

Université de Montréal

Autour des Rogations :
création, pratiques et communautés (V^e-VI^e siècles)

Par
Béatrice Couture

Département d'Histoire, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade
Maître ès arts (M.A.) en histoire

Août 2023

© Béatrice Couture, 2023

Ce mémoire intitulé

***Autour des Rogations :**
création, pratiques et communautés (V^e-VI^e siècles)*

Présenté par
Béatrice Couture

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Anne Létourneau
Président-rapporteur

Gordon Blennemann
Directeur de recherche

Anne-Marie Helvétius
Membre du jury

RÉSUMÉ

Cette étude plonge dans l'histoire de la fête des Rogations, s'intéressant à son origine, son évolution et son rôle dans la création de l'identité communautaire au sein de la Gaule des V^e et VI^e siècles. Adoptant une approche croisée entre histoire et anthropologie, elle met en lumière l'importance de ce rituel pour les communautés de cette époque et la narration qui l'entoure, telle qu'elle fut orchestrée par les évêques de la Gaule et par divers acteurs. En examinant le corpus de sources relatives aux premières Rogations dans la Gaule de cette époque, nous découvrons comment cette fête a servi de rituel apotropaïque et de pénitence collective pour faire face à diverses difficultés, telles que les épidémies et les sécheresses, d'abord dans la vallée du Rhône puis dans toute la Gaule. Ainsi, la mise en récit entourant cette fête et comment celle-ci a favorisé l'adhésion communautaire sont au cœur de ce mémoire. Des questions plus vastes, telles que le développement de pratiques collectives incluant jeûnes, prières et processions, ainsi que la façon dont le récit des Rogations s'est connecté à des origines bibliques et s'est ancré dans la sphère épiscopale, sont également mises en avant. Ces observations nous permettent de conclure que ce rituel festif, en tant que terrain d'expérimentation pour l'ensemble des classes sociales, a servi de vecteur pour créer des communautés plus solides et durables. En effet, il a forgé un sentiment d'appartenance à travers des pratiques et des expériences communes, favorisant la création d'un *conventus* et d'un *consensus* ecclésiologique. Néanmoins, cette vision est avant tout celle des évêques et, comme cette étude s'intéresse également aux expériences individuelles et communautaires, nous analysons la fête comme étant un espace de négociation et de conflits. En somme, cette recherche met en lumière comment ce rituel a dépassé son rôle initial pour devenir un élément essentiel du paysage culturel en Gaule. Elle offre un aperçu novateur de la façon dont les Rogations ont façonné l'identité communautaire et ont servi de catalyseurs pour la cohésion sociale dans une période cruciale de l'histoire chrétienne en Gaule.

Mots-clés : Rogations, cité, communautés, culture festive, Gaule, Royaume burgonde, Royaume mérovingien, haut Moyen Âge.

ABSTRACT

This study delves into the history of the Rogation feast, examining its origin, evolution and role in the creation of community identity in 5th and 6th century Gaul. Adopting a cross-approach between history and anthropology highlights the importance of this ritual for the communities of the period and the narrative surrounding it, as orchestrated by the bishops of Gaul and by various actors. By examining the corpus of sources relating to the first Rogations at this period, we discover how this feast served as an apotropaic ritual and collective penance to cope with various difficulties, such as epidemics and droughts, first in the Rhone valley and then throughout Gaul. Thus, the narrative surrounding this festival and how it fostered community adhesion are at the heart of this study. Broader questions, such as the development of collective practices including fasts, prayers and processions, and the way in which the Rogation narrative connected with biblical origins and became rooted in the episcopal sphere, are also put forward. These observations lead us to conclude that this festive ritual, as a testing ground for all social classes, served as a vehicle for creating stronger, more enduring communities. Indeed, it forged a sense of belonging through shared practices and experiences, resulting in the creation of a *conventus* and an ecclesiological *consensus*. Nevertheless, this vision is primarily that of the bishops, and as this study is also concerned with individual and community experiences, therefore we also analyze the feast as a space for negotiation and conflict. In short, this research sheds light on how this ritual went beyond its initial role to become an essential element of Gaul's cultic landscape. It offers a fascinating insight into how Rogations shaped community identity and served as a catalyst for social cohesion in a crucial period of Christian history in Gaul.

Keywords: Rogations, city, communities, festivities, Gaul, Burgundian Kingdoms, Merovingian Kingdoms, Early Middle Ages.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----------|
| RÉSUMÉ | I |
| ABSTRACT | II |
| TABLE DES MATIÈRES..... | III |
| LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS | V |
| REMERCIEMENTS | VI |
| AVANT-PROPOS | VIII |
| INTRODUCTION | 1 |
| 1. CHAPITRE 1 — CRÉATION ET DIFFUSION DES ROGATIONS | 17 |
| 1.1. LES DIFFICULTÉS DE VIENNE ET LES PREMIÈRES ROGATIONS | 18 |
| 1.1.1. <i>Les premières Rogations selon Sidoine Apollinaire.....</i> | <i>19</i> |
| 1.1.2. <i>Les premières Rogations selon Avit de Vienne.....</i> | <i>22</i> |
| 1.1.3. <i>Les premières Rogations : un bilan.....</i> | <i>26</i> |
| 1.2. LES DIFFICULTÉS EN GAULE ET L'IMPLANTATION DES ROGATIONS À L'EXTÉRIEUR DE VIENNE..... | 27 |
| 1.2.1. <i>Des Rogations pour la paix</i> | <i>27</i> |
| 1.2.2. <i>Des Rogations contre les épidémies</i> | <i>29</i> |
| 1.2.3. <i>Des Rogations contre la sécheresse</i> | <i>30</i> |
| 1.3. DIFFUSION DES ROGATIONS EN GAULE..... | 33 |
| 1.3.1. <i>La Vallée du Rhône, un espace liturgique innovant.....</i> | <i>33</i> |
| 1.3.2. <i>L'espace mérovingien et les actions conciliaires</i> | <i>35</i> |
| 1.3.3. <i>L'espace gallican et la liturgie.....</i> | <i>39</i> |
| 1.4. CRÉATION ET DIFFUSION DES ROGATIONS : UN BILAN | 40 |
| 2. CHAPITRE 2 — MISE EN RÉCIT ET CONTRÔLE ÉPISCOPAL..... | 42 |
| 2.1. LES PREMIÈRES ROGATIONS : ENTRE MYTHE ET RÉALITÉ | 44 |
| 2.1.1. <i>Tremblements de terre et incendies : une origine apotropaïque.....</i> | <i>44</i> |
| 2.1.2. <i>Un salvateur pour la cité : Mamert de Vienne comme figure charismatique</i> | <i>49</i> |
| 2.1.3. <i>Des jeûnes, des prières et des larmes : la naissance de pratiques communautaires</i> | <i>54</i> |
| 2.2. LES ROGATIONS AU VI ^e SIÈCLE : FORMALISATION DU RÉCIT..... | 58 |
| 2.2.1. <i>De Vienne à Ninive : vers une origine biblique.....</i> | <i>58</i> |
| 2.2.2. <i>Les Rogations comme espace de l'évêque.....</i> | <i>60</i> |
| 2.2.3. <i>Des prières, des larmes et une procession : évolution des pratiques communautaires</i> | <i>63</i> |

| | | |
|-----------|---|------------|
| 2.3. | MISE EN RÉCIT DES ROGATIONS : UN BILAN..... | 66 |
| 3. | CHAPITRE 3 — FORMATION DE LA COMMUNAUTÉ..... | 69 |
| 3.1. | LES ROGATIONS : ESPACE DE CRÉATION D’UN <i>CONVENTUS</i> | 71 |
| 3.1.1. | <i>La création de la communauté</i> | 72 |
| 3.1.2. | <i>Une communauté de pratiques</i> | 75 |
| 3.1.3. | <i>Une communauté d’expériences</i> | 80 |
| 3.2. | LES ROGATIONS POUR ATTEINDRE UN <i>CONSENSUS</i> ECCLÉSIOLOGIQUE..... | 86 |
| 3.2.1. | <i>Effacement des distinctions sociales</i> | 87 |
| 3.2.2. | <i>Affirmation du caractère universel et délocalisation de la célébration</i> | 90 |
| 3.2.3. | <i>Des saint.e.s en périphérie et l’esprit de la communauté</i> | 91 |
| 3.3. | FORMATION DE LA COMMUNAUTÉ : UN BILAN..... | 93 |
| 4. | CHAPITRE 4 — CONFLITS ET CONTRÔLE DANS LA CITÉ..... | 94 |
| 4.1. | LE PRINCE, LE COMTE ET L’ÉVÊQUE..... | 97 |
| 4.2. | LE ROI ET LA CITÉ..... | 102 |
| 4.3. | L’ÉVÊQUE, LE DIACRE ET L’« IMPOSTEUR »..... | 106 |
| 4.4. | CONFLITS ET CONTRÔLE CITADIN : UN BILAN..... | 110 |
| | CONCLUSION..... | 112 |
| | BIBLIOGRAPHIE..... | 115 |
| | SOURCES PRIMAIRES..... | 115 |
| | SOURCES SECONDAIRES..... | 116 |

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AA : Auctores antiquissimi

CCSL : Corpus christianorum, series latina

MGH : Monumenta germaniae historica

SC : Sources chrétiennes

SRM : Scriptores rerum Merovingicarum

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier chaleureusement Gordon Blennemann, un directeur extraordinaire, toujours à l'écoute de mes besoins et qui m'encouragea à écouter mes intuitions. Merci pour la découverte de cette période si extraordinaire et de m'avoir transmis cette passion, en plus d'avoir été si humain tout au long de mon parcours; je me réjouis de continuer d'étudier sous votre direction. Anne-Marie Helvétius, merci de m'avoir accueillie et de m'avoir fait sentir la bienvenue à Paris. Merci pour vos réflexions si riches, votre regard et vos conseils précieux.

Éléonore, Édouard, Antoine V., Blaise, Petrouchka, Ronald et Fernand : sans vous, rien de tout ça n'aurait été possible. Merci de m'avoir permis de vivre à l'extérieur de ma bulle d'études médiévales et de me faire réaliser l'importance du monde extérieur. Merci de m'accompagner dans plein d'aventures et de prendre soin de moi.

Antoine C.V., Blaise et Dimitri, merci pour vos lectures et vos réflexions parfois frustrantes, mais toujours justes et pertinentes. Merci également d'être des amis aussi extraordinaires. Merci à ma mère qui, depuis le début de mes études postsecondaires, est ma première relectrice et qui s'assura toujours avec justesse que mes mots soient agréables à lire. Merci à Kathleen qui a su voir ce qui restait à corriger.

Merci à Gabriele Gianini et à toutes les personnes impliquées au Centre d'études médiévales. Bien des gens parlent d'interdisciplinarité et de son importance, mais c'est ce genre d'initiative qui permet de voir réellement la portée de telles collaborations.

Merci à Nino Gabrielli et à toute l'équipe de la BLSH. Sans vous, votre secours et vos ressources sans fond, ce mémoire ne serait pas ce qu'il est.

Merci à Denise Anger et Jean-Claude Poulin. Votre support m'a permis d'explorer des pistes outre-Atlantique et de discuter avec tellement de chercheur.se.s. Merci également au CRSH et au FRQSC; financer la recherche est si important.

Merci aux cocos d'histoire, vous avez apporté un peu de débandades et tellement de plaisir dans tout ce processus. Merci à Farah, Émile, Romane, Ariane, Antoine C.V. et Cédric; votre compagnie durant toute la rédaction m'a permis de me sentir dans une véritable communauté.

Merci à Rémi, qui fut le premier à me mettre sur la piste des études médiévales et qui m'a donné tellement d'opportunités. Merci à Agnès Prévost de m'avoir ouvert ton atelier et de m'avoir montré des documents aussi exceptionnels.

Merci à ma famille qui ne comprend pas toujours ce que je fais réellement, mais qui a toujours les mots justes pour m'encourager.

AVANT-PROPOS

Pour l'aisance du lectorat, j'ai traduit les passages latins à même le corps du texte en prenant soin de référer aux passages originaux à l'intérieur des notes de bas de page. Ces passages ont tous été traduits par moi-même et, à titre indicatif, les éditions consultées pour servir ces traductions sont présentes dans la section « Sources primaires » de la bibliographie.

INTRODUCTION

Dans la première moitié des années 470, Sidoine Apollinaire écrit une lettre à Mamert de Vienne expliquant les difficultés qui touchaient la cité de Clermont à cette période. Pour l'évêque gallo-romain, la présence des Goths sur le territoire d'Auvergne représente une menace de premier plan puisque Clermont est l'une des dernières cités des territoires impériaux romains en plus d'être la porte d'entrée vers la Loire et le Rhône¹. Ainsi, Sidoine Apollinaire nous indique que ce qui rend la cité si convoitable et génère une telle haine envers ce peuple est le fait que les Goths souhaitent étendre leurs frontières de l'océan jusqu'à ces deux fleuves². Aux yeux de l'évêque, Clermont représente alors « le seul obstacle qui, par l'assistance du Christ, retarde encore leurs conquêtes³ ». Il ajoute que « [v]oilà déjà longtemps que les attaques importunes d'une royauté menaçante ont dévoré toutes les régions limitrophes⁴ ».

Cette présentation faite par Sidoine Apollinaire de la situation de la cité d'Auvergne cristallise bien la vision selon laquelle la Gaule du V^e siècle était touchée par d'importantes crises. Celles-ci sont à la fois de nature politique, militaire et religieuse et elles ont souvent été associées au début des Âges sombres dans l'historiographie, de même que dans l'imaginaire populaire⁵. Toutefois, depuis une cinquantaine d'années, la vision selon laquelle la fin de l'Empire romain et l'arrivée des populations germaniques débutent une période de perturbations destructrices est grandement contestée. Les études récentes dépeignent la situation politique des V^e et VI^e siècles en Gaule avec nuance et représentent celle-ci comme une période difficile, certes, mais également une période d'innovation et d'adaptation. Les pressions qui s'accumulèrent sur les communautés alto-médiévales furent donc bien réelles et transformatives, mais non destructrices. À ce titre,

¹ Eric Joseph Goldberg, « The Fall of the Roman Empire Revisited: Sidonius Apollinaris and His Crisis of Identity », *Essays in history* 37 (1995): 2-4.

² Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « quia quod necdum terminos suos ab Oceano in Rhodanum Ligeris alveo limitaverunt, solam sub ope Christi moram de nostra tantum obice patiuntur. »

³ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « olam sub ope Christi moram de nostra tantum obice patiuntur. »

⁴ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « Circumjectarum vero spatia, tractumque regionum jam pridem regni minacis importuna devoravit impressio. »

⁵ Pour un aperçu des visions des migrations germaniques et des difficultés vécues au V^e siècle, voir le chapitre de Guy Halsall dans *The New Cambridge Medieval History* ainsi que l'ouvrage de Julia Smith et celui de Ian Wood. Guy Halsall, « The Barbarian Invasions », dans *The New Cambridge Medieval History*, éd. par Paul Fouracre (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 35-36; Julia M. H. Smith, *Europe after Rome: a new cultural history 500-1000* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Ian Wood, *The Transformation of the Roman West* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018).

l'ouvrage trop peu cité et dirigé par John F. Drinkwater et Hugh Elton⁶ ou encore celui de la *12th Biennial Shifting frontiers in late Antiquity Conference*⁷ a remis nombre d'aspects en question concernant la situation du V^e siècle, en montrant les réactions des populations face à l'ensemble de ces difficultés tout comme les effets de l'arrivée des populations germaniques sur les populations gallo-romaines. Récemment, l'important chantier de la *Transformation of the Roman World*⁸ a renforcé l'idée selon laquelle l'Antiquité tardive connut des bouleversements profonds, mais que ceux-ci se firent somme toute avec moins d'accrocs que ce que des corpus comme celui de Sidoine Apollinaire présentent. Ces études réalisées grâce à l'apport de l'archéologie et d'une approche interdisciplinaire ouvrent de nouveaux questionnements dans plusieurs domaines⁹, comme sur les interactions entre les différents peuples germaniques et les populations romaines¹⁰, sur le développement des cités¹¹ ou encore sur les relations entre l'Est et l'Ouest¹².

La génération de chercheur.se.s qui ont participé aux travaux de la *Transformation of the Roman World* a par la suite contribué à redéfinir notre vision des rapports sociaux à l'intérieur de

⁶ John F. Drinkwater et Hugh Elton, éd., *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* (Cambridge; New York : Cambridge University Press, 1992).

⁷ Jan Willem Drijvers et al., éd., *The Fifth Century Age of Transformation: Proceedings of the 12th Biennial Shifting Frontiers in Late Antiquity Conference* (Bari: Edipuglia, 2019).

⁸ Le projet *Transformation of the Roman World* a été l'objet de plusieurs publications, notamment par Ian Wood dans l'ouvrage *The Transformation of the Roman West* ainsi qu'une collection de quatorze ouvrages collectifs publiés chez Brill. Ian Wood, « Report: The European Science Foundation's Programme on the Transformation of the Roman World and Emergence of Early Medieval Europe », *Early Medieval Europe* 6, n° 2 (1997): 217-27 ; Wood, *The Transformation of the Roman West*.

⁹ Wood, « Report », 220.

¹⁰ Walter Pohl, éd., *Kingdoms of the Empire: The Integration of Barbarians in Late Antiquity* (Leiden ; Boston: Brill, 1997); Hans-Werner Goetz, Jörg Jarnut, et Walter Pohl, éd., *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World* (Leiden ; Boston: Brill, 2002); Walter Pohl et Helmut Reimitz, éd., *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300-800* (Leiden ; Boston: Brill, 1998); Walter Pohl, Ian Wood, et Helmut Reimitz, éd., *The Transformation of Frontiers: From Late Antiquity to the Carolingians* (Leiden ; Boston: Brill, 2021).

¹¹ Richard Corradini, Max Diesenberger, et Helmut Reimitz, éd., *The construction of communities in the early Middle Ages: texts, resources and artefacts* (Leiden ; Boston: Brill, 2003); G. P. Brogiolo et Bryan Ward-Perkins, éd., *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Leiden ; Boston: Brill, 2021); Mayke de Jong, Frans Theuws, et Carine van Rhijn, éd., *Topographies of power in the early Middle Ages* (Leiden: Brill, 2001); G. P. Brogiolo, N. Gauthier, et N. Christie, éd., *Towns and their Territories Between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Leiden ; Boston: Brill, 2021).

¹² Euangelos K. Chrysos et I. N. Wood, éd., *East and West: modes of communication: proceedings of the first plenary conference at Merida*, (Leiden ; Boston: Brill, 1999); Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians* (New York: Oxford University Press, 2005); Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome: And the End of Civilization* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

la communauté alto-médiévale, et ce, autant dans l'espace rural¹³ qu'urbain¹⁴. Ces études ont ainsi mis en lumière la pluralité des expériences en Europe occidentale à l'intérieur de ces communautés, en plus de contribuer à nuancer l'impact des figures d'autorité dans l'organisation sociale. La période des V^e et VI^e siècles est d'ailleurs considérée par les chercheur.se.s comme période de réorganisation sociale menée à la fois par les populations gallo-romaines et germaniques indépendamment des statuts des individus. La place de ceux-ci est abordée avec davantage de nuances, et ce, en prenant en compte les pressions internes et externes qui touchèrent la totalité du territoire européen. Selon les différents travaux¹⁵, ces pressions entraînèrent une redéfinition importante de la cité et des communautés, ce qui a eu un impact dans la façon dont les populations se percevaient et se considéraient du point de vue social, mais également au niveau de l'organisation de la vie politique, administrative et quotidienne. En effet, les hostilités militaires, le développement de nouvelles sphères de pouvoir avec l'arrivée du christianisme, la perte d'influence des *maiores* devant l'arrivée des élites germaniques, les épidémies et les maladies de même que les problèmes économiques ont tous eu pour effet de modifier profondément l'organisation de la cité et son fonctionnement à l'intérieur de différentes structures. Le rythme de cette transformation a néanmoins grandement varié, selon les contextes. L'espace byzantin a ainsi connu un processus distinct de celui des espaces occidentaux tels que l'Italie, la Gaule ou la péninsule Ibérique. Les territoires occidentaux, de leur côté, ont subi des transformations certainement bien différentes, mais qui connurent toutefois des points de similitudes nombreux.

L'Occident représente donc un espace à privilégier pour saisir la transformation de la cité et les effets de celle-ci sur les populations et sur les communautés entre la seconde moitié du V^e siècle et la fin du VI^e siècle. Saisir cette réalité dans son entièreté et en considérant l'ensemble des angles d'analyses représente cependant un trop vaste projet pour le présent mémoire.

¹³ Steffen Patzold et Carine Van Rhijn, éd., *Men in the middle: local priests in early Medieval Europe* (Berlin ; Boston: De Gruyter, 2016).

¹⁴ Lisa Kaaren Bailey, *The Religious Worlds of the Laity in Late Antique Gaul* (London ; New York: Bloomsbury Academic, 2017); Claude Lepelley, éd., *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale: de la fin du III^e siècle à l'avènement de Charlemagne: actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre, les 1, 2 et 3 avril 1993* (Bari: Edipuglia, 1996); Gregory I. Halfond, *Bishops and the politics of patronage in Merovingian Gaul* (Ithaca: Cornell University Press, 2019).

¹⁵ Cette question a été abordée sous plusieurs angles depuis une dizaine d'années, mais toujours avec une considération particulière pour les figures d'autorités et pour les groupements. À titre d'exemple, nous pouvons évoquer les travaux du Laboratoire de Médiévisstique occidentale de Paris qui travaillent déjà depuis plusieurs années sur les communautés et leurs expériences ou encore des études sur les figures épiscopales émergent du monde anglophone.

Si diverses approches nous permettent d’appréhender la transformation de la cité et les effets de celle-ci sur les communautés pour le début du Moyen Âge, celle de la culture festive est sans doute l’une des moins utilisées. En fait, les études qui s’intéressent à la sociabilité ont utilisé les fêtes comme un élément complémentaire informant des dynamiques plus larges de dévotion religieuse. En utilisant la culture festive comme lentille d’analyse, il est possible d’obtenir un portrait plus complet des logiques communautaires dans le monde gaulois puisque les fêtes sont des lieux de sociabilité en eux-mêmes¹⁶ en plus d’être des moments de dévotion¹⁷. Cela contribuera à enrichir notre vision de la communauté en acceptant certes la dimension religieuse, mais également en intégrant des éléments extérieurs influencés par la situation politique, sociale et économique de l’époque. L’exercice que nous souhaitons accomplir est donc d’étudier la culture festive comme lieu de sociabilité des populations alto-médiévales afin de comprendre, dans un premier temps, les réponses individuelles et collectives face aux difficultés qui sont présentes à la fin de l’Antiquité et au début du Moyen Âge. Puis, nous souhaitons comprendre les logiques communautaires dans le cadre de la culture festive ainsi que les répercussions de celles-ci sur le développement de la cité médiévale. Nous avons décidé de circonscrire notre angle de recherche autour de ce point trop peu abordé, puisqu’il s’agit d’un terrain d’études fort productif et novateur et qui permet de garder un regard englobant sur la période.

Si les études sur la culture festive — et sur les *ritual studies* — ont connu une popularité mitigée pour la période des V^e et VI^e siècles, ces champs ont tout de même connu une grande popularité pour d’autres périodes et dans diverses disciplines, notamment en anthropologie et en sociologie. Les travaux d’Émile Durkheim¹⁸ ont fondé notre compréhension moderne des rituels, bien que d’autres auteur.rice.s se sont intéressé.e.s à ces questions auparavant¹⁹. Pour Durkheim et les auteur.rice.s qui s’associent à sa pensée, les rituels — comme les fêtes — sont un élément important dans la construction de la communauté²⁰. Selon ceux-ci, pour appréhender le phénomène rituel, il faut adopter une approche pragmatique des religions, c’est-à-dire comprendre les rituels

¹⁶ Emma Gobin et Maxime Vahhoenacker, « Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels : une introduction », *ethnographique.org*, n° 33 (2016), <https://www.ethnographiques.org/2016/GobinVanhoenacker>.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* (Paris: Presses universitaires de France, 1998).

¹⁹ L’ouvrage *La cité antique* de Fustel de Coulanges est une des inspirations de Durkheim pour amorcer l’étude des rituels, de même que les travaux de Robertson Smith. Sur la question, voir Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York ; Oxford: Oxford University Press, 1997), 23-25.

²⁰ David I. Kertzer, « Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales », *L’Homme* 32, n° 121 (1992): 80.

au regard de leurs objectifs²¹, dont celui de l'intégration sociale des individus dans la communauté et sa consolidation²². Si aujourd'hui la vision de Durkheim des rituels et de la religion a été l'objet de nombreuses remises en question et discussions, des auteur.rice.s ont accepté plusieurs de ses prémisses et ont réussi à formuler des définitions et des conceptualisations pertinentes des rituels à partir de la seconde moitié des années 1970²³.

Victor Turner²⁴ a en outre combiné l'intérêt fonctionnaliste pour les mécanismes du rituel de maintien de l'équilibre social avec une perspective structurelle sur l'organisation des symboles²⁵ en s'inspirant de Durkheim, mais également de l'école des symbolistes²⁶. Pour Turner, les rituels ne servent pas simplement à restaurer l'ordre ou l'équilibre social, mais font partie intégrante du processus continu par lequel les communautés se définissent et redéfinissent²⁷. Inspiré par les études dramaturgiques, Turner a créé un schéma d'action pour décrire le processus de l'« action rituelle » et son efficacité²⁸. Pour l'auteur, l'« action rituelle » devient nécessaire lorsque les communautés connaissent une rupture qui entraîne une crise²⁹. Un processus de réparation doit alors être enclenché auprès de la communauté ou d'un.e acteur.rice externe, comme une divinité. Cette étape représente « l'action rituelle » et, selon que l'action représente une réussite ou un échec, la communauté connaît un processus de réintégration ou de schisme. Ce schéma permet d'appréhender différents types de rituels dans leurs contextes de création de même que diverses fêtes anciennes et modernes.

Les « ritual studies » ont par la suite connu une nouvelle période de développement caractérisée par des études de cas spécifiques sur des rituels anciens ou associés à des religions dites primitives. L'interdisciplinarité reste une constante importante dans l'ensemble de ces études, qui cherchent à démontrer l'interrelation entre la religion, la société et la culture dans des terrains

²¹ Catherine Bell, *Ritual theory, ritual practice* (New York ; Oxford: Oxford University Press, 1992), 14-15.

²² *Ibid.*, 15.

²³ *Ibid.*, 13-17.

²⁴ Pour notre étude, les travaux de Turner qui s'avèrent les plus importants sont les suivants : Victor Turner, *Celebration: studies in festivity and ritual* (Washington: Smithsonian Institution Press, 1982); Victor Turner, *Le Phénomène rituel: structure et contre-structure* (Paris: Presses universitaires de France, 1990).

²⁵ Bell, *Ritual theory, ritual practice*, 39.

²⁶ *Ibid.*, 39.

²⁷ *Ibid.*, 39.

²⁸ Richard Schechner, « Ritual and Performance », dans *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, éd. par Tim Ingold (London: Routledge, 2002), 631.

²⁹ Schechner, 630-32.

d'études variés. Les travaux de Clifford Geertz³⁰ sont un témoin important de cette tendance historiographique, tout comme ceux de Edmund Leach³¹ et Marshall Sahlins³². Le terrain de recherche s'intéressant aux rituels — et particulièrement aux rituels festifs³³ — a donc connu une grande effervescence et une multiplication des approches méthodologiques et théoriques.

À partir des années 1990, les travaux de Catherine Bell³⁴ permirent un retour à la théorie sur les rituels. Celle-ci adopta une perspective historiographique depuis le XIX^e siècle, et ce, en se concentrant particulièrement — mais non exclusivement — sur les théories anthropologiques. Si son premier ouvrage se veut davantage un portrait historiographique, son second se rapporte davantage à la nature des rituels et à ce qui définit ce champ d'activités en tant que véritable genre. L'autrice réussit également à construire une typologie autour des rituels dans ses travaux. Ce qui me paraît toutefois le plus important est néanmoins ce qu'elle nomme le « processus de ritualisation³⁵ », un processus défini par un mode d'action flexible, stratégique, réfléchi et en constante évolution. Par cette approche, à laquelle nous adhérons, l'autrice reprend un point de vue déjà défendu par Victor Turner et qui cherche à comprendre les rituels comme un processus en constante évolution plutôt qu'une catégorie d'actions et de comportements séparés. En somme, Bell suggère que « les pratiques rituelles elles-mêmes peuvent générer des schémas culturellement efficaces qui produisent les catégories permettant de différencier le soi et la société, la pensée et l'ordre³⁶ ».

³⁰ Clifford Geertz a publié un nombre impressionnant de travaux, toutefois ceux qui nous apparaissent les plus importants pour cette présente étude sont : Clifford Geertz, *The interpretation of cultures: selected essays*. (New York: Basic Books, 1973); Clifford Geertz, éd., *Myth, symbol, and culture* (New York: Norton, 1974); Clifford Geertz, « Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais », *Le Débat* 7, n° 7 (1980): 86.

³¹ Edmund Leach, *Culture and communication* (Cambridge; Cambridge University Press, 1976); Edmund Leach, *Rethinking anthropology* (Routledge, 2021).

³² Marshall Sahlins, *Culture and practical reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1976); Marshall Sahlins, *Historical metaphors and mythical realities* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981).

³³ Du côté de la culture festive, nombre d'études ont été produites sur diverses fêtes telles que les carnivals à l'époque moderne, les fêtes laïques entre les XVIII^e et XX^e siècles, ou encore les fêtes religieuses et laïques dans le contexte médiéval. À titre d'exemple, nous pouvons citer les travaux de Jacques Heers, *Fêtes des fous et carnivals* (Paris: Hachette, 1997); Albert Piette, *Les Jeux de la fête: rites et comportements festifs en Wallonie* (Paris: Publications de la Sorbonne, 1988); Miguel Angel García Guinea, éd., *Fiestas, juegos y espectáculos en la España medieval* (Curso de Cultura Medieval, Madrid: Aguilar de Campóo: Ediciones Polifemo; Fundación Sta. María la Real, Centro de Estudios del Romá, 1999); Detlef Altenburg, Jörg Jamut, et Hans-Hugo Steinhoff, éd., *Feste und Feiern im Mittelalter: Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes* (Sigmaringen: J. Thorbecke, 1991).

³⁴ Bell, *Ritual theory, ritual practice*; Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*.

³⁵ Ce processus est déjà abordé dans son premier ouvrage, mais dans le second, elle définit davantage sa vision, ce qui permet de mieux saisir les applicabilités du concept.

³⁶ Bell, *Ritual theory, ritual practice*, 218.

Le portrait qu'elle offre permet de déceler les tendances qui furent majeures entre la fin des années 1980 et 2010. Elle révèle d'ailleurs l'importance de deux courants majeurs de la recherche, soit celui de l'étude des rituels politiques³⁷ et celui de l'invention des traditions³⁸. Depuis, le champ d'études portant sur les rituels continue d'être un terrain important dans différentes disciplines et connaît une certaine effervescence. À titre d'exemple, et pour la période qui nous concerne, le récent ouvrage *Rituals in Early Christianity: New Perspectives on Tradition and Transformation* de Nienke M. Vos et de Albert C. Geljon³⁹ est fort intéressant. Les études réunies à l'intérieur de celui-ci prennent les rituels comme éléments religieux, mais, en multipliant les approches, s'intéressent davantage aux pratiques et aux comportements partagés plutôt qu'aux origines et aux structures des rituels. Les études sur les fêtes continuent donc d'être un élément d'intérêt particulier pour plusieurs auteur.rice.s. Ceux-ci y voient l'occasion de saisir des dynamiques plus larges des sociétés et des communautés médiévales, position à laquelle nous adhérons fermement.

Le bref portrait historiographique que nous venons de réaliser permet de saisir l'importance de ce champ d'études et sa complexité. La notion de rituel festif est donc polysémique selon le contexte étudié et les auteur.rice.s l'ont adaptée selon leurs besoins particuliers. En reprenant la définition de rituel développée par Turner, nous estimons que le rituel festif s'inscrit dans une séquence d'activités — religieuses ou non — impliquant des gestes, des mots et des objets qui sont exécutés dans une temporalité spécifique et qui sont conçus pour influencer des entités ou des forces surnaturelles au nom d'objectifs ou d'intérêts d'acteur.rice.s⁴⁰. Le rituel festif passe incidemment par une ritualisation de gestes d'individus ou de groupes afin d'obtenir un quelconque échange avec une entité supérieure ou dans le but de commémorer un événement particulier pour le groupe ou les individus.

La notion de rituel festif est ici intimement liée à celle de communauté et de groupe et est un excellent indicateur de logiques communautaires dans les sociétés. Il est néanmoins quelque peu étonnant que la culture festive n'ait pas reçu davantage d'attention de la part des historien.ne.s, surtout considérant l'importance des études sur les communautés pour le Moyen Âge. En effet, dès

³⁷ David I. Kertzer, *Ritual, politics, and power* (New Haven: Yale University Press, 1988); Kertzer, « Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales ».

³⁸ Eric Hobsbawm et Terence Ranger, éd., *The Invention of Tradition* (New York: Cambridge University Press, 2012).

³⁹ Albert Geljon et Nienke Vos, éd., *Rituals in Early Christianity: New Perspectives on Tradition and Transformation* (Boston: Brill, 2020).

⁴⁰ Victor Turner, « Symbols in African Ritual », *Science* 179, n° 4078 (1973): 1100.

le XIX^e siècle, les historien.ne.s et les sociologues se sont intéressés au concept de communauté⁴¹. Les réflexions des auteur.rice.s allemands ont été particulièrement fécondes et ont permis d'élaborer divers concepts pour appréhender l'organisation communautaire du Moyen Âge. Cependant, c'est réellement à partir des travaux de Ferdinand Tönnies qu'une conceptualisation effective de la communauté médiévale a été réalisée⁴². Cet auteur estimait que dans sa forme la plus élémentaire, la communauté se manifestait par une unité parfaite des volontés humaines⁴³. Les « rapports et les groupements sont primaires et préexistants [...] ». La communauté est l'expression d'une relation émotionnelle sans finalité [...] [et il y] domine la "volonté organique" issue de la substance originelle⁴⁴ ». De plus, pour Tönnies, « les formes sociales de la communauté sont des relations naturelles qui naissent du centre commun, d'un lieu commun, d'un esprit commun. [...] La communauté passe donc avant l'individu, de sorte que toute individualité semble l'émanation, la conséquence de la communauté⁴⁵ ». Quoique cette vision semble aujourd'hui quelque peu dépassée, il reste qu'elle eut un impact majeur sur la façon dont les médiévistes ont appréhendé les rapports sociaux. La communauté a donc souvent été perçue comme le seul élément réellement accessible lorsque nous nous intéressons au haut Moyen Âge, et les auteur.rice.s de la période ont souvent été associés étroitement aux groupes dont ils faisaient partie.

Récemment, les travaux de plusieurs chercheur.se.s ont tenté de remettre en perspective la place de la communauté. Trois approches parallèles nous paraissent particulièrement novatrices pour saisir l'organisation communautaire dans les cités médiévales. La première de ces approches est inspirée par les travaux de la *living religion* menés entre autres par Virginia Burrus et Rebecca

⁴¹ Si nous pouvons citer divers auteur.rice.s qui ont eu un véritable intérêt pour ce concept, les premiers furent Justus Möser, Georg Ludwig von Maurer et Otto von Guericke. Ceux-ci ont permis les bases théoriques de notre compréhension de la communauté médiévale et ont entre autres inspiré les travaux de Henri Sumner Maine, Lewis Henry Morgan et Friedrich Engels. Michel Lauwers, « Des "communautés de village" dans le haut Moyen Âge ? Perspectives nouvelles sur une vieille question. » (Université de Montréal, 8 mars 2023).

⁴² Selon Michel Lauwers, l'ouvrage *Gemeinschaft und Gesellschaft* de Ferdinand Tönnies fut majeur pour saisir l'organisation sociale au Moyen Âge. *Ibid.*

⁴³ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, éd. par Bond Niall et Sylvie Mesure (Paris: Presses universitaires de France, 2010).

⁴⁴ Hermann Bausinger, *Volkskunde ou l'ethnologie allemande : de la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*, trad. par D. Lassaing et P. Godenir (Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1993), 97-98.

⁴⁵ *Ibid.*, 97-98.

Lyman⁴⁶, Jörg Rüpke⁴⁷ ou Éric Rebillard⁴⁸. Ceux-ci ont placé au centre de leurs intérêts les expériences individuelles des acteur.rice.s antiques afin de leur redonner une plus grande agentivité et de révéler la diversité des formes religieuses. Inspirés par les travaux de Roger Brubaker⁴⁹, Éric Rebillard et Jörg Rüpke considèrent que les groupes — et les communautés — ne sont pas homogènes ou des modèles institutionnalisés⁵⁰. Il est possible, en s'intéressant à la fois aux motivations et aux comportements individuels, d'obtenir un portrait des individus eux-mêmes et de leur place dans les diverses communautés auxquelles ils appartiennent. Cette approche nous permet de sortir d'un paradigme où les individus sont unifiés dans un groupe homogène et à l'intérieur duquel l'appartenance est imposée par des normes collectives décelables à partir des textes religieux⁵¹.

La seconde approche qui nous permet d'appréhender les communautés avec nuance et en replaçant l'individu au centre des considérations est celle développée entre autres par Julia Smith⁵² dans son ouvrage *Europe after Rome*. Dans celui-ci, Smith cherche à théoriser l'engagement avec la culture — et l'identité — au sens large. Elle s'intéresse à l'expression du sens, des perceptions et des valeurs selon lesquelles les populations construisent leur compréhension de la réalité, organisent leurs expériences et déterminent leurs actions. Ici aussi, l'individu est au centre des études, et les chercheur.se.s qui s'inscrivent dans cette lignée tentent d'accorder une plus grande agentivité aux individus à l'intérieur des groupes dans lesquels ils s'inscrivent⁵³.

La dernière approche qui nous semble particulièrement intéressante pour saisir l'organisation de la culture festive en contexte communautaire est plutôt conceptuelle puisqu'elle

⁴⁶ Virginia Burrus et Rebecca Lyman, « Introduction : shifting the focus of history », dans *Late ancient Christianity*, éd. par Virginia Burrus et Rebecca Lyman (Minneapolis: Fortress Press, 2010).

⁴⁷ Janico Albrecht et al., « Religion in the making: the Lived Ancient Religion approach », *Religion* 48, n° 4 (2018): 568-93; Valentino Gasparini et al., éd., *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics* (De Gruyter, 2020); Éric Rebillard et Jörg Rüpke, éd., *Group identity and religious individuality in late antiquity* (Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2015).

⁴⁸ Éric Rebillard, *Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200-450 CE* (Ithaca ; London: Cornell University Press, 2012); Rebillard et Rüpke, *Group identity and religious individuality in late antiquity*.

⁴⁹ Rebillard et Rüpke, *Group identity and religious individuality in late antiquity*, 10.

⁵⁰ *Ibid.*, 293.

⁵¹ Gordon Blennemann, « Hagiographie : une norme narrée », dans *Enfermements. Volume II : Règles et dérèglements en milieu clos (ive-xixe siècle)*, éd. par Elisabeth Luset et al. (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2020), 115-27.

⁵² Smith, *Europe after Rome*.

⁵³ Pohl, *Kingdoms of the Empire: The Integration of Barbarians in Late Antiquity*.

tente de reconstruire les logiques communautaires. Inspirée par les travaux de Régine Le Jan⁵⁴ sur la coopération, cette approche admet que la communauté se construit par négociation des individus et non par consentement inné. De plus, les logiques compétitives sont sans doute aussi importantes que les logiques collaboratrices dans la construction des réseaux communautaires. Selon cette approche, la communauté est créée par les individus qui entrent en relation et qui négocient entre eux et non seulement par proximité, comme l'affirmait Tönnies⁵⁵.

Notre vision de la communauté est construite sur la notion d'individus qui déterminent — de façon consciente et inconsciente — leur place dans le groupe selon leurs motivations et expériences personnelles. Nous considérons donc que les communautés sont sans cesse négociées par un ensemble de membres à travers des logiques collaboratives et compétitives.

Appréhender l'impact des crises de la cité en plaçant l'individu au centre de nos considérations par l'entremise des rituels festifs pour les V^e et VI^e nous paraît une approche nuancée et complète, mais trop large. Les calendriers liturgiques de l'époque montrent une telle diversité et une telle abondance des célébrations qu'il serait impossible de circonscrire un terrain d'étude intéressant et pertinent. Parmi les fêtes qui furent célébrées à cette époque, l'une d'elle, les Rogations, n'a toutefois reçu que trop peu d'attention. Également appelé les *litaniae minores*⁵⁶, ce festival religieux⁵⁷ de trois jours a été créé dans la vallée du Rhône autour de l'an 470.

À cette époque, la cité de Vienne était aux prises avec d'importants tremblements de terre qui causèrent, selon le récit conventionnel, des incendies et la présence d'animaux sauvages à l'intérieur des murs. Toujours selon le récit conventionnel, la population de toute classe décida de quitter l'enceinte de la cité pour se réfugier dans les campagnes avoisinantes, ce qui causa un dépeuplement. Devant cette situation, l'évêque Mamert, inspiré par l'épisode biblique de Jonas à

⁵⁴ Régine Le Jan, *Coopération: rivaliser, coopérer dans les sociétés du haut Moyen Âge (500-1100)* (Turnhout: Brepols, 2018).

⁵⁵ Tönnies, *Communauté et société*, 11.

⁵⁶ Joyce Hill, « The Litaniae maiores and minores in Rome, Francia and Anglo-Saxon England: terminology, texts and traditions », *Early Medieval Europe* 9, n° 2 (2000): 212.

⁵⁷ Comme le remarque Isabelle Garat, « [l']emploi et l'usage permanent des mots "festival", "fête", "festif", "événement" et leur amalgame fréquent par les collectivités locales et les médias tiennent au fait qu'ils sont englobés dans un même registre de l'action publique culturelle ». Ainsi, ces termes deviennent équivalents dans l'esprit de tous, y compris à l'intérieur de notre étude. Isabelle Garat, « La fête et le festival, éléments de promotion des espaces et représentation d'une société idéale », *Annales de géographie* 114, n° 643 (2005): 266.

Ninive⁵⁸, eut l'idée de créer une fête religieuse afin de conjurer le mauvais sort, rétablir l'équilibre et s'assurer que la population revienne dans la cité. Il conseilla entre autres à la population d'adopter divers comportements comme le jeûne, la prière et l'abstinence⁵⁹ et, selon différents récits, institua une procession religieuse autour de la cité pour s'assurer d'obtenir une certaine protection⁶⁰. D'autres versions du récit de création des Rogations, notamment celle de Sidoine Apollinaire, sont muettes sur ce dernier élément, mais il reste qu'une communion communautaire semble avoir eu lieu dès la première année de la célébration des Rogations.

Le premier festival des Rogations semble avoir été un énorme succès ; rapidement, la fête fut implantée dans d'autres cités telles que Clermont, Lyon, Marseille, Tours ou Paris et. au début du IX^e siècle. des célébrations des Rogations sont attestées dans les contextes insulaire⁶¹ et ibérique⁶². De plus, dès les années 470, de très nombreuses sources et des auteurs majeurs font mention des Rogations. Sidoine Apollinaire, Avit de Vienne, Grégoire de Tours, Césaire d'Arles de même que plusieurs missels et canons conciliaires discutent de la fête et de son importance. Cette popularité fut flagrante et, à l'époque carolingienne, les Rogations furent l'une des fêtes majeures du calendrier liturgique, ce qui continua d'être le cas pour l'entièreté du Moyen Âge⁶³.

Malgré la popularité de cette fête à l'époque médiévale, l'historiographie reste lacunaire concernant les Rogations aux V^e et VI^e siècles. Les premiers auteur.rice.s à s'intéresser au phénomène le font avant tout dans une optique inventorielle et encyclopédique : ils souhaitent avant tout faire un relevé de la totalité des fêtes religieuses et de leurs origines sans en faire une analyse

⁵⁸ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, VII,1.« [...] cum tu inter ista discessu primorum populariumque statu urbis exinanito, ad nova celer veterum Ninivitarum exempla decurristi, ne divinæ admonitioni tua quoque desperatio conviciaretur. »

⁵⁹ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, VII,1. « Primum igitur et iis paucis nostri ordinis viris indicis jejunia, interdicis flagitia, [...] » ; Sidoine Apollinaire, *Epistula*, V,14. « In his autem quas suprafatus summus sacerdos et protulit pariter et contulit, jejunatur, oratur, psallitur, fletur. »

⁶⁰ C'est du moins ce qui est rapporté dans une des homélies d'Avit de Vienne et dans l'œuvre de Grégoire de Tours. Avit de Vienne, Homélie VI ; Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, II,34.

⁶¹ Bède le Vénérable, dans son *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, mentionne que c'est lors de l'arrivée d'Augustin de Canterbury que les Rogations ont été implanté en Angleterre, c'est-à-dire en 597. Toutefois, ce témoignage reste douteux et il faut attendre 747 pour qu'un concile anglo-saxon mentionne les Rogations. Nathan J. Ristuccia, *Christianization and commonwealth in early medieval Europe: a ritual interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 34.

⁶² Bien que des attestations antérieures soient présentes, c'est véritablement lors du concile de Tolède, en 684, que les Rogations sous la forme gallicane sont mentionnées. *Ibid.*, 36.

⁶³ *Ibid.*, 28.

complète. Les articles contenus dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*⁶⁴, dans l'*Enciclopedia cattolica*⁶⁵ et dans le *Dictionary of the Christian Church*⁶⁶ représentent les seuls travaux qui portent sur les Rogations aux V^e et VI^e siècles qui furent publiés avant la fin du XX^e siècle, mis à part une thèse doctorale datant de 1943⁶⁷. Celle-ci a pour but d'interroger les liens entre les *Ambarvalia* — une fête païenne — et les Rogations, questions qui restent centrales dans la littérature, même récente⁶⁸.

Il fallut attendre 1998 pour que des chercheur.se.s se penchent véritablement sur le cas des Rogations. En l'espace de deux ans, deux articles majeurs sur cette fête furent publiés. Le premier, « The Rogations Ceremonies of Late Antique Gaul » de Geoffrey Nathan⁶⁹, s'intéressa à la création des Rogations et reprit le dossier de sources pour saisir les motivations des évêques à instituer cette fête. Le second, « The *Litaniae maiores* and *minores* in Rome, Francia and Anglo-Saxon England » de Joyce Hill⁷⁰, s'intéressa quant à lui à la diffusion de la fête et au rapprochement entre les Rogations de Gaule et de Rome.

Ces études furent importantes et elles permirent de générer un intérêt nouveau de la part de plusieurs chercheur.se.s qui utilisèrent les Rogations comme terrain d'étude pour aborder d'autres interrogations. À titre d'exemple, nous pouvons penser à l'article « Topographies of Holy Power in the Sixth-century Gaul » de Ian Wood⁷¹. À l'intérieur de celui-ci, l'auteur explora la façon dont les Rogations ont influencé la topographie religieuse à Vienne et l'organisation sociale de cette cité. De son côté, Lisa Kaaren Bailey, dans son étude *The Religious Worlds of the Laity*⁷², reprit le dossier des Rogations pour explorer la façon dont les rituels furent des processus de distinction

⁶⁴ Fernand Cabrol, « Litanies », dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Paris: Letouzey et Ané, 1930); Henri Leclercq, « Rogations », dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Paris: Letouzey et Ané, 1948).

⁶⁵ Pietro Siffrin, « Rogazioni », dans *Enciclopedia cattolica* (Florence: Sansoni, 1953).

⁶⁶ Frank Leslie Cross, « Rogation days », dans *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 1974).

⁶⁷ Anselm Alfred Coppersmith, « The Ambervalia and the Rogations: a pagan rite and its Christian counterpart » (Ph.D. Dissertation, Seattle, Washington University, 1943).

⁶⁸ Sur les développements les plus récents de cette question, voir Nathan J. Ristuccia, *Christianization and commonwealth in early medieval Europe: a ritual interpretation*.

⁶⁹ Geoffrey Nathan, « The Rogation Ceremonies of Late Antique Gaul: Creation, Transmission and the Role of the Bishop », *Classica et Mediaevalia*, n° 40 (1998): 275-303.

⁷⁰ Hill, « The *Litaniae maiores* and *minores* in Rome, Francia and Anglo-Saxon England: terminology, texts and traditions ».

⁷¹ Ian Wood, « Topographies of holy power in the sixth-century Gaul », dans *Topographies of power in the early Middle Ages*, par Mayke de Jong, Frans Theuws, et Carine van Rhijn (Leiden: Brill, 2001).

⁷² Bailey, *The religious worlds of the laity in late antique Gaul*, 113-15.

entre les clercs et les laïcs à la période qui nous intéresse. Ce faisant, elle mit en lumière l'impact des acteur.rice.s participant aux Rogations pour créer une idée d'unité tout en acceptant les distinctions sociales. La thèse doctorale de Shane Bobrycki⁷³, qui porte sur la foule dans le haut Moyen Âge, est un autre exemple de cette approche. L'auteur y explora la façon dont le rituel festif fut intégré dans la vie religieuse des foules ainsi que la volonté des évêques — et particulièrement celle de Grégoire de Tours — à influencer le récit autour des Rogations et de la participation des communautés.

Il aura fallu attendre 2018 avant qu'une première synthèse complète soit publiée par Nathan Ristuccia à propos des Rogations. Celle-ci s'intéresse d'abord à la façon dont les Rogations ont servi d'instrument de développement de la chrétienté en Europe par l'entremise de la création d'un *Commonwealth* religieux⁷⁴, une sorte de citoyenneté par la chrétienté. Les Rogations sont alors considérées comme un outil pour affirmer l'appartenance au groupe en plus de s'assurer de l'instruction religieuse de ce dernier. L'ouvrage de Ristuccia est une contribution de premier plan pour comprendre les Rogations, mais aborde cependant cette fête dans une temporalité large. En effet, l'auteur étudie aussi bien l'Antiquité tardive que le haut Moyen Âge et, en raison d'une certaine orientation des sources, propose une analyse plus développée de l'époque carolingienne. Le V^e et le VI^e siècles sont alors abordés à cause du contexte de création des Rogations, mais les siècles suivants sont somme toute mieux représentés pour servir l'argumentaire. Ristuccia reprend incidemment le cas des Rogations pour aborder diverses questions importantes concernant la chrétienté et la communauté, mais passe sous silence de nombreux aspects qui entourent la fête dans le premier siècle suivant sa création. Depuis, les Rogations continuent d'être le sujet de publications, notamment du côté des *ritual studies*⁷⁵, et reçoivent également un traitement pour les périodes suivantes⁷⁶.

⁷³ Shane Bobrycki, « The Crowd in the Early Middle Ages, c. 500 – c. 1000 » (Ph.D. Dissertation, Cambridge, MA, Harvard University, 2016), 381-88.

⁷⁴ Ristuccia, *Christianization and commonwealth in early medieval Europe: a ritual interpretation*.

⁷⁵ Joop van Waarden, « The Emergence of the Gallic Rogations in a Cognitive Perspective », dans *Rituals in Early Christianity*, éd. par Nienke M. Vos et Albert C. Geljon (Leiden: Brill, 2020), 201-20.

⁷⁶ A. H. J. Baines, « Beating the Bounds: Rogationtide at Waddesdon », *Records of Buckinghamshire* 41 (2001): 143-64; Robert W. Dahlen, « Prayer on the Prairies: Rogation Days in Changing Times », *Word and World* 20, n° 2 (2000): 193-201; Esther Mary Nickel, « Rogation Days, Ember Days, and the New Evangelization », *Antiphon: A Journal for Liturgical Renewal* 16, n° 1 (2012): 21-36; Paul W. Robinson, « Sermons on the Lord's Prayer and the Rogation Days in the Later Middle Ages », dans *A History of Prayer*, éd. par Roy Hammerling (Leiden: Brill, 2008),

L'aperçu historiographique que nous venons de réaliser sur les Rogations permet de saisir que la célébration aux V^e et VI^e siècles n'a pas été l'objet d'une étude en elle-même et qu'elle a souvent été évacuée au profit d'une analyse de la fête dans sa forme formalisée à partir de la fin du VI^e siècle et surtout à partir du IX^e siècle. Nous avons ainsi choisi de porter notre regard sur cette seule célébration religieuse chrétienne qui est originaire de la Gaule et qui fut créée à l'époque qui nous concerne.

Le corpus de sources qui traite des Rogations et qui a été composé aux V^e et VI^e siècles reste un dossier extrêmement riche et est représenté dans la plupart des sources majeures de la période, mais souvent de façon partielle. Pour saisir le phénomène des Rogations à cette époque et les impacts de la célébration de cette festivité, il est nécessaire de croiser le plus grand nombre de sources et de genres possible. Le dossier que nous avons constitué pour cette étude mêle sources épistolaires, sources liturgiques, sources hagiographiques, sources historiographiques et canons conciliaires et qui furent rédigés par plus d'une dizaine d'auteurs.

Chacune des sources qui nous intéressent nous dévoile un angle particulier sur les Rogations : Sidoine Apollinaire et ses lettres nous informent sur la vision des *potentes*, Césaire d'Arles ou Avit de Vienne et leurs sermons nous renseignent sur les normes dévotionnelles, et les différents canons des conciles mérovingiens nous indiquent la volonté de formalisation et d'universalisation des évêques du territoire concernant la fête. Une approche historique par les sources représente une occasion exceptionnelle de se familiariser avec le contexte très particulier de cette période. Tout de même, il faut mentionner que l'ensemble des sources sont fortement orientées : toutes composés par des évêques et des hommes influents, le dossier présente la vision des ecclésiastiques et prône une approche *par le haut* de la célébration des Rogations⁷⁷. En prenant conscience de cette dimension, il est pertinent de prendre un pas de recul concernant cette orientation pour saisir les impacts réels des Rogations sur les communautés. Il serait toutefois imprudent de discréditer tout simplement le corpus pour cette raison. Les études récentes sur les concepts de littéracie ainsi que les approches littéraires⁷⁸ qui s'intéressent à la réception⁷⁹ ont

441-62; Sharon K. Perkins, « Blessing Fields and Repelling Grasshoppers: Rogation Days in American Catholic Rural Life », dans *God, grace, and creation*, éd. par Philip J. Rossi (Maryknoll: Orbis Books, 2010), 201-22.

⁷⁷ Geljon et Vos, *Rituals in Early Christianity*.

⁷⁸ Bailey, *The religious worlds of the laity in late antique Gaul*, 9; Smith, *Europe after Rome*, 42; Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the written word* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

⁷⁹ Hans Jauss, *Pour une esthétique de la réception* (Paris: Gallimard, 1990).

démontré le caractère participatif et l'importance des interactions entre les textes et les populations, surtout en contexte liturgique. Bien que les sources ne soient pas produites par des auteurs extérieurs à l'épiscopat, elles peuvent être utilisées pour saisir les expériences des communautés qui sont en conversation avec les auteurs, et elles ont souvent été écrites pour ces communautés.

Le dossier que nous avons constitué s'inscrit véritablement en Gaule, ce qui a pour effet de circonscrire notre étude à ce territoire. En effet, si diverses attestations de fêtes datant du VI^e siècle et pouvant s'apparenter aux Rogations existent, notamment en Italie et dans la péninsule Ibérique, nous avons pris la décision d'exclure ces cas afin d'offrir une étude complète sur le développement des Rogations en Gaule et sur ce rituel comme réponse aux crises qui touchèrent les cités gallo-romaines de cette époque. Nous considérerons donc seulement les cas qui traitent des *litaniae minores* et non des cas ambigus qui ont déjà fait l'objet de différentes études, dont celle de Joyce Hill⁸⁰.

Cette étude s'organisera en quatre chapitres distincts qui permettront d'avoir une vision globale sur les interrogations déjà effleurées jusqu'à présent, en plus d'en ouvrir de nouvelles. Dans un premier temps, nous souhaitons reprendre le dossier des Rogations pour étudier la création et la diffusion de la célébration dans le contexte gallo-romain. Ce travail, qui n'a jamais été réalisé, nous permettra de mieux saisir l'organisation des Rogations dans un contexte où la formalisation du rituel ne fut pas atteinte. Cette question sera l'objet d'un premier chapitre qui nous offrira de comprendre la réponse de l'ensemble des acteurs des communautés alto-médiévales face aux pressions qui bousculèrent les cités à cette période. Au deuxième chapitre, nous nous intéresserons à la mise en récit entourant les Rogations et aux effets de celle-ci pour les auteurs. En fait, nous pourrions comprendre que les évêques — qui sont les principaux auteurs de notre corpus de sources — ont grandement bénéficié de la mise en récit faite autour des Rogations, notamment en accroissant leur prestige personnel et celui de leur *ordo*. Ces diverses observations nous permettront ensuite de nous intéresser plus spécifiquement aux effets des Rogations sur les communautés, objet du troisième chapitre, et à la manière dont la fête fut utilisée comme élément unificateur devant la

⁸⁰ Joyce Hill, « The Litaniae maiores and minores in Rome, Francia and Anglo-Saxon England: terminology, texts and traditions ».

menace. À partir de concepts divers, nous nous intéresserons à la formation de différents types de communautés lors des Rogations, communautés qui sont bien sûr éphémères, mais qui contribuèrent tout de même à la création de logiques communautaires durables. Malgré la volonté des évêques d'unifier les communautés selon diverses dispositions lors des Rogations, notre étude considèrera également les situations d'échec : notre corpus de sources présente diverses itérations de la fête où les Rogations furent un terrain de compétition entre plusieurs acteur.rice.s. Cela révèle ainsi que cette fête ne représente pas toujours un franc succès pour la construction de l'unité dans les cités. C'est à ce phénomène que nous nous intéresserons dans le quatrième et ultime chapitre. La vision qui émergera de cette étude sera celle d'une véritable négociation et d'une collaboration entre tous les membres de la société afin de faire face aux différentes difficultés et pressions qui touchèrent le monde gaulois entre le dernier quart du V^e siècle et la fin du VI^e siècle.

CHAPITRE 1 — CRÉATION ET DIFFUSION DES ROGATIONS

Quae usque nunc in Dei nomine
per omnes ecclesias in conpunctione
cordis et contritione spiritus
celebratur.⁸¹

À la fin du VI^e siècle, Grégoire de Tours affirme que les Rogations sont désormais célébrées par tous⁸². Il fallut alors attendre moins d'un siècle après la création de la fête pour que celle-ci se diffuse sur un vaste territoire et qu'elle connaisse une certaine popularité. Les raisons qui expliquent ce succès sont nombreuses et méritent que nous y jetions un regard sérieux. Après tout, rien ne garantissait le succès des Rogations après leur création par Mamert de Vienne, et ce, non seulement à l'intérieur de cette cité, mais également dans le contexte gaulois. Dans ce chapitre, nous souhaitons revenir sur le dossier de sources concernant les Rogations des V^e et VI^e siècle afin de nous interroger sur le contexte dans lequel cette fête a été créée et diffusée selon trois angles distincts.

Dans un premier temps, il sera question de la motivation de Mamert de Vienne à instaurer les premières Rogations et de l'organisation du premier festival. Nous tenterons de déceler l'apparence de celui-ci en croisant les sources les plus anciennes et en évaluant les différents témoignages. Dans un deuxième temps, il sera question des motivations des évêques de Gaule à instituer les Rogations dans leurs propres cités et des moyens mobilisés par ces évêques pour s'assurer de la réussite de la fête. À partir de différents cas probants, nous pourrions comprendre les thèmes motivant l'implantation du rituel festif. Dans un troisième temps, nous nous intéresserons de façon spécifique au schéma de diffusion des Rogations jusqu'à la fin du VI^e siècle. Cela nous permettra d'établir les logiques de transmission qui permirent aux évêques de mettre en place la célébration sur un vaste territoire en plus de saisir les volontés de certains acteur.rice.s concernant la diffusion des Rogations. Néanmoins, nous observons que l'implantation de la fête et sa

⁸¹ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, II, 34. « Laquelle fête est maintenant célébrée au nom de Dieu à travers toutes les églises dans la conpunction du cœur et la contrition de l'esprit. »

⁸² Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, II, 34. « Quae usque nunc in Dei nomine per omnes ecclesias in conpunctione cordis et contritione spiritus celebratur. »

célébration ne connurent pas une parfaite progression linéaire, mais plutôt une diffusion par étapes qui présenta des reculs et des ratés. En combinant tous ces éléments, nous aurons une meilleure idée du contexte dans lequel les Rogations ont été créées, adaptées, transmises et diffusées dans l'ensemble du territoire gaulois.

1.1. LES DIFFICULTÉS DE VIENNE ET LES PREMIÈRES ROGATIONS

Comme nous l'avons vu brièvement, les premières Rogations eurent lieu à Vienne autour de l'an 470. Organisé par Mamert de Vienne — évêque de cette cité —, ce festival de trois jours avait pour but de restaurer l'équilibre dans l'*urbs* qui, à cette époque, était touchée par maints tremblements de terre⁸³. C'est du moins ce que nous révèlent les trois principales sources nous informant sur le sujet, soit deux lettres de Sidoine Apollinaire⁸⁴ et une homélie d'Avit de Vienne⁸⁵. Ces sources sont des témoignages importants pour comprendre les intentions de Mamert de Vienne ainsi que la situation politique et sociale de la cité. Néanmoins, comme il s'agit de sources très orientées, puisqu'elles sont rédigées par des auteurs intéressés et qu'il s'agit de témoignages indirects, il nous faut être prudents quant à l'interprétation de ces documents. En effet, les deux auteurs ont une vision très particulière des Rogations et ils présentent une vision mythifiée de la première célébration. Ainsi, ils contribuent directement à élever cet évènement au rang de mythe pour leurs contemporains et pour les générations futures. Ici, notre objectif n'est pas de s'atteler à cette question épineuse — qui sera l'objet du deuxième chapitre — mais de présenter les premières Rogations. Nous nous intéresserons donc à ces sources afin de reconstituer l'apparence la plus plausible de ce premier festival.

Cette question précise a fait l'objet de plusieurs études, dont celle de Danuta Shanzer et Ian Wood⁸⁶ et celle de Nathan Ristuccia⁸⁷. À l'intérieur de ces études, les auteurs et autrices ont cherché à établir quels auteurs médiévaux ont présenté la vision la plus exacte des Rogations et, par le fait même, ont discuté de la validité des sources. Nous pensons qu'approcher cette question non pas

⁸³ Pierre Alexandre, *Les séismes en Europe occidentale de 394 à 1259: nouveau catalogue critique* (Bruxelles: Observatoire royal de Belgique, 1990).

⁸⁴ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, V,14 ; VII,1.

⁸⁵ Avit de Vienne, Homélie VI.

⁸⁶ Danuta Shanzer et Ian Wood, éd., *Avitus of Vienne: Letters and selected Prose* (Liverpool: Liverpool University Press, 2002).

⁸⁷ Ristuccia, *Christianization and commonwealth in early medieval Europe: a ritual interpretation*, 48-54.

pour évaluer ce dernier aspect de façon tranchante, mais plutôt pour avancer diverses propositions hypothétiques permettra d'entrevoir véritablement l'aspect que purent prendre les premières Rogations.

1.1.1. Les premières Rogations selon Sidoine Apollinaire

Les premiers témoignages que nous détenons et qui concernent les Rogations célébrées par Mamert de Vienne sont deux lettres composées vers 473/474⁸⁸ par Sidoine Apollinaire. Si ces lettres furent envoyées directement à deux individus — la première à Mamert de Vienne et la seconde à Aper de Clermont —, elles furent lues par un grand public⁸⁹. Apparentés au genre antique des lettres d'art⁹⁰, nous ne pouvons considérer ces textes comme des correspondances intimes, mais plutôt comme des textes politiques et littéraires⁹¹. Ces lettres ont donc une réelle portée *idéologique*, au sens qu'elles permettent à l'auteur de transmettre sa vision politique et religieuse à un large groupe d'aristocrates gallo-romains, clercs et laïcs. Le public auquel ces lettres étaient destinées était alors extrêmement cultivé et influent dans diverses sphères du monde tardo-antique⁹². Sidoine Apollinaire chargea d'ailleurs ses lettres d'une portée politique et les modifia entre la date d'envoi et la date de publication, dans la décennie suivante, pour mieux s'inscrire dans son corpus littéraire⁹³.

La première lettre que nous détenons et qui concerne ces Rogations est adressée à Mamert de Vienne. À l'intérieur de celle-ci, Sidoine Apollinaire — évêque de Clermont à cette époque —

⁸⁸ André Loyen, « Introduction », dans *Correspondance*, éd. et trad. par André Loyen (Paris: Les Belles Lettres, 1970), xvii.

⁸⁹ Certains auteurs et autrices doutent que les lettres de Sidoine Apollinaire aient été transmises à des destinataires. Pour ceux-ci, la mention de destinataires à l'intérieur des lettres pourrait être simplement une adresse ou un signe d'amitié en plus d'une façon d'orienter la lecture du public. Loyen, viii; André. Loyen, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule: aux derniers jours de l'empire*. (Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1943), 124-29.

⁹⁰ Les lettres d'art représentent un style littéraire antique où les auteurs forment des corpus de courtes lettres visant à être publiées et à circuler à des fins didactiques. Sur ce genre littéraire, voir Paolo Cammarosano et al., éd., *Art de la lettre et lettre d'art* (Rome: École française de Rome, 2016).

⁹¹ Luciana Furbetta, « Gioco letteratio e realta: l'esempio dell'epistolario di Sidonio Apollinare », dans *Art de la lettre et lettre d'art*, éd. par Paolo Cammarosano et al. (Rome: École française de Rome, 2016), 9-47.

⁹² Cammarosano et al., *Art de la lettre et lettre d'art*.

⁹³ Le processus de publication des lettres de Sidoine Apollinaire est complexe. Parmi les hypothèses les plus solides, nous retrouvons celle de Loyen pour qui l'ensemble des lettres ont été réparties en neuf livres, mais de façon à présenter les préoccupations littéraires et artistiques de l'auteur. D'ailleurs, la publication des différents livres se fit sur plus d'une dizaine d'années (entre 469 et 482) et l'auteur révisa de façon attentive l'ensemble des lettres. Ainsi, le corpus de Sidoine Apollinaire a certainement été revu et corrigé dans son entièreté avant sa publication. Loyen, « Introduction », viii-xi.

affirme que sa cité est l'objet d'un siège wisigothique⁹⁴. Toujours selon Sidoine Apollinaire et comme nous l'avons brièvement évoqué, ce peuple souhaitait étendre leurs frontières à partir de l'Atlantique jusqu'au Rhône et même la Loire,⁹⁵ ce qui était seulement possible par l'entremise de Clermont, véritable porte d'entrée d'une telle entreprise et l'un des derniers territoires de Rome en Gaule⁹⁶. Prendre la cité de Clermont constituait donc un élément stratégique majeur pour les Wisigoths et ils tentèrent à maintes reprises de prendre le contrôle de cette cité dans les années 470⁹⁷. Cela a eu des répercussions non seulement économiques, mais aussi politiques et sociales pour la ville. De toute évidence, la population de Clermont se sentait démunie face à cette situation et, afin d'obtenir un certain secours spirituel, Sidoine Apollinaire décida d'organiser une célébration. Dans cette lettre, l'auteur affirme que, pour lui et son peuple, les Rogations représentent la seule espérance pour rétablir la foi envers la protection divine. Pour cette raison, Sidoine Apollinaire se mobilisa afin que Clermont adopte les Rogations, et ce, avec un zèle aussi grand que celui dont le peuple viennois a fait preuve⁹⁸.

Sidoine Apollinaire revient également, dans cette même lettre, sur les raisons pour lesquelles Mamert de Vienne institua les Rogations. Il est question de « prodiges effrayants » qui entraînent un dépeuplement à la fois par les *primi* de la cité et le *populus*⁹⁹. « Tremblements de terre ébranlant les édifices publics », « flammes dévorantes couvrant de monceaux de cendres les maisons prêtes à couler » et « troupeaux effrayés de cerfs cherchant retraite dans la ville¹⁰⁰ » sont évoqués par Sidoine dans cette lettre. Toutefois, c'est lorsqu'un incendie majeur se déclencha « que

⁹⁴ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, VII,1. « Rumor est Gothos in Romanum solum castra movisse. Huic semper irruptioni nos miseri Arverni janua sumus. »

⁹⁵ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, VII,1. « [...], quia quod necdum terminos suos ab Oceano in Rhodanum Ligeris alveo limitaverunt. »

⁹⁶ Goldberg, « The Fall of the Roman Empire Revisited », 1995, 2-4.

⁹⁷ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, VII,1. « [...] solam sub ope Christi moram de nostra tantum obice patiuntur. »

⁹⁸ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « [...] : solo tamen invectarum te auctore rogationum palpamur auxilio: quibus inchoandis instituendisque populus Arvernus, et si non effectu pari, affectu certe non impari cœpit initiari, et ob hoc circumfusis necdum dat terga terroribus. »

⁹⁹ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « [...] : cum tu inter ista discessu primorum populariumque statu urbis exinanito, [...], ne divinæ admonitioni tua quoque desperatio conviciaretur. »

¹⁰⁰ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « Nam modo scenæ mœnium publicorum crebris terræ motibus concutiebantur; nunc ignes sæpe flammati caducas culminum cristas superjecto favillarum monte tumulabant; nunc stupenda foro cubilia collocabat audacium pavenda mansuetudo cervorum. »

la foi de Mamert devient plus ardente, et que, devant la foule épouvantée, le corps de l'évêque fit reculer le feu¹⁰¹ ».

Après la réalisation de ce miracle, il est dit que Mamert « ordonna des jeûnes aux hommes de son ordre¹⁰² ». Dans l'appellation d'*ordo*, il est nécessaire de considérer les hommes de la *curia* de la cité qui exerçaient une grande influence à Vienne comme dans la majorité des cités de Gaule¹⁰³. De plus, Mamert leur « défendit des actes de débauche, prédit des châtiments et leur promit des remèdes¹⁰⁴ ». Or, puisque cette classe sociale se montra quelque peu réticente, c'est le peuple qui donna l'exemple et mit en œuvre la célébration des Rogations, suivant les enseignements de l'évêque¹⁰⁵. Les premières festivités purent avoir lieu seulement à cause de celui-ci et il est dit que, « grâce à une telle dévotion, Dieu, apaisé, a fait de cette supplication le salut [de la cité]¹⁰⁶ ».

La seconde lettre écrite par Sidoine Apollinaire concernant cette fête s'adresse quant à elle à Aper¹⁰⁷, un aristocrate auvergnat. À l'intérieur de celle-ci, Sidoine Apollinaire invite son destinataire à revenir dans la cité de Clermont afin de célébrer les Rogations auprès de lui¹⁰⁸. Sidoine Apollinaire profita également de cette lettre pour présenter l'origine de la célébration : ces solennités furent « inventées, instituées et introduites » par Mamert de Vienne¹⁰⁹. De plus, Sidoine Apollinaire indique qu'il existait des prières publiques avant l'apparition des Rogations, mais que celles-ci étaient « incertaines, froides, peu fréquentées, et même sommeillantes¹¹⁰ ». L'évêque de Clermont spécifie, en contraste, que les Rogations sont les fêtes « où s'abaissent les fronts et où se

¹⁰¹ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « Nam cum vice quadam civitas conflagrare cœpisset, fides tua in illo ardore plus caluit: et cum in conspectu pavidæ plebis, objectu solo tui corporis ignis recussus in tergum fugitivis flexibus sinuaretur, miraculo terribili, novo, inusitato, adfuit flammæ cedere per reverentiam, cui sentire defuit per naturam. »

¹⁰² Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « Primum igitur et iis paucis nostri ordinis viris indicis jejunia. »

¹⁰³ C'est du moins la thèse de Josiane Barbier dans son ouvrage sur la disparition des *Gesta municipalia*. Josiane Barbier, *Archives oubliées du haut Moyen âge: les gesta municipalia en Gaule franque, VI-IXe siècle* (Paris: Honoré Champion éditeur, 2014).

¹⁰⁴ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « interdicis flagitia, suppli. ia prædicis, remedia promittis. »

¹⁰⁵ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « Cujus confestim sequax humilis turba consilii, majoribus quoque suis fuit incitamento. »

¹⁰⁶ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « Qua devotione placatus inspector pectorum, Deus, fecit esse obsecrationem vestram vobis salut. »

¹⁰⁷ Sur la figure de Aper, voir Luce Pietri et Marc Heijmans, éd., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. 1 (Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 2013), 158-59.

¹⁰⁸ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, V,14. « Quidquid illud est, quod vel negotio vacas, in urbem tamen, ni fallimur, rogationum contemplatione revocabere. »

¹⁰⁹ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, V,14. « Quarum nobis solemnitatem primus Mamertus pater et pontifex, reverentissimo exemplo, utilissimo experimento, invenit, instituit, invexit. »

¹¹⁰ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, V,14. « Erant quidem prius [...] sit dictum vagæ, tepentes, infrequentesque, utque sic dixerim, oscitabundæ supplicationes. »

forme une pieuse assemblée de citoyens prosternés humblement¹¹¹ ». Toujours selon le témoignage de Sidoine Apollinaire, durant cette fête, « il n'est pas question de se réjouir dans les festins : il faut plutôt répandre les larmes¹¹² » et il est nécessaire que la population, comme nous l'avons vu dans la lettre précédente, jeûne, prie, psalmodie et pleure¹¹³.

Les premières Rogations, selon le témoignage de Sidoine Apollinaire, apparaissent comme une dévotion émanant du *populus* qui fut avant tout inspiré par les enseignements de son évêque. Les *maiores* de la cité — tel Aper — suivirent ensuite le *populus*. Le jeûne, la prière, la psalmodie, les larmes et l'abstinence furent utilisés dans ce contexte pour raffermir la foi et obtenir la protection divine pour l'ensemble de la cité. Mamert de Vienne, suivant la volonté divine ainsi que l'exemple de Jonas à Ninives¹¹⁴, instaura donc la célébration afin de mettre fin aux difficultés qui touchèrent sa cité.

1.1.2. Les premières Rogations selon Avit de Vienne

L'autre témoignage important dont nous disposons pour comprendre l'organisation des premières Rogations est une homélie d'Avit de Vienne datée de 512. Prononcé devant la communauté de Vienne et lors des Rogations, ce texte s'adressait à une vaste part de la population de la cité, tant le *populus* que les *potentes*. D'ailleurs, Avit de Vienne mentionne que plusieurs — dont lui-même — se souviennent des premières Rogations qui furent instituées par Mamert de Vienne quarante ans plus tôt. La vision qu'il présente du premier festival est teintée par son souvenir personnel, mais également par une mémoire collective toujours présente dans la cité. Lors de cette cérémonie religieuse, l'évêque de Vienne discute de l'origine de la fête et de l'importance de la célébration dans la vie communautaire de sa cité. Il affirme que les Rogations — qui ont été créées à l'intérieur de la cité, ce qui cause une grande joie pour la collectivité¹¹⁵ — sont désormais non

¹¹¹ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, V,14. « Ad hæc te festa cervicum humiliatarum, et sternacium civium suspiriosa contubernia. »

¹¹² Sidoine Apollinaire, *Epistula*, V,14. « [...] quod non ad epulas, sed ad lacrymas evocaris. »

¹¹³ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, V,14. « In his autem [...] jejunatur, oratur, psallitur, fletur. »

¹¹⁴ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, VII,1. « ad nova celer veterum Ninivitarum exempla decurristi ». Si cet élément est abordé en profondeur dans le prochain chapitre, il nous faut tout de même remarquer que le rapprochement entre les Rogations et le jeûne de Ninive est quelque chose de très particulier : cela permet à Mamert de Vienne et aux évêques qui relatent la création des Rogations de l'inscrire dans la tradition vétérotestamentaire et de faire appel aux connaissances des communautés.

¹¹⁵ Avit de Vienne, Homélie VI. « Peculiarior tamen nobis in hac ipsa institutione seruitii et gaudii causa est, quia quod hinc modo ad cunctorum utilitatem defluit, ex nostro primitus fonte manavit. »

seulement célébrées à travers toute la Gaule, mais dans tout le monde, et purgent les terres infectées de vices¹¹⁶.

Lorsqu'il revient sur l'origine de la fête, Avit de Vienne évoque les terribles circonstances que plusieurs membres de sa communauté gardent en mémoire¹¹⁷. « Incendies fréquents, tremblements de terre continuels, bruits nocturnes et présence d'animaux sauvages dans la cité présageaient, » dans l'esprit des Viennois, « quelque chose de funèbre comme la destruction du monde entier¹¹⁸ ». Devant cette situation fortement apocalyptique, la population, toujours selon Avit de Vienne, semblait mitigée : « Certains voyaient dans ces événements des simples accidents tandis que d'autres considéraient la nécessité d'entreprendre une repentance collective¹¹⁹. » Toutefois, ce qui confirma cette nécessité fut le violent incendie qui eut lieu lors de la vigile pascale, juste avant l'absolution collective¹²⁰, ce qui présuppose qu'une pénitence publique existait déjà avant les Rogations. Selon le récit de l'évêque de Vienne, l'*aedas publica*¹²¹ — situé à proximité de la cathédrale — fut pris par les flammes, ce qui eut pour effet de mettre fin à la célébration liturgique pascale¹²². Il est spécifié que la population, « prise par l'épouvante que leur propriété soit touchée par le feu, quitta l'église¹²³ ». L'évêque resta alors seul devant les flammes et pria en

¹¹⁶ Avit de Vienne, Homélie VI. « Currit quidem tramite uitali non per Gallias tantummodo, sed paene per orbem totum rogationalis obseruantiae flumen irriguum et infectam uitiiis terram uberi fluxu annuae satisfactionis expurgat. »

¹¹⁷ Avit de Vienne, Homélie VI. « Et quidem terrorum temporis illius causas multos nostrum recolere scio. »

¹¹⁸ Avit de Vienne, Homélie VI. « Siquidem incendia crebra, terrae motus adsidui, nocturni sonitus cuidam totius orbis funeri prodigiosum quoddam bustuale minitabantur. Nam populosis hominum concursibus domestica siluestrium ferarum species obseruabatur, »

¹¹⁹ Avit de Vienne, Homélie VI. « Inter haec diuersa uulgi sententia dispariumque ordinum uariae opiniones. Alii quod sentiebant dissimulando, quae fletui nolebant dare, casui dabant ; alii spiritu salubriore, abominabilia noua quoque congruis malorum proprietatis significationibus interpretabantur. »

¹²⁰ Avit de Vienne, Homélie VI. « Adfuit ergo nox illa uenerabilis, quae ad spem publicae absolutionis uotiuumque sollemne patefecerat. Sed mox illic multo uehementior strepitus ictu flagelli grauius ferentis intonuit ; utpote quem iam emensis gradibus superlatiuum nihil sequi aliud quam chaos intellegeretur. Aedes namque publica, quam praecelso ciuitatis uertice sublimitas immensiter fastigiata praetulerat, flammis terribilibus conflagrare crepusculo coepit. [...] Praedecessor namque meus et spiritalis mihi a baptismo pater Mamertus sacerdos, cui ante non paucos annos pater carnis meae accepto, sicut deo uisum est, sacerdotii tempore successit, totas in ea quam supra diximus uigiliarum nocte sancto paschae concepit animo rogationes. »

¹²¹ Avit de Vienne, Homélie VI. « Aedes namque publica, quam praecelso ciuitatis uertice sublimitas immensiter fastigiata praetulerat, flammis terribilibus conflagrare crepusculo coepit. »

¹²² Avit de Vienne, Homélie VI. « Interpellatur itaque nuntio discriminis iucunditas sollemnitis : pleno timoribus populo ecclesia uacuatur. »

¹²³ Avit de Vienne, Homélie VI. « Omnes namque similem facultatibus uel domibus propriis casum de quadam praeminentis incendii arce metuebant »

larmes devant l'autel¹²⁴. C'est d'ailleurs cet acte de dévotion et les larmes de l'évêque qui éteignirent le feu¹²⁵.

L'incendie fut interprété par Mamert de Vienne comme une conséquence des vices de sa population et il eut l'idée de créer les Rogations afin de réaliser une pénitence collective. Afin de concrétiser son plan, l'évêque organisa une réunion secrète avec la *curia*¹²⁶, une instance civile et publique. À l'intérieur de cette rencontre, il est précisé que l'assemblée discuta « non pas de ce à quoi devraient ressembler les Rogations, mais quand celles-ci devaient avoir lieu¹²⁷ ». Certains membres étant réticents à adopter la célébration et nous pouvons présupposer que cette instance ne voulait ajouter une célébration de trois jours à l'intérieur du calendrier liturgique, malgré que cela ne soit pas indiqué directement à l'intérieur du texte. En effet, les Rogations nécessitaient une célébration de trois jours, ce qui signifiait que le travail devait être proscrit afin que tous puissent y participer. Cela représentait par ailleurs un défi supplémentaire pour les élites administratives et économiques puisque les populations devaient déjà respecter la même interdiction pour l'Ascension¹²⁸. La concentration festive représentait incidemment une tension économique trop grande. De même, nous pouvons présupposer que la création d'une nouvelle célébration religieuse avait pour effet d'octroyer davantage de pouvoir à l'évêque, acteur dont le pouvoir et les compétences entraient directement en compétition avec ceux de la *curia*.

L'évêque dut ainsi déployer sa sagesse et sa rhétorique pour convaincre les membres de la *curia*¹²⁹. Dans cette homélie, il est tout de même mentionné que les individus réticents furent grandement inspirés par le discours de l'évêque et, bien sûr, par la grâce divine, ils décidèrent

¹²⁴ Avit de Vienne, Homélie VI. « Perstitit tamen coram festiuis altaribus inuictus antistes et calorem fidei suae accendens flumine lacrimarum permissam ignibus potestatem incendio abscedente compescuit. »

¹²⁵ Avit de Vienne, Homélie VI. « Perstitit tamen coram festiuis altaribus inuictus antistes et calorem fidei suae accendens flumine lacrimarum permissam ignibus potestatem incendio abscedente compescuit. »

¹²⁶ Avit de Vienne utilise le mot *senatus* qui peut ici être compris comme la *curia*. Avit de Vienne, Homélie VI. « Reuoluta ergo sollempnitate paschali [...] secreta primum collatione tractatur. Putabatur a quibusdam Viennensis senatus, cuius tunc numerosis illustribus curia florebat [...]. » Sur le lien étroit entre *senatus* et *curia*, voir le terme *Aedas* dans Lawrence Richardson, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992).

¹²⁷ Avit de Vienne, Homélie VI. « non iam quid, sed quomodo aut quando fieri debeat »

¹²⁸ Philippe Desmette et Philippe Martin, éd., *Orare aut laborare? fêtes de précepte et jours chômés du Moyen Âge au début du XIXe siècle* (Villeneuve-d'Ascq, France: Presses universitaires du Septentrion, 2017), 69.

¹²⁹ Avit de Vienne, Homélie VI. « Sed pius ac sollicitus pastor sapientiae salibus largus mansuefaciendarum ouium prius orando animum, quam perorando molliuit auditum. Pandit igitur dispositionem, indicit ordinem, exponit salubritatem : et uiro tam religiosi quam sollertis ingenii parum fuit, si oboedientibus propositum tantummodo institutionis promeret, nisi inter initia etiam uinculum consuetudinis adsignaret. Inspirante igitur compunctorum cordibus deo auditur a cunctis, confirmatur, attollitur. »

d'instaurer les Rogation lors des trois jours précédant l'Ascension¹³⁰. À propos du premier festival des Rogations, Avit de Vienne mentionne que son prédécesseur, Mamert, organisa une procession vers une basilique située à l'extérieur des murs de la cité. De cette façon, l'évêque put tester l'enthousiasme initial de la population. Dans la source, il est également dit que celle-ci fut prise par « une forte émotion de componction et de contrition qui se manifesta par des larmes et qui fit paraître la procession trop courte aux yeux de la communauté¹³¹ ».

Subséquentement, diverses églises de Gaule adoptèrent la célébration. Toutefois, une grande diversité liturgique lors des Rogations exista à cette époque et la fête ne fut pas nécessairement célébrée à ce moment précis. Cela ne semble néanmoins pas représenter un problème pour Avit de Vienne puisqu'il affirme que l'important est que les Rogations doivent être observées au moins une fois par année¹³² et qu'elles permettent d'unifier l'ensemble de la population dans un sentiment réel de componction¹³³.

Les premières Rogations, selon la présentation d'Avit de Vienne, paraissent être un festival réfléchi et organisé par Mamert et discuté, voire négocié, avec les grands de la cité qui participent aux instances administratives établies. Le rôle de la population dans l'organisation du festival est minimisé au profit d'une vision *par le haut* de l'organisation dévotionnelle, cérémonielle et rituelle. Diverses catégories d'actions telles que le jeûne, la prière, la psalmodie, les larmes ou l'abstinence sont ici mentionnées comme moyens d'affirmer la foi et d'obtenir la protection de l'ensemble de la cité. Pourtant, l'élément central de la cérémonie semble être une courte procession faite vers l'extérieur de la cité. Celle-ci fut d'ailleurs portée par un fort enthousiasme, selon les dires de l'évêque, et elle permit à la communauté d'être unie dans un sentiment de componction et d'assurer la protection divine sur la cité.

¹³⁰ Avit de Vienne, Homélie VI. « Eligitur tempori triduum praesens, quod inter ascensionis sacrae cultum diemque dominicum quasi quodam opportunitatis propriae limbo circum positus solemnitatibus marginaretur. »

¹³¹ Avit de Vienne, Homélie VI. « ut reuera populi lacrimis laboribusque brevis atque angusta processio uideretur. »

¹³² Avit de Vienne, Homélie VI. « Sequutae sunt succiduo tempore quaedam ecclesiae Galliarum rem tam probabilis exempli, sic tamen, quod hoc ipsum non apud omnes iisdem diebus, quibus penes nos institutum fuerat, celebraretur. Nec porro magni intererat, quod triduum eligeretur, dummodo psalmorum officia lacrimarum functionibus annuis persolverentur. »

¹³³ Avit de Vienne, Homélie VI. « Itur celebri alacritate, copiosa multitudine, maxima compunctione. »

1.1.3. Les premières Rogations : un bilan

En reprenant les sources les plus anciennes qui traitent de l'origine des Rogations, il est possible de faire quelques observations sommaires sur le déroulement de celles-ci. Dans un premier temps, il apparait évident que les premières Rogations sont une réponse à des pressions multiples qui pesaient sur la cité. Les tremblements de terre et les divers incendies ont été interprétés comme des présages négatifs et une action communautaire a probablement réellement été perçue comme la seule façon de rétablir l'équilibre. De plus, le rôle de Mamert de Vienne est central dans l'ensemble des sources. De la même façon, les membres de la *curia* semblent d'emblée avoir été réticents à l'idée d'intégrer les célébrations pour des raisons qui sont omises, mais qui, comme nous l'avons remarqué, peuvent être décelées. Dans les témoignages de Sidoine Apollinaire, c'est l'action du *populus* qui a permis le succès des Rogations, tandis que dans le texte d'Avit de Vienne, c'est la *curia* qui permit la célébration des premières Rogations, et ce, avec quelques réticences. Les facteurs qui expliquent ces différences majeures seront évoqués dans le chapitre suivant. Néanmoins, dans l'ensemble des sources, l'entièreté de la communauté adhéra à la célébration. Durant celle-ci, elle fut unifiée par diverses pratiques telles que le jeûne, la prière, le chant et les larmes et il y eut certainement des actions rituelles quelconques. La question entourant la procession décrite par Avit de Vienne n'est malgré tout pas résolue. Il est possible que celle-ci ait existé, mais, selon notre analyse, elle fut probablement très courte et spontanée. Manifestement, le silence de la part de Sidoine Apollinaire concernant cet élément central et la distance temporelle entre la rédaction de l'homélie d'Avit de Vienne et les premières Rogations indiquent un certain décalage. En outre, un tel décalage existe dans les écrits de Sidoine Apollinaire, décalage sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre. Cependant, les premières Rogations semblent avoir été pour les deux auteurs une fête somme toute spontanée et de nature peu formalisée. La formalisation du rituel eut ainsi lieu dans les années subséquentes et le premier festival fut probablement un amalgame de pratiques dévotionnelles qui existaient auparavant, mais qui furent réorganisées et orchestrées par l'évêque¹³⁴.

¹³⁴ La question de l'encadrement des pratiques dévotionnelles qui auraient préexisté est épineuse et a fait couler beaucoup d'encre. Cependant, nous croyons que l'analyse faite par Leclercq du passage de la lettre de Sidoine Apollinaire qui parle de prières publiques existant avant les Rogations présente l'avantage de recentrer la discussion non pas sur l'origine païenne des Rogations, mais véritablement sur l'existence de processions. Henri Leclercq, « Rogations », dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Paris: Letouzey et Ané, 1948), 2459.

1.2. LES DIFFICULTÉS EN GAULE ET L'IMPLANTATION DES ROGATIONS À L'EXTÉRIEUR DE VIENNE

Comme nous l'avons remarqué, il fallut moins de deux ans pour que les Rogations soient exportées du contexte viennois vers d'autres cités. Les évêques — et plus largement les acteurs de cette époque — ont cru bon d'utiliser la forme liturgique des Rogations afin de mettre un terme à différentes crises causées entre autres par des pressions extérieures sur une communauté en pleine transformation. En fait, le sermon 25 du corpus dit d'Eusèbe le Gallican est un témoin fort intéressant pour saisir comment les Rogations étaient vues comme un moyen propice pour demander l'aide divine et mettre un terme à une foule de problèmes : « Nous implorons au Seigneur qu'il bannisse les infirmités, les fléaux et les tribulations, qu'il écarte le mal de la peste, de l'hostilité¹³⁵, de la grêle et de la sécheresse, qu'il règle la température du ciel pour la santé de nos corps et pour la fécondité de la terre, qu'il accorde la paix aux éléments et la tranquillité aux saisons, qu'il pardonne les péchés et qu'il écarte les fléaux¹³⁶. » Dans ce passage, le prédicateur détaille de nombreuses raisons — qui touchent directement des sphères du monde citadin et du monde rural — pour lesquelles les populations peuvent souhaiter célébrer les Rogations. C'est à ces éléments que nous porterons attention dans la section suivante en étudiant trois cas de figure distincts.

1.2.1. Des Rogations pour la paix

Le premier cas de figure dont nous souhaitons discuter concerne le recours aux Rogations pour mettre fin à des problèmes ou des tensions politiques, les fameuses hostilités relatées par Eusèbe le Gallican. Le cas des Rogations de Clermont de 473/474 instituées par Sidoine Apollinaire permet de particulièrement bien saisir ce type d'intégration de la fête dans la vie citadine.

Comme nous l'avons mentionné antérieurement et comme relaté par Sidoine Apollinaire, une variante des Rogations a été instaurée dans la cité d'Auvergne par ce même évêque afin de

¹³⁵ Ici, l'auteur semble utiliser le terme de *hostilitas* pour référer à des attaques externes telles que des conflits armés. Cela présuppose donc que l'auteur serait familier avec la lettre VII,1 de Sidoine Apollinaire qui révèle comment la cité de Clermont a eu recours aux Rogations afin de faire face à la menace wisigothique.

¹³⁶ Eusèbe le Gallican, Sermon 25. « Exoraturi enim sumus ut dominus infirmitatibus, plagis, tribulationibus interdicat : malum pestilentiae, hostilitatis, grandinis, siccitatis, repellat ; caeli temperiem pro salute corporum, pro terrarum fecunditate, componat ; elementorum pacem cum temporum tranquillitate concedat ; peccata dimittat, flagella submoueat. »

redonner espoir à la population alors qu'elle était assiégée par les Wisigoths¹³⁷. À cette époque, Clermont était l'une des dernières cités gauloises sous le pouvoir de Rome¹³⁸. En 470, le roi wisigoth Euric brisa son *foedus* avec les Romains et commença à conquérir les territoires impériaux de Gaule¹³⁹. Lui et ses troupes tentaient de prendre la cité de Clermont périodiquement à cette époque¹⁴⁰. En 473, il semble que les attaques connaissent un niveau de violence plus grand et Sidoine Apollinaire considère qu'il faut mettre tout en œuvre pour conserver le moral de la population. C'est dans ce contexte que les Rogations sont célébrées pour la première fois dans la cité. Ici, ce n'est peut-être pas la fin des affrontements qui est recherchée par Sidoine Apollinaire, mais plutôt un espoir collectif, une façon d'élever les esprits. La lettre qui fait état de cet épisode mentionne que « [n]ous n'espérons plus que notre résistance si téméraire et si périlleuse continuerait à trouver une aide efficace dans nos murailles noircies par le feu ou dans le réseau pourri de nos palissades ou dans nos ouvrages de défense usés par les poitrines des sentinelles ; le seul espoir que nous caressions malgré tout est de trouver assistance dans les Rogations¹⁴¹ ».

La situation politique et militaire dans la cité de Clermont a donc nécessité l'intégration de moyens de dévotion nouveaux qui avaient pour but d'apporter un secours face à cette situation, mais aussi — surtout — d'apporter un secours spirituel afin de redonner espoir au peuple. Les crises de la cité romaine sont ici au cœur du problème : les populations sont aux prises avec des pressions internes et externes de plus en plus importantes qui nécessitent une réorganisation dans diverses sphères tel que cela a été évoqué en introduction. Les Rogations ont servi ici à élever la foi et l'esprit communautaire, et à mettre fin à la menace. Le festival n'a donc pas seulement une portée religieuse, mais il sert aussi à adresser les difficultés qui touchèrent le monde citadin de cette époque.

¹³⁷ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, VII,1. « Sed animositati nostræ tam temerariæ, tamque periculosæ, non nos aut ambustam murorum faciem, aut putrem sudium cratem, aut propugnacula vigilum trita pectoribus confidimus opitulatura: solo tamen invectarum te auctore rogationum palpamur auxilio. »

¹³⁸ Loyer, « Introduction », xvii.

¹³⁹ Eric J. Goldberg, « The Fall of the Roman Empire Revisited: Sidonius Apollinaris and His Crisis of Identity », 1.

¹⁴⁰ Loyer, « Introduction », xviii-xxi.

¹⁴¹ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, VII,1. « Sed animositati nostræ tam temerariæ, tamque periculosæ, non nos aut ambustam murorum faciem, aut putrem sudium cratem, aut propugnacula vigilum trita pectoribus confidimus opitulatura: solo tamen invectarum te auctore rogationum palpamur auxilio. »

1.2.2. Des Rogations contre les épidémies

Le deuxième cas de figure qui est révélateur pour comprendre les motivations à implanter les Rogations est l'intégration des Rogations dans les cités afin d'éviter les épidémies. Ici, deux cas de figure sont particulièrement intéressants, soit celui des Rogations de la cité de Clermont en 543 instituées par Gallus de Clermont et celui du village d'Ozon en 581 où le roi mérovingien Gontran instaura leur célébration.

Deux textes de Grégoire de Tours¹⁴² issus des *Dix livres d'histoire* et de *La vie des Pères* relatent l'arrivée d'une épidémie en Gaule autour de l'an 543 — époque où la peste justinienne battait son plein. Cette épidémie fut particulièrement violente dans la région d'Arles¹⁴³ et l'évêque de Clermont, Gallus, crut bon de prier Dieu pour s'assurer que sa cité en soit épargnée. Il est dit qu'un ange apparut à l'évêque de Clermont et lui dit : « Vous faites bien, ô prêtre, de prier ainsi le Seigneur pour votre peuple, car votre prière a été exaucée. Et voici! Vous serez libéré de cette infirmité avec votre peuple, et personne ne périra dans cette région pendant que vous êtes en vie¹⁴⁴. » Pour remercier Dieu et garder sa bonne faveur, l'évêque eut l'idée d'instaurer les Rogations dans sa cité durant le carême ainsi qu'une longue procession d'environ 65 kilomètres vers la basilique de Saint-Julien à Brioude. Grégoire de Tours commente que l'épidémie dévasta différentes régions de la Gaule, mais que « grâce à l'intercession de saint Gallus, elle n'atteignit pas cette cité¹⁴⁵ ». Les Rogations furent ici utilisées par l'évêque comme un recours pour assurer la sécurité de son peuple en plus d'honorer Dieu.

Une situation similaire se reproduit en 581¹⁴⁶. Cette fois-ci, c'est la région de Marseille qui était touchée par une épidémie de peste, et la maladie se propagea vite vers un petit village nommé

¹⁴² Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IV, 5 ; Grégoire de Tours, *Vita patrum*, VI.

¹⁴³ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IV, 5. « Huius tempore cum lues illa quam inguinariam vocant per diversas regiones desaeviret et maxime tunc Arelatensim provinciam depopularet. »

¹⁴⁴ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IV, 5. « Bene enim facis, o sacerdos, quod sic Dominum pro populo tuo supplicas, Exaudita est enim oratia tua ; et ecce ! eris cum populo tuo ab hac infirmitate liberatus, nullusque te vivente in regione ista ab hac strage deperiet. »

¹⁴⁵ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IV, 5. « Cum autem regions illas, ut diximus, lues illa consumeret, ad civitatem Arvernam, sancti Galli intercedente oration, non attigit. »

¹⁴⁶ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX, 21. Pour la datation, voir l'édition des *Decem libri historiarum* de Thorpe. Grégoire de Tours, *The History of the Franks*, éd. et trad. par Lewis Thorpe (London: Penguin Classics, 1976), IX, 21.

Ozon, à proximité de Lyon¹⁴⁷. Devant la situation, le roi Gontran, comme un bon évêque¹⁴⁸, ordonna à l'ensemble de la population du village de se réunir dans l'église et de célébrer les Rogations¹⁴⁹. Il ordonna à la population de prendre seulement pour nourriture du pain d'orge et de l'eau en plus d'assister de façon constante aux vigiles¹⁵⁰. Pendant trois jours, le roi célébra avec foi les Rogations aux côtés de la population afin de s'assurer de leur sécurité. Grégoire de Tours ajoute qu'une femme prit un morceau de vêtement du roi et l'utilisa comme remède pour son fils atteint de fièvre, ce qui eut pour effet de le guérir¹⁵¹. L'œuvre du roi ainsi sacralisé et les Rogations eurent l'effet escompté pour la population de ce village.

D'autres cas semblables, notamment en Touraine, montrent comment les Rogations furent utilisées pour assurer une protection contre la maladie. L'œuvre de Grégoire de Tours nous informe donc bien sur l'importance de cette dévotion pour faire face aux nombreuses vagues de peste qui touchèrent la Gaule au VI^e siècle¹⁵², pestes qui furent particulièrement violentes comme l'attestent les sources de l'époque¹⁵³.

1.2.3. Des Rogations contre la sécheresse

Le troisième cas de figure qui nous informe sur les motivations à intégrer les Rogations est celui des Rogations afin de mettre un terme à la sécheresse. Ici, le cas des Rogations de la cité de Clermont qui eurent lieu entre 515 et 525, menées par l'évêque Quintianus, est fort évocateur.

¹⁴⁷ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX, 21. « Nam tune ferebatur, Masiliam a luae inguinaria valde vastare et hunc morbum usque ad Lugdunensim vicum Octavum nomine fuisse caeleriter propalatum. »

¹⁴⁸ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX, 21. « Sed rex acsi bonus sacerdos providens remedia » Sur cette présentation de Gontran, voir Guy Halsall, « Nero and Herod? The Death of Chilperic and Gregory's Writings of History », éd. par Kathleen Mitchell et Ian Wood (Leiden ; Boston: Brill, 2002), 337-50; Martin Heinzelmann, *Gregory of Tours: history and society in the sixth century*, trad. par Christopher Carroll (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2001).

¹⁴⁹ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX, 21. « [...] iussit omnem populum ad ecclesiam convenire et rogationes summa cum devotione celebrare [...] »

¹⁵⁰ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX, 21. « nihil aliud in usu vescendi nisi panem ordeacium cum aqua munda adsumi, vigiliisque adesse instanter omnes iubet. »

¹⁵¹ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX, 21. « [...] quod mulier quaedam, cuius filius quartano tibo gravabatur et in strato anxius decubabat, accessit inter turbas populi usque ad tergum regis, abruptisque clam regalis indumenti fimbriis, in aqua posuit filioque bibendum dedit; statimque, restincta febre, sanatus est. »

¹⁵² Les Rogations sont utilisées lors d'une épidémie de peste en Touraine. Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, X,30.

¹⁵³ Sur la question de la peste à l'époque qui nous intéresse, voir Lester K. Little, éd., *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541–750* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

À cette époque, il est dit par Grégoire de Tours que les terres de l’Auvergne étaient touchées par une grande sécheresse et qu’il n’y avait plus de pâturages pour les bêtes¹⁵⁴. Lors des Rogations qui avaient lieu juste avant l’Ascension, l’évêque et sa communauté effectuèrent une procession à l’extérieur de la cité. Comme ceux-ci approchaient les remparts, le peuple suggéra que Quintianus commence le chant d’une antienne : « Si vous, bienheureux évêque, entonnez pieusement l’antienne, nous croyons qu’en raison de votre sainteté, le Seigneur, dans sa bienveillante sollicitude, daignera immédiatement nous accorder la pluie¹⁵⁵. » L’évêque se prosterna au sol et pria, en larmes, pour une longue période¹⁵⁶. Il se leva ensuite et commença à chanter l’antienne pour demander pardon à Dieu pour les péchés de son peuple¹⁵⁷. Lorsque la communauté commença à chanter aux côtés de l’évêque, le ciel se couvrit et, avant même que la procession atteigne les remparts, une pluie abondante toucha la région¹⁵⁸. Ici, l’auteur utilise donc un procédé rhétorique où une partie de la congrégation représente l’ensemble de celle-ci (*pars pro toto*), ce qui sous-entend que l’intercession se fait par l’entremise de l’évêque. Si cette question est abordée dans le chapitre suivant, nous pouvons considérer ici que Grégoire de Tours souhaite présenter l’évolution rituelle vers une hiérarchisation d’une cérémonie qui était avant tout très horizontale.

Si les Rogations ne sont pas ici la cause du miracle, mais bien la prière de l’homme, il apparaît que la célébration de la fête fut l’occasion de marquer la communauté dans une dévotion particulière permettant d’inspirer l’évêque. Les Rogations furent utilisées comme un moyen de mettre un terme à la sécheresse.

Les cas que nous venons d’explorer démontrent que les Rogations pouvaient être lancées ou utilisées par plusieurs acteur.rice.s de la cité afin de s’assurer de la sécurité de la communauté devant des menaces variées. Toutefois, les Rogations ne sont pas à proprement parler la raison qui explique pourquoi les cités et villages sont protégés; il s’agit en fait de la dévotion et de l’action de

¹⁵⁴ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Porro in Arverno quodam tempore cum magna siccitas consumeret arva, et arentibus herbis nulla penitus iumentis pabula remanerent. »

¹⁵⁵ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Si tu, beate pontifex, devote antiphonam imposueris, confidimus de sanctitate tua, quod protinus nobis Dominus pluviam dignabitur benigna pietate largiri. »

¹⁵⁶ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « At ille, prostratus super cilicium suum in ipsa platea, diutissime cum fletu oravit. »

¹⁵⁷ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Exsurgens autem antiphonam quam petebant, ut virtus fuit, imposuit. »

¹⁵⁸ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Cumque psallere devotissime coepissent, penetravit excelsae potentiae aures humilis oratio confessoris, et ecce contenebratum est caelum ac nubibus obtectus. »

certaines individus particuliers. Cela démontre l'importance de l'agentivité individuelle de l'ensemble des membres de la communauté lors de crises et dans l'implantation de célébrations. Il est essentiel de considérer le propos général de nos auteurs : un des principaux objectifs de Grégoire de Tours était de mettre de l'avant l'action des évêques et leur rôle en tant que leaders des cités de Gaule¹⁵⁹. Le cas des Rogations d'Ozon menées par Gontran s'inscrit d'ailleurs dans cette vision puisque ce sont ses qualités d'évêque et son charisme religieux qui permirent le succès de la fête aux yeux de l'auteur.

Malgré le rôle prédominant des évêques dans l'organisation de la fête, on observe la façon dont les Rogations ont servi de lieux de protection pour les communautés, et ce, tant devant des menaces politiques que physiques. La mise en récit faite autour des Rogations par les divers auteurs présente, dans la grande majorité des cas, une résolution de la crise par la démonstration des actes de dévotion associés à la fête. Les Rogations, à l'intérieur de notre corpus, deviennent le moment tout désigné pour faire acte de dévotion et obtenir l'aide divine. Nous sommes alors devant une fête unique où l'action individuelle et l'action collective se superposent pour obtenir un secours immédiat, tel que nous l'avons vu pour les cas de Clermont (473/474) et d'Ozon (581). Ce point ne sera approfondi que dans les chapitres suivants.

Nous pouvons également souligner la grande diversité et l'adaptabilité de la célébration : les communautés utilisèrent les Rogations comme festival pour répondre à des besoins particuliers et apportèrent diverses modifications pour s'assurer du succès de la dévotion. Le cas des Rogations de Clermont de 543 est à ce titre un exemple probant : en plus de déplacer la date de la célébration, l'évêque Gallus a institué une très longue procession vers un lieu saint et qui se construit autour d'un corps saint. Les Rogations d'Ozon semblent quant à elle avoir été des célébrations ad hoc. Pour faire face à la menace de la peste, le roi institua la fête non pas avant l'Ascension, mais à un moment autre pour répondre rapidement à la menace. L'instauration des Rogations est intimement liée aux difficultés qui touchent la Gaule de cette époque.

¹⁵⁹ Sur les motivations de Grégoire de Tours et la construction de son discours, il faut se rapporter à l'ouvrage de Martin Heinzelmann et à celui dirigé par Alexander C. Murray. Martin Heinzelmann, *Gregory of Tours history and society in the sixth century* ; Alexander C. Murray, éd., *A Companion to Gregory of Tours* (Leiden ; Boston: Brill, 2016).

1.3. DIFFUSION DES ROGATIONS EN GAULE

Jusqu'à présent, nous nous sommes intéressés aux différentes causes immédiates qui ont mené à la création et à la diffusion des Rogations en Gaule. Il apparaît toutefois nécessaire d'explorer les causes profondes qui ont mené à une diffusion large. Pour ce faire, nous proposons d'explorer l'ensemble des attestations des Rogations des V^e et VI^e siècles pour comprendre le schéma de diffusion géographique et temporel des célébrations. De cette façon, il sera possible d'observer les liens de transmission et d'émettre différentes hypothèses expliquant le succès que les Rogations ont connu sur le territoire gaulois.

1.3.1. La Vallée du Rhône, un espace liturgique innovant

Ian Wood, dans son article sur l'origine du Missel de Bobbio, remarque que la vallée du Rhône fut une scène d'innovation liturgique importante aux V^e et VI^e siècles¹⁶⁰. Il argumente que c'est l'œuvre de différents rois et évêques qui mena à la naissance de ces traditions liturgiques, dont les Rogations. Il n'est alors pas étonnant que ce soit à Vienne — seconde ville en importance dans la région¹⁶¹ et siège d'un diocèse¹⁶² — que cette fête soit créée, et surtout à partir de laquelle elle fut diffusée.

Les raisons qui expliquent cette grande innovation sont à appréhender. La présence de tensions entre les populations burgondes ariennes et les populations gallo-romaines sont évoquées¹⁶³. De notre point de vue, il faut attribuer ce phénomène aux tensions entre le pouvoir des évêques dans la sphère publique et à celui des différents rois burgondes¹⁶⁴ qui ont donné lieu à des créations liturgiques intéressantes sur le territoire. C'est du moins ce que nous pouvons constater par le cas extraordinaire d'Agaune et de la prière perpétuelle¹⁶⁵, mais également, dans une moindre mesure, le cas des Rogations. Ainsi, puisque les évêques nicéens, tels que Mamert de Vienne, durent rivaliser avec l'autre culte et s'assurer d'unifier la plus grande partie des

¹⁶⁰ Ian Wood, « Liturgy in the Rhône valley and the Bobbio Missal », dans *The Bobbio missal: liturgy and religious culture in merovingian Gaul*, éd. par Yitzhak Hen (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 206-18.

¹⁶¹ *Ibid.*, 216.

¹⁶² Justin Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde: 443-534* (Lausanne: Chabloy, 1997), 71.

¹⁶³ Wood, « Liturgy in the Rhône valley and the Bobbio Missal », 207.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 209.

¹⁶⁵ Sur le cas d'Agaune, voir Anne-Marie Helvétius, « L'abbaye d'Agaune, de la fondation de Sigismond au règne de Charlemagne (515-814) », dans *L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune, 515-2015*, éd. par Bernard Andematten, Laurent Ripart, et Pierre-Alain Mariaux, vol. 1 (Gollion: Infolio, 2015), 111-33.

individus à l'intérieur de leurs communautés, ils durent faire preuve de créativité pour inclure dans les rites religieux des moyens d'adhésion communautaire, notamment en reprenant des pratiques dévotionnelles plus anciennes et populaires, comme les processions¹⁶⁶ ou la prière publique¹⁶⁷.

Le grand succès concernant la diffusion de la fête réside par ailleurs dans le placement stratégique de la cité de Vienne tout comme dans les réseaux d'amitié entretenus par les *maiores* à l'intérieur du royaume burgonde et même à l'extérieur des frontières de celui-ci. En fait, la cité de Vienne se situe directement entre Lyon et Genève¹⁶⁸ — les deux capitales du royaume burgonde. Cette cité avait un statut majeur dans l'Empire romain¹⁶⁹ et dans le royaume burgonde, en plus d'être le siège diocésain¹⁷⁰. Il faut alors considérer que de nombreuses personnes influentes ont séjourné dans la cité et que certaines familles importantes ont pu consolider leur pouvoir auprès des élites laïques et cléricales. À ce titre, nous pouvons entre autres nous référer au cas des *Aviti* qui ont obtenu un pouvoir politique, militaire et clérical majeur qui leur a permis d'entretenir des liens avec d'autres familles influentes telles que les *Apollinaris*¹⁷¹. Ainsi, ces familles ont pu contribuer à la diffusion et au succès des Rogations en relatant elles aussi le succès des Rogations dans leurs réseaux personnels. C'est d'ailleurs de cette façon que les Rogations ont été diffusées dans plusieurs cités, dont Clermont fait partie et dont Lyon fait sans doute partie¹⁷². Les individus qui ont séjourné dans la cité de Vienne ont également pu relater le succès des Rogations dans leur propre cité, ce qui favorisa certainement la diffusion et le succès de la fête.

Nous savons d'ailleurs que grâce à la proximité géographique, mais surtout grâce aux réseaux d'amitié, les Rogations sont célébrées à Clermont pour la première fois en 473/474. En effet, Sidoine Apollinaire a probablement entendu parler de ce festival par Claudien Mamert¹⁷³,

¹⁶⁶ W. Paz, « Bittprozession », dans *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart: Hiersemann verlag, 1954).

¹⁶⁷ Frances Hickson Hahn, « Performing the Sacred: Prayers and Hymns », dans *A Companion to Roman Religion*, éd. par Jörg Rüpke (Wiley, 2007), 235-48.

¹⁶⁸ Walter Scheidel, Elijah Meeks, et Jonathan Weiland, « ORBIS », 2023, <https://orbis.stanford.edu/orbis2012/#mapping>.

¹⁶⁹ Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde: 443-534*, 78-84.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 71.

¹⁷¹ Jill Harries, *Sidonius Apollinaris and the fall of Rome, AD 407-485* (Oxford ; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1994), 31-33.

¹⁷² Ici, il s'agit d'une hypothèse puisque nous n'avons aucune attestation des Rogations à Lyon à cette époque. Toutefois, ce silence s'explique probablement plus par la minceur du corpus de sources qui nous informe sur la cité de Lyon dans le dernier quart du V^e siècle que véritablement par une absence de célébration. D'ailleurs, sachant que les Rogations étaient célébrées à Vienne et Clermont, il serait étonnant que la célébration ne soit pas connue à Lyon, qui se situe entre les deux autres cités et qui entretient avec elles des liens très serrés.

¹⁷³ Sidoine Apollinaire, *Epistula* IV,2.

frère de Mamert de Vienne, habitant de cette cité et ami de Sidoine Apollinaire. Bien sûr, nous n'avons aucune certitude sur ce chaînon de transmission, mais il reste vraisemblable que ce soit de cette façon que Sidoine Apollinaire a entendu parler des célébrations puisque les deux hommes entretenaient une correspondance importante.

En moins de deux ans, les Rogations sont ainsi célébrées dans au moins une cité à l'extérieur du royaume burgonde et probablement dans différentes cités dans ce même royaume, telles que Lyon ou les cités rattachées à ce diocèse. La proximité géographique et les réseaux des grands a donc propulsé le rayonnement de la fête qui, sinon, aurait pu rester une particularité locale.

1.3.2. L'espace mérovingien et les actions conciliaires

Il fallut attendre près de quarante ans avant d'obtenir à nouveau une mention des Rogations par les sources. Cette mention représente cependant un témoin majeur de l'importance de la diffusion des Rogations dans les quarante années précédentes puisqu'il s'agit en fait d'un canon de l'important concile d'Orléans de 511¹⁷⁴.

Le canon affirme que « les Rogations, c'est-à-dire les litanies, soient célébrées par toutes les églises avant l'Ascension du Seigneur [...] ; que durant ces trois jours les esclaves, hommes et femmes, soient dispensés de tout travail, afin que le peuple se réunisse plus au complet¹⁷⁵ ». Ici, il apparaît évident que les Rogations connaissaient certainement une popularité dans l'espace mérovingien pour que les évêques de ce royaume et le roi tentent d'encadrer certaines modalités concernant la célébration. En effet, les évêques n'auraient eu d'intérêt à encadrer de telle façon la fête et affirmer l'importance de sa célébration si elle représentait un particularisme local de la vallée du Rhône. Cependant, ce qui paraît encore plus remarquable est la présence de ce canon dans le concile d'Orléans de 511. En effet, ce concile est sans doute l'un des plus importants de l'histoire mérovingienne puisqu'il fut convoqué par Clovis lui-même et qu'il réunissait la moitié des évêques

¹⁷⁴ Concile d'Orléans (511), canon 27. Sur l'importance du concile d'Orléans et le rôle du roi à l'intérieur de celui-ci, voir Anne-Marie Helvétius, « La mort de Clovis, roi des Francs (511) », dans *Der Tod des Königs: Realität, Literatur, Repräsentation*, éd. par Hugo O. Bizzarri et Martin Rhode (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2021).

¹⁷⁵ Concile d'Orléans (511), canon 27. « Rogationes, id est laetianias, ante ascensionem Domini ab omnibus ecclesiis placuit celebrari, ita ut praemissum triduanum ieiunium in dominicae ascensionis festiuitate soluaturs ; per quod triduum serui et ancillae ab omni opere relaxentur, quo magis plebs uniuersa conueniat. »

du royaume¹⁷⁶. Le roi, en reprenant le modèle constantinien¹⁷⁷, convoqua ce concile à la suite d'une période de conquête qui résultait en une période de consolidation de son pouvoir afin de régler diverses questions religieuses¹⁷⁸. La question des Rogations fut ici soulevée et tous s'entendirent pour affirmer l'importance de leur célébration. Les raisons qui expliquent ce choix et les canaux de diffusion de la fête restent énigmatiques. Toutefois, en parallèle avec l'œuvre d'hommes comme Sidoine Apollinaire, nous pouvons certainement entrevoir la possibilité de l'œuvre de la reine Clotilde elle-même. Née dans le royaume burgonde vers 478¹⁷⁹, la princesse burgonde a grandi à Lyon¹⁸⁰ pendant le règne de son oncle, Gondbaud¹⁸¹. Comme nous l'avons affirmé plus tôt, la cité de Lyon célébrait probablement dès cette époque les Rogations et Clotilde a assurément assisté aux Rogations lors de son enfance, à Lyon ou à Vienne. Par son mariage avec Clovis, elle prit un rôle particulier dans le royaume mérovingien, notamment concernant les questions d'ordre religieux, tout comme dans le champ politique. En effet, elle est l'une de ses proches conseillères religieuses et, selon le récit de Grégoire de Tours, elle est même à l'origine du baptême de son mari¹⁸². Il ne serait donc pas très étonnant que la reine, ayant vécu les Rogations et compris leur importance pour conjurer les crises et unir les communautés, ait influencé Clovis et différents évêques à les implanter de façon officielle dans le royaume mérovingien. Comme l'a démontré Gisela Muschiol, les femmes aristocrates de cette époque jouaient un rôle prédominant dans l'organisation liturgique¹⁸³. Il apparaît donc vraisemblable que l'œuvre de cette reine ait eu un impact décisif dans la diffusion et le succès des Rogations à l'extérieur du royaume burgonde.

Un an après ce concile, Avit de Vienne prononce l'une de ses homélies pour les Rogations. À l'intérieur de celle-ci, comme nous l'avons mentionné précédemment, il rappelle à sa communauté l'apparence des premières Rogations en plus de les replacer dans une trame temporelle élaborée. Le premier rituel aurait eu lieu lors des trois jours précédant l'Ascension,

¹⁷⁶ J. M. Wallace-Hadrill, « The Church in Council », dans *The Frankish Church* (Oxford University Press, 1983), 95.

¹⁷⁷ Hen, « The Church in Sixth-Century Gaul », 243.

¹⁷⁸ Ralph W. Mathisen et Danuta Shanzer, *The battle of Vouillé, 507 CE: where France began* (Boston: De Gruyter, 2012); J. N. Hillgarth, *Christianity and paganism, 350-750: the conversion of Western Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986).

¹⁷⁹ Martin Heinzelmann, « Gallische Prosopographie (260–527) », *Francia* 10 (1982): 584.

¹⁸⁰ Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde: 443-534*, 298.

¹⁸¹ *Ibid.*, 285.

¹⁸² Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, II,29 ; II,30 ; II,31.

¹⁸³ Jeffrey F. Hamburger et Susan Marti, éd., *Crown and veil: female monasticism from the fifth to the fifteenth centuries* (New York: Columbia University Press, 2008); Gisela Muschiol, « Gender and Monastic Liturgy in the Latin West (High and Late Middle Ages) », dans *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 803-15.

conformément au texte du canon 27 du concile d'Orléans. Avit de Vienne avait certainement pris connaissance de l'existence de ce canon. En effet, malgré qu'il n'y ait pas participé puisque Vienne était toujours sous domination burgonde, Avit entretenait des liens étroits avec les évêques mérovingiens et plusieurs membres influents de ce royaume. Son homélie de 512 cherchait sûrement à affirmer l'orthodoxie de la célébration dans sa cité en accord avec la décision conciliaire.

À partir des années 510, les mentions des Rogations dans le royaume mérovingien se multiplient. Grégoire de Tours présente diverses itérations, notamment dans la cité de Clermont, mais également à Paris, Ozon et Tours. Le cas de Clermont représente un cas à part avec un dédoublement de la célébration à partir de la moitié des années 540. En effet, nous savons que les Rogations sont célébrées dans cette cité dès 473/474. Si nous ne pouvons affirmer avec certitude que celles-ci eurent lieu juste avant l'Ascension, il semble qu'elles se soient formalisées de cette façon : nous avons un témoignage de Grégoire de Tours qui se réfère à un moment non précisé entre 515 et 525 et qui affirme que les Rogations ont été célébrées par l'évêque Quintianus, et ce, durant les jours précédant l'Ascension¹⁸⁴. En 543, toujours selon les dires de Grégoire de Tours, la cité est menacée par une épidémie de peste et l'évêque Gallus institue des Rogations de trois jours à la Mi-Carême ainsi qu'une procession vers la basilique où se situe le tombeau de saint Julien à Brioude. Il est très difficile de déterminer si les Rogations de Gallus s'additionnèrent à celles de l'Ascension ou si les deuxièmes étaient tombées en désuétude. Nous sommes donc devant l'épineuse question de la superposition dans le calendrier liturgique des Rogations régulières et de celles qui peuvent être considérées comme extraordinaires. Toutefois, nous savons que le successeur de Gallus, Cautinus, continua de célébrer les Rogations durant le carême dans les années suivantes. Ainsi, il est possible qu'une multiplication festive ait eu lieu dans la cité afin de s'assurer de respecter les canons conciliaires et de faire face à différentes menaces.

En 567, un second canon énoncé lors du Concile de Tours II (567) concerne les Rogations. Cependant, ici la fête n'est que mentionnée comme jour de jeûne pour les communautés monastiques¹⁸⁵. Les Rogations ne sont mentionnées qu'au détour d'une phrase, ce qui nous indique que les évêques et les ecclésiastiques étaient certainement familiers avec la célébration et qu'elle

¹⁸⁴ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IV,5.

¹⁸⁵ Concile de Tours II (567), canon 18. « De ieiuniis uero antiqua a monachis instituta conseruentur, ut de pascha usque quinquagesimam excepto rogationes omni die fratribus prandium praeparetur. »

était probablement diffusée très largement en Gaule. Ce canon nous indique que les Rogations ne sont pas seulement une fête urbaine, menée par les évêques, mais qu'elle est aussi répandue dans le milieu monastique, qui peut autant être rural qu'urbain. Il reste néanmoins complexe de saisir si les communautés monastiques participaient réellement aux célébrations et se greffaient aux communautés urbaines afin de célébrer les Rogations.

Entre 567 et 570, lors du concile de Lyon, un autre canon concernant les Rogations a été introduit. Celui-ci étend désormais la célébration religieuse non seulement aux églises, mais également à leur *parochia*¹⁸⁶. Selon ce canon, les Rogations doivent avoir lieu les jours précédant l'Ascension. Il semble que la célébration de ce festival n'a plus seulement lieu en contexte urbain, mais également en contexte rural à partir de cette période. La réaffirmation du moment où doivent avoir lieu les Rogations indique que cette disposition n'était sans doute pas respectée par tous. Ainsi, malgré l'œuvre des évêques qui tentèrent d'organiser et de formaliser le rituel autour d'éléments distinctifs, les communautés semblent avoir recours aux Rogations dans d'autres contextes, notamment pour répondre à des situations spécifiques.

Le cas des Rogations organisées par le roi Gontran à Ozon en 581 confirme d'ailleurs cette diversité et malléabilité de la fête : il s'agit ici de Rogations servant à répondre à une crise spécifique et non pas à une célébration régulière de la fête. De même, il s'agit de la première véritable attestation de la célébration à l'extérieur d'un contexte urbain, ce qui nous pousse à considérer que, malgré le canon du concile d'Orléans de 511 et celui de Lyon de 567, les Rogations n'ont pas réellement connu une grande célébration dans le monde rural avant la toute fin du VI^e siècle.

Pour la même époque, Grégoire de Tours mentionne que les Rogations furent célébrées à Paris (588)¹⁸⁷ et à Tours (591)¹⁸⁸. Il semble ainsi que les Rogations aient connu une diffusion constante durant le dernier quart du V^e siècle et durant l'ensemble du VI^e siècle.

¹⁸⁶ Concile de Lyon (567-570), canon 6. « Placuit etiam uniuersis fratribus, ut in prima hebdomada noni mensis, hoc est ante diem dominicam, quae prima in ipso mense illuxerit, litaniae, sicut ante ascensionem Domini sancti patres fieri decreuerunt, deinceps ab omnibus ecclesiis seu parochiis celebrentur. »

¹⁸⁷ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX,6.

¹⁸⁸ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, X,30.

1.3.3. L'espace gallican et la liturgie

Les sources liturgiques de la période montrent un portrait similaire. Quatre collections de textes liturgiques apportent des informations complémentaires sur les Rogations et leur diffusion en Gaule, soit le corpus dit d'Eusèbe le Gallican, les sermons de Césaire d'Arles, le *Missale gothicum* et le Missel de Bobbio. Contenant des sermons ou des formulaires de messes composés pour les Rogations, ces collections démontrent que la fête était largement célébrée dans diverses régions de la Gaule entre les VI^e et VIII^e siècles¹⁸⁹. Toutefois, les textes présentés dans ces corpus datent souvent de périodes antérieures et circulaient déjà au VI^e siècle et parfois au V^e siècle. C'est du moins ce qu'avancent respectivement Lisa Kaaren Bailey et Els Rose concernant le corpus de sermons attribué à Eusèbe le Gallican et le *Missale gothicum*. En effet, la première affirme que malgré le désaccord des spécialistes, la majorité d'entre eux datent les sermons d'Eusèbe le Gallican au milieu ou à la fin du V^e siècle. Les spécialistes s'entendent également pour situer leur provenance dans le sud-est de la Gaule, mais affirment que ces sermons connurent une large diffusion sur l'ensemble du territoire au plus tard au début du VII^e siècle¹⁹⁰. De son côté, Rose affirme que le *Missale gothicum* en tant que manuel liturgique reflète une période très longue de développement de coutumes liturgiques, développement qui remonte au moins à la fin du IV^e siècle et peut-être même à des phases plus anciennes du christianisme en Gaule, indiquant que certains des plus vieux textes pourraient dater de cette période¹⁹¹. Il est toutefois impossible d'affirmer lesquels des sermons circulaient à cette époque, et donc, si les sermons pour les Rogations circulaient déjà au V^e siècle. Les sermons composés par Césaire d'Arles ont quant à eux été écrits à partir du début du VI^e siècle¹⁹², période où il entre en fonction à titre d'évêque d'Arles, et ont été composés au plus tard dans les années 540¹⁹³. Finalement, le Missel de Bobbio à quant à lui été composé au VI^e siècle. En effet, comme le montre Ian Wood, les plus anciens textes contenus dans

¹⁸⁹ Sur la question des datations des quatre corpus, voir les ouvrages de Lisa Kaaren Bailey, d'Els Rose et de Yitzhak Hen et Rob Meens. Bailey propose que le corpus d'Eusèbe le Gallican a sans doute été composé au plus tard au début du VII^e siècle. Rose, à propos du Missel gothique, propose également un *terminus ante quem* autour du début VII^e siècle. Hen, quant à lui, propose que le Missel de Bobbio a été au plus tard composé au début du VII^e siècle. Lisa Kaaren Bailey, *Christianity's quiet success: the Eusebius Gallicanus sermon collection and the power of the church in late antique Gaul* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010); Els Rose, *The Gothic missal* (Turnhout: Brepols Publishers, 2017); Yitzhak Hen et Rob Meens, *The Bobbio missal: liturgy and religious culture in merovingian Gaul* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

¹⁹⁰ Bailey, *Christianity's quiet success*, 35.

¹⁹¹ Rose, *The Gothic missal*, 16.

¹⁹² William E. Klingshirn, *Caesarius of Arles: the Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 2.

¹⁹³ *Ibid.*, 2.

le Missel de Bobbio furent composés à l'époque d'Avit de Vienne¹⁹⁴ tandis que les plus récents le furent autour de la fin du VI^e siècle¹⁹⁵. C'est également ce que démontre le travail réalisé par Rosamond McKitterick¹⁹⁶. Il est donc impossible de déterminer avec exactitude de quelle période datent l'ensemble des textes liturgiques portant sur les Rogations. Pourtant, il est fort probable que ceux-ci circulaient dès la fin du V^e et largement au VI^e siècle et qu'ils furent composés pour répondre aux besoins des clercs devant désormais célébrer les Rogations tel que prescrit par les différents conciles du VI^e siècle. En effet, ces textes furent tous composés afin de servir à l'intérieur de cérémonies liturgiques, soit en tant que formulaire de messe qui présente les différentes *lectio*, *contestatio* ou *colleccio*, ou comme inspiration pour des sermons pouvant être prononcés auprès des différentes congrégations. L'abondance de tels textes suggère donc que les Rogations étaient célébrées largement et que le clergé nécessitait des exempliers liturgiques spécifiques.

1.4. CRÉATION ET DIFFUSION DES ROGATIONS : UN BILAN

L'aperçu que nous venons de réaliser à propos de la création des Rogations et de la diffusion de la fête permet de mettre en lumière différents éléments concernant son évolution durant le siècle après sa création.

D'emblée, en reprenant les sources les plus anciennes concernant le premier festival des Rogations, il est possible de constater que cette fête fut créée à des fins apotropaïques par l'évêque Mamert de Vienne afin de conjurer le mauvais sort associé aux difficultés de la cité. Comme le démontrent les lettres de Sidoine Apollinaire, il faut sans doute envisager les premières Rogations comme une célébration spontanée où le *populus* joua un rôle central aux côtés des *potentes*. Par la suite, nombre d'acteur.rice.s, grâce à divers réseaux de sociabilité, ont constaté l'efficacité des Rogations pour unir la population lors de périodes de crise et pour mettre fin à celles-ci. Ils ont alors opté pour implanter les Rogations dans leurs espaces d'influence à l'intérieur des royaumes burgonde et mérovingien. Divers auteurs — et en particulier Grégoire de Tours — témoignent de l'action de ces individus et, par le fait même, ont mis en lumière les difficultés de leurs époques. Pour ces auteurs, les Rogations sont devenues un véritable moyen de salvation, une façon de

¹⁹⁴ Hen et Meens, *The Bobbio missal: liturgy and religious culture in merovingian Gaul*, 220.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 220.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 219.

montrer sa dévotion directement à Dieu pour obtenir sa protection. L'action individuelle et l'action collective se superposent pour s'assurer du succès des Rogations.

Le travail accompli concernant le schéma de diffusion des Rogations dans l'espace burgonde et mérovingien nous éclaire sur les réseaux d'influence entre les *potentes* dans les deux espaces. Il nous est possible de constater que les célébrations ont connu un tel succès dès leurs origines à cause de l'implication personnelle de divers acteur.rice.s. Sans ceux-ci, la fête aurait pu rester un particularisme extrêmement local ou encore tomber dans la désuétude. Le travail ici accompli nous permettra, dans le prochain chapitre, de nous intéresser aux questions des motivations individuelles des acteur.rice.s à promouvoir la fête ainsi qu'à la mise en récit des festivités dans le contexte de diffusion des Rogations.

CHAPITRE 2 — MISE EN RÉCIT ET CONTRÔLE ÉPISCOPAL

Perstitit tamen coram festiuis
altaribus inuictus antistes et
calorem fidei suae accendens
flumine lacrimarum permissam
ignibus potestatem incendio
abscedente compescuit.¹⁹⁷

Dans son livre *Ritual : Perspectives and Dimensions*, Catherine Bell affirme que « the tendency to think of ritual as essentially unchanging has gone hand in hand with the equally common assumption that effective rituals cannot be invented. [...] Such a phenomenon, if it could happen, would seem to undermine the important roles given to community, custom, and consensus in our understanding of religion and ritual¹⁹⁸. » Cette vision fut — et reste en partie — prédominante, sur un premier niveau, pour plusieurs communautés religieuses¹⁹⁹ ainsi que, sur un second niveau, pour différents chercheurs.se.s²⁰⁰. Les études les plus récentes sur l'invention des traditions et des rituels²⁰¹ ont quant à elles démontré que ceux-ci sont bien plus souvent des créations assez récentes et qu'ils sont, par la suite, rattachés à des éléments immémoriaux ou mythiques²⁰². Les croyances, les symboles et les mythes qui sont associés aux rituels émergent donc bien plus d'une compréhension mentale collective et orchestrée par divers acteur.rice.s que d'une mouvance organique²⁰³.

¹⁹⁷ Avit de Vienne, Homélie VI. « Cependant, le prêtre invincible resta debout et demeura devant les autels de fête et, embrasé par l'ardeur de sa foi, il arrêta l'incendie avec un fleuve de larmes. »

¹⁹⁸ Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 223-24.

¹⁹⁹ Bell, en se basant sur les observations de Barbara Myerhoff et de Ronald Grimes, indique que l'invisibilité des rituels est présupposée pour la plupart des rituels aux yeux des communautés qui participent à ces derniers. Ainsi, les théologien.ne.s, anthropologues et sociologues qui se sont intéressés à ces phénomènes ont souvent eux-mêmes accepté cette prémisse alors que de plus en plus, les études sur ces questions ont démontré que la genèse rituelle est souvent beaucoup plus complexe. *Ibid.*, 224.

²⁰⁰ *Ibid.*, 224.

²⁰¹ Sur cette question, l'ouvrage phare reste celui de Eric Hobsbawm et Terrence Ranger. Toutefois, d'autres auteurs et autrices se sont également penchés sur la question, dont Barry Stephenson. Eric Hobsbawm et Terrence Ranger, *The Invention of Tradition* ; Barry Stephenson, « Ritualization and Ritual Invention », dans *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, éd. par Risto Uro et al. (Oxford: Oxford University Press, 2018), 18-37.

²⁰² Hobsbawm et Ranger, *The Invention of Tradition*, 1.

²⁰³ Catherine Bell, *Ritual theory, ritual practice*, 19.

À ce titre, les Rogations offrent un cas d'école. Afin de s'assurer d'une participation large au rituel et ayant conscience de leur rôle pour que celui-ci s'ancre dans les communautés gauloises, les premiers auteurs qui écrivent à propos de cette fête ont contribué à mettre en place une véritable mise en récit de la fête. De cette façon, les auteurs — qui font d'ailleurs majoritairement partie de l'épiscopat²⁰⁴ — ont pu présenter leur vision de la société et contribuer à faire évoluer celle-ci. Les Rogations, telles qu'elles sont présentées dans le corpus de sources à notre disposition, expriment ainsi les orientations conceptuelles de croyances bien plus que religieuses (dans un sens restreint)²⁰⁵. Comprendre la mise en récit réalisée autour des Rogations aux V^e et VI^e siècles nous permettra de saisir la vision des évêques concernant divers enjeux, tels que celui du contrôle de l'espace citadin ou encore de leur rôle dans la société de cette époque, tout comme de mieux saisir la compréhension mentale qui permit une participation large à ce festival.

Dans un premier temps, nous confronterons les différents témoignages qui font état des premières Rogations, c'est-à-dire les témoignages de Sidoine Apollinaire et d'Avit de Vienne que nous avons déjà examinés, afin de saisir la vision que ces auteurs tentèrent d'attacher aux Rogations. En plus de procéder à une analyse des motifs présents dans les sources afin de comprendre les bases du processus de mythification²⁰⁶ réalisé autour des premières Rogations, ce sera l'occasion d'aborder en détail différentes interrogations effleurées dans le chapitre précédent, notamment concernant les points de discordances qui existent dans les deux récits. Dans un second temps, nous nous intéresserons à la façon dont les auteurs des décennies subséquentes ont réalisé la mise en récit de l'origine des Rogations et plus largement de la célébration des Rogations. Comprendre l'ensemble de ces éléments nous permettra de saisir comment la vision des évêques a évolué alors que les Rogations se formalisèrent au cours des V^e et VI^e siècles et, par la même occasion, il sera possible de percevoir en filigrane la vision qu'avaient les communautés du rituel.

²⁰⁴ À l'intérieur de notre corpus, il existe une forte prédominance de textes composés par des évêques. En effet, mis à part quelques sermons d'auteurs inconnus, l'ensemble des sources fut écrit par des évêques et présente leur perception du monde. Sur la question de la paternité des sermons, voir la section 1.3.3. du chapitre précédent.

²⁰⁵ Bell, *Ritual theory, ritual practice*, 19-20.

²⁰⁶ La mythification correspond à l'attachement d'un mythe à un rituel afin de lui donner une signification auprès des communautés qui participent audit rituel. Sur ce processus et sur l'importance des mythes en lien avec les rituels, voir William G. Doty, *Mythography: The Study of Myths and Rituals* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2000).

2.1. LES PREMIÈRES ROGATIONS : ENTRE MYTHE ET RÉALITÉ

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les sources qui traitent de l'origine des Rogations présentent une vision somme toute assez uniforme de ce premier festival, bien que plusieurs discordances existent entre les récits. S'il est évident qu'Avit de Vienne entra en contact avec les lettres de Sidoine Apollinaire²⁰⁷, l'auteur ajoute divers détails concernant l'origine des Rogations et l'apparence de la première célébration dans son homélie de 512. Les éléments qui sont présents à l'intérieur des deux récits — qu'ils soient semblables ou distincts — nous informent sur les aspects qui apparaissent centraux aux évêques pour assurer l'adhésion communautaire et la participation large aux Rogations. En effet, l'analyse que nous effectuerons dans la présente section nous permet d'observer que les deux auteurs sont éminemment conscients de leurs destinataires respectifs et qu'ils construisent leur discours de manière à satisfaire leurs publics²⁰⁸. De plus, nous observerons que ceux-ci ont utilisé les Rogations comme espace pour affirmer leur autorité. En utilisant trois angles narratifs principaux, soit l'ancrage de la fête dans une dimension apotropaïque, l'association de la fête avec la figure de Mamert de Vienne et la description des pratiques communautaires, les auteurs créèrent alors une mise en récit qui révèle la vision ecclésiologique qu'ils ont souhaité mettre de l'avant.

2.1.1. Tremblements de terre et incendies : une origine apotropaïque

Sidoine Apollinaire, dans sa lettre adressée à Mamert de Vienne, évoque avec émotion les difficultés qui touchèrent la cité de Vienne à l'époque où furent instaurées les Rogations. L'auteur indique que dès que les Rogations furent établies, la cité confiée par Dieu à Mamert fut libérée des

²⁰⁷ Gérard Lucas, « Avit de Vienne, Homélie VI », dans *Vienne dans les textes grecs et latins : Chroniques littéraires sur l'histoire de la cité, des Allobroges à la fin du Ve siècle de notre ère* (Lyon: MOM Éditions, 2018), 182-89.

²⁰⁸ Autant Sidoine Apollinaire qu'Avit de Vienne ont des destinataires très précis en tête. Ainsi, les deux lettres de Sidoine Apollinaire ne sont pas à proprement dire de la correspondance. Il s'agit plutôt de lettres d'art qui appartiennent à un corpus de courtes lettres à être publiées et à faire circuler. Les destinataires de ces lettres sont un groupe de lettrés composé de nombreux membres de l'aristocratie gallo-romaine, tant ecclésiastiques que laïcs. Sidoine Apollinaire s'adresse alors à un public cultivé, dans un format court et connu où il tente de le convaincre de la pertinence des festivités. Sur cette question, voir : Cammarosano et al., *Art de la lettre et lettre d'art*. Furbetta, « Gioco letteratio e realta: l'esempio dell'epistolario di Sidonio Apollinare ». De son côté, Avit de Vienne s'adresse à la communauté de Vienne, qui a été témoin des premières Rogations ou qui est familière avec les événements qui ont mené à celles-ci. Sur cette question, voir Shanzer et Wood, *Avitus of Vienne: Letters and selected Prose*; Lucas, « Avit de Vienne, Homélie VI ».

terreurs épouvantables qui l'assaillaient. Les prodiges évoqués par Sidoine Apollinaire sont nombreux : celui-ci décrit, comme nous l'avons vu, des tremblements de terre fréquents qui ébranlaient les édifices publics, des incendies continuels qui faisaient s'effondrer les toits à cause des lourdes couches de flammes ainsi que la présence de troupes de cerfs qui cherchaient refuge à l'intérieur des murs de la cité²⁰⁹. L'ensemble de ces phénomènes eut pour effet d'entraîner un abandon de la cité par les *primi* et le peuple²¹⁰. La situation de la cité de Vienne avant l'instauration des Rogations, aux yeux de Sidoine Apollinaire, est grave : la cité, dernier rempart de la romanité²¹¹, se voit assaillie par une admonition divine.

S'il est probable que les tremblements de terre eurent lieu et que ceux-ci entraînent divers incendies²¹², la violence de ceux-ci et le dépeuplement qu'ils entraînent doivent certainement être nuancés. En effet, les fouilles archéologiques réalisées dans diverses cités de la Gaule ne démontrent pas de réelle tendance de dépeuplement à grande échelle au V^e siècle, dépeuplement qui aurait davantage eu lieu au VI^e et même VII^e siècle²¹³. Lorsque Sidoine Apollinaire mentionne ce dépeuplement, il s'agit avant tout d'un procédé littéraire pour exagérer les effets des difficultés qui eurent lieu à Vienne. De cette façon, l'auteur put émouvoir son public et le convaincre de la nécessité des Rogations. Ce n'est cependant pas le seul effet qui fut recherché par Sidoine Apollinaire en mentionnant ce dépeuplement. Celui-ci tente sans doute de critiquer le départ des élites aristocratiques vers le monde rural qui eut bel et bien lieu à cette époque²¹⁴ et emploi ce dépeuplement de façon politique pour décrire la désintégration de la romanité, comme nous l'avons vu plus haut. Comme le démontre l'autre lettre composée par Sidoine Apollinaire traitant des Rogations, de nombreux aristocrates de cette période — tel Aper — s'installèrent dans des villas

²⁰⁹ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « Nam modo scenæ mœnium publicorum crebris terræ motibus concutiebantur; nunc ignes sæpe flammati caducas culminum cristas superjecto favillarum monte tumulabant; nunc stupenda foro cubilia collocabat audacium pavenda mansuetudo cervorum. »

²¹⁰ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « [...] : cum tu inter ista discessu primorum populariumque statu urbis exinanito, [...], ne divinæ admonitioni tua quoque desperatio conviciaretur. »

²¹¹ Harries, *Sidonius Apollinaris and the fall of Rome, AD 407-485*, 222.

²¹² Lucas, « Avit de Vienne, Homélie VI ».

²¹³ Jean Guyon, « Les chefs-lieux de cités de Gaule méridionale aux Ve et VIe siècles: un espace urbain en mutation », dans *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter: Kulturgeschichte einer Region*, éd. par Steffen Diefenbach et Gernot Michael Müller (Berlin: De Gruyter, 2013), 201-22 ; Simon Loseby, « Lost cities: The end of the civitas-system in Frankish Gaul », dans *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter: Kulturgeschichte einer Region*, éd. par Steffen Diefenbach et Gernot Michael Müller (Berlin: De Gruyter, 2013), 223-54.

²¹⁴ Ralph W. Mathisen, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul: Strategies for Survival in an Age of Transition* (Austin: University of Texas Press, 1993), 58-66.

suburbaines où les conditions de vie étaient somme toute plus agréables²¹⁵. Ce mouvement représentait tout de même un problème pour les évêques puisque cela signifiait que les *potentes* se dérobaient à l'autorité épiscopale qui, à cette époque, se limite surtout au monde urbain puisque les évêques ont une restriction de mobilité et doivent rester dans leurs cités²¹⁶. La mention d'une dépopulation qui serait large et qui pourrait être résolue par la célébration des Rogations permit sans doute à Sidoine Apollinaire de militer en faveur du retour des élites aristocratiques, son principal public, dans les milieux citadins. La lettre que Sidoine Apollinaire adresse à Aper afin que ce dernier revienne dans la cité de Clermont pour participer aux Rogations confirme la volonté de l'auteur par rapport à l'idée d'ancrer les Rogations dans une origine apotropaïque visant à émouvoir son lectorat, de même qu'assertir son autorité et son influence sur des acteur.rice.s qui, de toute évidence, pouvaient s'extraire du contexte urbain.

Avit de Vienne présente les difficultés qui touchèrent la cité de Vienne à l'époque de Mamert de Vienne de façon similaire. Incendies fréquents, tremblements de terre continus, sons nocturnes et présence d'animaux sauvages évoquaient selon lui à la population « quelque chose de funèbre, un présage de la destruction du monde²¹⁷ ». Aux yeux de la population, il n'était pas évident s'il s'agissait d'évènements réels ou bien d'illusions mais, peu importe le cas, ces évènements furent compris comme dramatiques²¹⁸. La population — qui se souvient de cette période de crise selon les dires d'Avit de Vienne²¹⁹ — semble ici consciente des dangers qui menèrent à la création des Rogations et les interpréta comme des signes divins. De plus, la population était convaincue que la célébration de la vigile pascale permettrait de conjurer le mauvais sort²²⁰. Ici, il apparaît qu'aux yeux d'Avit de Vienne, les difficultés connues par la cité furent comprises par tous comme un signe divin et que la population les adressa collectivement durant les célébrations pascales. L'auteur inclut alors son auditoire à l'intérieur de son récit sans

²¹⁵ Sidoine Apollinaire, *Epistula* V,14.

²¹⁶ Bailey, *The religious worlds of the laity in late antique Gaul*, 69; Kim Bowes, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

²¹⁷ Avit de Vienne, Homélie VI. « Siquidem incendia crebra, terrae motus adsidui, nocturni sonitus cuidam totius orbis funeri prodigiosum quoddam bustuale minitabantur. Nam populosis hominum concursibus domestica siluestrium ferarum species obseruabatur, »

²¹⁸ Avit de Vienne, Homélie VI. « Inter haec diuersa uulgi sententia dispariumque ordinum uariae opiniones. Alii quod sentiebant dissimulando, quae fletui nolebant dare, casui dabant ; alii spiritu salubriore, abominabilia noua quoque congruis malorum proprietatis significationibus interpretabantur. »

²¹⁹ Avit de Vienne, Homélie VI. « Et quidem terrorum temporis illius causas multos nostrum recolere scio. »

²²⁰ Avit de Vienne, Homélie VI. « Adfuit ergo nox illa uenerabilis, quae ad spem publicae absolutionis uotiumque sollemne patefecerat. »

doute pour assurer une identification personnelle, qu'elle soit directe ou indirecte, et une plus grande adhésion au récit construit autour de la création des Rogations. Avit de Vienne met alors l'accent dans son discours sur le partage des mêmes impressions par l'ensemble de la population citadine, et ce, au-delà des limites sociales. Cela présuppose alors que l'auteur cherche à promouvoir avant tout la grande unité de sa communauté, ce qui ne paraît que très peu dans le discours de Sidoine Apollinaire. En fait, comme nous l'avons vu, ce dernier présente une moins grande cohésion parmi la population, notamment entre les grands et l'évêque, ce qui nous permet de douter de l'unité de la communauté citadine lors des premières Rogations.

Avit de Vienne appuie ainsi autant sur une unité communautaire qui transcende les classes puisqu'il cherche à (ré)activer un souvenir collectif auprès d'une population qui, tout comme lui, a assisté aux premières Rogations ou a entendu parler de celles-ci par des membres de leur entourage. La mise en récit réalisée par Avit de Vienne en ce qui a trait aux difficultés que connut la cité de Vienne cherche entre autres à émouvoir la population de toutes les classes en présentant son unité lors des Rogations et pour la résolution de crises depuis une quarantaine d'années.

La construction de la dimension apotropaïque des récits de Sidoine Apollinaire et d'Avit de Vienne se matérialise davantage lorsque ceux-ci évoquent l'incendie qui, selon le récit d'Avit de Vienne, eut lieu lors de la vigile pascale²²¹. Tous deux, afin d'émouvoir leurs destinataires et de s'assurer que ceux-ci adhèrent à la célébration des Rogations, décrivent une scène d'incendie particulièrement violente où l'ensemble de la population, mis à part la figure de Mamert de Vienne, a perdu sa foi²²². Si la réaction des populations est différente dans les deux récits, il reste que la terreur et l'épouvante sont centrales. Dans le récit de Sidoine Apollinaire, la population se réfugie derrière l'évêque²²³ tandis que dans le récit d'Avit de Vienne, celle-ci quitte l'église pour s'assurer que leurs demeures ne soient pas détruites par les flammes²²⁴. L'incendie qui eut lieu représente

²²¹ Avit de Vienne, Homélie VI. « Quid multis ? tracta sunt haec inter timores publicos et rumores priuatos usque ad imminentem solemnum uigiliarum noctem, qua celebrari festum dominicae resurrectionis annua consuetudo poscebat. »

²²² Avit de Vienne, Homélie VI. « Omnes namque similem facultatibus uel domibus propriis casum de quadam praeminentis incendii arce metuebant. Perstitit tamen coram festiuis altaribus inuictus antistes et calorem fidei suae accendens flumine lacrimarum permissam ignibus potestatem incendio abscedente compescuit. »

²²³ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « Nam cum vice quadam civitas conflagrare cœpisset, fides tua in illo ardore plus caluit: et cum in conspectu pavidæ plebis, objectu solo tui corporis ignis recussus in tergum fugitivis flexibus sinuaretur, miraculo terribili, novo, inusitato, adfuit flammæ cedere per reverentiam, cui sentire defuit per naturam. »

²²⁴ Avit de Vienne, Homélie VI. « Omnes namque similem facultatibus uel domibus propriis casum de quadam praeminentis incendii arce metuebant »

donc véritablement un moment de crainte auquel n'importe quel public peut s'identifier. La mise en récit faite par Avit de Vienne — et également par Sidoine Apollinaire malgré qu'il présente moins de détails — contribue donc à amplifier le sentiment de nécessité d'agir face aux difficultés, et ainsi, à participer aux Rogations.

Ce qui est d'autant plus important dans le récit d'Avit de Vienne et qui eut certainement pour effet d'émouvoir la population fut que l'incendie eut lieu lors d'une cérémonie pascale, lorsque la communauté était sur le point de recevoir l'absolution²²⁵. Cette présentation des événements eut sans doute pour effet d'augmenter leur gravité : la population croyait sûrement que cette cérémonie permettrait de mettre fin aux différentes crises, mais Dieu punit de façon encore plus importante la communauté. Ici, nous sommes devant un parallèle narratif entre la vie du Christ et les célébrations pascales, puisque l'entièreté de la population se voit punie pour les péchés de la communauté et les Rogations représentent une sorte de résurrection pour celle-ci. D'ailleurs, il n'est sans doute pas anodin que dans sa forme tardive, le festival se célèbre dans les jours précédant l'Ascension, renforçant l'impression que le premier festival des Rogations put être conçu comme une imitation de la vie christique par la communauté.

La description de l'incendie réalisée par les deux auteurs est également déterminante dans la mise en récit. Tant pour Sidoine Apollinaire que pour Avit de Vienne, c'est à ce moment-là que l'idéation des Rogations eut lieu. En effet, lors de cet événement précis, Mamert de Vienne, alors qu'il priait pour que l'incendie s'arrête, conçut les festivités avec l'aide divine. Les Rogations, selon les auteurs, représentaient donc la solution pour mettre fin de façon définitive aux crises qui frappaient Vienne.

L'association entre les Rogations et la fin de la période de crise qui toucha Vienne à l'époque de Mamert est donc centrale dans la mise en récit de Sidoine Apollinaire comme d'Avit de Vienne. Tous deux associent une vision apotropaïque au premier festival des Rogations et, plus largement, à l'ensemble des itérations de cette fête.

Cette association sert deux objectifs principaux. Dans un premier temps, cela permettait d'attiser le sentiment de crainte auprès de leurs destinataires et de s'assurer que ceux-ci participent

²²⁵ Avit de Vienne, Homélie VI. « Adfuit ergo nox illa uenerabilis, quae ad spem publicae absolutionis uotiumque sollemne patefecerat. »

aux Rogations. La participation aux Rogations réside ainsi dans un profond sentiment de nécessité de conjurer le mauvais sort et de faire repentance auprès de Dieu. Il n'est alors pas anodin que les deux auteurs fassent une association directe entre l'œuvre de Mamert de Vienne alors que celui-ci instaure les Rogations et les événements qui eurent lieu à Ninive à l'époque de Jonas. Les Rogations, de la même façon que le jeûne de Ninive, servirent aux yeux des évêques à apaiser Dieu et à s'assurer d'être épargnés par le Dieu-vengeur caractéristique de l'Ancien Testament.

Dans un second temps, et sans doute dans une mesure moins consciente, la mise en récit faite par Sidoine Apollinaire et Avit de Vienne cherche à justifier la célébration des Rogations par des éléments tangibles aux yeux du public. Comme les deux auteurs s'adressent à leurs destinataires très peu de temps après la création des Rogations, ils doivent démontrer l'utilité des Rogations et ne peuvent compter sur une tradition rituelle. L'absence d'une croyance forte associée au rituel, d'un credo, de symboles ou d'un mythe fondateur oblige donc les auteurs à créer un nouveau schéma conceptuel²²⁶, pour reprendre l'expression de Bell. Sidoine Apollinaire, tout comme Avit de Vienne, ne peut inscrire l'origine des Rogations dans un passé immémorial et doit prouver la nécessité des Rogations en s'appuyant sur la violence des crises ayant mené à la création de la fête, en attachant une dimension apotropaïque à cette dernière. Cette vision resta très importante dans la conception des Rogations par les élites religieuses et les autres parties de la société. En effet, comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, des auteurs tels que Grégoire de Tours associent intimement les Rogations à des résolutions de crises²²⁷. Également, des témoignages des siècles suivants démontrent comment les populations utilisèrent les Rogations entre autres pour mettre fin à des épisodes de sécheresse²²⁸.

2.1.2. Un salvateur pour la cité : Mamert de Vienne comme figure charismatique

Dans son homélie sur les Rogations, Avit de Vienne indique que son prédécesseur, Mamert de Vienne, resta seul et invincible à l'autel de son église alors que sa cité était prise par les flammes

²²⁶ Bell, *Ritual theory, ritual practice*, 19.

²²⁷ Sur le lien entre les Rogations et la notion de crises, il faut se référer aux épisodes suivants présents dans l'œuvre de Grégoire de Tours. Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX, 21 ; IX, 30 ; Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV ; IV.

²²⁸ Fernando Domínguez-Castro et al., « Dating historical droughts from religious ceremonies, the international pro pluvia rogation database », *Scientific Data* 8, n° 1 (2021).

de l'incendie majeur évoqué précédemment²²⁹. Mamert de Vienne, grâce à sa foi ardente et à ses larmes, réussit à faire reculer l'incendie,²³⁰ ce qui eut pour effet de créer une lumière magnifique²³¹. Sidoine Apollinaire, alors qu'il décrit la même scène, affirme que la population se réfugia derrière la figure de l'évêque et que le feu fut chassé en arrière par l'opposition seule de son corps²³². Pour l'auteur, « ce fut alors un miracle étonnant, inouï et extraordinaire de voir la flamme, qui par sa nature est insensible, reculer devant l'évêque plein de respect²³³ ».

Si Mamert de Vienne reste une figure secondaire de cette époque²³⁴, il occupe un rôle décisif dans les récits de Sidoine Apollinaire et d'Avit de Vienne. Tous deux présentent l'instigateur des Rogations comme un évêque actif et charismatique qui réussit à rallier derrière lui la population de la cité et, par le fait même, à mettre fin aux effets des crises de son époque. L'évêque de Vienne est donc présenté par les deux auteurs à la fois comme patron et salvateur de sa communauté. Afin de construire un portrait aussi positif de l'instigateur des premières Rogations, les auteurs ont utilisé de façon parallèle plusieurs processus qui créent une véritable accumulation de vertus.

Le premier élément que Sidoine Apollinaire et Avit de Vienne mettent de l'avant dans leur mise en récit est la façon dont l'évêque de Vienne réussit à éteindre l'incendie tel qu'évoqué précédemment. Le miracle accompli par l'évêque le rapproche ainsi de la sphère de la sainteté puisque, grâce à l'ardeur de sa foi, il réussit à sauver une première fois la cité et la communauté qui l'habite. Il n'est pas étonnant que les deux auteurs magnifient la figure de Mamert par ce miracle : à cette époque, l'accomplissement d'un miracle est le véritable gage de la valeur d'un

²²⁹ Avit de Vienne, Homélie VI. « Aedes namque publica, quam praecelso ciuitatis uertice sublimitas immensiter fastigiata praetulerat, flammis terribilibus conflagrare crepusculo coepit. Interpellatur itaque nuntio discriminis iucunditas sollemnitatis : pleno timoribus populo ecclesia uacuatur. ».

²³⁰ Avit de Vienne, Homélie VI. « Perstitit tamen coram festiuis altaribus inuictus antistes et calorem fidei suae accendens flumine lacrimarum permissam ignibus potestatem incendio abscedente compercuit. »

²³¹ Avit de Vienne, Homélie VI. « [...] clarescit luminum pulchritudo. »

²³² Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « Nam cum vice quadam ciuitas conflagrare coepisset, fides tua in illo ardore plus caluit: et cum in conspectu pavidæ plebis, objectu solo tui corporis ignis recussus in tergum fugitivis flexibus sinuaretur, [...] »

²³³ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « [...] miraculo terribili, novo, inusitato, adfuit flammæ cedere per reverentiam, cui sentire defuit per naturam. »

²³⁴ Ristuccia, *Christianization and commonwealth in early medieval Europe*, 26 ; Luce Pietri et Marc Heijmans, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. 2, 1231-33.

individu et, de façon encore plus significative, d'un évêque²³⁵. Associer Mamert de Vienne à une telle action reprend donc une typologie que le public a pu reconnaître²³⁶ et qui donnait de façon presque automatique une légitimité à la figure de l'évêque de Vienne²³⁷.

Réaliser une association entre la figure de l'évêque et celle d'un saint permet également aux auteurs, par extension, d'obtenir un peu de cette aura sainte, comme cela a été démontré par plusieurs auteur.rice.s dont Brigitte Beaujard ou Martin Heinzelmänn²³⁸. Ainsi, puisqu'ils partagent la même fonction, les auteurs peuvent bénéficier du statut d'un de leurs semblables et ont avantage à amplifier les qualités spirituelles de Mamert de Vienne. De cette façon, les auteurs créent une certaine parenté entre la figure des évêques et celle des saints, parenté qui connaissait déjà un certain succès grâce à la popularité du saint évêque Martin de Tours et qui continua de se développer, notamment dans l'œuvre de Grégoire de Tours²³⁹.

Afin de magnifier le rôle de Mamert de Vienne auprès de leurs destinataires respectifs, Sidoine Apollinaire et Avit de Vienne dessinent donc un fort parallèle entre l'instigateur des Rogations et le prophète biblique Jonas. Dans les récits portant sur l'origine de ce rituel festif comme dans l'Ancien Testament, les figures principales ont été mandatées par Dieu pour annoncer la destruction de la cité et pour s'assurer que tous accomplissent une pénitence collective. Ainsi, Mamert de Vienne, comme l'a fait Jonas auparavant, imposa un jeûne aux hommes illustres, une catégorie sociale qui se doit d'être exemplaire devant le reste de la société aux yeux des évêques.

²³⁵ Steffen Diefenbach, « "Bischofsherrschaft". Zur Transformation der politischen Kultur im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien », dans *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter: Kulturgeschichte einer Region*, éd. par Steffen Diefenbach et Gernot Michael Müller (Berlin: De Gruyter, 2013), 116.

²³⁶ *Ibid.*, 116.

²³⁷ *Ibid.*, 116.

²³⁸ Brigitte Beaujard, *Le culte des saints en Gaule: les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VIe siècle* (Paris: Éditions du Cerf, 2000); Brigitte Beaujard, « L'évêque dans la cité en Gaule aux Ve et VIe siècles », dans *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre les 1, 2 et 3 avril 1993*, éd. par Claude Lepelley (Bari: Edipuglia, 1996), 127-45; Martin Heinzelmänn, « Sainteté, hagiographie et reliques en Gaule dans leurs contextes ecclésiologique et social (antiquité tardive et haut Moyen Âge) », *Lalies* 24 (2004): 37-62; Martin Heinzelmänn, *Bischofsherrschaft in Gallien: zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert: soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte* (München: Artemis, 1976); Martin Heinzelmänn, « L'hagiographie mérovingienne : Panorama des documents potentiels », dans *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, éd. par Monique Goulet, Martin Heinzelmänn, et Christiane Veyrard-Cosme (Ostfildern: Thorbecke, 2010), 27-82 ; Diefenbach, « "Bischofsherrschaft". Zur Transformation der politischen Kultur im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien »; Gregory I. Halfond, *Bishops and the politics of patronage in Merovingian Gaul* (Ithaca: Cornell University Press, 2019).12/18/23 3:43:00 PM

²³⁹ Martin Heinzelmänn, *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century* ; Martin Heinzelmänn, « L'hagiographie mérovingienne : Panorama des documents potentiels », 31.

Selon le récit de Sidoine Apollinaire, l'évêque de Vienne prêcha l'importance de la foi et des larmes pour mettre fin aux tremblements de terre et aux incendies. Le message de Mamert de Vienne, dans cette version du récit, ne fut néanmoins pas entendu par les élites de la cité. C'est alors le peuple qui accomplit en premier la réalisation d'un jeûne et qui écouta les paroles de l'évêque. Comme dans le cas de Jonas à Ninive où le roi a suivi la sagesse de la population, la réalisation des Rogations commença par la population, ce qui incita les grands de la cité à ensuite participer à la pénitence²⁴⁰.

Dans le cas du récit d'Avit de Vienne, la façon dont Mamert de Vienne convainquit la communauté à organiser et à participer aux Rogations diffère grandement : l'évêque organisa plutôt une réunion secrète pour d'abord convaincre les membres de la *curia*²⁴¹. Bien que certains de ces hommes furent d'abord réticents, Avit de Vienne indique que c'est grâce à une excellente rhétorique et à l'aide de Dieu — qui inspira les cœurs des contrits — que Mamert de Vienne réussit à les convaincre d'organiser et de participer aux Rogations²⁴². Tel le prophète Jonas, l'évêque eut également l'aide de Dieu afin d'acheminer son message dans le récit d'Avit de Vienne. La différence marquée par rapport à l'implantation des Rogations dans la cité de Vienne s'explique sans doute par une volonté littéraire de Sidoine Apollinaire. En exprimant que c'est d'abord la population qui entendit le message divin, Sidoine Apollinaire forme un parallélisme plus fort entre la figure de Mamert de Vienne et celle du prophète Jonas. De plus, Sidoine Apollinaire utilise une rhétorique très présente dans le corpus littéraire de l'époque, selon laquelle le peuple serait mieux disposé à recevoir le message de Dieu que les grands. L'auteur instrumentalise ainsi le peuple en l'homogénéisant et en créant une opposition avec les hommes illustres pour pousser son lectorat à reconnaître Mamert de Vienne comme porteur du message divin. De cette façon, l'auteur peut également accroître l'importance des paroles des évêques et sous-entendre que les grands doivent être plus attentifs à celles-ci. Il s'agit donc sans doute d'une stratégie pour augmenter sa propre

²⁴⁰ Sidoine Apollinaire, *Epistula* VII,1. « Cujus confestim sequax humilis turba consilii, majoribus quoque suis fuit incitamento. »

²⁴¹ Avit de Vienne, Homélie VI. « Reuoluta ergo sollemnitate paschali [...] secreta primum collatione tractatur. Putabatur a quibusdam Viennensis senatus, cuius tunc numerosis illustribus curia florebat [...] »

²⁴² Avit de Vienne, Homélie VI. « Sed pius ac sollicitus pastor sapientiae salibus largus mansuefaciendarum ouium prius orando animum, quam perorando molliuit auditum. Pandit igitur dispositionem, indicit ordinem, exponit salubritatem : et uiro tam religiosi quam sollertis ingenii parum fuit, si oboedientibus propositum tantummodo institutionis promeret, nisi inter initia etiam uinculum consuetudinis adsignaret. Inspirante igitur compunctorum cordibus deo auditur a cunctis, confirmatur, attollitur. Eligitur tempori triduum praesens, quod inter ascensionis sacrae cultum. »

autorité et celle de sa fonction auprès de son lectorat, qui est surtout composé de personnes aristocrates, comme nous l'avons vu plus haut. Avit de Vienne, comme il s'adresse à des individus qui ont eux-mêmes vécu les Rogations, est limité dans un tel rapprochement typologique, malgré qu'il mentionne une certaine réticence de la part des membres de la *curia*. Néanmoins, dans les deux récits, Mamert de Vienne est associé à la figure du prophète Jonas par une sorte de parallélisme où l'évêque est porteur de la voix de Dieu auprès de sa communauté. Puisque Mamert de Vienne émule l'action du prophète dans les deux récits, il devient un héritier du prophète aux yeux de la communauté, qui est composée de la population et des élites. D'ailleurs, les sermons qui ont été composés pour les Rogations dans les années subséquentes présentent la même association²⁴³.

Une autre stratégie utilisée par les auteurs pour s'assurer de mythifier la figure de Mamert de Vienne fut de le présenter comme un véritable patron et protecteur doté d'un charisme particulier auprès de la communauté. La mise en scène de l'incendie permet de prouver la vertu et le charisme de l'évêque dans les deux récits : il devient le point central de l'épisode et, par sa foi, protège physiquement les habitants de la cité ainsi que l'*aedas publica*, c'est-à-dire l'endroit où l'administration de la cité s'organise. Par son action et son message, Mamert de Vienne devient une figure charismatique telle que l'entend la terminologie wébérienne²⁴⁴. En fait, Sidoine Apollinaire et Avit de Vienne présentent Mamert de Vienne comme le porteur « de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels²⁴⁵ ». Grâce à ses qualités, l'évêque est reconnu par l'ensemble de sa communauté et peut communiquer efficacement son message et permettre aux Rogations d'avoir lieu. La présentation charismatique de la figure de Mamert de Vienne qui puise dans le surnaturel devient la base d'une agentivité politique pour Mamert de Vienne, et ce, puisque les auteurs démontrent la transcendance de l'évêque et offrent des preuves concrètes de la viabilité de son projet et de la crédibilité de son message²⁴⁶. Les auteurs présentent ainsi un exemple à suivre pour leur propre communauté tout en

²⁴³ Sur cette question, voir la section 2.2.2.

²⁴⁴ Sur la terminologie autour du charisme développé par Weber, voir Dericquebourg et Ouedraogo. Régis Dericquebourg, « Max Weber et les charismes spécifiques », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 137 (2007): 21-41 ; Jean-Martin Ouedraogo, « La réception de la sociologie du charisme de M. Weber », *Archives de sciences sociales des religions* 38, n° 83 (1993): 141-57.

²⁴⁵ Max Weber, *Économie et société*. (Paris: Plon, 1971), 320.

²⁴⁶ Richard J. Bord, « Toward a Social-Psychological Theory of Charismatic Social Influence Processes », *Social Forces* 53, n° 3 (1975): 485-97; John T. Marcus, « Transcendence and Charisma », *The Western Political Quarterly* 14, n° 1 (1961): 236-41.

favorisant la création de liens sociaux²⁴⁷. Le fait de conférer à Mamert de Vienne un tel caractère et un tel charisme permet aux évêques d'offrir — par l'entremise des Rogations — une solution nouvelle pour faire face aux crises de l'époque. Toutefois, la question de la pérennisation de la fête auprès des collectivités nécessita de revoir le rapport entre le charisme personnel de Mamert de Vienne et le pouvoir institutionnel. Les auteurs qui suivirent Sidoine Apollinaire et Mamert de Vienne durent donc s'assurer que le charisme personnel de l'évêque de Vienne transcende ce dernier et s'applique à l'entièreté des membres qui partagent cette fonction, ce que nous verrons dans la section 2.2.2.

2.1.3. Des jeûnes, des prières et des larmes : la naissance de pratiques communautaires

Sidoine Apollinaire, alors qu'il demande à Aper de revenir dans la cité afin de participer aux Rogations, indique que « cette fête est celle des nuques baissées où se réunissent de pieuses assemblées de citoyens prosternés humblement et où il ne s'agit pas de se réjouir dans les festins, mais réellement de répandre les larmes²⁴⁸ ». Les pratiques qui sont liées à la célébration des Rogations sont un élément central dans la mise en récit de l'auteur, ce qui se révèle également vrai dans l'homélie d'Avit de Vienne. C'est néanmoins sur ce plan qu'il existe le plus de variations entre les deux récits, ce qui démontre comment les considérations évoluent entre les deux périodes où s'écrivent ces sources en plus de démontrer que les rituels connaissent de grandes variations dans le dernier quart du V^e siècle, de même que selon les contextes locaux.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, les deux lettres de Sidoine Apollinaire ont été composées très peu de temps après la célébration des premières Rogations, soit deux ou trois ans après la création de cette fête. Sidoine Apollinaire est donc le seul auteur contemporain à écrire à propos des Rogations. Le second témoignage que nous avons et qui mentionne les Rogations — si nous excluons les textes liturgiques qui sont difficiles, voire impossibles à dater — fut quant à lui composé en 511²⁴⁹. Avit de Vienne, quant à lui, prononce son homélie en 512²⁵⁰. Il aura fallu

²⁴⁷ Dericquebourg, « Max Weber et les charismes spécifiques », 21.

²⁴⁸ Sidoine Apollinaire, *Epistula*, V,14. « festa cervicum humiliatarum, et sternacium civium suspiriosa contubernia peto: [...] quod non ad epulas, sed ad lacrymas evocaris. »

²⁴⁹ Jean Gaudemet et Brigitte Basdevant-Gaudemet, éd., *Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles): texte latin de l'édition C. de Clercq*, Sources chrétiennes, no 353-354 (Paris: Éditions du Cerf, 1989).

²⁵⁰ Lucas, « Avit de Vienne, Homélie VI ».

attendre environ quarante ans entre la rédaction des deux témoignages, ce qui représente une période charnière dans le développement des Rogations et des pratiques communautaires qui y furent associées, ce qui explique en partie les incohérences entre les deux récits.

Si le texte de Sidoine Apollinaire ne présente que très peu de détails par rapport aux pratiques et au déroulement des Rogations, le texte d'Avit de Vienne est beaucoup plus riche. En plus de mentionner le jeûne, la prière, la psalmodie, les larmes et l'abstinence — éléments qui sont également présents dans le texte de Sidoine Apollinaire —, l'auteur ajoute que le premier festival des Rogations eut lieu les trois jours précédant l'Ascension²⁵¹, ce qui est conforme à la pratique du début du VI^e siècle en Gaule²⁵². La mention des trois jours et le lien qui est réalisé entre les Rogations et l'Ascension sont ici quelque peu suspects : Sidoine Apollinaire ne discute pas du tout de ces éléments et Avit de Vienne indique, dans le même texte, que finalement la date de célébration des Rogations importe peu, pourvu que la fête soit célébrée une fois par année dans toutes les cités²⁵³. Il semble plus plausible qu'ici Avit de Vienne réponde à un autre texte portant sur les Rogations, c'est-à-dire au canon 27 du Concile d'Orléans de 511. En effet, celui-ci représente la première occurrence du lien entre les Rogations et l'Ascension. Le canon en question indique que « les Rogations, c'est-à-dire les litanies²⁵⁴, soient célébrées par toutes les églises avant l'Ascension du Seigneur, de telle façon que le jeûne de trois jours qui précède se termine à la fête de l'Ascension du Seigneur²⁵⁵ ». Bien que la cité de Vienne ne fasse pas partie du royaume mérovingien et que l'évêque de Vienne n'ait pas participé à ce concile, il a certainement pris connaissance de ce canon. Il souhaite donc sûrement affirmer le caractère orthodoxe des premières

²⁵¹ Avit de Vienne, Homélie VI. « Eligitur tempori triduum praesens, quod inter ascensionis sacrae cultum diemque dominicum quasi quodam opportunitatis propriae limbo circum positus solemnitatibus marginaretur. »

²⁵² Avit de Vienne, Homélie VI. « Vbi uero sanctus sacerdos de minorum effectu maiorum indicia collegit, sequenti die institutum est, quod nunc primo, id est crastino, si dominus adnuit, die laboraturi sumus. [...] Tamen cum dilectione rogationum etiam sacerdotum crescente concordia ad unum tempus, id est ad praesentes dies, uniuersalis obseruantiae cura concessit. »

²⁵³ Avit de Vienne, Homélie VI. « Sequutae sunt succiduo tempore quaedam ecclesiae Galliarum rem tam probabilis exempli, sic tamen, quod hoc ipsum non apud omnes iisdem diebus, quibus penes nos institutum fuerat, celebraretur. Nec porro magni intererat, quod triduum eligeretur, dummodo psalmodiarum officia lacrimarum functionibus annuis persoluerentur. »

²⁵⁴ Le lien entre les litanies et les Rogations ont été l'objet d'un traitement exhaustif dans l'historiographie. Nous considérons toutefois ici que les deux termes sont utilisés à titre de synonymes par les auteurs et qu'il s'agit d'une désignation de pratiques plutôt que d'une fête formelle telle que les litanies majeures qui sont célébrées à la fin du VI^e siècle à Rome. Sur le lien entre les deux fêtes, voir Joyce Hill, « The *Litaniae maiores* and *minores* in Rome, Francia and Anglo-Saxon England: terminology, texts and traditions ».

²⁵⁵ Concile d'Orléans (511), canon 27. « Rogationes, id est laetianias, ante ascensionem Domini ab omnibus ecclesiis placuit celebrari, ita ut praemissum triduanum ieiunium in dominicae ascensionis festiuitate soluatur ; [...]. »

Rogations, comme nous l'avons déjà évoqué. Cela signifie qu'il existe une forte possibilité que les premières Rogations n'aient pas eu lieu avant l'Ascension et que ce soit un élément qui se détermina plus tardivement afin d'intégrer la fête dans le calendrier liturgique, de manière à formaliser le rituel. Le dernier quart du V^e siècle a donc été une période fort importante pour les acteurs afin d'organiser la fête selon des considérations politiques et exégétiques. En effet, malgré l'absence de sources datant de cette période, il s'avère évident que les évêques de même que différents membres de la société ont tenté d'accorder une plus grande signification au rituel en expérimentant autour de sa forme jusqu'à atteindre une forme rituelle plus aboutie au VI^e siècle et dans les siècles subséquents. Pour ce faire, ils s'inspirèrent du modèle vétérotestamentaire, surtout en ce qui concerne les trois jours de célébration, mais également du cycle liturgique qui s'organise autour de la vie du Christ en choisissant l'Ascension comme moment de célébration.

Une autre addition importante faite par Avit de Vienne à l'intérieur de sa présentation des premières Rogations est la mention d'une procession faite par la communauté entre le cœur de la cité et l'extérieur de celle-ci²⁵⁶. S'il s'avère extrêmement difficile de déterminer si cette procession eut lieu, nous pouvons considérer que l'accent mis sur cette procession par Avit de Vienne s'explique sans doute par des considérations liées également à la formalisation. Effectivement, l'apparence du premier festival des Rogations dans l'œuvre de Sidoine Apollinaire semble très spontanée et très peu organisée. L'auteur mentionne plusieurs pratiques qui eurent lieu, mais celles-ci restent des pratiques non spécifiques et très communes dans l'univers culturel de cette époque. Il se peut donc que la procession fût un ajout postérieur à la célébration des Rogations afin de donner une forme plus définie et unique à la célébration. Par ailleurs, dans les décennies suivant la création des Rogations, la procession est devenue de plus en plus centrale dans la réalisation du rituel religieux, mais seul Avit de Vienne affirme que cette pratique est liée à la fête dès ses origines. En réalité, Grégoire de Tours mentionne même que, lors de l'introduction des Rogations du carême à Clermont par Gallus dans les années 540, une importante procession à pied vers le tombeau de saint Julien à Brioude fut organisée²⁵⁷. Pourtant, le même auteur présente une procession qui aurait eu lieu dans la cité de Clermont et qui date plutôt de la seconde moitié des années 10 du

²⁵⁶ Avit de Vienne, Homélie VI. « Explorante autem episcopo feruorem inchoationis et maxime verente, ne ob tardam populi sequacitatem, paucioribus eductis obseruatio ipsa confestim in sui nouitate reuilesceret, ad basilicam, quae tunc moenibus uicinior erat ciuitatis, orationem primae processionis indicit. Itur celebri alacritate, copiosa multitudine, maxima compunctione : ut reuera populi lacrimis laboribusque breuis atque angusta processio uideretur. »

²⁵⁷ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IV, 5 ; Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV.

VI^e siècle²⁵⁸, soit après la rédaction de l'homélie d'Avit de Vienne, mais celle-ci semble presque inconséquente. Pour une partie de la recherche, le silence de Sidoine Apollinaire par rapport à cette pratique s'expliquerait davantage par sa distance avec les premières Rogations que par le fait qu'il s'agirait d'un ajout postérieur²⁵⁹ : l'évêque n'a pas assisté à la fête et il a sans doute entendu parler de la première célébration du rituel de façon interposée. Il aurait donc pu ignorer certains détails ou aurait préféré construire sa description davantage autour de la dimension apotropaïque afin de mythifier la figure de Mamert de Vienne, en délaissant le déroulement du rituel. De cette façon, Sidoine Apollinaire aurait également permis de laisser un certain flou autour de l'organisation liturgique des Rogations, permettant à la fête d'être adaptée selon les contextes spécifiques d'autres cités. En revanche, il est probable qu'Avit de Vienne préférait affirmer le caractère spécifique et orthodoxe des premières Rogations, ici défini par la célébration dans les trois jours précédant l'Ascension et par la réalisation d'une procession.

Il est difficile d'affirmer avec certitude si ces pratiques ont véritablement eu lieu, mais nous pouvons constater que, dans les deux cas, les auteurs avaient des motifs raisonnables pour construire leur récit afin de répondre à des considérations vis-à-vis de leur vision quant à l'importation des Rogations dans divers contextes extérieurs. En effet, Sidoine Apollinaire, en restant flou par rapport à l'apparence des Rogations et en misant plutôt sur l'effet des Rogations au niveau communautaire, permet à son lectorat — l'élite de la société gallo-romaine — de constater l'importance de la fête et de favoriser son implantation dans des formes variées dans l'espace gaulois. Avit de Vienne, quant à lui, appuie le caractère orthodoxe des premières Rogations afin d'émouvoir sa communauté en réaffirmant auprès de sa congrégation la noble origine du rituel. Néanmoins, il admet une diversité rituelle et ne s'attaque pas à celle-ci, ce qui favorisa la diffusion des Rogations dans l'espace gaulois et, de façon plus tardive, à l'échelle européenne, en plus d'appuyer les effets salvateurs de l'unité communautaire des Rogations. Ce sont donc les effets salvateurs et la création d'une unité communautaire qui deviennent les

²⁵⁸ Dans les *Decem libri historiarum*, Grégoire de Tours mentionne qu'une procession eut lieu à Clermont pendant l'épiscopat de Quintianus qui eut lieu environ entre 515 et 525. Luce Pietri et Marc Heijmans, éd., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. 2, 541-43.

²⁵⁹ C'est du moins la théorie principale de Danuta Shanzer et Ian Wood ainsi que celle de Lukas. Ceux-ci, contrairement à Nathan Ristuccia, considèrent que le témoignage d'Avit de Vienne est plus solide puisque ce dernier a assisté aux Rogations durant son enfance. Pour un état complet sur ce débat, voir Ristuccia, *Christianization and commonwealth in early medieval Europe: a ritual interpretation*, 48-54.

dimensions les plus importantes dans les deux mises en récit, dimensions que nous explorerons en profondeur dans le chapitre suivant.

2.2. LES ROGATIONS AU VI^E SIÈCLE : FORMALISATION DU RÉCIT

Au cours du VI^e siècle, les Rogations ont connu une popularité de plus en plus grande et les évêques qui composèrent différents textes pour souligner la célébration de cette fête construisirent une mise en récit de plus en plus élaborée. Cette mise en récit s'éloigne graduellement de celle réalisée par Sidoine Apollinaire et Avit de Vienne. En vérité, puisque les Rogations connaissent une diffusion large, les auteurs souhaitent ancrer la célébration dans des éléments formels et plus universels. Ainsi, la figure de Mamert de Vienne s'efface de plus en plus et les évêques construisent leur mise en récit davantage en misant sur leur propre rôle à l'intérieur de leur communauté ainsi que sur les effets des pratiques communautaires pour résoudre des crises. C'est à ces éléments qu'il faut s'intéresser pour comprendre les motivations des évêques à plaider pour une adoption des Rogations dans un espace large et dans un cadre plus universel.

2.2.1. De Vienne à Ninive : vers une origine biblique

Les anthropologues s'intéressant aux questions concernant l'organisation des rituels défendent l'importance d'inscrire ceux-ci dans une tradition longue et un passé immémorial. En fait, il semble plus efficace pour les instigateurs d'une tradition de construire la compréhension mentale de celle-ci sur des symboles et des éléments qui sont déjà porteurs de signification, ce qui permet de construire une norme ou un comportement qui peut ensuite être répété²⁶⁰.

Lorsque les évêques du VI^e siècle expliquèrent l'origine des Rogations, les versions proposées par Sidoine Apollinaire et Avit de Vienne furent plutôt remplacées par une habile construction issue de la tradition biblique. Bien sûr, le jeûne de Ninive auquel avaient déjà été associées les Rogations conserva une place importante dans la mise en récit faite par les auteurs,

²⁶⁰ Hobsbawm et Ranger, *The Invention of Tradition*, 1-14.

mais ceux-ci multiplièrent le nombre de références bibliques, ce qui est perceptible surtout dans les sermons prêchés à l'occasion des Rogations.

Le premier auteur qui s'inscrit réellement dans cette tradition est Avit de Vienne. En effet, l'évêque a composé trois autres homélies pour les Rogations²⁶¹. Celles-ci ne mentionnent toutefois pas la figure de Mamert de Vienne et leur propos porte davantage sur l'importance de participer aux Rogations. L'auteur, pour construire sa rhétorique, s'appuie sur une vingtaine de livres bibliques de l'Ancien²⁶² et du Nouveau Testament²⁶³.

Les textes liturgiques qui furent composés dans les années subséquentes ont tendance à montrer une diversité semblable et ignorent pour la plupart le lien entre les Rogations et la figure de Mamert de Vienne. Ainsi, dans le corpus dit d'Eusèbe le Gallican, nous trouvons deux sermons composés pour être prononcés lors des Rogations. Le premier porte sur l'importance de la dévotion lors des trois jours des Rogations et de l'unité pour obtenir l'aide de Dieu²⁶⁴. Le deuxième porte spécifiquement sur le jeûne de Ninive et comment la communauté doit suivre son exemple lors des Rogations²⁶⁵. Dans les deux sermons, l'auteur cite différents livres de l'Ancien Testament²⁶⁶ avec une certaine prévalence pour les livres de Daniel et de Jonas²⁶⁷. Le Missel gothique, le Missel de Bobbio et le Lectionnaire de Luxeuil, quant à eux, citent autant des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament²⁶⁸. Les sermons écrits par Césaire d'Arles montrent un portrait similaire. Chez lui aussi, la mise en récit est faite à partir de nombreux livres de l'Ancien²⁶⁹ et du Nouveau Testament²⁷⁰ et deux sermons, soit le 143 et le 144, portent directement sur le jeûne de Ninive.

Les textes bibliques les plus cités à l'intérieur du corpus sont, en ordre d'importance, l'Évangile de Matthieu, les Psaumes, le Livre de Jonas et l'Évangile de Jean. S'il n'est pas

²⁶¹ Les sermons d'Avit de Vienne qui portent sur les Rogations sont les homélies VI, VII, VIII, et IX.

²⁶² Deutéronome ; Roi I et II ; Isaïe ; Jérémie ; Ézéchiel ; Amos ; Jonas ; Psaumes ; Job ; Proverbes ; Ecclésiastique.

²⁶³ Matthieu ; Luc ; Actes des Apôtres ; Épître aux Corinthiens I ; Épître aux Galates ; Épître aux Thessaloniciens I ; Épître à Timothée I ; Épître aux Timothée II ; Épître de Jean I.

²⁶⁴ Eusèbe le Gallican, Sermon 25.

²⁶⁵ Eusèbe le Gallican, Sermon 25.

²⁶⁶ Joël ; Jonas ; Nahoum ; Psaumes ; Daniel.

²⁶⁷ Huit versets du livre de Daniel sont cités tandis que neuf versets du livre de Jonas sont également cités.

²⁶⁸ Ancien Testament : Genèse ; Exode ; Lévitique ; Isaïe ; Osée ; Joël ; Psaumes ; Daniel ; Esther ; Judith ; Tobit. Nouveau Testament : Matthieu ; Marc ; Luc ; Jean ; Épître de Jacques ; Épître de Pierre ; Épître de Jean ; Épître de Jude.

²⁶⁹ Ésaïe ; Ézéchiel ; Jonas ; Zacharie ; Psaumes ; Job ; Proverbes ; Ecclésiastique.

²⁷⁰ Matthieu ; Luc ; Jean ; Épître aux Corinthiens I ; Épître aux Corinthiens II ; Épître aux Galates ; Épître aux Éphésiens ; Épître à Timothée II ; Épître aux Hébreux ; Épître de Jacques ; Épître de Pierre.

surprenant de voir les deux évangiles et les Psaumes dans cette liste, puisqu'il s'agit des textes les plus importants à cette époque²⁷¹, il est plus étonnant de voir la place que prend le livre de Jonas. Ici, il s'agit d'un effet de la mise en récit faite par l'ensemble des auteurs du corpus. Le lien de parenté entre les Rogations et le jeûne de Ninive établi par Sidoine Apollinaire et Avit de Vienne a continué d'être central dans la vision de cette fête pour les auteurs subséquents. Ils ont pu s'appuyer sur le caractère apotropaïque de la fête, mais en l'associant à une origine qui aurait une résonance dans l'esprit d'un public plus large et permettrait une adhésion plus forte et plus durable.

2.2.2. Les Rogations comme espace de l'évêque

En Gaule, avant le début du VII^e siècle, la place de l'évêque en tant que dirigeant et protecteur de la cité n'était pas garantie. Les évêques, afin d'obtenir ce statut et être reconnus auprès de leur communauté, ont dû établir des rapports d'autorité stables qui, contrairement à ce que plusieurs chercheurs ont avancé, ne reposaient pas sur l'imposition du pouvoir dans des logiques de concurrences, mais sur l'acceptation volontaire de leur autorité par l'ensemble de leurs communautés²⁷². Pour y arriver, les évêques et leur entourage ont dû mettre en place plusieurs stratégies complémentaires qui s'appuyaient à la fois sur des signes distinctifs de l'*ordo*, mais également sur les qualités administratives et religieuses des porteurs de ce titre²⁷³. La construction de la fonction et de la *nobilitas* épiscopale passa donc par une mise en récit complexe des rôles et des responsabilités des évêques auprès des communautés dans différents domaines tels qu'évidemment l'hagiographie, mais également par la place des évêques dans les rituels²⁷⁴.

L'une des stratégies les plus efficaces des évêques pour s'assurer d'être reconnus à l'intérieur de leur société fut d'utiliser la liturgie et les rituels pour affirmer leur différence et créer un espace de choix spécifiquement dédié aux porteurs de cette fonction²⁷⁵. Les Rogations

²⁷¹ Pierre Riché et Guy Lobrichon, éd., *Le Moyen Âge et la Bible* (Paris: Beauchesne, 1984), 141.

²⁷² Diefenbach, « "Bischofsherrschaft". Zur Transformation der politischen Kultur im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien », 125 et ss.

²⁷³ Beaujard, « L'évêque dans la cité en Gaule aux V^e et VI^e siècles ».

²⁷⁴ Sur cette question dans des cas qui ne sont pas en lien avec les Rogations, voir Bernhard Jussen, *Ordering medieval society: perspectives on intellectual and practical modes of shaping social relations* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000).

²⁷⁵ Bailey, *The religious worlds of the laity in late antique Gaul*, 103 ; Jussen, *Ordering medieval society*.

représentaient une occasion exceptionnelle pour cet *ordo* d'exercer leur leadership. Sidoine Apollinaire et Avit de Vienne, en affirmant le charisme de Mamert de Vienne et son rôle de protecteur, avaient déjà réalisé un premier pas important pour créer une association forte entre la fête, l'évêque et la protection de la cité. Toutefois, les auteurs qui écrivirent à propos des Rogations dans les années subséquentes firent moins reposer la fête sur le rôle particulier de Mamert de Vienne, ce qui complexifia considérablement la façon de mettre de l'avant le rôle de l'évêque dans la société, puisque cela nécessita de créer une sainteté institutionnelle qui ne se basait pas exclusivement sur l'association avec des évêques précédents.

Grégoire de Tours est sans aucun doute l'auteur qui réussit le mieux à construire cette association dans l'esprit de ses contemporains. Celui-ci, comme nous l'avons observé dans le premier chapitre, a décrit plusieurs itérations des Rogations afin de résoudre différentes crises. De façon presque automatique, ces cas de figure qui avaient une valeur d'*exempla* de circonstance mettent en scène le rôle de l'évêque comme instigateur des Rogations et comme salvateur de la cité. Le cas des Rogations instituées à Clermont par l'évêque Gallus dans les années 540²⁷⁶ et qui permit de sauver la cité face à une épidémie de peste démontre comment l'action individuelle des évêques permit de s'assurer de la sécurité des communautés. Le cas des Rogations menées par Quintianus de Clermont, qui eurent lieu entre 515 et 525²⁷⁷ et qui permirent de sauver la cité face à une grande sécheresse, est sûrement l'un des exemples où le rôle de l'évêque est le plus central dans ce récit.

À l'intérieur de ce récit, Grégoire de Tours indique que, à cette époque, une grande sécheresse toucha la région auvergnate, entraînant un manque de pâturages pour les bêtes²⁷⁸. La population et l'évêque entreprirent de célébrer les Rogations juste avant l'Ascension tel qu'il était prescrit et tous réalisèrent une procession autour de la cité²⁷⁹. Tous espéraient que la réalisation du rituel apotropaïque permettrait d'obtenir la pluie tant espérée, mais comme la procession approchait les remparts, rien ne laissait présager une averse. Le peuple suggéra à l'évêque Quintianus — qui

²⁷⁶ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IV, 5 ; Grégoire de Tours, *Vita patrum*, VI.

²⁷⁷ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV.

²⁷⁸ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Porro in Arverno quodam tempore cum magna siccitas consumeret arva, et arentibus herbis nulla penitus iumentis pabula remaneret. »

²⁷⁹ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « [...] sanctus Dei rogationes illas, quae ante Ascensionem dominicam aguntur devotissime celebraret. Die tertia, cum iam portae civitatis appropinquarent, suggerunt ei ut ipse antiphonam dignaretur imponere. »

menait la procession — de chanter une antienne. Il déclara ceci : « Si vous, bienheureux évêque, entonnez pieusement l’antienne, nous croyons qu’en raison de votre sainteté, le Seigneur, dans sa bienveillante sollicitude, daignera immédiatement nous accorder la pluie²⁸⁰. » Le récit de Grégoire de Tours indique que l’évêque se prosterna au sol et pria, en larmes, pour une longue période²⁸¹. Il se leva ensuite et commença à chanter l’antienne pour demander pardon à Dieu pour les péchés de son peuple²⁸², et la communauté joignit ensuite l’évêque. C’est alors que le ciel se couvrit et, toujours selon les dires de Grégoire de Tours, avant même que la procession atteigne les remparts de la cité, une pluie abondante toucha la région²⁸³. Cet épisode permet d’exalter à la fois les qualités spirituelles de l’évêque, son rôle comme leader de la communauté lors des Rogations et son rôle salvateur pour sa cité. Ces caractéristiques permirent d’attribuer une *gravitas* à la figure épiscopale et, par extension, à l’entièreté de l’*ordo*.

Cette stratégie, bien que centrale pour que les Rogations deviennent le champ d’action des évêques, n’est pas la seule à avoir été mise en place. Une caractéristique propre à l’identité même de la fête — le fait qu’aucun saint ou aucune sainte n’y soit associé au premier abord²⁸⁴ — a permis de faire des Rogations le terrain sans concurrence des évêques. En fait, le VI^e siècle gaulois représente l’âge d’or de la sainteté épiscopale²⁸⁵. Les évêques ont vivement contribué à développer le culte des saints et ont entre autres développé un intérêt particulier pour les figures des saints évêques²⁸⁶. À titre d’exemple et comme nous l’avons déjà mentionné, nous pouvons nous référer à l’exemple marquant de saint Martin, évêque de Tours, le saint le plus important à cette époque²⁸⁷. En participant au développement du culte des saints, les évêques ont réussi à s’attribuer un peu de

²⁸⁰ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « [...] dicentes : “Si tu, beate pontifex, devote antiphonam imposueris, confidimus de sanctitate tua, quod protinus nobis Dominus pluviam dignabitur benigna pietate largiri.” »

²⁸¹ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « At ille, prostratus super cilicium suum in ipsa platea, diutissime cum fletu oravit. »

²⁸² Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Exsurgens autem antiphonam quam petebant, ut virtus fuit, imposuit. »

²⁸³ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Exsurgens autem antiphonam quam petebant, ut virtus fuit, imposuit. [...] Cumque psallere devotissime coepissent, penetravit excelsae potentiae aures humilis oratio confessoris, et ecce contenebratum est caelum ac nubibus obtectus. Et priusquam portam urbis attingerent, descendit pluvia vehemens super universam terram illam, ita ut omnes mirarentur ac dicerent ad preces hoc beati viri fuisse largitum. »

²⁸⁴ À partir des années 540, une itération des Rogations fut organisée par l’évêque Gallus de Clermont où, comme nous l’avons vu, l’ensemble de la communauté citadine réalise une procession vers le tombeau de saint Julien à Brioude. Cette association avec un saint reste toutefois unique aux Rogations de Clermont et, avant cette période et dans le reste de la Gaule, il n’existe pas de réelle association avec des saint.e.s.

²⁸⁵ Heinzelmann, « L’hagiographie mérovingienne : Panorama des documents potentiels », 28.

²⁸⁶ *Ibid.*, 34.

²⁸⁷ *Ibid.*, 31.

leur mérite et sont devenus le principal intercesseur auprès des saints et de Dieu²⁸⁸. Toutefois, cela créa une barrière : pour obtenir l'aide divine, la communauté n'eut d'autre choix que d'obtenir l'aide des évêques qui agirent en tant qu'intercesseurs. Cela complexifia la façon de penser et d'organiser le lien entre Dieu, les communautés et les évêques. Les Rogations furent donc un prétexte pour réaffirmer ce lien direct entre Dieu et les évêques en éliminant le rôle d'intercesseur des saint.e.s, ce qui est somme toute unique pour la période. Pour cette époque, il n'existe pas d'autre célébration aussi importante dans le calendrier liturgique, qui ne sert pas le culte des saints ou qui n'est pas en rapport avec l'œuvre christique. Les Rogations représentent alors un espace unique pour les évêques qui demandent l'aide directement à Dieu et qui peuvent recevoir cette aide. La mise en récit des Rogations comme fête où les saint.e.s ne sont pas centraux, mais réellement en périphérie, représente alors un élément novateur qui révèle la volonté des évêques de se placer dans un lien direct avec Dieu.

La mise en récit faite par les évêques autour des Rogations permet de bien considérer comment les évêques ont donné une place privilégiée à leur *ordo* et réussi à faire de cette fête un espace privilégié pour eux, contribuant à faire de cette classe sociale les véritables dirigeants de la cité. C'est sans doute la raison qui explique le mieux la volonté des évêques d'adopter la célébration dans le contexte propre de leurs cités et de formaliser le rituel. À l'évidence, les Rogations sont devenues l'espace d'autopromotion des évêques comme leaders d'une communauté unie autour d'eux, et ce, lors de différentes crises.

2.2.3. Des prières, des larmes et une procession : évolution des pratiques communautaires

À la fin du VI^e siècle, nous retrouvons trois attestations de décisions prises par des synodes qui statuaient sur la célébration des Rogations. Si l'une d'elles ne concerne que les jeûnes réalisés par les communautés monastiques, les deux autres démontrent un souci sincère de la part des évêques concernant la forme du rituel. Ainsi, la première décision, qui fut prise lors du Concile d'Orléans de 511, présente qu'il parut bon au collège des évêques de décréter « que les Rogations, c'est-à-dire les litanies, soient célébrées par toutes les églises avant l'Ascension du Seigneur, de telle façon

²⁸⁸ Beaujard, « L'évêque dans la cité en Gaule aux Ve et VIe siècles ».

que le jeûne de trois jours qui précède se termine à la fête de l'Ascension du Seigneur ; que durant ces trois jours les esclaves, hommes et femmes, soient dispensés de tout travail, afin que le peuple se réunisse plus au complet. Pendant ces trois jours, que tous fassent abstinence et usent des aliments de Carême²⁸⁹. » Cinquante ans plus tard, lors du Concile de Lyon, il fut décrété « que durant la première semaine du neuvième mois, à savoir avant le dimanche qui luira le premier de ce mois-là, des litanies, comme les saints Pères ont décrété qu'il s'en ferait avant l'Ascension du Seigneur, soient célébrées dorénavant par toutes les églises ou paroisses²⁹⁰ ». L'inscription des Rogations dans le calendrier liturgique et leur portée universelle semblent avoir été une préoccupation de premier plan. Néanmoins, lorsque nous observons le corpus qui traite des Rogations au VI^e siècle, il apparaît que la diversité liturgique fut bien plus grande et que les évêques durent mettre en place une riche (ré)organisation autour de la praxis cérémonielle. De cette façon, ils favorisèrent leur mainmise sur le rituel, et ce, en misant sur des éléments constitutifs forts.

L'un des premiers éléments par lesquels les évêques tentèrent de régir la praxis autour des Rogations fut de les intégrer dans le calendrier liturgique. Dès 511, comme nous l'avons remarqué, les évêques ont situé la célébration des Rogations dans les trois jours précédant l'Ascension. S'il est difficile de déterminer, comme nous l'avons vu, si les premières Rogations eurent lieu à ce moment précis, il reste certain que le lien entre les deux fêtes fut de plus en plus solide dans l'esprit des évêques — et par conséquent des croyant.e.s — à partir du début du VI^e siècle. Avit de Vienne²⁹¹ et Grégoire de Tours²⁹² affirment tous deux que le festival est célébré avant l'Ascension. L'organisation des différents recueils liturgiques place tous les textes composés pour les Rogations avant ceux composés pour l'Ascension. Les évêques semblent ici avoir cherché à utiliser l'importance de la célébration de l'Ascension pour donner une plus grande légitimité aux

²⁸⁹ Concile d'Orléans (511), canon 27. « Rogationes, id est laetianias, ante ascensionem Domini ab omnibus ecclesiis placuit celebrari, ita ut praemisum triduanum ieiunium in dominicae ascensionis festiuitate soluatur ; per quod triduum serui et ancillae ab omni opere relaxentur, quo magis plebs uniuersa conueniat. Quo triduo omnis abstineant et quadragesimalibus cibis utantur. »

²⁹⁰ Concile de Lyon (567-570), canon 6. « Placuit etiam uniuersis fratribus, ut in prima hebdomada noni mensis, hoc est ante diem dominicam, quae prima in ipso mense illuxerit, litaniae, sicut ante ascensionem Domini sancti patres fieri decreuerunt, deinceps ab omnibus ecclesiis seu parochiis celebrentur. »

²⁹¹ Avit de Vienne, Homélie VI. « Eligitur tempori triduum praesens, quod inter ascensionis sacrae cultum diemque dominicum quasi quodam opportunitatis propriae limbo circum positus solemnitatibus marginaretur. »

²⁹² Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX, 6. « His enim diebus rogationes publicae caelebrabantur, quae ante sanctum dominicae ascensionis diem agi solent. » Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Porro in Arverno quodam tempore cum magna siccitas consumeret arva, et arentibus herbis nulla penitus iumentis pabula remanerent, et sanctus Dei rogationes illas, quae ante Ascensionem dominicam aguntur deuotissime celebraret. »

Rogations. Par ce processus d'association, il fut également possible d'utiliser cette fête apotropaïque comme préparation spirituelle à l'Ascension, créant une autre période riche en célébrations. Avec les célébrations pascales et de la Nativité, le temps des Rogations, de l'Ascension et de la Pentecôte représentait un moment central dans le calendrier liturgique. Les évêques semblent ainsi avoir justifié la célébration des Rogations auprès des communautés en la fixant dans une temporalité forte.

Un autre élément qui fut central dans l'organisation des Rogations par les évêques — et par extension dans la mise en récit autour du rituel festif — fut de centraliser la célébration rituelle autour d'une procession. Bien sûr, les processions n'étaient pas à proprement parler un élément nouveau²⁹³. Cependant, celles-ci avaient davantage pour but de mettre en scène la place des évêques ou des saints dans les sociétés. À ce titre, nous pouvons entre autres nous référer aux cérémonies des *adventus* des reliques qui sont devenues une façon de marquer la cité par la présence de celles-ci ainsi que leur statut triomphant²⁹⁴. Le cas de la procession des Rogations est néanmoins quelque peu différent : c'est ici l'unité de la communauté qui est exaltée — bien que la hiérarchie sociale reste importante — et non le statut particulier de l'évêque ou des reliques²⁹⁵. Il s'agit donc d'un type de procession tout à fait particulier. Une telle procession est relatée dans les *Decem libri historiarum*²⁹⁶. À l'intérieur de ce texte, Grégoire de Tours décrit que lorsque l'évêque Ragnemodus réalisait la procession habituelle des Rogations, un homme arriva et entraîna autour de lui d'autres individus. Cela causa la dislocation de la procession en deux — une partie menée légitimement par l'évêque et l'autre partie menée par cet homme. La communauté ainsi organisée entraîna une mise en danger de l'unité conventuelle et mit également en danger le succès même des Rogations. L'auteur indique que, avant l'arrivée de cet homme, la communauté réunie dans la procession allait de lieu saint en lieu saint (*loca sancta*)²⁹⁷.

²⁹³ Sur la question de l'ancienneté des processions et leur réutilisation à l'époque médiévale, voir Kathleen M. Ashley et Wim N. M. Hüsken, *Moving subjects: processional performance in the Middle Ages and the Renaissance* (Amsterdam ; Atlanta: Rodopi, 2001).

²⁹⁴ Diefenbach, « "Bischofsherrschaft". Zur Transformation der politischen Kultur im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien », 110.

²⁹⁵ Bailey, *The religious worlds of the laity in late antique Gaul*, 68 et ss.

²⁹⁶ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX, 6.

²⁹⁷ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX, 6. « Factum est autem, ut, procedente Ragnemodo pontifice cum populo suo et loca sancta circumeunte, [...] »

Le Missel gothique, le Missel de Bobbio et le Lectionnaire de Luxeuil montrent l'existence de ce phénomène puisqu'ils présentent tous des textes liturgiques visant à être prononcés dans des lieux variés et selon le temps de la journée. Marquer les Rogations par une telle pratique démontre sans doute une inspiration de la liturgie stationnaire romaine²⁹⁸. Toutefois, il s'agissait également — et probablement de façon plus significative — de réunir l'ensemble de la communauté qui n'entrait pas dans un seul lieu de culte. De plus, il s'agit sans doute d'une façon de créer une topographie religieuse dans l'espace citadin en l'entourant spirituellement d'une protection. Grâce à l'association entre les Rogations et une telle procession, les évêques ont réussi à faire des Rogations une fête unique et à différencier celle-ci de célébrations antérieures telles que les festivals des *Ambarvalia* ou des *Robigalia*, travail déjà amorcé par Sidoine Apollinaire.

Si les auteurs mentionnent d'autres pratiques qui devaient être réalisées lors des Rogations telles que le jeûne, la prière ou le chant, la mise en récit faite par ceux-ci se concentre véritablement sur des procédés de formalisation de la fête dans l'espace chrétien. La temporisation et la spatialisation du rituel se firent en appuyant sur des éléments pratiques. Toutefois, il est évident que malgré l'effort des évêques, les Rogations sont restées longtemps une fête dont la forme resta non fixe et qui fut malléable pour les communautés de cette époque.

2.3. MISE EN RÉCIT DES ROGATIONS : UN BILAN

L'analyse que nous venons de réaliser à propos de la mise en récit faite par différents acteur.rice.s — dont les évêques — autour des Rogations permet de saisir plusieurs éléments concernant les motivations de ceux-ci à implanter le rituel et la manière dont celui-ci fut amené à changer entre sa création et la fin du VI^e siècle.

En analysant les témoignages de Sidoine Apollinaire et d'Avit de Vienne, il est possible de déterminer comment la dimension apotropaïque du rituel fut centrale afin de favoriser l'adhésion des communautés. En présentant les sentiments d'urgence et de crainte et en reprenant des symboles compris comme étant annonciateurs de la fin du monde, les auteurs ont réussi à prouver

²⁹⁸ John F. Baldovin, *The Urban character of Christian worship: the origins, development, and meaning of stational liturgy* (Roma: Pont. institutum studiorum Orientalium, 1987).

l'importance de la célébration du rituel auprès de leur communauté. Ceux-ci appuyèrent sur le charisme de Mamert de Vienne et sur ses actions en tant que salvateur pour sa cité. Cela contribua à exalter l'évêque et, dans un même mouvement, exalter l'ordre épiscopal.

La diffusion des Rogations à une plus large échelle entraîna cependant une modification de la mise en récit. Les évêques du VI^e siècle, en commençant par Avit de Vienne, associèrent de moins en moins les Rogations à la figure de Mamert et construisirent de plus en plus le récit autour d'éléments bibliques. Cela contribua certainement à favoriser l'adhésion des communautés qui n'étaient pas familières avec la figure de Mamert de Vienne, en plus de créer un sentiment immémorial autour de l'origine de la fête. Sans la figure de Mamert de Vienne, les évêques durent concevoir une nouvelle façon de promouvoir leur rôle dans le rituel et, par extension, dans leur cité. La mise en récit se fit donc autour du rôle de leader spirituel des évêques, tout comme sur leur capacité à obtenir directement l'aide de Dieu. Grâce à cette mise en récit, les Rogations sont ainsi véritablement devenues l'espace des évêques, ce qui explique sans doute le mieux pourquoi ceux-ci ont voulu introduire les Rogations sur l'ensemble du territoire gaulois.

La formalisation des Rogations est elle aussi passée par la mise en récit réalisée par les évêques. Si au départ Sidoine Apollinaire présente une fête spontanée et malléable, les évêques subséquents ont rapidement associé les Rogations à différentes pratiques, dans une temporalité et un espace décidément chrétiens. De cette façon, il fut possible de faire des Rogations une fête unique qui s'inscrit dans la cosmologie des communautés chrétiennes²⁹⁹.

L'adhésion des individus à l'intérieur de l'unité communautaire — qui se crée autour de la figure de l'évêque — semble donc être la véritable considération des auteurs dans la mise en récit des évêques. C'est néanmoins de façon indirecte que nous avons pu réaliser cette observation et il

²⁹⁹ Ici, nous nous servons du concept tel que développé par Vincent Descombes. Celui-ci indique que « [l]e mot cosmologie est également utilisé par certains anthropologues pour désigner le système du monde d'un groupe social. C'est dans ce dernier sens que je prends ici le terme. Je m'inspire surtout, à cet égard, des travaux de Mary Douglas [...]. Ce concept sociologique de cosmologie hérite de diverses notions classiques, parmi lesquelles : la conscience collective de Durkheim, les systèmes sociaux de classification de l'école française de sociologie, les ordres symboliques de l'anthropologie structurale, etc. Or on peut reprocher à certains de ces différents termes d'avoir été empruntés, sans une refonte suffisante, à une philosophie trop exclusivement définie comme philosophie de la conscience. Une telle philosophie pose un sujet auprès duquel le monde est représenté. » Vincent Descombes, *Proust: philosophie du roman* (Paris: Éditions de Minuit, 1987), 187-88.

nous faut désormais nous intéresser de façon plus spécifique aux liens entre Rogations et communauté, objet du prochain chapitre.

CHAPITRE 3 — FORMATION DE LA COMMUNAUTÉ

Ad hæc te festa cervicum
humiliatarum, et sternacium civium
suspiriosa contubernia peto : et si
spiritalem animum tuum bene
metior, modo citius venies, quod
non ad epulas, sed ad lacrymas
evocaris.³⁰⁰

Victor W. Turner, grand anthropologue qui eut pour objet d'étude les rituels, considérait que ces derniers avaient pour principale fonction d'unir les individus et de favoriser l'organisation de la vie sociale dans la *communitas*, une antistrukture où tous les membres d'une collectivité sont égaux par une expérience partagée³⁰¹. Pour Turner, les rituels servent entre autres à réguler les frictions et la compétition à l'intérieur des collectivités³⁰². Si les travaux de Turner ont été critiqués ces dernières années³⁰³, il reste que celui-ci fut l'un des premiers à faire une analyse fonctionnaliste des rapports entre rituels et communautés³⁰⁴. La *communitas* se crée, selon Turner, à l'intérieur du rituel grâce au partage d'une expérience ancrée autour d'éléments symboliques porteurs de signifiante pour l'ensemble des participants³⁰⁵. Les rituels permettent de former et de renforcer un esprit d'appartenance fort au groupe en plus de permettre la création de logiques communautaires durables.

Les Rogations sont un parfait exemple de l'impact qu'un rituel peut avoir sur la formation de cette appartenance et la création de logiques communautaires durables. Les témoignages que nous détenons pour les V^e et VI^e siècles démontrent une grande considération pour la notion de communauté au sens large. L'implication de l'ensemble des membres de la cité, et plus largement

³⁰⁰ Sidoine Apollinaire, *Epistula* V,14. « Je t'invite à la fête des nuques baissées où se réunissent de pieuses assemblées de citoyens prosternés humblement et si je mesure bien ton esprit spirituel, tu viendras bientôt, puisqu'à cette fête on ne se réjouit pas dans les festins, mais on verse des larmes. »

³⁰¹ Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), 273-74.

³⁰² Bell, *Ritual theory, ritual practice*, 20-21.

³⁰³ Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 39.

³⁰⁴ *Ibid.*, 39-40.

³⁰⁵ *Ibid.*, 39-40.

de l'*ecclesia*, ainsi que leur engagement personnel à l'intérieur de la festivité, semble être l'une des préoccupations principales des auteurs de notre corpus de sources. C'est à ce souci particulier que nous souhaitons nous intéresser dans le présent chapitre. Pour ce faire, nous interrogerons les procédés mis en œuvre par les évêques de la période pour former, dans un premier temps, un *conventus* qui mena, dans un second temps, à la création, lors des Rogations, d'un *consensus* ecclésiologique large.

Par *conventus*, nous reprenons un terme présent à l'intérieur des sermons de Césaire d'Arles³⁰⁶. À l'intérieur de ces textes, le terme réfère à l'assemblée qui est formée lors des Rogations et dont aucun membre de la collectivité ne peut se retirer³⁰⁷. Selon notre analyse, le *conventus* décrit une réunion d'individus dans un espace ritualisé au travers de pratiques et d'expériences communes. Pour saisir la formation de ce *conventus*, nous nous intéresserons d'abord à la volonté des évêques de réunir le plus grand nombre d'individus lors des Rogations afin de les inscrire, dans un second temps, à l'intérieur de pratiques collectives puis d'expériences communes. Bien sûr, nous n'avons que les témoignages écrits des évêques pour appréhender ces deux dimensions. Toutefois, si une mise en récit est certainement présente, il reste que les éléments évoqués par les auteurs sont certainement ancrés dans leurs propres champs d'expériences et nous révèlent réellement comment étaient vécues les Rogations. Comprendre l'organisation d'un *conventus* lors des Rogations permettra de saisir la place prédominante que prend la collectivité dans le rituel.

Par *consensus*, nous entendons la réalisation d'un accord communautaire et d'une identification du groupe local à une vision ecclésiologique universelle. Ici, nous sortons de l'interprétation juridique ou politique du terme tel que développé par plusieurs³⁰⁸, et nous intéressons à une application à la fois réelle et imaginaire, comme le fit Shane Bobrycki dans sa thèse³⁰⁹. Le *consensus*, selon notre vision, est à la fois un impératif politique, religieux et narratif

³⁰⁶ Césaire d'Arles, *Sermones* 207, 208, 209.

³⁰⁷ Césaire d'Arles, *Sermones* 207. « nullus se a sancto conventu subducatur » ; *Sermones* 209 « per quas se de ecclesiae conventu subducatur » ; « Nolite vos de ecclesiae conventu subtrahere » ; « Sicut enim qui in istis sex horis se de conventu ecclesiae non subducit » ; *Sermones* 209 « nullus se ab ecclesiae conventu subducatur ».

³⁰⁸ Pour un aperçu sur la question, voir l'ouvrage *Exemplaris imago : Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit* et plus spécifiquement le chapitre de Steffen Patzold. Steffen Patzold, « Consensus - Concordia - Unitas : Überlegungen zu einem politischreligiösen Ideal der Karolingerzeit », dans *Exemplaris imago Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit*, par Nikolaus Staubach (Frankfurt am Main: P. Lang, 2012), 31-56.

³⁰⁹ Shane Bobrycki, « The Crowd in the Early Middle Ages, c. 500 – c. 1000 ».

pour les évêques de Gaule³¹⁰. C'est donc véritablement en combinant l'étude de deux éléments, soit la création d'une communauté universelle et la création d'une communauté imaginée, qu'il sera possible de saisir comment les évêques ont promu une vision communautaire large qui s'inscrit à l'intérieur d'une vision socio-ecclésiologique.

La transition entre le *conventus* et le *consensus* et son organisation sera l'objet d'étude de ce chapitre. Cela nous permettra de comprendre l'importance de la participation au rituel et de la fête pour les auteurs ainsi que la mise en place de logiques communautaires qui furent, en premier lieu, éphémères, mais qui se transformèrent en logiques communautaires durables. De plus, ce procédé nous permet d'aborder la notion de communauté selon diverses approches conceptuelles comme celle de communautés de pratiques, communautés d'expériences, communautés imaginées ou communautés ecclésiologiques.

3.1. LES ROGATIONS : ESPACE DE CRÉATION D'UN *CONVENTUS*

La promotion de l'adhésion communautaire lors des Rogations et la création de logiques communautaires durables représentèrent un défi de taille pour les évêques du V^e et du VI^e siècle. Si dans l'esprit des contemporains la célébration du rituel permettait de mettre fin à diverses crises, il reste que la création d'une telle réunion d'individus n'allait pas de soi. La société de cette époque, comme le montrent les divers travaux sur la question³¹¹, était extrêmement hiérarchisée. Les évêques qui souhaitaient asseoir leur autorité sur les sociétés de cette époque ont donc utilisé, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, plusieurs stratégies parallèles. Néanmoins, ces stratégies ont davantage un lien avec la mise en récit des visions de communauté et moins avec la réalisation factuelle d'un lieu de rencontre et d'échange à l'intérieur du rituel. C'est donc en s'assurant de la rencontre entre des individus de toutes classes sociales et par le partage de pratiques et d'expériences que les évêques ont véritablement pu faire la promotion du succès de la fête et

³¹⁰ *Ibid.*, 354.

³¹¹ De nombreux auteurs et autrices abordent cette question complexe. Pour un aperçu variant les contextes d'étude et les approches, voir l'ouvrage de Corradini, Diesenberger et Reimitz. Les ouvrages de Bailey, de Jussen et de Le Jan sont également des ouvrages fort intéressants pour aborder cette question. Corradini, Diesenberger, et Reimitz, *The construction of communities in the early Middle Ages: texts, resources and artefacts*; Bailey, *The religious worlds of the laity in late antique Gaul*; Bernhard Jussen, *Ordering medieval society*; Régine Le Jan, *Coopétition: rivaliser, coopérer dans les sociétés du haut Moyen Âge (500-1100)*.

montrer leur assertivité sur leur communauté. La création et la promotion d'un *conventus* lors des Rogations a donc véritablement permis à la fête de connaître un succès plus large.

3.1.1. La création de la communauté

Sidoine Apollinaire, dans une de ses lettres que nous avons déjà observées, invite Aper, un aristocrate gallo-romain installé dans une villa rurale, à revenir dans la cité de Clermont afin de participer aux Rogations³¹². L'auteur fait appel à la piété de son destinataire afin que celui-ci revienne dans la cité et se greffe au *conventus* citadin. Pour ce faire, Sidoine Apollinaire décrit les Rogations comme la fête d'une assemblée pieuse de citoyens prosternés où il ne s'agit point de se réjouir dans les festins, mais de répandre les larmes³¹³.

L'une des premières stratégies utilisées par Sidoine Apollinaire pour s'assurer de la formation d'un *conventus* large fut de garantir la présence importante des *potentes* à la célébration. À cette époque, cette classe sociale entre en compétition avec le pouvoir de l'évêque et plusieurs réussissent même à s'extraire de son autorité en quittant l'*urbs* pour le monde rural. C'est entre autres le cas d'Aper, l'individu à qui la lettre précédemment mentionnée est adressée. Comme nous l'avons vu précédemment, cette lettre s'adresse à un public beaucoup plus large : la mention d'Aper est avant tout une adresse³¹⁴ et Sidoine Apollinaire a conscience que son œuvre est lue par de nombreux lettrés de son époque. La lettre représente alors une invitation large à l'ensemble des grands qui lurent l'œuvre littéraire de Sidoine Apollinaire et qui, comme Aper, se réfugièrent dans le monde rural³¹⁵. Pour s'assurer d'obtenir la mainmise sur cette partie importante de la population citadine, les évêques multiplièrent les invitations aux événements religieux³¹⁶ et s'assurèrent que les grands participent à la vie urbaine le plus fréquemment possible. C'est donc en cherchant à créer un processus d'identification personnelle entre la figure d'Aper et son public que Sidoine

³¹² Sidoine Apollinaire, *Epistula V*, 14.

³¹³ Sidoine Apollinaire, *Epistula V*, 14. « Ad hæc te festa cervicum humiliatarum, et sternacium civium suspiriosa contubernia peto: et si spiritalem animum tuum bene metior, modo citius venies, quod non ad epulas, sed ad lacrymas evocarîs. »

³¹⁴ Loyen, « Introduction ».

³¹⁵ Sidoine Apollinaire, *Epistula V*, 14. « Calentes nunc te Baiæ, et scabris cavernatim ructata pumicibus aqua sulphuris, atque jecorosis ac phtiscentibus languidis medicabilis piscina delectat. An fortasse montana sedes circum castella; et in eligenda sede perfugii, quamdam pateris ex munitionum frequentia difficultatem? »

³¹⁶ Le corpus d'Avit de Vienne est à ce titre très évocateur. En effet, sur les 92 lettres qu'il nous reste de cet auteur, dix-sept concernent les fêtes et sont des invitations à participer à celles-ci.

Apollinaire vise à favoriser l'implication de son public et de sa classe sociale dans la célébration des Rogations et, plus largement, dans la vie citadine de l'époque.

Ce n'est néanmoins pas la seule raison qui explique pourquoi Sidoine Apollinaire invite spécifiquement cette classe sociale à participer aux Rogations. De cette façon, l'évêque s'assure également de la participation de membres évoluant dans tous groupes puisque, par la présence des grands, d'autres membres de la collectivité seront enclins à participer à la fête, et ce, malgré que la mise en récit de l'évêque de Clermont présente une situation contraire. En effet, bien que les évêques tentent d'assurer leur autorité et même leur contrôle à l'intérieur de la cité dès le IV^e siècle, cela ne se concrétisa pas avant les VI^e et VII^e siècles³¹⁷. Les membres de l'aristocratie gallo-romaine avaient une grande autorité — et même un pouvoir — dans la cité. Ceux-ci s'occupaient des affaires administratives, militaires et économiques de la cité. L'évêque et les membres de l'aristocratie entretenaient ainsi des liens étroits, mais évoluaient également dans une certaine logique compétitive. À ce titre, le processus de négociation entre les membres de la *curia* et Mamert de Vienne, relaté par et Sidoine Apollinaire³¹⁸ et Avit de Vienne³¹⁹, est un exemple de choix. Celui-ci démontre comment l'autorité était partagée dans la cité. De même, cela prouve que plusieurs acteurs avaient un pouvoir dans l'organisation de la vie communautaire. S'assurer à la fois de l'adhésion et de la participation des *potentes* permet d'assurer la participation plus large de la collectivité puisque des logiques d'influence interpersonnelle et, dans une certaine mesure, des logiques de dépendance étaient présentes dans la société des V^e et VI^e siècles³²⁰. Les évêques, pour s'assurer de réunir un *conventus* plus large et composé de l'ensemble des membres de la cité, prirent pour alliés les *potentes* qui, à leur tour, purent rallier une population plus large.

De façon similaire, en s'adressant à des membres qui évoluent à la fois dans les mondes urbain et rural, les évêques purent s'assurer de la présence d'individus qui évoluaient à l'extérieur de la cité et qui vivaient dans la *parochia*. En effet, puisqu'à cette époque les évêques avaient très

³¹⁷ C'est du moins la thèse qu'avance Florian Mazel, qui tente de prouver que le contrôle des évêques sur le territoire se construisit jusqu'aux réformes grégoriennes, et ce, malgré que l'ouvrage ne présente que très peu d'exemples pour l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge. Florian Mazel, *L'évêque et le territoire: l'invention médiévale de l'espace* (Paris: Éditions du Seuil, 2016).

³¹⁸ Sidoine Apollinaire, *Epistula VII*, 1.

³¹⁹ Avit de Vienne, Homélie VI.

³²⁰ Le Jan, *Coopétition: rivaliser, coopérer dans les sociétés du haut Moyen Âge (500-1100)*, 15-18.

peu de contrôle sur cet espace³²¹, ils durent s'associer aux propriétaires terriens qui avaient sous leur autorité esclaves et individus libres qui exploitaient la terre³²².

Il serait toutefois imprudent de considérer que, par une simple invitation telle que celle faite par Sidoine Apollinaire, un *conventus* composé à la fois des élites et du reste de la population — qu'elle soit urbaine ou rurale — se soit concrétisé. Si nous admettons que les Rogations, dès leurs origines, eurent lieu pendant les jours précédant l'Ascension, il serait étonnant que des paysans ou des membres de classes socio-économiques plus faibles réussissent à participer à quatre jours de célébration consécutifs et à s'extraire du travail, notamment le travail agricole. Il faut voir dans l'invitation des évêques aux *potentes* une façon de favoriser leur participation et celle des classes subalternes du monde citadin et, dans une moindre mesure, celle des populations rurales. De cette façon, le *conventus* créé lors des Rogations s'avéra sans doute plus large.

L'autre stratégie utilisée par les évêques des V^e et VI^e siècles fut de promouvoir la participation de l'ensemble des acteurs de la cité dans les canons conciliaires. Le canon 27 du concile d'Orléans de 511 indique que « les Rogations, c'est-à-dire les litanies, doivent être célébrées par toutes les églises avant l'Ascension du Seigneur [...] ; que durant ces trois jours les esclaves — hommes et femmes — soient dispensés de tout travail, afin que la plèbe se réunisse plus entière³²³ ». Une cinquantaine d'années plus tard, les évêques de Gaule, lors du concile de Lyon de 567, réaffirment la participation du plus grand nombre et demandent même que les Rogations soient célébrées par toutes les églises et paroisses³²⁴. Les évêques, à l'intérieur de ces deux canons, tentent de s'assurer de la participation de l'ensemble des classes sociales, même celles qui sont au bas de l'échelle sociale ou dans des contextes géographiques plus éloignés, tel que le montre également le cas des Rogations de Gallus de Clermont qui réalisa une procession vers Brioude. Ces deux canons révèlent donc les difficultés des évêques à recevoir l'appui des grands pour libérer les classes travaillantes ou non libres, ce qui démontre que l'adhésion aux Rogations

³²¹ Mazel, *L'évêque et le territoire*, 43.

³²² Jean-Pierre Devroey, « The economy », dans *The Early Middle Ages*, par Rosamond McKitterick (Oxford: Oxford University Press, 2013), 118-20.

³²³ Concile d'Orléans (511), canon 27. « Rogationes, id est laetianias, ante ascensionem Domini ab omnibus ecclesiis placuit celebrari, ita ut praemissum triduanum ieiunium in dominicae ascensionis festiuitate soluaturs ; per quod triduum serui et ancillae ab omni opere relaxentur, quo magis plebs uniuersa conueniat. »

³²⁴ Concile de Lyon (567-570), canon 6. « [...] deinceps ab omnibus ecclesiis seu parochiis celebrentur. »

était probablement plus mondaine que populaire, mais également que les évêques souhaitaient impliquer au moins partiellement les populations rurales des *parochiae*.

Le *conventus* que les évêques tentèrent de former lors des Rogations se veut donc large : les populations de toutes classes sociales et de tous milieux furent appelées à participer aux Rogations. Cela démontre la volonté des évêques d'organiser la fête dans toute la Gaule et de l'orchestrer à différentes échelles géographiques. D'ailleurs, l'un des canons du concile de Tours de 567 confirme cette volonté : à l'intérieur de celui-ci, on fait mention des jeûnes que doivent accomplir les communautés monastiques et il est alors dit que l'on doit servir chaque jour aux frères le déjeuner, et ce, de Pâques à la Pentecôte, sauf aux Rogations³²⁵. Ainsi, tant les clercs que les laïcs, tant ruraux qu'urbains, tant les *potentes* que les esclaves durent participer aux Rogations selon les évêques.

3.1.2. Une communauté de pratiques

Dans le chapitre précédent, nous nous sommes intéressés à la façon dont les évêques ont créé une mise en récit et un mode discursif pour s'assurer de la participation du plus grand nombre d'individus, de même qu'aux invitations que ceux-ci ont proférées. De cette façon, les évêques ont contribué à créer un *conventus*. Toutefois, un élément central dans la réalisation de celui-ci fut de promouvoir des actions collectives renforçant le sentiment d'appartenance à la communauté. Etienne Wenger, théoricien de l'éducation, s'est penché sur cette question et a développé le concept de communauté de pratiques. Celles-ci sont formées lorsque des individus partagent un engagement mutuel envers une entreprise commune et que cela résulte en la création d'un répertoire comportemental partagé³²⁶. Ce répertoire — qui combine des éléments réificatifs et participatifs — se compose de routines, de discours, d'outils, de façons de faire, d'histoire, de gestes, de symboles, de genre, d'actions ou de concepts que la communauté a produits ou adoptés dans le cours de son existence³²⁷. Le *conventus* créé par les évêques lors des Rogations répond de

³²⁵ Concile de Tours II (567), canon 18. « [...] ut de pascha usque quinquagesimam excepto rogationes omni die fratribus prandium praeparetur. »

³²⁶ Etienne Wenger, *Communities of Practice: Learning, Meaning, And Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 82.

³²⁷ *Ibid.*, 83.

façon efficace à cette définition, nous permettant d'affirmer que le rituel festif contribua à former une communauté de pratiques qui fut durable et solide. Les pratiques en elles-mêmes et l'implication des individus par rapport à celles-ci sont donc un élément clef pour saisir comment les évêques et les individus ont pu construire un lien fort et s'assurer du succès des Rogations. À ce titre, plusieurs actions ont servi à promouvoir ce *conventus*. Ce sont toutefois la procession et les pratiques liturgiques qui ont sans doute eu le plus d'impact dans la création d'une communauté de pratiques.

Comme nous l'avons déjà évoqué, les processions sont à la base un rituel très ancien qui fut adopté avec enthousiasme par les chrétiens³²⁸. À la fin du Moyen Âge, les exercices processionnels s'accumulent à l'intérieur du calendrier liturgique³²⁹. L'intégration des processions dans l'univers communautaire se fit toutefois bien avant cette période et, dès l'époque romaine, la procession devient un élément constitutif de la vie de la cité³³⁰. En Gaule, nous avons de nombreux témoignages de récupération du rituel par les communautés chrétiennes. Dès le IV^e siècle, Victrice de Rouen forme une procession afin d'organiser un *adventus* pour les reliques de plusieurs personnages saints³³¹. Les anthropologues et historien.ne.s qui se sont intéressés à ce type de phénomène ont cherché à comprendre pourquoi ce rituel fut si intrinsèquement lié à l'espace de la cité³³², ou encore, comment celui-ci permit d'exalter les hiérarchies³³³. Néanmoins, très peu se sont interrogés sur l'effet des processions en tant que pratique sur les individus et comment ces effets ont permis de renforcer l'idée d'unité.

Le premier témoignage que nous détenons concernant la réalisation d'une procession lors des Rogations est présent dans l'homélie VI d'Avit de Vienne. À l'intérieur de ce témoignage, l'évêque décrit la procession qui eut lieu lors du premier festival des Rogations. Comme Mamert de Vienne était inquiet qu'en raison de la lenteur du peuple à le suivre, la fête elle-même perde rapidement son effet de nouveauté, il convoqua une prière dans la basilique la plus proche des murs

³²⁸ Ashley et Hüsken, *Moving subjects: processional performance in the Middle Ages and the Renaissance*.

³²⁹ *Ibid.*, 7.

³³⁰ Cecelia Feldman-Weiss, « Bodies in Motion: Civic Ritual and Place-making in Roman Ephesus », dans *Marking Roman Places, Past and Present*, éd. par Darian Marie Totten et Kathryn Lafrenz Samuels (Portsmouth: Journal of Roman Archeology, 2012).

³³¹ Beaujard, *Le culte des saints en Gaule*, 59-71.

³³² Bailey, *The religious worlds of the laity in late antique Gaul*, 111-13.

³³³ Diefenbach, « "Bischofsherrschaft". Zur Transformation der politischen Kultur im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien ».

de la cité³³⁴. Pour s’y rendre, la population « en foule nombreuse avec ferveur et une profonde émotion, réalisa une procession³³⁵ ». Toutefois, celle-ci parut trop courte comparée aux larmes et aux efforts du peuple et Mamert de Vienne — alors qu’il vit les fruits de ses efforts — décida d’organiser une procession plus longue et importante le lendemain³³⁶. La procession décrite par Avit de Vienne démontre que l’exercice accompli par les participants au rituel permit de faire naître un profond sentiment de contrition à l’intérieur de leurs esprits. Même si la marche ne représenta pas un effort d’envergure, elle créa une impression durable pour l’ensemble des membres de la communauté, ce qui encouragea l’évêque à répéter l’exercice. S’il peut paraître étrange qu’une si courte procession ait eu un effet aussi marquant, c’est qu’il faut s’intéresser à l’esprit dans lequel les individus se trouvaient à ce moment précis. La procession des Rogations est en fait un exercice pénitentiel collectif et servait entre autres à exalter le sentiment d’*humilitas*³³⁷. La mise en commun de ce sentiment lors d’un tel exercice créa un profond sentiment de partage et d’unité. La procession qu’organisa Mamert de Vienne exalta un sentiment bien construit dans l’esprit de ses contemporains et permit d’unifier ceux-ci dans une expérience émotive forte. Le simple fait de partager un espace et un but commun favorisa la création et la durabilité d’un *conventus* fort.

Le second auteur à mentionner la réalisation de plusieurs processions lors des Rogations est Grégoire de Tours. Celui-ci présente plusieurs processions très différentes, mais qui entraînèrent toutes la création d’un *conventus*, ce qui permit de former une véritable communauté de pratiques. Le premier récit, qui est issu de la *vita* de Quintianus de Rodez à l’intérieur du livre *De vita patrum*³³⁸, présente la réalisation d’un miracle par l’évêque Quintianus. Cette année-là, le but des Rogations était de mettre fin à la sécheresse et d’obtenir de la pluie pour les travaux agricoles. Cependant, après trois jours de procession autour de la cité, la communauté était toujours menacée par la sécheresse. La population, approchant les remparts de Rodez, demanda à l’évêque de chanter

³³⁴ Avit de Vienne, Homélie VI. « Explorante autem episcopo feruorem inchoationis et maxime verente, [...], ad basilicam, quae tunc moenibus uicinior erat ciuitatis, orationem primae processionis indicit. »

³³⁵ Avit de Vienne, Homélie VI. « Itur celebri alacritate, copiosa multitudine, maxima compunctione [...] »

³³⁶ Avit de Vienne, Homélie VI. « [...] ut reuera populi lacrimis laboribusque breuis atque angusta processio uideretur. Vbi uero sanctus sacerdos de minorum effectu maiorum indicia collegit, sequenti die institutum est, quod nunc primo, id est crastino, si dominus adnuit, die laboraturi sumus. »

³³⁷ Diefenbach, « “Bischofsherrschaft”. Zur Transformation der politischen Kultur im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien », 110.

³³⁸ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV.

un antienne afin de recevoir l'aide divine³³⁹. Celui-ci se plia à la demande de ses ouailles et commença à chanter. Par miracle, avant même que la procession atteigne les portes de la cité, la pluie commença et la population fut stupéfaite. Cet extrait démontre bien que l'évêque était le responsable de la protection de la cité — comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent —, mais nous permet également de constater comment, lors des Rogations, les pratiques liturgiques s'accumulaient et qu'il y avait place à des pratiques liturgiques spontanées. Les communautés s'appuyèrent donc sur des pratiques qui leur étaient bien connues et les accumulaient selon leurs besoins, afin de répondre aux crises auxquelles elles devaient faire face.

Dans un autre ordre d'idées, ce récit permet de constater comment la procession réalisée lors des Rogations permet de créer une topographie religieuse de la cité. En réalisant ce rituel physique et spirituel autour de la cité, les populations et leurs évêques s'assurèrent de créer un véritable rempart autour de celle-ci et en allant de lieu saint en lieu saint (*loca sancta*)³⁴⁰. C'est du moins l'impression que donne cette source — une impression confirmée par le Missel gothique qui, quant à lui, présente différentes *collecciones* et *orationes* récitées dans plusieurs lieux saints lors de la procession des Rogations³⁴¹. Cela démontre que les processions qui avaient lieu lors de cette célébration, dans leur forme la plus aboutie, débutaient à l'église cathédrale de la cité et se rendaient dans les lieux saints entourant la cité, ce qui s'apparente aux pratiques de liturgie stationnaire telles que présentes à Rome³⁴². La procession encerclait donc assurément la cité et permettait de délimiter la communauté citadine ainsi que l'ensemble de sa topographie religieuse en plus de la protéger spirituellement. L'espace chrétien est ainsi marqué distinctement dans l'esprit des participants et la cité devient en quelque sorte une *ecclesia* à part entière.

Le deuxième récit qui est présenté par Grégoire de Tours et qui fait le portrait d'une procession lors des Rogations est issu de la *vita* de Gallus de Clermont³⁴³, l'un des aïeux de Grégoire de Tours³⁴⁴. Dans ce récit, l'évêque de Tours décrit la procession qui fut instaurée par cet évêque durant les Rogations du carême. Ici, il est dit que la communauté effectua un pèlerinage

³³⁹ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Die tertia, cum iam portae civitatis appropinquarent, suggerunt ei ut ipse antiphonam dignaretur imponere, dicentes: "Si tu, beate pontifex, devote antiphonam imposueris, confidimus de sanctitate tua, quod protinus nobis Dominus pluviam dignabitur benigna pietate largiri. »

³⁴⁰ Loseby, « Lost cities: The end of the civitas-system in Frankish Gaul », 227.

³⁴¹ Missel de Bobbio, messe XLV à XLVIII.

³⁴² Baldwin, *The Urban character of Christian worship: the origins, development, and meaning of stationary liturgy*.

³⁴³ Grégoire de Tours, *Vita patrum VI*.

³⁴⁴ Alexander C. Murray, éd., *A Companion to Gregory of Tours*, 8.

collectif de près de 65 kilomètres pour se rendre au tombeau de saint Julien à Brioude³⁴⁵. L'exercice instauré par Gallus de Clermont démontre une mise en espace de la cité et de sa *parochia*, projet qui visa sans doute à accroître le pouvoir des évêques sur cet espace particulier. D'ailleurs, cette procession est très ambitieuse, ce qui prouve l'importance de la pénitence dans la réalisation du rituel : durant trois jours, entre sexte et nonne, la population qui jeûnait devait en plus marcher en moyenne trois kilomètres à l'heure et, en même temps, psalmodier et de prier³⁴⁶. La communauté qui partagea cette expérience se trouva plus unie à l'intérieur du *conventus* à cause de la souffrance collective importante subie par tous, y compris l'évêque. Néanmoins, ce pèlerinage collectif est probablement exceptionnel pour l'époque et des processions comme celles décrites dans le récit précédent sont sans doute plus réalistes.

Le troisième récit qui présente une procession lors des Rogations concerne quant à lui les célébrations qui eurent lieu à Paris en 588. Dans ce récit, comme nous l'avons observé, il est dit « qu'alors que l'évêque réalisait la procession de lieu saint en lieu saint avec sa communauté, un homme que personne ne connaissait et qui portait des vêtements étranges et une croix entraîna autour de lui plusieurs publicains et femmes rustiques et forma sa propre procession³⁴⁷ ». L'homme fit alors le tour des lieux saints de la cité en leur compagnie.

La présence d'un second individu doté d'un charisme particulier présentait une menace de premier plan à la formation d'un *conventus* large à l'intérieur de la cité et, de façon similaire, à l'autorité de l'évêque. Grégoire de Tours s'empresse donc de qualifier l'homme en question d'imposteur et défend l'évêque Ragnemodus qui fit emprisonner l'homme. La procession, en étant disloquée de cette façon, ne permet pas la création d'un espace de rencontre et de partage, ce qui représente un échec. Toutefois, Grégoire de Tours, à la fin de ce récit, présente une réunification des individus autour de l'évêque — véritable figure légitime — et dénonce vivement la figure de l'« imposteur » qui a mis en échec les Rogations. La procession, dans ce récit, correspond donc au véritable lieu de la communauté.

³⁴⁵ Grégoire de Tours, *Vita patrum VI*. « t media Quadragesima psallendo ad basilicam beati Iuliani martyris itinere pedestri venirent. »

³⁴⁶ Ian Wood, « Topographies of holy power in the sixth-century Gaul ».

³⁴⁷ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX,6.

La procession telle qu'elle est décrite dans les récits que nous venons d'analyser permettait de créer un tiers-lieu³⁴⁸ où la communauté pouvait se rassembler dans son ensemble et vivre une expérience partagée. Comme les églises de l'époque sont souvent trop petites pour accueillir l'ensemble de la collectivité, les marches processionnelles permirent de réellement réunir des foules plus importantes et hétéroclites³⁴⁹. De même, participer aux processions permit aux participant.e.s de se figurer eux-mêmes le groupe auquel ils appartiennent et favoriser la cohésion sociale³⁵⁰. Cela a donc pour effet de former un *conventus* dans l'esprit des participant.e.s qui pouvaient alors performer et négocier leur appartenance au groupe.

Toutefois, cette pratique particulière ne représente pas la seule pratique qui contribua à former le *conventus* dans l'esprit des contemporains. D'autres pratiques communautaires furent promues lors des Rogations et permirent de créer un sentiment partagé et des expériences communes entre les individus. Ainsi, les communautés assistaient à divers services liturgiques, priaient, jeûnaient, chantaient et psalmodiaient afin de s'inscrire dans une unité d'action et d'identifier qui était membre de la communauté. Grâce à cet ensemble de pratiques se formait le *conventus*. L'accumulation des pratiques liturgiques renforça donc l'esprit communautaire en formant une communauté de pratiques forte.

3.1.3. Une communauté d'expériences

Le concept de communauté d'expériences, tel que développé par les penseurs de l'école de Lacan, s'intéresse à la communauté qui partage une expertise dont le cœur est l'expérience des praticien.ne.s³⁵¹. Cette communauté se forme autour de compétences plutôt que du vécu à proprement parler. Toutefois, le terme d'expérience réfère également au fait d'éprouver quelque chose qui permet l'enrichissement de la connaissance, du savoir et des aptitudes. À ce sujet, Piroška

³⁴⁸ Le concept de tiers-lieu a été développé par le sociologue Ray Oldenburg dans le livre *The Great Good Place*. Ce concept réfère aux environnements sociaux qui viennent après les lieux de domicile et de travail. Ainsi, il s'agit de terrains neutres ou l'ouverture, la communication et l'accessibilité sont des caractéristiques centrales et qui visent le partage entre individus. Ray Oldenburg, *The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons, and Other Hangouts at the Heart of a Community* (New York ; Berkeley: Da Capo Press, 1999).

³⁴⁹ Diefenbach, « "Bischofsherrschaft". Zur Transformation der politischen Kultur im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien ».

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ María Antonieta Izaguirre, « Une communauté d'expérience », dans *Le savoir du psychanalyste*, éd. par Nancy Barwell, Pierre Bruno, et Véronique Sidoit (Toulouse: Érès, 2013), 86-89.

Nagy et Geneviève Bühler-Thierry ont constaté qu'il faut s'interroger sur les expériences vécues au Moyen Âge. Pour elles, le « terme "expérience" [...] s'intéress[e] au spectre complet du vécu humain [...]. Les pratiques sociales [...] dans lesquelles toute expérience s'ancre doivent être explorées afin de mieux comprendre comment les expériences les incarnent, les transforment ou les contournent autour d'un moment ou évènement singulier³⁵² ». En utilisant cette conception du terme d'expérience, nous souhaitons saisir comment les expériences transcendent les individus et contribuent à la création d'une communauté. C'est en analysant comment les expériences, en tant que phénomène vécu et partagé, transformèrent les pratiques sociales que nous pourrions comprendre leur influence sur la création d'un *conventus* fort et durable.

Bien que le dossier de sources nous offre plusieurs angles pour appréhender les communautés d'expériences, nous croyons que c'est en étudiant les émotions que nous pourrions le mieux saisir la portée transformative des expériences communautaires³⁵³V. Il va sans dire que les auteurs médiévaux décrivent le plus souvent les expériences collectives en référant aux émotions vécues par ces collectivités³⁵⁴. Pour que l'expérience soit réellement transcendante et qu'elle contribue à former une communauté, elle nécessite d'être comprise et reconnue par des signes ou des pratiques émotives fortes telles que les larmes, les cris ou la détresse³⁵⁵. L'expérience collective est donc présentée dans les textes comme une performance cherchant à montrer avant

³⁵² Geneviève Bühler-Thierry et Piroska Nagy, « Communautés de pratiques et d'expériences au premier Moyen Âge », IRHT - CNRS, 2022, <https://www.irht.cnrs.fr/agenda/appel-communications-communautaires-de-pratiques-et-d-experiences-au-premier-moyen-age>.

³⁵³ Pour Piroska Nagy, il faut aujourd'hui se réclamer, en tant qu'historien, davantage de l'émotion « comme un objet et un outil analytique permettant d'embrasser à la fois les dimensions sensorielle, affective, corporelle et cognitive du vécu humain, dans une perspective où l'être humain et la société se conçoivent tous deux comme des constructions bio-culturelles ». L'autrice spécifie alors que « l'expérience qui inclut l'affectivité ne s'oppose aucunement au discours et au langage, et son étude conçoit les aspects individuels et sociaux, voire collectifs du vécu comme formant un ensemble aux liens multiples et inextricables. [...] C'est ce qui permet de penser aujourd'hui l'affectivité au cœur de la socialité, de la communication sociale et politique, où l'impact des émotions et des sentiments générés par l'être-ensemble peut être fondamental dans l'élaboration des réactions collectives, des décisions communes, de l'urgence d'agir ou du sentiment d'appartenance et d'identité. Il convient donc de repenser le travail sur l'émotion collective sur la base de son lien étroit avec les processus cognitifs et les expériences sensorielles et corporelles, tout en la réintégrant dans l'analyse historique des processus sociaux et des événements, où elle est omniprésente. » Piroska Nagy, « Histoire des émotions collectives : Éléments pour la trajectoire d'un phénomène et d'un concept », dans *Histoire des émotions collectives : Épistémologie, émergences, expériences*, éd. par Damien Boquet, Piroska Nagy, et Lidia Luisa Zanetti Domingues (Paris: Classiques Garnier, 2022), 47.

³⁵⁴ Piroska Nagy, « Religious Weeping as Ritual in the Medieval West », dans *Ritual in its Own Right*, éd. par Don Handelman et Galina Lindquist (New York ; Oxford: Berghahn Books, 2005), 120.

³⁵⁵ *Ibid.*, 131.

tout l'émotion puisqu'il s'agit du véritable signe reconnaissable pour ceux qui sont extérieurs de la communauté d'expériences et qui souhaitent la rejoindre³⁵⁶.

Grégoire de Tours est sans doute l'auteur de notre corpus qui met le mieux en scène le caractère transcendant des expériences pour la formation des communautés lors du rituel des Rogations. À l'intérieur de ces récits, il présente des scènes expressives où l'ensemble des individus qui sont présents partagent une expérience émotionnelle et, de cette façon, peuvent affirmer leur appartenance au *conventus*. Le récit qui est fait autour du miracle réalisé par l'évêque Quintianus lors de la procession des Rogations dans la cité de Clermont est ici un exemple évocateur³⁵⁷. À l'intérieur de ce texte, l'évêque de Tours décrit les différentes émotions qui touchaient la population alors que celle-ci était face à une situation critique qui se résolut par la réalisation d'un miracle. Dans un premier temps, Grégoire de Tours présente le désespoir de la population. Celle-ci est touchée par une grande sécheresse qui entraîne diverses conséquences, notamment pour l'agriculture³⁵⁸. L'auteur du texte sous-entend que, dans l'esprit de la population, la réalisation des Rogations et les exercices de pénitence qui y sont liés permettraient assurément de mettre fin à la détresse. Toutefois, alors que la communauté menée par l'évêque approchait les remparts de la cité lors du troisième jour, la pluie salvatrice ne s'était toujours pas manifestée. L'espoir que la population avait placé dans les Rogations fut redirigé vers la figure de l'évêque. La population demanda à l'évêque d'entonner une antienne³⁵⁹. L'évêque, patron et salvateur de la cité, à la suite de cette requête, se prosterna et pria en larmes pendant de longues minutes. À cette époque, les larmes des évêques étaient considérées comme particulièrement importantes : « They signified the bishops personal spiritual state and embodied the spirit of the entire community³⁶⁰. » Ainsi, le simple fait de voir l'évêque pleurer provoqua assurément une émotion forte chez la population. Grégoire de Tours indique que, lorsque l'évêque se leva, tous commencèrent à chanter une prière

³⁵⁶ *Ibid.*, 120-21.

³⁵⁷ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV.

³⁵⁸ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Porro in Arverno quodam tempore cum magna siccitas consumeret arva, et arentibus herbis nulla penitus iumentis pabula remaneret, et sanctus Dei rogationes illas, quae ante Ascensionem dominicam aguntur devotissime celebraret. »

³⁵⁹ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Die tertia, cum iam portae civitatis appropinquarent, suggerunt ei ut ipse antiphonam dignaretur imponere, dicentes: "Si tu, beate pontifex, devote antiphonam imposueris, confidimus de sanctitate tua, quod protinus nobis Dominus pluviam dignabitur benigna pietate largiri." »

³⁶⁰ Geoffrey Nathan, « The Rogation Ceremonies of Late Antique Gaul: Creation, Transmission and the Role of the Bishop », 288.

et la pluie arriva enfin sur la cité³⁶¹. La population fut émerveillée et tous s'accordèrent pour dire que le miracle se produisit grâce à l'action de l'évêque. L'état de la communauté et les émotions qu'elle rencontra après cet événement représentent une expérience transcendante pour celle-ci. En effet, la période de crise et la résolution qui s'ensuivit ont certainement permis de renforcer le lien d'unité entre tous, faisant naître un profond sentiment collectif de gratitude.

Comme nous l'avons déjà mentionné, Avit de Vienne présente, à l'intérieur de l'homélie VI, la forte émotion collective que partagea la foule lors de la procession des premières Rogations. Dans ce texte, la foule est touchée par une combinaison de ferveur et de componction qui se manifesta par des larmes. Il est dit que la procession, qui parut d'ailleurs trop courte par rapport aux larmes et sentiments de repentance de la population, fut réalisée par une grande foule animée par l'enthousiasme et un profond sentiment de componction³⁶². Voyant cela, l'évêque décida de reproduire l'exercice le lendemain³⁶³. C'est le sentiment véritable de ferveur qui poussa la population à se joindre en si grand nombre à la procession. Le sentiment de componction est néanmoins celui qui est le plus important dans l'épisode. Celui-ci est, dans les textes médiévaux, considéré comme un don de Dieu, et il se manifeste par les larmes³⁶⁴. Ce sentiment ne peut d'ailleurs être provoqué ou prescrit³⁶⁵ et représente une reconnaissance de la pureté de l'âme de la personne touchée³⁶⁶. La *copiosa multitudo* fut donc touchée par une *maxima compunctione*, ce qui représente une expérience collective intense. De façon similaire, les larmes du peuple que décrit l'auteur révèlent que la foule fut prise par un profond sentiment de dévotion spirituelle et un engagement émotionnel collectif. La population est donc prise par un grand sentiment de contrition.

La naissance d'une émotion collective dans les textes laisse sous-entendre que, pour les contemporains, Dieu lui-même provoquait de tels sentiments. Les larmes qui coulent parmi la foule sont l'offrande faite à Dieu et la preuve que Dieu reconnaît la repentance des individus. Le partage d'émotions qui est présenté dans les deux exemples que nous venons d'aborder nous permet de

³⁶¹ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Cumque psallere devotissime coepissent, penetravit excelsae potentiae aures humilis oratio confessoris, et ecce contenebratum est caelum ac nubibus obtectus. »

³⁶² Avit de Vienne, Homélie VI. « Itur celebri alacritate, copiosa multitudine, maxima compunctione : ut reuera populi lacrimis laboribusque brevis atque angusta processio uideretur. »

³⁶³ Avit de Vienne, Homélie VI. « Vbi uero sanctus sacerdos de minorum effectu maiorum indicia collegit, sequenti die institutum est, quod nunc primo, id est crastino, si dominus adnuit, die laboraturi sumus. »

³⁶⁴ Nagy, « Religious Weeping as Ritual in the Medieval West », 120.

³⁶⁵ *Ibid.*, 120.

³⁶⁶ *Ibid.*, 125.

concevoir à quel point les Rogations sont considérées par les auteurs comme une expérience forte permettant d'unir la population dans un *conventus*. Toutefois, la difficulté de ceux-ci réside dans le fait de communiquer efficacement ces expériences émotionnelles vécues lors des Rogations pour permettre un genre de mimétisme auprès d'autres populations. Les sources présentent ici une dimension normative forte. En décrivant de telles expériences, les auteurs cherchent à prescrire une norme dévotionnelle pour les populations.

L'un des défis pour les promoteurs des Rogations était toutefois de s'assurer que les Rogations, en tant que rituel, n'étaient pas seulement fréquentées, mais véritablement vécues par les communautés. Pour ce faire, l'une des stratégies adoptées fut de promouvoir des émotions liées exclusivement à la fête. De cette façon, il devient plus facile de créer une temporalité particulière où la population se retrouve selon d'autres modalités et s'unit plus facilement³⁶⁷. La réalisation d'un *conventus* passa par le partage d'expériences — qui peuvent être vécues ou racontées — visant à faire naître des sentiments forts et partagés. Pour les auteurs du V^e et du VI^e siècle, ce sont véritablement les sentiments de componction et de contrition qui étaient mis de l'avant. À ce titre, les sermons sont sans doute les textes qui permettent de mettre le mieux en lumière cette dimension. À l'intérieur de ceux-ci, les auteurs font sans cesse appel à ces sentiments afin de provoquer un repentir réel chez leur auditoire et, par le fait même, assurer le succès des Rogations.

Avit de Vienne, dans l'homélie VI, évoque les dangers et les épreuves qui guettent sa communauté si celle-ci ne remplit pas les exercices de repentir dans un esprit de communion. L'accent est ici mis sur la prière collective que doit accomplir la communauté, ce qui permet de faire naître un sentiment réel et profond de componction.

L'un des sermons présents dans le corpus dit d'Eusèbe le Gallican³⁶⁸ est encore plus révélateur des mécanismes auxquels ont recours les prédicateurs pour exalter ce sentiment. À l'intérieur de celui-ci, la nécessité de la contrition est mentionnée en soulignant que « tous doivent pâlir de contrition à cause de leurs actions récentes et que tous doivent s'affliger de pénitence³⁶⁹ ».

³⁶⁷ Albert Piette, *Les Jeux de la fête: rites et comportements festifs en Wallonie*, 14-15.

³⁶⁸ Eusèbe le Gallican, Sermon 25.

³⁶⁹ Eusèbe le Gallican, Sermon 25. « Congruum ac ualde necessarium est, dilectissimi fratres, ut, sicut priore tempore festis publicis priuata deuotio totum annum commendatura successit, ita etiam nunc a triduanis supplicationibus uno animo parique consensu feruentibus studiis praecingamur : dum adhuc de labore proximo impenetrabili contritione pallemus, dum adhuc pingues ieiuniis sumus, dum adhuc recentibus calemus officiis, dum adhuc petitionibus supplicantium acquisisti tunc sacro tempore fructus patrocinantur. »

Ici, c'est le don des larmes qui est demandé par la communauté, larmes qui sont provoquées par la reconnaissance des péchés et la demande de pardon adressée à Dieu. Par cette pratique, il est sous-entendu qu'un dialogue entre les individus et Dieu se crée. À l'intérieur du sermon, le prédicateur met également l'accent sur la nécessité de reconnaître ses fautes et d'être dans un état de gratitude devant l'œuvre divine. Dieu, par sa miséricorde qui est d'ailleurs encore plus grande lors des Rogations, peut venir en aide à tous, si la repentance est sincère. Pour l'auteur de ce texte, le succès de la célébration dépend largement de la disposition dans lequel se trouve la population. Cultiver un sentiment de componction et de contrition est donc essentiel pour le succès des Rogations ainsi que pour la formation du *conventus*.

D'autres textes mettent également de l'avant un tel discours. Le sermon 207 de Césaire d'Arles indique que la communauté supplie la miséricorde de Dieu avec un cœur contrit et un corps humilié³⁷⁰ et que la componction éprouvée lors des trois jours des Rogations est le remède qui permet de réparer les blessures de tous les péchés³⁷¹. Il s'agit, pour Césaire d'Arles, « de l'antidote spirituel servant à restaurer la santé originelle³⁷² ». Dans le sermon 208, l'évêque d'Arles indique qu'il croit en la miséricorde divine qui daignera inspirer la communauté de telle sorte que par la componction, le jeûne, la prière, le chant des psaumes et les aumônes, elle puisse obtenir des indulgences et le remède³⁷³. Pour les évêques et les prédicateurs qui prononcent les sermons évoqués ici, les pratiques liées à la repentance sont intimement liées aux sentiments nécessaires pour obtenir l'aide de Dieu, et ils exhortent leur communauté à utiliser les trois jours des Rogations pour obtenir une purification de l'âme.

Les sermons qui établissent un lien plus direct avec le jeûne des Ninivites se servent également de cet épisode pour faire naître un tel sentiment. En effet, ces sermons appuient sur le sentiment des Ninivites et de leur roi en plus de montrer comment ceux-ci ont rapidement accepté d'effectuer les exercices pénitentiels. De nouveau dans ces textes, les larmes, le jeûne et les prières

³⁷⁰ Césaire d'Arles, Sermon 207. « [...] et contrito corde vel humiliato corpore dei misericordiam deprecemur. »

³⁷¹ Césaire d'Arles, Sermon 207. « [...] ut omnium peccatorum nostrorum vulnera isto triduo conpunctionis medicamento tamquam spiritali accepto antidoto ad sanitatem pristinam revocemus. »

³⁷² Césaire d'Arles, Sermon 207. « [...] spiritali accepto antidoto ad sanitatem pristinam revocemus. »

³⁷³ Césaire d'Arles, Sermon 208 « Sed credo de dei misericordia, quod ita vobis inspirare dignabitur, ut non per negligentiam peccatum acquirere, sed magis per conpunctionem ieiunando orando Ppsallendo et elymosinas laciendo ad remedium possitis indulgentiac Ipervenire : praestante domino nostro Iesu Christo, cui est honor let gloria in saccola sacculorum. »

sont présentés comme la manifestation parfaite du sentiment de componction et représentent le parfait remède pour les péchés³⁷⁴.

L'ensemble des textes mettent donc de l'avant le partage d'émotions fortes qui ont certainement contribué à faire des Rogations une expérience religieuse puissante pour les communautés. La communion de ces communautés autour de pratiques et d'émotions aussi profondes a permis d'établir un *conventus* fort et durable. Il restait toutefois aux évêques de transformer ce *conventus* en *consensus* ecclésiologique.

3.2. LES ROGATIONS POUR ATTEINDRE UN *CONSENSUS* ECCLÉSIOLOGIQUE

De l'Empire romain, les élites gallo-romaines chrétiennes ont hérité d'une revendication d'universalité³⁷⁵. Lorsqu'ils conçurent la *christianitas*, les évêques ont développé une conception universelle où tous étaient citoyens du Royaume de Dieu. Communiquer et partager cette vision représentait un défi de taille : les sociétés à l'époque qui nous intéresse sont avant tout des sociétés du face-à-face. Pour plusieurs individus, se transposer dans un *consensus* ecclésiologique relevait d'un exercice mental complexe. Bien que, comme nous l'avons vu, les évêques réussirent à créer un *conventus*, rien ne garantissait l'atteinte d'un *consensus*. Nous sommes malgré cela convaincus que les évêques réussirent à promouvoir cet élément grâce à différents procédés parallèles. À l'intérieur de leur mise en récit, ils appuyèrent sur l'importance d'une communauté ecclésiologique³⁷⁶. La société ecclésiologique telle qu'elle est présentée dans les textes est en fait une société universelle qui dépasse tous les cadres tangibles auxquels peuvent se raccrocher les

³⁷⁴ Rob Meens, *Penance in medieval Europe, 600-1200* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

³⁷⁵ Martin Heinzelmann, « Sainteté, hagiographie et reliques en Gaule dans leurs contextes ecclésiologique et social (Antiquité tardive et haut Moyen Âge) », 38.

³⁷⁶ Martin Heinzelmann, lorsqu'il décrit la vision ecclésiologique qui existait dans les écrits hagiographiques des V^e et VI^e siècles, indique que les évêques — disposant du monopole de la vie intellectuelle et spirituelle de leur cité — installèrent le fondement d'un cadre social de plus en plus astreignant et basé sur des normes strictement chrétiennes. Grandement inspirés par les modèles patristiques, dont le plus populaire est celui de la cité de Dieu de saint Augustin, les évêques firent la promotion d'une société mixte où hommes et saints se côtoient. Si les saints sont les véritables modèles à imiter, il existe tout de même une *permixta* à l'intérieur des individus et seul le Christ saura reconnaître les siens. De plus, cette vision de la société cherche à dépasser les frontières terrestres et construire un modèle qui surpasse le contexte gaulois ou même celui d'un lieu saint. La société ecclésiologique telle qu'elle est présentée dans les textes est donc une société universelle qui dépasse tous les cadres tangibles auxquels peuvent se raccrocher les individus. Heinzelmann, « Sainteté, hagiographie et reliques en Gaule dans leurs contextes ecclésiologique et social (antiquité tardive et haut Moyen Âge) ».

individus. En faisant la promotion de la fête, les auteurs cherchèrent alors à ce que les individus de leur communauté s'associent véritablement à cette vision et qu'ainsi, ils forment une communauté ecclésiologique visant à atteindre un *consensus*. C'est du moins ce que suggère l'étude de divers éléments présents dans les textes, tels que l'effacement des distinctions sociales, l'affirmation du caractère universel et la délocalisation de la fête, l'attachement à aucune figure sainte précise et la présentation d'une Église triomphante grâce à l'action de la communauté.

Les évêques contribuèrent à créer un sentiment d'appartenance à une communauté nouvelle qui, cette fois-ci, était virtuelle. Cette communauté, qui peut s'apparenter aux communautés imaginaires d'Anderson, mais en excluant la notion d'État³⁷⁷, correspond donc à l'aboutissement des Rogations, qui deviennent l'endroit où tous se réunissent afin de faire acte de repentance. Le développement de cette vision dans l'esprit des évêques et des communautés citadines a véritablement permis à la fête d'atteindre un seuil de solennité plus grand, celui du *consensus*.

3.2.1. Effacement des distinctions sociales

L'une des premières stratégies utilisées par les évêques afin d'assurer la création d'un véritable *consensus* fut d'horizontaliser au maximum les classes sociales qui formaient la communauté. Dans la conception des évêques, la hiérarchie terrestre n'avait pas de réelle importance — mis à part pour la reconnaissance de leur propre *ordo*³⁷⁸ — puisque seul le Christ peut juger de la valeur des individus. La *permixta*³⁷⁹ qui existe à l'intérieur de la société existe donc elle aussi à l'intérieur des individus et nul ne peut avoir de garantie concernant son statut dans le Royaume céleste. Les Rogations servaient donc à unifier la population dans un seul tout, tout qui est néanmoins éphémère puisqu'à la fin des festivités, l'ordre social reprenait ses droits. Les Rogations représentaient ainsi un moment d'utopie pour les collectivités.

³⁷⁷ Benedict Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism* (London ; New York: Verso, 1991).

³⁷⁸ Sur cette question, voir la section 2.2.2. du deuxième chapitre.

³⁷⁹ La notion de l'*ecclesia permixta* est une conception augustinienne qui affirme que l'Église visible est à la fois composée de personnes pures et impures. Sur cette question, voir Martin Heinzelmann, « Sainteté, hagiographie et reliques en Gaule dans leurs contextes ecclésiologique et social (antiquité tardive et haut Moyen Âge) », 45-46.

L'une des façons les plus évidentes pour les évêques de mettre en lumière cette réalité est d'appuyer sur le caractère faillible des individus et sur le fait que tous doivent se repentir. À ce titre, l'un des épisodes décrits par Grégoire de Tours est particulièrement éloquent. À l'intérieur de ce texte, l'évêque de Tours affirme que le roi Gontran, alors que le village d'Ozon était touché par la peste, « organisa les remèdes pour guérir les blessures de la foule pécheresse³⁸⁰ ». Ici, ce ne sont pas les péchés de quelques individus qui doivent être adressés, mais véritablement ceux d'une foule unie par ceux-ci. Le même phénomène est présent dans un autre épisode où ce sont les péchés du peuple qui sont la cause de la sécheresse³⁸¹. Dans d'autres textes, les péchés sont individualisés, mais ils sont communs à tous. Dans le sermon 26 de la collection dite d'Eusèbe le Gallican, le prédicateur invite chacun à prendre conscience de ses propres péchés et à demander pardon à Dieu³⁸². Les textes ne présentent pas de hiérarchie entre les individus et tous sont égaux dans le regard de Dieu. Par extension, les pénitences qui doivent être accomplies lors des Rogations doivent également être réalisées par tous. Encore une fois, l'action individuelle, aux yeux des évêques, n'a donc pas de réelle importance. L'œuvre collective est celle qu'il faut privilégier.

De façon similaire, il est possible d'entrevoir cette considération des évêques à l'intérieur des canons des conciles mérovingiens. Comme nous l'avons déjà mentionné, ceux-ci cherchent à élargir la célébration des Rogations au maximum en incluant les membres de toutes les classes sociales, des esclaves aux *potentes*. Il en va de même pour les hommes et les femmes, et les individus qui évoluent dans le monde urbain et rural. L'inclusion de ces classes suggère alors une indistinction entre les individus au point de vue conceptuel. Malgré cela, il est certain que la hiérarchie est demeurée sous diverses formes à l'intérieur du rituel. C'est du moins ce que suggère la lecture de sources traitant de diverses fêtes et formes rituelles qui existent à cette époque, dont

³⁸⁰ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX, 21. « ed rex acsi bonus sacerdos providens remedia, qua cicatrices peccatoris vulgi mederentur, iussit omnem populum ad ecclesiam convenire et rogationes summa cum devotione celebrare [...] »

³⁸¹ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Si clauso caelo pluviae non fuerint propter peccata populi, et conversi deprecati fuerint faciem tuam, exaudi, Domine, et dimitte peccata populi tui et da pluviam terrae, quam dedisti populo tuo ad possidendum. »

³⁸² Eusèbe le Gallican, Sermon 26. « Ergo, carissimi, unusquisque respiciens se, arguat intra se gesta improba, et ante se constituat peccata sua, pronuntians cum propheta : Et delictum meum contra me est semper. Ante nos sit, ut contra nos esse non possit. Ita illud conuersatio obliuiscatur, ut compunctio recordetur ; ita illud reatus confessionis ostendat, ut uirtus satisfactionis abscondat ; ita uiuat in conscientia, ut moriatur in uita. »

la fête de saint Just relatée par Sidoine Apollinaire au V^e siècle³⁸³, ou encore l'organisation des *litaniae maiores* à Rome à la fin du VI^e siècle³⁸⁴.

Un autre procédé pour s'assurer d'unir la communauté dans un même *consensus* et effacer les distinctions sociales fut d'utiliser un vocabulaire particulier pour désigner les collectivités. À l'intérieur du corpus, les individus disparaissent et les auteurs s'adressent à eux de façon impersonnelle. Ceux-ci perdent alors toute individualité et des termes collectivisants tels que *multi*, *turba*, *populus*, *multitudo*, *numerosus* et *frequentia* sont utilisés pour parler des regroupements qui s'unissent lors des Rogations. Lorsque les auteurs cherchent à interpeler plus directement les individus, ils utilisent un « tu » très général et englobant³⁸⁵. Ainsi, tous sont concernés.

Ce qui est d'autant plus remarquable dans le corpus est la façon dont la collectivité prend la parole. À titre d'exemple, lorsque Grégoire de Tours fait dialoguer les individus avec une certaine figure telle que les évêques, ceux-ci s'associent avant tout à un « nous »³⁸⁶. L'individualité est donc complètement effacée aux yeux des évêques et tous s'inscrivent désormais dans une foule. Celle-ci, à l'intérieur des sources, devient d'ailleurs le *senatus*, le *conventus* ou encore le *contubernium*. Même si ces termes expriment des réalités très différentes à cette époque³⁸⁷, ils sont tous utilisés dans les textes pour désigner la communauté des Rogations par les auteurs, une communauté qui transcende l'organisation humaine au profit de la création d'une *ecclesia sancta*³⁸⁸. L'utilisation d'un tel vocabulaire qui est issu du vocabulaire civique (*senatus*) ou militaire (*contubernium*) permet de collectiviser au maximum les individus dans des structures de fraternité permettant l'identification de ceux-ci au *consensus* ecclésiologique.

³⁸³ Sidoine Apollinaire, *Epistula* V, 17.

³⁸⁴ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, X,1.

³⁸⁵ Sur ces questions, voir Oswald Ducrot et Emile Benveniste. Oswald Ducrot, *Le dire et le dit* (Paris: Minuit, 1984); Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1976).

³⁸⁶ Voir Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV. « Si tu, beate pontifex, devote antiphonam imposueris, confidimus de sanctitate tua, quod protinus nobis Dominus pluviam dignabitur benigna pietate largiri » ; Grégoire de Tours, Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX,6. « Numquam tamen nobis psallentibus potuit excitare, donec, dato terris diae, altius solis lampas ascenderet. »

³⁸⁷ Sur la question, voir le chapitre 5 de la thèse de Shane Bobrycki. Bobrycki, « The Crowd in the Early Middle Ages », 341-98.

³⁸⁸ L'*ecclesia sancta* est un concept augustinien qui réfère à l'Église virtuelle où se trouve les saint.e.s.

3.2.2. Affirmation du caractère universel et délocalisation de la célébration

Une autre stratégie qui fut utilisée par les évêques pour s'assurer d'obtenir un *consensus* ecclésiologique fut d'affirmer le caractère universel des Rogations. Malgré que les évêques étaient sans doute conscients que la fête était à leur époque une particularité de la liturgie gallicane, ceux-ci affirmèrent à plusieurs reprises que la fête était célébrée dans l'entièreté du monde et que cette célébration permit de purger les péchés de toute la terre. C'est du moins ce qu'affirme Avit de Vienne alors qu'il débute l'une de ses homélies et qu'il indique que « un certain fleuve bien alimenté d'observance rogatoire coule dans un cours vivifiant non seulement à travers la Gaule, mais à travers presque le monde entier, et il purifie la terre infectée par le vice avec un flux abondant de réparations annuelles³⁸⁹ ». Césaire d'Arles fait une description similaire lorsque celui-ci indique qu'en ces trois jours qui, selon la règle, sont célébrés par l'Église dans tout le monde, nul ne peut se soustraire au *conventus* saint³⁹⁰. Dans ces deux passages, les auteurs laissent sous-entendre que la fête est à l'origine d'un mouvement très large de repentance permettant de créer un *conventus* et purger la terre des péchés de tous. Ainsi, il s'agissait de faire miroiter à la communauté citadine sa participation à un mouvement universel et qui rendait compte de la participation d'une communauté locale au *consensus* ecclésiologique plus large.

Cette prétention à l'universalité peut également être comprise par le lien établi entre la célébration des Rogations et le jeûne de Ninive tel que présenté dans le Livre de Jonas. En effet, en créant une association forte entre ces deux éléments, les évêques réussirent à retirer l'origine de la célébration de l'espace de la Gaule et de l'ancrer dans un espace narratif plus grand — la Bible — mais également dans une temporalité et dans un espace plus signifiant afin d'être plus persuasif auprès des communautés et favoriser leur compréhension des motifs de célébration du rituel. Par le fait même, cela favorisa une adhésion communautaire plus large. Cependant, en créant cette association, les évêques ont également assurément essayé de créer un lien de filiation entre les anciens Ninivites et les chrétiens de leurs époques, renforçant l'idée que les Rogations permirent de créer un *consensus* traversant les âges et l'Histoire sainte. Inscrire le rituel festif dans une telle

³⁸⁹ Avit de Vienne, Homélie VI. « Currit quidem tramite uitali non per Gallias tantummodo, sed paene per orbem totum rogationalis obseruantiae flumen irriguum et infectam uitiis terram uberi fluxu annuae satisfactionis expurgat. »

³⁹⁰ Césaire d'Arles, Sermon 2nini07. « [...] quos regulariter in toto mundo celebrat ecclesia, [...] »

temporalité et une telle narrativité a eu pour effet de faire de cette fête un espace liminaire³⁹¹ où l'*ecclesia* est le point central.

Les procédés visant à doter les Rogations d'un caractère universel furent nombreux. Les textes de la période présentent des idées pour la formation d'une communauté qui s'inscrit dans un espace et une temporalité très larges et qui permet de transposer la *christianitas* sur un vaste territoire contribuant à former une communauté qui transcende la proximité ou l'espace réel et qui devient, par le fait même, imaginaire. Ici, la procession, que nous avons déjà étudiée pour sa contribution dans la formation du *conventus*, représente sans doute l'aboutissement de cette vision. Par l'accomplissement de processions visant à faire acte de repentance à travers toute la Gaule, les évêques et les communautés qui les accompagnaient avaient sans doute l'impression de marquer le territoire de cet esprit et de permettre l'imprégnation de l'*ecclesia* sur l'espace terrestre. De cette façon, les individus partageant la même intention et la même volonté ont réussi à se réunir dans un *consensus* universel qui marque le territoire, mais permet également de s'inscrire dans une déterritorialisation de l'Église en tant que lieu spécifique et la création d'une Église universelle.

3.2.3. Des saint.e.s en périphérie et l'esprit de la communauté

La dernière stratégie utilisée pour promouvoir la création du *consensus* ecclésiologique fut de concentrer la célébration des Rogations autour de la figure de Dieu et de mettre en périphérie les figures saintes et les cultes qui leur sont associés³⁹². En effet, les évêques et les individus prenant part à l'organisation de la célébration ont pris soin de s'assurer que les Rogations soient avant tout un acte de pénitence collectif. Les saint.e.s n'ont donc pas un rôle d'intercesseur central dans la

³⁹¹ La liminarité est l'une des étapes constitutives du rituel selon l'anthropologue Arnold van Gennep. Pour celui-ci, le rituel provoque un changement de statut pour les individus et, comme l'a ensuite démontré Albert Piette, les fêtes créent des temporalités particulières, un espace liminaire, où les comportements et les pratiques des communautés sont modifiés jusqu'à la réincorporation de tous. Pour Victor W. Turner, c'est dans cet espace que la *communitas* prend réellement forme. Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, (Paris: Picard, 1987) ; Piette, *Les jeux de la fête* ; Turner, *Celebration: studies in festivity and ritual*.

³⁹² À titre d'exemple, nous pouvons entre autres penser à la procession organisée par Gallus de Clermont vers le tombeau de saint Julien à Brioude, à la sainteté institutionnelle que tentèrent de créer les évêques autour de leur fonction ou encore au rattachement des Rogations avec la figure sainte de Jonas. Ces exemples placent tous le culte des saint.e.s comme élément périphérique aux Rogations, servant à mieux ancrer le rituel dans le paysage culturel de l'époque.

fête — élément pourtant central dans la conception religieuse de l'époque³⁹³ —, ce qui est fondamentalement original. De cette façon, les évêques et les acteur.rice.s qui organisèrent la fête purent créer un lien plus direct entre les individus et Dieu. La communauté réunie dans le regard de Dieu lors des Rogations était moins hiérarchisée et plus unie puisqu'elle dut demander l'aide divine d'une seule voix unie et sans l'aide des saints. L'accumulation de la repentance des individus réunis dans un *conventus* permettant l'atteinte d'un *consensus* fort est donc l'élément que cherche à promouvoir cette fête. Comme l'indique le sermon 25 présent dans le corpus de sermons dit d'Eusèbe le Gallican, les prières publiques faites en l'honneur de Dieu lors des Rogations permirent d'entourer la communauté dans un « accord unanime de l'âme³⁹⁴ ». La communauté unie d'une telle façon est donc large et dépasse les frontières du monde citadin. Cela reprend d'ailleurs une image très forte de cette époque, soit la représentation du corps du Christ par une *permixta* parfaite. Le lien construit entre les communautés et Dieu lors des Rogations se veut être plus direct, permettant de répondre à des crises plus importantes. Néanmoins, comme nous l'avons déjà observé, l'organisation des Rogations et la formation d'une communauté unie lors de cette fête profitèrent aux évêques. Ceux-ci jouèrent le rôle de représentant de leur communauté et leurs actions avaient tout de même un poids plus grand dans la célébration du rituel, ce qui amplifia leur statut. À ce titre, nous pouvons nous référer de nouveau à l'épisode miraculeux où la prière de l'évêque Quintianus demandée par sa communauté permit d'obtenir l'aide divine et, par extension, la pluie³⁹⁵. Ancrer la célébration des Rogations directement dans la figure divine et placer les figures saintes en périphérie permit de créer un espace nouveau entraînant la réussite du rituel, c'est-à-dire l'union de la communauté dans un parfait acte de repentance. De plus, cela démontre que les Rogations furent un véritable terrain d'expérimentation rituelle et festive où les acteur.rice.s tentèrent de redéfinir leur place dans la *christianitas*, et ce, en récupérant des éléments importants de l'univers culturel, mais en y apportant des modifications variées afin de placer au centre l'action de repentance collective.

³⁹³ Sur l'importance de l'intercession dans la vie religieuse à cette époque, voir Beaujard et Van Dam et Beaujard, *Le culte des saints en Gaule*; Raymond Van Dam, *Saints and their miracles in late antique Gaul* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

³⁹⁴ Eusèbe le Gallican, Sermon 25. « animo parique consensu. »

³⁹⁵ Grégoire de Tours, *Vita patrum*, IV.

3.3. FORMATION DE LA COMMUNAUTÉ : UN BILAN

Les éléments que nous venons d'aborder à propos de la formation de la communauté lors des Rogations permettent d'énoncer quelques réflexions sur la légitimité du rituel et sur le succès des Rogations.

En tant que rituel festif, il s'avère que les Rogations ont pu connaître un tel succès grâce à la formation d'une logique de *conventus* qui permit, dans un second temps, la formation d'une logique de *consensus* durable et fort. Ce *conventus* — qui fut formé grâce aux invitations des évêques et au partage de pratiques et d'expériences — a permis de construire des communautés éphémères³⁹⁶. Cela fut possible grâce à l'auto-identification des individus et aux efforts des évêques pour assurer l'unité collective par différentes stratégies. De cette façon, des logiques communautaires stables et durables ont pu apparaître à l'intérieur de la société alto-médiévale. La réalisation du *consensus* dépendit donc de procédés extérieurs tels que l'horizontalisation des communautés, l'universalisation de la fête dans le temps et l'espace et l'accord du groupe à faire acte de repentance envers Dieu. Le succès des Rogations et la réalisation du *consensus* nécessaire à ce succès s'appuyèrent, dans le premier siècle suivant la création des Rogations, sur la reconnaissance de la communauté universelle de Dieu réunie dans un esprit de componction et de pénitence afin de mettre fin à des difficultés locales. La réalisation organique du *consensus* ecclésiologique permit à tous de le considérer comme légitime³⁹⁷. Néanmoins, cette observation demandait des nuances. Comme nous le savons à présent, les sources présentent seulement la vision des évêques de l'époque. Il faut donc nous interroger sur la formation réelle du *conventus* et du *consensus* et sur la place des individus à l'intérieur de ceux-ci. C'est ce que nous proposons d'accomplir dans le chapitre suivant afin de proposer — autant que possible — un aperçu du rôle des populations dans l'organisation des Rogations et dans le succès de la célébration.

³⁹⁶ Rebillard, *Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200-450 CE*.

³⁹⁷ Bobrycki, « *The Crowd in the Early Middle Ages* », 351.

CHAPITRE 4 — CONFLITS ET CONTRÔLE DANS LA CITÉ

Factum est autem, ut, procedente
Ragnemodo pontifice cum populo
suo et loca sancta circumeunte, ut
et hic cum cruce sua adveniens,
inuitato populis exhibens
indumento, adiunctis publicanis
ac rusticis mulieribus.³⁹⁸

Lors d'une de ses lectures du *Third Programme of the British Broadcasting Corporation* au printemps 1955, Max Gluckman expliquait que les « conflicts in one set of relationships, over a wider range of society or through a longer period of time, lead to the reestablishment of social cohesion. Conflicts are a part of social life and custom appears to exacerbate these conflicts: but in doing so custom also restrains the conflicts from destroying the wider social order³⁹⁹. » La notion de conflit, aux yeux de l'anthropologue, est quelque chose de normal, voire de souhaitable dans les sociétés puisque cela contribue à renforcer leur cohésion⁴⁰⁰. Cette conception du conflit a connu un certain succès en études médiévales grâce à Michael Wallace-Hadrill qui, en 1959, publia l'article « The Bloodfeud of the Franks⁴⁰¹ ». Dans cet article, Wallace-Hadrill tente de comprendre comment la société mérovingienne s'organise et se maintient. La publication de ce rempart historiographique correspondait à un moment de rencontre exceptionnel entre l'histoire alto-médiévale et l'anthropologie fonctionnaliste qui permit le développement d'un nouveau champ de recherche très fertile. Toutefois, contrairement aux travaux de Gluckman, Wallace-Hadrill ne s'intéressait que très peu à la façon dont les rituels sont à la fois des lieux de conflits et de cohésion

³⁹⁸ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, IX,6. « Alors que l'évêque Ragnemodus, avec son peuple, faisait le tour des lieux saints, un homme arriva avec sa croix, revêtu d'un habit inhabituel et accompagné de publicains et de femmes paysannes. »

³⁹⁹ Max Gluckman, « The Peace in the Feud », dans *Custom and Conflict in Africa* (Glencoe: The Free Press, 1955), 2.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 2

⁴⁰¹ J. M. Wallace-Hadrill, « The Bloodfeud of the Franks », *Bulletin of the John Rylands Library* 41, n° 2 (1959): 459-87.

sociale⁴⁰². En fait, le médiéviste s'intéressait davantage à des épisodes de querelles telles que les *bella civilia* décrites par Grégoire de Tours.

Pourtant, comme l'a démontré Gluckman, les rituels constituent l'occasion d'organiser la réconciliation de querelles et de retrouver un certain équilibre dans une communauté⁴⁰³. Les évêques qui écrivent à propos des rituels à la période qui nous intéresse présentent un regard assez similaire : les rituels sont souvent utilisés pour mettre fin à des conflits de diverses natures. Ceux-ci peuvent d'ailleurs être autant publics que privés et s'inscrire dans des sphères de vie très variées. Ainsi, un rituel comme les ordalies⁴⁰⁴ visait avant tout à mettre fin à un conflit juridique tandis que la prise de l'habit religieux par des figures politiques put mettre fin à des conflits militaires de tout genre⁴⁰⁵.

Le cas des Rogations ne fait pas exception. Celles-ci semblent avoir été utilisées par les communautés à de nombreux moments afin de rétablir l'équilibre social dans une cité. À l'intérieur de plusieurs de nos témoignages historiques, une intrication profonde entre conflit et Rogations est présente. À ce titre, le corpus de Grégoire de Tours est de nouveau le plus riche. Celui-ci présente diverses itérations de la fête des Rogations où un conflit entourant des logiques interhiérarchiques est présent. Parmi les situations décrites par les sources, le rituel sert fréquemment à mettre fin et à éliminer des contentions intracommunautaires. Cela a pour effet de favoriser une cohésion sociale qui s'ancre autour de la figure des évêques. Bien sûr, cela ne se concrétise pas toujours de telle façon.

Malgré que les Rogations ne présentent pas nécessairement une résolution des conflits et la réunification de la communauté, comme nous le verrons dans ce chapitre-ci, ces itérations du festival permettent d'observer de nombreux éléments que les auteurs évoquent de façon indirecte. Lorsque ceux-ci présentent ce rituel festif et qu'ils cherchent à établir leur autorité sur les communautés, ils nous informent également sur les logiques de compétitions existantes et sur le rôle d'autres acteur.rice.s dans l'organisation du rituel. C'est à ces éléments spécifiques — et non

⁴⁰² *Ibid.*, 491.

⁴⁰³ Gluckman, « The Peace in the Feud », 23.

⁴⁰⁴ Dominique Barthélemy, « Ordalie », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, éd. par Claude Gauvard, Alain de Libera, et Michel Zink (Paris: Presses universitaires de France, 2002), 1020-22.

⁴⁰⁵ Nous pouvons entre autres nous référer au cas de Clodoald, fils du roi Clodomir, qui, à la suite de l'assassinat de ses deux frères par son oncle, renonça à son royaume et vécut comme ermite, avant de décider de fonder un monastère.

au discours — que nous nous intéresserons dans le présent chapitre afin de réévaluer le dossier et accéder à une certaine forme d’agentivité des communautés et, surtout, des individus qui les forment. L’étude d’Éric Rebillard⁴⁰⁶ portant sur les chrétien.ne.s dans l’Antiquité tardive servira ici d’inspiration. Celui-ci, en adaptant les travaux de Rogers Brubaker⁴⁰⁷, tente d’explorer les expériences vécues des individus en éliminant au maximum la notion de *groupism*, c’est-à-dire la tendance à voir les groupes comme étant particulièrement définis, différenciés, homogènes, délimités et comme la composante de base de la vie sociale⁴⁰⁸. Les groupes ne doivent donc pas être considérés comme les protagonistes des conflits sociaux ou les unités fondamentales de l’analyse sociale, et notre regard doit avant tout porter sur les individus qui les composent.

En déplaçant notre regard vers les acteur.rice.s qui participent aux Rogations et moins sur la mise en récit ou sur les groupes présentés, nous pourrions obtenir une vision peut-être plus nuancée de la vie communautaire, vision qui entre certainement en opposition avec celle que les évêques tentent si fortement de mettre de l’avant. C’est du moins l’exercice que nous tenterons d’accomplir dans ce chapitre. De cette façon, nous pourrions évaluer dans quelle mesure l’unité communautaire — si chère aux auteurs de notre corpus — est performative et comment le contexte de compétition à l’intérieur des communautés a été modifié par le rituel.

L’angle du conflit⁴⁰⁹ et de la compétition est particulièrement fécond puisque, intrinsèquement, cela sous-entend une certaine ouverture du champ d’action de l’ensemble des individus qui participent au rituel. Nous souhaitons donc saisir dans quelle mesure la résolution de divers conflits et l’atteinte d’une plus grande unité, si cela est possible lors des différentes itérations du rituel, se réalisèrent en cohérence avec le pouvoir épiscopal. Dans la même volée, nous souhaitons observer l’impact de l’action individuelle afin de comprendre les logiques communautaires sous-jacentes. Nous tenterons de nous extraire le plus possible de la mise en récit

⁴⁰⁶ Rebillard, *Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200-450 CE*.

⁴⁰⁷ Rogers Brubaker, « Ethnicity without Groups », *Archives européennes de sociologie* 43, n° 2 (2002): 163-89; Rogers Brubaker et al., éd., *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

⁴⁰⁸ Rebillard, *Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200-450 CE*, 2.

⁴⁰⁹ Notre conception de conflit se veut très large. Nous comptons donc analyser les affrontements directs entre divers acteur.rice.s d’une même cité, mais également les conflits qui sont sous-jacents et peut-être davantage idéologiques que les auteurs présentent.

contrôlée des évêques et voir ce que ceux-ci nous révèlent de façon indirecte sur la société dont ils font partie.

Le travail que nous souhaitons accomplir est complexe. Nous avons donc choisi de procéder par études de cas, ce qui nous permettra d'aborder en profondeur le rôle de chacun des acteur.rice.s à l'intérieur de différentes situations en plus d'évaluer les interactions et les interrelations dans le contexte spécifique des Rogations, mais également dans un contexte socioreligieux plus large. Les trois cas que nous avons choisi d'aborder sont tous présents dans l'œuvre de Grégoire de Tours. Celui-ci représente un auteur de choix pour notre analyse puisque les récits qu'il construit sont extrêmement détaillés, bien qu'orientés⁴¹⁰. En outre, grâce aux études de très grande qualité qui ont été réalisées sur son œuvre, nous pouvons plus facilement déceler les éléments qui s'avèrent faire partie de sa mise en récit globale et ceux qui ont plutôt trait aux situations spécifiques qu'il décrit. Il sera alors possible de mieux discerner l'impact de chacun des acteur.rice.s dans des conflits variés tout en étant familiers avec les inclinaisons idéologiques de l'auteur.

4.1. LE PRINCE, LE COMTE ET L'ÉVÊQUE

En 555, la cité de Clermont est aux prises avec une situation politique difficile. À la suite de la mort du roi Théodebert I^{er}, le roi Clothaire I^{er} hérita de l'Auvergne alors qu'il était déjà à la tête du royaume de Neustrie, de Soissons et de Bourgogne⁴¹¹. À cette époque, la région représentait un foyer de contestations contre les souverains mérovingiens. Les révoltes des années 530 et la présence de grandes familles gallo-romaines sur le territoire faisaient de Clermont un territoire politique complexe pour la royauté qui devait s'assurer de conserver son autorité sur le territoire⁴¹². Clothaire I^{er} décida d'envoyer l'un de ses propres fils — le prince Chramne — pour garder la

⁴¹⁰ De nombreuses études ont pour objet cette dimension précise. Les plus importantes sont cependant celles de Walter Goffart, de Martin Heinzlmann et, plus récemment, l'ouvrage collectif de Ian Wood et de Kathleen Mitchell ainsi que celui de Alexander Callander Murray. Walter Goffart, *The narrations of barbarian history: (A.D. 550-800) : Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon* (Princeton: Princeton University Press, 1988); Heinzlmann, *Gregory of Tours*; Kathleen Mitchell et Ian Wood, éd., *The world of Gregory of Tours* (Leiden ; Boston: Brill, 2002); Murray, *A Companion to Gregory of Tours*.

⁴¹¹ Ian Wood, *The Merovingian kingdoms, 450-751* (London ; New York: Longman, 1994), 59.

⁴¹² Raymond Van Dam, « Merovingian Gaul and the Frankish conquests », dans *The New Cambridge Medieval History: Volume 1: c.500–c.700*, éd. par Paul Fouracre (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 208.

mainmise sur la cité et son *pagus*⁴¹³. Cependant, celui-ci, selon les dires de Grégoire de Tours, abusa rapidement de son pouvoir et agit de façon irrationnelle et comme un roi autonome⁴¹⁴. Selon le même auteur, le prince s'entoura d'hommes de très mauvais conseil, ce qui lui valut d'être maudit par la population⁴¹⁵. De leur côté, les *potentes* critiquèrent également le prince puisqu'il contrevenait à plusieurs lois et entreprit d'enlever les filles de nombreux sénateurs gallo-romaines et d'hommes influents afin d'obtenir leurs dots⁴¹⁶.

Ce qui constitua malgré cela l'offense ultime aux yeux de Grégoire de Tours, alors qu'il nous narre cet épisode⁴¹⁷, fut la tentative de destitution de Firminus, le comte de la cité. Il se trouve que cet épisode se produisit au même moment que la célébration annuelle des Rogations qui, selon la tradition établie par l'évêque Gallus dans les années 540, se déroulait en plein carême et culminait par la réalisation d'une procession de près de 65 kilomètres vers le sanctuaire de saint Julien à Brioude. Au moment où la communauté s'appêtait à célébrer les Rogations, Chramne ordonna à deux de ses hommes de prendre comme captifs Firminus et sa belle-sœur, qui s'étaient tous deux réfugiés dans la cathédrale de Clermont⁴¹⁸.

La situation politique étant déjà tendue, l'évêque Cautianus — qui se sentait lui aussi menacé par le prince — décida de réaliser la procession des Rogations à cheval⁴¹⁹ puisque, s'il avait à prendre la fuite, il en serait aisément capable. Accompagné par la communauté de la cité — excepté bien sûr le comte et de sa belle-sœur —, Cautianus quitta Clermont et, comme la procession s'éloigna de la cathédrale où s'étaient réfugiés le comte et sa belle-sœur, les hommes de Chramne décidèrent d'aller à l'encontre du droit d'asile. Ils pénétrèrent donc dans le sanctuaire afin de prendre comme captifs les réfugiés⁴²⁰. Rapidement, les hommes du prince réussirent leur

⁴¹³ Wood, *The Merovingian kingdoms, 450-751*, 59.

⁴¹⁴ Van Dam, « Merovingian Gaul and the Frankish conquests », 208.

⁴¹⁵ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum IV*,13. « Nullum autem hominem diligebat, a quo consilium bonum utilemque possit accipere, nisi collectis vilibus personis aetate iuvenelea fluctantibus, [...] »

⁴¹⁶ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum IV*,13. « [...] eorumque consilium audiens, ita uti filias senatorum, datis praeceptionibus, eisdem vi detrahi iuberet. »

⁴¹⁷ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum IV*,13

⁴¹⁸ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum IV*,13. « Qui dum iter ageret, misit rex Imnacharium et Scaphtharium primum de latere suo, dicens: 'Ite et vi abstrahite Firminum Caesariamque, socrum eius, de eclesia. »

⁴¹⁹ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum IV*,13. « Cautinus autem episcopus, cum suspectus esset, quod et ipsi iniuriaretur, ac memoratum iter terens, equum haberet. »

⁴²⁰ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum IV*,13. « Discendente vero episcopo cum psallentio, sicut supra memoravimus, hi qui missi fuerant a Chramno ingrediuntur eclesiam ac Firminum Caesariamque variise collucutionum dolis mulcere temptant. Verum ubi diutissime alia ex aliis deambulantes per eclesiam conlocuntur et in hoc qui confugerant intenderent ex animo quae dicebantur, ad regias aedis sacrae, quae tunc reseratae fuerant,

plan et, dans une tentative de les exiler, transportèrent les deux individus à l'extérieur de la cité. Durant la nuit, alors que les hommes de Chramne dormaient, Firminus et sa belle-sœur réussirent à s'enfuir et ils se dirigèrent vers la basilique de saint Julien à Brioude pour s'y réfugier⁴²¹. Lorsque les hommes du prince se réveillèrent et constatèrent l'absence de leurs prisonniers, ils prirent leurs chevaux et se dirigèrent vers le même sanctuaire.

Le lendemain, l'évêque Cautianus menant la procession aperçut au loin, derrière lui et sa communauté, les deux hommes de Chramne à cheval⁴²². Il fut alors pris de frousse et décida de prendre la fuite, ce qui eut pour effet de créer une scission à l'intérieur du *conventus* processionnel. Cela entraîna la fin du rituel par sa dislocation. Grégoire de Tours, à l'intérieur de son récit, décrit la fuite de l'évêque avec une certaine dérision. L'évêque aurait crié devant tous : « Malheur à moi, ce sont eux que Chramne a envoyés pour me capturer⁴²³ ! » Il aurait ensuite « sauté sur son cheval, abandonnant la procession et s'enfuyant seul jusqu'à la porte de la basilique Saint-Julien, fouettant les flancs de sa monture de ses talons et arrivant presque sans vie⁴²⁴ ». Si Cautianus réussit à prendre la fuite devant ce qu'il croyait être un danger et à se réfugier auprès de Firminus et de sa belle-sœur dans la basilique, il se couvrit d'un certain ridicule aux yeux de l'évêque de Tours.

L'épisode ici présenté est somme toute assez particulier : Grégoire de Tours y critique à la fois la figure de Chramne, mais également — et de façon plus subtile — celle de l'évêque Cautianus. En effet, les deux figures contribuent directement aux problèmes politiques de la cité en ne respectant pas leurs rôles spécifiques dans l'organisation sociale et communautaire. C'est du moins ce qu'une analyse du rôle des deux individus à l'intérieur du récit, selon les logiques interhiérarchiques présentes dans cette communauté, laisse sous-entendre.

Le premier grand reproche qui est adressé par l'auteur est fait directement au prince Chramne. Grégoire de Tours sous-entend que c'est son hubris qui a fait de lui un mauvais dirigeant

adpropinquant. Tunc Imnacharius Firminum, Scaptharius Caesariam adprahensis inter brachia ab aeclesia eieciunt, paratis pueris, qui susciperent. »

⁴²¹ Grégoire de Tours, *Decem libri historiatum IV*,13. « Sed die altera depraessis somno costodibus, ipsi se liberos sentientes, ad beati Juliani basilicam confugiunt, et sic ab exilio liberantur. »

⁴²² Grégoire de Tours, *Decem libri historiatum IV*,13. « [...] vidit pastergum hominis venientes cum caballis, qui ad occursum eius veniebant »

⁴²³ Grégoire de Tours, *Decem libri historiatum IV*,13. « 'Vae mihi, quia hi sunt quos Chramnus direxit ad me conpraehendum' »

⁴²⁴ Grégoire de Tours, *Decem libri historiatum IV*,13. « Et ascenso equiter, relicto psallentio, solus usque in porticum basilicae sancti Juliani, ambis urguens calcaneis cornipedem, pene exanimis percurrit. »

et que cela a d'ailleurs causé sa propre mort⁴²⁵. Aux yeux de l'évêque de Tours, Chramne était mal conseillé puisqu'il rassembla autour de lui une « bande de jeunes dissolus issus des classes inférieures⁴²⁶ » et que parmi ceux-ci, « il n'y en avait pas un seul capable de lui donner de bons et utiles conseils⁴²⁷ ». Les individus qui entourèrent le prince ainsi que son comportement vis-à-vis de l'organisation politique ne correspondaient pas aux attentes de la communauté, entraînant la mise en danger de celle-ci. En effet, les dynamiques interhiérarchiques de la société mérovingienne s'appuyaient sur le pouvoir royal, mais également sur la collaboration avec le pouvoir comtal et épiscopal⁴²⁸. Négliger l'un de ces acteur.rice.s garantissait un déséquilibre politique et pouvait entraîner une situation de conflit.

Pour revenir au modèle de fonctionnement social développé par Gluckman, il faut concevoir les sociétés qui présentent des structures politiques moins complexes comme reposant sur des dynamiques de négociations interhiérarchiques plus développées⁴²⁹. Lorsque ces dynamiques sont mises à l'épreuve, de nombreux conflits peuvent naître et c'est la responsabilité des individus qui ont un rôle intercalaire de négociateur à différents niveaux hiérarchiques afin de rétablir l'équilibre social⁴³⁰. L'ensemble des membres de la communauté jouent donc un rôle important et doivent mettre en œuvre leur réseau afin de s'assurer de mettre un terme aux difficultés politiques et aux crises sociales.

C'est à ce niveau que l'évêque Cautianus faillit, et ce, pendant tout son règne épiscopal. Dans un autre chapitre des *Dix livres d'histoire*, Grégoire affirme que Cautianus, « une fois devenu évêque, est devenu tellement dépravé qu'il était maudit par tous, il était excessivement adonné au vin [...] et à l'avarice⁴³¹ ». L'évêque de Clermont ne semble pas à la hauteur de sa fonction et il ne réussit pas à incarner la figure de leader et d'exemple aux yeux de sa communauté.

⁴²⁵ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IV,13. « Multae enim causae tunc per eum inrationabiliter gerebantur, et ob hoc acceleratus est de mundo. »

⁴²⁶ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IV,13. « [...] nisi collectis vilibus personis aetate iuvenelea fluctuantibus. »

⁴²⁷ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IV,13. « Nullum autem hominem diligebat, a quo consilium bonum utilemque possit accipere »

⁴²⁸ Wood, « 'The Bloodfeud of the Franks': a historiographical legend ». *Early Medieval Europe* 14, no 4 (2006): 493.

⁴²⁹ Kate Cooper et Conrad Leyser, *Making Early Medieval Societies: Conflict and Belonging in the Latin West, 300–1200* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 35-36.

⁴³⁰ Marc J. Swartz, Victor Turner, et Arthur Tuden, *Political anthropology* (Chicago: Aldine, 1966), 44-45.

⁴³¹ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IV,12. « Denique Cautianus, adsumpto episcopatu, talem reddidit, ut ab omnibus execraretur, vino ultra modum deditus. [...] Erat enim et avaritia in tantum incumbens, »

Aux yeux de Grégoire de Tours, la période de dissension en lien avec les Rogations représente une autre occasion manquée de la part de Cautianus. Celui-ci n'a pas réussi à réunir l'ensemble de sa communauté autour de lui et créer un espace liminaire pour résoudre le conflit. Ce n'est néanmoins pas la seule raison qui explique pourquoi le rituel représente une occasion manquée puisque, en plus de ne pas avoir réussi à rassembler complètement l'ensemble de la communauté, l'évêque n'a pas conservé son calme devant la menace et a préféré s'enfuir plutôt que de placer sa foi en Dieu, ce qui était pourtant nécessaire selon la vision de l'évêque de Tours. L'échec du *conventus*, et par extension l'affaiblissement du *consensus* ecclésiologique furent donc causés par l'action individuelle de l'évêque qui n'agit pas à titre de figure intercalaire dans le conflit. Abandonnant l'ensemble de sa communauté, Cautianus ne peut prétendre à la réussite du rituel en tant que catalyseur de conflits.

Si le cas de figure que nous venons d'observer nous informe peu sur les actions individuelles des acteur.rice.s subalternes de la communauté, il montre tout de même l'impact important de différents acteur.rice.s dans la réalisation et la réussite des Rogations. À cause de la couardise de Cautianus et de l'hubris de Chramne, l'ensemble de la communauté n'a pu faire acte de repentance collective, ce qui aurait sans doute permis de minimiser les tensions et aurait permis de réunir l'ensemble des membres de la communauté citadine à l'intérieur du *consensus* ecclésiologique qui est si important aux yeux de Grégoire de Tours. Les Rogations de Clermont en 555 représentent donc un échec et c'est seulement par la mort de Chramne et de Cautianus que l'équilibre social devait être de nouveau atteint.

Ici, le rituel ne représente pas une réelle occasion de résolution de conflit, mais il permet tout de même à la communauté d'identifier les comportements à condamner et de s'unir dans une certaine antistrukture. Cette communauté se forme donc autour d'éléments externes qui permettent tout de même de favoriser un équilibre pour des périodes futures. C'est du moins ce que suggère Grégoire de Tours lorsqu'il nous indique comment les comportements de Chramne et de Cautianus entraîneront à chacun d'entre eux une mort précoce. Ainsi, nous pouvons affirmer que, malgré l'échec du rituel, celui-ci permet d'adresser une partie des contentions communautaires qui touchèrent la cité de Clermont à cette époque.

4.2. LE ROI ET LA CITÉ

Les années 580 représentent une période toujours difficile pour la Gaule mérovingienne. Le sud du royaume de Bourgogne est à cette époque touché par plusieurs vagues d'épidémies tandis que les affrontements fratricides et les épisodes de sécheresses se succèdent⁴³².

Grégoire de Tours, toujours dans les *Dix livres d'histoire*, nous indique d'ailleurs qu'en 581, une épidémie de peste frappa violemment le village d'Ozon, situé à proximité de Lyon⁴³³. Le roi Gontran — qui régnait sur cette région — entreprit d'organiser des Rogations exceptionnelles en plus de réunir la population à l'intérieur de l'église et de l'inviter à participer aux vigiles. C'est du moins ce qu'avance l'évêque de Tours qui nous indique de façon similaire que la célébration des Rogations, dans un pareil contexte, avait assurément pour but d'obtenir une absolution divine pour l'entièreté de la communauté par l'entremise d'un acte de repentance collectif. Toutefois, il nous apparaît beaucoup plus probable que la population et le clergé local entreprirent d'organiser les Rogations et que le roi, alors de passage dans la cité, chapeauta la célébration des Rogations dans ce village. En effet, la peste frappa à cette époque l'entièreté du royaume de Gontran et il est difficile d'expliquer pourquoi le souverain aurait eu un intérêt particulier pour ce village spécifique. Nous doutons donc fortement de la vision véhiculée par l'auteur de ce témoignage lorsqu'il indique que « le roi [...] ordonna à toute la population de se réunir à l'église et de célébrer les Rogations avec une dévotion particulière ; il lui ordonne aussi de ne pas prendre autre chose pour sa nourriture que du pain d'orge avec de l'eau pure et d'assister toute entière d'une façon constante aux vigiles⁴³⁴ ».

Ce qui est cependant réellement captivant dans la mention de ces recommandations est qu'elles sont propres à celles d'un rituel de pénitence ou de purification des âmes qui, dans l'Antiquité tardive, représentait la norme en termes d'absolution des péchés et qui était le plus souvent fait par l'évêque en contexte urbain ou par le clergé dans les *parochiae*⁴³⁵. Il semble alors

⁴³² Pour un portrait de la situation en Gaule mérovingienne à la fin du VI^e siècle, voir Van Dam, « Merovingian Gaul and the Frankish conquests ».

⁴³³ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,21. « Nam tune ferebatur, Masiliam a luae inguinaria valde vastare et hunc morbum usque ad Lugdunensim vicum Octavum nomine fuisse caeleriter propalatum. »

⁴³⁴ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,21. « Sed rex [...] iussit omnem populum ad ecclesiam convenire et rogationes summa cum devotione celebrare et nihil aliud in usu vescendi nisi panem ordeacium cum aqua munda adsumi, vigiliisque adesse instanter omnes iobet. »

⁴³⁵ Rob Meens, *Penance in medieval Europe, 600-1200*, 3.

plus réaliste de concevoir une telle célébration *ad hoc* comme étant l'œuvre de l'entière de la communauté et non comme l'œuvre du roi seulement. Malgré cela, Grégoire de Tours admet un rôle tout à fait particulier au roi qui, ici, reprend des pratiques individuelles liées aux exercices pénitentiels et les collectivise. La population entre alors dans une relation qui, comme l'a défini Rob Meens, est marquée par un lien triangulaire entre Dieu, la communauté et les pécheurs, et qui a pour but de résoudre un conflit entre des acteurs spécifiques⁴³⁶. Les Rogations servent ainsi à expier collectivement les péchés d'une communauté spécifique, et ce, en ayant recours à des pratiques qui sont davantage individuelles tout en les collectivisant autour de la figure de l'évêque.

Ce n'est toutefois pas la période de crise qui touche ce village, où des pratiques pénitentielles sont utilisées pour mettre fin à la peste, qui fait des Rogations d'Ozon un parfait cas de conflits. En effet, la tension qui est présentée dans ce cas de figure résulte plutôt du rôle que prend le roi Gontran dans l'organisation du rituel et dans la vision que la population a de celui-ci. Il est dit que le roi agit comme un bon évêque pourvoyant les remèdes propres à guérir les blessures de la foule pécheresse⁴³⁷. Pendant les trois jours des Rogations, le roi, selon l'évêque de Tours, « se tourmentait pour toute la population au point qu'on le considérait non seulement comme un roi, mais aussi comme un évêque de Dieu⁴³⁸ ». La figure du roi est donc stylisée comme celle d'un évêque qui a le rôle de superviser l'accomplissement du rituel et qui partage la même aura sainte que les membres du collège épiscopal. À l'intérieur de ce même épisode, l'auteur décrit un miracle de guérison où, lors de la célébration des Rogations, une femme dont le fils souffrait de la fièvre quarte prit des languettes du manteau royal et les mélangea à de l'eau qu'elle donna à boire à son fils. Aussitôt que l'enfant but le remède, il fut guéri⁴³⁹. Si ce miracle est évidemment inspiré de la vie de Jésus⁴⁴⁰, il s'agit également d'un miracle souvent attribué aux grands évêques. Ainsi, Germain d'Auxerre ou Césaire d'Arles réalisèrent également de tels miracles de guérison. Ici, il

⁴³⁶ *Ibid.*, 14.

⁴³⁷ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,21. « Sed rex ac si bonus sacerdos providens remedia, qua cicatrices peccatoris vulgi mederentur [...] »

⁴³⁸ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,21. « [...] ut iam tunc non rex tantum, sed etiam sacerdos Domini putaretur. »

⁴³⁹ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,21. « Nam caelebre tunc a fidelibus ferebatur, quod mulier quaedam, cuius filius quartano tibi gravabatur et in strato anxius decubabat, accessit inter turbas populi usque ad tergum regis, abruptisque clam regalis indumenti fimbriis, in aqua posuit filioque bibendum dedit; statimque, restincta febre, sanatus est. »

⁴⁴⁰ Matthieu 9, 20-22.

nous est possible d’observer une stylisation du roi Gontran comme un des grands évêques de cette époque par association avec les vertus épiscopales de premier ordre.

Cette stylisation est néanmoins étonnante. L’époque qui nous intéresse est celle d’une transformation sociale et politique importante où les évêques ont ardemment tenté de consolider leur pouvoir dans la cité en affirmant leur emprise dans le plus grand nombre de sphères, comme nous l’avons vu dans le chapitre 2. Les chercheurs allemands qui ont décrit ce phénomène lui ont donné le nom de *Bischofsherrschaft* et ont considéré que les VI^e et VII^e siècles sont les périodes de réalisation réelle de cette prise de pouvoir⁴⁴¹. Grégoire de Tours est sans doute l’auteur qui nous informe le mieux sur cette transformation : en plus de parler de la situation générale en Gaule, il nous décrit ses propres combats contre le pouvoir comtal et royal⁴⁴². Il est étonnant que cet auteur admette des attributs épiscopaux à une figure royale alors qu’une vive compétition entre ces pouvoirs existe.

C’est néanmoins cette stylisation particulière de la figure du roi Gontran et la présence de tels attributs qui permet de résoudre le conflit sous-jacent présent dans cette source. Grégoire de Tours, en associant l’œuvre du roi à celle d’un évêque, affirme que c’est l’émulation des qualités épiscopales qui permet le succès des Rogations à Ozon. Les qualités de dirigeant sont certes importantes — ce qui est d’ailleurs confirmé dans le reste de l’ouvrage de Grégoire de Tours⁴⁴³ — mais c’est à titre d’évêque reconnu par la communauté que Gontran peut agir comme un véritable leader charismatique. Les qualités spirituelles du roi ne sont toutefois pas seulement reconnues par la communauté aux yeux de l’auteur ; celui-ci est doté d’une *virtus*, terme qui réfère à la fois à la vertu et à la possession d’un pouvoir miraculeux conféré par Dieu⁴⁴⁴. L’influence positive du roi sur la population d’Ozon et son miracle de guérison sont, comme l’a affirmé Martin Heinzelmann, une confirmation que le roi suit le chemin de Dieu dans sa vie et son règne⁴⁴⁵. Puisqu’il suit les enseignements bibliques et qu’il agit comme un bon évêque, le roi peut obtenir des prérogatives et

⁴⁴¹ Diefenbach, « “Bischofsherrschaft”. Zur Transformation der politischen Kultur im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien », 125 et ss.

⁴⁴² Il s’agit de l’un des thèmes généraux des *Dix livres d’histoire*. Sur la question, voir Heinzelmann, *Gregory of Tours*.

⁴⁴³ Sur la figure de Gontran dans les *Dix livres d’histoire*, voir le chapitre « The relationship of ‘bishop’ and ‘king’ » de l’ouvrage d’Heinzelmann.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 70.

⁴⁴⁵ Nous considérons donc que l’analyse de Martin Heinzelmann, qui considère le roi Gontran comme l’ultime *bonus rex*, doit sans doute être remise en question et penchons davantage du côté de l’analyse de Guy Halsall qui a vu dans la mise en récit faite par Grégoire de Tours une manifestation des logiques compétitives très profondes. Sur la question, voir Halsall, « Nero and Herod? The Death of Chilperic and Gregory’s Writings of History ».

une autorité supérieure auprès de la communauté. Grégoire de Tours confère donc une légitimité à l'œuvre du roi Gontran puisqu'il a suivi le modèle épiscopal et réussit à le dépeindre comme le *rex acsi bonus sacerdos*⁴⁴⁶. Pour Grégoire, ce n'est donc pas à cause du charisme associé à la fonction royale que la communauté et Dieu reconnaissent le roi Gontran, mais grâce à ses vertus et son charisme religieux.

Le fait que les Rogations organisées par le roi ont lieu dans le village d'Ozon n'est pas anodin ; il s'agit d'une des seules occurrences de ce festival à l'extérieur du monde citadin pour la période. Ici, selon notre analyse, il s'agit d'une stratégie de la part de l'auteur pour s'assurer que la mainmise des évêques sur la cité soit évidente pour tous. Comme nous l'avons déjà vu, Grégoire de Tours se montre très critique par rapport au rôle des rois dans les affaires ecclésiastiques et citadines. L'épisode ne peut donc pas avoir lieu dans le contexte citadin puisque la figure de Gontran n'aurait pas un rôle légitime. C'est l'absence d'un évêque qui permet à Gontran d'agir légitimement et à Grégoire de Tours de tracer un parallèle entre les actions du roi et celles d'un bon évêque. En appuyant sur les qualités spirituelles du roi et sur sa vertu, Grégoire de Tours contribue à créer un charisme spirituel autour de cette figure, mais augmente également le charisme de la classe épiscopale. Il réaffirme l'importance pour les *potentes* de suivre l'exemple des évêques dans leurs agissements. Le succès des Rogations lors de cette période de crise réside donc dans le pouvoir du roi à suivre cet exemple et à détenir des qualités spirituelles supérieures, et non dans son statut de roi. La notion de conflit entre ces deux groupes est sous-entendue tout au long du récit.

Grégoire de Tours réussit donc à concilier habilement le rôle du roi et celui des évêques à l'intérieur de cet épisode et plus largement à l'intérieur de son œuvre. Néanmoins, il nous faut admettre que, du côté de la population, la situation était sans doute très différente. Celle-ci a probablement conçu l'organisation des Rogations non comme l'œuvre d'un évêque ou même du roi, mais véritablement comme celle de son propre clergé. Le roi a sans doute agi à titre de patron de la célébration, puisque celui-ci a agi dans sa sphère d'activité en aidant matériellement la population⁴⁴⁷, et à titre de figure d'autorité lors d'une période de crise. L'association entre la figure du roi et celle de l'évêque ne fut pas si évidente pour la population et il ne faut sans doute pas voir

⁴⁴⁶ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,21.

⁴⁴⁷ Heinzelmann, *Gregory of Tours*, 70.

dans le cas d'Ozon une preuve d'une dévotion spontanée organisée par un seul acteur. Il s'agit plutôt d'une célébration *ad hoc* qui fut organisée de façon locale dans la *parochia* et l'alliance qui se réalisa entre la population et le roi fut sans doute secondaire, malgré que celle-ci décida de suivre le roi en raison de son charisme et de sa fonction. Cela nous indique que les collectivités reconnaissaient souvent plusieurs acteur.rice.s comme pouvant faire preuve d'autorité et de leadership. Le rôle de l'évêque à cette époque n'était donc pas aussi cristallisé que ce que laisse entendre Grégoire de Tours et les populations avaient une certaine agentivité lorsqu'elles souhaitaient s'allier avec des figures de pouvoir. Aux yeux de la population, l'épisode ne représentait donc pas un réel conflit interhiérarchique.

Le conflit que nous présente Grégoire de Tours était donc avant tout idéologique et les Rogations, en tant que rituel festif, servaient à mieux définir les rôles de tous les individus dans la cité et ainsi résoudre le conflit présent dans la société de cette époque.

4.3. L'ÉVÊQUE, LE DIACRE ET L'« IMPOSTEUR »

En 588, la cité de Paris connaît une célébration des Rogations assez unique et extraordinaire. À cette époque, Grégoire de Tours, comme nous l'avons déjà évoqué, indique que l'évêque Ragnemodus réalisait la procession autour des lieux saints (*loca sancta*) de sa cité et accompagné de sa communauté. Alors, un homme se présenta dans la cité disant qu'il avait des reliques saintes à donner à l'évêque⁴⁴⁸. Cet homme, dont l'apparence et les vêtements furent perçus comme étranges par la population selon Grégoire de Tours, attira autour de lui de nombreuses personnes, dont des publicains (*publicani*) et des femmes rustiques (*rusticae mulieres*)⁴⁴⁹. Accompagné par ces individus, l'homme entreprit de lui-même faire le tour des lieux saints (*loca sancta*) et de mener une procession⁴⁵⁰. Pour Grégoire de Tours, cela représentait un affront de premier ordre : l'homme

⁴⁴⁸ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,6. « Aiebat enim se de Hispaniis adventare ac reliquias beatissimorum martyrum Vincenti levitae Felisque martyris exhibere. [...] Qui usque Pariseus accessit. His enim diebus rogationes publicae caelebrabantur, quae ante sanctum dominicae ascensiones diem agi solent. »

⁴⁴⁹ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,6. « Factum est autem, ut, procedente Ragnemodo pontifice cum populo suo et loca sancta circumeunte, ut et hic cum cruce sua adveniens, inusitato populis exhibens indumento, adiunctis publicanis ac rusticis mulieribus, [...] »

⁴⁵⁰ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,6. « [...] et iste chorum suum faceret, et quasi cum sua multitudine loca sancta circuire temptat. »

défia l'autorité de l'évêque et, en menant sa propre procession, mit fin au *conventus* communautaire si important lors des Rogations.

Pour rétablir la situation, l'évêque Ragnemodus demanda à son archidiacre de communiquer avec l'homme en question et de lui demander de déposer les reliques qu'il avait en sa possession dans une basilique et de célébrer les Rogations à ses côtés⁴⁵¹. La réponse de l'homme à l'archidiacre confirma, selon Grégoire, que celui-ci était un imposteur : l'homme insultât le messager de même que l'évêque, révélant sa malice⁴⁵². Afin de s'assurer de garder la mainmise sur la communauté, l'évêque demanda à l'archidiacre de confisquer les biens de l'homme et de le faire emprisonner jusqu'à la fin des célébrations⁴⁵³. Bien sûr, selon les dires de Grégoire de Tours, les biens de l'homme étaient de fausses reliques, ce qui confirma une fois de plus que celui-ci était un imposteur⁴⁵⁴.

L'auteur s'attaque alors à un phénomène qu'il décrit comme très commun, soit celui des faux prophètes. Il affirme qu'à cette époque, de nombreuses personnes se livraient à des impostures de ce genre et continuaient à égarer le commun des mortels⁴⁵⁵. Grégoire de Tours identifie ces individus aux faux Christs et aux faux prophètes auxquels l'évangile de Matthieu fait référence⁴⁵⁶. Il se montre particulièrement sévère envers l'homme qui mena la procession parallèle et critique ardemment le comportement de ce dernier, et ce, puisqu'il a réussi à flouer plusieurs membres de la communauté de Paris, qu'il a brisé le *conventus* des Rogations et qu'il n'a pas respecté l'autorité épiscopale. Le comportement de cet homme entraîna la mise en danger du *consensus* ecclésiologique qui fut seulement rétabli par son emprisonnement.

⁴⁵¹ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,6. « Haec cernens episcopus, misit archidiaconum, dicens : 'Si reliquias sanctorum exhibes, pone eas paululum in basilica et nobiscum caelebra dies sanctos ; decursa autem sollemnitate, profecisceris in viam tuam. »

⁴⁵² Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,6. « At ille parvi pendens quae ab archidiaconum dicebantur, coepit episcopum conviciis ac maledictionibus prosequi. »

⁴⁵³ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,6. « Sacerdoc vero intellegens eum seductorem, iussit eum recludi in cellolam. »

⁴⁵⁴ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,6. « Perscrutatisque cunctis quae habebat, invenit cum ec sacculum magnum plenum de radicibus diversarum herbarum, ibique et dentes talpae et ossa murium et unges atque adices ursinos. Vidensque haec maleficia esse, cuncta iussit in flumine proici ; ablataque ei cruce, iussit eum a termino Parisiaca urbis excludi. »

⁴⁵⁵ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum* IX,6. « Multi enim sunt, qui, has seductiones exercentes, populum rusticum in errore ponere non desistunt, de quibus, ut opinor, et Dominus in euangelio ait, consurgere in novissimis temporibus pseudochristus et pseudopphetas, qui, dantes signa et prodigia, etiam electos in errore inducant. »

⁴⁵⁶ Matthieu 24, 24.

Grégoire de Tours affirme que, lorsque l'homme fut libéré, celui-ci recommença à affirmer qu'il avait des reliques et rassembla autour de lui divers individus⁴⁵⁷. Par conséquent, il fut de nouveau saisi par l'archidiaque et emprisonné⁴⁵⁸. Lors d'un concile à Paris, l'évêque Amelius de Tarba reconnut l'homme comme étant l'un de ses serviteurs, qui s'était enfui. Il prit la responsabilité de celui-ci et le raccompagna dans sa région d'origine⁴⁵⁹.

Le conflit illustré par cet épisode oppose ici les évêques et des membres de leur communauté qui sont doués d'un charisme spirituel comparable. À cause de celui-ci, de nombreux individus furent pris au piège selon l'évêque de Tours. Grégoire de Tours se montre très critique et particulièrement sévère envers ceux qui n'ont pas reconnu l'homme qui mena la procession parallèle comme étant un imposteur : ils sont qualifiés de publicains et de femmes rustiques⁴⁶⁰, des termes qui sont extrêmement péjoratifs et qui ne doivent pas être compris dans leur sens premier. Nous ne pouvons lire dans ces insultes un rattachement au monde agricole, mais réellement une façon de présenter ces individus comme étant grossiers et même incultes⁴⁶¹. Le conflit est véritablement plus vaste et oppose à la fois l'évêque à cet homme, mais également une partie de la communauté à l'évêque. Ainsi, les Rogations de Paris de 588 sont un échec puisque toute la communauté n'a pas su reconnaître la figure de l'évêque comme réelle figure légitime pour diriger les Rogations et mener la réalisation et manifestation du *conventus* et du *consensus*.

Néanmoins, ce récit est d'autant plus exceptionnel puisqu'il révèle l'agentivité des populations lors des Rogation. Si Grégoire de Tours se montre si sévère envers les populations qui ont suivi l'imposteur, c'est sans doute pour convaincre l'ensemble des populations qu'il faut toujours suivre les recommandations de l'évêque ainsi que son autorité. L'épisode s'inscrit alors dans la vision universelle de l'évêque de Tours par rapport aux rôles de tous les membres de la

⁴⁵⁷ Grégoire de Tours, *Decem libri historiatum*, IX,6. « Sed hic iterum, facta sibi altera cruce, coepit quae prius gesserat exercere; »

⁴⁵⁸ Grégoire de Tours, *Decem libri historiatum*, IX,6. « [...] captusque ab archidiacono et catenis vinctus, iussus est custodire. »

⁴⁵⁹ Grégoire de Tours, *Decem libri historiatum*, IX,6. « Quo adstante, elevatis Amelius Beorretanae urbis episcopus oculis, cognoscit eum suum esse famulum sibi per fugam dilapsam; et sic excusatum receptum reduxit in patriam. »

⁴⁶⁰ Grégoire de Tours, *Decem libri historiatum*, IX,6. « adiunctis publicanis ac rusticis mulieribus »

⁴⁶¹ Selon le dictionnaire Lewis and Short, le terme *rusticus* désigne ce qui est relatif à la campagne, mais également ce qui est simple, naïf, grossier ou encore sauvage. Nous croyons ici que c'est dans le second sens que le terme est utilisé par Grégoire de Tours, et non dans son sens premier. Il en va de même pour le terme *publicanus* qui peut avoir une connotation négative dans plusieurs textes antiques et médiévaux, tel que dans l'œuvre de Cicéron. Charlton T. Lewis et Charles Short, « *rusticus* », dans *A Latin Dictionary*, (Oxford : Clarendon Press, 1891) ; *Ibid.*, « *publicanus* ».

communauté citadine. L'auteur dénonce la présence de communautés parallèles qui ne se rattachent pas à la figure de l'évêque en plus de critiquer toute remise en doute du pouvoir épiscopal. Par cette critique, il admet cependant l'existence de logiques compétitives très vives dans la cité. Les liens d'influence et d'interdépendance étaient sujets à être modifiés selon les contextes. Les individus, malgré qu'ils se rattachent à un réseau communautaire défini, pouvaient facilement retirer leur adhésion et s'inscrire dans des réseaux différents, et ce, en se basant sur différents critères tels que le charisme prophétique ou la notoriété, tel que nous l'avons vu dans le cas des Rogations d'Ozon. Le conflit mis en avant dans cette source laisse sous-entendre que les liens d'alliance entre les évêques et les populations n'étaient pas aussi solides que ce que laisse présupposer le reste du dossier et, plus largement, les sources ecclésiastiques de la période. L'existence des Rogations, si elles cherchent à promouvoir la concorde et l'unité, prouvent que les conflits à cette époque étaient beaucoup plus vastes que les intrigues politiques, et que les logiques communautaires restaient instables et mouvantes.

De façon similaire, cet exemple démontre l'agentivité des populations par rapport aux rôles qui leur sont attribués et aux enseignements reçus. Les évêques de la Gaule, comme nous l'avons vu, ont pris soin de bien expliquer la valeur de la fête et les éléments importants qui y sont rattachés. Dans une certaine mesure, les populations qui ont reçu ces enseignements ont ensuite pu elles-mêmes les prodiguer à d'autres populations, notamment en contexte rural ou encore de façon parallèle au travail de l'évêque, comme le montre cet épisode spécifique. Malgré que la prédication soit avant tout une prérogative de l'évêque à cette époque, nous pouvons constater que les populations — clercs et laïcs — avaient également un rôle particulier dans l'enseignement et l'organisation religieuse de l'époque. Les Rogations, en tant que fête non fixe à cette époque, ont certainement été un terrain d'expérimentation pour ces acteur.rice.s, et ce, surtout dans le monde rural où nous n'avons que trop peu de témoignages et où les élites locales détenaient un contre-pouvoir très fort.

4.4. CONFLITS ET CONTRÔLE CITADIN : UN BILAN

L'analyse que nous venons de réaliser sur la notion de conflit et sur les dynamiques interhiérarchiques nous révèle que l'unité qui est défendue par les évêques dans notre corpus de sources est en partie une habile rhétorique camouflant l'existence de réels conflits⁴⁶². Il ne faut pas voir dans le rituel une équivalence parfaite de stabilité et d'unité, mais réellement un espace de compétition entre les individus de toutes classes⁴⁶³. Ce qui est toutefois particulièrement étonnant dans les cas observés est l'importance des problèmes liés aux logiques interhiérarchiques et à la notion de charisme.

Le premier cas que nous avons observé, soit celui des Rogations de Cautianus à Clermont, permet le mieux de saisir ce qui se produit alors que des conflits préexistants s'immiscent dans la célébration des Rogations. Ici, l'évêque ne se montra pas à la hauteur de son statut et de son office et ne réussit pas à réunir la population à l'intérieur d'un *conventus* et du *consensus* habituel des Rogations. Il abandonne même la procession, ce qui entraîne l'échec complet du rituel. Pour Grégoire de Tours, et sûrement aussi aux yeux de la communauté, l'évêque a manqué à sa tâche et, à cause de sa couardise, n'est pas digne de sa fonction.

Le cas du roi Gontran nous démontre plutôt comment Grégoire de Tours réconcilie la question de l'autorité des laïcs et des clercs et celle de sa vision du rôle des laïcs dans la protection spirituelle des communautés. Comme Grégoire de Tours ne peut admettre d'emblée le rôle de leader du roi Gontran, il lui donne plusieurs qualités spirituelles s'apparentant à celles des évêques, ce qui permet à Gontran de démontrer sa transcendance par sa participation aux célébrations et d'offrir des preuves concrètes de la crédibilité de son message par l'accomplissement d'un miracle. C'est en donnant un charisme au roi que Grégoire de Tours règle le problème des Rogations d'Ozon et que celles-ci deviennent un succès, même si elles ne représentent pas un cas conventionnel.

Le dernier cas nous informe sur les impacts d'un affrontement entre deux figures charismatiques. Afin de s'assurer du succès des Rogations, de la réalisation du *conventus* et du *consensus*, et de conserver sa mainmise sur le leadership communautaire, l'évêque n'a d'autre

⁴⁶² Walter Pohl, « The construction of Community and the persistence of paradox: an introduction », dans *The construction of communities in the early Middle Ages: texts, resources and artefacts*, éd. par Richard Corradini, Max Diesenberger, et Helmut Reimitz (Leiden ; Boston: Brill, 2003), 6.

⁴⁶³ David I. Kertzer, « Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales », 80.

choix que de faire preuve de fermeté et de délégitimer la figure de l'imposteur. C'est ce que fait d'abord Ragnemodus et isolant, en exilant et en emprisonnant l'« imposteur » et en se débarrassant de ses attributs, et c'est ce que fait Grégoire de Tours en condamnant la figure et en délégitimant les individus qui l'ont suivie.

Les trois cas nous informent donc sur l'impact de plusieurs acteur.rice.s dans la réalisation du rituel des Rogations et démontrent comment l'unité défendue par notre corpus de sources n'est pas acquise. Ainsi, si le rituel visait à éliminer les contentions intracommunautaires en plus de favoriser la cohésion sociale autour de l'évêque, cela restait extrêmement difficile à réaliser.

CONCLUSION

La présente étude nous a permis de saisir comment les Rogations furent une fête qui, à l'origine, répondit à diverses pressions extérieures en adaptant des formes de dévotion et des rituels variés, et qui les implanta dans un cadre de célébration plus défini et marqué par une praxis complexe. Cela permit entre autres aux évêques, grâce à une habile mise en récit, d'augmenter leur propre prestige et leur propre autorité dans leurs cités respectives, et ce, en créant un lien fort entre la figure de Jonas et celle de Mamert et en éliminant le processus d'intercession associé à des figures saintes. La diffusion de la fête ne fut pas linéaire ou même évidente : le schéma que nous avons reconstitué est partiel et, en l'absence de nouvelles sources, le restera. Nous avons tout de même pu observer comment la fête prit racine dans la vallée du Rhône, au cœur du Royaume burgonde, mais connut très vite une popularité à l'extérieur de ces frontières. En moins de cinquante ans, il fut d'ailleurs décrété que les Rogations devaient être célébrées dans l'ensemble des cités du Royaume mérovingien, ce qui démontre la grande volonté des évêques — et du roi Clovis — de faire de cette fête un moment fort du calendrier liturgique.

Si les évêques avaient ainsi beaucoup à gagner dans l'implantation de ce rituel, c'est grâce à l'effet unificateur des Rogations que les populations y ont adhéré de façon si importante. Par le partage de pratiques et d'expériences à l'intérieur du cadre festif, les populations ont pu former un *conventus* autour de la figure de l'évêque qui se transforma par la suite en *consensus* ecclésiologique. La réalisation de cette vision dépendit de divers procédés mis en œuvre par les évêques, tels que l'horizontalisation des différentes classes de la communauté et la création par la fête d'un espace liminaire — c'est-à-dire à l'extérieur du temps ou de l'espace — ce qui dépendit de l'acceptation de tous à faire acte de repentance envers Dieu.

Nous avons toutefois pu remarquer que la réalisation de ce *conventus* et de ce *consensus* et, plus largement, le succès des Rogations n'étaient jamais réellement garantis. La période des V^e et VI^e siècles en est une de transformation qui entraîna une vive compétition se reflétant dans toutes les sphères de la société, y compris celle de la célébration. Malgré cela, nous pouvons certainement concevoir que la fête a permis de diminuer quelque peu cette compétition en favorisant la collaboration entre divers acteur.rice.s. Dans cette étude, les Rogations ont donc servi d'occasion

parfaite pour saisir l'ensemble des logiques communautaires qui existaient dans les cités, en plus de comprendre de nombreux problèmes plus larges qui touchaient la société gauloise.

Le festival a certainement eu un impact profond sur les populations, et ce, dans le contexte gaulois, mais également à l'extérieur de celui-ci. Nous savons que la fête fut importée dans sa forme originale dans le contexte ibérique et insulaire; cependant, les répercussions furent encore plus grandes, comme nous le montre Grégoire de Tours.

À l'intérieur des *Decem libri historiarum*, celui-ci décrit les événements de 589 qui menèrent à l'élection du pape Grégoire le Grand :

La quinzième année du règne de Childebert, notre roi, un diacre venu de la ville de Rome avec des reliques de saints, relata que l'année précédente, au cours du neuvième mois, une inondation du Tibre avait recouvert la ville de Rome à tel point que d'anciens édifices furent détruits ainsi que des greniers et même des églises et que plusieurs milliers de mesures de blé furent perdus. Une multitude de serpents avec un grand dragon descendit dans la mer en traversant le lit du fleuve, mais les bêtes furent étouffées et jetées sur le littoral par les vagues tumultueuses de la mer. Immédiatement après cette calamité, une épidémie se produisit, que l'on appelle inguinare. En effet, au milieu du onzième mois, le pape Pélage fut frappé et tué sans délai, conformément à la prophétie d'Ézéchiël : « Commencez par mon sanctuaire. » Après sa mort, une grande partie du peuple périt de cette maladie. Cependant, l'Église de Dieu ne pouvait rester sans chef, et toute la population choisit le diacre Grégoire comme pape⁴⁶⁴.

Le nouveau pape, puisque l'épidémie continuait à faire des ravages importants parmi la population, exhorta celle-ci à la pénitence à l'intérieur d'un discours. Il indique entre autres que chacun doit chercher un refuge dans les lamentations de la pénitence pendant qu'il a le temps de pleurer avant d'être frappé par la mort⁴⁶⁵. Il propose d'organiser, après le chant des litanies, une procession partant de différents lieux saints et qui réunit la population de la cité.

Ce témoignage qui traite de l'institution des *litaniae maiores* à Rome fait grandement écho à l'instauration des Rogations dont nous avons traité dans la présente étude. Comme Mamert de Vienne, le pape crut bon d'instaurer une célébration pour marquer la pénitence de la population

⁴⁶⁴ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, X,1. « Anno igitur quinto decimo Childeberthi regis diaconus noster ab urbe Roma sanctorum cum pigneribus veniens, sic retulit, quod anno superior, mense nono tanta inunatio Tiberis fluvius Roman urbem obtexerit, ut aedes antiquae deruerent, horreae etiam ecclesiae subversa sint, in quibus nonnulla milia modiorum tritici periere. Multitudo etiam serpentium cum magno dracone in modo trabis validate per hujus fluvii alveum in mare descendit; sed suffocatae bestiae inter salsos maris turbidi fluctus et litori eiectae sunt. Subsecunda est de vestigio cladis, quam inguinariam vocant. Nam medio mense XI. Advieniens, primum omnium iuxta illud, quod in Ezechiel profeta legitur : *A sanctuario meo incipite*, Pelagium papam perculit et sine mora extinxit. Quo defuncto, magna stragis populi de hoc morbo facta est. Sed quia ecclesia Dei absque rectorem esse non poterat, Gregorium diaconem plebs omnis elegit. »

⁴⁶⁵ Grégoire de Tours, *Decem libri historiarum*, X,1.

dans une période de crises profondes. Grégoire le Grand décida de reprendre une forme de célébration proche des Rogations, mais de l'adapter à son propre contexte pour créer une forme rituelle différente. Le lien entre les deux fêtes a fait l'objet de nombreux débats dans la communauté historique et plusieurs se sont interrogés sur les liens entre les deux. Pour nous, il est évident que le pape était familier avec les Rogations et que les *litaniae maiores* représentent un cas d'adaptation liturgique fort intéressant.

La célébration de Rome connut toute de même un plus grand succès dans toute l'Europe, et ce, surtout à cause de la grande renommée du pape Grégoire le Grand. Malgré cela, il reste évident que, sans le développement des Rogations en Gaule aux V^e et VI^e siècles et les effets du festival, le pape n'aurait sans doute pas lui-même été à l'origine des *litaniae maiores*.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

- Avit de Vienne. *Avitus of Vienne : Letters and Selected Prose*, traduit par Danuta Shanzer et Ian Wood. Liverpool: Liverpool University Press, 2002.
- Avit de Vienne. *Epistulae, Homiliae et Carmines*, édité par Rudolf Peiper, MGH AA 6.2, *Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt*. Berlin: Weidmannos, 1883.
- Césaire d'Arles. *Sermones*, édité par Germain Morin, CCSL 103 et 104, *Sancti Caesarii Arelatensis sermones*. Turnhout: Brepols, 1953.
- Concilia Galliae*, édité par Jean Gaudemet et Brigitte Basdevant, SC 353 et 354, *Les canons de conciles mérovingiens* (VIe–VIIe siècles). Paris: Éditions du Cerf, 1989.
- Constance de Lyon. *Vita Germani*, édité et traduit par Rene Boruis, SC 112, *Vie de saint Germain d'Auxerre*. Paris: Éditions du Cerf, 1965.
- Eusebius Gallicanus*, édité par Fr. Glorie, CCSL 101, 101A et 101B, *Eusebius 'Gallicanus': Collectio homiliarum*. Turnhout: Brepols, 1970.
- Grégoire de Tours. *Decem libri historiarum*, édité par Bruno Krusch et Wilhelm Levison, MGH SRM 1.1, *Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X*. Hanover: Hahn, 1951.
- Grégoire de Tours. *Histoire des Francs*, traduit par Robert Latouche. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- Grégoire de Tours. *La vie des pères*, édité et traduit par Luce Pietri. Paris : Les Belles Lettres, 2016.
- Grégoire de Tours. *Lives and Miracles*, édité et traduit par Giselle de Nie. Cambridge : Harvard University press, 2015.
- Grégoire de Tours. *The History of the Franks*, traduit par Lewis Thorpe. Harmondsworth: Penguin Books, 1974.
- Grégoire de Tours. *Vita patrum*, édité par Bruno Krush, MGH SRM 1.2, *Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora*. Hanover: Hahn, 1969.
- Missale Bobiensis*, édité par E. A. Lowe. Londres: Henry Bradshaw Society, 1920.
- Missale Gothicum*, édité par Els Rose, CCSL 159D, *Missale Gothicum: e codice Vaticano Reginensi Latino 317 editum*. Turnhout, 2005.

Sidoine Apollinaire. *Epistolae*, édité et traduit par André Loyen. *Sidoine Apollinaire, vols. 2-3: Lettres*. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

Vita Cesarii, édité et traduit par M.-J. Delage et M. Heijmans, SC 536, *Vie de Césaire d'Arles*. Paris: Éditions du Cerf, 2010.

Vita sanctae Genovefae, édité et traduit par Marie-Céline Isaïa et Florence Bret, SC 610, *Vie de sainte Geneviève*. Paris: Éditions du Cerf, 2020.

SOURCES SECONDAIRES

Albrecht, Janico, Christopher Degelmann, Valentino Gasparini, Maik Patzelt, Georgia Petridou, Rubina Raja, Anna-Katharina Rieger, et al. « Religion in the making: the Lived Ancient Religion approach ». *Religion* 48, n° 4 (2018): 568-93.

Alexandre, Pierre. *Les séismes en Europe occidentale de 394 à 1259: nouveau catalogue critique*. Bruxelles: Observatoire royal de Belgique, 1990.

Altenburg, Detlef, Jörg Jarnut, et Hans-Hugo Steinhoff, éd. *Feste und Feiern im Mittelalter: Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes*. Sigmaringen: J. Thorbecke, 1991.

Anderson, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London ; New York: Verso, 1991.

Ashley, Kathleen M., et Wim N. M. Hüsken. *Moving subjects: processional performance in the Middle Ages and the Renaissance*. Amsterdam ; Atlanta: Rodopi, 2001.

Bailey, Lisa Kaaren. « Building urban Christian communities: sermons on local saints in the Eusebius Gallicanus collection ». *Early Medieval Europe* 12, n° 1 (2003): 1-24.

———. *Christianity's quiet success: the Eusebius Gallicanus sermon collection and the power of the church in late antique Gaul*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010.

———. *The religious worlds of the laity in late antique Gaul*. London ; New York: Bloomsbury Academic, 2017.

———. « Within and Without: Lay People and the Church in Gregory of Tours' Miracle Stories ». *Journal of Late Antiquity* 5, n° 1 (2012): 119-44.

Baines, A. H. J. « Beating the Bounds: Rogationtide at Waddesdon ». *Records of Buckinghamshire* 41 (2001): 143-64.

Baldovin, John F. *The Urban character of Christian worship: the origins, development, and meaning of stationary liturgy*. Roma: Pont. institutum studiorum Orientalium, 1987.

Barbier, Josiane. *Archives oubliées du haut Moyen Âge: les gesta municipalia en Gaule franque, VI-IXe siècle*. Paris: Honoré Champion éditeur, 2014.

- Barthélemy, Dominique. « Ordalie ». Dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, édité par Claude Gauvard, Alain de Libera, et Michel Zink, 1020-22. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Bausinger, Hermann. *Volkskunde ou l'ethnologie allemande : de la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*. Traduit par D. Lassaing et P. Godenir. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1993.
- Beaujard, Brigitte. *Le culte des saints en Gaule: les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VIe siècle*. Paris: Éditions du Cerf, 2000.
- . « L'évêque dans la cité en Gaule aux Ve et VIe siècles ». Dans *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre les 1, 2 et 3 avril 1993*, édité par Claude Lepelley, 127-45. Bari: Edipuglia, 1996.
- Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York ; Oxford: Oxford University Press, 1997.
- . *Ritual theory, ritual practice*. New York ; Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Benveniste, Emile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1976.
- Blennemann, Gordon. « Hagiographie : une norme narrée ». Dans *Enfermements. Volume II : Règles et dérèglements en milieu clos (ive-xixe siècle)*, édité par Elisabeth Lusset, Isabelle Isabelle, Julie Claustre, et Falk Bretschneider, 115-27. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2020.
- Bobrycki, Shane. « The Crowd in the Early Middle Ages, c. 500 – c. 1000 ». Ph.D. Dissertation, Harvard University, 2016.
- Bord, Richard J. « Toward a Social-Psychological Theory of Charismatic Social Influence Processes ». *Social Forces* 53, n° 3 (1975): 485-97.
- Bowes, Kim. *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Brogio, G. P., N. Gauthier, et N. Christie, éd. *Towns and their Territories Between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Leiden ; Boston: Brill, 2021.
- Brogio, G. P., et Bryan Ward-Perkins, éd. *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Leiden ; Boston: Brill, 2021.
- Brown, Peter. *Relics and social status in the age of Gregory of Tours*. Reading: University of Reading, 1977.
- . *Society and the holy in late antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- . *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

- Brubaker, Rogers. « Ethnicity without Groups ». *Archives européennes de sociologie* 43, n° 2 (2002): 163-89.
- Brubaker, Rogers, Margit Feischmidt, Jon Fox, et Liana Grancea, éd. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Bührer-Thierry, Geneviève, et Piroska Nagy. « Communautés de pratiques et d'expériences au premier Moyen Âge ». IRHT - CNRS, 2022. <https://www.irht.cnrs.fr/fr/agenda/appel-communications-communautés-de-pratiques-et-dexpériences-au-premier-moyen-âge>.
- Burrus, Virginia, et Rebecca Lyman. « Introduction : shifting the focus of history ». Dans *Late ancient Christianity*, édité par Virginia Burrus et Rebecca Lyman. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Cabrol, Fernand. « Litanies ». Dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 9,2:1540- 71. Paris: Letouzey et Ané, 1930.
- Caillet, Jean-Pierre, Sylvain Destephen, Bruno Dumézil, et Hervé Inglebert, éd. *Des dieux civiques aux saints patrons (IVe-VIIIe siècle)*. Paris: Picard, 2015.
- Cammarosano, Paolo, Bruno Dumézil, Stéphane Gioanni, et Laurent Vissière, éd. *Art de la lettre et lettre d'art*. Rome: École française de Rome, 2016.
- Centro italiano di studi sull'alto Medioevo. *Topografia urbana e vita cittadina nell'alto Medioevo in Occidente : 26 aprile - 1 maggio 1973*. Spoleto: Presso la sede del centro, 1974.
- Chrysos, Evangelos, et Ian Wood, éd. *East and West: Modes of Communication: Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*. Leiden ; Boston: Brill, 1999.
- Cooper, Kate, et Conrad Leyser. *Making Early Medieval Societies: Conflict and Belonging in the Latin West, 300–1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Coppersmith, Anselm Alfred. « The Ambervalia and the Rogations: a pagan rite and its Christian counterpart ». Ph.D. Dissertation, Washington University, 1943.
- Corradini, Richard, Max Diesenberger, et Helmut Reimitz, éd. *The construction of communities in the early Middle Ages: texts, resources and artefacts*. Leiden ; Boston: Brill, 2003.
- Cross, Frank Leslie. « Rogation days ». Dans *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1192. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- Dahlen, Robert W. « Prayer on the Prairies: Rogation Days in Changing Times ». *Word and World* 20, n° 2 (2000): 193-201.
- Dericquebourg, Régis. « Max Weber et les charismes spécifiques ». *Archives de sciences sociales des religions*, n° 137 (2007): 21-41.
- Descombes, Vincent. *Proust: philosophie du roman*. Paris: Éditions de Minuit, 1987.

- Desmette, Philippe, et Philippe Martin, éd. *Orare aut laborare ? fêtes de précepte et jours chômés du Moyen Âge au début du XIXe siècle*. Villeneuve-d'Ascq, France: Presses universitaires du Septentrion, 2017.
- Devroey, Jean-Pierre. « The economy ». Dans *The Early Middle Ages*, par Rosamond McKitterick, 97-130. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Dey, Hendrik W. *The afterlife of the Roman city: architecture and ceremony in late antiquity and the early middle ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Diefenbach, Steffen. « “Bischofsherrschaft”. Zur Transformation der politischen Kultur im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien ». Dans *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter: Kulturgeschichte einer Region*, édité par Steffen Diefenbach et Gernot Micheal Müller, 91-52. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Diesenberger, Maximilian, et Yitzhak Hen, éd. *Sermo doctorum : Compilers, Preachers, and their Audiences in the Early Medieval West*. Turnhout: Brepols Publishers, 2014.
- Domínguez-Castro, Fernando, María João Alcoforado, Nieves Bravo-Paredes, María Isabel Fernández-Fernández, Marcelo Fragoso, María Cruz Gallego, Ricardo García Herrera, et al. « Dating historical droughts from religious ceremonies, the international pro pluvia rogation database ». *Scientific Data* 8, n° 1 (2021).
- Doty, William G. *Mythography: The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2000.
- Drijvers, Jan Willem, Noel Emmanuel Lenski, Kevin Feeney, et Sean Northrup, éd. *The Fifth Century Age of Transformation: Proceedings of the 12th Biennial Shifting Frontiers in Late Antiquity Conference*. Bari: Edipuglia, 2019.
- Drinkwater, John F., et Hugh Elton, éd. *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?* Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1992.
- Ducrot, Oswald. *Le dire et le dit*. Paris: Minuit, 1984.
- Dunn, Marilyn. *Belief and Religion in Barbarian Europe c. 350-700*. London: Bloomsbury Publishing, 2013.
- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.
- Favrod, Justin. *Histoire politique du royaume burgonde: 443-534*. Lausanne: Chabloz, 1997.
- Feldman-Weiss, Cecelia. « Bodies in Motion: Civic Ritual and Place-making in Roman Ephesus ». Dans *Marking Roman Places, Past and Present*, édité par Darian Marie Totten et Kathryn Lafrenz Samuels. Portsmouth: Journal of Roman Archeology, 2012.
- Féry, Robert. *Jours de fêtes: histoire des célébrations chrétiennes*. Paris: Seuil, 2016.

- Fontaine, Jacques. « De l'universalisme antique aux particularismes médiévaux: la conscience du temps et de l'espace dans l'Antiquité tardive ». Dans *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, 13-45, 1983.
- Furbetta, Luciana. « Gioco letterario e realtà: l'esempio dell'epistolario di Sidonio Apollinaire », dans *Art de la lettre et lettre d'art*, éd. par Paolo Cammarosano et al. Rome: École française de Rome, 2016, 9-47.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis. *La cité antique*. Paris: Hachette, 1927.
- Garat, Isabelle. « La fête et le festival, éléments de promotion des espaces et représentation d'une société idéale ». *Annales de géographie* 114, n° 643 (2005): 265-84.
- García Guinea, Miguel Angel, éd. *Fiestas, juegos y espectáculos en la España medieval*. Madrid : Aguilar de Campóo: Ediciones Polifemo ; Fundación Sta. María la Real, Centro de Estudios del Romá, 1999.
- Gasparini, Valentino, Maik Patzelt, Rubina Raja, Anna-Katharina Rieger, Jörg Rüpke, et Emiliano Rubens Urciuoli, éd. *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. De Gruyter, 2020.
- Gauthier, Nancy, Henri Galinié, Nancy Gauthier, et Henri Galinié, éd. *Grégoire de Tours et l'espace gaulois: actes du congrès international, Tours, 3-5 novembre 1994*. Tours: Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, 1997.
- Gauthier, Nancy, Jean-Charles Picard, Noël Duval, Michel Fixot, Louis Maurin, Luce Pietri, Paul-Albert Février, Xavier Barral i Altet, Brigitte Beaujard, et Françoise Prévot, éd. *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIIIe siècle*. Paris: De Boccard, 1986.
- Geary, Patrick J. *Die Merowinger: Europa vor Karl dem Großen*. München: Beck, 2007.
- Geertz, Clifford. « Jeu d'enfer Notes sur le combat de coqs balinais ». *Le Débat* 7, n° 7 (1980): 86.
- , éd. *Myth, symbol, and culture*. New York: Norton, 1974.
- . *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, 1973.
- Geljon, Albert, et Nienke Vos, éd. *Rituals in Early Christianity: New Perspectives on Tradition and Transformation*. Boston: Brill, 2020.
- Gluckman, Max. « The Peace in the Feud ». Dans *Custom and Conflict in Africa*. Glencoe: The Free Press, 1955.
- Gobin, Emma, et Maxime Vahhoenacker. « Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels : une introduction ». *ethnographique.org*, n° 33 (2016).
<https://www.ethnographiques.org/2016/GobinVahhoenacker>.

- Goetz, Hans-Werner, Jörg Jarnut, et Walter Pohl, éd. *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*. Leiden ; Boston: Brill, 2002.
- Goffart, Walter. *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Goldberg, Eric Joseph. « The Fall of the Roman Empire Revisited: Sidonius Apollinaris and His Crisis of Identity ». *Essays in history* 37 (1995).
- Grégoire, Réginald, et Jean Leclercq. *Les homéliaires du Moyen Âge: inventaire et analyse des manuscrits*. Roma: Herder, 1966.
- Guyon, Jean. « Les chefs-lieux de cités de Gaule méridionale aux Ve et VIe Siècles: Un espace urbain en mutation ». Dans *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter: Kulturgeschichte einer Region*, édité par Steffen Diefenbach et Gernot Michael Müller, 201-22. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Haarer, Fiona. « Developments in the governance of late antique cities ». Dans *Governare e riformare l'impero al momento della sua divisione : Oriente, Occidente, Illirico*, édité par Laura Mecella et Umberto Roberto. Rome: Publications de l'École française de Rome, 2015.
- Habinc, Mateja. « Community Building through Festivities: A case of dirty togetherness ? » *Studia ethnologica Croatica* 23 (2011): 239-58.
- Hahn, Frances Hickson. « Performing the Sacred: Prayers and Hymns ». Dans *A Companion to Roman Religion*, édité par Jörg Rüpke, 235-48. Wiley, 2007.
- Halfond, Gregory I. *Bishops and the politics of patronage in Merovingian Gaul*. Ithaca: Cornell University Press, 2019.
- Halsall, Guy. « Nero and Herod? The Death of Chilperic and Gregory's Writings of History ». édité par Kathleen Mitchell et Ian Wood, 337-50. Leiden ; Boston: Brill, 2002.
- . « The Barbarian invasions ». Dans *The New Cambridge Medieval History*, édité par Paul Fouracre, 35-55. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hamburger, Jeffrey F., et Susan Marti, éd. *Crown and veil: female monasticism from the fifth to the fifteenth centuries*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Harries, Jill. *Sidonius Apollinaris and the fall of Rome, AD 407-485*. Oxford ; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1994.
- Heather, Peter. *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*. New York: Oxford University Press, 2005.

- Heers, Jacques. *Fêtes des fous et carnivals*. Paris: Hachette, 1997.
- Heinzelmann, Martin. *Bischofsherrschaft in Gallien: zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert: soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*. München: Artemis, 1976.
- . « Gallische Prosopographie (260–527) ». *Francia* 10 (1982): 531-718.
- . « Grégoire de Tours et l'hagiographie mérovingienne ». Dans *Gregorio Magno e l'agiografia Fra IV e VII secolo*, édité par Antonella Degl'Innocenti, Antonio De Prisco, et Emore Paoli, 155-92. Florence: Edizioni des Galluzzo, 2007.
- . *Gregory of Tours: history and society in the sixth century*. Traduit par Christopher Carroll. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2001.
- . « L'hagiographie mérovingienne: Panorama des documents potentiels ». Dans *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, édité par Monique Goulet, Martin Heinzelmann, et Christiane Veyrard-Cosme, 27-82. Ostfildern: Thorbecke, 2010.
- . « Sainteté, hagiographie et reliques en Gaule dans leurs contextes ecclésiologique et social (antiquité tardive et haut Moyen Âge) ». *Lalies* 24 (2004): 37-62.
- . « The works of Gregory of Tours and the Patristic Tradition ». Dans *A Companion to Gregory of Tours*, édité par Alexander Callander Murray, 281-336. Leiden ; Boston: Brill, 2016.
- Helvétius, Anne-Marie, et Jean-Michel Matz. *Église et société au Moyen Âge: Ve-XVe siècle*. 68. Paris: Hachette supérieur, 2014.
- . « L'abbaye d'Agaune, de la fondation de Sigismond au règne de Charlemagne (515-814) », dans *L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune, 515-2015*, éd. par Bernard Andematten, Laurent Ripart, et Pierre-Alain Mariaux, vol. 1. Gollion: Infolio, 2015.
- . « La mort de Clovis, roi des Francs (511) ». Dans *Der Tod des Königs: Realität, Literatur, Repräsentation*, édité par Hugo O. Bizzarri et Martin Rhode. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2021.
- Hen, Yitzhak. « The Church in Sixth-Century Gaul ». Dans *A Companion to Gregory of Tours*, édité par Alexander C. Murray. Leiden ; Boston: Brill, 2016.
- Hen, Yitzhak, et Rob Meens. *The Bobbio missal: liturgy and religious culture in merovingian Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- Hill, Joyce. « The Litaniae maiores and minores in Rome, Francia and Anglo-Saxon England: terminology, texts and traditions ». *Early Medieval Europe* 9, n° 2 (2000): 211-46.
- Hillgarth, J. N. *Christianity and paganism, 350-750: the conversion of Western Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.
- Hobsbawm, Eric, et Terence Ranger, éd. *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Hodges, Richard, et Caroline Bowden, éd. *The Sixth Century: Production, Distribution and Demand*. Leiden ; Boston: Brill, 2003.
- Isambert, François André. *Le Sens du sacre: fete et religion populaire*. Paris: Éditions de Minuit, 1982.
- Izaguirre, María Antonieta. « Une communauté d'expérience ». Dans *Le savoir du psychanalyste*, édité par Nancy Barwell, Pierre Bruno, et Véronique Sidoit, 86-89. Toulouse: Érès, 2013.
- Jauss, Hans. *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1990.
- Jong, Mayke de, Frans Theuws, et Carine van Rhijn, éd. *Topographies of power in the early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2001.
- Jussen, Bernhard. *Ordering medieval society: perspectives on intellectual and practical modes of shaping social relations*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- Kalinowski, Isabelle. « Max Weber et la nature du charisme »: *Sensibilités*, n° 1 (2016): 11-25.
- Kertzer, David I. *Ritual, politics, and power*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- . « Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales ». *L'Homme* 32, n° 121 (1992): 79-89.
- Kitchen, J. K. « Gregory of Tours, Hagiography, and the Cult of the Saints in the Sixth Century ». Dans *A Companion to Gregory of Tours*, édité par Alexander C. Murray, 375-426. Leiden ; Boston: Brill, 2016.
- Klauser, Theodor. *A short history of the western liturgy ; an account and some reflections*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Klingshirn, William E. *Caesarius of Arles: the Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Lauwers, Michel. « Des “communautés de village” dans le haut Moyen Âge ? Perspectives nouvelles sur une vieille question. » Université de Montréal, 2023.
- Le Jan, Régine. *Coopétition: rivaliser, coopérer dans les sociétés du haut Moyen Âge (500-1100)*. Turnhout: Brepols, 2018.

- Leach, Edmund. *Culture and communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- . *Rethinking anthropology*. Routledge, 2021.
- Leclercq, Henri. « Rogations ». Dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 14,2:2459- 61. Paris: Letouzey et Ané, 1948.
- Lepelley, Claude, éd. *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale: de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne: actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre, les 1, 2 et 3 avril 1993*. Bari: Edipuglia, 1996.
- Lepelley, Claude, et Michel Sot, éd. *Haut Moyen-Âge: culture, éducation et société: études offertes à Pierre Riché*. Nanterre: Éditions Publidix ; Éditions européennes Érasme, 1990.
- Lewis, Gilbert. *Day of Shining Red*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Little, Lester K., éd. *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541–750*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Loseby, Simon. « Lost cities: The end of the civitas-system in Frankish Gaul ». Dans *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter: Kulturgeschichte einer Region*, édité par Steffen Diefenbach et Gernot Micheal Müller, 223-54. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Loyen, André. *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule: aux derniers jours de l'empire*. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1943.
- Lucas, Gérard. « Avit de Vienne, Homélie VI ». Dans *Vienne dans les textes grecs et latins : Chroniques littéraires sur l'histoire de la cité, des Allobroges à la fin du Ve siècle de notre ère*, 182-89. Lyon: MOM Éditions, 2018.
- MacAloon, John J., éd. *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1984.
- Marcus, John T. « Transcendence and Charisma ». *The Western Political Quarterly* 14, n° 1 (1961): 236-41.
- Markus, Robert A. *The end of ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Mathisen, Ralph W. *People, personal expression, and social relations in late antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- . *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul: Strategies for Survival in an Age of Transition*. Austin: University of Texas Press, 1993.
- Mathisen, Ralph W., et Danuta Shanzer. *The battle of Vouillé, 507 CE: where France began*. Boston: De Gruyter, 2012.

- Mazel, Florian. *L'évêque et le territoire: l'invention médiévale de l'espace*. Paris: Éditions du Seuil, 2016.
- McCall, Richard D. *Do this: liturgy as performance*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- McKitterick, Rosamond. *The Carolingians and the written word*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- , éd. *The Early Middle Ages: Europe 400-1000*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2001.
- Meens, Rob. *Penance in medieval Europe, 600-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Mitchell, Kathleen, et Ian Wood, éd. *The world of Gregory of Tours*. Leiden ; Boston: Brill, 2002.
- Morris, Brian. *Anthropological studies of religion: an introductory text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Murray, Alexander C., éd. *A Companion to Gregory of Tours*. Leiden ; Boston: Brill, 2016.
- Muschiol, Gisela. « Gender and Monastic Liturgy in the Latin West (High and Late Middle Ages) ». Dans *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, 803-15. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Nagy, Piroska. « Histoire des émotions collectives : Éléments pour la trajectoire d'un phénomène et d'un concept ». Dans *Histoire des émotions collectives : Épistémologie, émergences, expériences*, édité par Damien Boquet, Piroska Nagy, et Lidia Luisa Zanetti Domingues, 9-64. Paris: Classiques Garnier, 2022.
- . « Religious Weeping as Ritual in the Medieval West ». Dans *Ritual in its Own Right*, édité par Don Handelman et Galina Lindquist, 119-37. New York ; Oxford: Berghahn Books, 2005.
- Nathan, Geoffrey. « The Rogation Ceremonies of Late Antique Gaul: Creation, Transmission and the Role of the Bishop ». *Classica et Mediaevalia*, n° 40 (1998): 275-303.
- Nickel, Esther Mary. « Rogation Days, Ember Days, and the New Evangelization ». *Antiphon: A Journal for Liturgical Renewal* 16, n° 1 (2012): 21-36.
- Nocent, Adrien, et Paul Turner. *The Liturgical Year: Advent, Christmas, Epiphany (vol. 1)*. Collegeville: Liturgical Press, 2013.
- . *The Liturgical Year: Lent, the Sacred Paschal Triduum, Easter Time (vol. 2)*. Collegeville: Liturgical Press, 2014.
- . *The Liturgical Year: Sundays Two to Thirty-Four in Ordinary Time (vol. 3)*. Collegeville: Liturgical Press, 2013.

- Oldenburg, Ray. *The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons, and Other Hangouts at the Heart of a Community*. New York ; Berkeley: Da Capo Press, 1999.
- Ouedraogo, Jean-Martin. « La réception de la sociologie du charisme de M. Weber ». *Archives de sciences sociales des religions* 38, n° 83 (1993): 141-57.
- Palazzo, Éric. « Performing the liturgy ». Dans *The Cambridge History of Christianity: Volume 3: Early Medieval Christianities, c.600–c.1100*, édité par Julia M. H. Smith et Thomas F. X. Noble, 472-88. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Patzold, Steffen. « Consensus - Concordia - Unitas : Überlegungen zu einem politischreligiösen Ideal der Karolingerzeit ». Dans *Exemplaris imago Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit*, par Nikolaus Staubach, 31-56. Frankfurt am Main: P. Lang, 2012.
- Patzold, Steffen, et Carine Van Rhijn, éd. *Men in the middle: local priests in early Medieval Europe*. Berlin ; Boston: De Gruyter, 2016.
- Paz, W. « Bittprozession ». Dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, III:422-30. Stuttgart: Hiersemann verlag, 1954.
- Perkins, Sharon K. « Blessing Fields and Repelling Grasshoppers: Rogation Days in American Catholic Rural Life ». Dans *God, grace, and creation*, édité par Philip J. Rossi, 201-22. Maryknoll: Orbis Books, 2010.
- Pietri, Luce, et Marc Heijmans, éd. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*. Vol. 1. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 2013.
- , éd. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*. Vol. 2. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 2013.
- Piette, Albert. *Les Jeux de la fête: rites et comportements festifs en Wallonie*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1988.
- Pohl, Walter, éd. *Kingdoms of the Empire: The Integration of Barbarians in Late Antiquity*. Leiden ; Boston: Brill, 1997.
- . « The construction of Community and the persistence of paradox: an introduction ». Dans *The construction of communities in the early Middle Ages: texts, resources and artefacts*, édité par Richard Corradini, Max Diesenberger, et Helmut Reimitz. Leiden ; Boston: Brill, 2003.
- Pohl, Walter, et Helmut Reimitz, éd. *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300-800*. Leiden ; Boston: Brill, 1998.
- Pohl, Walter, Ian Wood, et Helmut Reimitz, éd. *The Transformation of Frontiers: From Late Antiquity to the Carolingians*. Leiden ; Boston: Brill, 2021.
- Privat, Jean-Marie. « Ethnocritique. Signes de naissance ». *Figura* 38 (2015): 27-42.

- Raja, Rubina, Lätzer-Lasar Asuman, Ando Clifford, Steuernagel Dirk, Rubens Urciuoli Emiliano, Leppin Hartmut, Wendt Heidi, et al., éd. *Urban Religion in Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Rapp, Claudia. *Holy bishops in late antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- Rebillard, Éric. *Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200-450 CE*. Ithaca ; London: Cornell University Press, 2012.
- . « Material Culture and Religious Identity in Late Antiquity ». Dans *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, édité par Rubina Raja et Jörg Rüpke, 425-36. Chester: John Wiley & Sons, 2015.
- Rebillard, Éric, et Jörg Rüpke, éd. *Group identity and religious individuality in late antiquity*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2015.
- Richardson, Lawrence. « Aedas », dans *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.
- Riché, Pierre, et Guy Lobrichon, éd. *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984.
- Ristuccia, Nathan J. *Christianization and commonwealth in early medieval Europe: a ritual interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Robinson, Paul W. « Sermons On The Lord'S Prayer And The Rogation Days In The Later Middle Ages ». Dans *A History of Prayer*, édité par Roy Hammerling, 441-62. Leiden: Brill, 2008.
- Rose, Els. *The Gothic missal*. Turnhout: Brepols Publishers, 2017.
- Rüpke, Jörg. *Urban religion: a historical approach to urban growth and religious change*. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Sahlins, Marshall. *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- . *Historical metaphors and mythical realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- Sauer, Eberhard W. « Religious rituals at springs in the late Antique and early Medieval World ». Dans *The Archeology of Late Antique « Paganism »*, édité par Luke Lavan et Michael Mulryan, 505-50. Leiden ; Boston: Brill, 2011.
- Schechner, Richard. « Ritual and Performance ». Dans *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, édité par Tim Ingold, 613-47. London: Routledge, 2002.
- Scheidel, Walter, Elijah Meeks, et Jonathan Weiland. « ORBIS », 2023. <https://orbis.stanford.edu/orbis2012/#mapping>.

- Seligman, Adam B., Robert P. Weller, Michael Puett, et Bennett Simon, éd. *Ritual and Its Consequences: an Essay on the Limits of Sincerity*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Shanzer, Danuta, et Ian Wood, éd. *Avitus of Vienne: Letters and selected Prose*. Liverpool: Liverpool University Press, 2002.
- Siffrin, Pietro. « Rogazioni ». Dans *Enciclopedia cattolica*, 10:1084- 86. Florence: Sansoni, 1953.
- Smith, Julia M. H. *Europe after Rome: A New Cultural History, 500-1000*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Snoek, G. J. C. *Medieval piety from relics to the eucharist: a process of mutual interaction*. Leiden ; Boston: Brill, 1995.
- Stager, Jeremiah, et Anna Schmidt. « The Manchester School ». *Anthropology*, 2017. <https://anthropology.ua.edu/theory/the-manchester-school/>.
- Stephenson, Barry. « Ritualization and Ritual Invention ». Dans *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, édité par Risto Uro, Juliette J. Day, Rikard Roitto, et Richard E. DeMaris, 18-37. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Swartz, Marc J., Victor Turner, et Arthur Tuden. *Political anthropology*. Chicago: Aldine, 1966.
- Thacker, Alan T., et Richard Sharpe. *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval west*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Theuws, Frans, et Janet Nelson, éd. *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden ; Boston: Brill, 2021.
- Tönnies, Ferdinand. *Communauté et société*, édité par Bond Niall et Sylvie Mesure. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- Turner, Victor. *Celebration: studies in festivity and ritual*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1982.
- . *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- . *Le Phénomène rituel: structure et contre-structure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- . « Symbols in African Ritual ». *Science* 179, n° 4078 (1973): 1100-1105.
- Van Dam, Raymond. « Merovingian Gaul and the Frankish conquests ». Dans *The New Cambridge Medieval History: Volume 1: c.500–c.700*, édité par Paul Fouracre, 193-231. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- . *Saints and their miracles in late antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Van Gennep, Arnold. *Les rites de passage*. Paris: Picard, 1987.
- Waarden, Joop van. « The Emergence of the Gallic Rogations in a Cognitive Perspective ». Dans *Rituals in Early Christianity*, édité par Nienke M. Vos et Albert C. Geljon, 201-20. Leiden: Brill, 2020.
- Wallace-Hadrill, J. M. « The Bloodfeud of the Franks ». *Bulletin of the John Rylands Library* 41, n° 2 (1959): 459-87.
- . « The Church in Council ». Dans *The Frankish Church*. Oxford University Press, 1983.
- Ward-Perkins, Bryan. *The Fall of Rome: And the End of Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Weber, Max. *Économie et société*. Paris: Plon, 1971.
- . *Les communautés*, édité et traduit par Catherine Colliot-Thélène et Élisabeth Kauffmann. Paris: la Découverte, 2019.
- Wenger, Etienne. *Communities of Practice: Learning, Meaning, And Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Wes, M. A. « Crisis and Conversion in Fifth-Century Gaul: Aristocrats and Ascetics between “horizontalité” and “verticalité” ». Dans *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity ?*, édité par John Drinkwater et Hugh Elton, 252-63. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Wood, Ian. « Liturgy in the Rhône valley and the Bobbio Missal ». Dans *The Bobbio missal: liturgy and religious culture in merovingian Gaul*, édité par Yitzhak Hen, 206-18. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- . « Report: The European Science Foundation’s Programme on the Transformation of the Roman World and Emergence of Early Medieval Europe ». *Early Medieval Europe* 6, n° 2 (1997): 217-27.
- . « ‘The Bloodfeud of the Franks’: a historiographical legend ». *Early Medieval Europe* 14, n° 4 (2006): 489-504.
- . *The Merovingian kingdoms, 450-751*. London ; New York: Longman, 1994.
- . *The Transformation of the Roman West*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.
- . « Topographies of holy power in the sixth-century Gaul ». Dans *Topographies of power in the early Middle Ages*, par Mayke de Jong, Frans Theuws, et Carine van Rhijn. Leiden: Brill, 2001.