horrescas! Accipies enim coniugem, quae te non polluendo a me separet, sed per te virgo perseveret; et infra : Multi iuvenes et virgines per vestram doctrinam vel vitam caelestis exercitus probabuntur et reliqua.⁴⁸⁶

Conséquemment, Julien épousa Basilisse avec qui il eut une relation chaste⁴⁸⁷. Ensemble, ils convertirent de nombreuses personnes des deux sexes et fondèrent autant d'institutions monastiques⁴⁸⁸. Dans cet *exemplum*, l'union spirituelle, qui est caractérisée par le partenariat et le travail partagé, est aussi considérée comme autant avantageuse que profitable pour les deux protagonistes. Même le Christ supporte le couple. On retrouve aussi cette idée dans la représentation du mariage chaste d'Amos⁴⁸⁹, un autre *exemplum* du *De uirginitate* qui illustre une union chaste⁴⁹⁰.

Plus encore, et selon Cramer, la coopération entre des saints masculins et féminins qui évoluent au sein d'une union matrimoniale chaste serait l'élément le plus important de toute la collection de figures saintes du *De uirginitate*. Certes, Aldhelm présente une vision assez mitigée du mariage au travers de son traité en le catégorisant d'état dépravant⁴⁹¹, mais son propos est bien plus subtil. Comme l'explique Cramer, Aldhelm n'est pas équivoque lorsqu'il traite de la question du mariage. Si le *De uirginitate* est une défense des moniales des monastères doubles, Aldhelm tente de présenter des modèles alternatifs de la sainteté qui s'insèrent difficilement dans la dichotomie

⁴⁸⁵ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 152-153.

⁴⁸⁶ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, XXXVI, p. 281.

⁴⁸⁷ Aldhelm décrit Basilisse comme ravissante par sa beauté extérieure, mais encore plus belle intérieurement : « Suscipitur itaque de thalamo beata virgo vocabuli praesagio Basilissa, hoc est regina, formosa frontis effigie, sed formosior cordis castitate, venusta, inquam, liniamentis membratim corporalibus, sed plus venusta suatim cicladibus compta spiritalibus. » *Ibid.*

⁴⁸⁸ « O quanta caterva credentium in utroque sexu fetidas facinorum cloacas calcitrans et putida vitiorum volutabra abominans illorum magisterio ad fidem catholicam conversa cum martirii tropeo triumphans agonizavit, siquidem plura monachorum ergasteria in celeberrimo Antiochiaie mucicipio, quae est metropolis Aegipti, opitulante Christo construxere, in quibus militum Christi circiter X milia sub distincto Iuliani regimine conversantia et nequaquam a sanctae religionis tramite per obliquos anfractus dextera laevaue declinantia regulariter vixerunt. Basilissa vero Deo dicata bis quingentenos sanctae messis manipulos evangelicae praedicationis falce metens in area tortoris tritrandos et horreis caelestibus condendos invexit. » *Ibid.*, p. 281-282.

⁴⁸⁹ L'*exemplum* d'Amos - et de son épouse innomée - se retrouve au chapitre XXXVII de la *Prosa*. Il suit donc l'*exemplum* de Julien et Basilisse qui suit lui-même l'*exemplum* de Chrysanthe et Darie. *Ibid.*, p. 284-286.

⁴⁹⁰ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 153.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 148.

virginité-mariage. Aldhelm soutient la position selon laquelle la valeur de la virginité ne repose pas dans son intégrité physique extérieure, mais plutôt dans sa pureté d'esprit intérieure. Lorsqu'Aldhelm critique le mariage, sa critique est dirigée vers sa nature physique plutôt que vers l'association entre hommes et femmes qui en résulte :

Indeed, the beneficial result of such cooperation - in the form of large numbers of converts - is repeatedly emphasized by Aldhelm. The marriage condemned is the sexual marriage that can be held in opposition to virginity. If marriage is to be seen as a positive element, and the sexual necessity of it is removed, then what remains is a spiritual union.⁴⁹²

Les attaques traditionnelles envers les pratiques syneisactistes reposaient sur le fait qu'ils s'agissaient d'arrangements dangereux et non naturels qui pourraient conduire à la tentation et au scandale. Aldhelm semble donc contourner ces attentes en mentionnant à plusieurs reprises que le public auquel s'adressaient les saints de ses *exempla*⁴⁹³ étaient composés de personnes des deux sexes. Comme il fut illustré plus haut, le *De uirginitate* présente plusieurs *exempla* de ce genre :

By emphasizing the successful collaboration between men and women, Aldhelm is making a clear statement about the correct functioning of society. Aldhelm's model of a spiritual institution where men and women were working together was that of the spiritual marriage. Such an approach provided his audience within the double monastery with a model that conferred upon them the spiritual benefits of interior holiness, and yet allowed them also to continue living within a dual-sex environment.⁴⁹⁴

Sur les cinquante-trois *exempla* qui composent la collection de figures saintes du *De uirginitate*, dix d'entre eux pourraient être décrits comme étant des exemples de mariages chastes. Cela paraît peu, mais ces *exempla* demeurent structurellement au centre de la collection et de l'argumentaire d'Aldhelm. La section qui traite des figures masculines se termine avec six *exempla* qui suivent le cadre d'une union spirituelle. De même, Aldhelm débute la section des figures féminines - qui suit immédiatement celle des figures masculines - avec Marie, l'ultime *exemplum* du mariage chaste, et continue avec d'autres saintes qui vécurent aussi au sein d'une union chaste. En centrant ainsi les mariages chastes au cœur du traité, Aldhelm souligne davantage l'importance de ce thème. Comme le dit Cramer, un autre point structurel qui appuie l'importance de ce thème est la longueur des récits qui en traitent. En général, ils ont tendance à être beaucoup plus longs que les autres *vitae* présentes dans le *De uirginitate*. Les *exempla* successifs de Chrysanthe et Darie et de Julien et Basilisse font partis des plus longs de tout le traité. Ainsi, l'espace qui est accordé à ces *exempla*

⁴⁹² Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 149.

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 150

indique tout autant l'importance de ce type de récit au sein du *De uirginitate*⁴⁹⁵. Cela fait sens lorsque nous prenons en considération la théorie de Cramer selon laquelle le *De uirginitate* serait une défense des monastères double et de l'autorité des femmes dans un contexte où ces faits sont remis en question par les autorités ecclésiastiques⁴⁹⁶. En effet, l'idéal de la vie angélique qui annulait les différences entre les sexes en permettant une grande autorité pour les vierges consacrées posait un grand problème pour l'Église institutionnelle⁴⁹⁷. Aldhelm répondit donc tout simplement à ce problème au travers de son traité et de ses *exempla* traitant de la question⁴⁹⁸.

2.2.3. La sponsa Christi, Agnès

Intéressons-nous désormais à l'*exemplum* d'Agnès⁴⁹⁹. Aldhelm raconte l'histoire d'une jeune fille rejetant le mariage afin de préserver sa pureté virginale. Chrétienne et dégoutée par la chair, elle rejette les cadeaux d'un prétendant qui se trouve être le fils d'un préfet. Agnès prétexte, afin de se défendre contre l'homme qui la courtise, qu'elle est déjà promise à un homme dont les richesses dépassent toutes celles qu'il pourrait lui offrir :

Discede a me, fomes peccati, nutrimentum facinoris, pabulum mortis, quia iam ab alio amatore praeuenta sum, qui me anulo fidei suae subarravit, circumdedit me vernantibus atque coruscantibus gemmis, induit me ciclade auro texta cuius pater feminam nescit, cuius mater virgo est, cui angeli serviunt, cuius pulchritudinem sol et luna admirantur.⁵⁰⁰

En reprèsailles, Agnès est alors jetée dans un lupanar, nue, mais Dieu la protège des regards indiscrets en la revêtant d'une robe divine. Par la suite, le prétendant du début du récit vient la visiter au lupanar et tente de l'agresser sexuellement, mais Dieu protège à nouveau Agnès en frappant l'homme d'une mort subite. Afin de prouver la gloire du Seigneur, Agnès ramène aussitôt l'homme à la vie par miracle pour ensuite mourir en martyre : « [...] et mox roseo purpurei cruoris rubore perfusa immaculatam virginitatis victimam Christo offerens martirizavit. »⁵⁰¹

Selon Michael Lapidge, Aldhelm s'inspira de la *Passio* latine BHL 156 afin de composer l'*exemplum* d'Agnès⁵⁰². Il s'agit d'une martyre romaine inhumée sur la *via Numentana* et honorée

⁴⁹⁵ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 150.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 8-9.

⁴⁹⁷ Anne-Marie Helvétius. « Le sexe des anges au Moyen Âge ». *op. cit.*, p. 114-116.

⁴⁹⁸ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 150.

⁴⁹⁹ Il se trouve au chapitre XLV de la *Prosa*, aux pages suivantes : Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, p. 298-299.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 298.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 299.

⁵⁰² Michael Lapidge. *The Anglo-Saxon library, op. cit.*, p. 191.

dans une basilique qui y fut érigée entre les années 337 et 351. Elle est célébrée le 21 janvier selon la *Depositio martyrum*⁵⁰³, « [une] liste de martyrs romains, publiée en 354 dans un calendrier illustré, le « Chronographe de 354 », imputé à Furius Dionysius Filocalus ». ⁵⁰⁴ Elle fut l'une des figures saintes les plus populaires de Rome. La popularité de son culte, présent à Rome comme dans tout l'Occident chrétien, est d'ailleurs attestée par la vaste circulation de la *Passio* BHL 156 qu'on retrouve dans plus de 450 manuscrits. Toutefois, contrairement à d'autres *passiones* romaines qui ne présentent pas d'antécédents, la légende d'Agnès possède une longue tradition qui précède la *Passio* susnommée⁵⁰⁵. Sa mention dans la *Depositio martyrum*, malgré son ancienneté, n'est pas la première inscription d'elle, mais la seconde. La toute première inscription romaine de son nom figurait autrefois sur la basilique érigée en son honneur – et que nous avons mentionnée plus haut - par Constantine (ou Constance, selon la version), la fille de l'empereur Constantin. Il s'agit d'un épigramme acrostiche qui nous est parvenu par voie manuscrite⁵⁰⁶. Le poème donne très peu de détails, mais Agnès y est décrite comme une vierge martyre. Ces deux premières mentions ne permettent donc pas d'identifier de détails narratifs sur la légende de la sainte. C'est plutôt avec la seconde moitié du IV^e siècle et le pape Damase que nous voyons les premiers récits du décès d'Agnès. Le pape Damase, afin de redorer son autorité après un violent schisme et pour lutter contre les sénateurs païens de son temps, entreprit de vastes travaux autour des lieux de cultes reliés aux saints. Ainsi, il associait son nom au culte et à la gloire des saints. C'est pourquoi Agnès hérita d'une inscription damasienne sur sa basilique qui rapporte son martyre. Elle y est décrite comme affrontant le bûcher avec pudeur⁵⁰⁷. Ensuite, plusieurs autres auteurs s'intéressèrent à l'histoire de la sainte. Ambroise de Milan fait notamment parti d'eux au travers de l'*exemplum* qu'il en fit pour son *De uirginibus*, rédigé en 377. Formé à Rome, Ambroise de Milan suivait le pape Damase en promouvant le culte des martyrs. Il traita à nouveau d'Agnès dans un hymne qu'il lui dédia. Comme le souligne Cécile Lanéry, « [chez] lui, Agnès est une vierge enfant, qui défie les autorités païennes et subit le martyre avec allégresse. La martyre romaine semble lui avoir été

⁵⁰³ Cécile Lanéry. « Les Passions latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 192.

⁵⁰⁴ Cécile Lanéry. « La légende de sainte Agnès: quelques réflexions sur la genèse d'un dossier hagiographique (IVe-VIe s.) », dans *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 126, 1, 2014, p. 18.

⁵⁰⁵ Michael Lapidge. *The Roman Martyrs: Introduction, Translations, and Commentary*. *op. cit.*, p. 348.

⁵⁰⁶ Comme l'indique Lapidge, il s'agit d'un court poème qui dédie la basilique à la sainte et dont les premières lettres de chaque vers forment les mots CONSTANTINA DEO. Lapidge rapporte d'ailleurs le poème. *Ibid.*, 352.

⁵⁰⁷ Lapidge en fait une traduction dans la source citée. *Ibid.*, p. 348.

particulièrement chère, car on la retrouve souvent mentionnée dans ses œuvres, parmi des exemples de courage chrétien et de vierges martyres. »⁵⁰⁸

Vers la fin du IV^e siècle, la légende d'Agnès demeure confuse. Les différents récits se contredisent. Même Ambroise de Milan ne donne pas la même version entre son *De uirginibus* et l'hymne dédié à la sainte. Comme le souligne Lanéry, le manque de documents officiels attestant du procès d'Agnès serait à l'origine de cette confusion :

Le nom même d'Agnès invitait à en faire une vierge, et il était aisé, sur cette base, de greffer traditions orales et lieux communs littéraires. C'est pourquoi les auteurs divergent sur le mode du martyre : Agnès périt sur un bûcher chez Damase, ce qui fait d'elle l'*alter ego* occidentale de la vierge Thècle, depuis longtemps érigée en modèle de virginité martyre. Chez Ambroise, en revanche, Agnès meurt par le fer : elle subit le supplice traditionnel des martyrs – la décapitation – dans le *De uirginibus*, mais elle est égorgée dans l'hymne, à l'instar des héroïnes classiques, Iphigénie et Polyxène [...].⁵⁰⁹

Malgré cela, certains thèmes persistent. Le pape Damase et Ambroise partagent la pudeur et la jeunesse de la sainte. Toutefois, Ambroise en fait un véritable modèle de virginité, une *virgo* au sens propre, ce qui n'était pas le cas chez Damase :

Chez Ambroise, en effet, Agnès est un modèle de virginité, thème auquel elle se trouve toujours associée dans les écrits de l'évêque milanais. Dans le *De uirginibus*, l'*exemplum* d'Agnès occupe même une place d'honneur, en ouverture du traité ; ailleurs, l'évêque l'associe à des vierges orientales, Thècle et Pélagie d'Antioche, ou bien il vante sa double couronne de vierge martyre. De manière générale, il célèbre sa virginité autant, sinon plus, que son courage de martyre : pour lui, le martyre n'est que l'aboutissement logique de la virginité consacrée. Seules les noces mystiques de la vierge martyre avec le Christ constituent un mariage réellement digne d'admiration et d'envie.⁵¹⁰

Avec Ambroise, puis Jérôme qui partagea davantage les écrits de ce dernier parmi le public romain, la jeune sainte devint « un outil de défense et d'illustration de la virginité consacrée » à une époque encore marquée par l'essor controversé de ce type d'ascétisme dans l'Occident chrétien⁵¹¹. Dans ce contexte, d'ainsi lier la virginité au martyre permit de légitimer ce type d'ascétisme : « C'est ainsi qu'Agnès devint, en Occident, l'exemple par excellence de la virginité martyre, aux côtés de Thècle, la vierge orientale à laquelle elle avait déjà été associée par Damase et par Ambroise. »⁵¹²

⁵⁰⁸ Cécile Lanéry. « La légende de sainte Agnès: quelques réflexions sur la genèse d'un dossier hagiographique (IVe-VIe s.) ». *op. cit.*, p. 18.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² *Ibid.*, p. 20.

Avec le V^e siècle, le genre hagiographique se développe davantage. Avec la diffusion en Italie de nombreuses *passiones* de vierges orientales, cela eut un impact sur le développement de la légende d'Agnès. Son histoire s'enrichit dès lors de nouveaux thèmes, dont celui de l'exposition dans un lupanar. Ce motif apparaît dans le poème que le poète espagnol Prudence dédia à la sainte, puis dans sa *vita* grecque, BHG 45, et sa traduction en syriaque, BHO 34. Ce thème est assez fréquent dans les *passiones* de figures virginales et il apparaît notamment dans l'histoire de Chrysanthe et Darie. Toutefois, comme l'explique Lanéry,

[...] le motif du lupanar n'avait plus grand-chose à voir avec les réalités historiques des persécutions : c'était surtout un lieu commun romanesque, que l'on développait comme une péripétie de roman hellénistique. Progressivement, en effet, la virginité devenait en hagiographie un support romanesque. Contrairement aux textes ambrosiens, dans lesquels la virginité consacrée était encore l'enjeu d'un vif débat, les textes ultérieurs sur Agnès abordaient cette question dans un climat plus consensuel : l'apaisement progressif du débat sur l'ascétisme ouvrait en effet la voie à une exploitation littéraire du thème virginal.⁵¹³

La *Passio* latine BHL 156 apparaît dès lors comme le résultat de cette évolution⁵¹⁴. Son hagiographe s'inspira de ses prédécesseurs afin de peindre le portrait détaillé d'une figure sainte qu'on reconnaissait déjà à son époque comme le symbole par excellence de la virginité martyre. Pour cela, il emprunta le pseudonyme d'Ambroise de Milan. Ainsi s'inscrivait-il dans l'héritage de celui qui défendait autrefois les qualités des vierges martyres. Il paraît de plus s'inspirer de la *passio* grecque, BHG 45⁵¹⁵, mais aussi des sources épigraphiques et iconographiques reliées à la basilique de la sainte⁵¹⁶. Il tira vraisemblablement aussi divers *topoi* d'autres *passiones* du V^e siècle. Entre autres, il s'inspira de la *passio* de Nérée et Achillée - aussi honorés sur la *via Numentana* - pour le discours d'Agnès sur son fiancé céleste et la persécution de son prétendant terrestre. De la *passio* de Gervais et Protais, « [il] emprunta sa forme épistolaire, ainsi qu'une *salutatio* pseudo-ambrosienne, chargée d'assurer sa diffusion auprès d'autorités ecclésiastiques que rebutait l'anonymat suspect des textes hagiographiques. »⁵¹⁷ L'hagiographe de BHL 156 donne aussi une grande importance à la basilique et au monastère de Sainte-Agnès, reliant ce dernier à la fille de Constantin. Cela est toutefois historiquement faux car, comme le souligne Lanéry, cette communauté de vierges consacrées n'était probablement pas antérieure à la décennie 450. C'est pourquoi entre autres elle

⁵¹³ Cécile Lanéry. « La légende de sainte Agnès: quelques réflexions sur la genèse d'un dossier hagiographique (IVe-VIe s.) ». *op. cit.*, p. 20-21.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵¹⁵ Cécile Lanéry. « Les Passions latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 197.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 198.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 199.

date la composition de la *passio* latine « [...] entre le milieu du V^e siècle et les premières décennies du VI^e siècle ». ⁵¹⁸

Dès lors, la *passio* BHL 156 bénéficia d'une « renommée considérable » dans le monde occidental. Même avant les légendiers carolingiens, on pouvait la retrouver dans des *libelli* consacrés aux vierges martyres qui furent diffusés à travers le monde franc et le monde anglo-saxon. De plus, elle fut partie des rares *passiones* romaines à percer jusque dans la péninsule ibérique avant le IX^e siècle. Plus encore, l'influence de cette *passio* pseudo-ambrosienne fut telle qu'à partir du VII^e siècle, « [...] tous les récits relatifs au martyr d'Agnès (hymnes, poèmes, sermons, abrégés) étaient déjà plus ou moins tributaires de cette légende BHL 156, qui régna ensuite sans partage sur le dossier de la martyre romaine. » ⁵¹⁹

Selon Lanéry, le succès de la *passio* BHL 156 ainsi que sa postérité médiévale sont dus à sa qualité en tant qu'œuvre littéraire :

BHL 156 tient en effet beaucoup plus de l'éloge épideictique que du discours pastoral. Sur le plan idéologique, l'hagiographe ne fut donc ni subversif, ni même original: son Agnès n'est plus l'enfant rebelle de l'évêque milanais, la martyre volontaire venue confesser sa foi contre l'avis de ses parents; ce n'est pas non plus une abbesse travestie, comme Eugénie (v. EUGENIA), ni une missionnaire, comme Cécile (v. CAECILIA), Darie (v. CHRYSANTHUS ET DARIA), l'Agnès grecque de BHG 45. En fait, dans la Passion latine, Agnès se coule docilement dans les modèles traditionnels : nouvelle Virginie, elle affronte seulement les ardeurs impudiques du puissant personnage qui l'a aperçue revenant de l'école; l'accusation de christianisme qui est portée contre elle n'est d'ailleurs, au départ, qu'un simple prétexte pour l'amener au mariage. Pour le reste, l'hagiographe s'est contenté d'offrir au discours patristique sur la virginité martyre un bel écrin romanesque, teinté d'érotisme littéraire. ⁵²⁰

S'il puisa parmi d'autres *passiones* du V^e siècle, l'hagiographe de BHL 156 mêla aussi l'héritage biblique du *Cantique* à celui de la poésie romaine. Ce faisant, il fit de son œuvre un hymne qui influa toutes les réécritures médiévales de l'histoire d'Agnès, dont celle d'Aldhelm : « Après BHL 156, nul hagiographe, nul auteur ecclésiastique, ne pouvait plus invoquer les noces des vierges consacrées sans avoir à l'esprit le précédent d'Agnès. » ⁵²¹

⁵¹⁸ Cécile Lanéry. « Les Passions latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 200.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 201-202.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 202.

Ainsi, il n'est pas surprenant de retrouver la jeune sainte parmi les *exempla* du *De uirginitate*. Elle s'y retrouve parmi d'autres figures virginales importantes telle que Cécile⁵²². Pour ce qui est de sa représentation d'Agnès, Aldhelm en fit véritablement un exemple virginal qu'il offrit à ses lectrices monastiques : « Sed et operae pretium videtur, ut gloriosum illustris Agnae exemplar caelibes integritatis aemulatores et carnalis spurcitiae contemptores minime lateat, quinimmo eiusdem virginalis propositi participibus et castae sodalitatis consortibus innotescat. »⁵²³ L'influence de BHL 156 est assez évidente. De fait, nous retrouvons dans l'*exemplum* du *De uirginitate* une citation tirée de la *passio* latine. Il s'agit de la première partie de la réponse d'Agnès à l'homme qui la courtise⁵²⁴. Dans la *Prosa*, Agnès s'exprime dans ces mots : « Discede a me, fomes peccati, nutrimentum facinoris, pabulum mortis, quia iam ab alio amatore praeuenta sum, qui me anulo fidei suae subarravit, circumdedit me vernantibus atque coruscantibus gemmis, induit me ciclade auro texta, cuius pater feminam nescit, cuius mater virgo est, cui angeli serviunt, cuius pulchritudinem sol et luna admirantur. » Dans la *passio* BHL 156, bien que le discours total de la jeune sainte soit bien plus long que celui de la version d'Aldhelm, il commence par les mêmes mots, quoiqu'à quelques détails de différence : « Ad haec beata r(espondit) discede a me fomis peccati nutrimentu(m) facinoris | paulo mortis. discede a me quia iam ab alio amatore praeuenta | sum [...]. »⁵²⁵ Finalement, Aldhelm appuie davantage sur son union avec un époux céleste, le Christ, dans le *Carmen*. Ainsi, véritable *sponsa Christi*⁵²⁶, Agnès est décrite de la sorte :

Aut pulsaretur probrosis virgo labellis :

Muscipulam metuens spreuit sermone petulcum.

⁵²² Cette dernière était aussi particulièrement populaire au Moyen Âge et plus encore dans les milieux anglo-saxons. Si son hagiographe d'origine porta plus son attention sur la chasteté et l'ascétisme, elle fut plutôt considérée comme « une égérie de la virginité martyre » par la suite. Cécile Lanéry. « Les Passions latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 84-86. Pour encore plus de détails sur cette sainte, vous pouvez aussi consulter la source suivante : Cécile Lanéry. « Nouvelles recherches d'hagiographie arnobienne : La Passion de Cécile », dans Goulet, Monique, dir. *Parva pro magnis munera : études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 533-559. Pour ce qui est de son *exemplum* dans le *De uirginitate*, on le retrouve au chapitre XL du traité. Elle suit et partage un chapitre avec la Vierge Marie. L'*exemplum* de Cécile fait d'ailleurs partie de la collection d'*exempla* de mariages chastes que contient le *De uirginitate*. Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, p. 292.

⁵²³ *Ibid.*, p. 298.

⁵²⁴ *Ibid.*

⁵²⁵ Monique Goulet et Sandra Isetta, dir. *Le légendier de Turin*, Firenze, Sismel, Edizioni Del Galluzzo, 2014, p. 399.

⁵²⁶ En effet, comme le souligne Barbara Baert, la question de l'amour est centrale dans le récit d'Agnès. Dès Ambroise de Milan, la jeune sainte rejette l'amour terrestre pour porter le sien vers les hauteurs célestes. Barbara Baert. « More than an Image. Agnes of Rome: Virginité and Visual Memory », dans Leemans, Johan, dir. *More than a Memory: The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, Leuven, Peeters, 2005, p. 141.

Nam sponsam potius spondebat se fore Christi

Virgineo semper servantem foedere corpus,

Qui se rite subarravit cum dote fidei

Anulus et cuius sacravit membra puellae.⁵²⁷

Plus encore, Rhonda L. McDaniel lie l'*exemplum* d'Agnès à l'une des inquiétudes principales du *De uirginitate*, soit la question de l'orgueil et de l'intérêt terrestre pour les ornements ostentatoires :

It may seem strange to find a collection of saints' legends in a work addressing such topics, but Aldhelm uses the legends of both male and female saints as an antidote to pride (by reminding his audience how much better the saints of old had done) and as examples of the proper attitude those devoted to chastity should have towards the allurements of temporal wealth and luxury.⁵²⁸

En effet, l'une des questions centrales du traité est la primauté des qualités intérieures de la virginité sur son intégrité physique⁵²⁹. Cela passe notamment par un souci envers les vices desquels les vierges chrétiennes doivent se prémunir en cultivant l'humilité⁵³⁰. Par exemple, dans la partie théorique, Aldhelm compare sciemment l'humilité des veuves devenues moniales à l'orgueil des vierges se contentant de leurs intégrités physiques. Pour lui, les qualités intérieures des veuves devenues moniales s'élèvent bien au-delà des simples qualités physiques des vierges⁵³¹. Ainsi,

⁵²⁷ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Carmen de uirginitate*, vers, 1942-1945, p. 433.

⁵²⁸ Rhonda L. McDaniel. « Agnes among the Anglo-Saxons: Patristic Influences in Anglo-Latin and Anglo-Saxon Versions of the *Passio* of St Agnes, Virgin and Martyr », dans Szarmach, Paul E., dir. *Writing Women Saints in Anglo-Saxon England*, University of Toronto Press, 2012, p. 230.

⁵²⁹ Thomas Cramer. *Ibid.*, p. 146.

⁵³⁰ Rhonda L. McDaniel. *op. cit.*, p. 230.

⁵³¹ Et tamen plerumque, pro dolor immutatis ordinibus versa vice contingere solet, ut inferioris vitae gradus usquequaque paulatim proficiens superiorem tepide torpentem praeoccupet et acerrimae stimulo compunctionis instigates dudum superiorem voti compos victorem anticipet et, qui existimabatur praeteritae conversationis negligentia posterior, deinceps divinae caritatis flamma succensus existat anterior evangelicae reminiscens sententiae : *Cui multum dimittitur, multum diligit*, et qui contempta mundi blandimenta velut quisquiliarum peripsema respuens ac carnalis luxus lenocinia refutans in sancto proposito successor extiterat, sumpto viriliter castae concersationis tirocinio horrendum gehennae tartarum tremescens et aeternae vitae desiderio flagrans gratuita Christi gratia fretus cum sudoris industria efficiatur antecessor, quod illis dumtaxat in utroque sexu lacrimosis luctuum singultibus lugubriter lamentandum et cum profundo praecordiorum suspirio querulosis questibus flebiliter ingemescendum autumo, qui timido elationis supercilio inflata de sola carnis integritate gloriantur, du milli periculoso saeculi naufragio et grassante dirae tempestatis turbine velut inter Scillam Siciliae et barathrum voraginis navigantes ad protum coenubialis vitae festinantes, licet aliquantulum quassatis cymbae compagibus, Christo gubernante feliciter pervenerunt. Isti vero cum integris animae ratibus et salva incontaminati corporis lintre sine discrimine scopulorum sanctae conversationis habitum petentes tanto minus lamentorum fletibus incumbere gestiunt et lacrimarum imbribus vultum rigare contendunt, quanto se nullis naevorum maculis deformatos, nullo scoriae atramento foedatos fuisse confidunt. Illi eo magis roscidis oculorum fontibus et palpebris stillantibus maestam faciem umectare iugiter non desinunt, quo se quaedam vetita et legis austeritate interdicta ex mundi consortio illicite perpetrasse meminerunt, isti vero, quod se caelibes castos et ab omni spurcitiae sentina funditus immunes arbitrentur, fiducia virginitatis inflati arroganter intumescunt et nequaquam crudelissimam superbiae balenam, ceterarum virtutum devoratricem, humilitatis cercilo declinant. Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, X, p. 238-239.

Aldhelm est clair à ce sujet. La seule intégrité physique n'est pas garante d'une vie parfaite, la vierge se doit de cultiver ses qualités intérieures afin de s'élever vers le ciel⁵³². À cet effet, Aldhelm utilise le langage du désir afin d'exprimer la volonté des veuves de s'élever amoureusement vers le Christ. En s'adressant ainsi à un public composé en partie de veuves devenues moniales, les histoires d'Agnès et d'autres saintes servirent autant de modèles à émuler que d'encouragements pour les efforts soutenus⁵³³.

Si Aldhelm abrège drastiquement le récit initial d'Agnès, c'est pour porter son attention sur le dédain que la jeune vierge porte pour les choses du monde terrestre avec lesquelles son prétendant tente de la séduire. Pour l'Agnès d'Aldhelm, les richesses du monde sont aussi attirantes que les eaux usées. De plus, Aldhelm sous-entend que son public se doit d'adopter la même attitude qu'elle en soulignant l'exemplarité à émuler de la jeune vierge⁵³⁴ : « Sed et operae pretium videtur, ut gloriosum illustris Agnae exemplar caelibes integritatis aemulatores et carnalis spurcitiae contemptores minime lateat, quinimmo eiusdem virginalis propositi participibus et castae sodalitis consortibus innotescat. »⁵³⁵ La citation qu'il tire de BHL 156 soutient davantage l'idée du dégoût pour les choses du monde. Comme nous l'avons vu plus haut, Agnès rejette brutalement son prétendant en comparant les richesses terrestres aux richesses célestes⁵³⁶. Comme le dit McDaniel, le point d'Aldhelm est ici encore assez clair :

[...] the perishable valuables offered by the temporal world are worse than dirt in comparison with imperishable spiritual riches that belong to Christ's virgin brides, but he does not want greed for earthly wealth to be replaced by greed for a heavenly variety. Agnes successfully resists the

⁵³² « Quamobrem nullus hanc solam puritatis praerogativam sine ceterarum adiumento virtutum sufficere sibi ad cappaendam plene perfectionem confidant et quasi hac tantum servata absque reliquorum conflictu vitiorum feriatum et securus existat! Quin immo, ne singularis generosae virginitatis nobilitas et minus compta vilescat residuo praeceptorum legalium suffragio fulciatur et multimoda mandatorum varietate decenter coretur, ut iuxta psalmigrafi sententiam quasi *regina a dextris* divinae maiestatis *in vestitu deaurato* radians et *circumamicta* meritotum *varietate* resplendens supernis comitata cohortibus iugiter assistere et inseparabili angelicae solalitis collegio perfrui feliciter mereatur! Alioquin incompta virginitatis industria sine reliquarum amminiculo virtutum non opulenta ecclesiasticae segetis ubertate cum centenis meritorum manipulis ditabitur, sed infructuosa et infecunda sterilitate marcescens cum fatuis virginibus extinctas lampadas gestantibus multabitur, siquidem curtinarum sive stragularum textura, nisi panuculae purpureis, immo diversis colorum varietatibus fucatae inter densa filorum stamina ultro citroque decurrant et arte plumaria omne textrinum opus diversis imaginum thoracibus perornent, sed uniformi coloris fuco singillatim confecta fuerit, liquet profecto quoniam nec obtutibus iocunda nec ornamentorum pulcherrimae venustati formosa videbitur. » Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, XV, p. 244

⁵³³ Rhonda L. McDaniel. *op. cit.*, p. 231.

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, XLV, p. 298.

⁵³⁶ *Ibid.*

temptation that is placed before her because her participation in the society of heaven changes her perspective and she now looks upon her earthly suitor's gifts as she would the contents of a latrine.⁵³⁷

Cela est davantage soutenu par les avertissements d'Aldhelm selon lesquels son public se doit de développer une volonté de fer au moyen d'un esprit pur⁵³⁸ :

He emphasizes the desire to preserve the integrity not just of the body but of the will for the sake of Christ, showing his audience that purity of the will is more important than the outward purity of the body alone. This pure will belongs to a mind free from any desire for material wealth or worldly status because it is fixed upon heavenly goal and its desire is for a heavenly Bridegroom⁵³⁹

L'*exemplum* d'Agnès illustre ce concept au travers de son passage au lupanar. De fait, c'est sa détermination et son aura de sainteté qui font briller une lumière divine au sein d'un endroit si décadent : « [like] his source, Aldhelm contrasts the glory of chastity with the filth of carnal lust, leaving no doubt about which one his audience should pursue. »⁵⁴⁰

Au final, l'*exemplum* d'Agnès illustre une thématique centrale du *De uirginitate*. Aldhelm y prévient son public des dangers du monde terrestre en associant la sexualité et les richesses matérielles aux eaux usées des latrines et aux déjections humaines. Comme le souligne McDaniel, Aldhelm considère le renoncement des choses terrestres et un engagement continu pour une vie de chasteté comme les essentiels d'une vie sainte. Ainsi, en adaptant la *passio* pseudo-ambrosienne d'Agnès pour son traité, « [...] Aldhelm focuses upon these complementary themes in order to encourage his monastic audience to imitate Agnes so that they might rekindle the will that is love in their own souls and thus be suitable members of the society of heaven. »⁵⁴¹

⁵³⁷ Rhonda L. McDaniel. *op. cit.*, p. 232.

⁵³⁸ « Omne etenim purae virginitatis privilegium potius in solo liberae mentis praesidio servatur, quam in arto carnis clustello continentur, et magis inflexibili ultroneae voluntatis arbitrio salubriter tutatur, quam coacto corporis famulatu funditus ad nihilum redigatur [...] » Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, LVIII, p. 319.

⁵³⁹ Rhonda L. McDaniel. *op. cit.*, p. 232-233.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 233.

⁵⁴¹ *Ibid.* Il y a donc corrélation avec l'image anglo-saxonne de la vierge martyre qui, comme le souligne Colleen Marie Dunn, est représentée à la fois comme une *sponsa Christi* virginale et un *miles Christi* martyrisé. En effet, afin de se prémunir de la sexualité, la vierge martyre devait se sacrifier. Dunn, Colleen Marie. *God's Chosen: The Cults of Virgin Martyrs in Anglo-Saxon England*, Thèse de Ph. D., University of New Mexico, ProQuest Dissertations and Theses, 2015, p. 25. Cela fait sens lorsque nous prenons en compte que les récits des martyrs étaient une source d'inspiration pour les ascètes qui voyaient en eux leurs ancêtres spirituels. Andrew Louth. « Hagiography », *op. cit.*, p. 359.

2.2.4. La disciple de l'apôtre, Thècle

L'*exemplum* de Thècle est plutôt court⁵⁴². Aldhelm raconte l'histoire d'une jeune vierge dévouée au Christ. Alors qu'elle n'était pas encore chrétienne, c'est en écoutant l'apôtre Paul prêcher sur la virginité qu'elle décida de rejeter le mariage malgré les attentes de sa mère et de son fiancé. Elle fut alors jetée dans une arène où Dieu la protégea des fauves et des bêtes féroces ainsi que d'autres tourments⁵⁴³. Si la version de l'*exemplum* de Thècle dans la *Prosa* n'évoque pas de martyre, le *Carmen* en fait état⁵⁴⁴ :

Sic sator electis, cum mundi scammate certant,
Aurea caelestis largitur praemia regni.
Haec suprema suae decoravit tempora vitae
Purpureo sanctam perfundens sanguine carnem,
Martira perpetui dum scandit limina caeli.⁵⁴⁵

De plus, l'*exemplum* de Thècle forme un binôme avec celui d'Eulalie. Aldhelm évoque ces deux personnages en soulignant leur lien avec la virginité : « Necnon etiam gloriosas illustrium puellarum personas Teclae et Eulaliae ad formam virginalis materiae congruentes praeterire incommo- dum duxi. »⁵⁴⁶

Thècle fut probablement la sainte la plus célébrée par les Chrétiens de l'Antiquité tardive⁵⁴⁷. Sa popularité fut telle que, selon Stephen J. Davis, son culte rivalisait avec celui de la Vierge Marie. Son culte naquit et se développa en Asie Mineure, soit l'actuelle Turquie. Aux IV^e et V^e siècles, les auteurs ascétiques et les théologiens comme Méthode d'Olympe, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze faisaient de Thècle un *exemplum* de virginité et du martyre⁵⁴⁸. Elle était honorée pour sa chasteté, mais aussi en tant qu'apôtre et protomartyre de l'Église naissante. De fait, son histoire était reliée à celle de l'apôtre Paul dont elle serait la disciple et la collègue. Ainsi, à travers le monde

⁵⁴² Il suit directement l'*exemplum* d'Agnès et se trouve au chapitre XLVI : Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, p. 299- 300.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 300.

⁵⁴⁴ On retrouve l'*exemplum* poétique de Thècle aux vers 1976-2008 du *Carmen*. *Ibid.*, p. 435-436.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ *Ibid.*, *Prosa de uirginitate*, XLVI, p. 299.

⁵⁴⁷ Stephen J. Davis *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, New York, Oxford University Press, 2001, p. v.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 4.

méditerranéen, de la Gaule à la Palestine, Thècle était une vierge martyre des plus exemplaires⁵⁴⁹. La tradition religieuse orientale, mais aussi latine, la citaient donc régulièrement dans les textes patristiques comme un exemple à suivre et à imiter pour les moniales en matière de chasteté⁵⁵⁰, mais aussi de force d'âme, de détermination⁵⁵¹. Ainsi, au IV^e siècle, son image était définitivement établie comme étant celle d'un modèle d'ascétisme. Comme le souligne Catherine Franc, les ascètes féminines étaient dès lors considérées comme des « nouvelles Thècles »⁵⁵². Bien que son culte rayonnât en dehors de Constantinople, son point de focus était sa sépulture, Hagia Thekla, située proche de la cité antique de Séleucie⁵⁵³. Important lieu de pèlerinage, les entreprises archéologiques y mirent en évidence divers bâtiments datant du V^e siècle. On y découvrit notamment trois basiliques, un grand bain public et un certain nombre de citernes. Ces vestiges architecturaux attestent de l'importance du site ainsi que du développement rapide de son culte au V^e siècle⁵⁵⁴.

Son histoire est attestée pour la première fois vers la fin du II^e siècle dans un texte apocryphe, les *Actes de Paul et Thècle*⁵⁵⁵. Le texte suit des événements se déroulant en Asie Mineure. Il sert de fondation pour le développement des légendes et des pratiques subséquentes reliées au culte de Thècle. De plus, il devint une source hagiographique et un prototype narratif sur lequel se basèrent les autres œuvres littéraires et artistiques traitant de la sainte⁵⁵⁶.

Voici un résumé. Le récit suit l'histoire de Thècle, une jeune femme de la cité d'Iconium. Alors qu'elle est promise à un homme nommé Thamyris, Thècle assiste aux discours de l'apôtre Paul venu prêcher la chasteté. Éprise par ses enseignements, Thècle décide de quitter son fiancé et de suivre Paul. En représailles, Thamyris et la mère de la jeune femme, Théoclie, avertissent le gouverneur d'Iconium. Ce dernier exile l'apôtre et condamne Thècle au bucher pour avoir perturbé

⁵⁴⁹ Stephen J. Davis *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, op. cit., p. v.

⁵⁵⁰ Catherine Franc. *The Cult of Saint Thecla in Anglo-Saxon England*, Thèse de Ph. D., University of Manchester, ProQuest Dissertations and Theses, 2003, p. 21. L'article suivant témoigne amplement de l'utilisation qu'en firent les textes patristiques latins : Chiara O. Tommasi. « Thecla in the Latin Sources », dans Barrier J et. al., dir., *Thecla: Paul's Disciple and Saint in the East and West*, Leuven, Peeters, 2017, p. 69-105.

⁵⁵¹ Catherine Franc. *The Cult of Saint Thecla in Anglo-Saxon England*. op. cit., p. 22.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 24.

⁵⁵³ Stephen J. Davis *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. op. cit., p. 5.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 6. Plus encore, d'autres découvertes archéologiques attestent de son culte en Égypte, mais aussi en Italie. Des églises lui furent consacrées à Rome, à Milan et son culte se propagea à travers l'Europe continentale. De plus, nous retrouvons des reliques de la sainte en Espagne, en Italie, en France et en Allemagne. Catherine Franc. « The cult of Saint Thecla in Anglo-Saxon England: the problem of Aldhelm's sources », dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 86, 2, 2004, p. 40.

⁵⁵⁵ On retrouve notamment une traduction française commentée de ces Actes dans François Bovon et al. *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, vol. 1, p. 1117-1177.

⁵⁵⁶ Stephen J. Davis *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. op. cit., p. 6.

l'ordre marital. Toutefois, lors de l'exécution, un miracle divin sous la forme d'un nuage de pluie protège Thècle qui est sauvée des flammes. Thècle retrouve alors Paul dans une grotte de Daphné et lui demande de lui octroyer le baptême. Paul refuse sur le moment, craignant qu'elle ne succombe à des tentations futures, mais lui indique tout de même de patienter. Thècle continue le voyage avec Paul jusqu'à Antioche. Sur le chemin, ils croisent un homme, Alexandre, qui est un citoyen important de la cité. Ce dernier tente dès lors d'agresser sexuellement la jeune femme, mais Thècle se défend et le rejette, déchire les vêtements de l'homme et, ce faisant, l'humilie publiquement. Une fois encore, Thècle doit faire face aux repréailles. Cette-fois-ci, ce sera plutôt dans une arène, parmi des bêtes, qu'elle devra affronter son sort. Thècle demande toutefois au juge qui la condamne de préserver sa pureté le temps de son emprisonnement. Ainsi, elle est confiée à une noble femme, Tryphaine, qui s'éprend d'elle et l'adopte. Une fois dans l'arène, elle fait face à de nombreuses bêtes. Des miracles la protègent et la jeune femme plonge d'elle-même dans un bassin d'eau afin de se baptiser. Impressionné par ses pouvoirs, le gouverneur de la cité relâche la jeune femme qui poursuit son périple sous un déguisement masculin⁵⁵⁷. C'est à Myre qu'elle retrouve Paul, en train de prêcher. Avec sa bénédiction, elle retourne vers Iconium où elle prêche à son tour. Finalement, le récit de Thècle mentionne que sa vie se termina tranquillement prêt de Séleucie après avoir prêché la parole de Dieu⁵⁵⁸.

Le récit des *Actes* attire l'attention des chercheurs sur plusieurs points, En premier lieu, c'est le rôle des personnages féminins, mais aussi la place des femmes dans le monde antique dont il est question. L'importance des personnages féminins dans le récit et d'autres actes apocryphes des apôtres⁵⁵⁹ souleva de nombreuses interrogations sur la relation qu'entretinrent les

⁵⁵⁷ Le déguisement masculin est un *topos* qu'on retrouve dans de nombreuses autres légendes hagiographiques par la suite. Dans le cas de Thècle, il s'agirait d'un symbole de sa transformation lié directement à son baptême. Ce faisant, elle acquiert une nouvelle identité. John Anson. « The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif », dans *Viator*, Jan 1, 1974, p. 5-11; 13.

⁵⁵⁸ François Bovon et al. *op. cit.*, p. 1129-1142.

⁵⁵⁹ Comme le souligne Els Rose, plusieurs écrits apocryphes traitant des apôtres mettent en scène une disciple et/ou une compagne féminine. Il s'agit donc d'un thème récurrent. Els Rose. *Ritual memory: the apocryphal Acts and liturgical commemoration in the early medieval West (c. 500-1215)*, Leiden, Boston, Brill, 2009, p. 270. Plus encore, ce type de récit centré sur la préservation de la chasteté est présent dans plusieurs autres écrits apocryphes de la fin du II^e siècle et début du III^e siècle. Comme le souligne Virginia Burrus, la chasteté féminine y est représentée en des termes de conséquences sociales. En effet, les pratiques virginales du christianisme créaient de fortes oppositions chez les autorités à cette époque. Toutefois, dans ces récits, les femmes ne cédaient jamais sous la pression. Elles défiaient l'ordre social courroucé avec confiance. Elles étaient supportées par Dieu qui leurs permettait d'endurer toutes les persécutions sans abandonner leur chasteté. Ainsi, la chasteté était considérée comme libératrice de l'autorité oppressive de la société que représentait le mariage traditionnel. Elle conférait donc une forme d'autonomie à ses

communautés féminines avec sa composition. Comme l'explique Davis, le récit de Thècle n'illustre pas seulement un personnage féminin central, mais aussi diverses références à des partisans féminines de la sainte⁵⁶⁰. Ainsi, le récit de Thècle dût très probablement résonner auprès d'un public féminin⁵⁶¹. Plus encore, c'est la caractérisation de Thècle qui inspira très probablement les femmes de l'ancien monde. Dépeinte comme prêchant le christianisme, elle se baptise elle-même : « The characterization of Thecla in the story indeed seems to have inspired women who read or heard it to embrace new roles of leadership in the early Christian mission. »⁵⁶² L'historiographie suggère aussi la possibilité que des communautés féminines jouèrent un certain rôle dans la construction de son récit :

In particular, folkloric studies of the apocryphal Acts have recently shifted the focus away from literary origins and toward antecedent *oral* traditions of the apocryphal Acts. This approach has provided a more workable theoretical framework for discussing the possible role of women's communities in shaping the story of Thecla - for understanding women's contributions not only as *hearers* but as *tellers* of the story as well. In this context, it has been argued that while a presbyter in Asia Minor was probably the editor of the text itself, his literary work may be the crystallization of oral traditions handed down earlier by communities of women.⁵⁶³

Thècle apparaît dès lors comme un modèle de piété féminine encouragé par et pour des femmes⁵⁶⁴.

Plus encore, son récit nous renseigne sur les valeurs des communautés dans lesquelles il circula, plus particulièrement en ce qui concerne l'ascétisme. De fait,

[the] ascetic tenor of the *Ath* [les *Actes de Paul et Thècle*] suggests that the communities who told Thecla's story would have valued and practised chastity as a central manifestation of the gospel. The pervading emphasis on sexual purity in the *ATH* manifests itself in the character of Paul's preaching and its effects upon female listeners in the story. Thecla's commitment to chastity therefore is validated in the text by the authority of apostolic teaching. Paul's gospel in *ATH* is specifically defined in terms of sexual continence and a flight from the bonds of matrimony.⁵⁶⁵

Il n'est donc pas surprenant que l'emphase mise sur la continence sexuelle et la caractérisation de Thècle en tant qu'ultime *exemplum* virginal servit d'inspiration pour les femmes désireuses de

pratiquantes. Virginia Burrus. *Chastity as autonomy: women in the stories of the apocryphal Acts*, Lewiston, E. Melan Press, Queenston, 1987, p. 2.

⁵⁶⁰ Stephen J. Davis *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. *op. cit.*, p. 8.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 13.

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 19-20.

franchir le cap d'une vie monastique dans les siècles qui suivirent la composition de cette première légende⁵⁶⁶.

Lapidge n'est pas certain quant à la source exacte qui inspira Aldhelm pour l'*exemplum* de Thècle. C'est pourquoi il indique, sans certitude, la *Passio* latine BHL 8021⁵⁶⁷. Cette incertitude n'est pas anodine. De fait, Catherine Franc dédia un article complet à la question, article découlant lui-même de sa thèse de doctorat. Si les sources liturgiques et hagiographiques prouvent la présence du culte de Thècle dans le monde anglo-saxon dès le VII^e siècle, le *De uirginitate* serait le premier texte de la région à étayer la légende de la sainte avec autant de détails. Toutefois, son récit de l'histoire de la sainte présente une version plutôt fragmentée du texte apocryphe des *Actes de Paul et Thècle*. Plus encore, Aldhelm ne semble pas suivre une version en particulier de l'histoire, ce qui suggère, comme l'indique Catherine Franc, qu'il dût s'inspirer de plus d'une source⁵⁶⁸. Après le texte apocryphe en langue grecque d'origine, qui fut lui-même décliné en plusieurs versions⁵⁶⁹, il eut diverses adaptations hagiographiques en langue latine de l'histoire de la sainte⁵⁷⁰. Cela est sans compter les divers textes patristiques abordant le récit de Thècle, dont ceux d'Ambroise de Milan⁵⁷¹.

Selon l'étude qu'en fit Catherine Franc, il est certain qu'Aldhelm puisa parmi plusieurs de ces sources afin de composer son *exemplum*. Ainsi, Aldhelm dut rencontrer l'histoire de Thècle au travers des textes de ses prédécesseurs, plus particulièrement le *De uirginibus* d'Ambroise. Certains éléments pointent aussi vers les *passiones* latines de la sainte⁵⁷². Il y a toutefois un détail intéressant. Comme souligné plus haut, Aldhelm mentionne une mort violente pour Thècle tandis qu'elle se trouve dans l'arène, mais uniquement dans la version poétique du *De uirginitate*. Cette mort violente n'est pas présente dans les *passiones* latines qui suivent le texte apocryphe d'origine, mais elle est mentionnée par les Pères de l'Église. À ce sujet, Franc a une théorie : « Aldhelm's decision to present the patristic version of the Thecla story in his poetic work perhaps demonstrates

⁵⁶⁶ Stephen J. Davis *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. *op. cit.*, p. 21. Susan E. Hylen travailla aussi sur la question : Susan E. Hylen. *A modest apostle: Thecla and the history of women in the early church*, New York, Oxford University Press, 2015.

⁵⁶⁷ Michael Lapidge. *The Anglo-Saxon library*, *op. cit.*, p. 191.

⁵⁶⁸ Catherine Franc. « The cult of Saint Thecla in Anglo-Saxon England: the problem of Aldhelm's sources ». *op. cit.*, p. 39.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 41-42.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 43-44

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 44-46.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 52.

a hierarchization of and dedication to the Fathers. This preference may indicate that the young Anglo-Saxon Church was whole-heartedly following Rome, through the authority of the Fathers. »⁵⁷³

En effet, la question des textes apocryphes, encore plus particulièrement les *Actes des apôtres*, est plutôt épineuse dans l'histoire chrétienne. Comme l'explique Els Rose,

From the early Christian centuries onwards and throughout the medieval period, the approach to extra-biblical, or apocryphal, traditions on biblical saints in relation to the cult of these saints in practices of public worship, or liturgy, has by no means been straightforward or unequivocal. Concentrating on the case of the apostles, we find sharp denunciation of extra-canonical writings on the Twelve, particularly in a liturgical setting, side by side with a keen reception of these apocryphal traditions in many aspects of veneration of the apostles, be it in pictorial or textual expression.⁵⁷⁴

Cela est dû aux sens que donnèrent les divers Pères de l'Église au terme *apocryphe* :

The word *apocryphus* as used by Christian authors of the patristic period has at least three meanings. In the first place, the original Greek meaning 'hidden' is maintained. In the period of the formation of the biblical canon, the word is also used to indicate those books that are not included in the Christian canon of the Bible. A third, more general, meaning is added when the word is used to indicate those writings that are not given any authority by the catholic church.⁵⁷⁵

Toutefois, bien qu'étant extra-bibliques, les textes apocryphes pouvaient très bien être utilisés par les auteurs chrétiens afin de traiter de sujets bibliques. C'est le cas d'Aldhelm⁵⁷⁶. À ce sujet, Augustine Casiday dédia un article en étudiant le *De uirginitate*. Selon ses conclusions, Aldhelm ne rejetait pas d'emblée les écrits apocryphes, mais pouvait les utiliser à certaines conditions. De fait, selon Aldhelm, le propos d'un texte apocryphe devait être consistant avec les écrits canoniques⁵⁷⁷. De plus, Aldhelm se fiait à l'acceptation ou au rejet des autorités ecclésiastiques afin d'établir la valeur d'un tel texte. Ainsi, Aldhelm n'était pas aussi catégorique que certains de ses prédécesseurs, mais se fiait tout de même à l'autorité de Rome :

Aldhelm writes that, 'with Christ's favour', he tried to 'weave a most beautiful crown of virginity, plucking crimson flowers of purity from the meadow of holy books'. This crown is, of course, the treatise itself, but the metaphor is evocative: in preparing *On virginity*, he was necessarily selective. With guidance from Scripture and from the Fathers, he made his selections. Perhaps not all of the Fathers would have approved of the selections he made, but that is irrelevant. Aldhelm relied upon

⁵⁷³ Catherine Franc. « The cult of Saint Thecla in Anglo-Saxon England: the problem of Aldhelm's sources ». *op. cit.*, p. 53.

⁵⁷⁴ Els Rose. *op. cit.*, p. 23.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 43. Richard A. Norris, Jr. appuie davantage sur la difficulté de définir les apocryphes : Norris, Richard A. Jr. Norris « Apocryphal Writings and Acts of the Martyrs », dans Young, Frances, Lewis Ayres and Andrew Louth, dir. *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 28.

⁵⁷⁶ Els Rose. *op. cit.*, p. 71.

⁵⁷⁷ Augustine Casiday. « St Aldhelm on Apocrypha. », *op. cit.*, p. 156.

his own judgement of the literature and his own experience of monastic life as he prepared this *florilegium* for the nuns of Barking to read and, more importantly, to emulate.⁵⁷⁸

Cela correspond aux conclusions de Catherine Franc lorsqu'elle argumente qu'Aldhelm dût hiérarchiser ses sources en se fiant aux autorités ecclésiastiques. Plus encore, il est possible que l'archevêque Théodore joua un certain rôle dans le récit qu'Aldhelm fit de Thècle. Représentant l'autorité de Rome, Théodore amenait aussi son bagage oriental dans le monde anglo-saxon. Il put donc fournir une certaine représentation de Thècle à Aldhelm. Toutefois, nous ne pouvons savoir avec certitude si l'archevêque amena avec lui une *passio* latine. Ainsi, le choix d'Aldhelm de suivre la représentation patristique de la sainte malgré sa connaissance des *passiones* latines, pourrait être interprété comme un choix politique : « [we] are not far in time from the Synod of Whitby (664), where the unity of the Anglo-Saxon Church under Rome was achieved. Papal authority was reaffirmed not only through the triumph of the Roman Easter, but also through Theodore's much contested reorganization of the Church (Synod of Hertford, 672). »⁵⁷⁹ Ainsi, selon Franc, si l'allégeance d'Aldhelm envers l'autorité romaine est bien établie, son utilisation des sources disponibles traitant de Thècle pourrait donc être interprétée dans ce sens : « Patristic sources would surely have seemed more reliable for their orthodoxy to a writer such as Aldhelm than would a Latin translation of a Greek text widely condemned as apocryphal. »⁵⁸⁰

Dans sa thèse de doctorat, Catherine Franc revient davantage sur la possibilité du rejet de la Thècle apocryphe par Aldhelm⁵⁸¹. Tout d'abord, cela rejoint les différences notables entre la version qu'il en fait pour la *Prosa* et celle du *Carmen*. La richesse stylistique du *Carmen* par rapport à la *Prosa* pourrait dès lors jouer un certain rôle dans ces différences : « [Aldhelm] seems to take pleasure in contrasts, for instance in verses 1982-3 and 2000-3, he opposes Thecla's soft flesh to the teeth of the beasts. The details of the [*Carmen*] could therefore reflect less Aldhelm's source than his desire to be stylistically perfect. »⁵⁸² Plus encore, Catherine Franc renvoie à Andy Orchard afin d'illustrer une particularité du *Carmen*⁵⁸³ :

⁵⁷⁸ Augustine Casiday. « St Aldhelm on Apocrypha. », *op. cit.*, p. 157. Casiday cite la traduction anglaise du *De uirginitate* : Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p. 76. Le texte latin d'origine provient du chapitre XIX de la *Prosa de uirginitate* : Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, p. 249.

⁵⁷⁹ Catherine Franc. « The cult of Saint Thecla in Anglo-Saxon England: the problem of Aldhelm's sources ». *op. cit.*, p. 53.

⁵⁸⁰ *Ibid.*

⁵⁸¹ Catherine Franc. *The Cult of Saint Thecla in Anglo-Saxon England*. *op. cit.*, p. 104.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 105.

⁵⁸³ *Ibid.*

A mark of this is the conscious parallelism of Thecla's victory in the *mundi scammate* (line 2004) and Eulalia's in the *proelia mundi* (line 2022), since this surely reflects the common designation of Aldhelm's virgins as either *miles Christi* or *athleta Christi*, and therefore again integrates the episode into the larger structure of the work.⁵⁸⁴

Toutefois, ce n'est pas tout. Cela nous ramène à la question d'une mort violente telle qu'illustrée uniquement dans le *Carmen* et les écrits patristiques traitant de la sainte. Nous savons déjà que les connaissances d'Aldhelm en matière d'auteurs classiques et chrétiens étaient importantes⁵⁸⁵. Les auteurs patristiques étaient assez vagues dans leurs descriptions de Thècle pour que leurs successeurs puissent voir en elle une martyre à part entière. Ainsi, son histoire fut associée à celle de la mort et de la souffrance d'autres saints. Plus encore, son apparition dans des listes de martyrs auraient pu faire croire à sa mort dans l'arène malgré le texte apocryphe ne mentionnant pas de décès violent. En faisant d'elle une protomartyre, elle fut donc associée aux martyrs : « This confusion comes from the fact that Thecla is supposed to have been the first virgin to have suffered for Christ, even if she did not die a violent death. »⁵⁸⁶

Ainsi, si Aldhelm fit mourir Thècle dans l'arène dans la version poétique du *De uirginitate*, cela n'est pas en soi une erreur lorsqu'on compare sa version dans la *Prosa*. De fait, « [it] is possible that Aldhelm believed Thecla to have died in the arena, as we know that he had read Ambrose and other fathers. »⁵⁸⁷ Il demeure que nous savons qu'Aldhelm connaissait aussi une *passio* latine basée sur le récit apocryphe en plus des écrits patristiques. Ainsi, le fait qu'il décida tout de même d'illustrer une mort violente dans le *Carmen* - à noter qu'il n'illustre que ses tourments dans la *Prosa* sans mentionner de décès - peut renseigner sur les intentions de ses sources : « Aldhelm's sources could themselves have wanted to 'prove' something when considering Thecla a martyr, a virgin who died in great suffering for her faith. »⁵⁸⁸ Comme nous l'avons déjà expliqué, l'idée d'un baptême du sang, du sacrifice complet de soi, est essentielle dans la conception du martyr. Ce faisant, le martyr imite le Christ. Il accomplit une *imitatio Christi* qui lui permet de communier pleinement avec le fils de Dieu⁵⁸⁹. Ainsi, afin d'être un véritable saint, les écrits patristiques considéraient le baptême du sang comme essentiel : « This requirement of a blood-baptism seems to have started in the fourth century and can therefore explain the belief that Thecla was a 'real' martyr

⁵⁸⁴ Andy Orchard. *The Poetic Art of Aldhelm*. op. cit., p. 16.

⁵⁸⁵ Catherine Franc. *The Cult of Saint Thecla in Anglo-Saxon England*. op. cit., p. 108.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 115.

in patristic texts. »⁵⁹⁰ Considérant cela, le choix d'Aldhelm devient plus compréhensible. Suivant les sources patristiques, il fit donc de Thècle une véritable vierge martyre⁵⁹¹.

2.2.5. La veuve chaste, Judith

Le cas de Judith est particulier. Dans la *Prosa*, le passage qui traite d'elle se trouve au milieu de la diatribe contre l'ornementation ostentatoire, située vers la fin du traité, bien après les catalogues d'*exempla*⁵⁹². Aldhelm y raconte l'histoire d'une veuve chaste et recluse qui, lorsqu'elle apprend que son peuple est menacé par des attaques guerrières menées par un chef assyrien, décide de quitter son domicile afin de prendre la situation en main. Elle revêt alors ses plus beaux atours et, misant sur sa beauté, mais guidée par la pureté de ses intentions, part séduire le chef de guerre pour mieux le tuer et, ainsi, sauver les siens : « Verum quia hoc in arta Betuliae obsidione pro contribulibus dolitura compatientis affectu, non castitatis defectu fecisse memoratur, idcirco salva pudoris reverentia celebre meticulosus municipibus tropeum et inclitum oppidanis trepidantibus triumphum teste tyrannico capite et conopeo reportavit. »⁵⁹³ Dans le *Carmen*, le passage traitant de Judith se trouve dans la longue allégorie martiale qui clôt cette version du *De uirginitate*, c'est-à-dire le *De octo uitiiis principalibus*. Plus précisément, l'*exemplum* de Judith illustre la vertu de la Chasteté qui affronte le vice de la Luxure. Le passage est bref, mais Aldhelm appuie davantage sur la chasteté, la pureté et la dévotion de Judith qui, portée par des intentions nobles et dégoûtée par la chair, sauva les siens, affronta le chef d'armée et préserva son intégrité physique⁵⁹⁴.

Judith est un personnage biblique qui apparaît dans le Livre portant son nom. Le Livre de Judith est composé de seize chapitres : les sept premiers sont dédiés au contexte historique des événements décrits tandis que les neuf suivants relatent l'histoire de la veuve qui sauva les siens d'une invasion militaire⁵⁹⁵. Ainsi, le Livre de Judith raconte comment le général assyrien Holoferne fut envoyé en Israël et d'autres nations afin de les punir de ne pas avoir supporté le roi Nabuchodonosor II dans ses entreprises guerrières. Le récit suit le siège de Béthulie, un lieu

⁵⁹⁰ Catherine Franc. *The Cult of Saint Thecla in Anglo-Saxon England*. *op. cit.*, p. 116-117.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁹² Plus précisément, on retrouve le passage au chapitre LVII de la *Prosa* : Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, p. 316-317.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 317.

⁵⁹⁴ On retrouve le passage aux vers 2560 à 2570 du *Carmen*. *Ibid.*, p. 457.

⁵⁹⁵ Comme le souligne Cramer, l'histoire de Judith ne peut être reliée à aucun événement historique connu, ce pourquoi il convient de dire qu'il s'agit d'une fiction historique. Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 175.

supposément stratégique pour l'invasion d'Israël. Le siège fut tel que le peuple juif considéra de se rendre. Ce fut néanmoins le cas jusqu'à ce que Judith, une veuve de Béthulie, convoqua les anciens de la cité afin de les sermonner. Elle prit dès lors la responsabilité de sauver la cité en emmenant avec elle une servante au camp assyrien. Pendant plusieurs jours, Judith y rencontra le chef de guerre, Holopherne, et s'assura de le séduire par sa beauté. Lorsqu'Holopherne l'invita dans sa tente personnelle pour un banquet, Judith se para d'ornements afin de ravir davantage le chef de guerre. Ce dernier, plus que séduit par la veuve, se mit à tant boire qu'il s'écroula ivre. Sobre, Judith profita de la situation, saisit l'épée de l'homme et le décapita. Elle s'enfuit aussitôt du camp avec la tête d'Holopherne afin de retrouver les siens. L'armée juive put dès lors profiter du chaos que causa la perte du chef assyrien et vainquirent ainsi l'envahisseur. Finalement, Judith reçut une partie du butin, mena les femmes de Béthulie dans une danse de la victoire et retourna mener sa vie de veuve pieuse⁵⁹⁶.

Si Heide Estes souligne que la figure de Judith fit son entrée dans le monde anglo-saxon via l'Ancien Testament en langue latine⁵⁹⁷, il n'est pas évident de déterminer la version de la Bible qui fut utilisé par Aldhelm. Selon Lapidge et Herren, Aldhelm semble se baser sur la *Vetus Latina*. C'est du moins le cas pour la *Prosa de uirginitate*⁵⁹⁸. Toutefois, Cramer garde certaines réserves. De fait, les auteurs anglo-saxons sont connus pour emprunter autant de la *Vetus Latina* que de la Vulgate afin de composer un même texte. De plus, de nombreuses bibles du haut Moyen Âge semblent mêler des passages qui proviennent des deux versions. Il demeure que le traitement qu'en fait Aldhelm suit un long héritage d'exégèse biblique du Livre de Judith, dont les écrits de Jérôme de Stridon, mais surtout d'Ambroise de Milan⁵⁹⁹. Tandis que Jérôme faisait de Judith un *exemplum* de chasteté, Isidore la décrivait comme la préfiguration de l'*Ecclesia* tout en l'incluant parmi les veuves vertueuses pour sa victoire sur le chef d'armée. De son côté, Ambroise faisait de sa chasteté et de son refus de boire du vin les raisons de sa victoire⁶⁰⁰.

Plus encore, et comme le souligne Cramer, la figure biblique de Judith est marquée par un contraste entre les rôles genrés. Au début du récit, Judith est une veuve qui s'est retirée du monde.

⁵⁹⁶ Catholique.org, *Livre de Judith*, [en ligne], <https://bible.catholique.org/> (page consultée le 27 juin 2022).

⁵⁹⁷ Heide Estes. « Feasting with Holofernes: Digesting Judith in Anglo-Saxon England », dans *Exemplaria*, 15, 2, 2003, p. 325.

⁵⁹⁸ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, op. cit., p. 197.

⁵⁹⁹ Thomas Cramer. op. cit., p. 175.

⁶⁰⁰ Heide Estes. op. cit., p. 326.

Toutefois, au moment le plus critique de l'histoire, elle revêt le rôle de guerrière et de chef de guerre :

The tension at the heart of Judith's story is a series of polarized oppositions between the internal aspects of the characters that are highlighted by external reversals of form. Judith moves from being a secluded widow to functioning as the public leader of Bethulia. Her sexuality, which was removed from society during her widowhood, is returned to the public forum for the benefit of all. That the narrative is careful to couch this liberation as nothing less than the result of a divine command, by which the destruction of the nation can be averted, only heightens the importance of the gender roles being transgressed. Furthermore, once the crisis is passed, Judith returns to both her seclusion within her household and to traditional female gender roles, as is shown by her acceptance of the spoils associated with Holofernes' tent and her leading the women in a dance at the end of the battle.⁶⁰¹

De plus d'autres dynamiques similaires évoluent dans le récit biblique. Ainsi, son combat contre Holoferne met en jeu la femme contre l'homme, la veuve contre le guerrier, et la chasteté - dissimulée sous ses ornements - contre la luxure⁶⁰².

Sur certains points, Aldhelm suit étroitement les écrits bibliques pour son passage sur Judith. Il l'introduit comme une veuve pieuse qui rejette les prétendants en faveur de son retrait du monde. Aldhelm souligne aussi le contexte et les raisons qui emmenèrent Judith à décapiter Holoferne. Le récit qu'il en tire met donc en évidence Judith comme un *exemplum* de chasteté féminine et héroïque, mais aussi les effets qu'eurent ses ornements physiques et sa beauté. De fait,

Judith, as a wealthy widow who performs heroic deeds in defense of her community, would have been a particularly appealing model for the women in the double monastery who lived in a society that was infused with the Germanic warrior ideal. This is reinforced all the more as her killing of Holofernes is done in a particularly 'masculine' fashion - beheading.⁶⁰³

Toutefois, Cramer est encore plus subtil dans son analyse. Comme il argumente dans sa thèse, Aldhelm s'éloigne aussi des écrits bibliques pour son éloge de Judith. Si la Vulgate souligne Judith pour sa conformité aux normes sociales qu'on attend d'une veuve, Aldhelm met plutôt en évidence sa chasteté :

Both the Vulgate account and Aldhelm describe Judith as a widow who shuts herself away following her husband's death, but the Vulgate's concluding praise of Judith is that she feared God and no one in her community spoke ill of her. Aldhelm instead describes her as "[f] lowering like a bright lily in her devout chastity and hiding from public gaze she lived a pure life in an upstairs solar."⁶⁰⁴

⁶⁰¹ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 176-177.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 177.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 178.

⁶⁰⁴ *Ibid.* Il s'agit de la traduction anglaise de la citation latine suivante : « [...] quasi candens liliumpia castitate florescens atque apud publicis conspectibus delitescens in cenaculi solarario pudica conuersabatur. » Rudolph Ehwald, éd. *op.*

Ce faisant, Aldhelm appuie davantage sa volonté de rendre honneur à la chasteté. Tout cela rejoint sa séparation tripartite des degrés de chasteté. Comme nous l'avons mentionné au premier chapitre, l'une des particularités du *De uirginitate* fut qu'il adapta l'ancienne topologie qui séparait les femmes mariées, les veuves et les vierges. Ainsi, chez Aldhelm, le second degré, celui du veuvage, devient le degré de la chasteté⁶⁰⁵. Tout ceci prend sens lorsque nous prenons en compte que le propos final de son œuvre est de mettre en évidence la supériorité de la spiritualité intérieure sur la pureté extérieure. De fait, le retrait du monde de Judith reflète celui des moniales auxquelles s'adresse Aldhelm⁶⁰⁶.

Selon Heide Estes, Aldhelm aurait une lecture ambivalente de Judith⁶⁰⁷. Si elle reconnaît qu'il la place parmi sa liste de figures exemplaires illustrant les qualités virginales, elle souligne tout de même qu'Aldhelm se montre critique envers ses moyens d'arriver à ses fins⁶⁰⁸. De fait, l'*exemplum* de Judith se trouve au milieu de sa diatribe contre les ornements ostentatoires. Aldhelm y dénonce les habits et les bijoux luxueux, allant jusqu'à dire qu'une femme se parant ainsi, afin d'attirer le regard des hommes sur elle, ne peut se considérer comme une vierge du Christ⁶⁰⁹. Bien qu'il excuse les méthodes de Judith par la pureté de ses intentions et le fait qu'elle ne pouvait agir autrement afin d'atteindre le chef de guerre, Aldhelm rajoute ceci : « En, non nostris assertionibus sed scripturae astipulationibus ornatus feminarum rapina virorum vocatur! »⁶¹⁰ Toutefois, bien qu'il relaye les mêmes éléments qu'Estes, la lecture de Cramer est différente :

Aldhelm's point here is not to excoriate Judith's duplicity or to generalize the sexual danger of women. Rather, he lays the blame squarely on the clothing itself which is in keeping with his theme of prioritizing the interior over the exterior. Furthermore, Aldhelm immediately exempts Judith from this criticism by a series of rationales that explain her innocence. He explains that Judith believed there was no other means of deceiving Holofernes and since she did this "during the close siege of Bethulia, grieving for her kinfolk with the affection of compassion and not through any disaffection from chastity" she was able to triumph over Holofernes. The key feature here is again Aldhelm's emphasis on the heroic potential of chastity. Aldhelm clearly is sensitive to the deception and seduction of Holofernes and takes great pains to excuse Judith from his criticism that she would

cit., *Prosa de uirginitate*, LVII, p. 317. La traduction anglaise est tirée de Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, p. 127.

⁶⁰⁵ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 178.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁰⁷ Heide Estes. *op. cit.*, p. 330.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 329.

⁶⁰⁹ « Redarguit te cultus improbus et impudicus ornatus nec computari iam potest inter virgines Christ, quae sic vivit, ut possit adamari. » Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, LVI, p. 315.

⁶¹⁰ *Ibid.*, LVII; p. 317

otherwise have warranted. Likewise though, he is effusive in his praise for the chastity of a widow and credits this with her success.⁶¹¹

Ainsi, bien que les passages traitant de ce personnage biblique ne se trouvent pas dans les catalogues de figures saintes à proprement parler, Judith illustre à elle seule la distinction qu'Aldhelm fait entre les qualités extérieures et intérieures de la virginité⁶¹².

2.2.6. De l'éloge à l'émulation de la virginité vertueuse et héroïque

Bien qu'aux premiers abords la collection de figures saintes du *De uirginitate* d'Aldhelm de Malmesbury peut nous sembler qu'un simple *florilegium* assemblé sans logique, la réalité nous paraît désormais autre. De fait, comme le dit Thomas Cramer :

[...] both the general themes and specific rhetorical choices made by Aldhelm suggest that this collection of saints lives was carefully selected and arranged in order to reinforce his earlier theological arguments. We are presented with a text that, for all its difficulty, should be read as having a unified purpose which was carried through by Aldhelm in nearly every aspect of his treatise. Considering Aldhelm's immense pride in his mastery of Latin rhetoric and attention to detail, anything less than this would be surprising.⁶¹³

Toutefois, qu'Aldhelm s'adonne à une telle adaptation de personnages hagiographiques n'a rien d'une anomalie. En effet, nous pouvons y voir un cas de réécriture hagiographique, un phénomène courant qu'étudia Monique Goullet⁶¹⁴. Bien qu'elle recense les multiples techniques de réécritures qui furent utilisées par les hagiographes, Goullet offre une définition générale du phénomène :

« [la] réécriture sera alors définie comme la rédaction d'une nouvelle version (*hypertexte*) d'un texte préexistant (*hypotexte*), obtenue par des modifications appelées formelles pour autant qu'elles affectent le signifiant (et elles sont alors d'ordre quantitatif, structurel ou linguistico-stylistique), et sémantiques (ou conceptuelles) pour autant qu'elles affectent le signifié. Le terme *réécriture* désigne d'abord l'action de réécrire, puis, par métonymie, cette nouvelle version obtenue. On parlera de réécriture *hagiographique* si cette nouvelle version est de nature hagiographique, indépendamment de la nature de l'hypotexte. »⁶¹⁵

Pour Goullet, il s'agirait de l'une des manifestations les plus intéressantes de l'hagiographie. Selon elle, l'intérêt pour l'étude d'un tel phénomène trouve sa source dans le « système de renvois » que crée la réécriture entre tous les textes qui concernent un même saint : « On peut donc y observer

⁶¹¹ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 180.

⁶¹² *Ibid.*, p. 175.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 180-181.

⁶¹⁴ Monique Goullet. *Écriture et réécriture hagiographiques : essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIIIe-XIIIe s.)*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 13.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

les infléchissements de l'écriture, et s'interroger sur leurs rapports avec les circonstances historiques, autrement dit sur les effets du contexte sur le texte. C'est là un observatoire exceptionnel des motivations, des méthodes et des finalités des hagiographes et de leurs commanditaires, ainsi que de l'horizon d'attente de leur public [...]. »⁶¹⁶ Ainsi, les textes hagiographiques sont « passibles de métamorphoses » en raison d'adaptations aux nécessités d'une réalité historique donnée⁶¹⁷.

Dans le cas d'Aldhelm, il utilisa donc ses sources afin de promouvoir sa vision d'une virginité vertueuse et héroïque. George Dempsey rejoint Thomas Cramer lorsqu'il affirme que les catalogues de figures virginales du *De uirginitate* ne sont pas qu'une simple collection de saints et, plus encore, qu'Aldhelm ne fut pas qu'un éditeur passif. En effet, Aldhelm créa une seule œuvre à partir de multiples sources. Il fit du *De uirginitate* un tableau harmonieux dont la fonction fut d'exalter la virginité consacrée. Il fit cela en réécrivant de nombreux récits afin de les manipuler selon ses objectifs. Ainsi, il ne fit pas que réduire la taille des récits afin d'en offrir des résumés. Bien au contraire, selon Dempsey : « [...] he regularly retains the significant incidents of the originals, he infuses these incidents, through insertions into and manipulations of their motivating force and import, with his own reading of virginity as central to and instrumental in the actions and fates of his exemplary saints. »⁶¹⁸ Afin d'en saisir les subtilités, Dempsey entreprend donc d'analyser la manière dont Aldhelm récrivit les récits de ses figures virginales. Plus précisément, il s'intéresse à trois types de sources telles qu'utilisées par Aldhelm, soit les *vitae*, les *passiones* et les récits sur des personnages bibliques de nature hagiographique⁶¹⁹.

En premier lieu, lorsqu'il s'intéresse plus particulièrement aux *vitae*, Dempsey remarque qu'Aldhelm rajoute souvent une mention comme quoi les capacités des personnages sont dues à leur virginité⁶²⁰. En effet, il s'agit d'une récurrence parmi plusieurs figures exemplaires du *De uirginitate*. Ainsi, par exemple, lorsqu'il évoque Jean d'Égypte, ses pouvoirs de prophétie lui viendraient de sa virginité : « Idcirco pro adeptae integritatis clamide, qua angelicae puritatis liniamento velut domestica soliditate adscisccebatur, futura profeticae divinationis oracula, quae reliquos latuerunt mortales, praesago afflatus spiritu expertus est. »⁶²¹ Selon l'analyse de Dempsey, ces allusions

⁶¹⁶ Monique Goulet. *Écriture et réécriture hagiographiques : essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIIIe-XIIIe s.)*, op. cit., p. 10.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁶¹⁸ G. T. Dempsey. *op.cit.*, p. 112.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁶²¹ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, XXIX, p. 268.

dans ses réécritures de *vitae* sont dues à l'intérêt que porte Aldhelm à la virginité et à sa prééminence : « Repeatedly, Aldhelm will insert a claim, not found in the *vita*, for virginity as the source of the saint's miraculous powers or he will re-direct the focus from the saint's wisdom and sanctity to his virginity. »⁶²² Il en fait de même pour Martin de Tours, Grégoire de Nazianze, Basile de Cappadoce et bien d'autres⁶²³. Selon Dempsey, des dix-sept *exempla* de la *Prosa* tirés de *vitae*, quinze contiennent des affirmations privilégiant les pouvoirs héroïques de la virginité : « Aldhelm has inserted into the accounts provided by his sources his own claims that the saints have done what they have done – gone off the desert or spurned a socially-advantageous marriage – *in order* to preserve their virginity; or the saints have been endowed with great powers – to work miracles or to prophesy – *because* of their virginity. »⁶²⁴ Ainsi, si Aldhelm raccourcit drastiquement ses sources afin d'en tirer les détails les plus importants, c'est pour se concentrer uniquement sur l'aspect héroïque de la virginité⁶²⁵.

Du côté des *passiones*, Dempsey remarque la longueur de leur traitement par rapport aux *vitae* : « [...] nearly all the accounts based on a *passio* exceed three hundred words, with four falling in the four hundred to seven hundred range and two exceeding eight hundred words, while the accounts drawn from *vitae* generally fall in the lower level of the one hundred to three hundred word range. »⁶²⁶ Selon lui, cela est dû à l'abondance de détails et à la teneur héroïque de ces récits qui sont en accord avec le propos même du traité⁶²⁷. En effet, les *vitae* cherchaient à démontrer la présence et les effets de la sainteté tout au long de la vie d'un individu. En contrepartie, les *passiones* se concentraient plutôt sur le pouvoir miraculeux que possédaient les martyrs au travers de leurs choix d'affronter la mort au lieu de renier la foi chrétienne – ou plutôt, comme ce fut le cas des récits que choisit Aldhelm, de perdre leur virginité qu'ils dédièrent au Christ⁶²⁸. Dans la réécriture que fit Aldhelm des récits de vierges martyrs, Dempsey note la prééminence du thème du mariage, ou, plus précisément, du rejet du mariage. Ainsi, Chrysante et Darie, Julien et Basilisse, Cécile, Lucie, Justine, Eugénie, Agnès, Thècle, Dorothee, les trois sœurs Chionia, Agapé et Irène, mais aussi Rufina et Secunda, Anatolia et Victoria rejettent toutes et tous l'union matrimoniale.

⁶²² G. T. Dempsey. *op.cit.*, p. 117.

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 121-122.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 122.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 120.

Dans la réécriture d'Aldhelm, l'ennemi de ces vierges n'est donc pas le paganisme romain, mais le mariage traditionnel. C'est pour avoir rejeté l'ordre social afin de répondre aux attentes de leur nouvelle religion que ces personnages sont torturés par les instances étatiques. C'est cela qui fit d'eux des héros chrétiens aux yeux des leurs⁶²⁹. Plus encore, Dempsey note qu'Aldhelm ne présente pas les femmes comme la source possible du péché comme c'est le cas dans de nombreux textes hagiographiques, mais plutôt la sexualité au sein du mariage. Dans les récits qu'il décrit, certaines femmes prennent les devants et convainquent leurs époux à vivre au sein d'une union chaste, tout comme d'autres rejetèrent violemment leurs prétendants. Comme le souligne Dempsey, cela pourrait très bien refléter la réalité socioculturelle dans laquelle Aldhelm évoluait avec des femmes fortes comme Cuthburg, etc.⁶³⁰

Dempsey rajoute que le cadre narratif qu'on retrouve normalement dans les récits de martyrs est toujours présent dans la réécriture qu'en fait Aldhelm⁶³¹. Selon Hippolyte Delehaye, auquel renvoie Dempsey, ces *topoi* incluent généralement ceux-ci : un empereur que le récit représente par un consul ou un juge afin de personnifier la colère impériale face à une rébellion contre l'ordre; une foule hostile; la virulence des personnages jugeant le saint; l'utilisation de tortures afin de faire faillir le saint; la préservation miraculeuse du martyr des tortures incessantes; des punitions s'abatant contre les persécuteurs et; finalement, la conversion du public ou du juge en raison de la vaillance du martyr⁶³². Ainsi, selon l'analyse de Dempsey, ces *topoi* sont représentés dans les récits du *De uirginitate* tirés de *passiones*, soit dix-huit récits dans la *Prosa*. Toutefois, comme il le souligne, étant donné la nature même des *passiones*, Aldhelm n'avait pas besoin d'apporter de grandes modifications à ses récits. En effet, les *passiones* mettent déjà de l'avant des vierges défendant leur virginité héroïquement. Il n'eut donc pas besoin de manipuler les récits afin d'accentuer l'importance de la virginité, du moins grandement, comme il le fit avec les *vitae*⁶³³.

Pour ce qui est de la réécriture des récits sur des personnages bibliques, Aldhelm continue de vouloir démontrer la primauté de la virginité. Toutefois, selon Dempsey, Aldhelm s'y prend autrement qu'avec les précédents types de sources abordés :

⁶²⁹ G. T. Dempsey. *op.cit.*, p. 122.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 125.

⁶³² Hippolyte Delehaye. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, de la Société des Bollandistes, 1921, p. 236-315

⁶³³ G. T. Dempsey. *op.cit.*, p. 125.

For these pre-Christian saints, it is not a question of virginity portending the angelic life in heaven as a consequence of the redemptive sacrifice of Christ, for they lived under the old dispensation; rather, Aldhelm is again determined to demonstrate the powers that virginity confers on the individual, but now he does so by inserting – as editorial intrusions onto the wondrous events he takes from the biblical accounts – an assumption of virginal status for the hero.⁶³⁴

Plus encore, lorsqu'il clôt les catalogues de figures exemplaires avec des personnages vétéro-testamentaires, Aldhelm relate les dangers de l'abandon de la virginité. Bien que Joseph, David et Samson ne soient pas des personnages qu'on associe normalement à la virginité consacrée, Aldhelm manipule leurs récits afin d'en faire des *exempla* bibliques de sa cause. Ainsi, dans le *De uirginitate*, ces patriarches sont décrits comme possédant des pouvoirs en raison de leur pureté virginale. Ce n'est qu'au moment de se lier sexuellement à une partenaire qu'ils perdirent ces pouvoirs. Si Aldhelm débute et termine les catalogues d'*exempla* avec des prophètes et héros de l'Ancien Testament afin de structurer son œuvre⁶³⁵, c'est aussi afin de rappeler à ses lectrices que les temps avaient changés. Autrefois, Dieu commandait l'union matrimoniale afin de favoriser la procréation de nouveaux enfants. Désormais, le commandement était de rejeter le mariage en faveur de la chasteté⁶³⁶. C'est du moins ce qu'on attendait des personnes choisissant la voie virginale en opposition aux conventions sociales⁶³⁷.

Ainsi, Aldhelm faisait de la virginité un élément normatif de la vie religieuse. Toutefois, il ne s'agissait pas d'un concept gagné d'avance pour une société guerrière comme la sienne. Il utilisa donc ces multiples figures afin de favoriser la virginité et, de surcroît, le rejet du mariage. Si, selon Dempsey, l'admiration et l'émulation des batailles spirituelles et des prouesses martiales de figures vétéro-testamentaires étaient des phénomènes déjà présents dans le monde anglo-saxon dès l'installation du christianisme, ce n'était pas suffisant. Aldhelm puisa donc parmi d'autres sources à caractère encratite, plus particulièrement des textes apocryphes et des *passiones*. En effet, ces textes transmettaient déjà l'idéal eschatologique d'une virginité héroïque. À travers ces écrits, les hommes et les femmes étaient invités à préserver leur intégrité virginale afin de reproduire ici-bas la vie angélique. Ainsi, comme le dit Dempsey, « [what] Aldhelm could only with great risk argue openly (in his expository chapters), he could seek (through a reliance on the attractive pulling-power of these texts' exotic narratives) to bring home to his readership in this back-door manner the socially-

⁶³⁴ G. T. Dempsey. *op.cit.*, p. 127.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁶³⁷ Anne-Marie Helvétius. « Le sexe des anges au Moyen Âge », *op. cit.*, p. 112.

devastating impact of their conceptual premises: marriage was to be spurned, virginity was to be treasured. »⁶³⁸

Quant au choix des figures saintes, Aldhelm voulut clairement offrir des *exempla* virginaux. Pourtant, comme le dit Dempsey, Aldhelm fit de certains personnages n'ayant pas de lien avec la virginité à la base des figures exemplaires de virginité. Ainsi, Dempsey n'hésite pas d'affirmer qu'Aldhelm utilisa probablement tout ce qu'il avait sous la main afin de composer ses catalogues de figures exemplaires⁶³⁹. Toutefois, Dempsey ne dit pas qu'Aldhelm choisie ses *exempla* au hasard. S'il n'eut probablement que peu de sources avec lesquelles travailler, Aldhelm sut en tirer les informations dont il avait besoin. En effet, Aldhelm garda tout au long du *De uirginitate* un fil directeur bien précis : « Throughout, his focus remains fixed all but unswervingly on the virtues and heroic efforts manifested by the virgins while alive, not after death, for his virgins were to serve as models for how one was to live one's own life. »⁶⁴⁰ Plus encore, Aldhelm œuvra constamment à aligner le propos du *De uirginitate* à ses arguments : « Virginity, as exemplified in his retelling of the stories of his virgins, was heroic in the powers it endowed and in the future life it delivered. »⁶⁴¹ En invitant son public à édifier les figures exemplaires qu'il leur présentait, Aldhelm voulait avant tout que les moniales s'identifient à leur combat afin de les émuler. Dempsey rejoint cela à un besoin de promouvoir la virginité au sein d'une société guerrière dans laquelle le christianisme ne faisait que graduellement s'installer :

[...] it was a society where the demands of dynastic marriage troubled precisely that aristocratic stratum of society from which Aldhelm's nuns were drawn. Here, I argue that Aldhelm's response to those demands was to present Christian virginity as a dedicated life as physically heroic as any led by the warriors of the barbaric heroic code. Certainly, this is supported throughout his versions of the accounts of exemplary virgins, where virginity is put forth as a virtue of heroic proportions. Aldhelm's didactic purpose, in this major product of his scholarly energies, his *De uirginitate*, was to inform his celibate audience of how, in terms of values embedded in the past of their society, to live a dedicated Christian life in service of a lord whose greatest reward was the virgin's palm of victory and the martyr's crown in heaven.⁶⁴²

Une telle entreprise passe notamment par de nombreuses métaphores qui évoquent l'effort et la lutte. Comme nous l'avons vu, la vie chrétienne était comparée à une lutte intérieure contre les forces du mal représentées par les vices et le Diable. La victoire n'étant jamais certaine jusqu'à

⁶³⁸ G. T. Dempsey. *op.cit.*, p. 130.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 141-142.

la ligne d'arrivée, la lutte contre les vices était jonchée de nombreux pièges et obstacles. Afin de gagner ce combat, de s'élever vers la perfection, il était impératif pour le chrétien choisissant la voie d'une vie parfaite d'émuler les qualités d'un guerrier. Ainsi, les vierges d'Aldhelm étaient à la fois comparées aux images du *miles Christi* et de l'*athleta Dei*⁶⁴³. Il n'est donc pas surprenant qu'Aldhelm débute, par exemple, l'*exemplum* de Chrysanthe et Darie avec ces mots : « Nec meminisse pigeat incliti militis Christi Chrisanti »⁶⁴⁴ Plus encore, la critique d'Aldhelm contre les ornements ostentatoires peut être comprise par ce biais. Les bijoux et les beaux vêtements ne sont que des tentations terrestres qui détournent la vierge de la pureté intérieure⁶⁴⁵. Ainsi, nombreux sont les *exempla* du *De uirginitate* qui rejettent les biens terrestres ou quelconques attachements à la terre⁶⁴⁶. Si la virginité telle que définie par Aldhelm est un état spirituel, et donc intérieur, la vierge se doit de rester pure de corps, mais aussi d'esprit⁶⁴⁷. Dans ce contexte, nous pouvons donc affirmer que l'œuvre d'Aldhelm fut écrite afin d'offrir un guide à la renonciation sexuelle⁶⁴⁸. Toutefois, en exaltant ainsi les qualités de la virginité, Aldhelm permettait de redorer les qualités des moniales auxquelles il s'adressait. En effet, selon Cramer, un tel traité permit de défendre les monastères doubles comme Barking et l'autorité des femmes dans le monde monastique⁶⁴⁹. Prenant en compte ces deux fonctions, les *exempla* du *De uirginitate* servirent d'arguments à part entière qui mirent en évidence les principaux thèmes du traité, soit l'intériorité de la virginité et la collaboration entre les sexes⁶⁵⁰.

⁶⁴³ Michael W. Herren. « Aldhelm the Theologian », dans O'Keefe, Katherine O'Brien and Andy Orchard, dir. *Latin Literature and English Lore: Studies in Anglo-Saxon Literature for Michael Lapidge*, 1, 2005, p. 83.

⁶⁴⁴ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, XXXV, p. 276.

⁶⁴⁵ Sinead O'Sullivan. « The Image of Adornment in Aldhelm's *De Virginitate*: Cyprian and His Influence », *op. cit.*, p. 49-50; 52-53.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁴⁸ Emma Joanne Pettit. « Holiness and Masculinity in Aldhelm's "Opus geminatum De uirginitate" », *op. cit.*, p. 9.

⁶⁴⁹ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 9.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 146.

Conclusion

À travers ce mémoire, nous nous sommes intéressés à l'œuvre d'Aldhelm de Malmesbury. Plus précisément, il fut question de son imposant *opus geminatum*, les *Prosa* et *Carmen de uirginitate*. Il s'agit d'un traité sur la virginité qui fut dédié à des moniales du monastère double de Barking, dans le monde anglo-saxon du VII^e siècle. L'historiographie eut tendance à sous-estimer le rôle des figures virginales qui composent les catalogues que contient le traité. En effet, Michael Lapidge considérait cette partie du *De uirginitate* comme une simple anthologie, ou *florilegium*, assemblée sans logique structurelle⁶⁵¹. Le but de notre mémoire fut de répondre à cette idée réductrice.

En effet, en suivant une idée de Thomas Cramer à l'encontre de Lapidge, nous avons étudié en détail les figures saintes qui composent les catalogues du traité et leur fonction d'illustrer les thèmes principaux de la partie théorique du *De uirginitate*, soit la primauté de la spiritualité intérieure des vierges et la collaboration entre des hommes et des femmes de religion⁶⁵². Plus encore, les figures saintes du *De uirginitate* seraient une partie essentielle de l'argumentaire d'Aldhelm quant à une défense de l'autorité des moniales et de l'existence des monastères doubles⁶⁵³. Thomas Cramer nous permit donc de penser autrement les catalogues du traité d'Aldhelm. C'est à partir de ces conclusions que nous prîmes la décision d'analyser la fonction des figures virginales qui composent les catalogues du *De uirginitate*.

Pour cela, nous avons débuté avec un survol de la vie et de la carrière d'Aldhelm. Ce dernier fut un important clerc anglo-saxon du VII^e siècle et du début du VIII^e siècle. Il fut abbé de Malmesbury puis évêque de Sherborne. Nous avons aussi vu qu'Aldhelm était de sang royal, plus précisément le fils de Centwine, roi du Wessex de 676 à 685. Aldhelm serait né vers 639-640 et aurait été éduqué à Malmesbury par un instituteur irlandais, Maildubh. Il aurait ensuite rejoint l'école de l'archevêque Théodore et de l'abbé Hadrien à Canterbury. Par la suite, nous avons constaté le problème de la datation de son abbatiat à Malmesbury. Cela est principalement en raison des questionnements sur l'authenticité de la charte de fondation du monastère de Malmesbury.

⁶⁵¹ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, *op. cit.*, p.58.

⁶⁵² Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 146.

⁶⁵³ *Ibid.*

Ainsi, diverses datations sont proposées. Si Lapidge soutient qu'Aldhelm devint abbé entre 680 et 685, Georges Dempsey propose plutôt l'année 675. L'épiscopat de Sherborne est toutefois plus facile à dater, sa nomination datant probablement de 705 ou 706.

Ensuite, il fut question de présenter la structure et les traditions du *De uirginitate*, Il s'agit de l'œuvre la plus longue d'Aldhelm qui est composée de deux versions complémentaires, soit la *Prosa* et le *Carmen de uirginitate*. La *Prosa* contient une partie théorique qui définit la virginité comme une vertu intérieure à travers de multiples allégories, mais aussi deux catalogues de figures virginales masculines et féminines tirées de récits bibliques et hagiographiques. Le *Carmen* est sensiblement une version versifiée de la *Prosa*, quoiqu'il raccourcît drastiquement la partie théorique et offre une longue allégorie martiale qui illustre le combat intérieur entre les vertus et les vices. Nous avons alors vu que cette allégorie martiale s'inscrit dans une longue tradition qui compare la vie chrétienne à un combat intérieur entre le mal personnifié par les vices et le bien personnifié par les vertus. Aldhelm adapta toutefois cette tradition de l'imagerie chrétienne afin d'illustrer la virginité comme la vertu cheffe qui permet de piétiner tous les vices. Finalement, nous avons abordé la tradition de l'*opus geminatum* dans laquelle le *De uirginitate* s'inscrit. Il s'agirait d'une pratique d'origine antique qui consistait à composer une version en prose et une version versifiée d'une même œuvre dans le cadre d'exercices rhétoriques romains.

Il fut alors question de la datation de la composition des deux versions du *De uirginitate*. Il s'agit d'une affaire complexe et incertaine. De fait, le moment de la composition du traité influencerait sur son caractère puisqu'il s'agit d'identifier à quel titre, et sous quelle autorité personnelle, Aldhelm composa et envoya son traité. S'il est certain que le *Carmen* fut écrit après la *Prosa* en raison d'une mention d'Aldhelm dans son œuvre⁶⁵⁴, le moment exact est loin d'être évident. Il semblerait, du moins, qu'Aldhelm fut abbé au moment de la composition du *Carmen*.

Par la suite, nous nous sommes intéressés aux destinataires du *De uirginitate*, les moniales du monastère double de Barking, en Essex. Dès les premières lignes du traité, Aldhelm s'adresse à elles avec révérence en insistant sur leurs prouesses spirituelles toutes aussi importantes que leur chasteté⁶⁵⁵. Ainsi, afin de comprendre la relation qui unissait ces moniales à Aldhelm et les raisons

⁶⁵⁴ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, LX, p. 321.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, *Prosa de uirginitate*, introduction, I-III, p. 228-229.

de la composition du traité, nous dûmes brosser un portrait du contexte sociohistorique et religieux d'alors.

En premier lieu, il fut question de l'histoire du monachisme dans le monde anglo-saxon. Nous vîmes que le christianisme ne faisait que graduellement s'installer au moment de la composition du *De uirginitate*. Le culte des saints et les monastères familiaux furent essentiels à la dissémination de la religion chrétienne. En effet, selon Sarah Foot, le monachisme devint la forme prédominante d'expression religieuse dans le monde anglo-saxon dès la période de la conversion - c'est-à-dire à partir du VI^e siècle et presque tout le VII^e siècle - jusqu'à la fin de la première ère viking vers 900⁶⁵⁶. Toutefois, le monachisme pouvait prendre de multiples formes et, contrairement à ce que l'historiographie pensa longtemps, il n'y avait pas de standard monastique lors de la période qui nous concerne.

Une fois la diversité du monde monastique établie, nous pûmes nous intéresser à l'une de ses expressions institutionnelles, les monastères doubles. Ces établissements permettaient à des hommes et des femmes de religion de vivre dans le même environnement sous la tutelle d'une abbesse. L'historiographie générale considéra longtemps ces monastères doubles comme de simples objets de curiosité, mais c'est à partir de la seconde moitié du XX^e siècle, avec l'historiographie féministe, que l'autorité religieuse féminine devint un objet d'étude. L'intérêt pour les monastères doubles amène aussi la question essentielle des relations intersexuelles, longtemps décrites par les autorités religieuses. En effet, il s'agissait d'une affaire épineuse qui fut maintes fois condamnée par les instances ecclésiastiques, désapprouvant dès lors les relations que partageaient des hommes et des femmes de religion.

L'archevêque Théodore condamnait tout autant ces monastères doubles lorsqu'il arriva dans le monde anglo-saxon. Les monastères doubles étaient alors une forme importante de l'expression monastique et la forme prédominante des communautés ascétiques pour les femmes en Angleterre. Théodore souhaitait supprimer les monastères doubles afin de les remplacer par des évêques sous sa supervision⁶⁵⁷. Selon Thomas Cramer, ce serait en réponse à ce contexte qu'Al-dhelm composa le *De uirginitate*. En effet, la vie angélique des vierges était un idéal monastique et ascétique qui permettait les relations intersexuelles et les monastères doubles en annulant les

⁶⁵⁶ Sarah Foot. *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900, op. cit.*, p. 4.

⁶⁵⁷ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 8.

différences genrées et sexuelles. Devant Dieu, les vierges dépassaient leur état humain afin d'émuler les anges sur terre. Aldhelm composa donc son traité afin de légitimer l'autorité attaquée des abbesses de ces monastères en défendant leur spiritualité intérieure et leurs relations intersexuelles.

Ainsi, en constatant l'importance de la spiritualité des femmes et de ses enjeux dans notre questionnement, nous nous tournâmes vers la place des femmes dans le monde ascétique. Comme les institutions monastiques, il y avait de nombreuses formes d'expressions religieuses pour les moines et les moniales. Pour ces dernières, la vie angélique que nous avons évoquée était la forme la plus populaire. Les vierges suivaient dès lors une vie de règles strictes de pureté afin de s'identifier aux milices célestes des anges. On associait à leurs chants de louange et à leurs prières un pouvoir d'intercession dont l'efficacité était assurée par leur pureté virginale et, de surcroît, angélique. Dans le monde anglo-saxon, les communautés féminines possédaient un rôle important. Les femmes les rejoignaient pour des raisons économiques, stratégiques, mais aussi spirituelles afin d'assurer le salut des leurs. L'idéal de la vie angélique conférait donc un grand pouvoir aux femmes. En défendant leur autorité, Aldhelm prenait leur côté.

Ce faisant, nous nous intéressâmes finalement à la relation qu'entretenaient Aldhelm et ses destinataires. Nous avons constaté qu'il s'agissait d'un réseau d'entraide se basant sur les concepts chrétiens de l'*amicitia* et de la *familia*, mais aussi du syneisactisme et de l'*auctoritas* de chacun. Il semblerait que les moniales, afin de se prémunir d'une situation qui leur était de plus en plus hostile, auraient demandé à Aldhelm de composer un traité à leur défense⁶⁵⁸. En échange, Aldhelm demanda qu'elles prient pour son salut comme il le souhaita à la fin de la *Prosa*⁶⁵⁹.

Une fois ceci établi, nous nous sommes penchés sur notre question initiale, c'est-à-dire la manière dont Aldhelm se servit de ses figures virginales tirées de la Bible, mais surtout de sources hagiographiques afin d'appuyer ses arguments. Pour ce faire, il nous fallut s'intéresser au lien entre l'hagiographie et le monde ascétique. Le terme hagiographie désigne deux choses, soit l'ensemble des textes qui portent sur les saints et la question de la sainteté, mais aussi l'étude scientifique qui traite de cette littérature. Ainsi, lorsque nous parlons de littérature hagiographique, nous faisons référence aux multiples sources de l'hagiographie et au culte des saints.

⁶⁵⁸ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 8.

⁶⁵⁹ Rudolph Ehwald, éd. *op. cit.*, *Prosa de uirginitate*, LX, p. 322-323.

Il fut ensuite question d'établir la portée de cet objet d'étude de l'hagiographie, c'est-à-dire le saint. En somme, il s'agit d'un individu faisant partie de l'élite spirituelle pour les chrétiens. Plus encore, il s'agit d'un héros, d'un être d'exception que tous les chrétiens admirent en raison de sa vie chrétienne parfaite. De plus, le saint est un médiateur qui intercède entre le ciel et le monde terrestre à travers les composantes de son culte. Pour le monde monastique et ascétique, le saint est donc un modèle à émuler. Au-delà du rôle exemplaire des saints et de la littérature hagiographique, l'hagiographie jouerait aussi un rôle normatif. En effet, les textes de cette nature pourraient aussi servir de *regula* à suivre pour les moines et les moniales qui y verraient un ensemble de règles de vie basées sur celles des saints.

Ainsi, le saint est une figure exemplaire dont les moines et les moniales s'inspirent constamment afin d'émuler la vie. Il n'est donc pas surprenant qu'Aldhelm composa des catalogues de figures saintes pour son *De uirginitate*. Plus précisément, Aldhelm utilisa un procédé rhétorique d'origine antique, l'*exemplum*. Selon Claude Brémond, Jean-Claude Schmitt et Jacques Le Goff, l'*exemplum* est « un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire »⁶⁶⁰. Plus encore, il s'agit d'un outil pédagogique qui fut christianisé par les Pères de l'Église afin d'exprimer, à travers des récits, des qualités à émuler. Toutefois, l'*exemplum* n'est pas qu'un outil d'apparat et sert véritablement d'argument en soi en puisant dans l'autorité des figures évoquées.

Malgré cela, il est courant pour l'historiographie de sous-estimer l'utilisation rhétorique des *exempla* comme c'est le cas pour Michael Lapidge⁶⁶¹. Afin d'illustrer davantage le phénomène, nous présentâmes le cas du *De uirginibus* d'Ambroise de Milan duquel est directement inspiré le *De uirginitate* d'Aldhelm. De son côté, Ambroise s'appuyait sur l'*auctoritas* de ses *exempla* afin de promouvoir la virginité consacrée, une forme d'ascétisme encore controversée à son époque. Ainsi, les *exempla* ambrosiens n'étaient pas de simples fioritures. Lapidge critique aussi la richesse stylistique du texte d'Aldhelm qui, selon lui, empêcherait de saisir le principe structurant du *De uirginitate*⁶⁶². Il s'agit toutefois d'une erreur car, comme Ambroise de Milan, Aldhelm utilisa une logique d'expansion et de variété textuelles dans un but rhétorique aux travers de ses nombreux

⁶⁶⁰ Claude Brémond, Jean-Claude Schmitt et Jacques Le Goff, dir. *L'Exemplum, op. cit.*, p. 37-38.

⁶⁶¹ Michael Lapidge and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works, op. cit.*, p. 58.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 57.

exempla. Ainsi, les figures saintes du *De uirginitate* sont des figures exemplaires qui servent à soutenir l'argumentaire du traité.

L'importance de l'hagiographie dans le monde ascétique et la logique rhétorique des *exempla* saisies, nous pouvons dès lors analyser l'utilisation normative qu'en fit Aldhelm. Pour ce faire, nous vîmes le corpus hagiographique qu'Aldhelm utilisa afin de composer ses collections de figures exemplaires. Si le *De uirginitate* avait pour fonction de démontrer les qualités à admirer et émuler de la virginité, Aldhelm puisa ses modèles d'une grande variété de sources littéraires, notamment bibliques, patristiques, mais plus particulièrement des *passiones* de vierges martyrs. Puisque le monde anglo-saxon n'était qu'aux balbutiements de sa christianisation au moment de la composition du *De uirginitate*, il s'agit essentiellement de saints universaux tirés des traditions occidentales et orientales.

Vint ensuite quatre exemples concrets tirés du *De uirginitate*. Nous avons débuté avec le cas de Chrysanthe et Darie. Ces derniers proviennent d'une *passio* qui relate l'union chaste de deux jeunes romains convertis au christianisme. Comme le dit Thomas Cramer, la collaboration entre les sexes au sein d'une union matrimoniale est l'élément le plus important de toute la collection de figures saintes du traité⁶⁶³. Plusieurs des *exempla* du *De uirginitate* relatent une union chaste. À travers ces figures, Aldhelm défendit les relations chastes entre hommes et femmes de religion permises par la vie angélique. Ainsi, Aldhelm fit du thème de l'union chaste et de l'égalité des sexes devant Dieu son cheval de bataille afin de défendre les monastères doubles et l'autorité des femmes dans ce contexte.

Avec l'*exemplum* d'Agnès, une jeune vierge martyre romaine, nous vîmes comment elle fut utilisée à travers les âges afin de symboliser la virginité consacrée. Pour le *De uirginitate*, Aldhelm fit un résumé de sa vie en se concentrant plus particulièrement sur ses qualités intérieures desquelles les moniales devaient s'inspirer afin de l'émuler. Pure et rejetant tous les biens terrestres, Agnès servit donc de modèle et d'argument quant à l'autorité virginale qui tient sa source de l'état intérieur et spirituel des vierges.

Quant à l'utilisation de Thècle, une vierge protomartyre d'Asie mineure, nous vîmes comment Aldhelm en fit une martyre qui se sacrifia dans une ultime *imitatio Christi*. En faisant d'une

⁶⁶³ Thomas Cramer. *op. cit.*, p. 148.

figure associée à la chasteté – mais aussi à la force d’âme des vierges qui se dressent contre les vices – une vierge martyrisée jusqu’à la mort, Aldhelm appuya donc davantage sur le sacrifice de soi et l’imitation du Christ.

Finalement, à travers le personnage biblique de Judith, nous vîmes comment Aldhelm s’en saisit afin d’illustrer l’intériorité des vertus virginales. En faisant d’une veuve un symbole de chasteté se dressant contre la luxure représentée par Holopherne, le chef d’armée, Aldhelm la présenta comme une guerrière affrontant les vices. Elle devint donc un *exemplum* de la valeur héroïque de la virginité et de la supériorité de la spiritualité intérieure sur la pureté extérieure. De plus, le retrait du monde de Judith reflète celui des moniales auxquelles s’adresse Aldhelm.

Aldhelm récrivit donc des récits chrétiens afin de promouvoir sa vision d’une virginité vertueuse et héroïque. Aux travers de ses *exempla*, Aldhelm se saisit de ses sources afin d’en retirer ce dont il avait besoin. Avec les *vitae*, il prit soin de souligner les pouvoirs que pouvait conférer la virginité. Avec les *passiones*, il présenta des récits de vierges martyrs dont la virginité les rapprochait du ciel en rejetant les choses terrestres. Plus encore, il présenta des récits héroïques en soulignant l’importance de préserver son intégrité. Il récrivit aussi les récits de certains personnages bibliques n’ayant pourtant pas de lien avec la virginité en faisant d’eux des symboles de virginité consacrée. Ainsi, à travers ses *exempla*, Aldhelm faisait de la virginité un élément normatif de la vie religieuse au sein d’une société dans laquelle le christianisme ne faisait que graduellement s’installer.

Tout cela nous permet de répondre à notre questionnement initial. Ainsi, si le *De uirginitate* est une défense des monastères doubles et de l’autorité des moniales, Aldhelm brossa un portrait des qualités intérieures des vierges en insistant sur la collaboration entre les sexes que permettait la vie angélique. Ce faisant, il utilisa un procédé rhétorique antique, l’*exemplum*, qui lui permit de puiser dans l’autorité des saints tout en composant un guide à la renonciation sexuelle.

Bibliographie

Sources primaires

- Bovon, François et al. *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, 2 vol.
- Colgrave, Bertram and Roger Aubrey Baskerville Mynors, éd. and trad. *Bede's ecclesiastical history of the English people*, Clarendon Press, Oxford, 1969. 618 p.
- Dücker, Peter, éd. *De uirginibus - Über die Jungfrauen*, Brepols, Turnhout, Fontes Christiani 81, 2009, 440 p.
- Ehwald, Rudolph, éd. *Aldhelmi Opera Omnia*, Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi, XV, Berlin, 1919.
- Goulet, Monique et Sandra Isetta, dir. *Le légendier de Turin*, Firenze, Sismel, Edizioni Del Galluzzo, 2014, 932 p.
- Lapidge, Michael and James L. Rosier, éd. *Aldhelm: The Poetic Works*, D. S. Brewer, Cambridge, 1985, 2009, 276 p.
- Lapidge, Michael and Michael Herren, éd. *Aldhelm: The Prose Works*, D. S. Brewer, Cambridge, 1979, 2009, 213 p.
- Whitelock, Dorothy, David C. Douglas and Susie I. Tucker, éd. *The Anglo-Saxon Chronicle*, Eyre and Spottiswoode, London, 1961, 240 p.
- Wilkins, Augustus Samuel, dir. *De oratore, libri tres*, Oxford, Clarendon Press, 1892 (1965).
- Winterbottom, Michael, dir., *Quintiliani "Institutionis oratoriae libri duoecim"*, Oxford, Clarendon Press, 1970, 2 v.
- Winterbottom, Michael. « An Edition of Faricius: Vita S. Aldhelmi », dans *The Journal of Medieval Latin*, 15, 2005, p. 93-147
- Winterbottom, Michael. *William of Malmesbury: Gesta Pontificum Anglorum: The History of English Bishops: Volume One: Text and Translations*, Oxford, Clarendon Press, 2007, 693 p.

Travaux de recherche

- Abram, Christopher. « Aldhelm and the Two Cultures of Anglo-Saxon Poetry », dans *Literature Compass*, 4, 5, 2007, p. 1354–1377.
- Aigrain, René. *L'hagiographie; ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud et Gay, 1953, 416 p.
- Alciati, Roberto. « The Invention of Western Monastic Literature: Texts and Communities », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 144-161.
- Anson, John. « The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif », dans *Viator*, Jan 1, 1974, p. 1-32.
- Askwith, Tereli. *Aldhelm's De Virginitate - from patristic background to Anglo-Saxon audience*, Thèse de Ph. D., Swansea University, ProQuest Dissertations and Theses, 2009, 396 p.
- Baert, Barbara. « More than an Image. Agnes of Rome: Virginité and Visual Memory », dans Leemans, Johan, dir. *More than a Memory: The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, Leuven, Peeters, 2005, p. 139-168.
- Bateson, Mary. « Origins and Early History of Double Monasteries », dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 13, 1899, p. 137-98.
- Baumstark, Anton. « Eine syrisch-melchitische Allerheiligenlitanei », dans *Oriens Christianus*, 4, 1904, p. 98-120.
- Beach, Alison I. and Andra Juganaru. « The Double Monastery as a Historiographical Problem (Fourth to Twelfth Century) », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 561-578.

- Berlioz, Jacques et Marie Anne Polo de Beaulieu. *Les Exempla médiévaux*, Carcassonne, GARAE, Hesiode, 1992, 295 p.
- Blair, John. *The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005, 604 p.
- Blennemann, Gordon. « Ascetic Prayer for the Dead in the Early Medieval West », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 278-296.
- Bremmer, Rolf H. « Widows in Anglo-Saxon England », dans Bremmer, Jan and Lourens Van Den Bosch, dir. *Between Poverty and the Pyre: Moments in the History of Widowhood*, London, Routledge, 1995, p. 58-88
- Brémond, Claude, Jean-Claude Schmitt et Jacques Le Goff, dir. *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols, 1982, 166 p.
- Brown, Peter. *Le renoncement à la chair : Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, 597 p.
- Burrus, Virginia. *Chastity as autonomy: women in the stories of the apocryphal Acts*, Lewiston, E. Mellen Press, Queenston, 1987, 136 p.
- Casiday, Augustine. « St Aldhelm on Apocrypha. », dans *Journal of Theological Studies*, 55, 1, 2004, p.147-157.
- Casiday, Augustine. « St Aldhelm's Bees (*De Uirginitate Prosa*, Cc. IV-VI): Some Observations on a Literary Tradition », dans *Anglo-Saxon England*, 33, 2004, p. 1-22.
- Cloke, Gillian. *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*, London and New York, Routledge, Taylor and Francis Group, 2005, 161 p.
- Cramer, Thomas. « Containing Virginité: Sex and Society in Early Medieval England », dans Allen R., U. Blumenthal, R. Cline et al., dir. *The Haskins Society Journal*, 2, Studies in Medieval History, Boydell & Brewer, 2009 (2010), p. 47-66.

- Cramer, Thomas. *Defending the Double Monastery: Gender and Society in Early Medieval Europe*, Thèse de Ph. D., University of Washington, ProQuest Dissertations and Theses, 2011, 220 p.
- Davis, Stephen J. *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, New York, Oxford University Press, 2001, 288 p.
- Delehaye, Hippolyte. *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1933, 442 p.
- Delehaye, Hippolyte. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, de la Société des Bollandistes, 1921, 447 p.
- Delehaye, Hippolyte. *Sanctus : essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927, 265 p.
- Dempsey, G. T. « Aldhelm of Malmesbury and High Ecclesiasticism in a Barbarian Kingdom », dans *Traditio*, 63, 2008, p. 47-88.
- Dempsey, G. T. « Aldhelm of Malmesbury's Social Theology: The Barbaric Heroic Ideal Christianised », dans *Peritia*, 15, 2001, p. 58-80
- Dempsey, G. T. *Aldhelm of Malmesbury and the ending of late antiquity*, Turnhout, Brepols, 2015, 358 p.
- Diem, Albrecht and Claudia Rapp. « The Monastic Laboratory: Perspectives of Research in Late Antique and Early Medieval Monasticism », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 19-39.
- Diem, Albrecht. « The Gender of the Religious: Wo/Men and the Invention of Monasticism », dans *The Oxford handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Royaume-Uni, Oxford University Press, 2013, p. 432-446.
- Diem, Albrecht. « Vita Vel Regula: Multifunctional Hagiography in the Early Middle Ages », dans Herrick, Samantha Kahn, dir. *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500-1500*, Brill, Leiden, Boston, 2020, p. 123-142.

- Dunn, Colleen Marie. *God's Chosen: The Cults of Virgin Martyrs in Anglo-Saxon England*, Thèse de Ph. D., University of New Mexico, ProQuest Dissertations and Theses, 2015, 337 p.
- Dunn, Marilyn. *The Christianization of the Anglo-Saxons, c. 597-700: discourses of life, death and afterlife*, London, New York, Continuum, 2009, 280 p.
- Elm, Kaspar and Michel Parisse, éd. *Doppelklöster und andere Formen der symbiose Männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, Berliner Historische Studien, Ordensstudien 18.8., Berlin, 1992.
- Elm, Susanna. *"Virgins of God": The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 444 p.
- Estes, Heide. « Feasting with Holofernes: Digesting Judith in Anglo-Saxon England », dans *Exemplaria*, 15, 2, 2003, p. 325-350.
- Fell, Christine E., Cecily Clark and Elizabeth Williams. *Women in Anglo-Saxon England and the impact of 1066*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, 208 p.
- Foot, Sarah. *Monastic life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, Cambridge, UK, New York, Cambridge University Press, 2006, 398 p.
- Franc, Catherine. « The cult of Saint Thecla in Anglo-Saxon England: the problem of Aldhelm's sources », dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 86, 2, 2004, p. 39-53.
- Franc, Catherine. *The Cult of Saint Thecla in Anglo-Saxon England*, Thèse de Ph. D., University of Manchester, ProQuest Dissertations and Theses, 2003, 292 p.
- Friesen, Bill. « The *Opus geminatum* and Anglo-Saxon Literature », dans *Neophilologus*, 95, 2011, p. 123–144.
- Godman, Peter. « The Anglo-Latin "Opus Geminatum": From Aldhelm to Alcuin », dans *Medium Ævum*, 50, 2, 1981, p. 215-229.
- Goulet, Monique. *Écriture et réécriture hagiographiques : essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIIIe-XIIIe s.)*, Turnhout, Brepols, 2005, 315 p.

- Helvétius, Anne-Marie et al. « Re-Reading Monastic Traditions: Monks and Nuns, East and West, from the Origins to c. 750 », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 40-72.
- Helvétius, Anne-Marie. « Le monachisme féminin en Occident de l'Antiquité tardive au haut Moyen Âge », dans *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Mar 2016, Spoleto, Italie, p. 193-233.
- Helvétius, Anne-Marie. « Le sexe des anges au Moyen Âge », dans Riot-Sarcey, Michèle, dir. *De la différence des sexes. Le genre en histoire*, Larousse, Paris, 2010, p.103-130.
- Helvétius, Anne-Marie. « Virgo et virago : réflexions sur le pouvoir du voile consacré d'après les sources hagiographiques de la Gaule du Nord », dans Dierkens, Alain et Jean-Marie Sansterre, dir. *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe siècles)*, 1999, p. 189-203.
- Herren, Michael W. « Aldhelm the Theologian », dans O'Keefe, Katherine O'Brien and Andy Orchard, dir. *Latin Literature and English Lore: Studies in Anglo-Saxon Literature for Michael Lapidge*, 1, 2005, p. 68-89.
- Hollis, Stephanie. *Anglo-Saxon women and the church: sharing a common fate*, Woodbridge, Boydell Press, 1992, 323 p.
- Hysten, Susan E. *A modest apostle: Thecla and the history of women in the early church*, New York, Oxford University Press, 2015.
- Isaïa, Marie-Céline. « L'hagiographie, source des normes médiévales. Pistes de recherche. », dans Isaïa, Marie-Céline et Thomas Granier, dir. *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècle) : Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010*, Turnhout, Brepols Publishers, 2014, 535 p.
- Isaïa, Marie-Céline. « Normes et hagiographie dans l'Occident latin (Ve-XVI^e siècle) », dans *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 15, 2011, p. 229-236.

- Jones, Christopher Andrew. « Minsters and Monasticism in Anglo- Saxon England », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 502-518.
- Knowles, David and R. Neville Hadcock. *Medieval religious houses: England and Wales*, New York, Longman, 1953, 1971, 1994, 565 p.
- Lanéry, Cécile. « La légende de sainte Agnès: quelques réflexions sur la genèse d'un dossier hagiographique (IVe-VIe s.) », dans *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 126, 1, 2014, p. 17-25.
- Lanéry, Cécile. « La vierge au lupanar : Réflexions sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise de Milan (De Virginibus, II, 4, 22-5, 35) », dans *Revue des Études Latines*, 85, 2007, p. 168-191.
- Lanéry, Cécile. « Les Passions latines composées en Italie », dans Philippart, Guy, dir. *Corpus Christianorum. Hagiographies: histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 5, Turnhout, Brepols, 2010, p. 15-369.
- Lanéry, Cécile. « Nouvelles recherches d'hagiographie arnobienne : La Passion de Cécile », dans Goulet, Monique, dir. *Parva pro magnis munera : études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 533-559.
- Lapidge, Michael and Rosalind C. Love. « The Latin Hagiography of England and Wales (600-1550) », dans Philippart, Guy, dir. *Corpus Christianorum. Hagiographies: histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 3, Turnhout, Brepols, 1994, p. 203-325.
- Lapidge, Michael. « The career of Aldhelm », dans *Anglo-Saxon England*, 36, 2007, p. 15-69.
- Lapidge, Michael. *Anglo-Latin literature: 600-899*, Hambledon Press, 1996, 534 p.

- Lapidge, Michael. *The Anglo-Saxon library*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2006, 407 p.
- Lapidge, Michael. *The Roman Martyrs: Introduction, Translations, and Commentary*, Oxford University Press, 2017, 750 p.
- Lawrence, Clifford Hugh. *Medieval monasticism: forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*, London, Routledge, 2015, 319 p.
- Lees, Clare A. and Gillian R. Overing. « Before History, Before Differences: Bodies, Metaphor, and the Church in Anglo-Saxon England », dans *The Yale Journal of Criticism*, Fall, 1998, 11, 2, p. 315-334.
- Lifshitz, Felice. *Religious women in early Carolingian Francia: a study of manuscript transmission and monastic culture*, New York, Fordham University Press, 2014, 349 p.
- Louth, Andrew. « Hagiography », dans Young, Frances, Lewis Ayres and Andrew Louth, dir. *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 358-361.
- Magnani, Eliana, translated by Lochin Brouillard. « Female House Ascetics from the Fourth to the Twelfth Century », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 213-131.
- Mayr-Harting, Henry. *The Coming of Christianity to England*, New York, Schocken Books, 1972, 334 p.
- McDaniel, Rhonda L. « Agnes among the Anglo-Saxons: Patristic Influences in Anglo-Latin and Anglo-Saxon Versions of the *Passio* of St Agnes, Virgin and Martyr », dans Szarmach, Paul E., dir. *Writing Women Saints in Anglo-Saxon England*, University of Toronto Press, 2012, p. 217-248.
- McEvoy, James. « De la "Philia" païenne à l'"Amicitia" Chrétienne: rupture et continuité », dans Bazán, Bernardo Carlos, Eduardo Andújar et Leonard G. Sbrocchi, dir. *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, 1, 1995, p. 136-147.

- McNamara, Jo Ann Kay. *Sisters in Arms: Catholic Nuns through Two Millennia*, Harvard University Press, 768 p.
- Moreno, Andres Fatima. *Questions of Authority: The Emergence of the Medieval Author*, Thèse de Ph. D., University of Minnesota, ProQuest Dissertations and Theses, 2000, 192 p.
- Mullins, Juliet. « Aldhelm's Choice of Saints for his Prose *De Virginitate* », dans McWilliams, S. ed. *Saints and Scholars: New Perspectives on Anglo-Saxon Literature and Culture in Honour of Hugh Magennis*, Boydell & Brewer, 2012, p. 33-53.
- Norris, Richard A. Jr. « Apocryphal Writings and Acts of the Martyrs », dans Young, Frances, Lewis Ayres and Andrew Louth, dir. *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 28-35.
- O'Sullivan, Sinead. « The Image of Adornment in Aldhelm's *De Virginitate*: Cyprian and His Influence », dans *Peritia*, 15, 2001, p. 48-57.
- O'Sullivan, Sinead. « Aldhelm's *De Virginitate* – Patristic Pastiche or Innovative Exposition? », dans *Peritia*, 12, 1998, p. 271-295.
- O'Sullivan, Sinead. « Aldhelm's *De Virginitate* and the Psychomachian Tradition », dans *Mediaevalia*, 20, 2001, p. 313-337.
- Orchard, Andy. « Aldhelm's library » dans Gameson, R., dir. *The Cambridge History of the Book in Britain*, Cambridge, 2001, p. 591-605.
- Orchard, Andy. *The Poetic Art of Aldhelm*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Ortenberg, Veronica. « Virgin queens: abbesses and power in early Anglo-Saxon England » dans Gameson, R. and H. Leyser, dir. *Belief and Culture in the Middle Ages*, 2001, p. 59-68.
- Pasternack, Carol Braun. « The Sexual Practices of Virginité and Chastity in Aldhelm's *De Virginitate* », dans Pasternack, Carol Braun and Lisa M C Weston, dir. *Sex and Sexuality in Anglo-Saxon England: essays in memory of Daniel Gillmore Calder*, Tempe, Arizona, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2004, p. 93-120.

- Patterson, Kevin. *A Christian Virgil: The Function of Virgilian References in the Writings of Aldhelm*, Thèse de Ph. D., Brown University, ProQuest Dissertations and Theses, 2007, 186 p.
- Pettit, Emma Joanne. « Holiness and Masculinity in Aldhelm's "Opus geminatum De virginitate" », dans Cullum, Patricia Helena and Katherine J Lewis, dir. *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, Cardiff, 2004, p. 8-23
- Peyroux, Catherine Rosanna. *Abbess and cloister: Double monasteries in the early Medieval west*, Thèse de Ph. D., Princeton University, ProQuest Dissertations and Theses, 1991, 307 p.
- Philippart, Guy. *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols, 1977, 138 p.
- Praet, Danny and Annelies Bossu. « A Marriage of Equals? Characterization in the *passio Chrysanthi et Dariae* », dans *Philologus*, 2015, 159, 2, p. 301–326.
- Réal, Isabelle, translated by Lochin Brouillard. « Nuns and Monks at Work: Equality or Distinction between the Sexes? A Study of Frankish Monasteries from the Sixth to the Tenth Century », dans Beach, Alison I. and Isabelle Cochelin, dir. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 258-277.
- Rose, Els. *Ritual memory: the apocryphal Acts and liturgical commemoration in the early medieval West (c. 500-1215)*, Leiden, Boston, Brill, 2009, 334 p.
- Schindel, Anne. *The Concept of Prose in Anglo-Saxon England*, Thèse de Ph. D., Yale University, ProQuest Dissertations and Theses, 2015, 305 p.
- Schulenburg, Jane Tibbetts. « Women's Monastic Communities, 500-1100: Patterns of Expansion and Decline », dans *Signs*, 14, 2, Working Together in the Middle Ages: Perspectives on Women's Communities, Winter, 1989, p. 261-292.
- Schulenburg, Jane Tibbetts. *Forgetful of their sex: female sanctity and society, ca. 500-1100*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, 587 p.

- Swensson, Ericka Marie. *Gender, Transformation and the Body in Aldhelm's De Virginitate and the Anglo-Saxon Double Monastery*, Mémoire de M. A., California State University, ProQuest Dissertations and Theses, 2006, 98 p.
- Thacker, Alan. « England in the seventh century », dans Fouracre, Paul, dir. *The New Cambridge Medieval History, Volume 1: c.500–c.700*, Cambridge University Press, 2005, p. 462-495.
- Tommasi, Chiara O. « Thecla in the Latin Sources », dans Barrier J et. al., dir., *Thecla: Paul's Disciple and Saint in the East and West*, Leuven, Peeters, 2017, p. 69-105.
- Vuolanto, Ville. « Early Christian Communities as Family Networks: Fertile Virgins and Celibate Fathers », dans Mustakallio, Katariina and Christian Krötzel, dir. *De Amicitia: Friendship and Social Networks in Antiquity and the Middle Ages*, Roma, Institutum Romanum Finlandiae, 2010, p. 97-113.
- Wagner, Anne, dir. *Les saints et l'histoire : les sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, Rosny-sous-Bois (Seine-Saint-Denis), Bréal, 2004, 318.
- Weston, Lisa M. C. « The Saint-Maker and the Saint: Hildelith Creates Ethelburg », dans Brown, Jennifer N. and Donna Alfano Bussel, dir. *Barking Abbey and medieval literary culture: authorship and authority in a female community*, England, York Medieval Press, 2012, 334 p.
- Wieland, Gernot. « Aldhelm's 'De Octo Vitiis Principalibus' and Prudentius' Psychomachia », dans *Medium Ævum*, 55, 1, 1986, p. 85–92.
- Winterbottom, Michael. « Aldhelm's prose style and its origins », dans *Anglo-Saxon England*, 6, 1977, p. 39–76.

Site web

Catholique.org, [en ligne], <https://bible.catholique.org/> (page consultée le 27 juin 2022).