

Université de Montréal

Le diable et les démons dans la *Legenda aurea* du Dominicain

Jacques de Voragine

par

Marc-André Jean

Département d'histoire

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du
grade de M.A. (histoire)

juin 2005

© Marc-André Jean, 2005



D

7

U54

2005

V. 020

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Le diable et les démons dans la *Legenda aurea* du Dominicain
Jacques de Voragine

présenté par :
Marc-André Jean

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Serge Lusignan
président-rapporteur

Pietro Boggioni
directeur de recherche

Dominique Deslandres
membre du jury

09 AOÛT 2005

Résumé

Le but du mémoire de maîtrise est d'étudier les noms et l'identité du diable et des démons dans la *Legenda aurea* du dominicain Jacques de Voragine au moyen d'une analyse quantitative et qualitative des termes. Le chapitre initial retrace les grandes lignes de l'éducation dominicaine du XIII^e siècle et de l'évolution des légendiers dominicains. Les principaux moments de la vie ecclésiastique de Jacques de Voragine, ainsi que son activité littéraire globale sont également abordés. La seconde partie du chapitre est consacrée à la *Legenda aurea*, ses origines, son évolution, ses destinataires, sa propagation jusqu'au XVII^e siècle, et se clôt par une discussion sur les problèmes d'ordre interprétatif que l'œuvre pose. Le second chapitre contient le résumé des 367 épisodes qui abritent la matière narrative à être analysée (noms du diable et des démons, description de leurs activités, etc.). Le troisième chapitre passe d'abord en revue le développement de la démonologie médiévale avec laquelle Jacques a été en contact par l'entremise de ses propres sources. Les diverses interprétations statistiques des 54 appellations relatives au diable et aux démons et leurs 877 occurrences mentionnées d'un bout à l'autre de la *Legenda* sont présentées dans la seconde partie du chapitre. Pour chacun d'eux, l'origine biblique ou folklorique est établie, leurs synonymes identifiés, leur fonction est expliquée en regard à la nature anecdotique ou morale des épisodes dans lesquels ils apparaissent. Le principal constat que pose cette étude est que la *Legenda aurea* doit être comprise par elle-même, parce qu'elle porte en elle à la fois les bases savantes de la démonologie et le discours populaire qui s'y rattache. Au-delà du grand intérêt de la part du public laïque envers l'œuvre, la démonologie contenue dans 123 de ses 178 chapitres fut dès le départ adressée à des hommes instruits dans les Écritures et dans la démonologie savante héritée d'une tradition plus que millénaire.

Mots clés : diable – démons – *Legenda aurea* – *Légende dorée* – Jacques de Voragine – hagiographie – démonologie – Moyen Âge.

Summary

The first chapter retraces the core lines of the XIIIth century dominican education and the evolution of the dominican legendaries. The major moments of the ecclesiastical life of Jacobus of Voragine, as well as his literary activity are also a part of this section. The second part of the chapter is all about the *Legenda aurea*, its origins, evolution, addressees, propagation of the work to the XVIIth century, and the interpretativ problems that the studying of this *opus* imply. The second chapter summarizes each of the 367 extracts that contain the narrative matter to be analysed (for example : names of the devil and the demons, description of their activities, etc.). The third chapter reviews the developpment of medieval demonology by which Jacobus, through his own sources, may have been in contact with. Statistical interpretations regarding the 54 terms naming the devil and the demons, and their 877 mentions appearing from the first to the last page of the *Legenda* are presented in the second part of this chapter. Every term is analysed separately. Their biblical or folklorical origin is established, their synonyms are identified, their precise functions are explained according to their membership in one of the two types of extracts (anecdotic or moral and erudite). The first observation shown by this study is that the *Legenda aurea* must be understood by itself, because it bears the theoretical bases of the demonology and the popular narratives linked to it. Then, beyond the great interest expressed by the lay public towards the work, the demonology contained within 123 of the 178 chapters was at the very beginning addressed to men educated in the Scriptures and in the erudite demonology inherited from a more than millennium tradition.

Keywords : devil – demons – *Legenda aurea* – *Golden Legend* – Jacobus of Voragine – hagiography – demonology – Middle Ages.

Table des matières

Introduction	1
Chapitre I. Jacques de Voragine et sa <i>Legenda</i>	3
1. Esquisse biographique.	3
A. Origines et milieu de Jacques de Voragine.	4
B. Son entrée chez les Dominicains et les années de formation.	7
C. Une carrière remarquable.	13
D. L'activité littéraire de Jacques de Voragine.	16
2. La <i>Legenda aurea</i>	18
A. Les antécédents de la <i>Legenda</i> et leur but.	18
B. Les étapes de la rédaction.	22
C. Composition et structure de la <i>Legenda</i>	22
D. La diffusion de l'œuvre.	28
3. Problèmes interprétatifs et méthodologiques.	29
A. Le cadre de la recherche et ses piliers.	29
B. Les principaux problèmes interprétatifs.	30
C. L'état de la question sur le diable et son étude dans la <i>Legenda</i>	32
D. Les bases méthodologiques adéquates.	33
Chapitre II. Inventaire des termes et des matériaux narratifs.	35
1. Notre méthode de recensement.	35
2. Termes et matériaux pertinents à notre recherche.	36
3. Bilan du recensement.	93
Chapitre III. La terminologie du démon dans la <i>Legenda</i> :	94
classification et analyse.	
1. Les sources démonologiques de la <i>Legenda</i>	94
A. La culture classique : les chrétiens face à la culture romaine.	94
B. Les apports de l'Ancien et du Nouveau Testament.	97
C. Les Pères du désert et de l'Église, Augustin et Grégoire le Grand.	100
D. Le diable des premiers moines.	103

E. Les foyers locaux de culture et les croyances ethniques.	105
F. Une culture savante du démon. La scolastique des XII ^e et XIII ^e siècles. ...	107
2. Remarques sur la terminologie du démon dans la <i>Legenda</i>	108
A. Nombre total de termes et fréquence d'apparition.	109
B. La proportion de termes par moment de l'année liturgique et par chapitre.	109
3. Éléments d'analyse et d'interprétation des termes.	111
A. Les termes génériques.	114
a. <i>Demon</i>	114
b. <i>Dyabolus</i>	119
c. <i>Spiritus</i>	122
d. Autres termes génériques.	123
e. Les vices personnifiés.	131
B. Les termes onomastiques.	131
C. Les divinités païennes identifiées aux démons.	136
D. Les formes animales du démon.	138
E. Les termes d'origines ou à connotations folkloriques.	144
4. Conclusion de l'analyse.	146
Conclusion.	148
Bibliographie.	151
Tableaux.	viii-xiii

Liste des tableaux

Tableau I : Fréquence des appellations du diable et des démons. viii-ix.

Tableau II : Proportion des termes répartis selon les chapitres du calendrier. x-xi.

Tableau III : Classement des épisodes de type anecdotique et de type moral et érudit. xii-xiii.

Liste des abréviations

DACL : Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 1924-1953.

DCC : Dictionnaire culturel du christianisme, 1994.

DCT : Dictionnaire critique de théologie, 1^{ère} édition, 1998.

DdB : Dictionnaire de la Bible, 1989.

DEB : Dictionnaire encyclopédique de la Bible, 1987.

DEM : Dictionnaire encyclopédique du Moyen-âge, 1997.

DMA : Dictionnaire du Moyen-âge, 1^{ère} édition, 2002.

DMGR : Dictionnaire de mythologie grecque et romaine, 1999 [1951].

DNPB : Dictionnaire des noms propres de la Bible, 1978.

DROM : Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval, 1999.

DSAM : Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, 1932-1995.

DTC : Dictionnaire de la théologie chrétienne, 1998.

EoC : The Encyclopedia of Christianity, 1999.

EoR : The Encyclopedia of Religion, 1987.

LdMA : Lexikon des Mittel Alters, 1980-1997.

Remerciements

Mes remerciements vont d'abord à Monsieur Pietro Boglioni, qui a accepté de diriger mes recherches à la maîtrise. Il a, par ses conseils et ses commentaires parfois rudes mais toujours justes, contribué d'une manière indéniable au bon déroulement de mon investigation, dont ce mémoire constitue l'aboutissement. Je remercie au passage le Fond d'investissement de la FICSUM, qui a contribué financièrement à la rédaction de cet ouvrage. Que les responsables du Fond poursuivent leur excellent travail afin d'épauler les étudiantes et les étudiants des cycles supérieurs. Je ne saurais oublier ma famille et mes amis, dont la présence et les encouragements m'ont permis de garder contact avec le monde extérieur. Toute ma gratitude va à Céline ainsi qu'à Virginie, qui m'ont supporté tout au long de ces deux années, et qui ont dû subir mon humeur belliqueuse. Enfin, je remercie celles et ceux qui, par l'intérêt qu'ils ont démontré envers mes recherches, par leurs critiques et leurs commentaires parfois douloureux mais nécessaires, m'ont fait prendre pleinement conscience des obstacles que j'aurai à franchir tout au long de ma vie professionnelle.

M-A Jean
juin 2005

Introduction

Ce mémoire de maîtrise étudie la terminologie du diable et des démons dans la *Legenda aura* de Jacques de Voragine, œuvre dont la popularité a survécu jusqu'à aujourd'hui. L'actualité a reporté notre sujet à l'avant-scène un matin de septembre 2001 et depuis, la crainte de l'Ennemi invisible revient constamment dans les discours politiques des dirigeants occidentaux.

Nous ne pouvions étendre notre recherche à toute la démonologie médiévale. Elle se concentre sur un seul corpus hagiographique, imposant certes, mais qui ne saurait nous apporter des éléments de réponse applicables à plus de mille ans d'histoire. Nous avons fait le choix de restreindre nos visées à la *Legenda* pour deux raisons principales. D'abord, nous ne saurions passer sous silence le rôle de notre directeur de recherche, Monsieur Pietro Boglioni, qui nous a orienté vers l'œuvre de Jacques de Voragine, dont la démonologie n'a jamais fait l'objet d'une recherche complète. Deuxièmement, nous désirions mettre à l'épreuve les connaissances que nous avons acquises pendant nos études de premier cycle, et les solidifier lorsque chaque occasion se présenterait. C'est donc par défi personnel et par goût de la science historique que nous nous sommes mesurés au latin de Jacques de Voragine.

Bien qu'elle soit originale dans l'objet sur lequel elle s'attarde, notre recherche a été rendue difficile par des outils de travail partiels ou désuets. En tête de liste figure le peu d'études consacrées à la culture ethnique et au folklore dans l'hagiographie en général. Depuis longtemps déjà, les médiévistes de tous horizons se partagent diverses formes d'analyse des corpus hagiographiques. Retenons les très nombreuses enquêtes sur leur structure littéraire et les études sur leurs origines textuelles dont les Bollandistes sont les plus grands ambassadeurs. Mais quelle place fait-on aux conclusions que l'anthropologie historique et l'ethnohistoire peuvent nous donner concernant les différents thèmes qui animent les recueils hagiographiques? Certes ces deux branches de la réflexion historique sont prises en considération dans divers ouvrages généraux ou

dans des articles qui s'attardent sur la magie et les survivances païennes¹. Mais encore là, tous datent déjà de quelques décennies et leur but principal consiste en une indexation des motifs narratifs du folklore. Seuls quelques-uns considèrent le diable comme un motif méritant une analyse en profondeur². Le courant dans lequel nous désirons inscrire notre travail reste donc, à l'aube du XXI^e siècle, peu développé par la communauté des médiévistes.

Puis il y a ce que nous n'avons pas eu le temps d'entreprendre et qui nous pose un heureux problème. Notre travail se veut d'abord une réflexion sur la terminologie du diable et des démons dans la *Legenda aurea*. Faute d'espace et de temps, les résultats de notre exploration ont pris la forme d'une hypothèse sur la nature des termes et sur un système qui identifie et distingue deux catégories de démonologie : celle dite savante, et l'autre, populaire, accessible par son contenu narratif à la masse des *simplices*. Or, pour vérifier en profondeur cette hypothèse, il nous aurait fallu de meilleures connaissances sur les sources de Jacques, et maîtriser davantage le latin médiéval. Peut-être y aura-t-il des chercheurs plus aguerris en matière d'hagiographie, qui pourront reprendre le flambeau là où nous le laissons.

¹ Entre autres : Dorothy Ann Bray, *A List of Motifs in the Lives of the Early Irish saints*, Helsinki, 1992; Tom Peete Cross, *Motif-index of early Irish literature*, Bloomington, 1952; Stith Thompson, *Motif-index in folk-literature : a classification of narrative elements in folktales, ballades, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*, Bloomington, 1955-1958; Frederic C. Tubach, *Index exemplorum : a handbook of medieval religious tales*, Helsinki, 1969.

² Jean-Pierre Torrell et Denise Bouthillier sont du même avis. Voir : Jean-Pierre Torrell et Denise Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie – son œuvre – l'homme et le démon*, Louvain, 1986, p. 240.

Chapitre I

Jacques de Voragine et sa *Legenda*.

1. Esquisse biographique³.

L'esquisse biographique suivante doit nous servir à cerner Jacques de Voragine en tant qu'habitant du royaume d'Italie, de Gênes, puis comme Dominicain de la seconde partie du XIII^e siècle. Notre intention n'est pas de proposer une biographie détaillée, mais bien de décrire le contexte culturel, politique et religieux dans lequel il a grandi, ainsi que les principaux moments de son existence. Nous avons la conviction que ces variables ont eu une influence sur sa vision du monde en tant que Dominicain, auteur et compilateur. Il s'agit donc d'éléments essentiels à une perception concrète de la mentalité de Jacques. Cette mentalité se définit comme étant le résultat des influences de diverses provenances (sociales, culturelles, religieuses, folkloriques, par exemple) qu'il a subies tout au long de sa vie avant son entrée dans l'ordre, ainsi que celles vécues dans son environnement de vie dominicaine.

³ Les principaux outils bibliographiques pour ce chapitre ont été : Gabriella Airaldi, *Jacopo da Voragine. Tra santi e mercanti*, Milan, 1988; Augustin Fliche, « La chrétienté romaine (1198-1274) », dans Augustin Fliche et Victor Martin (éd.) et alii, *Histoire de l'Église : depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, X, 1950; Gabriel Le Bras, « Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale », dans Fliche et Martin (éd.) et alii, *op. cit.*, XII, 1951; Karl Bihlmeyer et Herman Tüchle, *Histoire de l'Église : L'Église de chrétienté*, 2^e édition, Paris, II, 1963; Michel Balard, *La Romanie génoise (XII^e - début du XV^e siècle)*, Rome, 1978, 2 v.; Jacques Heers, « Urbanisme et structure sociale à Gênes au Moyen-âge », dans *Studi in onore di Amintore Fanfani*, I, 1962, réédition dans Jacques Heers, *Société et économie à Gênes (XIV^e - XV^e siècles)*, Londres, 1979; Hans Wolter, « Heresy and Inquisition in the Thirteenth Century », dans Hubert Jedin et John Dolan (éd.) et alii, *History of the Church*, Londres, IV, 1980; Philip Jones, *The Italian City-State : from Commune to Signoria*, Oxford, 1997; André Vauchez, « Les ordres mendiants et la reconquête religieuse de la société urbaine », dans Jean-Marie Mayeur (dir.) et alii, *Histoire du christianisme : des origines à nos jours*, Paris, IV, 1993; Michel Parisse, « Le chrétien occidental », dans Mayeur (dir.) et alii, *op. cit.*, V, 1993; Michèle Mulchahey, « First the bow is bent in study » : *Dominican Education before 1350*, Toronto, 1998; Marcel Pacaut, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen-âge*, Paris, 1970. Pour la biographie de Jacques, ont été consultés les ouvrages suivants : Gabriella Airaldi, *op. cit.*; Nicole Bériou, « Jacques de Voragine », dans Claude Gauvard, Alain De Libera et Michel Zink (dir.) et alii, *Dictionnaire du Moyen-âge*, 1^{ère} édition, Paris, 2002, désormais DMA; Alain Boureau, « Jacques de Voragine (v. 1228/1229-1298) », dans André Vauchez (dir.) et alii, *Dictionnaire encyclopédique du Moyen-âge*, Paris, I, 1997, désormais DEM; Giovanni Monleone, *Jacopo da Voragine, [Cronaca di Genova] Jacopo da Voragine e la sua cronaca di Genova dalle origini al MCCXCVII*, Studio introduttivo e testo critico commentato di Giovanni Monleone, Rome, 1941, 3 v.

A. Origines et milieu de Jacques de Voragine.

Les données biographiques sur la vie de Jacques ont été essentiellement puisées dans l'étude introductive de l'édition critique de la *Chronique de Gênes* qu'a produite Giovanni Monleone au début des années 1940⁴. Jacques de Voragine⁵ naît, semble-t-il, vers 1228-1229, dans la petite ville de Varazze, à quelques dizaines de kilomètres à l'ouest de Gênes. En 1244, à l'âge de seize ans, il décide de se faire Dominicain⁶, alors que le pape Innocent IV (Sinibaldo Fieschi, Génois d'origine) est de passage à Gênes⁷, pour se rendre au concile de Lyon où, l'année suivante, sera prononcée l'excommunication de l'empereur Frédéric II⁸. C'est donc au couvent de Gênes que le jeune homme fait ses débuts en tant que novice.

Le rôle que Gênes a sur l'identité de notre auteur se doit d'être pris en considération parce que la véritable patrie d'un Italien, à l'époque, est sa ville, voir même son quartier. Or, Jacques y passe quatorze ans, pour y étudier au couvent et pour y prêcher à l'extérieur de ses murs. À Gênes évolue un mélange de races, de cultures et de classes sociales. Dans les palais séjournent les grands de ce monde, tels le roi et l'empereur de passage ou encore les papes et les hommes de culture, alors que dans les

⁴ Monleone, [*Cronaca di Genova*], 1941.

⁵ La forme originelle de la graphie du nom familial devait être de *Varagine*. La forme de *Voragine*, dont nous avons fait en français Voragine, n'est en définitive qu'une corruption ou encore une variante de la forme initiale. Quant à savoir le point de départ d'une telle dénomination, la question n'est pas encore résolue. La plus courante des acceptions relie le nom de famille de Jacques à son lieu de naissance, la commune de Varazze. C'est cette idée qu'accepte, entre autres auteurs, l'abbé Roze (*La légende dorée*. Traduction de J.-B. M. Roze. Chronologie et introduction par Hervé Savon. Paris, 1967, 2 volumes) et Teodor de Wyzewa (*La légende dorée. Le bienheureux Jacques de Voragine*. Traduite du latin depuis les plus anciens manuscrits. Avec une introduction, des notes et un index alphabétique par Teodor de Wyzewa. Paris, 1925, 748 p.). Monleone discute de toutes les variantes nominales aux pages 16 à 26.

⁶ Barbara Fleith, « The patristic sources of the *Legenda aurea* : a research report », dans Irena Backus (éd.) et alii, *The Reception of the Church Fathers in the West : From the Carolingians to the Maurists*. Leiden, I, 1997, p. 232. Jacques reste muet sur les raisons de son choix. Une des hypothèses avancées, qui rejoint celle sur l'origine du nom de famille de Jacques, provient de Ernest Cushing Richardson, pour qui Jacques serait issue de la famille des marquis de Bosco, dont la juridiction était fort étendue sur la région de Varazze vers la moitié du XIII^e siècle, ce qui justifierait le nom « *frater Iacobus de Bosco* », apparu sur de nombreux actes du notaire Stefano di Conrado di Lavagna (†1297-98). Richardson ajoute un élément essentiel à son argumentation, à savoir la ruine vers laquelle se dirigeait la famille Bosco, ce qui aurait mené Jacques à faire le saut dans la vie claustrale après la faillite de la maison paternelle. Voir : Ernest Cushing Richardson, *Materials for a life of Iacopo da Varagine*, 1935. L'hypothèse de Richardson pose toutefois problème : le document de 1293 dans lequel on nomme Jacques « *frater Iacobus de Bosco* », le notaire ne souligne pas la dignité archiépiscopale du visiteur, ce qui paraît fort étrange. De plus, dans aucun des actes officiels de la République de Gênes on souligne l'appartenance à la famille Bosco (Monleone, *op. cit.*, p. 24-25).

⁷ Monleone, *op. cit.*, p. 33. Innocent IV est à Gênes du 7 juillet au 5 octobre 1244.

⁸ Airaldi, *Jacopo de Varagine*, p. 9-10.

ruelles et culs-de-sac des quartiers populaires se rencontrent les marchands de toutes sortes, les notaires, les usuriers et les gens à la foi vacillante⁹, chrétiens non pratiquants, Juifs et hérétiques.

La vie communale se déroule sur les quelques vingt à trente places publiques, disséminées dans tous les quartiers de la ville, généralement les parvis d'église et de couvents, les places nobles réservées à l'élite aristocratique¹⁰. Il n'y a donc pas, à Gênes, un seul endroit majeur de socialisation, mais une multitude de points où les classes sociales se rencontrent.

Mais, qu'est Gênes entre les années 1230 et 1290? Siège de l'archevêché, la ville est de plus un haut lieu de ce mouvement nouveau et un peu révolutionnaire que constitue l'ordre dominicain. Établi à cet endroit depuis le tout début des années 1220¹¹, son influence sur la Ligurie et la Lombardie – ces deux provinces où Jacques a exercé son ministère – s'accroît depuis la moitié du XIII^e siècle¹². Les relations entre l'ordre religieux et plus généralement entre l'Église et l'État génois sont somme toute positives. Malgré la cadence effrénée de la vie urbaine, le temps de l'Église rythme encore l'année de travail, et les fêtes religieuses rythment toujours le calendrier de la cité¹³.

Par contre, les faits quotidiens de la vie économique et politique ne sont pas aussi rassurants. Écarté de l'Empire Latin par Venise de 1204 à 1261, et ce malgré quatre trêves (1218, 1228, 1232 et 1251), Gênes connaît de longues années de dépression caractérisées par un trafic maritime médiocre, qui se répercute évidemment sur les investissements et les revenus. Il faut attendre cinquante-sept ans pour qu'en 1261, la reconquête byzantino-génoise permette à Michel VIII Paléologue de remettre la main sur Constantinople. C'est à ce moment que Gênes reprend la place de Venise, mais le lent retour aux années de richesse ne se fait pas avant 1270¹⁴.

Les problèmes politico-religieux ne sont guère moins négligeables, surtout en ce qui a trait aux frictions entre Guelfes et Gibelins (appelés respectivement sous leur

⁹ Airdi, *op. cit.*, p. 10-11.

¹⁰ Heers, « Urbanisme et structure sociale », p. 380.

¹¹ Airdi, *Jacopo de Varagine*, p. 10. La cellule originale à Gênes, selon l'auteur, fut constituée de douze frères dominicains, avec à leur tête un prieur et un *lector*.

¹² Airdi, *ibid.*

¹³ Jones, *The Italian City-State*, p. 297.

¹⁴ Balard, *La Romanie génoise*, p. 679-680.

forme locale les *Rampini* et les *Mascherati*)¹⁵, dans une Gênes dont les représentants religieux et le *popolo minuto* appuient ouvertement le pape. Vers 1230-1250, l'offensive contre les hérétiques devient très politisée, à un point tel que ces derniers sont rapidement associés aux Gibelins, partisans de l'empereur germanique (alors Frédéric II) dans sa longue querelle contre la papauté. D'anti-hérétique, l'offensive devient par extension anti-gibeline, contre-impériale, et ce malgré le fait que tous les Gibelins ne sont pas des hérétiques, pas plus que tous les Guelfes sont foncièrement papistes. À Gênes comme dans la majorité des communes italiennes – depuis la mort de Frédéric II et l'interrègne qui la suivit – les relations entre les deux parties demeurent sporadiquement harmonieuses, ou à tout le moins sans friction majeure, et se soldent souvent par une accommodation, un compromis ou une capitulation de la part des Gibelins, souvent formalisée dans un capitulaire¹⁶. Enfin, depuis la *Pax Constantiae* de 1183, avec ou sans le consentement impérial, la ville s'est affermie à travers des privilèges de gouvernement et de plus en plus de droits étatiques. L'empire est de plus en plus considéré comme une nuisance à l'expansion génoise¹⁷.

Quant à l'impact qu'ont pu avoir les pratiques religieuses ainsi que la visibilité des Dominicains, sur les laïcs, il se résume ainsi : leur présence permanente dans les villes, leurs prédications vivantes et soutenues dans les campagnes ainsi que les relations étroites qu'ils entretenaient avec les fidèles leur permettent rapidement de mieux saisir les problèmes que leurs ouailles rencontrent. Le succès des *Fratres praedicatorum* vient du fait qu'ils apportent aux masses ce que le clergé séculier a longtemps été incapable de transmettre : l'exemple d'une vie morale irréprochable ainsi qu'une science mise au service d'une meilleure présentation et d'une meilleure transmission du message

¹⁵ Monleone. *[Cronaca di Genova]*, p. 9.

¹⁶ Jones, *The Italian City-State*, p. 429.

¹⁷ Jones. *op. cit.*, p. 339.

chrétien¹⁸, qui se concrétisent par la maîtrise narrative que démontre l'élaboration de leurs légendiers universels¹⁹.

B. Son entrée chez les Dominicains et les années de formation.

Le XIII^e siècle est une période de mue religieuse. La puissance et la popularité des ordres religieux traditionnels sont en déclin, alors que parallèlement la piété populaire et les pratiques religieuses individuelles sont des faits communs chez de plus en plus de fidèles²⁰. Ce nouveau genre de religion individualisée n'exclut pas une dimension passive, en ce sens que la masse des chrétiens continue d'obéir docilement aux préceptes de l'Église, parce qu'animée d'une foi mêlée de superstitions et de peurs de toutes sortes. Cette passivité doit être mise en relation avec les croyances populaires latentes qui imprègnent l'esprit du petit peuple. Le christianisme de la campagne, sans être antagoniste au christianisme officiel, est à tout le moins superficiel, laissant de très larges interstices pour toute parcelle de superstition qui peut se glisser dans l'âme des fidèles²¹.

¹⁸ Vauchez, « Les ordres mendiants », dans Mayeur (dir.) et alii, *Histoire du christianisme*, V, p. 791. La prédication a constitué l'instrument le plus efficace de cette transmission du message chrétien renouvelé. Jacques a sans doute été témoin de plusieurs épisodes de prédications par les Dominicains, à la messe dominicale tout comme lors des fêtes religieuses qui marquent le calendrier annuel.

¹⁹ Sur les origines du légendier dominicain, dont l'*Epilogus in gesta sanctorum* de Barthélemy de Trente aurait été le premier de cette espèce, voir : Alain Boureau, « Vitae fratrum, Vitae patrum. L'ordre dominicain et le modèle des Pères du désert au XIII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge – temps modernes*, 99 : 1 (1987), p. 79-100. Le même auteur consacre au sujet des légendiers dominicains un chapitre dans son livre *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 55-80. Il y explique la stratégie discursive adoptée par les dominicains et le modèle des Pères du désert duquel ils puisent plus que des exemples : c'est un mode de pensée qui rejette à la fois la corruption des villes et la richesse des monastères (p. 61).

²⁰ Bihlmeyer et Tüchle, *Histoire de l'Église*, II, p. 305-306. Le déclin se traduit par une baisse de confiance des fidèles envers les moines. Ce phénomène de religion individualisée serait dû essentiellement à l'influence des ordres mendiants, mais aussi à l'hagiographie qui enseigne une confiance en Dieu plus profonde et plus personnelle.

²¹ Ce christianisme superficiel explique le phénomène par lequel les ouailles ont perçu comme plus vrais que la réalité les contes et légendes qui meublaient leur imaginaire. L'exemple des Rogations suffit à illustrer notre propos : on attribuait à un rituel processionnel chrétien des caractéristiques magiques, dont le but était de chasser le démon du territoire de la communauté ainsi que de protéger les récoltes des tempêtes que les sbires de Satan causent. L'importance de ce rite, tout comme la reconnaissance de la nocivité du diable, permettent de mieux comprendre la grande popularité que ces rogations ont eu à l'époque, et ce bien au-delà de la Lombardie de Jacques. Voir : André Vauchez, « Liturgie et culture folklorique : les rogations dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine », dans *Fêtes et liturgie. Actes du colloque tenu à la Casa de Velazquez, Madrid, 12-13-14 décembre 1985*, Madrid, 1988, p. 22-30.

Jacques grandit dans ce contexte de nouvelle mentalité religieuse davantage intériorisée. Les gens de l'époque vont à l'église, du moins le dimanche, assistent aux sermons ainsi qu'aux interventions publiques des prédicateurs et ont constamment en arrière-pensée les enseignements transmis par les *exempla* et l'hagiographie en général. De plus, le peuple des campagnes, dont provient Jacques, se place traditionnellement derrière l'Église. Illettré et peu mobile, il n'occasionne que très rarement des ruptures dans l'ordre établi par les autorités ecclésiastiques, et l'église, seul lieu de rassemblement pour les habitants, constitue l'endroit où l'on parle de ce qui est permis²². Nous avons donc à faire à un climat social et religieux traditionaliste, conformiste et fidéiste duquel est issu l'auteur qui nous intéresse.

Accumulées en couches non uniformes sur cet amas de croyances populaires, de religion personnelle et de conflits politiques ralliant ça et là différentes classes de gens, les hérésies qui ont cours sur le territoire de l'Italie septentrionale – les Vaudois d'abord, puis les Cathares et les autres hérésies de moindre envergure comme celles des Humiliés, des Spéronistes et des Passagiens – marquent l'opinion publique²³. Mis à part la région du Lac de Garde, les Cathares sont plus nombreux en Languedoc qu'en Lombardie. Par contre, les Vaudois jouent un rôle significatif et visible sur ce même territoire, bien que les hérésies en général soient essentiellement un phénomène urbain de l'Italie du Nord. L'enjeu fondamental de l'Église est donc de contrer les hérétiques pour récupérer les villes et s'assurer une prise ferme sur les citadins²⁴. C'est dans ce

²² Parisse, « Le chrétien occidental », dans Mayeur (dir.) et alii, *Histoire du christianisme*, V, p. 485 et sq.

²³ Mariano D'Alatri, « Culto dei santi ed eretici in Italia nei secoli XII e XIII », *Collectanea Franciscana*, 45 (1975), p. 85.

²⁴ Phyllis B. Roberts, « Preaching in/and the Medieval City », dans Jacqueline Hamesse, Beverly Mayne Kienzle, Debra L. Stoudt et Anne t. Thayer (éd.) et alii, *Medieval sermons and society : cloister, city, university*, Louvain-La-Neuve, 1998, p. 153. Le caractère impératif de cette lutte a influencé la tenue du concile de Latran IV de 1215, lors duquel a été promulgué un canon (*X- De praedicatoribus instituendis*) dédié à la prédication et qui demandait aux évêques de nommer des hommes prêts pour relever le défi d'instruire le peuple par les mots et par l'exemple : « [...] ut episcopi viros idoneos ad sanctae praedicationis officium salubriter exequendum assumant, potentes in opere et sermone qui plebes sibi commissas vice ipsorum, cum per se idem nequiverint, sollicite visitantes, eas verbo aedificent et exemplo [...] », voir : Giuseppe Alberigo (dir.) et alii, *Les conciles œcuméniques. Les décrets*. Tome II-1. Nicée I à Latran V, Paris, II, 1994, p. 239. P. Roberts fait également remarquer que Innocent III, lui-même prédicateur reconnu, mettait l'accent sur la prédication non seulement pour combattre les ennemis de l'Église, mais aussi pour gagner le support de la masse populaire dans ses plans de réforme de l'Église.

contexte que la présence et l'action des *Fratres praedicatorum* se concentrent dans les agglomérations urbaines²⁵.

Les mouvements de contestation religieuse ont contribué à la convocation du quatrième concile œcuménique de Latran (1215) ainsi qu'aux conséquences que ses canons ont eues sur la vie de Jacques et des autres fidèles. De sa naissance à la visite d'Innocent IV à Gênes, il ne s'écoule que seize ans avant que cet « enfant de Latran IV » ne décide de rejoindre les Dominicains du couvent de Gênes. Ainsi débute une carrière qui le consacra comme l'un des grands Dominicains du Moyen Âge.

Mais la nécessité de mieux cerner notre personnage en tant qu'auteur et compilateur dominicain ne passe pas uniquement par un survol des influences diverses qu'ont pu avoir durant sa jeunesse les variables dont nous avons traité plus haut. Les climats social, intellectuel et religieux au sein de l'*Ordo praedicatorum* ont joué des rôles significatifs dans la conduite des charges publiques tout comme dans la production littéraire de Jacques de Voragine. Nous devons donner un aperçu de l'organisation interne de l'ordre, de ses buts, de sa spiritualité, ainsi que de la formation dispensée à chaque frère, qui sont autant d'éléments constitutifs d'une « mentalité dominicaine ».

Hommes vivants dans le monde et défenseurs de l'orthodoxie de l'Église, les Dominicains ont le choix entre deux styles de vie : rester à l'intérieur du couvent et l'administrer, l'entretenir et enseigner à leurs collègues, ou encore en sortir et parcourir les villages et les villes pour prêcher et parler de Dieu à qui veut bien l'entendre, et même aux plus réticents²⁶ : « La vocation première du religieux mendiant n'était pas d'expié ses propres fautes ou ses manquements envers la règle, mais d'amener les fidèles à la pénitence et les infidèles à la vraie foi »²⁷. La vie d'un Dominicain est de toute manière mêlée de contemplation et d'action, que son ordination au rang de prêtre

²⁵ Hans Wolter, « Heresy and Inquisition in the Thirteenth Century », dans Jedin et Dolan (éd.) et alii, *History of the Church*, IV, p. 208.

²⁶ La proportion des frères qui, une fois leur formation au couvent terminée, en sortent pour prêcher est d'environ 90% selon Leonard E. Boyle. Pour des précisions sur le système éducatif des Dominicains, voir Leonard E. Boyle, « Notes on the education of the *Fratres communes* in the Dominican Order in the Thirteenth Century », dans Leonard E. Boyle, *Pastoral care, clerical education and canon law, 1200-1400*. Essays by Leonard E. Boyle. Londres, 1981, p. 250-267. L'apprentissage au couvent a reçu dès le premier chapitre général de 1220, sous la supervision de Dominique lui-même, une haute priorité. Voir : Edward Tracy Brett, *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth-Century Society*, Toronto, 1984, p. 42-44.

²⁷ Vauchez, « Les ordres mendiants », dans Mayeur (dir.) et alii, *Histoire du christianisme*, V, p. 774.

oblige de respecter²⁸. Ces indications suffisent à résumer son mode de vie, et quant aux origines de l'ordre, inutile de les retracer dans leur intégralité. Rappelons seulement que les Dominicains vivent en communauté au sein d'un couvent où les célébrations liturgiques occupent une place primordiale, définies par un calendrier complexe, et que la formation continue dispensée par l'entremise des études supérieures reste une particularité inhérente à l'ordre.

La vie en fraternité selon un modèle démocratique²⁹ repose sur des constitutions devant lesquelles tous les frères sont égaux³⁰. Les caractères originaux de la congrégation, ceux qui imprègnent en profondeur la mentalité du Dominicain, ce sont bel et bien la spiritualité particulière à l'ordre, l'éducation que l'on propose aux novices ainsi que la formation à la prédication. Marcel Pacaut résume ainsi cette spiritualité dominicaine :

C'est par l'action et le service apporté aux autres que le dominicain s'accomplit chrétiennement, parce qu'il réalise sa vocation et qu'il trouve Dieu. Par son implication dans l'Église, car il est prêtre, il prend mieux conscience du sens et de la nécessité de cette institution divine, qu'il perçoit comme LA communauté de tous les croyants dans laquelle tous les hommes devront un jour s'intégrer³¹.

La pensée dominicaine n'est cependant pas constituée d'un seul bloc. Les membres de l'ordre doivent être capables de s'adapter aux nouvelles situations : le combat contre les multiples maux dont leur semble être victime la société les y oblige. Pour favoriser l'efficacité des missions de prédication en « territoire hostile », mais aussi celles de « consolidation des acquis » chez le public déjà gagné, la culture dominicaine ne se referme jamais sur un modèle unique et immuable, tout comme les statuts de l'ordre ne sont pas fixés pour toujours même si seule l'autorité papale peut en autoriser la refonte, depuis Humbert de Romans (1254-1263)³².

²⁸ Pacaut, *Les ordres monastiques et religieux*, p. 121.

²⁹ Les frères élisent le prieur de leur communauté qui a autorité dans le couvent, et tous les tenants de ce poste choisissent leur prieur provincial. Au sommet de l'hierarchie, l'assemblée de ces derniers choisit le maître général de l'ordre.

³⁰ Fliche, « La chrétienté romaine », dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, X, p. 271.

³¹ Pacaut, *Les ordres monastiques et religieux*, p. 122.

³² Simon Tugwell, O.P., « The spirituality of the Dominicans », dans Jill Raitt, Bernard McGinn et John Meyendorff (éd.) et alii, *Christian Spirituality : High Middle Ages and Reformation*, New York, 1987, p. 23.

Ce qui transcende véritablement de la spiritualité des *Fratres praedicatores*, ce sont définitivement leur confiance et leur foi indéfectibles en Dieu, la responsabilisation des hommes face à leur salut, ainsi que le rôle des prédicateurs dans le monde. La formation théologique des Dominicains est tout aussi marquante dans l'élaboration de leur mentalité³³; elle nous apparaît décisive quant aux choix que leurs plus brillants écrivains font dans leurs œuvres destinées au large public. Or, il serait difficile par l'analyse de la *Legenda* seule, d'identifier exhaustivement toutes les caractéristiques de la mentalité dominicaine que Jacques a pu retransmettre. Nous concentrons nos efforts sur la *Legenda* uniquement, et sur quelques aspects de la démonologie qu'elle contient afin de contribuer à la compréhension de cette vision particulière du monde qu'ont les membres de cet ordre. Nos résultats seront non pas exhaustifs et applicables à l'ensemble des Dominicains, mais à tout le moins nous apprendront-t-ils quelque chose sur certaines particularités du développement intellectuel de Jacques.

Afin de comprendre pourquoi, dans leur *cursus* pédagogique, les Dominicains mettent l'accent sur les études de la grammaire et de la théologie³⁴, nous devons considérer le rôle du discours vivant que maîtrisent les hérétiques ainsi que leur efficacité à interpeller les masses. Les armes redoutablement efficaces que constituent la connaissance de la Bible, la communication orale inspirée des discours à saveur politique, expliquent le succès qu'ils ont rencontré, et le caractère impératif, aux yeux des *Fratres praedicatores*, de les combattre avec des armes équivalentes³⁵.

Concrètement, l'éducation des Dominicains met l'emphase sur un entraînement théologique auquel une base de langue et de grammaire latine donne accès. Pendant l'année de noviciat, le Psautier constitue un des ouvrages fondamentaux que l'on doit apprendre³⁶. Fait suite à cette période d'introduction, deux années complètes à la *schola* du couvent, pendant lesquelles on se concentre sur la poursuite des études en théologie.

³³ Afin de mieux comprendre les rouages de l'intellect dominicain, nous avons eu souvent recours à la thèse doctorale de Maria Michèle Mulchahey, « *First the bow is bent in study* » : *Dominican Education before 1350*. Toronto, 1998, 618 p., dans laquelle l'auteur insiste sur l'importance d'une telle éducation dans le projet pastoral de l'ordre.

³⁴ Nous réservons l'étude de la formation à la prédication pour les lignes postérieures à celles destinées à l'éducation dans la *schola*.

³⁵ Le Bras, « Institutions ecclésiastiques de la chrétienté », dans Fliche et Martin (éd.) et alii, *Histoire de l'Église*, XII, p. 482.

³⁶ Mulchahey, « *First the Bow is bent in study* », p. 101-102.

En présence de ses collègues étudiants et des membres plus âgés de la communauté, le novice y lit des textes puisés dans les deux ouvrages qui constituent l'essentiel du corpus pédagogique du moment : la totalité des Saintes Écritures et les *Sentences* de Pierre Lombard. À travers la *repetitio generalis*, puis la *disputatio*, le débutant se familiarise avec les Écritures ainsi qu'avec les arguments fondamentaux de la théologie chrétienne. Les lectures faites dans la Bible sont conçues pour y apprendre son sens historique, moral et littéral, spécialement les deux premiers sens, qui sont essentiels pour la mission pastorale du prédicateur³⁷.

Les jeunes frères particulièrement doués sont envoyés au *studium generale* provincial dont dépend le couvent d'adoption du candidat³⁸. Les jeune Dominicains, ayant en leur possession les différents matériaux et exercices abordés ci-haut, disposent d'une série d'outils intellectuels (entre autres, les connaissances de l'histoire biblique) et matériels (par exemple, les recueils de sermons et les récits qu'ils abritent). Les séances quotidiennes de recherche et de composition de sermons permettent aux Dominicains d'analyser, de manipuler et de reformuler ces outils afin de penser théologiquement pour défendre une thèse tout en suscitant l'intérêt de leur public (c'est le souhait de tous les prédicateurs, bien que le résultats varient).

De la formation à la prédication, retenons la relation de maître à élèves qu'entretiennent le *lector*³⁹ et les jeunes étudiants. Conseiller sage et expérimenté, il guide ses apprentis prédicateurs dans la préparation de leurs sermons, en leur enseignant à puiser dans les rayons de la bibliothèque du couvent. La base de la confection des sermons est simple : on trouve un sujet principal sur lequel le thème doit s'ajuster. Il faut ensuite subdiviser l'argumentation puis choisir les exemples les plus significatifs afin

³⁷ Mulchahey, *op. cit.*, p. 133-184.

³⁸ Boyle, « Notes on the education », dans Boyle, *Pastoral care, clerical education*, p. 255. Le *cursum* suivi par les dominicains se complexifie avec le temps, mais de manière générale, l'esprit est formé à la langue latine ainsi qu'aux Écritures. La poursuite des études a pour but l'approfondissement des connaissances acquises.

³⁹ Nous préférons ce vocable utilisé à l'époque plutôt que le terme générique « maître ». L'homme chargé de l'instruction des frères au couvent était en effet appelé le *lector* avant tout autre nom équivalent. Voir : Alain Nadeau, « Faire œuvre utile. Notes sur le vocabulaire de quelques prologues dominicains du XIII^e siècle », dans Serge Lusignan et Monique Paulmier-Foucart (éd.) et alii, *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, Grâne, 1997, p. 78.

d'illustrer le propos, c'est-à-dire la conduite à préconiser ou à réprover⁴⁰. Pour ce faire, on se réfère aux quelques collections de modèles de sermons que l'on retrouve sur les rayons de la bibliothèque conventuelle. Le *lector* demande à ses élèves de tenir compte de tout autre genre de textes qui peuvent les aider à élaborer et enrichir leurs interventions : listes de *distinctiones* et d'*interpretationes* morales, qui condensent et joignent ensemble différentes exégèses des Écritures, mais aussi légendes de saints et autres matériaux narratifs, comme les collections d'*exempla*. Une portion significative de cette masse littéraire est ainsi lue, assimilée et recopiée par les prédicateurs en devenir⁴¹.

Le maître évalue enfin la progression de ses disciples lors des séances de prédications dans l'église du couvent, puis lors de celles qui ont lieu à l'extérieur, ou encore sur les places publiques. L'organisation de ces cycles de sermons vise essentiellement à parfaire la formation des jeunes prêcheurs et par extension, l'éducation religieuse de leur auditoire⁴².

Mais où se situe Jacques dans la société laïque et religieuse de la Ligurie de la seconde moitié du XIII^e siècle? Comment a-t-il évolué parmi ces variables contextuelles, spirituelles, dogmatiques et « dominicaines »?

C. Une carrière remarquable.

Une biographie exhaustive de Jacques de Voragine devrait idéalement comporter bien d'autres sujets plus développés⁴³. Mais par une explication éclairée des épisodes significatifs de sa vie, nous pensons apporter à notre étude une meilleure compréhension

⁴⁰ Thomas-Marie Charland O.P., *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Ottawa, 1936, p. 114-115. La source principale et quasi unique des thèmes était la Bible, car elle était considérée comme menant directement de l'intervention du Saint-Esprit. Bien que les écrits patristiques aient été considérés comme étant sacrés parce que l'on retrouvait en eux la vérité catholique, rien n'égalait les Écritures en ce qui concerne le choix des thèmes pour les prédications. L'éventail de thèmes qui s'offrait aux prédicateurs dans les Écritures n'était pas si abondant, car on les choisissait en fonction du saint auquel on voulait appliquer les sermons, et non en sélectionnant ça et là, au gré de l'inspiration du moment, des passages dans le but d'ajuster le propos du sermon au contenu de ces derniers. Cette règle ne fut toutefois pas appliquée universellement, et plusieurs prédicateurs expérimentèrent des difficultés lorsqu'ils eurent à communiquer leur message à leurs publics.

⁴¹ Mulchahey, « *First the Bow is bent in study* », p. 191.

⁴² Pacaut, *Les ordres monastiques et religieux*, p. 134.

⁴³ Monleone en fait état dans la partie introductive de sa traduction de la *Chronique de Gênes*, [*Cronaca di Genova*], p. 30-61. Par exemple, l'auteur donne de nombreux épisodes détaillés de la vie politique de Jacques, c'est-à-dire qu'il décrit sa participation aux grandes rencontres de l'ordre, ou encore son implication dans la querelle entre les parties guelfes et gibelines.

de la psychologie de l'auteur, car certains des épisodes ont déterminé des choix que Jacques a fait lors de la composition de sa *Legenda*.

Les quatorze premières années de la vie de Jacques dans l'*Ordo praedicatorum*, qui incluent son ordination entre 1248 et 1251, semblent être consacrées à divers postes centrés à Gênes⁴⁴. Alors que la suite de son existence est riche en fonctions de toutes sortes, il n'a pas laissé de trace d'occupation d'un poste officiel au sein de la gouvernance de son ordre avant 1258⁴⁵. C'est pendant cette période de vie *extramuros* que les Dominicains sont confrontés aux problèmes de foi des citadins et aux croyances folkloriques persistantes des campagnards⁴⁶. Selon Raoul Manselli, ces croyances, qu'englobe la religion populaire, se caractérisent par « une présence continue des traditions antérieures et une prééminence marquée des valeurs affectives et émotives sur les valeurs logiques »⁴⁷.

En 1258, on le nomme adjoint au prieur de son couvent d'accueil. À peine huit ans plus tard, en 1266, il occupe le poste de prieur à Bologne⁴⁸. L'année suivante – et ce pendant une décennie complète – il est provincial des couvents de Lombardie, fonction prestigieuse et lourde de responsabilités qu'il réoccupera de 1281 à 1286⁴⁹.

Lors de la première période en tant que provincial de l'ordre, Jacques participe au concile de Lyon II, alors qu'à la reprise de cette charge on le nomme en plus maître général par intérim, plus précisément entre 1283 et 1285. Sa carrière culmine en 1292

⁴⁴ Monleone, *op. cit.*, p. 36-37. Jacques a d'abord été lecteur au couvent dominicain, puis enseignant de théologie suite à son ordination, et à partir de 1251 jusqu'à 1253, il a été initié à sa carrière de prédicateur, d'abord à Gênes, puis à l'extérieur.

⁴⁵ Boureau, « Jacques de Voragine », dans Vauchez (dir.) et alii, *DEM*, I, p. 802.

⁴⁶ Michel Lauwers. « Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Âge », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 82 (1987), p. 228-258.

⁴⁷ Raoul Manselli. *La religion populaire. Problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal-Paris, 1975, p. 17.

⁴⁸ On a longtemps supposé qu'il avait été prieur au couvent d'Asti comme le souligne Monleone (« *prior Astensis* », [*Cronaca di Genova*], p. 39), à l'opposé de Richardson qui le fait prieur successivement des couvents de Como, Acqui et Bologne (Richardson, *Materials for a life of Iacopo da Varagine*, III, p. 3, cité dans Monleone, *op. cit.*, p. 40, note 3). Il est aujourd'hui reconnu que Jacques est prieur du couvent de Bologne à l'époque. Voir Barbara Fleith, « *Legenda aurea* : destination, utilisateurs, propagation. L'histoire de la diffusion du légendier au XIII^e et au début du XIV^e siècle », dans Sofia Boesch Gajano (éd.) et alii, *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, Fasano di Brindisi, 1990, p. 45. Pour des précisions sur les postes de sous-prieur et de prieur, voir : William A. Hinnebusch, *History of the Dominican Order. Origins and Growth to 1500*, New York, 1, 1966, p. 344-345. Sur les tâches des provinciaux et du maître général de l'ordre, voir : Alfred Leroy, *Quinze siècles de vie monastique. Comment ont-ils vécu ? Comment vivent-ils ? Bénédictins, trappistes, chartreux, franciscains, augustins, carmes, dominicains*, Paris, 1965, p. 200-202.

⁴⁹ Boureau, « Jacques de Voragine », dans Vauchez (dir.) et alii, *DEM*, I, p. 802.

quand le pape Nicolas IV le fait archevêque de Gênes, poste qu'il occupe jusqu'à sa mort en 1298⁵⁰.

Ajoutons un épisode de sa vie ecclésiastique qui court sur huit années. De 1285 à 1293, une crise intestine frappe l'ordre des prêcheurs, pendant laquelle Jacques soutient le maître élu par les provinciaux, Munio de Zamora : notre Dominicain s'inscrit alors dans le courant fidéiste et rigoriste hostile à la tendance universitaire et thomiste des prédicateurs de l'époque⁵¹. Cela nous éclaire sur sa nomination à l'archiépiscopat de Gênes par Nicolas IV : se pourrait-il que le pape eut dessein de placer à la tête d'une région reconnue pour ses citadins à la foi et aux mœurs vacillantes, un homme garant de la tradition et de la fidélité à l'Église romaine?

L'arène politique est un autre médium par lequel Jacques exhibe la fougue et la passion qui animent son projet pastoral. Ainsi en est-il à propos de son implication dans la promotion de la réforme grégorienne et dans les tentatives de rapprochement qu'il opère – essentiellement pendant son épiscopat – entre les factions guelfe et gibeline de la Lombardie⁵². Son implication en tant que partisan de la *concordia* en Lombardie démontre que la cohésion sociale fait partie intégrante de ses priorités et le constat qu'il tire est que le monde en cette seconde moitié du XIII^e siècle est « dominé par la concupiscence, l'orgueil et l'avarice et menacé par la colère de Dieu »⁵³. Cette constatation tout comme les aspirations qu'elle génère surgissent spontanément des lignes qu'il écrit (il y a par exemple plusieurs passages de la *Legenda* où un avare, un voleur ou une prostituée sont punis par le démon, cet agent envoyé par Dieu).

⁵⁰ Nicole Bériou, « Jacques de Voragine », dans Claude Gauvard, Alain De Libera et Michel Zink (dir.) et alii, *DMA*, p. 738.

⁵¹ William A. Hinnebusch, *Brève histoire de l'ordre dominicain*. Présentée, traduite et complétée par Guy Bedouelle, O.P., Paris, 1990, p. 77. Cette tendance dans laquelle Jacques s'inscrit relève d'une volonté de faire reposer toute explication d'un phénomène sur la foi et ses manifestations dans les textes chrétiens sans toutefois se cantonner à la Bible, contrairement au thomisme qui remettait en doute certains écrits chrétiens qui pourraient poser un problème de dogme. Par exemple, le recours aux apocryphes. Dans cette perspective, Jacques a plus tendance à se baser ses histoires sur ce genre de textes, qu'il considère intéressants et dignes d'utilisation (bien qu'il avertisse ses lecteurs de leur présence), alors que le courant thomiste (du théologien Thomas d'Aquin) condamne les apocryphes.

⁵² Boureau, « Jacques de Voragine », dans Vauchez (dir.) et alii, *DEM*, I, p. 802.

⁵³ André Vauchez, « Jacques de Voragine et les saints du XIII^e siècle dans la *Légende dorée* », dans Brenda Dunn-Lardeau (dir.) et alii, *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la Legenda aurea : texte latin et branches vernaculaires*, Montréal-Paris, 1986, p. 50.

D. L'activité littéraire de Jacques de Voragine.

Par son activité littéraire, Jacques entend fournir à ses confrères les instruments de travail requis par leur action pastorale. Donnons une rapide présentation de cette activité, si marquante pour les Dominicains et bientôt pour le public laïque⁵⁴ en général⁵⁵.

Débutons avec sa *Legenda aurea*, pour laquelle nous mentionnons seulement ici quelques éléments généraux. Jacques la compile avant 1267 – fort probablement entre 1261 et 1265 – et la remet constamment sur le métier jusqu'à la fin de sa vie⁵⁶, malgré le fait que quelques copies circulent déjà dans les milieux universitaires de Bologne et Paris dans les années qui suivent la publication de la version initiale⁵⁷. Sa rapide popularité vient peut-être de son caractère merveilleux dont les éléments archaïques constituent sans doute la qualité première, ce qui fait contraste à l'époque avec la nouvelle tendance thomiste, plus critique et nuancée envers le martyr et le miracle⁵⁸.

Une vingtaine d'années après cet *opus*, Jacques compose des sermons modèles sur les saints, dont plusieurs reprennent des *exempla* issus de certains chapitres de sa *Legenda*⁵⁹. On lui attribue également une série de sermonnaires, tels des *Sermones de*

⁵⁴ Dans le prologue à la *Legenda*. Jacques ne mentionne pas explicitement que son public est avant tout la troupe des prédicateurs. Quant aux laïcs, ils sont le public secondaire de la *Legenda* par l'entremise de ces mêmes prédicateurs. Guy Philippart suggère d'analyser le prologue d'une œuvre pour en déterminer le ou les publics cibles; il ajoute que la mention d'un verbe tel *audi, audit*, peut éclairer sur les légendiers faits pour des auditeurs. L'auteur précise toutefois que le simple examen du prologue ne peut en aucun cas mener à une réponse claire et définitive. Voir : Guy Philippart, *Mise à jour des fascicules 24-25. Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, 1985, p. 25.

⁵⁵ Ce vocable pose également un problème, car il est difficile de savoir avec certitude qui assistait aux sermons. Les plaintes des prédicateurs peuvent être utiles dans la recherche, mais elles peuvent aussi être contradictoires. Alexander Murray, dans son article « Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy », paru dans Geoffrey John Cuming et Derek Baker (éd.) et alii, *Popular Belief and Practice. Papers read at the ninth summer meeting and the tenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Cambridge, 1972, p. 83-106 (ici à la page 93), a retrouvé chez Humbert de Romans un commentaire faisant état de l'absence des pauvres aux sermons de ses frères. Guibert de Tournai quant à lui, souligne que ce sont les *magni burgenses*, les grands hommes des villes, qui, empoisonnés par leur usure et les autres péchés, vont plutôt à la taverne. Pour des précisions sur les types de publics et le problème d'assistance aux sermons, voir David L. D'Avray, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Toronto, 1985, p. 29-43.

⁵⁶ Bériou, « Jacques de Voragine », dans Gauvard, De Libera, Zink (dir.) et alii, *DMA*, p. 738.

⁵⁷ Fleith, « *Legenda aurea* : destination », dans Boesch Gajano (éd.) et alii, *Raccolte di vite di santi*, p. 45.

⁵⁸ Boureau, *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (†1298)*. Préface de Jacques Le Goff, Paris, 1984, p. 8-9.

⁵⁹ Boureau, « Vincent de Beauvais et les légendiers dominicains », dans Lusignan et Paulmier-Foucart (éd.) et alii, *Lector et compiler*, p. 116-117.

*tempore*⁶⁰, *Sermones quadragesimales*⁶¹, *Sermones de sanctis et festis*⁶² et un *Mariale*⁶³. C'est donc plusieurs centaines de sermons qui proviennent de sa plume et ce avant sa nomination au siège archiépiscopal génois.

Il y a enfin cette *Chronica civitatis Januensis*, qu'il débute pendant son archiépiscopat, pour la terminer peu avant sa mort. Synthèse étoffée contenant les hauts faits de diverses époques de la ville, la chronique de Jacques se présente : « [...] un po' come le biografie dei santi si dipanano tra idee e cultura, tra dottrina e fatti, tra immagini e sentenze [...] »⁶⁴. Et comme dans un sermon, qui revient constamment sur le thème initial, l'histoire des Génois de Jacques se dénoue à travers une série d'*exempla*, de petites histoires où s'enchaînent *auctoritates* et *rationes*, par des adages et des maximes, qui donnent au texte une valeur globale que l'on peut qualifier d'exemplaire, parce que Jacques écrit sa chronique comme citoyen fier, mais aussi comme un théologien et un prédicateur désirant le salut des hommes⁶⁵. Cette dernière œuvre de Jacques regorge de variables attrayantes et permet, comme pour la *Legenda aurea*, de combler l'abysse entre ceux qui lisent et ceux qui ne peuvent qu'écouter⁶⁶.

Les apports de Jacques à sa communauté prouvent hors de tout doute la dévotion et la ferveur qu'il manifeste envers l'Italie septentrionale et plus largement, envers le monde chrétien. En plus, sa réputation déjà bien établie semble jouer un rôle significatif dans l'enchaînement des productions littéraires qui lui sont imputables. Compositeur du matériel dont les prédicateurs ont besoin pour enseigner aux foules, Jacques est déjà reconnu par ses collègues comme une *auctoritas* en matière d'hagiographie. Ses sermons, à partir de la fin du XIII^e siècle jusqu'au XV^e siècle, circulent largement dans

⁶⁰ Johannes Baptist Schneyer, *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters*. Für die Zeit von 1150-1350 (Autoren : I-J), Aschendorff, III, 1971, p. 221-238, notices 1-195.

⁶¹ Schneyer, *op. cit.*, p. 238-246, notices 196-294.

⁶² Schneyer, *op. cit.*, p. 246-266, notices 295-600.

⁶³ Schneyer, *op. cit.*, p. 273-283, notices 671-832.

⁶⁴ Airaldi, *Jacopo de Varagine*, p. 127-128. « [...] un peu comme les biographies des saints se démêlent entre idées et culture, entre doctrine et faits, entre images et adages ».

⁶⁵ Stefania Bertini Guidetti, *Potere e propaganda a Genova nel Duecento*, Gênes, 1998, 158 p. L'auteur base sa recherche sur l'analyse des sermons de Jacques, desquels elle parvient à extirper le programme politique et propagandiste de l'archevêque de Gênes. Voir également, du même auteur, *Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297*, Gênes, 1995, 528 p. S. Bertini Guidetti, par de nombreuses notes critiques, commente et explique les rouages de cette chronique qui veut être un patrimoine de sagesse, un guide pour les hommes autant qu'une histoire de Gênes.

⁶⁶ Airaldi, *op. cit.*, p. 128-129.

l'Europe médiévale, suivant de près sa *Legenda*⁶⁷. Le Dominicain Arnold de Liège, par exemple, utilise de nombreuses références puisées dans la *Legenda* pour produire son grand recueil d'*exempla*, l'*Alphabetum narrationum* (vers 1297-1302). Selon ses propres aveux, 42 *exempla* de son ouvrage sont donnés comme tirés de la *Legenda*, et au moins 30 autres s'en rapprochent beaucoup⁶⁸.

2. La *Legenda aurea*.

Originellement intitulée *Legenda sanctorum*, l'ouvrage de Jacques de Voragine rencontre une ferveur extraordinaire et reçoit bientôt l'appellation que l'on utilise pour nommer cette matrice des fonds de la littérature hagiographique jusqu'au XVII^e siècle⁶⁹. « [...] Malgré ses défauts, ce fut un important moyen d'instruction religieuse pour le peuple et sa valeur pour l'histoire de la culture et pour le folklore ne peut guère être surestimée »⁷⁰. La *Legenda aurea* n'est toutefois pas une création entièrement originale; elle emprunte une partie de son âme à l'essence des premières *legendae novae* qui naissent aux alentours de 1250⁷¹.

A. Les antécédents de la *Legenda* et leur but.

Les *legendae novae*, cette forme de légendiers repensés, aussi appelée *Abbreviationes*, revoient la manière de traiter les récits hagiographiques déjà existants. Elles se caractérisent principalement par les opérations de reconfiguration du récit qu'effectuent leurs éditeurs. On abandonne d'abord la formule du légendier traditionnel, c'est-à-dire un livre de grande taille, difficile à transporter et rempli d'enluminures précieuses et onéreuses. La tendance est également à la reproduction des collections de légendes hagiographiques publiées dans le passé, bien qu'une volonté de rajeunir les textes apparaisse évidente, par la reproduction des sources utilisées ou par un

⁶⁷ À ce titre, nous devons encore une fois souligner l'apport de la thèse doctorale de Maria Michèle Mulchahey dans laquelle elle mentionne que les confrères de Jacques semblent l'avoir conseillé, lui avoir demandé et même prié de produire sa longue série de sermons. Mulchahey, « *First the Bow is bent in study* », p. 429.

⁶⁸ Marie Anne Polo de Beaulieu. « Présence de la *Légende dorée* dans les recueils d'*exempla*. Citations, traces et réécritures », dans Barbara Fleith et Franco Morenzoni (éd.) et alii, *De la sainteté à l'hagiographie : Genèse et usage de la Légende dorée*, Genève, 2001, p. 149.

⁶⁹ André Vauchez, « Hagiographie – Occident », dans Vauchez (dir.) et alii, *DEM*, I, p. 708.

⁷⁰ Bihlmeyer et Tüchle, *Histoire de l'Église*, II, p. 306.

⁷¹ Guy Philippart, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, 1977, p. 45.

réaménagement des modèles. Une « mise au goût du jour » des épisodes significatifs de la vie du personnage principal est également possible. Le choix d'un format plus maniable ainsi que l'édition en langue vernaculaire constituent les autres particularités des *Legendae novae*⁷². Elles tiennent leur succès de leur interpellation qui vise un public nouveau : les prédicateurs. À leur tour, ils rejoignent la masse des fidèles à travers leur mission pastorale. Les récits hagiographiques ne sont plus cloisonnés au réfectoire mais envahissent à présent les monastères entiers tout comme les chapitres conventuels⁷³ et éventuellement, les demeures des laïques fortunés attirés par les lectures dévotes. Il ne faut donc pas réduire la production de la *Legenda* à l'usage homélitique⁷⁴.

Précisons ces antécédents dont Jacques s'inspire pour créer ses propres textes⁷⁵. Les Dominicains écrivent d'abord pour eux; pour l'enseignement dans les communautés et pour l'élaboration de sources servant à leurs missions *extramuros*⁷⁶. Mais leurs œuvres circulent également parmi les prêtres étrangers à l'ordre, afin de mieux les pourvoir en matériaux utiles à la prédication, qu'ils doivent connaître et communiquer à

⁷² Philippart, *Les légendiers latins*, p. 45-46.

⁷³ Philippart, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁴ À ce sujet, nous attirons l'attention sur des interrogations que Jacques semble adresser non pas uniquement aux *lectores* des couvents ou aux prédicateurs, mais également aux lecteurs laïques. En voici un exemple tiré de *De sancto Iacobo apostolo*, LXIII, proposition 156 : « *Utrum autem hec hystoria apocrypha narranda sit, lectoris iudicio relinquatur* ».

⁷⁵ Les sources patristiques et contemporaines de la *Legenda* ont été particulièrement bien mises au jour par le rapport de recherche de Barbara Fleith, dans lequel elle a passé en revue tous les chapitres de la *Legenda* de l'édition de Graesse. Les résultats de B. Fleith témoignent de la taille de l'entreprise de Jacques ainsi que de la tradition hagiographique qu'il a contribué à perpétuer. Voir : Fleith, « The patristic sources of the *Legenda aurea* », dans Backus (éd.) et alii, *The Reception of the Church Fathers in the West*, 1, p. 251-282. Son travail se rapproche grandement de celui qu'a effectué G. P. Maggioni pour son édition critique de la *Legenda*; le recours simultané de l'article de B. Fleith et de l'édition critique de Maggioni nous fournit une vue d'ensemble des sources de la *Legenda* avec la possibilité d'analyser chacune des propositions séparément afin d'en identifier l'antériorité, si tel est bien le cas.

⁷⁶ Fleith, « *Legenda aurea* : destination », dans Boesch Gajano (éd.) et alii, *Raccolte di vite di santi*, p. 45. Ils se préoccupent de fournir à leurs collègues prédicateurs des livres malléables, des recueils d'hagiographie ordonnés selon un calendrier liturgique, composés en noyaux narratifs prêts à être redistribués en mode d'*exempla* dans le contexte des prêches. La qualité du montage laisse quelquefois à désirer, mais cette lacune est, à l'inverse, avantageusement souple pour permettre à l'auteur d'apprêter son ouvrage à diverses situations de prédication. Au sujet du discours dominicain dans la *Legenda*, voir : Carlo Delcorno, « La *Legenda aurea* e la narrativa dei predicatori », dans Giovanni Farris et Benedetto Tino Delfino (éd.) et alii, *Jacopo da Voragine. Atti del I Convegno di Studi (Varazze, 13-14 aprile 1985)*, Varazze, 1987, p. 31.

leurs ouailles afin d'exciter leur dévotion envers les saints personnages⁷⁷. Sans traiter exhaustivement de tous les grands titres auxquels Jacques a accès et dont il emprunte plus ou moins fidèlement certains passages, mentionnons les incontournables à l'époque qui nous intéresse. D'abord, le *Speculum* de Vincent de Beauvais, conçu vers 1230-1235 et qui entend refléter la tradition chrétienne aux yeux de ses lecteurs de provenances multiples, c'est-à-dire « promouvoir la foi, les mœurs, la charité, mais aussi contribuer à l'explication spirituelle de l'Écriture, et même manifester la vérité dans son sens premier comme dans sa signification mystique »⁷⁸. Jacques ne mentionne pas clairement s'il a utilisé le *Speculum*. Simon Tugwell croit que c'est parce que notre auteur cite davantage les autorités du passé au détriment de celles qui se rapprochent de son époque⁷⁹, alors que Giovanni Paolo Maggioni, dans son édition critique de la *Legenda*, identifie plutôt plusieurs endroits où la source de Jacques semble être le *Speculum*⁸⁰. Cette utilisation par Jacques de l'ouvrage de Vincent⁸¹ a peut-être débuté dès les premières années de sa carrière, grâce à la renommée rapide que ces travaux ont acquis et à leur diffusion, qu'a permis le système de la *pecia* entre les bibliothèques conventuelles dominicaines⁸².

Compilée pour les prêtres de campagne afin de les aider à mieux enseigner le christianisme à leurs ouailles, l'*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* de Jean de Mailly⁸³ constitue l'un des ouvrages les plus étudiés par les Dominicains. Produit vers

⁷⁷ Selon ce qu'en dit à ce sujet Jean de Mailly, dans son Prologue de son *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*. Il ajoute : « Nous avons rassemblé de telles vies sous forme abrégée, spécialement celle des saints dont le nom est dans le calendrier. La brièveté de cette œuvre ne risquera pas de générer la fatigue et le manque de livres ne sera jamais plus une excuse pour qui a cure d'âme ». Notre traduction est puisée dans C. Delcorno, « La *Legenda aurea* e la narrativa dei predicatori », dans Farris et Delfino (éd.) et alii, *Jacopo da Voragine*, p. 31, qui cite et traduit en italien la version française de l'*Abbreviatio* : Jean de Mailly o.p., *Abrégé des Gestes et Miracles des saints*. Traduction du latin par A. Dondaine. Paris, 1947, p. 13. Nous n'avons toutefois pas eu accès à cette traduction.

⁷⁸ Jean Schneider, « Vincent de Beauvais à l'épreuve des siècles », dans Lusignan et Paulmier-Foucart (éd.) et alii, *Lector et compiler*, p. 21-22. Schneider souligne en page 22 la volonté de Vincent d'ouvrir son œuvre au monde laïque, entre autres aux princes européens ainsi qu'à leur descendance mâle.

⁷⁹ Simon Tugwell, O.P., « Humbert of Romans, Compiler », dans Lusignan et Paulmier-Foucart (éd.) et alii, *op. cit.*, p. 48-54.

⁸⁰ Faire la liste de tous ces passages est une pure perte de temps et d'espace. Le lecteur désirent parcourir les pages de l'édition de Maggioni remarquera par lui-même que la matière du *Speculum* y est présente. Cette présence est attestée par l'éditeur dans son index des sources de Jacques : *Legenda aurea* : *Jacopo da Varazze*. Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. 2^e edizione rivista dall'autore, Florence, I, 1998, p. XXXVII-LV. C'est cette seconde édition que nous utilisons tout au long de notre étude.

⁸¹ Entre autres emprunts : *De circumcissione Domini*, XIII, proposition 146.

⁸² Fleith, « *Legenda aurea* : destination », dans Boesch Gajano (éd.) et alii, *Raccolte di vite di santi*, p. 46.

⁸³ Boureau, *La Légende dorée*, p. 7. Un exemple d'emprunt : *De sancto Ignatio*, XXXVI, propositions 1 et suivantes.

1225-1230⁸⁴, Jacques a donc fort probablement eut accès à ce document entreposé au milieu du XIII^e siècle à la bibliothèque des différents couvents qu'il a fréquentés⁸⁵. L'*Epilogus in gesta sanctorum* de Barthélemy de Trente⁸⁶. cet autre ouvrage dont Jacques emprunte des passages⁸⁷, entre dans la même veine de ces ouvrages pédagogiques à caractère général à l'intention des Dominicains et des autres prêcheurs.

La raison du succès de tels ouvrages vient du fait que les Dominicains parviennent à synthétiser les différentes formes hagiographiques, à rehausser leur contenu narratif et dogmatique, pour en faire des légendiers plus homogènes, plus riches et plus doctrinaux qu'un simple calendrier⁸⁸. Cette remarquable fraîcheur s'explique par une sélection de sources propres à l'ordre dominicain ainsi qu'à la composition résolument générale des recueils qui se distinguent des collections régionales ou monastiques, car ces dernières se concentrent sur les saints d'un même territoire ou d'une même congrégation religieuse⁸⁹. Le contenu narratif étoffé et le souci d'universalité font de ces recueils des matériaux aptes à des usages variés et non exclusivement réservés à un emploi liturgique. On ne compte plus les passages où, par exemple, Jacques met en scène des leçons de morale de la vie courante destinées autant aux clercs qu'aux laïcs. Évidemment, certaines mettent en scène un démon qui détient le rôle du personnage qui doit punir le ou les fautifs.

Quant aux écrits ne provenant pas du milieu dominicain, relevons les textes patristiques les plus connus, tels le *De civitate Dei* d'Augustin d'Hippone et les *Dialogi* de Grégoire le Grand qui font tous deux figure d'œuvres incontournables pour les écrivains médiévaux, sans oublier les différentes versions des *Vitae Patrum*⁹⁰. Jacques s'inspire de l'*opus* d'Augustin pour élaborer aussi sa *Chronica civitatis Jamuensis*. Par

⁸⁴ Fleith, « The patristic sources of the *Legenda aurea* », dans Backus (éd.) et alii, *The Reception of the Church Fathers in the West*, 1, p. 239. Une édition améliorée a également été publiée en 1243.

⁸⁵ Cela fait entre autres partie des constatations que tire A. Dondaine. « Le Dominicain français Jean de Mailly et la Légende dorée », *Archives d'histoire dominicaine*, 1 (1946), p. 53-102.

⁸⁶ Bartolomeo di Trento. *Liber epilogorum in gesta sanctorum*. Edizione critica. A cura di Emore Paoli. Florence, 2001. 518 p. Exemple d'emprunt : *De Quadragesima*, XXXIV, propositions 1 et suivantes.

⁸⁷ Karl-Ernst Geith, « Jacques de Voragine – auteur indépendant ou compilateur? », dans Brenda Dunn-Lardeau (éd.) et alii, *Legenda aurea – La Légende dorée (XIII^e – XV^e s.)*. Actes du Congrès international de Perpignan (séances « Nouvelles recherches sur la *Legenda aurea* »), Montréal, 1993, p. 25.

⁸⁸ Boureau, *op. cit.*, p. 21.

⁸⁹ Boureau, « Vincent de Beauvais ». dans Lusignan et Paulmier-Foucart (éd.) et alii, *Lector et compiler*, p. 113-115.

⁹⁰ Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen-âge*, 2^e édition, Paris, 1985, p. 98.

l'enchaînement des chapitres, il enseigne à ses ouailles que, marchands ou guerriers, ils sont les habitants d'une cité terrestre qui doit correspondre à la cité céleste; que de leur *status inchoationis*, ils sont passés au *status perfectionis* « [...] *per aver saputo vivere un'esetta interpretazione del reale inteso [de Dieu] nella costruzione del bomm commune* »⁹¹.

B. Les étapes de la rédaction.

C'est entre 1261 et 1265, ou à tout le moins avant 1267 que Jacques produit la version originale de son ouvrage⁹², au moment où il est à la tête de la province dominicaine de Lombardie, car on retrouve les premières annotations marginales dans les années soixante du XIII^e siècle⁹³. Mais Jacques ne compose pas son légendier en un seul jet. Il le soumet plutôt à une révision substantielle pendant la décennie suivante et continue à le retravailler jusqu'à la toute fin de sa vie. Ainsi, la version originale de la *Legenda* se répand séparément par rapport à celles issues des corrections et des publications qui suivent 1265 environ⁹⁴. Enfin, mentionnons que nous étudions la version de la *Legenda aurea* publiée par Maggioni, qui semble être la plus fidèle à la volonté originale de l'auteur⁹⁵.

C. Composition et structure de la Legenda.

Les sources communes aux hagiographes dominicains – parmi lesquelles les vies des Pères du désert détiennent une place prépondérante – ainsi que l'influence des écrits de certains collègues expliquent « l'impression d'homogénéité qui se dégage de la lecture des légendiers du XIII^e siècle »⁹⁶. Il est donc tout à fait acceptable d'admettre que

⁹¹ Airaldi, *Jacopo de Varagine*, p. 128. « [...] pour avoir su vivre une exacte interprétation de la réelle visée [de Dieu] dans la construction de la bonne commune ».

⁹² C'est très fort probablement avant 1264 que Jacques le compose. Selon A. Boureau (*La Légende dorée*, p. 32) et C. Delcorno (« La *Legenda aurea* e la narrativa dei predicatori », dans Farris et Delfino (éd.) et alii, *Jacopo da Varagine*, p. 32), notre auteur n'inclut pas dans la *Legenda* la fête du *Corpus Domini*, introduite cette année-là (1264) par Urbain IV. Il aurait normalement dû inclure cette fête importante.

⁹³ Laura Gaffuri, « Du texte au texte. Réflexions sur la première diffusion de la *Legenda aurea* », dans Fleith et Morenzoni (éd.) et alii, *De la sainteté à l'hagiographie*, p. 140-143.

⁹⁴ Maggioni, *Legenda aurea : Jacopo da Varazze*, p. XIII.

⁹⁵ Pour une description plus détaillée de la méthodologie de Maggioni ainsi que des versions de la *Legenda aurea* qu'il a utilisées pour reconstituer l'édition critique, voir les pages XIII à XXXV de l'introduction.

⁹⁶ Boureau, « Vincent de Beauvais », dans Lusignan et Paulmier-Foucart (éd.) et alii, *Lector et compiler*, p. 114-115.

les compilateurs dominicains sont amenés à puiser dans les mêmes sources. Comment cela se traduit-il en ce qui concerne l'œuvre de notre Dominicain?

Nous avons déjà évoqué les grands écrits à caractères généraux produits par les membres de l'ordre, qui circulent à l'époque. Jacques les lit et les utilise, certains à profusion. Il connaît l'*Abbreviatio* de Jean de Mailly – fruit elle aussi de matériaux compilés – dont environ soixante à quatre-vingt pourcent de la substance passe dans la *Legenda aurea*. À certains moments, il la copie sans raccourci. Karl-Ernst Geith dresse une liste de 61 chapitres de l'*Abbreviatio* qui, selon lui, sont repris intégralement ou presque dans la *Legenda*. Y figure également une liste de 38 chapitres où Jacques ne reprend que partiellement l'ouvrage de Jean de Mailly; puis une autre liste de 25 chapitres où notre auteur utilise des sources diverses⁹⁷.

Malgré cette utilisation très fréquente de l'*Abbreviatio*, elle se retrouve dans la *Legenda* dans une moindre proportion que les textes bibliques et patristiques cités plus haut. Le *Speculum* de Vincent de Beauvais, tout comme l'*Epilogus* de Barthélemy de Trente (ce dernier ayant droit à deux citations⁹⁸), sont somme toute peu utilisés et mentionnés comme tels dans le texte, Jacques préférant sans doute remonter aux sources scripturaires et patristiques. En ce qui concerne les autres sources que Jacques compile, recopie ou encore abrège, Maggioni en donne la liste exhaustive⁹⁹.

Autant que la nature des sources, l'analyse structurale qui suit tente d'ajouter à l'explication des fonctions de la *Legenda* ainsi qu'aux buts visés par notre compilateur. Malgré l'évidente richesse de son contenu, la *Legenda* ne contient pas de préface qui explique les intentions concrètes de l'auteur. Le prologue nous renseigne seulement sur la démarche et les idées générales de Jacques, en plus de donner l'index complet des chapitres.

⁹⁷ Geith. « Jacques de Voragine – auteur indépendant », dans Dunn-Lardeau (éd.) et alii, *Legenda aurea – La Légende dorée*, p. 28-29.

⁹⁸ Boureau. « Vincent de Beauvais », dans Lusignan et Paulmier-Foucart (éd.) et alii, *Lector et compilator*, p. 114-115. Il s'agit de deux passages où Jacques nomme l'auteur.

⁹⁹ Maggioni. *Legenda aurea : Jacopo da Varazze*, p. XXXVII à LV. L'auteur a au préalable publié un article qui aborde le problème des sources de Jacques et des rédactions subséquentes qui ont rendus son travail d'édition critique ardu : G.P. Maggioni, « Diverse redazioni della *Legenda aurea*. Particolarità e problemi testuali », dans Claudio Leonardi (éd.) et alii, *La critica del testo mediolatino. Atti del convegno (Firenze, 6-8 dicembre 1990)*, Spolète, 1994, p. 365-414.

Mais pourquoi ce type de calendrier, et pourquoi ces saints en particulier? Le sens fondamental de l'œuvre repose sur une division des chapitres selon l'ordre de l'année liturgique chrétienne (*per circulum anni*), plus précisément sur le calendrier romain. Or, la *Legenda* n'est pas basée uniquement sur ce calendrier. Elle se trouve en fait à la croisée de trois traditions chrétiennes. Le calendrier romain, d'abord, est ce premier support qui insère des récits dans le cycle annuel. Puis il y a la tradition des recueils relevant de la collection à usage dévot ou liturgique, qui incluent souvent des récits de miracles ainsi que des épisodes narratifs de la liturgie. Enfin, le calendrier de la *Legenda* puise une part de son contenu dans la tradition de la biographie dévote, des vies de saints écrites par leurs familiers ou leurs disciples, pour honorer leur mémoire et préparer leur canonisation. Suivant ce modèle en trois parties, l'année liturgique de la *Legenda* se divise en cinq périodes de tailles différentes, parce que la longueur de certains chapitres fait d'eux des rubriques dignes d'ouvrages de référence, alors que d'autres se rapprochent plus des simples notices de calendrier ou d'anecdotes de recueils¹⁰⁰. Bien que seuls quatre temps soient décrits, ils possèdent tous une signification relative à l'histoire chrétienne, et parallèlement, au cycle annuel. Jacques décrit donc la division de son calendrier selon le sens chronologique de l'histoire chrétienne parce qu'il conçoit le *tempus* de manière linéaire. En plus, il voit d'autres significations à cette quadruple division¹⁰¹.

Quant à savoir pourquoi l'hiver (*Tempus deuicationis*) et le printemps (*Tempus renouationis*) sont inversés dans l'ordre de l'année liturgique, Jacques explique que l'Église ne veut pas faire commencer tous ses offices dans le temps de l'erreur; et parce que c'est à l'avènement du Seigneur que tout a été renouvelé, c'est donc avec raison que l'Église fait commencer à chaque année tous ses offices avec l'Avent du Seigneur¹⁰².

Les 178 chapitres de ce calendrier particulier sont eux-mêmes subdivisés en deux catégories significatives : les célébrations temporeles qui commémorent les grands épisodes de la vie du Christ, et les fêtes sanctorales qui rythment la dévotion aux saints,

¹⁰⁰ Pour plus de précisions sur la composition tripartite du calendrier de la *Legenda*, voir Boureau. *La Légende dorée*, p. 19-21.

¹⁰¹ Voir « Prologus », dans l'édition de la *Legenda* (Maggioni, *Legenda aurea : Iacopo da Varazze*, p. 3-4). Jacques y explique qu'il faut également concevoir le temps chrétien par rapport à la Création et au Jugement dernier, aux quatre saisons ainsi qu'aux quatre moments de la journée.

¹⁰² Maggioni, *op. cit.*, p. 4.

auxquelles se superposent les célébrations de différents moments de l'activité agricole et de la vie rurale. Jacques a donc voulu organiser le temps dans une perspective chrétienne, une perspective à la fois cyclique parce qu'elle est basée sur la succession des célébrations liturgiques, et linéaire parce que la succession des années mène inévitablement vers le Jugement Dernier auquel il faut se préparer quotidiennement¹⁰³. Il est parvenu à ancrer la variété historique des vies de saints dans le temps de la présentation du mystère fondateur, c'est-à-dire l'incarnation du Christ, puisque les fêtes temporales sont essentiellement liées à la vie du Sauveur¹⁰⁴.

À cette division s'ajoute une caractéristique propre au calendrier de la *Legenda* : Jacques a combiné le calendrier chrétien et le calendrier agraire en usage parmi le petit peuple, basé sur la vie rurale et les travaux qui y sont inhérents. Les pratiques culturelles qui leur sont reliées ont très peu filtré à travers la *Legenda*, et plusieurs épisodes hagiographiques mêlent des caractères sacrés officiellement reconnus et folkloriques¹⁰⁵. Mais ce mélange de caractères à première vue opposés ne semble pas déranger notre Dominicain, parce qu'il les laisse dans son œuvre, sans trop en commenter la pertinence¹⁰⁶.

La branche de l'hagiographie qui traite des martyrs des premiers siècles du christianisme est prépondérante. Leur forte présence laisse entrevoir une profonde ressemblance avec les thèmes et les dynamiques des romans de la littérature grecque et romaine¹⁰⁷, dans lesquels le héros est opposé à un antagoniste majeur devant lequel il prouve sa force et sa vertu. Quant à la grande proportion des saints antiques méditerranéens – dont plusieurs datent du temps des grandes persécutions – au détriment de saints locaux ou plus contemporains, elle marque la préséance du martyr sur les

¹⁰³ André Vauchez, « Jacques de Voragine et la culture folklorique dans la Légende dorée », dans Stefania Bertini Guidetti (dir.) et alii, *Il paradiso e la terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale Varazze, 24-26 settembre 1998. A cura di Stefania Bertini Guidetti*, Florence, 2001, p. 16-17.

¹⁰⁴ Boureau, « Vincent de Beauvais », dans Lusignan et Paulmier-Foucart (éd.) et alii, *Lector et compiler*, p. 124.

¹⁰⁵ Vauchez, *loc. cit.*, dans Bertini Guidetti (dir.) et alii, *op. cit.*, p. 16-17.

¹⁰⁶ Il le fait au sujet d'une ancienne coutume décrite au chapitre sur saint Jean-Baptiste (chapitre LXXXI de Maggioni, *Legenda aurea : Iacopo da Varazze*), en ce qui concerne la pratique de la crémation d'os d'animaux pour éloigner le dragon, mais ses remarques demeurent générales sur les origines païennes de cette pratique : « *Una est ex antique institutionis observantia; sunt enim quedam animalia que dracones vocantur [...]* », *De sancto Iohanne baptista*, LXXXI.

¹⁰⁷ Pietro Boglioni, « Santità e folklore nella *Legenda aurea* », dans Bertini Guidetti (dir.) et alii, *op. cit.*, p. 130.

autres voies de la sainteté. De ces imitateurs du Christ, qui cumulent les mérites par leur foi indéfectible, Jacques ne retient souvent que leurs moments de tentation et leur supplice¹⁰⁸. Ce choix de saints méditerranéens s'explique donc par le lieu de provenance des premiers individus morts pour le Christ, et dont Jacques sent le besoin de rappeler les vertus à un stade de l'histoire chrétienne qu'il juge critique.

Toutefois, quatre vies de saints du XIII^e siècle figurent dans la *Legenda* et il nous faut expliquer leur présence. Il s'agit de la vie de saint Dominique¹⁰⁹, de saint Pierre martyr¹¹⁰, de saint François¹¹¹ et de sainte Élisabeth¹¹². Leur importance pour Jacques s'explique par son désir de montrer la spécificité des ordres mendiants et de quatre grands représentants : « à travers eux s'effectue la dernière annonce de la miséricorde divine; après viendra le temps de la justice et du châtement pour ceux qui n'auront pas écouté leur message »¹¹³. Les trois hommes sont présentés comme d'authentiques apôtres, trait marquant de la sainteté moderne, qui étudient, veillent, lisent les Écritures et prient. Leur sainteté est avant tout d'ordre doctrinal¹¹⁴. Quant à Élisabeth, elle réunit en elle les mérites des trois états de vie reconnus par l'Église (mariage, veuvage, puis vie religieuse) et souhaités pour les femmes¹¹⁵. De plus, l'exploit attribué à Jacques est, selon A. Vauchez, d'avoir réussi à charrier à travers un caneva qui lui a été imposé, le contenu fantastique, sentimental et tragique de la vie de la sainte pour édifier et

¹⁰⁸ Boureau, *La Légende dorée*, p. 35.

¹⁰⁹ Les principales sources de Jacques pour saint Dominique, sont la *Legenda Sancti Dominici* de Constantin d'Orvieto ainsi que la *Legenda sancti Dominici* d'Humbert de Romans, et dans une moindre proportion, Gérard de Frachet (*Vitae fratrum*), Jourdain de Saxe (*Libellus de principiis ordinis praedicatorum*) ainsi que la *Vita sancti Dominici* de Pierre Ferrand, que l'ouvrage de Constantin d'Orvieto devait remplacer. Pour plus de détails, voir : Vauchez, « Jacques de Voragine et les saints du XIII^e siècle », dans Brenda Dunn-Lardeau (dir.) et alii, *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*, p. 33-37.

¹¹⁰ Le problème de la principale source que Jacques aurait utilisée pour la vie de saint Pierre martyr, la *Vita Sancti Petri Martyris* de Thomas de Lentino, est encore aujourd'hui difficile à résoudre. Nous nous rangerons derrière A. Vauchez qui postule une version antérieure à 1274 de cette vie, ce qui expliquerait son possible emploi par Jacques. Voir : Vauchez, *loc. cit.*, dans Dunn-Lardeau (dir.) et alii, *op. cit.*, p. 38.

¹¹¹ La source prépondérante de Jacques en ce qui concerne la vie de saint François est la *Vita secunda* de Thomas de Celano, bien qu'il emprunte des informations plus récentes à saint Bonaventure (*Legenda major*) et à la *Legenda ad usum chori* de Thomas de Celano. Voir les tableaux explicatifs des sources de Jacques qu'a élaborés A. Vauchez, *loc. cit.*, dans Dunn-Lardeau (dir.) et alii, *op. cit.*, p. 42-44.

¹¹² La principale source de la vie de sainte Élisabeth, et souvent la seule citée, est le *Libellus de dictis quattuor ancillarum*, forme remaniée du *Dicta quattuor ancillarum*, témoignages des suivantes de la sainte, recueillis à l'occasion de son procès de canonisation en janvier 1235. A. Vauchez dévoile l'articulation des diverses sources de la vie de sainte Élisabeth dans un long tableau de trois pages. Voir : Vauchez, *loc. cit.*, dans Dunn-Lardeau (dir.) et alii, *op. cit.*, p. 45-47.

¹¹³ Vauchez, *loc. cit.*, dans Dunn-Lardeau (dir.) et alii, *op. cit.*, p. 50.

¹¹⁴ Vauchez, *loc. cit.*, dans Dunn-Lardeau (dir.) et alii, *op. cit.*, p. 51.

¹¹⁵ Vauchez, *loc. cit.*, dans Dunn-Lardeau (dir.) et alii, *op. cit.*, p. 52.

promouvoir le culte et la louange de Dieu¹¹⁶, faisant ainsi de la *Legenda aurea* « le plus gigantesque répertoire de nouvelles, fables, légendes, romans et thèmes narratifs que l'Occident a produits »¹¹⁷.

Il est fort envisageable que la *Legenda* a tôt fait partie de la documentation pédagogique des *lectores* dominicains, car les constitutions de l'*Ordo praedicatorum* recommandent l'utilisation de textes narratifs pour l'enseignement magistral dans les *studia*¹¹⁸. Nous avons une preuve de son utilisation avant la fin du XIII^e siècle au collège de la Sorbonne où certains exemplaires, déposés dans les bibliothèques de consultation et de prêt, comportent une notice latine les destinant à l'usage des maîtres et des étudiants¹¹⁹. Quant à l'enseignement moral et religieux destiné à la masse des fidèles, on retrouve en ses lignes les fonctions d'édification et de pédagogie du sacré en quantité supérieure aux éléments folkloriques (éléments qui doivent être de préférence à saveurs locales, afin que les auditeurs s'identifient le plus possible aux personnages des histoires)¹²⁰.

Pour ce faire, notre auteur mise sur les vertus de l'hagiographie, qui visent à émouvoir l'auditeur et à le mouvoir, à modifier son comportement, à le persuader de se rapprocher du saint en agissant à sa façon. Il s'agit donc de pousser l'auditeur, par un épisode ou plusieurs d'entre eux qui évoquent un motif commun, à agir comme le héros de l'histoire : refuser les tentations diverses, garder la vraie foi dans le dogme chrétien et combattre le diable sous toutes ses formes¹²¹. Mais pour toucher l'auditoire, encore faut-il entretenir le contact avec ce dernier. À ce moment, la figure centrale du prédicateur est essentielle et entre ses mains, la *Legenda* devient une arme efficace contre les ennemis de l'Église¹²².

¹¹⁶ Philippart, *Mise à jour des fascicules 24-25*, p. 11.

¹¹⁷ Boglioni, « Santità e folklore », dans Bertini Guidetti (dir.) et alii, *Il paradiso e la terra*, p. 130.

¹¹⁸ Boureau, *La Légende dorée*, p. 24.

¹¹⁹ Fleith, « *Legenda aurea* : destination », dans Boesch Gajano (éd.) et alii, *Raccolte di vite di santi*, p. 43, note 7.

¹²⁰ Boureau, *op. cit.*, p. 12.

¹²¹ Evelyn Birge Vitz, « Traditions orales et écrites dans les histoires des saints », *Poétique*, 72 (1987), p. 389.

¹²² Reames, *The Legenda aurea. A Reexamination of its Paradoxal History*, Madison-Londres, 1985, p. 133.

D. La diffusion de l'oeuvre.

La diffusion de la *Legenda* s'étend, entre le XIII^e et le XVI^e siècle, à toute l'Europe chrétienne¹²³. Avant 1500, elle fait l'objet de 70 à 90 éditions dont sept versions françaises¹²⁴, en plus d'autres traductions dans toutes les langues vernaculaires de la chrétienté. Elle touche donc non seulement les prédicateurs et les prêtres en général, leur fournissant des *exempla* pour leurs sermons, mais également les laïcs pour lesquels elle constitue bientôt une lecture attrayante et édifiante. Il en est de même pour les artistes qu'elle inspire dans leurs représentations artistiques des saints aux derniers siècles du Moyen Âge¹²⁵.

C'est probablement en suivant les voies de circulation des livres entre les *studia* conventuels¹²⁶ que le manuscrit s'est retrouvé sur les rayons de tant de bibliothèques européennes. Une première étape de propagation se laisse deviner aux environs de 1267. Il est en effet possible que la *Legenda* fut d'abord destinée aux frères prêcheurs, et tout particulièrement à ceux gravitant autour du couvent de Bologne, dont Jacques fut, rappelons-le, le prieur du couvent vers 1267, et à qui revint une part des responsabilités en ce qui concerne l'éducation de ses *Fratres praedicatores*. Et étant donné que les premières versions recensées de la *Legenda* sont en écriture bolonaise, cela rend l'hypothèse de ce foyer de diffusion très solide. Après sa réussite et son approbation à Bologne, elle a fait partie d'un plan de diffusion à travers les autres centres de formation de l'ordre, ce qui devait nécessairement la mener à Paris, grâce au système efficace de la *pecia*¹²⁷.

Ce succès de la *Legenda* s'explique par l'aptitude de Jacques à saisir des besoins pressants des membres de son ordre ainsi que ceux de la masse des fidèles. Tout le génie de l'auteur se révèle à travers les choix qu'il a effectués pour ajuster le propos central aux diverses couches culturelles que l'oeuvre devait toucher. Sa présentation relativement claire et structurée, ainsi que ses références encyclopédiques nombreuses –

¹²³ Giulia Barone, « *Legenda aurea* – werk », dans *Lexikon des Mittel Alters*, V, 1991, col. 1796-1797, désormais *LdMA*.

¹²⁴ Boureau, *La Légende dorée*, p. 7.

¹²⁵ André Vauchez, « Hagiographie – Occident », dans Vauchez (dir.) et alii, *DEM*, I, p. 708.

¹²⁶ Gaffuri, « Du texte au texte », dans Fleith et Morenzoni (éd.) et alii, *De la sainteté à l'hagiographie*, p. 144.

¹²⁷ Fleith, « *Legenda aurea* : destination », dans Boesch Gajano (éd.) et alii, *Raccolte di vite di santi*, p. 45-46.

visibles dans la trame de fond et non par des renvois explicitement identifiés comme tels – font de la *Legenda* un recueil autonome qui combine efficacement le dogme chrétien à la culture populaire. Jacques possède aussi deux qualités en tant que compositeur : il est un narrateur rapide (rarement, en effet, il s'arrête sur des détails inutiles) et il a le sens du drame. Mais plus important que ces atouts d'ordre personnel, c'est par le cadre doctrinal donné à sa *Legenda* que Jacques parvient à la différencier des autres productions littéraires dominicaines de l'époque. L'ordonnance des matériaux hagiographiques préfigure déjà le schème du discours de prédication¹²⁸.

Ses bornes définies et sa matière offrant tant de possibilités interprétatives, la *Legenda* sert la structure propre aux sermons et aux *exempla*, parce qu'elle peut être immédiatement exploitée par les prédicateurs, ne nécessitant qu'une simple lecture assortie de quelques notes. Le légendier dominicain, dans son ensemble, et dont notre *Legenda* est le plus brillant exemple, offre aux *Fratres praedicatorum* des modèles de récits et d'argumentation prêt-à-porter¹²⁹.

3. Problèmes interprétatifs et méthodologiques.

Jacques de Voragine compile donc de façon personnelle des vies de saints et des fêtes liturgiques qu'il dispose dans son anthologie. Des problèmes interprétatifs se posent face aux changements de textes qu'il opère à travers ses efforts, car le choix des passages intéressants et l'oblitération qui les accompagne n'est jamais sans altération de sens.

A. Le cadre de la recherche et ses piliers.

Notre recherche s'insère dans le renouveau plus large des études sur la *Legenda aurea*. Nos piliers sont les ouvrages et articles publiés par des chercheuses et chercheurs qui ont scrutés l'œuvre de Jacques de Voragine sous plusieurs angles. Parmi les plus

¹²⁸ Delcorno, « La *Legenda aurea* e la narrativa dei predicatori », dans Farris et Delfino (éd.) et alii, *Jacopo da Voragine*, p. 32. L'auteur ajoute que la *Legenda* n'est certainement pas un livre destiné uniquement à la lecture mais aussi destinée à la prédication, ou du moins écrit avec en arrière-pensée l'intérêt d'inclure ça et là des « situations d'allocution » (Boureau, *La Légende dorée*, p. 22-23).

¹²⁹ Gaffuri, « Du texte au texte », dans Fleith et Morenzoni (éd.) et alii, *De la sainteté à l'hagiographie*, p. 142.

significatifs, il nous faut mentionner Alain Boureau¹³⁰, dont le principal apport à la compréhension de l'œuvre a été sa thèse doctorale publiée en 1984¹³¹; Sherry L. Reames, dont la thèse doctorale¹³² nous a été utile afin de mieux comprendre l'histoire de la diffusion de la *Legenda*; puis il y a Giovanni Paolo Maggioni, qui grâce à son long article sur les diverses rédactions de la *Legenda*¹³³, mais encore plus grâce à son édition critique du texte latin¹³⁴, nous a permis de saisir tous les outils dont Jacques de Voragine a usé pour produire son œuvre.

B. Les principaux problèmes interprétatifs.

Malgré ces piliers solides, le problème de l'étude du diable dans une œuvre si particulière demeure difficile à justifier. A-t-on le droit d'étudier un point précis de la pensée de Jacques de Voragine lorsque son texte n'est apparemment qu'un amalgame de textes antérieurs? Car à première vue, si l'on considère uniquement les outils de Jacques selon leur provenance, la *Legenda aurea* est une œuvre compilée. Et comme les sources originelles ne nous sont pas toutes accessibles faute de documentation et de connaissances linguistiques appropriées¹³⁵, un obstacle majeur se dresse devant nous et

¹³⁰ Alain Boureau, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen âge*, Paris, 1993, 302 p.; « Jacques de Voragine : les âmes du purgatoire », dans Jean-Claude Schmitt (éd.) et alii, *Prêcher d'exemple. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 93-98. Ces titres, ainsi que quelques autres du même auteur portant sur la *Legenda*, sont moins pertinents à notre recherche que ne l'est sa thèse doctorale.

¹³¹ Alain Boureau, *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, 1984, 282 p.

¹³² Sherry L. Reames, *The Legenda aurea. A Reexamination of its Paradoxal History*, Madison, 1985, 321 p.

¹³³ Giovanni Paolo Maggioni, « Diverse redazioni della *Legenda aurea*. Particolarità e problemi testuali », dans Claudio Leonardi (éd.) et alii, *La critica del testo mediolatino. Atti del convegno (Firenze, 6-8 dicembre 1990)*, Spolète, 1994, p. 365-414.

¹³⁴ Giovanni Paolo Maggioni, *Legenda aurea : Iacopo da Varazze*. Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. 2^e edizione rivista dall'autore, Florence, 1998, 2 volumes, 1366 p.

¹³⁵ Bien que notre niveau de compétence en langue latine ne se compare d'aucune façon à celui des médiévistes de tous horizons qui ont étudié la *Legenda*, nous n'avons pas cru bon pour les résultats de nos recherches, de recourir aux traductions de la *Legenda* afin de nous approcher le plus possible des termes et du contenu que l'auteur a lui-même désiré utiliser et non à de mauvaises traductions, et ce même si une édition récente a été revue et corrigée sous la direction d'Alain Boureau. Voir : Jacques de Voragine, *La Légende dorée*. Préface de Jacques Le Goff. Édition publiée sous la direction d'Alain Boureau, avec Monique Goulet et la collaboration de Pascal Collomb, Laurence Moulinier et Stefano Mula, Paris, 2004, 1549 p. Étant donné que cette dernière édition n'était pas présente sur les rayons de notre principale bibliothèque lors de la production de notre recherche, nous avons préféré cueillir les termes dans leur forme originale pour prétendre à une analyse sérieuse des noms originaux du diable et des démons ainsi que pour tenter de retrouver le véritable contexte dans lequel ils ont été utilisés.

il nous serait par conséquent difficile d'étudier les motifs particuliers aux croyances sur le diable, autant au niveau théologique qu'à celui de la culture ethnique ou folklorique.

Mais le travail de Jacques de Voragine n'est pas un simple plagiat. Les remarques d'Alain Boureau nous ont été d'une aide appréciable pour en arriver à cette constatation. L'auteur soulève cette question fondamentale en regard au travail de Jacques : est-il copiste, compilateur ou auteur? Quatorze ans avant la sortie de la seconde édition de Maggioni, A. Boureau reconnaissait déjà que le travail serait long et rigoureux, et qu'il exigerait le repérage systématique et minutieux d'une énorme quantité de sources. Le constat qu'il tire de cette réflexion, ce que corroborera Maggioni, est le suivant : Jacques de Voragine utilise souvent des sources de première, seconde, troisième et quatrième main; il ne recherche pas à trouver la source la plus ancienne ou la plus antique, mais plutôt à retrouver chez un contemporain de l'époque où les événements ont lieu, des témoignages qu'il peut utiliser :

Très souvent, la rédaction de la *Légende dorée* se conforme à peu près à certains textes bien connus, mais s'en écarte sur des points mineurs qui peuvent apparaître soit comme des ajouts rapportés à partir de sources hétérogènes, soit comme des ornements dus à l'intervention de Jacques de Voragine [...] ¹³⁶.

A. Boureau en vient à la conclusion que Jacques de Voragine est tantôt abrégiateur, tantôt commentateur, tantôt compilateur. Il est abrégiateur lorsqu'il résume sa source en respectant strictement l'ordre et les propositions de la narration; il s'en tient donc à l'anecdote même. Il est compilateur lorsqu'il réorganise divers matériaux en une construction originale qui s'apparente à une technique de collage, qui lui permet de devenir auteur ¹³⁷.

Nous étudions donc la *Legenda* comme une œuvre concrète, entière, à laquelle Jacques confère une identité propre, et que les gens lisent et apprécient comme telle au fil des années, conclusion à laquelle A. Boureau est parvenu dans sa thèse doctorale :

Les récits légendaires de la *Légende dorée*, attestés par les autorités, justifiés par les commentaires, insérés dans une durée orientée

¹³⁶ Boureau, *La Légende dorée*, p. 86.

¹³⁷ Boureau, *Ibid.*, p. 92.

prétendent construire un texte vrai et homogène. La variété des destins individuels, image des tribulations terrestres, se soumet à un vaste dessein providentiel dont l'Église militante puis triomphante annonce l'accomplissement¹³⁸.

Ceci n'est toutefois pas sans causer des problèmes. Dans la mesure où la *Legenda*, à cause de sa grande popularité, est rapidement reproduite et que Jacques la remet sur le métier jusqu'à la fin de sa vie, quelle version devons-nous étudier? Celle qui se situe le plus près de l'œuvre originale et que Maggioni prétend reconstituer dans son édition critique, ou encore un amalgame des premières amplifications qui intègrent toutes les modifications apportées par Jacques? Nous préférons nous fier à l'édition de Maggioni.

C. L'état de la question sur le diable et son étude dans la *Legenda*.

La question de la nature de la *Legenda* étant réglée, nous nous retrouvons devant le problème de la manière d'aborder le thème de notre recherche : le diable et les démons dans la *Legenda aurea*. D'entrée de jeu, nous devons admettre qu'étant donné l'énorme quantité d'histoires dans lesquelles le diable et les démons tiennent un rôle, notre analyse ne pourra être que générale, c'est-à-dire que nous ne pourrions nous attarder, comme nous l'avions initialement souhaité, sur l'étude approfondie des points de vue théologiques, folkloriques et ethnoculturels des présences du diable et des démons dans la *Legenda*. Nous allons plutôt tenter de trouver les éléments fondamentaux d'un système qui met l'accent sur l'utilisation de la démonologie afin d'enseigner les bonnes mœurs aux lecteurs et aux auditeurs de la *Legenda*, et non extraire de leur contexte des anecdotes savoureuses, ce qui les viderait de tout leur sens. Nous pensons que ces éléments fondamentaux sont les termes relatifs au diable et aux démons, et que Jacques les insère dans un si grand nombre de passages que leur enchevêtrement peut constituer un système complexe d'enseignement basé sur des *exempla* portant sur différents sujets. Nous sommes également conscient qu'il y a de ces passages qui permettent de construire de véritables théories et d'autres qui sont le fruit

¹³⁸ Boureau, *La Légende dorée*, p. 107-108. Cette *Légende dorée* vraie et homogène a pour trame de fond le récit historique, que les repères temporels, les moments de l'histoire ainsi que le temps politique et le temps de l'Église contribuent à en expliquer la réception de la part du public, comme une œuvre originale.

de purs hasards. Notre recensement porte donc sur les termes en tant que tels et sur le contexte dans lequel ils apparaissent.

Or, qu'en est-il de ce type de recherche sur le diable médiéval? Étudier les termes relatifs au diable et aux démons ainsi que leur emploi dans un recueil hagiographique médiéval ne date pas d'hier. Mais nous avons tout de même dû trouver une solution au problème de produire une recherche qui renouvelle l'étude de ce sujet, d'autant plus que l'opération n'a jamais été tentée en ce qui concerne le diable et les démons dans la *Legenda aurea*. Car lorsque cette œuvre et ses personnages démoniaques sont cités dans la littérature générique portant sur le diable médiéval (nous viennent immédiatement en tête les études de Russell¹³⁹, Bartelink¹⁴⁰ et Ansgar Kelly¹⁴¹), il ne s'agit que d'utilisations sporadiques et rares parce qu'ils ne constituent en définitive que des exemples servant à illustrer leur emploi par les auteurs chrétiens et leurs influences sur les croyances et les mœurs des gens de l'époque. Rien dans ces études ne concerne expressément et unilatéralement le diable et plus particulièrement l'utilisation de la démonologie comme une stratégie narrative que Jacques de Voragine a mis en place dans sa *Légende dorée*.

D. Les bases méthodologiques adéquates.

Devant la nécessité de produire une recherche originale à travers un angle qui n'a jamais été tenté auparavant, nous nous trouvons donc devant le problème de la manière d'étudier la présence du diable dans la *Legenda*. Nous pensons que l'analyse de Jean-Pierre Torrell et Denis Bouthillier¹⁴² peut constituer un modèle global duquel nous pouvons nous inspirer.

Nous leur avons emprunté l'inspiration de notre schéma d'analyse des personnages démoniaques et de leurs actions. Après avoir comptabilisé toutes les

¹³⁹ Les deux ouvrages de Jeffrey Burton Russell qui font désormais autorité sont : *Satan. The early Christian tradition*, Ithaca-Londres, 1981, 258 p.; et *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1984, 356 p.

¹⁴⁰ Gérard Jean Marie Bartelink, « Les dénominations du diable chez Grégoire de Tours », *Revue des études latines*, 48 (1971), p. 411-432.

¹⁴¹ Deux livres de cet auteur retiennent principalement notre attention : Henry Ansgar Kelly, *Towards the death of Satan. The Growth and Decline of Christian Demonology*, Londres, 1968, 137 p.; et *Le diable et ses démons. La démonologie chrétienne hier et aujourd'hui*. Traduit par M. Galiano, Paris, 1977, 204 p.

¹⁴² Jean-Pierre Torrell et Denise Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie – son œuvre – l'homme et le démon*, Louvain, 1986, plus précisément la troisième partie du volume, p. 239-422.

mentions du démon dans l'œuvre complète de Pierre le Vénérable, les auteurs donnent les résultats sous forme quantitative, dans un texte continu¹⁴³, et par un tableau référentiel¹⁴⁴ qui organise toutes les appellations, et ce pour chacun des ouvrages de Pierre le Vénérable.

Les auteurs dépassent le plan des simples données chiffrées par l'analyse des noms du démon. Ils les scrutent un à un, après les avoir classé selon trois grandes catégories : les noms communs (tels *diabolus et daemon*); les désignations d'origine biblique qu'ils divisent elles-mêmes en trois sections : noms propres (par exemple *Lucifer*), noms d'animaux (*serpens, draco*) et différentes appellations (telles *princeps* et *pater mendacii*); et les surnoms divers, le plus souvent péjoratifs. Dans un second temps, les auteurs examinent le contexte d'emploi de chacun d'eux afin de tenter une explication des différents sens que Pierre le Vénérable leur accorde :

Une appréciation d'ensemble ne pourra être tentée qu'au terme de la démarche, mais nous souhaitons procéder à des essais d'explication partielle au fur et à mesure que nous avancerons. Notre propos n'est pas seulement de mettre sous les yeux du lecteur les pièces d'un dossier, nous voulons aussi l'aider à comprendre. Pour cela nous avons fait appel à toutes les ressources dont nous disposions [...]. Sans prétendre à une illusoire exhaustivité, nous avons simplement retenu ce qui nous paraissait de nature à éclairer les textes et, au-delà d'eux, à nous conduire à une meilleure intelligence des protagonistes de ces expériences, à nous donner du même coup un aperçu de leur vision du monde¹⁴⁵.

Notre méthode d'analyse, bien que basée sur celle de Torrell et Bouthillier, diffère dans le traitement des termes démonologiques. Les grandes catégories que nous utilisons sont quelque peu différentes. De plus, nous fusionnons ensemble l'analyse des noms et le contexte dans lequel Jacques de Voragine les met en scène. L'introduction du chapitre trois en dira plus long sur le cheminement qui nous est propre.

¹⁴³ Torrell et Bouthillier. *Ibid.*, p. 240-244.

¹⁴⁴ Torrell et Bouthillier. *Ibid.*, p. 242-243.

¹⁴⁵ Torrell et Bouthillier. *Ibid.*, p. 251.

Chapitre II

Inventaire des termes et des matériaux narratifs.

1. Notre méthode de recensement.

Ce second chapitre est essentiellement constitué de l'inventaire des différents termes relatifs au diable et aux démons, ainsi que d'un court résumé des épisodes dans lesquels on les retrouve.

Notre technique de récolte et de classification fut simple : nous avons recherché dans la traduction française de la *Legenda* qu'a produite l'abbé Roze¹⁴⁶, les chapitres dans lesquels on retrouvait les termes que nous désirions étudier. Puis, grâce à la seconde édition imprimée de Maggioni, nous avons repéré tous les passages où se retrouvaient les matériaux narratifs pertinents à notre étude. Nous avons ensuite vérifié notre inventaire par l'entremise de la version électronique sur cédérom¹⁴⁷. Nous avons ainsi pu corriger notre index terminologique et typologique, ce qui nous a permis de retrouver des termes qui décrivent de différentes façons (noms propres, noms communs, adjectifs, etc.)¹⁴⁸ le diable et les démons dans 123 chapitres sur les 178 que compte l'œuvre, ce qui représente 367 épisodes distincts.

Ces épisodes sont enregistrés de la manière suivante. L'analyse débute dès le prologue et suit l'ordre des chapitres. Pour chacun d'entre eux, nous indiquons entre parenthèse, à droite du titre, les pages où on le retrouve dans la seconde édition de Maggioni. Si les termes intéressant notre recherche y apparaissent, nous numérotions et résumons, dans leur ordre d'apparition, chaque épisode qui les contient. Nous effectuons un résumé de chacun d'entre-eux et nous indiquons entre parenthèses les termes et les expressions pertinentes, dans leur forme latine, ainsi que le numéro de la proposition où ils apparaissent. Afin d'alléger le texte, nous n'avons pas cité tous les termes mais seulement ceux qui sont significatifs, soit par leur originalité, soit par leur nombre élevé.

¹⁴⁶ Il s'agissait de l'étape de la recherche qui devait nous initier à la *Legenda*. Nous avons tôt fait de constater que cette édition serait insuffisante pour mener une analyse sérieuse des termes relatifs au diable et aux démons, ce que nous expliquons aux lignes subséquents.

¹⁴⁷ *Legenda Aurea in CD-Rom*. Testo latine dell'edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni, Florence, 1999.

¹⁴⁸ Quelques exemples de noms propres : *Sathan*, *Lucifer*; de noms communs : *dyabolus*, *demon*; et d'adjectifs : *miserabilis*, *niger*.

Nous avons utilisé le nominatif à chaque fois que cela était possible, afin d'alléger le texte tout en gardant le terme originel. Les autres cas latins ont été utilisés lorsque nous reprenions textuellement des extraits de la *Legenda*, ou lorsque le nom était présenté avec un attribut.

2. Termes et matériaux pertinents à notre recherche.

Délibérément peu esthétique, cet inventaire nous sera indispensable lors du prochain chapitre, alors que nous effectuerons de multiples allers-retours entre notre analyse du chapitre III et les épisodes énumérés et décrits au chapitre II.

Prologus (3-10) : aucun élément.

De tempore renouationis (11-62).

I. *De aduentu Domini* (11-23)

1. Dans un vaste développement sur l'histoire du Salut, on traite de la lutte entre le Bien et le Mal ainsi que du Jugement Dernier. D'après Augustin, avant la venue du Christ nous étions « les esclaves du diable » (*serui dyaboli*, 24).
2. Parmi les événements qui précéderont le Jugement Dernier, figure la « tromperie de l'Antéchrist » (*antichristi fallacia*, 58), que l'on reprend plus loin, en ajoutant qu'il s'agira du second fait qui précédera le Jugement (*antichristi fallacia*, 93). On cite la glose du Psaume 9, 21, qui mentionne que l'Antéchrist (*antichristus*, 97) est porteur de la mauvaise loi, et que l'Antéchrist (*antichristus*, 98) siègera dans le temple comme un dieu.
3. On se réfère à II Tess. 2, 9 qui prévoit la venue de Satan (*Sathan*, 100).
4. Selon la glose d'Ap. 13, 13, l'Esprit Saint a été donné aux apôtres sous forme de feu et qu'alors l'esprit malin (*spiritus malignus*, 101) sera donné sous forme de feu et qu'il (*antichristus*, 103) fera plusieurs dons à ceux qu'il a trompés.
5. On cite saint Grégoire qui écrit que l'Antéchrist (*antichristus*, 107) tue ceux qui sont robustes quand il vainc ceux qui l'ont si souvent vaincu.

6. Le cinquième fait qui marque le retour du Christ est l'horrible accusateur (*accusator horribilis*, 169). Contre le pécheur, il y aura trois accusateurs dont le premier est le diable (*dyabolus*, 171). Selon Augustin, le diable (*dyabolus*, 172) apparaît à ce moment pour dire tous nos péchés. L'adversaire (*aduersarius*, 173) demande à Dieu de lui laisser ceux qui ne lui ont pas été dignes. Reprenant l'interrogation d'Augustin : le damné partira-t-il avec le diable (*dyabolus*, 176)?
 7. À droite de l'accusé se tiennent ses péchés, et à sa gauche une infinité de démons qui le tirent vers les supplices (*infinita demonia ad supplicium trahentia*, 199).
- II. *De sancto Andrea apostolo* (24-37)
8. Une femme, dont l'accouchement s'avère difficile, fait invoquer la déesse Diane (*Dyana domina*, 33) par sa sœur. Le diable (*dyabolus*, 34) lui répond par la bouche de l'idole d'invoquer plutôt saint André, qui pourrait vraiment l'aider. Ce dernier reproche à la femme d'avoir d'abord consulté les démons (*demones consulisti*, 38), mais promet de l'aider si elle se convertit.
 9. Sur une route aux environs de Nicée, sept démons (*septem demones*, 74) tuent des passants. André les fait comparaître devant lui sous forme de chiens (*in specie canum*) et il les chasse. Mais dans une autre ville non loin de là, un jeune homme est tué par sept chiens (*septem canes*, 79). Le saint en prend conscience et dit à Dieu que cette mort est le fait des démons (*demones*, 81).
 10. Le diable (*dyabolus*, 86) suscite une tempête dans laquelle se noient quarante hommes qui venaient vers le saint pour y recevoir la foi. Ce dernier les ressuscite.
 11. En Achaïe, André enseigne au proconsul Égée que les idoles sont des démons (*demonia*, 96) qui servent à offenser Dieu et qu'ainsi les hommes sont prisonniers du diable (*dyabolus*, 96).
 12. Saint Pierre, selon Mt 16, 23, tente de dissuader le Christ d'aller au-devant de sa Passion. Ce dernier repousse Pierre en disant : « Va t'en derrière moi Satan, etc. » (« *Vade post me Sathana, etc.* », 103).
 13. Le proconsul Égée, qui a commandé la mort d'André, fut saisi par un démon (*demon*, 158) en retournant chez lui, et il expira devant tous.

14. Dans un épisode complexe qui comporte plusieurs éléments romanesques, l'Ennemi Antique (*hostis antiquus*, 163), ailleurs appelé diable (*dyabolus*, 184 et 215), se transforme en une femme magnifiquement belle (*in formam mulieris pulcherrime transformavit*, 163) pour séduire un évêque. Peu à peu, l'Ennemi Antique (*hostis antiquus*, 183), aussi appelé le diable (*dyabolus*, 184) semble réussir. Mais un mystérieux pèlerin (saint André) aide l'évêque en lui révélant que cette femme est le diable qui s'est transformé en femme (*dyabolus qui se posuit in similitudinem mulieris*, 215). Découvert, l'Antique Ennemi (*antiquus hostis*, 217) disparaît.

III. *De sancto Nicholao* (38-48)

15. Dans un pays où les paysans honorent toujours l'infâme Diane (*nefanda Dyana*, 53), le saint fait cesser ces pratiques et ordonne que l'on coupe un arbre consacré à Diane (*Dyana*, 53). L'Ennemi Antique (*hostis antiquus*, 55), irrité de cela, compose une huile dont la propriété est de brûler sur l'eau et la pierre et, transformé en religieuse (*in formam cujusdam religiose femine*, 55), la donne à des pèlerins qui se rendent chez le saint. Ce dernier découvre la ruse de « l'impudique Diane » (*impudica Dyana*, 63). Il libère les pèlerins des embûches du diable (*ad insidiis dyaboli*, 66).

16. Le diable, sous la forme d'un pèlerin (*dyabolus... in habitu peregrini*, 141) se présente à un banquet donné en l'honneur du saint. Le diable (*dyabolus*, 144) attire alors le fils du propriétaire loin de la maison et l'étrangle. Le saint ressuscite le garçon.

IV. *De sancta Lucia* (49-52)

17. La sainte traite Paschase, le consul romain qui veut la faire sacrifier aux dieux, de « fils du diable » (*filius dyaboli*, 58).

V. *De sancto Thoma apostolo* (53-62)

18. Un homme ayant giflé l'apôtre est tué par un lion et des chiens déchirent son cadavre. Un chien noir (*imus [canis] niger*, 31; sans que l'on mentionne explicitement qu'il s'agisse du diable ou d'un démon) apporte la main droite du mort sur la table du festin.

19. On mentionne que la virginité met en fuite les démons (*demones*, 56).

20. Thomas, face à un roi païen, commande en langue hébraïque au démon (*Hebraice demoni*, 159) dans l'idole devant lui, d'en sortir aussitôt qu'il aurait fléchi le genoux. Il s'exécute et l'idole se brise. Le même commandement est adressé à une image païenne, alors que le saint, invoquant le nom de Jésus, ordonne au démon (*demon*, 164) à l'intérieur de l'image de quitter. L'image fond comme de la cire.

De tempore reconciliationis et peregrinationis (63-218).

VI. *De natiuitate Domini* (63-74)

21. La nativité de Jésus-Christ nous fut utile pour confondre les démons (*demones* 134) car cet ennemi (*hostis*, 135) qui l'emportait toujours sur les hommes, disparaît à chaque Nativité du Seigneur. Jadis la Vierge demanda à Hugues abbé de Cluny, où était passé cet ennemi (*hostis*, 138) qui était maître des hommes. Alors le diable (*dyabolus*, 139) sortit de terre pour insulter la Vierge. Depuis, grâce à la protection de la mère de Jésus, le diable (*dyabolus*, 143) ne peut entrer dans l'église où l'abbé célèbre la messe. Tentant de pénétrer dans différentes pièces du monastère, le diable (*dyabolus*, 144) abdique et s'évanouit¹⁴⁹ confus.
22. L'orgueil du premier homme est illustré lorsqu'il a cru le diable (*dyabolus*, 166) au sujet du fruit défendu (« *Eritis sicut dii* », 167, selon Gn 3, 5).

VII. *De sancta Anastasia* (75-77)

23. Frappé de folie, le préfet qui brûlait d'amour pour la vierge, croyant l'étreindre, embrassait en fait des casseroles sales. Noirci de suie et les vêtements en lambeaux, il se fit intercepter par ses serviteurs qui le croyaient changé en démon (*demon*, 13). Il alla trouver l'empereur pour se plaindre mais là aussi on le prit pour un démon et on le roua encore de coups. Désespéré, il chercha l'aide de ses dieux mais ces derniers lui dirent que pour avoir manqué de respect à la jeune vierge, il allait être condamné comme eux à l'enfer.

VIII. *De sancto Stephano* (78-86) : aucun élément.

¹⁴⁹ On pourrait traduire ce terme par « disparut » car il s'agit d'une illusion, d'une image que le diable provoque. Mais le verbe le plus significatif demeure « évanouir », qui signifie simplement que l'image devant le saint s'efface de sa vue. Nous avons recours à cette expression à d'autres reprises au chapitre II, elles prennent toutes le même sens.

IX. *De sancto Iohanne euangelista* (87-96)

24. Le riche devient l'esclave de l'argent et du diable (*seruus efficitur nummi et dyaboli*, 51); on ajoute sur l'esclavagisme du diable (*dyabolus*, 52) que celui qui aime l'argent est l'esclave de Mammon (*seruus est Mammone*, 52).
25. Un jeune homme mort puis ressuscité par l'évangéliste raconte qu'il a vu les démons (*demones*, 62) se réjouir de ceux qui sont morts par la richesse. Il énumère ensuite huit peines de l'enfer, dont la présence des démons (*demones*, 65).
26. Après avoir prêché dans toute l'Asie, Jean se fait traîner devant un temple dédié à Diane (*Dyana*, 72) où le peuple veut le forcer à sacrifier à ses idoles. Le saint leur propose de se convertir s'il parvient, par une invocation au Seigneur, à détruire le temple de Diane (*Dyana*, 73). Inversement, si les païens, en invoquant Diane (*Dyana*, 73) parviennent à détruire une église, le saint croira en leur déesse. Le saint s'exécute et le temple s'écroule, détruisant l'image de Diane (*Dyana*, 74).
27. À la fin de sa vie, le saint demande à Dieu de prendre soin de lui et de ses frères, afin que le prince des ténèbres (*princeps tenebrarum*, 149) ne puisse l'attaquer.

X. *De innocentibus* (97-102) : aucun élément.

XI. *De sancto Thoma Cantuariensi* (103-107) : aucun élément.

XII. *De sancto Siluestro* (108-119)

28. Dans une longue lutte oratoire qui oppose douze Juifs à saint Sylvestre, ce dernier cite l'évangile, en utilisant des exemples mettant en scène Satan (*Sathan*, 101), le serpent de la Genèse (*serpens*, 123, 124), le tentateur (*tentator*, 125), le diable (*dyabolus*, 127, 128, 157) et les démons (*demones*, 176, 177, 200). Le nom du démon (*nomen demonis*, 203, 205) peut tuer un être vivant (en l'occurrence un taureau enragé), mais le nom de Dieu peut le ramener à la vie.

29. Un dragon (*draco*, 216) dans un fossé tue plus de 300 hommes par jour. Deux prêtres païens essaient de le tuer, mais n'y arrivent pas. Alors Sylvestre descend dans la fosse avec eux, il neutralise le dragon par une invocation à Jésus-Christ dans laquelle il mentionne Satan (*Sathan*, 224). Cela entraîne une multitude de païens à se convertir, ce qui les sauve ainsi de l'adoration des démons (*demones*, 230).

XIII. *De circumcissione Domini* (120-130)

30. Jésus est reconnu comme étant le fils de Dieu même par les démons (*demonibus*, 26). Selon le *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers 6, 22, les démons (*demones*, 33) avouent que Notre Seigneur Jésus-Christ est le fils de Dieu. Enfin, le Christ fut un pugiliste car il combattit le diable (*dyabolus*, 39).

31. Selon Pierre de Ravenne, le nom du Christ fit fuir le pouvoir du diable sur le corps des obsédés (*dyaboli potestatem de obsessis corporibus... effugavit*, 71).

32. Le Seigneur a voulu être circoncis pour que les démons (*demones*, 111) ne connussent pas le mystère de l'incarnation. Le diable (*dyabolus*, 112) crut que Jésus était un pécheur comme les autres car il était lui aussi circoncis.

XIV. *De epiphania Domini* (131-140) : aucun élément.

XV. *De sancto Paulo heremita* (141-142) : aucun élément.

XVI. *De sancto Remigio* (143-145)

33. Rémi luttait contre le diable (*dyabolus*, 4) avec le bouclier de la foi, l'épée de la Parole de Dieu et le casque de l'espérance (*scuto fidei, gladio uerbi dei et galea spei*, 4).

XVII. *De sancto Hylario* (146-148) : aucun élément.

XVIII. *De sancto Machario* (149-151)

34. Le saint fut ingénieux contre les tromperies du démon (*fuit enim ingeniosus contra demonis fallaciam*, 3).

35. Passant la nuit dans un cimetière païen, le saint est dérangé par des démons (*demones*, 6) qui veulent l'effrayer. Un démon (*demon*, 8), pris dans le cadavre qui sert d'oreiller au saint, crie qu'il ne peut quitter le cadavre, le saint l'écrasant. Alors le saint bat le cadavre et tous les démons (*demones*, 12) s'enfuient.

36. Le saint rencontre le diable qui veut le frapper avec une faux de moissonneur, mais il n'y arrive pas (*dyabolus cum falce messoria*, 14). Puis le saint est victime de plusieurs tentations qu'il surmonte.
37. Le saint voit passer Satan (*Sathan*, 26) sous la forme d'un homme avec des vêtements de lin déchirés (*in habitu hominis et habentem uestimentum lineum lacerantum*, 26), qui porte des bouteilles à des frères pour les tenter. Mais les efforts du diable (*dyabolus*, 40) ne portent pas fruit.
38. Macaire laisse des roseaux par terre pour marquer son chemin mais le diable (*dyabolus*, 55) les ramasse pour lui rendre le retour difficile.
- XIX. *De sancto Felice* (152-153) : aucun élément.
- XX. *De sancto Marcello* (154-155)
39. Marcel, alors diacre, libéra sa sœur d'un démon et elle se convertit à la foi (*sororem suam a demone liberatam ad fidem conuerterat*, 4).
- XXI. *De sancto Antonio* (155-160)
40. Lorsqu'il se fit ermite, le saint du endurer d'innombrables tourments de la part des démons (*innumerabilia demonum temptamenta sustinuit*, 11). Aidé par la foi, il put surmonter l'esprit de fornication (*spiritus fornicationis*, 12). Alors le diable sous les traits d'un enfant noir (*dyabolus in specie pueri nigri*, 12) lui apparut et s'avoua vaincu. C'est par la prière qu'il avait obtenu de voir le démon de la fornication (*fornicationis demon*, 13).
41. Le saint était caché dans un tombeau. Une multitude de démons (*multitudo demonum*, 16) le battit violement. Secouru par ses fidèles, il retourna au tombeau et excita encore les démons (*demones*, 18). Ces derniers lui apparurent sous la forme de bêtes féroces qui le blessaient, mais soudainement, apparut une lumière éclatante (*splendor mirabilis*, 20) et les démons (*demones*, 20) prirent la fuite.
42. Voyageant dans un désert, il repéra une assiette d'argent et se dit en lui-même, en s'adressant au diable, qu'il s'agissait d'un de ses artifices (*dyabole, artificium tuum est*, 31). L'assiette disparut.

43. Dans une vision prémonitoire de sa mort, son esprit est sorti de son corps et les anges le transportent en l'air. Les démons (*demones*, 38) veulent les en empêcher en évoquant tous les péchés qu'il a commis depuis sa naissance. Comme ils n'en trouvaient pas, Antoine est libéré.
44. Selon les mots d'Antoine, le diable au corps haut comme le ciel (*dyabolus celsus corpore*, 43) lui apparut un jour. Le saint lui cracha dans la bouche et s'armant du nom du Christ, se jeta sur lui, et son opposant s'évanouit.
45. Le diable (*dyabolus*, 46) lui apparut si grand que sa tête touchait au ciel. Interrogé par le saint, il dit être Satan (*Sathan*, 47). Il (*Sathan*, 47) se demandait pourquoi les moines l'attaquaient et les Chrétiens le maudissaient. Le saint lui répondit qu'ils avaient raison de le faire.
46. Selon Antoine, le troisième mouvement corporel provient du démon (*demon*, 82). Dans l'exemple d'un frère qui n'avait pas pleinement renoncé au siècle, le saint lui fit acheter de la viande et des chiens se ruèrent sur le frère. Antoine dit alors que ceux qui renoncent au siècle mais qui veulent de l'argent sont ainsi déchirés par les démons (*demones*, 86).
47. Le diable (*dyabolus*, 95) gémit de ne pas pouvoir arrêter les âmes (celles des saints) qui montent au ciel, alors que l'âme d'autres gens peut être enchaînée.

XXII. *De sancto Fabiano* (161) : aucun élément.

XXIII. *De sancto Sebastiano* (162-168)

48. Selon saint Sébastien qui traite du martyr, alors que le diable (*dyabolus*, 36) croit saisir, c'est lui qui est saisi. Alors qu'il croit tordre, il est tordu, quand il égorge, il est massacré.
49. Sébastien affirme que les gens redoutent de briser les statues de leurs dieux car ils craignent leur vengeance, mais ces dieux sont en fait le diable (*dyabolus*, 54).

50. Une femme de Toscane récemment mariée fut invitée à la dédicace d'une église de saint Sébastien. La nuit précédente, elle ne put s'abstenir de la volupté de la chair. À peine était-elle entrée dans l'oratoire que le diable (*dyabolus*, 100) se saisit d'elle et la tourmenta devant tous. Même le prêtre ne parvint pas à la guérir. Le diable (*dyabolus* 101) pénétra aussi dans le prêtre. Elle fut ensuite conduite à des enchanteurs qui firent fuir le diable (*dyabolus*, 102), mais immédiatement après, 6666 démons (*demones*, 103) entrèrent dans la femme. Un saint nommé Fortunat la guérit.
51. Au temps du roi lombard Gumbertus, toute l'Italie fut frappée d'une peste. Un bon ange et un mauvais ange (*malus angelus*, 106) apparurent. Le bon ordonna au mauvais de frapper les habitants. À chaque coup de sa part, il y avait plusieurs morts. Le fléau ne cessa que lorsque l'on érigea un autel à Pavie, capitale du royaume, en l'honneur de saint Sébastien.

XXIV. *De sancta Agnete* (169-173)

52. Le fils d'un préfet enferme la vierge dans un lupanar et demande à ses amis de l'agresser sexuellement, mais la lumière divine les en empêche. Le fils du préfet se rend à l'intérieur pour assouvir ses bas instincts mais le diable (*dyabolus*, 36) l'étrangle.

XXV. *De sancto Vincentio* (174-189)

53. Vincent, face à son bourreau, s'adresse à lui en l'appelant « langue venimeuse du diable » (*O uenenosa dyaboli lingua*, 40).

XXVI. *De sancto Basilio* (180-187)

54. Dans un pacte oral et écrit avec le diable (*dyabolus*, 41) ce dernier, décrit par plusieurs termes (*humani generis inimicus*, 41; *princeps tenebrarum*, 52), enflamme par jalousie le cœur d'un esclave chrétien déjà marié, pour une fille chrétienne dont le père songe à la consacrer au Seigneur. Aussitôt le pacte signé de la main de l'esclave, les esprits chargés de la fornication (*spiritus qui erant super fornicationem*, 65) excitent le cœur de la fille qui tombe en amour avec l'esclave. Plus tard, à la demande de l'esclave qui ne peut supporter d'éviter d'aller à l'église, Blaise combat le diable (*dyabolus*, 92) et les démons (*demones*, 114) pour reprendre le pacte au diable qu'il appelle à un certain moment « le malhonnête » (*improbissime*, 118). Le saint réussit et déchire le pacte.

XXVII. *De sancto Iohanne elemosinario* (188-197)

55. Lors de son jugement devant Dieu, les mauvaises actions d'un receveur d'impôts sont pesées par les Maures (*mauri*, 19). De l'autre côté, des individus vêtus de blanc ne savent quoi mettre en contrepoids.

56. Un moine nommé Vital veut vérifier si saint Jean ne se fait pas déconcentrer par les ouï-dires. Jean fréquente les femmes de mauvaise vie de sa ville mais sans avoir de relation avec elles, car au lieu de cela, il prie toute la nuit et leur demande de garder le secret. L'une d'elles rompt le silence et à la prière de Vital, convaincu de la vertu de Jean, un démon (*demon*, 65) la possède. On dit qu'il s'agit d'une punition de Dieu à cette femme menteuse.

57. Le diable sous la forme d'un Maure (*dyabolus in specie Mauri*, 88), assène une gifle à un homme qui a insulté Vital. Puis l'homme est tourmenté par un démon (*demon*, 90). La victime fait pénitence et est délivrée par Vital.

XXVIII. *De comersione sancti Pauli* (198-200) : aucun élément.

XXIX. *De sancta Paula* (201-208) : aucun élément.

XXX. *De sancto Iuliano* (209-218)

58. Le jeune Julien, initié à l'art magique, un jour que son maître l'a laissé seul, commence à lire des adjurations aux démons (*adiurationes demonum inciperet legere*, 88). Une multitude de démons (*maxima demonum multitudo*, 88) ressemblant à des Éthiopiens noirs (*Ethyopum nigrorum*, 88) arrive. Les voyant, Julien fait le signe de la croix. Alors la multitude de démons (*demonum multitudo*, 89) s'évanouit. De retour, son maître lui explique que les démons (*demones*, 91) craignent le signe de la croix.
59. Devenu empereur, Julien apostasie, détruit des images de la croix et persécute les Chrétiens pour que les démons (*demones*, 92) lui obéissent. En Perse, il commande à un démon (*demon*, 93) d'aller en Occident pour trouver une réponse à la peur des démons face à la croix. Mais le démon (*demon*, 94) reste immobile dix jours durant parce qu'un moine devant lui prie jour et nuit. Julien jure de se venger. Plus tard, les démons (*demones*, 101) lui promettent la victoire sur les Perses.

De tempore deuiationis (219-354).

XXXI. *De septuagesima (219-221)*

60. Le troisième remède de l'Église consiste à combattre avec vigueur toutes les tentations du diable (*omnia dyaboli temptamenta*, 26).

XXXII. *De sexagesima (222-223)* : aucun élément.

XXXIII. *De quinquagesima (224-226)*

61. La quinquagésime, symbole de la cinquantième année, est l'année de la rémission, alors tous les esclaves sont libérés. Les esclaves des démons (*seruitute demonum*, 9) sont remis en liberté et regagnent leur céleste demeure.

XXXIV. *De quadragesima (227-229)* : aucun élément.

XXXV. *De ieiuniis quatuor temporum (230-232)* : aucun élément.

XXXVI. *De sancto Ignatio (233-237)*

62. Par défi, Ignace demande que lui soient appliqués tous les supplices qui peuvent être inventés par l'art du diable (*dyaboli arte*, 29).

XXXVII. *De purificatione beate Virginis (238-251)*

63. Dans l'explication de la fête, on fait référence à une ancienne fête romaine dans laquelle les Romains offrent des sacrifices à Février (*Februe*, 114), la mère de Mars (*mater Martis*, 114), dieu de la guerre. On ajoute que Février est en fait appelé Pluton (*Pluto*, 116) et qu'on leur offre des sacrifices, ainsi qu'aux autres dieux infernaux (*diis infernalibus*, 116). On relate un conte romain où Pluton est identifié comme le dieu des enfers (*Pluto deus infernalis*, 119), qui désire une jeune femme nommée Proserpine. Or, après l'avoir enlevé à ses parents, il en fit une déesse.
64. Une femme enceinte voyait, pendant son sommeil, qu'elle portait un étendard qui était teint de la couleur du sang (*uexillum quod colore sanguineo erat tinctum*, 178). C'était le diable (*dyabolus*, 179) qui se jouait d'elle. Après avoir passé la nuit de la Purification dans une église dédiée à la sainte Vierge, elle retrouva la santé.

XXXVIII. *De sancto Blasio* (252-255)

65. Comme il comparait devant le prince d'une ville, Blaise lui dit que ses dieux ne sont pas de véritables dieux, mais qu'en fait ils sont des démons (*ne dicas eos deos, sed demones*, 28).
66. Après plusieurs tortures dans le but de le faire honorer les dieux, Blaise est devant son bourreau et lui dit qu'il adore Jésus-Christ et non les démons (*demonas*, 78). Il est alors décapité.

XXXIX. *De sancta Agatha* (256-261) ; aucun élément.

XL. *De sancto Vedasto* (262)

67. Selon l'étymologie du nom, *Ue* signifie « malheur » car les damnés disent « malheur que nous ayons consentis au diable » (*ue quia dyabolo consensi*, 2).

XLI. *De sancto Amando* (263-264)

68. Alors qu'Amand marche dans le monastère, un grand serpent (*maximum serpentem inuenit*, 10) lui fait face. Par la vertu de la croix et de la prière, il le repousse dans sa fosse et lui interdit d'en sortir.
69. Un bouffon qui se moque des prédications de saint Amand est saisi par un démon (*demone*, 22) et il se déchire de ses propres dents. Après s'être confessé à l'homme de Dieu, il meurt misérablement.

XLII. *De sancto Valentino* (265-266) : aucun élément.

XLIII. *De sancta Iuliana* (267-269)

70. Julienne refuse de se marier à un préfet. Elle est enfermée dans une prison où le diable sous la forme d'un ange (*dyabolus in specie angeli*, 10) vient la trouver. Il lui demande de sacrifier aux dieux. Elle demande au Seigneur de savoir à qui elle parle, alors le démon (*demon*, 15) lui révèle que son père, Belzebub, l'a envoyé, lui et ses acolytes, pour faire le plus grand mal sur les Chrétiens (*Belzebub, qui ad omnia mala nos dirigit et facit nos grauius uerberari quotiens a christianis fuerimus superati*, 18). Julienne lui lie les mains derrière le dos, le jette par terre et le frappe avec la chaîne qui la lie. Elle traîne ensuite le diable (*dyabolus*, 22), aussi nommé démon (*demon*, 25; *demon*, 26) hors de la cellule et le jete dans les latrines.
71. Lors du supplice de Julienne, le démon, sous la forme d'un jeune homme (*demon ... in specie iuuenis*, 36) clame au bourreau de ne pas l'épargner. Julienne parvient à regarder le démon (*demon*, 39) qui s'exclame avoir encore peur qu'elle le lie.

XLIV. *De cathedra sancti Petri* (270-276)

72. Pierre fait venir à lui les malades et ceux fatigués par les démons (*demonibus fatigatos*, 66). Il les fait placer devant lui et il invoque sur eux le nom du Seigneur. Une immense lumière apparaît et ils sont tous guéris.
73. Le jour de la fête de la mise en chaire (cathèdre) de Pierre, les gentils ont pour coutume de servir des repas sur les tombes de leurs ancêtres. Or, les démons (*demonas*, 71) viennent y manger la nuit, et les gentils croient qu'il s'agit d'âmes appelées ombres (*umbræ*, 72) qui errent autour des tombeaux.

XLV. *De sancto Mathia* (277-284)

74. La mort par pendaison de Judas est une mort dans l'air, où les démons (*demonas*, 62) sont maîtres.
75. Mathia rend la vue aux aveugles, purifie les lépreux et chasse les démons (*demonas expellebat*, 90).
76. Le diable apparaît aux Macédoniens sous les traits d'un enfant (*dyabolus in similitudinem infantis*, 105) et leur conseille de tuer Mathia. À sa mort, les démons (*demonas*, 110) font un bruit sourd avec leurs dents, ne pouvant approcher son âme.

XLVI. *De sancto Gregorio* (285-306)

77. Le saint regarde des esclaves Angles toujours païens et dit que le prince des ténèbres (*princeps tenebrarum*, 26) les possède toujours.
78. Après une inondation, les dépouilles de plusieurs serpents (*multitudo serpentium*, 43) et d'un grand dragon (*draco magnus*, 43) furent laissées sur les berges, ce qui engendra une peste affreuse. Le saint fit une procession qui eut raison de la peste.
79. Un riche Romain est privé de la communion par saint Grégoire, pape. Insulté, il demande l'appui de mages qui lui promettent qu'après leurs chants, un démon doit entrer dans le cheval du pontife afin qu'il soit tourmenté (*a demone tamdiu caballus pontificis uexaretur*, 213). Assis sur le cheval, le pontife s'aperçoit que l'esprit diabolique (*spiritus dyabolicus*, 215) contrôle la bête. Il fait le signe de la croix et le cheval est libéré.
80. Saint Grégoire vient en aide à un moine lors de son jugement devant Dieu, car il est accusé par le diable (*dyabolo*, 253, 254). Renvoyé sur terre pour faire part de sa mésaventure à ses frères, le moine leur dit n'être revenu que temporairement car le diable (*dyabolus*, 257) se plaint de ce retour sur terre.
81. Le diacre Jean compile la vie de saint Grégoire à la lumière d'une lanterne. Un homme revêtu d'habits sacerdotaux, avec en dessous un habit noir, vient pendant le sommeil du diacre, le déranger en riant de son travail. Après un court dialogue, le visiteur éteint la lanterne, ce qui effraye le diacre. Mais saint Grégoire apparaît à la droite du diacre, avec à la droite du saint, saint Nicolas. Grégoire prend une torche et brûle l'adversaire (*aduersarius*, 281) caché derrière un rideau de la chambre, et le noircit comme un Éthiopien (*ad instar Ethiopis denigrauit*, 281).

XLVII. *De sancto Longino* (307-308)

82. Un président veut faire sacrifier saint Longin aux idoles mais ce dernier refuse. Son bourreau lui fait arracher toutes les dents et couper la langue mais le saint continue de parler. Il brise alors toutes les idoles et des démons (*demones*, 6) en sortent pour entrer dans le président et tous ceux qui assistent à la scène. Le saint demande aux démons (*demonibus*, 7) pourquoi ils habitent dans les idoles. Ils répondent qu'à cet endroit, le Christ n'est pas nommé et son signe n'est pas posé.

XLVIII. *De sancto Benedicto* (309-320)

83. L'Antique Ennemi (*antiquus hostis*, 9), jaloux de la discipline et de la vie sobre du saint, lance une pierre pour fracasser la clochette au bout de la corde par laquelle un ami du saint lui fait monter du pain dans son antre.
84. Un oiseau noir nommé merle (*avis quedam nigra que merula uocatur*, 19) importune le saint, qui se signe pour s'en débarrasser. Après, le diable (*dyabolus*, 20) lui met devant les yeux l'image d'une femme, au point où il excite la passion chez le saint qui décide presque de quitter le désert. Revenu à lui par la grâce divine, il se roule nu dans les épines et parvient à vaincre l'incendie du péché.
85. Un enfant noir (*niger puerulus*, 34) traîne un moine peu discipliné hors du monastère. Benoît frappe le moine sur la tête et l'Antique Ennemi (*antiquus hostis*, 41) cesse de le contrôler, comme s'il eut reçu le coup.
86. L'Antique Ennemi (*antiquus hostis*, 70) apparaît à Benoît avec des yeux et des oreilles terrifiantes desquels sortent des flammes.
87. Le diable (*dyabolus*, 75) assis sur une pierre que l'on doit déplacer afin de construire une muraille, la rend impossible à lever par des frères. Après que Benoît eut béni la pierre, on réussit à la bouger. Lorsque la muraille atteint une certaine hauteur, l'Antique Ennemi (*antiquus hostis*, 76) dit à un moine d'avertir ses frères que la muraille va s'écrouler. Le moine dit alors aux frères que l'esprit malin (*spiritus malignus*, 78) approche. L'Antique Ennemi (*antiquus hostis*, 79) fait écrouler le mur, écrasant un jeune religieux, que Benoît ressuscite.
88. Un laïc qui se rend visiter Benoît fait une partie du voyage avec un homme qui le tente à trois reprises de manger et boire pour reprendre des forces. Le laïc cède à la troisième occasion. Arrivé à Benoît, ce dernier dit au pèlerin que le malin ennemi (*malignus hostis*, 91) a réussi à le vaincre à la troisième reprise.
89. Le diable (*dyabolus*, 98) tourmente un clerc. Benoît le guérit et lui demande de ne pas désirer accéder aux ordres sacrés et de ne plus manger de viande sinon il appartiendra au diable (*dyabolus*, 101). Le clerc ne suit pas la recommandation, alors le diable (*dyabolus*, 103) le possède et il en meurt.

90. Voulant jouer un tour à Benoît, un enfant auquel on a demandé d'apporter des flacons au saint en cache un. Benoît s'en aperçoit et demande à l'enfant de l'ouvrir et de l'incliner; un serpent (*serpens*, 107) en sort.
91. Un moine qui ne veut plus habiter dans son monastère le quitte, mais un dragon (*draco*, 136) apparaît sur son chemin et vient vers lui. Le moine crie à ses confrères qu'un dragon (*draco*, 138) veut le dévorer mais ils n'en voient aucun.

XLIX. *De sancto Patricio* (321-325)

92. Dans ce chapitre axé sur un certain Nicolas, on relate différents épisodes mettant en scène cet homme et son voyage dans le puits du Purgatoire ouvert jadis par un coup de bâton de saint Patrice. Des moines célébrant l'office dans un oratoire du Purgatoire disent à Nicolas que le diable (*dyabolus*, 15) le tenterait, et que pour s'en sortir il devrait faire preuve de beaucoup de constance.
93. Dans le puits du Purgatoire, les démons (*demones*, 19) apparaissent à Nicolas et lui promettent à trois reprises qu'ils vont prendre soin de lui. Il refuse et les démons (*demones*, 21) l'effraient à trois reprises. À chaque occasion il se recommande à Jésus-Christ fils de Dieu pour effrayer les démons (*demones*, 24), puis ils (*demones*, 28) s'enfuient. Plus loin, des hommes damnés, dont certains se font arracher des lambeaux de chair par des crapauds armés d'aiguillons enflammés (*et bufones ignis aculeis*, 29), tentent de sortir d'un puits mais les démons (*demones*, 35) les ressaisissent et les jettent dans le trou, puis ils (*demones*, 36) ajoutent que leur maître est Beelzebub (*Beelzebub*, 37) et qu'il habite dans ce puits. Se saisissant de Nicolas, les démons (*demones*, 41) le jettent dans le puits de leur maître, mais il invoque Jésus-Christ et en sort sans mal; les démons disparaissent.
94. À l'extérieur du puits du Purgatoire, deux beaux jeunes hommes (que l'on devine être des anges) lui disent que dorénavant les démons (*demones*, 50) ne lui causeront plus de mal, mais qu'à sa vue ils s'enfuiront.

L. *De annuntiatione dominica* (326-335)

95. Afin d'expliquer l'Annonciation de l'incarnation, on donne l'exemple du diable qui tenta la femme (*dyabolus temptavit mulierem*, 4) en trois étapes successives.

96. La troisième raison qui explique l'annonciation du Seigneur : réparer la chute de l'ange (*lapsus angelici reparandi*, 7-10).
97. Selon saint Bernard, l'union de Marie et Joseph cacha le mystère de l'incarnation aux démons (*a demonibus misterium absconditur*, 19).
98. Le démon, sous la forme d'un homme (*demon qui formam hominis*, 142), sert depuis quatorze ans un chevalier pil qui salue chaque jour la Vierge. Son prince (« *princeps noster* », 143) lui a donné pour mission d'attendre le jour où le chevalier manquerait à son salut, et qu'alors il devrait l'étrangler. Un saint religieux repousse le démon (« *Precipio tibi, demon* », 148) et guérit le chevalier.
- LI. *De passione Domini* (336-354)
99. Selon Mt 13, 55, Jésus-Christ, par son pouvoir, chasse les démons (*demones*, 54) ainsi que Beelzebub prince des démons (*Beelzebub principe demoniorum*, 54).
100. L'Ennemi du genre humain (*humani generis inimicus*, 123) est défait par la Passion du Christ. Il (*humani generis inimicus*, 163) est détruit par la Passion, comme c'est le cas pour Léviathan (*Leuiathan*, 164) dans Jb 40, 20.
101. Le diable (*dyabolus*, 166), lors de la tentation d'Ève et d'Adam, est aussi appelé le trompeur (*deceptor*, 168), mais le sacrifice de Jésus-Christ nous a affranchi de la puissance de l'Ennemi (*de inimici potestate*, 176).
102. Après la mort de Pilate, son corps tomba en possession des esprits malins et sordides (*spiritus maligni et sordidi*, 250), qui causèrent des inondations et des tempêtes, épouvantant ainsi les gens. Il fut transporté à Vienne mais l'esprit mauvais (*nequam spiritus*, 253) continua à agir et les habitants n'en pouvaient plus d'être ainsi infestés par tant de démons (*demones*, 254). On transporta le corps à Lausanne, puis on le cacha dans les montagnes, où depuis ce temps on voit des ébullitions dues à des machinations diaboliques.

De tempore reconciliationis (355-514).

LII. *De resurrectione Domini* (355-369)

103. Après la mort du Christ, Satan, prince et chef de la mort (*Sathan princeps et dux mortis*, 192) dit à l'enfer de se préparer à recevoir le fils de Dieu. Suit à cela une discussion entre l'enfer et Satan (*Sathan*, 197). À l'arrivée de celui que l'on appelle le roi de la gloire (*rex glorie*, 203), les démons (*demones*, 204) de l'enfer sont craintifs et ferment les portes d'airain avec des verrous de fer.
104. Enoch et Elias sont réservés pour combattre l'Antéchrist (*antichristus*, 221).
- LIII. *De sancto Secundo* (370-373) : aucun élément.
- LIV. *De sancta Maria Egyptiaca* (374-377)
105. Alors qu'elle prie, la sainte s'élève d'une coudée au-dessus du sol. Un prêtre qui la voit pense qu'un esprit (*spiritus*, 13) l'aide. La sainte demande que Dieu pardonne le prêtre car il a fait l'erreur de méprendre une femme pécheresse pour un esprit immonde (*immundus spiritus*, 14).
- LV. *De sancto Ambrosio* (378-390)
106. À Milan, plusieurs personnes sont obsédées par les démons (*demonibus obsessi*, 43) et crient qu'elles soient tourmentées par Ambroise. Des Ariens affirment que le saint paye des gens pour qu'ils disent être possédés par des esprits immondes (*spiritibus immundis*, 44). Un démon (*demon*, 45) saisit aussitôt un Arien qui se jette au milieu de la foule arienne et il dit que ceux qui ne croient pas Ambroise peuvent à leur tour être tourmentés.
107. Un aruspice invoque des démons (*demones*, 50) pour nuire à Ambroise. Mais les démons (*demones*, 50) échouent car un feu infranchissable protège le saint.
108. En entrant à Milan, un démon (*demon*, 52) sort de sa victime parce qu'il craint Ambroise. Le démon (*demon*, 53) y entre à nouveau lorsqu'elle quitte la ville.
109. Un démon (*demon*, 55) possède un homme et lui fait dire qu'il est tourmenté par Ambroise. Le saint répond à l'homme : « Tais-toi diable » (« *Obmutesce, dyabole* », 56).

110. Un criminel fut amené à Ambroise qui demanda qu'on le livre à Satan (*Sathan*, 75) pour le punir. L'esprit immonde apparut et mit en pièces le criminel (*spiritus immundus discerpere fecit*, 76).
111. On chante que par le saint les démons sont tourmentés et empêchés (*per eum exclusa torquerentur demonia*, 140).
- LVI. *De sancto Georgio* (391-398)
112. *Georgio* viendrait de *gerar* (sacré) et *gyon* (lutte) car il lutta contre le dragon et le bourreau (*quia luctatus est cum dracone et carnifice*, 7).
113. Afin de délivrer la fille d'un roi, Georges lutte contre le dragon (*draco*, 19, 22, 35, 37, 38, etc.) qui habite un marais grand comme la mer, non loin d'une ville où les gens s'arment pour s'en défendre. Le saint finit par abattre la bête par terre avec sa lance, après s'être recommandé à Dieu par le signe de la croix. La jeune fille jette sa ceinture au cou du dragon (*draco*, 59) et lie ce dernier comme un chien très doux (*mansuetissimus canis*, 60). Le saint promet aux habitants de tuer le dragon (*draco*, 65) s'ils se font baptiser. Ils acceptent, puis Georges tue le dragon (*draco*, 67) et sort son corps de la ville.
114. Un dragon se prépare à dévorer une jeune fille (*draco ad deuorandum puellam pergeret*, 75), mais Georges se munit du signe de la croix, fonce sur le dragon (*draco*, 75) et il le tue.
115. Au temps des persécutions, Georges proclame à ses compagnons martyrs que les démons (*demonas*, 78, 81) sont les dieux des gentils.
- LVII. *De sancto Marcho euangelista* (399-410)
116. Alors que le saint entre dans la ville d'Alexandrie, une de ses chaussures se rompt. Il se dit en lui-même, en s'adressant à Satan, que ce dernier ne pourra pas l'embarrasser (« *nec me Sathanas impedire poterit* », 28).
117. La dépouille du saint est transportée par bateau à son lieu de repos. Un marin qui ne croit pas en saint Marc, est saisi par un démon qui le tourmente (*a demone arripitur et tamdiu uexatur*, 76), jusqu'à-ce qu'on amène l'homme au corps du saint où le matelot avoue finalement sa foi dans le saint et est guéri.
- LVIII. *De sancto Marcellino* (411-412) : aucun élément.

LIX. *De sancto Vitali* (413-414)

118. Un démon rend fou pendant sept jours (*demone per septem dies insaniens*, 17) un prêtre païen qui a suggéré le supplice à faire subir à Vital. Le possédé se rend au lieu de la sépulture du saint et le démon dit par l'entremise de sa victime que le saint le brûle. Au septième jour, le démon (*demon*, 19) fait sauter le possédé dans un fleuve où il périt.

LX. *De uirgine quadam Antiochena* (415-420) : aucun élément.

LXI. *De sancto Petro martyre* (421-442)

119. Pierre désire épouser la religion du Dieu créateur. Son oncle hérétique dit que c'est le diable (*dyabolus*, 12) qui a tout créé.

120. Afin d'éviter de tomber dans les pièges des esprits mauvais (*spiritualibus nequitiiis*, 26), Pierre méditait quotidiennement les lois de Dieu.

121. Pierre libère des femmes possédées par des démons depuis longtemps (*Obsessas a demonibus longo tempore mulieres*, 91), en les faisant rejeter du sang par de nombreux vomissements.

122. Des esprits immondes (*immundi spiritus*, 157) obsèdent une femme depuis quatorze ans. Elle se présente à un prêtre, elle lui dit qu'elle est une démoniaque et qu'un esprit malin la tourmente (« *Ego sum demoniaca et spiritus malignus me uexat* », 158). Le prêtre essaye de la guérir en utilisant un livre contenant les conjurations des démons (*librum quendam in quo erant coniurationes demonum*, 159). Elle est finalement libérée après s'être présentée au tombeau de Pierre.

123. Une femme est tourmentée par des démons depuis sept ans (*septem annis a demonibus est uexata*, 168). Près du tombeau de Pierre, les démons (*demones*, 169) sortent d'elle en la laissant presque morte. Après cela, elle dit qu'ils la tourmentaient spécialement les jours de fête et le dimanche.

124. Une femme est agitée par des démons depuis sept ans (*per septem annos a demonibus agitata*, 173). On l'apporte au tombeau de saint Pierre. Les démons (*demones*, 175) demandent par l'entremise de la femme pourquoi un hérétique les aide, sans avoir été victime des démons. Ils (*demones*, 180) écorchent alors le cou et la poitrine de la femme. Saisi de peur, l'hérétique se converti.

125. « Diable » (*dyabolus*, 209) est ici utilisé comme juron face à l'impossibilité qu'un sierge dédié au saint puisse se ralumer instantannément lorsqu'on l'éteint.
126. Un joueur ayant tout perdu au jeu invoque les démons (*demones*, 211) et se recommande à eux. Trois démons (*tres demones*, 212) apparaissent et le maltraitent en le saisissant par le cou. Les démons (*demones*, 215) prennent la voix de l'homme pour rassurer les voisins qui entendent les bruits de l'altercation. Les voisins étant repartis, les démons poursuivent leurs activités. Les voisins vont tout de même chercher un prêtre qui parvient à faire sortir deux démons (*demones [...] duo*, 219) en invoquant le bienheureux Pierre. Le lendemain, on conduit la victime au tombeau de Pierre et le frère Guillaume de Verceil parle avec le démon (*demonem*, 221) restant, qui dit être Balzefas (*Balzefas*, 224). Le frère délivre le possédé.

LXII. *De sancto Philippo apostolo* (443-445)

127. On veut forcer Philippe à sacrifier à Mars. Un dragon (*draco*, 5) arrive et de son souffle fétide, cause plusieurs morts. Philippe commande au dragon (*draconi precepit*, 10) de partir vers le désert afin que les gens guérissent. Il brise la statue de Mars dans le but de la remplacer par la croix chrétienne.

LXIII. *De sancto Iacobo apostolo* (446-458)

128. *Iacopo* veut dire « qui renverse », « qui supplante », car on dit qu'il supplanta le monde par son mépris et il supplanta le diable (*dyabolus*, 4).
129. Albin, que Vespasien croit capable de guérir avec les arts de la médecine, fait allusion au Christ, qui a éclairé les aveugles et fait fuir les démons (*demones effugavit*, 106). Mais Albin s'avoue incapable de guérir comme cela.

LXIV. *De inuentione sancte crucis* (459-470)

130. Le diable (*dyabolus*, 119) est en colère contre Judas, un chrétien de Jérusalem. Judas est fait évêque de Jérusalem, mais l'empereur Julien le fait martyriser. Avant son supplice, Judas proclame qu'il ne craint pas les vociférations du diable (*Iudas uociferantem dyabolum nihil extimuit*, 127) et il le maudit.
131. Un notaire désirant un plus grand renom est trompé par un magicien et amené à des démons (*demones*, 154). Leur chef est un grand Éthiopien assis sur son trône céleste (*magnum Ethiopem super excelsum thronum sedentem*, 155). Ses suivants, aussi des Éthiopiens (*Ethiopes*, 155), encerclent le notaire. Le chef des démons veut que l'homme renie sa foi, mais ce dernier se signe et la multitude de démons (*demonum multitudo*, 161) s'évanouit. Le notaire se repentit et raconte à son maître qu'il n'a pas voulu renier Dieu devant le diable (*dyabolus*, 165).
- LXV. *De sancto Iohanne ante portam latinam* (471-472) : aucun élément.
- LXVI. *De letania maiori et minori* (473-479)
132. Afin de punir les pécheurs, des démons (*demones*, 27) entrent avec la permission de Dieu dans des porcs et d'autres animaux féroces.
133. Sur la procession des litanies, on explique les fonctions de la croix, des cloches, des bannières et du dragon (*draco*, 43). Les cloches servent à effrayer les démons (*demones*, 44) qui causent des tempêtes.
134. Dans les églises gallicanes, le dragon (*draco*, 59) est porté devant la croix, la queue dressée, les deux premiers jours des rogations. Le troisième jour, il est derrière la croix et sa queue est molle, symbolisant le diable (*dyabolus*, 60) qui est désormais sous la loi du Christ, qui l'a vaincu par la Passion.
135. Le concile de Chalcédoine approuve le cantique *Sancte deus, sancte fortis, sancte et immortalis, miserere nobis* (73), parce qu'il repousse les démons (*demones*, 77) et qu'ils le redoutent.
- LXVII. *De ascensione Domini* (480-492)
136. Il y eut jugement dans la rédemption du genre humain lorsque le diable (*dyabolus*, 80), qui possédait l'homme, fut chassé.
137. Le pressoir, c'est le diable qui enroula le genre humain dans les péchés (*Vel torcular uocat dyabolum qui ...*, 95).

138. L'immensité de l'air est sanctifiée par le cortège divin, et tous les démons (*demones*, 102) qui volent sont en confusion lorsque le Christ est en ascension.

LXVIII. *De emissione spiritus sancti* (493-508)

139. Jésus-Christ envoya ses apôtres prêcher et leur donna la puissance sur tous les démons (*demones*, 118). Ces miracles sont relatés par saint Mathieu (« *Si autem in spiritu dei eicio demones* », 120). On ajoute à ce sujet que les apôtres ont chassé les démons (*demones*, 123). À l'opposé des apôtres, les démons font des miracles par des vertus naturelles qui résident dans les choses, et les magiciens en font par des contrats cachés avec les démons (*magi per occultos contractus cum demonibus*, 123).

LXIX. *De sanctis Gordiano et Epimacho* (509) : aucun élément.

LXX. *De sanctis Nereo et Achilleo* (510-512) : aucun élément.

LXXI. *De sancto Pancratio* (513-514)

140. Si quelqu'un veut faire un faux serment sur le tombeau de saint Pancrace, il est frappé de folie par un démon (*demon*, 17) et il tombe mort avant d'arriver au chancel du chœur.

De tempore peregrinationis (515-1298).

LXXII. *De sancto Urbano* (515-516)

141. Un démon (*demon*, 22) saisi Carpase, officier romain. Il lui fait blasphémer ses dieux et il est contraint de vanter haut et fort les Chrétiens. Suite à cette proclamation, le démon (*demon*, 22) le fait suffoquer. À cette vue, sa femme, sa fille et toute sa famille se font baptiser par saint Fortunat et ils honorent ensuite les corps des saints.

LXXIII. *De sancta Petronilla* (517-518) : aucun élément.

LXXIV. *De sanctis Marcellino et Petro* (519-520)

142. Un démon tourmente une jeune fille (*demon*, 1). Pierre dit à son père, un païen, que s'il accepte de se convertir, Pierre la guérira. Revêtu d'un vêtement blanc, le signe de la croix à la main, Pierre guéri la fille. Le père ainsi que tous les gens de la maison se convertissent.

LXXV. *De sanctis Primo et feliciano* (521-522)

143. Prime dit à son tortionnaire que bien qu'il soit le fils du diable (« *dyaboli filius* », 16), il a dit vrai sur la soumission de son frère Félicien envers l'empereur, mais c'est à l'empereur céleste qu'il s'est soumis et non aux empereurs terrestres du tortionnaire.

LXXVI. *De sancto Barnaba apostolo* (523-528) : aucun élément.

LXXVII. *De sanctis Vito et Modesto* (529-531)

144. Le fils de Dioclétien est saisi par un démon (*a demone arripitur*, 30) qui dit ne pas vouloir sortir du corps si saint Vite ne vient pas à lui. Le saint impose les mains sur le possédé et le démon (*demon*, 34) s'enfuit.

LXXVIII. *De sancto Quirico et Iulita* (532-533) : aucun élément.

LXXIX. *De sancta Marina uirgine* (534-535)

145. La femme qui a accusée Marine, déguisée en homme, de l'avoir mise enceinte, est saisie par un démon (*a demone arripitur*, 19). Elle confesse alors son crime et est délivrée au tombeau de la vierge Marine.

LXXX. *De sanctis Geruasio et Prothasio* (536-539)

146. Le diable (*dyabolus*, 45) tourmente et projette dans un fleuve un homme qui lavait un cheval. Le jeune homme, presque mort, se rend dans une église dédiée aux deux saints et s'adosse contre l'autel. Le démon (*demon*, 47) menace les gens réunis autour de l'homme, de lui couper les membres si on tente de l'expulser (le démon). Après un exorcisme réussi, le mauvais ennemi (*nequissimus hostis*, 51) sort du jeune homme, laissant son œil hors de son orbite.

LXXXI. *De sancto Iohanne baptista* (540-551)

147. Les mauvais anges se changent en anges de lumière (*mali angeli se in lucis angelos transfigurantes*, 13). Démasqués, ils continuent d'effrayer les gens.

148. Des dragons (*dracones*, 174) qui volent dans les airs, nagent dans l'eau et marchent sur terre, incitent les gens à la luxure en jetant dans les puits et les rivières leur fluide séminal. On brûle les ossements d'animaux et la fumée les éloigne. Cette coutume ancienne est encore observée en certains lieux.

LXXXII. *De sanctis Iohanne et Paulo* (552-555)

149. Un général de l'armée romaine se converti et il fait des miracles. À la seule vue de cet homme, les démons (*demones*, 14) fuient les corps des obsédés.

150. Julien, fils de Constantin, se fit moine et montra une grande dévotion. Il fit consulter un démon (*demon*, 18) par l'intermédiaire d'un magicien pour connaître son avenir. Le magicien lui dit qu'il serait élevé à l'empire.

151. Le fils d'un Romain païen est saisi par un démon (*a demone arripitur*, 52), et se met à crier à l'intérieur de la maison familiale qu'il est brûlé par un démon (*a demone ureretur*, 52). À cette vue, son père confesse d'avoir secrètement fait décapiter des Chrétiens.

LXXXIII. *De sancto Leone papa* (556-558) : aucun élément.

LXXXIV. *De sancto Petro apostolo* (559-575)

152. Le démon prend la forme de Simon le magicien (*demon in eius specie*, 79) et parle à une foule. Pierre et Paul disent que les maléfices de Simon sont une preuve qu'il détient en lui deux substances, celle de l'homme et celle du diable (*dyabolus*, 82).

153. Lorsque Simon fait bouger la tête d'un mort, tout cela est pour Pierre une tromperie du diable (*figmenta dyaboli*, 113).

154. Simon vole devant l'empereur Néron. Pierre adjure aux anges de Satan (*angeli Sathane*, 146) de cesser de le soutenir. Simon tombe, se fracture le crâne et meurt.

155. Les Chrétiens grecs volent les corps de Pierre et Paul. Les démons dans les idoles (*demones in ydola*, 251), forcés par la vertu divine, avertissent par des cris les Chrétiens et les païens, afin qu'ils récupèrent les corps disparus.

LXXXV. *De sancto Paulo apostolo* (576-597)

156. Dans l'île de Malte, une vipère (*uipera*, 22) saisi la main du saint. Passant sa main au-dessus du feu, il n'en résulte aucun mal. Depuis cet incident, tous les descendants de ceux qui offrent l'hospitalité au saint sont immunisés contre les bêtes venimeuses, et on met les enfants en présence de serpents (*serpentes*, 23) pour savoir s'ils sont bien originaires de la lignée familiale.
157. Paul recherche les hommes qui sont presque des démons (*demones*, 198), pour les transformer en anges.
158. Paul a arraché l'univers de la main du diable (*de ipsa dyaboli extrahens manu*, 210), confrontant de nombreux périls.
159. Malgré les attaques contre lui, Paul se relève et arrache les brebis de la gueule du diable (*dyaboli faucibus abstrahebat*, 216).
160. Paul repoussa tous les jours le diable (*dyabolus*, 232), jusqu'à donner non pas sa sueur mais son sang.
161. Paul détruisait toutes les œuvres du démon (*demon*, 294) ainsi que les cultes des démons (*demonum cultus*, 295).
162. Les vêtements de Paul étaient la terreur des démons (*Uestimenta eius terrori demonibus erant*, 303).
- LXXXVI. *De septem fratribus* (598-599) : aucun élément.
- LXXXVII. *De sancto Syro* (600-610)
163. Le diable (*dyabolus*, 83) obsède la fille d'un collecteur d'impôts qui demande à saint Syr de chasser ce démon (*demon*, 84).
164. Assistant à une liturgie, Syr voit un démon (*demon*, 96) écrire sur une feuille les noms de ceux qui, dans l'église, bavardent ou font autre chose de semblable. La liste est tellement longue que le démon n'a plus d'espace et s'efforce d'allonger la feuille en l'étirant par ses dents. La feuille se brise soudainement, le démon (*demon*, 100) se frappe violemment la tête contre le mur et disparaît. Ceci déclenche le rire du saint, qui pourtant ne riait presque jamais.

165. Dans un port de mer, des hommes tourmentés par des esprits immondes (*qui uaxabantur a spiritibus immundis*, 125) s'avancent près du littoral à l'arrivée du bateau qui transporte le corps de Syr. Ils proclament qu'arrive celui qui les libèrera de leurs infirmités.
166. Une fille tourmentée par un démon (*demon*, 149) n'est pas guérie car les différents saints, de qui on demande la guérison, refusent de le faire. On l'apporte à l'église dédiée à saint Syr où le démon (*demon*, 151) dialogue avec le saint. À la prière du saint, le démon disparaît (*demon euauit*, 153) et la jeune fille retrouve la santé.
167. Un démon (*demon*, 156) méprend un fidèle agité nommé Syrulu, pour Syr.
168. Le diable (*dyabolus*, 158), présomptueux et orgueilleux selon Job, se tient plus haut que le soleil.
169. La prière de Syr délivre du démon la fille d'un agent d'impôt (*gabellionis filiam a demonio liberauit*, 175).
170. Par sa prière et son ordre, Syr enleva la peste propagée dans sa ville par un dragon (*urbem suam a peste draconis eripuit*, 176).
171. Invoquer le nom de Syr met en fuite les démons (*demones*, 181).
- LXXXVIII. *De sancta Theodora* (611-615)
172. Le diable, jaloux de la sainteté de la vierge (*Dyabolus autem Theodore inuidens sanctitati*, 2), excite une concupiscence chez un homme.
173. Le diable (*dyabolus*, 37) apparaît à la vierge et la traite de prostituée car elle a quitté son mari pour suivre Dieu. La vierge se signe et le démon (*demon*, 40) s'évanouit.
174. Jaloux de l'intérêt que la sainte, déguisée en moine, porte à l'enfant dont on lui a imputé la paternité, le diable se transforma sous les traits de son mari (*Dyabolus...in speciem uiri sui se transfigurauit*, 48) et demanda à la sainte de revenir avec lui, mais elle refusa. Elle fit pénitence et pria, la vision disparut et elle reconnut qu'il s'agissait du démon (*demonem fuisset agnouit*, 54).

175. Le diable (*dyabolus*, 55) veut terrifier la sainte. Des démons en forme de bêtes terribles viennent à elle (*in similitudinem ferarum terribilium... demones*, 56). La sainte prie et les bêtes disparaissent.
176. Une troupe de soldats demande à la sainte d'adorer et de suivre leur prince (*princeps*, 59) mais elle refuse. Ils la battent mais au seuil de sa mort, tous disparaissent.

LXXXIX. *De sancta Margarita* (616-620)

177. Marguerite fut puissante contre les tentations du démon (*contra ... demonis temptationem*, 4) et sur le diable qu'elle vainquit (*dyabolum superavit*, 4).
178. Son ennemi lui apparut sous la forme d'un dragon immense (*draco immanissimus ibidem apparuit*, 33) qui voulait la dévorer. Elle se signa et il disparut. Dans une autre version, le dragon (*draco*, 34) l'avalait mais elle se signa, il la recracha et mourut. Pour Jacques, ces histoires de dragon (*draconis*, 35) sont apocryphes.
179. Le diable se changea sous une forme humaine (*dyabolus... in speciem hominis se mutavit*, 36) pour tromper la sainte. Pendant qu'elle faisait des prières qui excitaient le diable, il (*dyabolus*, 37) lui tint les mains et lui demanda de ne plus s'occuper de lui. Elle prit la tête du démon (*demon*, 40), le jeta par terre et posa son pied droit sur sa tête. Le démon (*demon*, 41) reconnut la honte d'avoir été vaincu par une jeune fille.
180. Toujours immobilisé par Marguerite, le démon dit à la sainte que le roi Salomon renfermait une multitude de démons (*infinitam demonum multitudinem*, 49) dans un vase, et que ces démons (*demones*, 49) jetaient du feu. Des hommes qui pensaient que le vase contenait un trésor le brisèrent et ils (*demones*, 49) s'échappèrent dans les airs. Le traitant de misérable, elle fit fuir le démon (« *Fuge, miser!* », 51).

XC. *De sancto Alexio* (621-626) : aucun élément.

XCI. *De sancta Praxede* (627) : aucun élément.

XCII. *De sancta Maria Magdalena* (628-642)

181. Le Seigneur chassa sept démons (*septem demonia expulit*, 27) du corps de Marie-Madeleine.

182. Madeleine nomme un prince qui veut sacrifier aux idoles « membre de Satan ton père » (*membrum patris tui Sathane*, 48).

183. Par un signe de croix, la sainte protège de l'Antique Ennemi (*antiquus hostis*, 75) le prince précédemment cité et sa femme, tous deux nouvellement chrétiens, alors qu'ils s'apprêtent à effectuer un voyage par bateau.

XCIII. *De sancto Apollinari* (643-645)

184. Apollinaire dit aux prêtres des idoles de donner l'argent et l'or aux pauvres plutôt que de les donner aux démons (*demones*, 6).

185. Le saint entre dans une maison où une fille a en elle l'esprit immonde (*puella quedam immundum spiritum habens*, 8). L'intrus crie au saint de se retirer. Le saint prie et fait sortir l'intrus.

186. Saint Apollinaire délivre une obsédée du démon (*demon*, 41).

XCIV. *De sancta Christina* (646-649)

187. Nouvellement chrétienne, la sainte se dit contente de ne plus se faire appeler fille du diable (*filia dyaboli*, 30). Elle ajoute que ce qui naît du diable est démon (*de dyabolo nascitur demon est*, 31), et elle dit à son père qu'il est le père de Satan (« *Tu es pater ipsius Sathane* », 32).

XCV. *De sancto Iacobo apostolo* (650-662)

188. Un magicien convoque des démons (*demones*, 29) pour qu'ils enlèvent le saint. En venant vers lui, ils (*demones*, 30) se mettent à hurler leur peur et demandent pitié au saint en lui racontant le plan du magicien. Libérés par Jacques, ils (*demones*, 39) lui apportent le magicien et lui demandent de leur livrer pour le punir. Le saint préfère libérer le magicien mais ce dernier a peur que les démons (*demonum*, 51) ne le tuent et il demande un objet pour s'en protéger. Jacques lui donne son bâton (*baculum suum dedit*, 52).

189. Un dragon (*draco*, 93) fonce sur les disciples de Jacques qui transportent sa dépouille. Ils se signent, ce qui tue la bête en la coupant au milieu du ventre.

190. Le diable sous les traits de saint Jacques (*dyabolus in specie sancti Iacobi apparuit*, 118) apparaît à un pèlerin qui se rend au tombeau du saint. Il l'incite à se suicider en son honneur pour éviter les misères du monde. L'homme passe à l'acte avec une épée. Le saint vient au secours du pèlerin avant que le démon (*demon*, 120) ne l'amène à son supplice. Malgré les accusations des démons (*accusantibus demonibus*, 120), le saint obtient de Dieu que le pèlerin ressuscite.
191. Un pèlerin fornicateur se fait réprimander par le diable sous les traits de Jacques (*dyabolus in specie sancti Iacobi*, 122, 124, 130). Il ajoute que ses péchés ne seront jamais pardonnés s'il ne se coupe pas les parties génitales ou s'il ne s'enlève pas la vie. L'homme se coupe les parties génitales et il se transperce le ventre d'une épée. Avant qu'on l'ensevelisse, il raconte les suggestions du démon (*suggestionem demonis*, 135) ainsi que son sauvetage par saint Jacques qui a plaidé sa cause face aux démons (*demones*, 136, 138).
192. Des démons (*demones*, 159) étouffent un chevalier et l'empêchent de dire à ses compagnons pourquoi il est si faible. Il retrouve la parole avec l'aide de saint Jacques qui effraye les démons (*demones*, 161).

XCVI. *De sancto Christophoro* (663-669)

193. Christophe cherchait le plus puissant prince du monde. À la cour d'un roi, chaque fois que le bouffon nommait le diable (*frequenter dyabolum nominabat*, 6), le roi se signait. Croyant qu'il s'agissait du plus grand prince, Christophe voulut trouver le diable (*dyabolum*, 7). Mais le diable (*dyabolus*, 12, 13, 15, 16, 19) fuyait devant la croix. Christophe comprit alors que le plus grand prince était le Christ dont l'image faisait fuir le diable (*dyabolus*, 26).
194. Christophe compare un roi païen qui veut le faire sacrifier à ses dieux, à un compagnon du diable (« ...*socius dyaboli*... », 86).

XCVII. *De septem dormientibus* (670-675) : aucun élément.

XCVIII. *De sanctis Nazario et Celso* (676-680) : aucun élément.

XCIX. *De sancto Felice* (681) : aucun élément.

C. *De sanctis Simplicio, Faustino et Beatrice* (682)

195. Un nourrisson dénonce Lucretius, préfet, qui a fait étrangler Beatrix après qu'elle eu retiré les corps de Simplicie et Faustin du Tibre. Le nourrisson dit au coupable qu'il le livre à la possession de l'ennemi (« *datus es in possessionem inimici* », 12). Un démon (*demon*, 13) le saisi et le tourmente trois heures, puis il meurt.

CI. *De sancta Martha* (683-687)

196. Un dragon (*draco*, 10), mi-animal et mi-poisson, vit dans une forêt sombre et il se cache dans le fleuve pour tuer les passants et couler les navires. On dit qu'il provient d'Asie et qu'il a été engendré par Léviathan (*Leuiathan*, 11), ce serpent aquatique et très féroce, et un animal nommé Onacho (*Onacho*, 11). Il tue les hommes en leur jetant ses excréments tel un javelot enflammé. Marthe est alors envoyée par le peuple pour le tuer. Elle lui jette de l'eau bénite et lui montre une croix, ce qui dompte l'animal. Elle le rapporte au peuple qui lapide le dragon. On mentionne que la bête est également nommée Tarasque (*Tarascurus*, 14).

197. Sur son lit de mort, Marthe voit une foule d'esprits mauvais (*malignorum spiritum turbam*, 34) tourner autour d'elle. Elle s'adresse à Dieu, lui disant que ses séducteurs (*seductores*, 35) sont rassemblés et qu'ils ont conservé par écrit le mal qu'elle a commis (*scripta tenentes mala que gessi*, 35).

CII. *De sanctis Abdon et Sennen* (688) : aucun élément.

CIII. *De sancto Germano* (689-694)

198. Une multitude de démons, aux apparences d'hommes et de femmes (*multitudinem demonum ad mensam in forma hominum et mulierum*, 25), s'attablent pour un repas nocturne. Les hôtes du saint pensent que ce sont les voisins. Germain sort et commande aux démons (*demones*, 27) de rester. Il envoie ses hôtes chez leurs voisins qu'ils trouvent endormis. Le saint conjure les démons (*demones*, 29) obligés de reconnaître leur vraie nature.

199. Les démons (*demones*, 38) chassés des possédés par Germain, annoncent aux hérétiques de Bretagne la venue du saint et de son compagnon Loup.

CIV. *De sancto Eusebio* (695-698) : aucun élément.

CV. *De sanctis Machabeis* (699-700) : aucun élément.

CVI. *De sancto Petro ad uincula* (701-709)

200. Le diable (*dyabolus*, 83) saisit un comte incrédule de l'empereur Otton. Il le fait se déchirer avec ses dents. On met au cou de l'homme une chaîne inefficace, puis on pose la chaîne de saint Pierre. Le diable (*dyabolus*, 86) fuit en criant.
201. Un dragon (*draco*, 89) apparaît à l'évêque Donat qui se signe avec deux de ses doigts, puis il tue le dragon en lui crachant dans la gueule.
202. Le diable se montre à des Juifs sous les traits de Moïse (*dyabolus in speciem Moysi*, 91). Il les entraîne à le suivre au sommet d'un mont, devant un précipice donnant sur la mer. Il leur assure qu'il les conduira vers la terre promise à pieds secs en ouvrant les flots. Alors plusieurs se jettent à la mer. On précise que le diable (*dyabolus*, 93) fit cela pour se venger des Juifs qui jadis donnèrent les chaînes de saint Pierre à l'impératrice. Plusieurs survivants reçurent le baptême.
203. Un moine lascif meurt subitement et les démons (*demones*, 104) l'accusent de tous ses péchés. Un démon campe la cupidité (*cupiditas*, 106), un autre la vaine gloire (*uana gloria*, 108), et un troisième le mensonge (*mendacium*, 109). Le diable (*dyabolus*, 119) fuit, effrayé par la clé que saint Pierre tient à la main.
204. Un Lombard qui méprise une clé de saint Pierre est saisi par le diable (*dyabolus*, 124) qui lui fait enfoncer sa propre épée dans la gorge.
- CVII. *De sancto Stephano papa* (710) : aucun élément.
- CVIII. *De inuentione corporis sancti Stephani* (711-717)
205. Le corps du saint est transporté par bateau à sa vraie sépulture. Les démons (*demones*, 58) crient dans les airs car le passage du premier martyr leur fait endurer un feu cruel. Le prince des démons (*princeps demonum*, 65) fait monter cinq démons (*quinque demones*, 65) sur le bateau pour l'incendier, mais l'ange du Seigneur les engloutit dans la mer. À Chalcédoine, les démons (*demones*, 66) crient à nouveau car le corps approche de Constantinople.
206. Un démon tourmente gravement (*a demone grauiter cruciari*, 70) la fille de l'empereur Théodose. Il dit par sa bouche qu'il ne sortira pas tant que le corps du saint n'est pas à Rome, car le saint le veut ainsi. Arrivé en ce lieu, le cortège qui porte la fille est immobilisé. Le démon (*demon*, 80) dit que le corps ne va pas au bon endroit : c'est avec Laurent qu'il doit reposer.

CIX. *De sancto Dominico (718-744)*

207. Le diable (*dyabolus*, 107) tourmente un convers après la rentrée des frères au dortoir. D'après l'interrogatoire que saint Dominique fait subir au diable en l'appelant « misérable » (« *miser* », 111), le convers est possédé parce que la veille, il a bu en ville sans permission et sans faire le signe de la croix. Le diable est alors entré en lui sous la forme d'un moucheron (*in specie bibionis*, 115). Puis le diable (*dyabolus*, 118) quitte précipitamment au premier coup des matines.
208. Un homme est obsédé par plusieurs démons (*multis obsessus demoniis*, 183). Le saint pose une étoile sur son propre cou, puis sur celui de la victime, et les démons sont tourmentés à leur tour.
209. Des femmes corrompues par des hérétiques viennent se jeter aux pieds de saint Dominique pendant une de ses prédications. Un grand chat effrayant (*cattum unum teterrimum*, 201) arrive sur les lieux, puis il quitte en grimpant le long de la corde du clocher et disparaît. Les femmes se convertissent.
210. Un dragon immense (*immanissimus quidam draco*, 209) apparaît et veut dévorer tous les frères. Y voyant un présage, Dominique leur dit de rester avec lui.
211. Une nuit que Dominique prie dans l'église, le diable apparaît sous la forme d'un frère (*dyabolus in specie fratris apparuit*, 248). Dominique prend une lampe et il reconnaît le diable (*dyabolus*, 251). Le diable (*dyabolus*, 252) l'insulte car il a rompu le silence. Le saint oblige le démon (*demon*, 260) à lui révéler comment il tente les frères. Après lui avoir expliqué comment, dans chaque pièce du monastère, il entre pour tenter, le démon (*demon*, 268) s'arrête devant la porte du chapitre car c'est à cet endroit que les frères peuvent se faire pardonner.

CX. *De sancto Sixto (745-746)* : aucun élément.

CXI. *De sancto Donato (747-750)*

212. L'esprit immonde (*spiritus immundus*, 9) dans le corps d'un démoniaque, implore Donat, au nom du Seigneur, de ne pas le tourmenter et de le faire sortir de sa maison. Le saint s'exécute.

213. Le diable (*dyabolus*, 24) cache un morceau d'un calice fracassé par des païens, mais Donat parvient à le reconstituer par la prière.
214. Le saint se rend assainir un puits infecté, lorsqu'un terrible dragon (*draco terribilis*, 27) en sort. Le saint frappe alors le dragon avec un fouet. Selon une autre version, il lui crache dans la gueule et le tue à l'instant. Puis, par sa prière, Donat enlève tout le venin du puits.
215. Un démon (*demon*, 30) tourmente la fille de l'empereur Théodose et on l'amène à Donat. Le saint lui ordonne de sortir, en l'appelant « esprit immonde » (« *immunde spiritus* », 31). Le démon (*demon*, 32) demande où aller. Le saint permet au démon (*demon*, 36) de quitter, dans un bruit qui ébranle la maison.

CXII. *De sancto Cyriaco (751-753)*

216. La fille de Dioclétien est tourmentée par un démon (*a demonio uexaretur*, 14) qui dit par sa bouche ne pas vouloir sortir à moins que le diacre Cyriaque ne vienne à lui. Le démon (*demon*, 14) demande au diacre de lui donner un vase dans lequel aller. Cyriaque lui offre son corps mais le démon ajoute que ce vase est scellé et clos. Il dit aussi que s'il peut sortir de la fille, il conduira le saint à Babylone. Guérie, la fille se fait baptiser. Peu après, un envoyé du roi des Perses demande l'aide du saint car sa fille est possédée par un démon (*filia sua a demone uexabatur*, 24). À l'arrivée de Cyriaque, le démon dans le corps de la fille du roi dit au saint être parvenu à l'attirer à Babylone. Le saint dit au démon (*demon*, 28) que Jésus-Christ lui commande de sortir, ce qu'il fait. La fille du roi se fait baptiser, tout comme son père et plusieurs autres.

CXIII. *De sancto Laurentio martyre (754-773)*

217. Laurent demande à Dieu, à haute voix, de lui donner la force face à ses bourreaux. Le tortionnaire croit que le saint parle aux démons (*demones*, 106).
218. Des démons (*demones*, 157) coupent une partie du corps d'une religieuse continente mais volubile, enterrée dans la même l'église que le saint. L'une de ces deux parties reste intacte, mais l'autre est brûlée de même que son âme.

219. L'empereur Henri et sa femme vivent dans la virginité quand le diable (*dyabolus*, 180) jaloux introduit des soupçons dans l'esprit du mari, envers sa femme et un soldat. Henri fait alors subir l'ordalie du feu à sa femme. Malgré le succès de cette dernière, l'empereur honteux la frappe au visage. À la mort d'Henri, une multitude de démons (*multitudo maxima demonum*, 187) est aux funérailles pour l'amener. Saint Laurent, alors que les péchés de l'empereur sont sur la balance, pose de l'or en contrepoids, et les démon (*demones*, 189) ne peuvent l'emporter.

CXIV. *De sancto Ypolito (774-778)*

220. Dèce, persécuteur, est possédé par un démon (*demon*, 41) en se rendant torturer des Chrétiens. Le démon crie par sa bouche que saint Ypolite le tient lié. Valère, un autre persécuteur lui aussi possédé, crie de même, puis il meurt. Dèce rentre chez lui et est tourmenté pendant trois jours. Le démon (*demon*, 46) crie par sa bouche et demande à saint Laurent de cesser de le tourmenter. Enfin, Dèce meurt et voyant cela, sa femme se fait baptiser.

221. Un bouvier est guérit par la Vierge puis par saint Ypolite, est par la suite victime du diable qui se présente à lui sous les traits d'une femme nue (*dyabolus in specie nude mulieris*, 74). Comme elle le tourmente beaucoup, le bouvier prend une étole de prêtre et la passe autour du cou de la femme. Le diable (*dyabolus*, 75) se retire ne laissant qu'un cadavre putréfié. On explique ensuite qu'il s'agit du corps de la femme, emprunté par le diable (*dyabolus assumpsisset*, 75).

CXV. *De assumptione beate uirginis Marie (779-810)*

222. Marie souhaite qu'à sa mort, elle ne voit pas d'esprits terrifiants (*nullum spiritum teterrimum uideat*, 13) et elle ne désire pas non plus que Satan (*Sathan*, 13) lui fasse obstacle. L'ange du Seigneur lui demande pourquoi elle a peur de voir l'esprit malin (*malignus spiritus*, 17), alors qu'elle lui a écrasé la tête et qu'elle l'a dépouillé de sa puissance.

223. Les démons (*demones*, 185) se saisissent de l'âme d'un moine lubrique mort noyé juste avant qu'il commette son péché. Les anges du Seigneur libèrent l'âme et les démons (*demones*, 199) leur demandent pourquoi ils ont fait cela. La Vierge leur répond que ce moine la saluait toujours chaque fois qu'il la croisait.

224. Sous les traits d'un terrible homme fort (*ualde terribilis*, 214) assis sur son cheval, le prince des ténèbres (*princeps tenebrarum*, 218) apparaît à un soldat qui a dissipé sa fortune. Il lui promet gloire et richesse en échange de sa femme. Le soldat va la chercher, elle qui s'est préalablement recommandée à Marie sans en parler. Il la conduit devant le diable qui veut approcher la femme mais n'y parvient pas car Marie s'est substituée à elle. La Vierge lance une sentence contre l'esprit mauvais (*spiritus nequam*, 239) : il doit redescendre en enfer et ne plus nuire à ceux qui invoquent Marie. Les époux renoncent à toutes les richesses obtenues par les démons (*omnes diuitas demonis abicere*, 242) et vouent une dévotion à Marie.
225. Dans son rêve, un pécheur voit et entend Satan (*Sathan*, 246) dire que rien dans l'âme de cet homme n'appartient à Dieu. Suit à cela une dispute entre Dieu et le démon (*demon*, 261). La Vierge prend le relais et la dispute se poursuit. L'âme de l'homme est pesée. Marie appuie d'un côté, le diable (*dyabolus*, 289) de l'autre. La Vierge l'emporte et délivre le pécheur.
226. Des démons (*demones*, 304) dans une embarcation disent à des moines sur la rive (qui y bavardent sur des futileries avant l'aurore) qu'ils amènent avec eux l'âme d'un moine apostasié. Effrayés, les moines invoquent Marie. Les démons (*demones*, 307) leur confient qu'ils ont bien fait de se recommander à elle, car ils (les démons) voulaient les démembrer et les noyer à cause de leur présence matinale et leurs conversations oisives. Les moines retournent au couvent et les démons (*demones*, 310) en enfer.
227. Une femme est tourmentée par un démon qui a la forme d'un homme (*demone... in forma hominis*, 311). Elle tente de s'en protéger de plusieurs manières mais rien n'y fait. Elle invoque Marie et le diable (*dyabolus*, 313), effrayé, disparaît, maudissant celui qui lui a enseigné cette invocation.
228. Marie désire qu'à son départ, son fils ne lui laisse pas voir les esprits malins (*ne uideret quemquam spirituum malignorum*, 321).

229. Peu avant son départ, Marie convoque ses amis et leur demande d'être vigilants car au moment de mourir, les anges et les esprits malins (*maligni spiritus*, 342) se présentent au mourant.
230. Ève présenta l'oreille au serpent (*serpenti aurem exhibuit*, 435).
231. Les démons s'enfuient (*demones fugantur*, 457) au contact entre les larmes des apôtres et le corps de Marie en assomption.
232. Un Juif est identifié comme l'instrument du diable (*organum dyaboli*, 462) car il est sur le point de renverser le lit funèbre de la Vierge, mais sa main se sèche et tombe. Il se convertit et se repent de son crime.

CXVI. *De sancto Bernardo* (811-826)

233. L'Antique Ennemi (*antiquus hostis*, 20) est jaloux de la volonté de Bernard en ce qui a trait à sa chasteté. Une jeune fille, sous l'impulsion du démon (*instinctu demonis*, 22), se couche nue dans le lit de saint Bernard, qui ne cède pas. Honteuse, la fille se sauve de la demeure du saint.
234. Bernard voit les richesses de sa sœur comme le filet dans lequel le diable (*dyabolus*, 101) prend les âmes.
235. Saint Bernard rêve qu'il est au tribunal de Dieu et que Satan le frappe de ses accusations (*Sathan... eum accusationibus pulsans*, 111). Bernard avoue qu'il est indigne du Royaume de Dieu, mais il demande au Seigneur de prendre la décision finale. L'ennemi (*inimicus*, 116) fuit, tout confus.
236. L'esprit mauvais (*malignus spiritus*, 143) tente un moine repentant, toujours enclin aux jeux de hasard, à revenir dans le siècle. Après avoir tout perdu, le moine est recueilli de nouveau par le saint.

237. Une démoniaque (*demoniaca*, 175) est apportée à Bernard et le diable (*dyabolus*, 176) par la bouche de la victime dit mille injures. On l'apporte ensuite à saint Syr mais le diable (*dyabolus*, 180) dit que ce n'est pas lui qui va le faire sortir. L'esprit mauvais (*spiritus nequam*, 184) ajoute qu'il sortirait bien de la possédée car il y est tourmenté. Pendant un interrogatoire mené par Bernard, l'intrus dit qu'il a été précipité avec Lucifer et beaucoup d'autres (« *Cum Lucifero multi cecidimus* », 195). Après que le saint ait expulsé le diable (*dyabolus*, 201) et qu'il (le saint) soit rentré chez lui, le diable retourne dans la femme. On applique au cou de la victime un papier sur lequel est écrit l'ordre de quitter la femme, au nom de Jésus-Christ. Le démon (*demon*, 204) quitte le corps de la possédée.
238. Un démon impudent et incube (*demon petulans et incubus*, 206) tourmente une femme misérable. Il abuse d'elle pendant six ans. Quand le saint vient à elle, le démon (*demon*, 208) défend à la femme par des menaces, de s'approcher de Bernard. Ce dernier demande à la femme de porter sur elle son bâton (« *Tolle hunc meum baculum* », 210) pour que le démon (*demon*, 212) ne puisse plus s'approcher d'elle. Il demande à toute l'assemblée de tenir une chandelle allumée et il excommunie le démon (*demonemque ... excommunicavit*, 212).
- CXVII. *De sancto Timotheo* (827) : aucun élément.
- CXVIII. *De sancto Simphoriano* (828-829) : aucun élément.
- CXIX. *De sancto Bartholomeo* (830-840)
239. On appelle Astaroth (*Astaroth*, 11) l'idole habitée par un démon (*demon*, 12) qui se trouve dans un temple où est le saint. L'idole ne guérit pas les malades, mais ne fait que suspendre les souffrances. Ne pouvant obtenir d'explication de la part de leur idole, les habitants vont en consulter une autre nommée Berith (*Berith*, 13), qui leur confie qu'Astaroth (*Astaroth*, 14) ne peut agir à cause de la présence de saint Barthélemy. Le démon (*demon*, 18) décrit l'aspect du saint pour que les gens le retrouvent, et il (*demon*, 20) fait de plus l'éloge des actions de ce saint.
240. Le saint dit à un démon qui possède une femme, qu'il (le saint) le tient en laisse (« *Ego demonium... ligatum teneo* », 34).

241. Barthélemy explique que notre rédempteur a vaincu le diable (*dyabolus*, 41) par sa puissance, sa justice et sa sagesse.
242. Le saint montre que le Christ chassa le diable (*dyabolus*, 43) par sa puissance. Il explique également que le Christ envoya ses messagers pour renverser le culte du diable (*dyaboli cultum*, 44). Les artifices du diable (*ars dyaboli*, 46) furent déjoués par la sagesse du Christ. En effet ces artifices devaient lui (*dyabolus*, 47) servir à saisir le Christ dans le désert, lorsqu'il était affamé.
243. Revenant au récit de Barthélemy et des idoles, le démon (*demon*, 50) crie aux païens qu'ils cessent de lui offrir des sacrifices, afin qu'ils ne souffrent pas pire que lui. L'apôtre commande au démon de sortir de l'idole, ce qu'il fait en brisant toutes les idoles du temple. Le saint consacre le lieu à Dieu et commande au démon (*demon*, 57) de retourner au désert.
244. Après que le saint ait christianisé un temple païen, l'ange de Dieu lui montra un Éthiopien plus noir que la suie (*ethiopem nigriorem fuligine*, 61) aux différents attributs, tels la figure pointue, la barbe abondante et les cheveux longs jusqu'aux pieds, les yeux enflammés jetant des étincelles de fer.
245. L'idole de Baldach (*Baldach*, 75) tombe et se brise en morceaux pendant que le saint parle au peuple. Alors le roi Astiages le fait écorcher. Suite à cela, le roi et ses suivants sont possédés par des démons (*demones*, 78) et meurent.
246. Le diable, sous la forme d'une jeune fille (*dyabolus in specie unius puelle*, 111) apparaît à un homme qui célèbre la fête du saint. Elle dîne avec l'homme et tente de le charmer. Le saint, sous la forme d'un mystérieux pèlerin, frappe à la porte mais la fille refuse qu'il entre. Suit à cela une période de questions entre la fille et le pèlerin. Le saint démasque le diable (*dyabolus*, 125) qui s'enfuit dans l'abysse.
247. Saint Barthélemy force un démon (*demon*, 130) à quitter un corps.
248. Le saint détruit un simulacre dans lequel l'Antique Ennemi du genre humain (*antiquus humani generis inimicus*, 132) se cache. Ambroise ajoute qu'un ange apparaît et montre le démon enchaîné (*catenatum demonem*, 134).
249. Barthélemy est surnommé « le blesseur du diable » (*ulnerator dyaboli*, 171).

CXX. *De sancto Augustino* (841-872)

250. Augustin a écrit que le diable est le roi de Babylone (*rex Babylonis dyabolus*, 226) la cité terrestre, en opposition à la cité céleste qu'est Jérusalem.
251. Une jeune vierge qui s'est enduite d'une huile mêlée de larmes d'un prêtre, est guérie du démon (*demone fuisse sanatam*, 245).
252. Un démon (*demon*, 247) quitte le corps d'un adolescent parce qu'un prêtre a prié pour lui sans le savoir.
253. Augustin voit un démon (*demon*, 332) qui porte sur ses épaules un livre. Il contient les péchés des hommes et il y en a un attribué au saint : il a un jour oublié de réciter les complies. Le saint entre alors dans une église et récite les complies. Le péché est effacé et le diable (*dyabolus*, 337) disparaît, confus.

CXXI. *De decollatione sancti Iohannis baptiste* (873-885)

254. Certains pensent qu'un des esprits invisibles (*inuisibilium [spiritus]*, 109) aurait lancé un dard dans le flanc de Julien pour le tuer, alors qu'il assiégeait une ville Perse. Un des familiers de Julien dit plutôt que son maître fut frappé d'un démon (*a demone fuisse percussum*, 111).

CXXII. *De sanctis Felice et Adaucto* (886)

255. Des païens qui veulent enlever de leur fosse (creusée par la chute d'un arbre symbole d'idolâtrie déraciné par le souffle de Félix) les corps des deux saints, sont possédés du diable (*a dyabolo sunt arrepti*, 11).

CXXIII. *De sancto Egidio* (887-890)

256. Un démoniaque (*demoniacus*, 6), assistant à une messe, sème le désordre. Le saint fait fuir le démon (*demon*, 6) et l'homme est guérit.

CXXIV. *De sanctis Sauiniano et Sauina* (891-894) : aucun élément.

CXXV. *De sancto Lupo* (895-896)

257. Une nuit saint Loup prie. Le diable (*dyabolus*, 21) lui fait ressentir une grande soif. Il se fait apporter de l'eau froide, mais avant d'en boire, il découvre l'astuce de l'ennemi (*inimicus*, 22). Il pose son coussin sur le vase et enferme le diable (*dyabolus*, 22) toute la nuit. Au matin, le diable s'enfuit, confus.

CXXVI. *De sancto Mamertino* (897-899)

258. Un religieux dit à Mamertin, encore païen, qu'il se trompe car ses dieux sont des démons (*demones*, 6).
259. Plusieurs serpents qui excédaient dix pieds de long (*plures serpentes qui decem pedum longitudinem excedebant*, 25) se sauvèrent à la vue de Mamertin et de Germain qui ouvraient la tombe de saint Concordien. Germain leur commanda d'aller en un autre lieu.

CXXVII. *De natiuitate sancte Marie uirginis* (900-917)

260. Théophile est nommé évêque contre son gré. Il demande conseil à un Juif magicien qui fait venir le diable (*dyabolus*, 155). Théophile renie le Christ et sa mère, renonce à la foi et écrit son abjuration, qu'il remet au diable. Il se met ensuite au service du démon (*demon*, 156). Pris de remords, il implore la Vierge de l'aider. Dans une vision, Marie le fait renoncer au diable (*dyabolo abrenuntiare*, 159). Elle lui apparaît une seconde fois et lui remet le chirographe qu'il avait donné au diable (*cyrographum quod dyabolo dederat*, 159) et elle lui dit de ne plus le craindre.

CXXVIII. *De sancto Adriano* (918-923)

261. Une nuit, le diable sous les traits d'un pilote de navire (*dyabolus in specie naucleri*, 100) dit aux marins qui conduisent Natalia, qu'ils font fausse route. Il veut leur donner un faux chemin pour qu'ils se perdent en mer et périssent, au lieu de se rendre à Constantinople à la sépulture des martyrs Adrien et ses compagnons. Comme les marins veulent suivre la nouvelle direction, saint Adrien leur apparaît et leur dévoile que c'est l'esprit mauvais (*malignus spiritus*, 107) qui les a berné.

CXXIX. *De sanctis Gorgonio et Dorotheo* (924) : aucun élément.

CXXX. *De sanctis Protho et Iacincto* (925-929)

262. Les deux hommes et leur collègue d'étude Eugénie, alors tous trois païens, entendent des Chrétiens proclamer que tous les dieux des païens sont des démons (« *Omnes dii gentium demonia* », 9).

263. Eugénie subit les avances de Mélancie, qui pense qu'elle est un homme. Eugénie lui dit qu'elle porte ce nom avec raison car elle est noire (*melas* signifie noir); une obscure fille des ténèbres (« *obscura filia tenebrarum* », 36), une amie du diable (« *amica dyaboli* », 36), le chef de la souillure (« *dux pollutionis* », 36).

CXXXI. *De exaltatione sancte crucis* (930-938)

264. Le retour de la sainte croix à son lieu d'origine fait fuir les démons (*demonas*, 44).
265. L'Antique Ennemi (*antiquus hostis*, 90) imprime dans les yeux de l'âme de l'évêque de Fondi, l'image d'une religieuse à qui il a consenti d'habiter avec lui.
266. Un Juif qui doit passer la nuit dehors fait le signe de la croix pour se protéger. Des esprits malins (*maligni spiritus*, 93) rôdent autour de l'homme sans l'attaquer. Saint Grégoire et les *Vies des Pères* décrivent l'exemple plus en détail : un Juif doit passer la nuit dans un temple païen. Satan (*Sataha*, 96) y apparaît au milieu de sa milice (*eius militiam*, 96). Cinq esprits relatent leurs exploits envers les hommes. Le quatrième reçoit la gratitude de Satan (*Sathan*, 124), pour avoir attendu quarante ans avant de réussir une tentation contre un moine. Le cinquième esprit raconte sa réussite contre un évêque. Satan, appelé esprit mauvais (*malignus spiritus*, 128) lui demande de terminer ce qu'il a débuté. Satan demande ensuite de chercher qui est dans le temple avec eux. Les esprits mauvais (*maligni spiritus*, 132) trouvent l'homme mais ont peur de lui car il s'est signé, puis ils disparaissent tous. Le Juif raconte tout à l'évêque de Fondi. Ce dernier renvoie alors la religieuse avec qui il a partagé sa demeure (voir épisode précédent) et il baptise le Juif.
267. Le diable (*dyabolus*, 136) saisit une religieuse qui a mangé une laitue sans la bénir. Saint Équitius était tout près, et comme le diable (*dyabolus*, 137) se demandait pourquoi elle l'avait mangé, le saint l'expulsa de la possédée.

CXXXII. *De sancto Iohanne Chrysostomo* (939-948)

268. Saint Jean Chrysostome apprend qu'en Phénicie, on offre encore des sacrifices aux démons (*demonibus sacrificia*, 25).
269. Au tombeau d'Épiphanie, homme très saint, les démons sont expulsés (*demonas expelluntur*, 121).

CXXXIII. *De sanctis Cornelio et Cypriano* (949-950) : aucun élément.

CXXXIV. *De sancta Eufemia* (951-954)

270. Un démon (*demon*, 17) saisit le juge Priscus, qui veut entrer dans la cellule de sainte Eufémie pour l'agresser. Il le fait crier et se déchirer lui-même.

CXXXV. *De sancto Lamberto* (955-956) : aucun élément.

CXXXVI. *De sancto Matheo* (957-964)

271. Deux mages se présentent dans la ville où est Mathieu, suivis de dragons (*dracones*, 12) qui tuent des hommes de leur souffle sulfureux. Le saint, munit du signe de la croix, s'approche des dragons (*dracones*, 13), qui à sa vue s'installent à ses pieds et s'endorment. Le saint demande aux dragons (*dracones*, 18) de quitter sans nuire à personne.

272. Un démon (*demon*, 45) possède le fils d'un roi et fait dire par sa victime les péchés commis par son père. Puis il le fait se hâter au tombeau de saint Mathieu. Le père, atteint d'une lèpre affreuse, se tue avec une épée.

CXXXVII. *De sancto Mauritio et sociis suis* (965-970)

273. Maurice et ses compagnons sont comparés aux soldats du Christ (*milites Christi*, 50), par opposition aux milices du diable (*militibus dyaboli*, 50).

CXXXVIII. *De sancta Iustina* (971-976)

274. Cyprien est consacré au diable (*dyabolo consecratus est*, 9) par ses parents à l'âge de sept ans. Éprit de Justine, il demande l'aide d'un démon (*demon*, 12) afin d'obtenir son amour. La nuit suivante, le démon (*demon*, 19) tente d'introduire l'amour dans son cœur. S'en rendant compte, elle se signe et fait fuir le diable (*dyabolus*, 21). Il (*dyabolus*, 29) essaie une seconde fois, mais elle se signe encore et le repousse. Face à ce nouvel échec, Cyprien renvoie le démon (*demon*, 33).

275. Désirant toujours Justine, Cyprien invoque le prince des démons (*princeps demonorum*, 35). Il dit à Cyprien qu'il va introduire différentes pensées dans l'esprit de la jeune fille. Prenant la forme d'une vierge, le diable (*dyabolus in speciem unius uirginis se transfigurauit*, 40) se présente à Justine et lui demande quelle est la récompense pour rester vierge. Elle lui explique tous les avantages. Puis il introduit dans son cœur des pensées de concupiscence. Elle s'en rend compte, reconnaît le diable (*dyabolus*, 50), se signe, souffle sur lui et il fond comme de la cire, ce qui la délivre des tentations.
276. Peu après ces multiples tentatives ratées, le diable prend la forme d'un beau jeune homme (*dyabolus in speciem iuuenis pulcherrimi se transfigurauit*, 51), se glisse dans la chambre de la sainte, puis dans son lit pour l'enlacer et l'embrasser. Elle reconnaît encore une fois de qui il s'agit, elle se signe et le diable se liquéfie alors comme de la cire (*instar cere dyabolum liquefecit*, 52). Avec la permission de Dieu, le diable (*dyabolus permittente deo*, 53) propage une fièvre qui tue plusieurs gens ainsi que des bêtes. Il fait dire par l'entremise des démons (*demones*, 53) que cela continuera si Justine ne veut pas se marier. Après sept ans de mortalité, la sainte prie pour les habitants et l'épidémie disparaît.
277. Toujours perdant, le diable prend la forme de Justine (*dyabolus... in formam Iustine se transmutauit*, 56) pour salir sa réputation. Il se rend chez Cyprien pour l'exciter d'amour. Voyant celle qu'il croit être Justine, il crie son nom de bonheur, mais le diable (*dyabolus*, 60), qui ne peut plus entendre ce nom, s'évanouit, laissant Cyprien triste et encore plus enflammé pour Justine.
278. Le diable rapporte ses échecs à Cyprien qui lui demande où la vierge prend sa force. Le démon (*demon*, 71) consent à le lui révéler seulement s'il lui jure fidélité, ce que Cyprien accepte. Le diable (*dyabolus*, 77) lui révèle que lorsqu'elle fait le signe de la croix, il (le diable) fond comme de la cire. Après réflexion, Cyprien prononce sa renonciation au diable (*dyabolus*, 83) et à tous ses démons (« *et omnibus demonibus tuis* », 84). Le diable (*dyabolus*, 85) se retire tout confus, Cyprien devient chrétien et meurt décapité aux côtés de Justine.

CXXXIX. *De sanctis Cosma et Damiano* (977-981)

279. Deux démons (*duo demones*, 25) apparaissent à un ennemi des saints qui veut les tuer. Ils frappent l'homme qui implore les deux saints de le délivrer. Ils lui viennent en aide et les démons (*demones*, 28) disparaissent.
280. Un serpent (*serpens*, 41) pénètre dans un paysan par sa bouche alors qu'il s'est endormi après le travail au champ. Rentré chez lui, il ressent des douleurs au ventre. Il invoque les saints, sans résultat. Il se rend à l'église qui leur est dédiée et s'endort subitement. Pendant son sommeil, le serpent (*serpens*, 43) sort par sa bouche et à son réveil, l'homme est guérit.
281. Le diable prit la forme d'un homme (*dyabolus... se in hominem transfiguravit*, 45) qui se présenta à une femme disant qu'il l'escorterait à son mari. Afin de gagner la confiance de sa proie, le diable fit le signe de reconnaissance connu uniquement par le mari et sa femme. Elle se recommanda tout de même aux deux saints. Arrivés en un certain lieu, le diable (*dyabolus*, 50) tenta de faire tomber la femme du cheval pour la tuer, mais les deux saints apparurent suivis d'une multitude d'alliés vêtus d'habits blancs, puis le diable (*dyabolus*, 55) s'évanouit. Les saints expliquèrent qu'ils étaient venus parce qu'elle s'était recommandée.

CXL. *De sancto Forseo episcopo* (982-985)

282. Alors que l'âme de Fursy s'apprête à monter au ciel escortée de trois anges dont celui de tête porte un bouclier de lumière, les démons (*demones*, 3) lancent du feu à Fursy, mais l'ange de tête le protège.
283. Un débat s'engage entre les démons (*demones*, 6, 38) et les anges, sur les péchés que Fursy aurait commis. L'affaire est portée devant Dieu qui tranche en faveur des anges. Le diable (*dyabolus*, 59, 61) argumente sur l'amour du siècle dont a fait preuve l'évêque. Dieu tranche encore une fois en faveur de l'ange et les adversaires (*aduersarii*, 67) perdent.
284. Un ange explique à Fursy que quatre feux embrasent le monde. Le premier est celui du mensonge, car les hommes, malgré leur baptême, ne renoncent pas au diable et à toutes ses pompes (*dyabolo et omnibus pompis*, 73).

CXLI. *De sancto Michael* (986-1001)

285. Au temps de l'Antéchrist (*in tempore antichristi*, 3), Michel devra se lever pour défendre et protéger les élus.
286. Michel combattit le dragon et ses anges (*draco et angeli eius*, 4).
287. Michel débattit avec le diable (*cum dyabolo*, 5) pour le corps de Moïse, qu'il (*dyabolus*, 5) voulait montrer aux Juifs pour qu'ils l'adorent tel un dieu.
288. Michel est celui qui, par ordre du Seigneur, tuera l'Antéchrist (*antichristus*, 10) sur le Mont des Oliviers.
289. Selon Tb 8, 3, Raphaël lia le démon dans le désert supérieur (*Raphael religavit demonium in deserto superiori*, 75).
290. Les anges commandent aux démons (*presunt demonibus*, 88).
291. La seconde victoire de l'archange Michel eut lieu lorsqu'il expulsa du ciel le dragon (*draco*, 107), c'est-à-dire Lucifer avec tous ses suivants (*Luciferum, cum omnibus suis sequacibus*, 107). Lucifer (*Lucifer*, 109) voulait s'égalier à Dieu, alors Michel le chassa et le laissa dans l'air trouble jusqu'au jour du Jugement. « Voilà comment les philosophes et les docteurs expliquent pourquoi l'air est infestée de démons et d'esprits mauvais » (*aer iste ita plenus est demonibus et malignis spiritibus*, 114).
292. La troisième victoire est celle que les anges remportent tous les jours sur les démons (*demones*, 116), car ils nous libèrent de leurs tentations. On fait référence à l'ange qui lia le démon (*qui demonem ligavit*, 119) et le jeta dans l'abysse, ainsi qu'au diable (*dyabolus*, 119) qui est lié dans le désert.
293. La quatrième victoire de Michel est celle qu'il remportera sur l'Antéchrist (*antichristus*, 128) lorsqu'il le tuera. Il sera le protecteur des élus contre l'Antéchrist (*protector contra antichristum*, 129). Selon la glose d'Ap 13, 3, l'Antéchrist (*antichristus*, 130) feindra la mort puis les démons (*demones*, 130) l'amèneront au Mont des Oliviers où Jésus le tuera.

294. Michel livra trois batailles : avec Lucifer (*cum Lucifero*, 133) qu'il chassa, avec les démons qui nous infestent (*cum demonibus nos infestantibus*, 133), puis celle que reprend la glose d'Ap 13, 3.
295. À chaque homme sont donnés deux anges à sa naissance. Un bon pour le garder et un mauvais (*homini dantur duo angeli, unus malus ad exercitium*, 155) pour l'éprouver. Le bon ange fait face au diable (*dyabolus*, 161), jusqu'à l'âge adulte.
296. Le quatrième résultat de la protection des anges est que l'homme ne succombe pas dans tout le mal auquel le diable (*dyabolus*, 176) l'incite, car les anges freinent la puissance du démon (*demon*, 177).
297. Les anges qui nous sont envoyés peuvent nous aider si les mauvais anges veulent nous attaquer (*malos angelos nos impugnare*, 184).
298. Certains hommes mettent en fuite les mauvais esprits (*malignos spiritus*, 197).
299. Ennemis de Dieu (*dei inimici*, 231), les démons (*demones*, 231) sont combattus par certains anges. D'après Ap 12, 7, un grand combat eu lieu dans le ciel, alors que Michel et ses anges combattirent le dragon (*draco*, 232).
- CXLII. *De sancto Ieronimo* (1002-1009) : aucun élément.
- CXLIII. *De sancto Remigio* (1010-1012)
300. Rémi vient en partie de *gyon*, qui signifie lutte, car il lutta contre les embûches du diable (*contra insidias dyaboli*, 3).
- CXLIV. *De sancto Leodegario* (1013-1015)
301. Un démon (*demon*, 26) apparaît au quatrième bourreau du saint, qui l'a décapité, et il le fait périr en le projetant dans le feu.
302. Un soldat ne croit pas que le saint puisse faire des miracles *post mortem*. Un démon (*demon*, 30) apparaît subitement et le fait mourir, ce que le saint a amplement recommandé (*sanctum amplius commendavit*, 30).
- CXLV. *De sancto Francisco* (1016-1032)
303. Selon l'étymologie du nom, François a libéré de nombreux serviteurs du péché et du diable (*multos seruos peccati et dyaboli*, 7), les rendant francs et libres. Il prit aussi ce nom pour son pouvoir de faire fuir les démons (*demones*, 11).

304. L'Antique Ennemi (*antiquus hostis*, 20) veut détourner François de ses projets en le menaçant de le rendre monstrueusement bossu comme une femme de sa ville.
305. Au faubourg d'Arezzo où une guerre intestine avait cours, François vit des démons (*demones*, 85) dans l'air qui se réjouissaient. Il demanda à son compagnon Sylvestre d'aller à la porte de la ville et de dire aux démons, au nom de Jésus-Christ, de quitter. Sylvestre s'exécuta, invoquant plutôt le nom de saint François. Les démons (*demones*, 89) quittèrent et la concorde revint.
306. Alors que le saint prie, le diable (*dyabolus*, 93) l'appelle trois fois par son nom. Il sait par révélation qu'il s'agit d'une tromperie de l'ennemi (*hostis fallaciam*, 96). N'ayant pas le dessus, l'Ennemi Antique (*hostis antiquus*, 97) insuffle au saint une tentation de la chair. Après une leçon de vie sur l'importance du service à Dieu, le diable (*dyabolus*, 105) se retire, confus.
307. Une nuit, des démons (*demones*, 106) viennent et battent le saint très gravement. François explique leur intervention comme une punition de ses excès.
308. Le saint prie lorsqu'il entend sur le toit de la maison des troupes de démons (*cateruas demomum*, 112) courir avec bruit. Il se signe et leur dit qu'ils peuvent s'emparer de son corps parce qu'il est certain de pouvoir les supporter. Les démons (*demones*, 116) s'évanouissent.
309. Un compagnon du saint veut prendre une bourse remplie de monnaie et trouvée par terre, malgré les avertissements de François. Pour lui donner une leçon, le saint lui permet de prendre la bourse de laquelle sort une couleuvre (*coluber*, 211), aussi appelé grand serpent (*magnus serpens*, 212). François dit alors que l'argent n'est autre pour les serviteurs de Dieu que diable (*dyabolus*, 214) et couleuvre venimeuse (*coluber uenenosus*, 214).

CXLVI. *De sancta Pelagia* (1033-1035)

310. Pélagie, reine d'Antioche, se dit disciple du diable (*discipula dyaboli*, 13). Plus tard, quand elle se fait baptiser par l'évêque Nonnus, le diable (*dyabolus*, 25) crie ses souffrances causées par le baptême de la reine.

311. Une nuit, le diable (*dyabolus*, 29) va voir Pélagie et lui demande quel mal il lui a fait, lui qui lui a pourtant donné la richesse et la gloire. Il lui demande de revenir à lui (au diable). Elle se signe et souffle sur le diable (*dyabolus*, 34) qui s'évanouit.

CXLVII. *De sancta Margarita dicta Pelagius* (1036-1037)

312. Le diable (*dyabolus*, 8) excite la concupiscence dans le cœur d'une vierge qui commet le péché de la chair et devient enceinte. Elle accuse le moine Pélage, qui est en fait Marguerite déguisée en homme.

CXLVIII. *De sancta Thaysi* (1038-1040) : aucun élément.

CIL. *De sancto Dionysio et sociis eius* (1041-1050)

313. À Athènes, des philosophes pensent que saint Paul annonce la venue de nouveaux démons (*Nouorum demoniorum*, 65).

314. Le diable (*dyabolus*, 98), jaloux des conversions accomplies par Denis, introduit dans l'esprit de l'empereur l'idée de le faire sacrifier aux dieux.

315. En l'an 644, le saint voit que les mauvais anges (*mali angeli*, 131) veulent emporter l'âme du roi Dagobert à qui l'on reproche d'avoir dérobé des biens d'église. Saint Denis intervient alors en sa faveur.

CL. *De sancto Calixto* (1051-1052)

316. Une vierge d'un temple romain est saisie par un démon (*arrepta a demone*, 8). Il dit par sa bouche : « Le dieu de Calixte est le seul et vrai dieu ».

CLI. *De sancto Leonardo* (1053-1058)

317. Saint Léonard en prière sent un serpent (*serpens*, 82) monter sur lui, sous son vêtement. Il termine sa prière et réprimande la bête en lui disant que depuis la création, elle ne cesse d'effrayer les hommes. Le serpent (*serpens*, 86) sort du vêtement et tombe mort à ses pieds.

CLII. *De sancto Luca euangelista* (1059-1070) : aucun élément.

CLIII. *De sancto Crisanto* (1071-1072) : aucun élément.

CLIV. *De undecim milibus uirgimum* (1073-1078) : aucun élément.

CLV. *De sanctis Symone et Iuda* (1079-1087)

318. Des magiciens, irrités par les saints, font venir une multitude de serpents (*multitudinem serpentium*, 87). Les deux saints remplissent leurs manteaux de ces serpents (*serpentes*, 88) et les lancent sur les magiciens en invoquant le nom de Dieu. Comme les serpents (*serpentes*, 90) dévorent leur chair, le roi et les autres personnes assistant à la scène veulent que les deux saints laissent mourir les magiciens. Les deux saints prient et demandent plutôt aux bêtes de reprendre leur venin. La douleur du venin qui sort est plus forte que lorsqu'il est entré.
319. Dans la ville de Sumair, 70 prêtres aux idoles amènent les saints sacrifier à leurs dieux. Les démons (*demones*, 117) disent par l'entremise des *energumenos*, que les deux hommes sont apôtres du Dieu vivant. Voulant prouver au peuple que ses idoles cachent des démons (*demonibus*, 124), les apôtres leur commandent de sortir des idoles. Deux Éthiopiens noirs et nus (*duo ethiopes nigri et nudi*, 125) sortent en fracassant les idoles et en criant.

CLVI. *De sancto Quintino* (1088-1089) : aucun élément.

CLVII. *De sancto Eustachio* (1090-1098)

320. Le Seigneur dit à Eustache qu'il est bienheureux car il a surpassé le diable (*dyabolus*, 33). Mais Dieu avertit aussi Eustache que pour avoir délaissé le diable, ce dernier (*dyabolus*, 35) allait s'armer contre lui.

CLVIII. *De festiuitate omnium sanctorum* (1099-1112)

321. Selon Augustin, Dieu donna aux apôtres des pouvoirs sur la nature pour qu'ils la soignent et sur les démons pour qu'ils les renversent (*super demones ut eos euertent*, 92).

CLIX. *De commemoratione omnium fidelium defunctorum* (1113-1129)

322. Du fond d'un volcan, on entend les démons (*demones*, 2) crier parce qu'ils perdent les âmes qui montent au ciel grâce aux aumônes et aux prières.

323. La purification et la punition sont faites par les mauvais anges (*mali angeli*, 40). Les bons anges ne tourmentent pas les bons, mais ils tourmentent les mauvais (*malos [angelos]*, 41). Les mauvais anges (*mali [angeli]*, 41) tourmentent les bons mais ils (*mali [angeli]*, 41) tourmentent également les mauvais (*mali [angeli]*, 41). En définitive, la punition des âmes ne se fait pas par les mauvais anges (*mali angeli*, 49) mais par la justice divine.
324. Une femme qui se croit veuve, fait dire une messe quotidienne pour son mari défunt (qui est en fait piégé dans une grotte fermée par une énorme pierre). Elle apporte à chaque cérémonie du pain, du vin et une chandelle. Le diable lui apparaît sous forme humaine (*dyabolus... in forma humana apparuit*, 139) pendant trois jours et il la détourne de son devoir pour que pendant trois jours, elle ne fasse pas dire de messe pour son époux. On retrouve plus tard son mari en vie. Il raconte avoir survécu grâce à du pain, du vin et une chandelle, sauf pendant trois jours. Alors la femme se rend compte qu'elle a été bernée par le diable (*dyabolus*, 152).
325. Une veuve se plaint d'être pauvre. Le diable (*dyabolus*, 161) lui apparaît et lui promet la richesse si elle fait sa volonté. Elle accepte de tenter des ecclésiastiques qui dorment chez elle, de recueillir des pauvres le jour et de les expulser la nuit, et de déranger ceux qui prient dans l'église, sans jamais se confesser de tout cela. Puis, le diable lui donne des richesses. Elle meurt sans se confesser et les démons (*demones*, 165) l'emportent. Son fils fait pénitence pour elle pendant sept ans et elle lui apparaît pour le remercier de l'avoir sauvé.
326. On cite Augustin qui a écrit : « Si je savais que mon père est en enfer, je ne prierais pas plus pour lui que pour le diable » (« *non plus orarem pro eo quam pro dyabolo* », 191).
327. Un chevalier décédé à la guerre apparaît à son cousin et il lui dit qu'il (le défunt) se fera apporter en enfer par le diable (*dyabolus*, 238) car il n'a pas suivi ses recommandations (du défunt). Le cousin a en effet dépensé l'argent que le chevalier réservait aux pauvres. On entend alors les cris de lions, d'ours et de loups qui viennent chercher le chevalier pour l'emporter en enfer.

CLX. *De quatuor coronatis* (1130) : aucun élément.

CLXI. *De sancto Theodoro* (1131-1132) : aucun élément.

CLXII. *De sancto Martino* (1133-1153)

328. Selon l'étymologie du nom, Martin vient en partie de *irritans* car il excite le diable à l'envie (*irritauit dyabolum ad inuidiam*, 5).
329. Le diable sous forme humaine (*dyabolus in humana specie*, 33) vient à la rencontre de Martin et lui demande où il se rend. Le saint répond qu'il va où le Seigneur lui demande. L'homme lui dit que partout où il ira, il rencontrera le diable (*dyabolus*, 35). Martin rétorque que le Seigneur est son aide et qu'il ne craint pas ce que l'homme pourra lui faire. L'homme disparaît.
330. Saint Martin, sur le lieu d'un ancien temple païen, veut faire couper un pin dédié au diable (*arborem pini dyabolo dedicatam*, 78) mais les paysans s'y opposent. Ils conviennent de couper l'arbre, mais s'il tombe du côté du saint, ils le tuent, et s'il tombe de l'autre côté, ils se convertissent. Le pin est coupé, le saint prie et l'arbre tombe du côté des paysans, qui suite à cela reçoivent tous le baptême.
331. Un serpent (*serpens*, 85) veut traverser un cours d'eau. Le saint lui commande de rebrousser chemin. Martin remarque que les serpents (*serpentes*, 88) l'écoutent mais non les hommes.
332. Le diable (*dyabolus*, 122) reproche au saint de reprendre ceux qui sont tombés. Martin dit au diable, l'appelant « misérable » (« *o miserabilis* », 123), que s'il se faisait pénitent, le saint a assez confiance en Dieu pour que ce dernier lui accorde sa miséricorde.
333. Martin est reconnu pour avoir une grande puissance pour chasser les démons (*demones*, 139). On donne en exemple une vache agitée par un démon (*a demone agitata*, 141), que le saint guérit.
334. Le saint avait une grande connaissance des démons (*demones*, 147). Il pouvait les voir sous toutes les images qu'ils prenaient (*sub quacumque ymagine uiderentur*, 147). Le démon (*demon*, 148) se présentait à lui sous les traits de Jupiter (*in Iouis personam*, 148), de Mercure (*Mercurium*, 149), ou encore de Venus et Minerve (*in personam Veneris uel Minerue transfiguratus*, 148).

335. Le diable apparaît au saint sous les traits d'un roi (*dyabolus in forma regis*, 150), vêtu de la pourpre et d'un diadème, les chaussures ornées d'or, le visage joyeux. Se faisant passer pour le Christ descendu sur terre, il lui demande de reconnaître celui qu'il adore. Le saint hésite, puis refuse car il s'attend à voir le Christ en habits de la Passion.
336. Martin compare les plongeurs qu'une espèce d'oiseau de mer fait pour attraper ses proies, à des démons (*demones*, 164) qui embusquent puis dévorent leurs victimes. Or, plus ils en dévorent, moins ils sont rassasiés.
337. Le diable (*dyabolus*, 180) apparaît à Martin sur son lit de mort. Le saint lui dit, en l'appelant « bête cruelle » (« *cruenta bestia* », 181), qu'il ne l'aura pas, car c'est Abraham qui vient le chercher.
338. Après la mort de Martin, un archevêque dit que les anges sont venus chercher Martin, que les démons (*demones*, 195) aussi sont venus mais qu'ils n'ont rien trouvé pour eux sur l'âme de Martin, alors ils sont repartis, confus.
339. Ambroise écrit que saint Martin détruisit les temples des erreurs profanes, leva les étendards de la piété, ressuscita les morts, tint les démons hors des corps des obsédés (*demonia seua exclusit*, 224).
- CLXIII. *De sancto Bricio* (1154-1155) : aucun élément.
- CLXIV. *De sancta Elizabeth* (1156-1179)
340. Avant de mourir, Élisabeth demande à ses fidèles s'ils savent ce qu'il faut faire dans l'éventualité où le diable (*dyabolus*, 226) se présente à eux. Devant leur réponse négative, elle se met à crier à trois reprises « Fuis! » (« *Fuge!* »), comme si elle criait au diable (*dyabolus*, 227).
341. L'expulsion du démon (*demon*, 239) prouve qu'Élisabeth a atteint la sainteté. Au moment de sa mort, le diable (*dyabolus*, 244) s'approche d'elle. N'ayant aucun droit sur son âme, il s'enfuit, honteux.
342. Alors qu'elle monte au ciel, la sainte dit qu'à la mort des réprouvés, une foule de démons (*demones*, 250) vient chercher leur âme.
343. Des moines sont trompés par une illusion sous la forme de bons démons (*sub specie boni demonum apparitione*, 264).

344. Une jeune fille demande à boire à une servante, qui lui dit en lui versant le breuvage : « Tiens, et bois le diable » (« *Accipe et dyabolum bibe!* », 271). Après avoir bu, elle a plusieurs malaises et est victime de gestes désordonnés. On la croit obsédée par un démon (*obsessa a demone*, 274). Elle guérit sur les lieux du tombeau de la sainte, après avoir consommé un peu de pain et d'eau bénite.

CLXV. *De sancta Cecilia* (1180-1187)

345. Sainte Cécile confie à un païen que le Christ a accepté d'être souillé par la Passion pour nous libérer des illusions du démon (*ab illusionem demonum liberetur*, 88).

CLXVI. *De sancto Clemente* (1188-1202)

346. Selon saint Ambroise, le persécuteur de Clément, excité par le diable (*a dyabolo cogereetur*, 247), ne lui infligea pas de torture mais le mena au triomphe.

CLXVII. *De sancto Grisogono* (1203-1204) : aucun élément.

CLXVIII. *De sancta Katherina* (1205-1215)

347. L'étymologie du nom de la sainte explique qu'en elle l'édifice du diable (*edificium dyaboli*, 2) fut entièrement détruit.

348. Un César rapporte les mots de la jeune Catherine qui affirme que tous leurs dieux (ceux du César et de son peuple) sont des démons (« *deos nostros demones esse affirmat* », 50).

CLXIX. *De sancto Saturnino* (1216-1218)

349. Saturnin entre dans la ville de Toulouse. Les démons (*demonem*, 2) dans les idoles cessent de répondre aux habitants. Un gentil déclare que si on ne tue pas Saturnin, les dieux ne répondront plus jamais. On passe ensuite à l'acte.

350. La bienheureuse Perpétue a une vision dans laquelle elle voit une échelle d'or très haute qui se rend jusqu'au ciel. Sous cette échelle se trouve un dragon terrifiant et énorme (*draco teterrimus et ingentis*, 17). Elle voit aussi Satyre (*Satyrum*, et non *Saturninum*) qui lui dit de monter et de ne pas craindre ce dragon (*draco*, 19).

CLXX. *De sancto Iacobo interciso* (1219-1223) : aucun élément.

CLXXI. *De sancto Pastore abbate* (1224-1227) : aucun élément.

CLXXII. *De sancto Iohanne abbate* (1228-1229) : aucun élément.

CLXXIII. *De sancto Moyse abbate* (1230-1231)

351. Un vieillard dit à un autre : « Je suis mort ». L'autre répond : « Ne te fies pas sur toi avant d'être hors de ton corps, car si tu dis que tu es mort, Satan n'est toutefois pas mort » (*Sathanas tamen mortuus non est*, 17).
352. Ordonné abbé, Moïse se fait éprouver par ses frères sous les ordres de l'évêque. Ils lui refusent l'accès à l'autel et le traitent d'Éthiopien (« *Exi foras, Ethyops!* », 32). Rempli d'humilité devant cette appellation, le saint se dit à lui-même : « Les cendres et la suie (*cinerate et caccabate*, 34) te font bien, toi qui n'es pas un homme. Comment oses-tu te présenter au milieu des hommes? ».

CLXXIV. *De sancto Arsenio abbate* (1232-1235)

353. Théophile demande à une vieille femme si elle sait que c'est par les femmes que l'ennemi attaque les saints (*inimicus per mulieres sanctos impugnat?*, 38).

CLXXV. *De sancto Agathone abbate* (1236-1237)

354. Un frère impatient a brisé un vase. Il reconnaît avoir été sous l'emprise du démon de la colère (*demon iracundie*, 22). Il se repentit et regagne la congrégation.

CLXXVI. *De sanctis Barlaam et Iosaphat* (1238-1255)

355. Un homme tombe dans un gouffre parce qu'il préfère les délectations corporelles. Au fond, il y a un dragon (*draco*, 117) qui souffle du feu et qui ouvre la bouche pour le dévorer. Aux pieds de l'homme, il y a quatre aspics tête levée. Entre autres symboles que l'on explique : l'endroit où se tiennent les quatre aspics symbolise le corps composé de ses quatre éléments dont les désordres amènent la dissolution, alors que le dragon terrible (*draco terribilis*, 122) est la bouche de l'enfer qui veut dévorer tous les hommes.
356. À notre mort, la foi, l'espérance et la charité, intercèdent auprès de Dieu pour nous libérer de nos ennemis les démons (*ab inimicis demonibus nos liberare*, 138).

357. Le serviteur d'un jeune prince (nommé Josaphat) qui n'a jamais vu de femme de toute sa vie, dit à son prince que les femmes sont des démons qui séduisent les hommes (*demones*, 239). Le roi demande à son fils ce qu'il aime le plus. Ce dernier répond qu'il aime les démons (*demones*, 241). Le roi ne le fit donc habiter qu'avec des femmes. Un esprit mauvais (*malignus spiritus*, 245), envoyé par un mage du roi, entre dans le jeune homme et allume le désir. Josaphat s'en rend compte et se recommande à Dieu. Les tentations disparaissent.
358. La fille d'un roi demande à Josaphat de coucher avec elle. Comme elle l'excite, le démon (*demon*, 259) dit à ses compagnons qu'il est temps de profiter de ce moment car Josaphat est captif, entre d'un côté la concupiscence, et de l'autre, la suggestion du diable (*dyabolus*, 262). Alors Josaphat prie et pleure. Les esprits mauvais (*maligni spiritus*, 272) retournent vers le mage confirmer leur échec.
359. Josaphat voulait s'enfuir du trône, mais le peuple le retenait (son père avait reçu le baptême et lui avait laissé sa place). Il échangea ses habits avec ceux d'un pauvre, mais le diable (*dyabolus*, 281) lui tendait plusieurs embûches. Il (le diable) voulait le frapper avec une épée, ou encore il lui apparaissait sous la forme de bêtes féroces (*in forma ferarum apparebat*, 282), mais toujours Josaphat s'en protégeait en invoquant Dieu.

CLXXVII. *De sancto Pelagio papa* (1256-1282)

360. Les Sarrasins, lors de leur pèlerinage à la Mecque, doivent jeter des pierres à travers des trous pour lapider le diable (*pro dyabolo lapidando*, 123).
361. En 644, les mauvais anges (*mali angeli*, 168) veulent emporter l'âme de Dagobert car il a dépouillé des églises. Saint Denis se présente devant eux et sauve le roi.
362. Le roi des Frisons refuse de se faire baptiser car il suit la promesse du démon (*demone promittente*, 187) qui doit lui offrir, trois jours après, des biens incomparables. Le roi dit préférer suivre ses ancêtres qui sont en enfer plutôt que d'aller au ciel par le baptême. Il meurt subitement de la mort éternelle le quatrième jour.

363. En 856, dans le royaume de Louis, un esprit mauvais (*malignus spiritus*, 261) semait la discorde à Mayence. Les prêtres firent des litanies, des processions, jetèrent de l'eau bénite, mais l'ennemi leur jetait des pierres (*inimicus lapides iactabat*, 262) qui les blessaient. Il se cacha sous la cape d'un prêtre et il accusa ce dernier d'être tombé dans le péché avec la fille du procureur.

CLXXVIII. *De dedicatione ecclesie* (1283-1298)

- 364.** La première raison qui justifie la consécration de l'église est pour que soit expulsé le diable et sa puissance (*dyabolus et eius potestas penitus expellatur*, 44). D'après saint Grégoire, lors de la dédicace d'une ancienne église arienne, dans le cadre de laquelle on y apportait des reliques, un porc (*porcus*, 45) sortit du bâtiment en courant entre les jambes des fidèles. Il s'agissait de l'habitant immonde (*immundus habitator*, 46) que le Seigneur avait indiqué aux fidèles. La nuit suivante, ainsi que la troisième, on entendit de grands bruits dans l'église. Il s'agissait de l'Antique Ennemi (*antiquus hostis*, 50) qui quittait les lieux.
- 365.** L'église est aspergée d'eau bénite pour l'expulsion du démon (*demonis expulsionem*, 171), car l'eau bénite a la propriété d'expulser le diable (*expellendi ipsum dyabolum*, 172). On ajoute que l'eau, le vin, le sel et la cendre expulsent l'ennemi (*inimicum expellunt*, 175).
- 366.** On peint des croix dans l'église pour trois raisons, dont la troisième est qu'elles sont la terreur des démons (*demonum terrorem*, 196); les démons (*demones*, 196) qui ont ainsi été expulsés ont peur de la croix. Selon Jean Chrysostome, partout où les démons (*demones*, 198) voient le signe du Seigneur, ils fuient les plaies qu'ils reçoivent de ce bâton (*baculum quo plagam acceperunt*, 198).
- 367.** Un évêque célèbre une messe dans une église construite avec les fonds d'un usurier. L'évêque voit le diable assis sur la cathédre, en habits épiscopaux (*dyabolum stantem in cathedra in habitu episcopali*, 215). Le diable demande à l'évêque pourquoi il consacre son église. Le diable ajoute qu'elle lui appartient car elle est le fruit d'usure et de rapines. L'évêque et ses clercs s'enfuient et le diable (*dyabolus*, 219) détruit l'église dans un grand fracas.

3. Bilan du recensement.

Nous ne sommes encore qu'au début de notre enquête, mais il nous est permis de tirer quelques conclusions à la lumière de ce que les matériaux narratifs nous divulguent. Au tout début de notre enquête, nous étions persuadés – nous sommes maintenant convaincus, à la suite du recensement que nous avons effectué – que la *Legenda* contenait suffisamment de matériel narratif et de termes relatifs au diable pour mériter une analyse approfondie. En réalité, nous avons un heureux problème à résoudre : il y a beaucoup plus de matière que ce à quoi nous étions en droit de nous attendre. L'utilité du chapitre qui suit sera donc d'ordonner de façon exhaustive les noms du diable et des démons, pour ensuite en faire l'analyse lexicologique et littéraire (comment on les utilise dans les histoires) et ainsi nous permettre de mieux comprendre la démonologie contenue dans la *Legenda*.

Nous pouvons également affirmer que le diable fait partie de la réalité de Jacques; il y croit, il croit en sa présence effective dans le monde, et il croit surtout que la lutte contre l'Adversaire est loin d'être gagnée. Peu importe le temps de la journée – au petit matin, le midi, au crépuscule ou en pleine nuit – le diable et ses acolytes frappent des cibles bien choisies. La *Legenda* de Jacques de Voragine, bien qu'elle soit le fruit d'une compilation de textes plus ou moins anciens, reflète la mentalité et les peurs des gens de époque et elle est en cela typique des écrits de nature similaire qui sont produits à l'époque et antérieurement. Les pages qui suivent doivent nous servir à éclairer ce que tout cela signifie.

Comme il n'est pas facile d'interpréter les statistiques, il nous faut trouver la bonne méthode d'analyse. Nous croyons que pour être efficace, cette méthode doit nécessairement débiter par l'historique de la démonologie médiévale avec laquelle Jacques a dû entrer en contact par l'entremise de ses nombreuses sources.

Chapitre III

La terminologie du démon dans la *Legenda* : classification et analyse.

1. Les sources démonologiques de la *Legenda*.

Nous retraçons dans la première partie de ce chapitre les fonds culturels dans lesquels la *Legenda* puise sa démonologie, dont certains se retrouvent au chapitre initial, par exemple lorsque nous traitons des hérétiques et de leur allégeance au diable que leur reprochent les autorités chrétiennes. Il s'agit de synthétiser les sources de Jacques que Maggioni a identifiées dans son édition imprimée¹⁵⁰. Ce n'est que par la suite (parties 2 et 3 de ce présent chapitre) que tous les épisodes que nous avons compilés au chapitre précédent seront analysés.

A. La culture classique : les Chrétiens face à la culture romaine.

Les premiers Chrétiens de cette époque constituent une secte parmi d'autres, dans un univers totalement absorbé par la religion polythéiste romaine. Cette situation particulière influence la terminologie du diable, à la fois par la perception que les Chrétiens ont du mal incarné, ainsi que par le folklore externe à la communauté chrétienne.

Les noms attribués au démon trahissent la diversité culturelle des ethnies présentes sur le territoire sous l'emprise de Rome. Certains proviennent d'anciennes légendes folkloriques païennes comme par exemple la « Jolie femme des collines » alors que d'autres indiquent les types d'activités du démon sur les hommes, comme par exemple « pouvoir » ou « frénésie ». D'autres gardent les noms de divinités telles *Zeus* et *Arthemis*, suivant la tradition patristique qui veut que de tels dieux étrangers au christianisme soient de vrais démons. D'autres encore portent un nom qui suit la tradition judéo-chrétienne, tels *Beelzebuth* ou *Azazel*¹⁵¹.

¹⁵⁰ *Legenda aurea : Jacopo da Varazze*. Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. 2^e edizione rivista dall'autore, Florence, I, 1998, p. XXXVII-LV.

¹⁵¹ Jeffrey Burton Russell. *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1984, p. 50.

Les premières communautés chrétiennes vivent parmi la société romaine qui leur est réfractaire. Pour ces communautés, les actions des démons prennent forme dans les gestes hostiles que les Romains perpètrent contre les fidèles du Christ. Les pouvoirs des êtres malfaisants se font sentir à travers les persécutions officielles, les hostilités de la foule et certains cas individuels de maladie mentale, que certains perçoivent comme une possession démoniaque¹⁵².

Monothéistes convaincus, les Chrétiens voient dans la croyance romaine en la personnification de chaque dieu dans un simulacre, une preuve irréfutable que les dieux romains sont en fait des démons qui prennent possession des idoles. Deux auteurs chrétiens, Tertullien (v. 155-222) et Eusèbe de Césarée (v. 260-340), enseignent d'ailleurs que les idoles de pierres, de bronze ou de bois recèlent un démon qui rend des oracles et règle le vol des oiseaux. Les idoles doivent donc être purifiées par des prières destinées à conjurer et à expulser l'esprit malin qui y a élu domicile¹⁵³. En définitive, qu'un dieu soit guérisseur ou vengeur, les Chrétiens des premiers siècles lui attribuent des activités à connotations néfastes pour les hommes et le monde.

Le diable fait aussi l'objet d'accusations de la part des Chrétiens qui le considèrent comme la principale source des persécutions. On le croit instigateur des discordes qu'éprouvent l'Église romaine et l'Église byzantine. Dans un écrit du pape Clément 1^{er} (produit vers 94-97), l'évêque de Rome communique à l'évêque de Corinthe (avec qui il s'était querellé) son désir que les parties se réconcilient et cherchent le pardon pour les péchés commis, y ayant été poussés, selon le pontife, par l'adversaire¹⁵⁴. Le diable y est perçu comme une entité distincte qui influence les communautés chrétiennes vers le péché et la dissension.

Dès les II^e et III^e siècles se précisent les méthodes d'expulsion des démons, que l'on connaît sous le vocable d'exorcismes. Deux traits majeurs sont à relever. D'abord ce charisme que seuls les prêtres possèdent se rattache à la victoire remportée par le Christ sur le diable après sa Passion, lorsqu'il est ressuscité d'entre les morts. Les Chrétiens en milieu culturel romain sont confrontés aux thaumaturges qui se disent

¹⁵² Henri Leclercq, « Démon, démoniaque », dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 1, Paris, IV, 1924, col. 578; désormais *DACL*.

¹⁵³ Leclercq, *loc. cit.*, col. 580.

¹⁵⁴ Jeffrey Burton Russell, *Satan. The early Christian tradition*, Ithaca-London, 1981, p. 34.

capables de pareilles guérisons malgré leur absence de foi dans le Christ ressuscité¹⁵⁵. On sent donc chez les Chrétiens le besoin de marquer une différence entre leurs pratiques de guérison des possédés et celles mises en œuvre par les Romains. Dès le second siècle, la formule de l'exorcisme réfère au Christ, comme l'écrit clairement Justin (v. 100-165) : « Au nom de Jésus-Christ crucifié sous Ponce Pilate ». Cette formule constate l'impuissance des exorcistes romains, païens ou juifs, à faire fuir les démons. Au siècle suivant, Tertullien confirme le pouvoir des Chrétiens de chasser les démons du corps des obsédés. Il souligne que les Chrétiens chassent les démons aussi bien des corps de païens que de ceux de Chrétiens, rejoignant ainsi la mission que le Christ a donné aux fidèles : sauver les brebis égarées. Le prêtre carthaginois ajoute des traits nouveaux aux rites d'exorcisme, comme l'imposition des mains et l'exsufflation sur le corps du possédé (lorsque le prêtre souffle sur le visage de la victime pour en faire sortir l'intrus). Certains éléments demeurent en usage dans les rites baptismaux du christianisme médiéval. Tertullien est aussi l'instigateur d'un trait qui marque le rituel d'exorcisme durant tout le Moyen Âge : l'incapacité des femmes à exorciser et à guérir les possédés¹⁵⁶.

Le baptême puise certaines de ses origines dans l'exorcisme pratiqué par les premiers Chrétiens. La fonction de ce sacrement initiatique a pour but principal de chasser les démons qui ont fait leur demeure dans le cœur des hommes. Le baptême reçoit dès le début un pouvoir d'exorcisme¹⁵⁷. À l'imposition des mains sont associés d'autres rites lors du baptême, tel le signe de croix tracé sur le front, les oreilles et la bouche du nouveau Chrétien, symboles d'exorcisme qui semblent en effet avoir la vertu de protéger l'esprit des suggestions du démon, alors que la marque sur la bouche doit empêcher l'introduction de ce dernier dans le corps de sa victime¹⁵⁸. À partir du IV^e siècle, aucun élément nouveau majeur n'est apporté, sinon des modes d'aménagement multiples aux racines culturelles similaires. L'exorcisme reste pendant le Moyen Âge l'acte par lequel l'invocation du nom de Jésus-Christ constitue la formule de prédilection pour chasser les démons. Il persiste dans l'Église médiévale principalement sous deux

¹⁵⁵ Jean Daniélou, « Exorcisme, christianisme ancien », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, IV, 1960, col. 1997; désormais *DSAM*.

¹⁵⁶ Daniélou, « Exorcisme, christianisme ancien », dans *DSAM*, IV, col. 1998.

¹⁵⁷ Daniélou, *loc. cit.*, col. 2000-2001.

¹⁵⁸ Daniélou, *loc. cit.*, col. 2002.

formes : les exorcismes pratiqués sur des malades considérés comme possédés, et des exorcismes intégrés dans la liturgie préparatoire au baptême¹⁵⁹.

Aux III^e et IV^e siècles, et ce malgré des moyens de protection déjà approuvés par les autorités chrétiennes, on en vient à croire que le pouvoir du diable semble prendre de l'ampleur alors que l'insécurité et la peur causées par les persécutions grandissent¹⁶⁰. L'image du diable devient par le fait même de plus en plus sinistre aux IV^e et V^e siècles, en réponse à la dislocation de la société romaine face aux problèmes sociaux et aux menaces que causent les migrations barbares. On commence à se représenter le diable sous les formes d'un serpent ou d'un dragon, symboles du paganisme et des religions barbares. L'animal, aux caractéristiques zoomorphiques ou anthropomorphiques, apparaît souvent pourvu d'une langue de feu et d'une énorme queue de laquelle il tire sa force¹⁶¹, pour ne nommer que ces deux exemples. Le Moyen Âge hérite donc des croyances aux changements de forme du monde païen¹⁶².

B. Les apports de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Deux termes bibliques d'origine grecque désignent principalement le diable : *diabolus* (« qui sépare ») et *daemon* (à l'origine, les esprits bons ou mauvais, intermédiaires entre les dieux et les hommes). Le diable et ses démons sont aussi désignés par des expressions qui rappellent leur appartenance à l'un ou l'autre de ces termes, en plus de leur connexion à la catégorie des êtres spirituels et angéliques tels *spiritus malignus* et *angelus malignus*; ou encore qui indiquent la nature de leurs interventions, tels *inimicus*, *adversarius* et *temptator*¹⁶³. Ce dernier est à l'origine réservé à une situation momentanée et ne réfère qu'à un aspect particulier des activités du démon¹⁶⁴. De toutes les terminologies inspirées de la Bible, *inimicus* reste au Moyen Âge un des synonymes de *diabolus* les plus utilisés¹⁶⁵.

¹⁵⁹ Daniélou, *loc. cit.*, col. 2004.

¹⁶⁰ Russell, *Satan*, p. 149.

¹⁶¹ Russell, *op. cit.*, p. 190.

¹⁶² Richard Cavendish, *The Powers of Evil in Western Religion, Magic and Folk Belief*, Londres, 1975, p. 247.

¹⁶³ Jérôme Baschet, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XI^e siècle)*, Paris, 1993, p. 261-262.

¹⁶⁴ Gérard Jean Marie Bartelink, « Les dénominations du diable chez Grégoire de Tours », *Revue des études latines*, 48 (1971), p. 432.

¹⁶⁵ Bartelink, *loc. cit.*, p. 414.

Dans l'Ancien Testament, plus précisément dans le *Livre de Job*, le terme hébreu *ha-sâtân* signifie « l'accusateur » et désigne un ange de la cour céleste, chargé d'éprouver les justes. On l'identifie pour la première fois au chef des démons seulement dans le *Livre du Jubilé*, un texte apocryphe du I^{er} siècle¹⁶⁶. Dans le Nouveau Testament, le diable est le mauvais par excellence, le tentateur, le prince de ce monde¹⁶⁷. La terminologie démonologique usuelle prend ses racines dans le terme *Satan* et dans la traduction latine du mot grec *diabolus*. Elle se prolonge dans des termes comme *aduersarius*, *malignus* et *temptator*. Elle remonte également à la démonologie juive de l'Ancien Testament avec des termes tels que *daemon*, *spiritus immundus* et *spiritus malus*¹⁶⁸. Ajoutons les quelques termes suivants : *aduersarius* (1 P 5, 8), *inimicus* (Mt 13, 39), *homicida* (Jn 8, 44), *princeps huius mundi* (Jn 12, 31) et *Antichristus* (1 Jn 4, 3)¹⁶⁹. Tous ces termes influencent la manière de nommer le diable dans la littérature chrétienne médiévale. Par exemple, nommer le diable *humani generis inimicus* est chose fréquente¹⁷⁰. Le nom de *Satan*, chef des anges déchus, est explicitement cité dans le Nouveau Testament où il est dit qu'il a séduit le monde entier, et qu'ensuite il fut jeté sur la terre avec ses anges (Ap 12, 9)¹⁷¹.

À la suite des noms génériques du diable, il y a ceux qui le qualifient d'animal, de bête féroce, comme le serpent tentateur. À ce propos, l'Ancien Testament ignore largement le diable comme serpent et comme figure du mal en général. La première allusion au reptile tentateur de l'Éden se situe dans Sag 2, 24 (« *inuidia autem diaboli mors introiuit in orbem terrarum* »¹⁷²). Dans sa lettre aux Romains (Rm 16, 20), Paul suggère que le serpent est Satan¹⁷³. Cette idée reste très présente dans le christianisme, et ce depuis ses débuts. L'apport de l'Apocalypse est significatif dans la dénomination du diable sous la forme d'un dragon, cet « antique serpent, le Diable ou Satan comme on

¹⁶⁶ Jérôme Baschet, « Diable », dans Jacques Le Goff (dir.), et alii, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 262; désormais *DROM*.

¹⁶⁷ Édouard-Henri Webber, « Démons », dans Jean-Yves Lacoste (dir.) et alii, *Dictionnaire critique de théologie*, 1^{ère} édition, Paris, 1998, p. 310; désormais *DCT*.

¹⁶⁸ Bartelink, « Les dénominations du diable », p. 414.

¹⁶⁹ Nicole Lemaître, Marie-Thérèse Quinson et Véronique Sot, « Diable », dans *Dictionnaire culturel du christianisme*, Paris, 1994, p. 107; désormais *DCC*.

¹⁷⁰ Bartelink, *loc. cit.*, p. 428.

¹⁷¹ Lemaître, Quinson et Sot, « Satan », dans *op. cit.*, p. 270.

¹⁷² Baschet, *loc. cit.*, dans Le Goff (dir.) et alii, *op. cit.*, p. 260.

¹⁷³ Arvind Sharma, « Satan as snake, serpent » dans Mirca Eliade (éd.) et alii, *The Encyclopedia of Religion*, XIII, 1987, p. 83; désormais *EO*.

l'appelle » (Ap 12, 9)¹⁷⁴. Le serpent ainsi que le dragon sont associés au paganisme dès les premiers siècles du christianisme, et cette association s'intensifie à partir du haut Moyen Âge, car en vertu d'un extrait de Lv 20, 25, tout ce qui rampe est impur¹⁷⁵. Serpent mythique rencontré à plusieurs reprises dans la poésie hébraïque et biblique (entre autres dans Ps 74, 14), le *Leuiathan* équivaut au *draco*¹⁷⁶.

On retrouve dans la Bible des indications sur les lieux des démons, qui perdurent dans la littérature médiévale. Conformément à la tradition judéo-chrétienne, on croit que les démons évoluent dans les airs ou dans le monde souterrain¹⁷⁷. Les lieux isolés comme le désert et les tombeaux sont également des endroits où l'on peut rencontrer des démons¹⁷⁸. Voilà comment les Pères du désert, en tout premier lieu saint Antoine, décrivent leur vie comme une lutte constante contre les démons qui les troublent dans leur retraite.

Le diable tentateur est tout aussi présent dans la Bible et les fidèles sont mis en garde contre le prince de ce monde. Selon le Nouveau Testament, la vie du Christ fut une longue lutte contre les tentations du premier adversaire : le démon. L'épisode de la tentation au désert (Mt 4, 2-11) est en fait une lutte personnelle entre Jésus et le démon¹⁷⁹. Cette lutte est reprise par les Pères du désert, désireux de vivre à la manière du Christ afin de se rapprocher de Dieu. De plus, les Actes des Apôtres soulignent que le diable tend des pièges pour faire chuter les hommes, mais que Jésus parvient à les sauver car Dieu est avec lui (Ac 10, 38)¹⁸⁰. Cette tradition biblique influence les écrivains

¹⁷⁴ Baschet, *loc. cit.*, dans Le Goff (dir.) et alii, *op. cit.*, p. 260.

¹⁷⁵ « *separate ergo et vos iumentum mundum ab immundo et avem mundam ab immunda ne polluatis animas vestras in pecore et in avibus et cunctis quae moventur in terra et quae vobis ostendi esse polluta* ».

¹⁷⁶ André Paul, « Léviathan », dans *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, 1998, p. 509; désormais DTC.

¹⁷⁷ Russell, *Lucifer*, p. 71.

¹⁷⁸ Louis Leloir, « Le diable chez les Pères du désert et dans les écrits du Moyen-âge », dans *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981*, Regensburg, 1982, p. 219. La tradition biblique donne comme domaine du diable les lieux isolés, comme dans Lc 8, 29, qui sont souvent arides (Lc 11, 24) tel le désert (Lc 4, 1) dans lequel l'Esprit Saint conduit Jésus pour qu'il y soit tenté par le diable (Mt 4, 1).

¹⁷⁹ Pierre Bourguignon et Francis Wenner, « Combat spirituel, dans les Écritures », dans *DSAM*, II, 1953, col. 1135.

¹⁸⁰ Alan E. Bernstein, « Teaching and Preaching Confession in 13th Century Paris », dans Alberto Ferreiro (éd.) et alii, *The devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages : Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, Leiden-Boston, 1998, p. 114.

chrétiens dès les V^e et VI^e siècles, en particuliers les Pères de l'Église que sont Augustin et Grégoire le Grand.

C. Les Pères du désert et de l'Église, Augustin et Grégoire le Grand.

Jacques utilise beaucoup plus d'écrits patristiques que les seuls ouvrages d'Augustin et de Grégoire le Grand, mais comme la revue littéraire sur ce sujet serait trop longue, nous concentrons notre analyse sur l'œuvre de ces deux hommes, qui sont les principaux auteurs patristiques. C'est surtout à partir du IV^e siècle que les auteurs chrétiens insistent sur l'idée que le diable et les démons sont entièrement soumis à la puissance divine et n'opèrent d'aucune façon par eux-mêmes. Les témoignages sont fréquents au sujet d'une conception qui fait de la vie entière des Chrétiens une lutte contre le démon¹⁸¹. On retrouve ce témoignage chez Jérôme, Augustin, puis Bernard et Thomas d'Aquin¹⁸².

Augustin est un personnage central pour la démonologie chrétienne occidentale. Parmi les idées marquantes que l'on retrouve dans ses ouvrages, il y a la définition des anges et des démons comme étant des esprits. Certains d'entre eux, les anges, sont bons, alors que d'autres, les démons, sont mauvais, déchus, expulsés sur terre en même temps que leur chef¹⁸³.

D'Augustin provient aussi l'idée de la sexualisation du diable, qui fait de ce personnage l'auteur de la pulsion sexuelle par laquelle nous avons hérité du péché¹⁸⁴. D'après Augustin, à la suite du péché originel, l'homme est demeuré sous l'empire du démon. La cité du démon est depuis opposée à la cité de Dieu (*De civitate Dei* 14, 18 et 21, 1)¹⁸⁵. Or, après que Jésus eut racheté l'humanité par son sacrifice, Satan ne fut dès lors que le prince des pécheurs. Il possède ainsi le *ius diaboli*, un véritable droit sur l'âme de ces derniers, conception qui perdure tout au long du Moyen Âge¹⁸⁶. La cité du démon développée par Augustin rejoint celle de la conception du corps mystique de

¹⁸¹ Bartelink. « Les dénominations du diable », p. 427.

¹⁸² Antoine et Claire Guillaumont, « Démons, en Occident – la période patristique (IV^e-VII^e siècles) », dans *DSAM*, III, 1957, col. 216.

¹⁸³ Russell, *Satan*, p. 210.

¹⁸⁴ Erwin Fahlbusch, « Devil. Development, early Christianity », dans Erwin Fahlbusch (éd.) et alii, *The Encyclopedia of Christianity*, Leiden, I, 1999, p. 823; désormais *EoC*.

¹⁸⁵ Guillaumont, *loc. cit.*, dans *op. cit.*, III, col. 216.

¹⁸⁶ Baschet, « Diable », dans Le Goff (dir.) et alii, *DROM*, p. 264.

Satan dans lequel les pécheurs, hérétiques et infidèles sont rassemblés avec les mauvais anges, pour s'opposer au corps mystique du Christ, composé de la masse des fidèles et des bons anges¹⁸⁷, tradition qui remonte aux premiers Pères de l'Église et qui n'est pas uniquement imputable à Augustin¹⁸⁸. Bien que les auteurs du Moyen Âge précisent certaines particularités de ces deux corps en opposition, l'essentiel de la mise à jour provient de la plume de l'évêque d'Hippone.

Un aspect essentiel de la démonologie d'Augustin réside dans les actions des démons sur les idoles. Après l'introduction du démon dans l'idole, le simulacre devient animé. La représentation matérielle d'un dieu païen est possédée par un *numen* invisible : l'idole sert donc de corps pour le démon. L'être maléfique peut à sa guise manipuler les disciples de l'idole en leur suggérant, par exemple, le mal à accomplir sur les Chrétiens¹⁸⁹. C'est sur cette constatation qu'Augustin se base lorsqu'il écrit que les dieux sont des démons et les adorateurs des idoles sont des suivants des démons. Pour Augustin, ces faux dieux sont des anges déchus qui continuent sur terre leur lutte contre le Seigneur¹⁹⁰. Il expose ainsi toute la malice du péché d'idolâtrie.

Augustin est catégorique au sujet de l'influence du diable dans les actes des hommes : l'Ennemi n'a pas le pouvoir de forcer quiconque vers le péché. Dieu donne à toute créature intelligente, c'est-à-dire les humains et les anges, le libre-arbitre. Cette liberté décisionnelle est la condition qui rend le péché possible mais elle ne peut être la cause de ce dernier. Il s'agit d'un libre choix que les hommes font vers le mal¹⁹¹. Ainsi sont jetées les bases de la responsabilité de l'homme face à la tentation du diable. Environ deux siècles plus tard, un autre brillant théologien poursuit la tâche de définir les pouvoirs et les attributs du diable.

Le pape Grégoire le Grand (590-604) est un Père de l'Église dont les apports aux croyances concernant le diable sont tout aussi importantes que celles léguées par Augustin. Il est en effet le premier à opérer une connexion sans équivoque entre Satan et

¹⁸⁷ Russell, *op. cit.*, p. 218.

¹⁸⁸ Jeffrey Burton Russell, « Heresies, Historical Development », dans Mirca Eliade (ed.) et alii, *EoR*, XV, 1987, p. 418.

¹⁸⁹ Julien Ries. « Pagan gods as demons » dans Mirca Eliade (éd.) et alii, *op. cit.*, VII, p. 78.

¹⁹⁰ Augustin, *De ciuitate Dei*, II, x, dans *La cité de Dieu; Livres I-V, Impuissance du paganisme* : texte de la 4^e édition de B. Dombart et A. Kalb; introduction générale et notes par G. Bardy; traduction française de G. Combès, Paris, 1959, p. 334.

¹⁹¹ Russell. *Satan*, p. 201-202.

Léviathan, qu'il transforme en monstre dévorateur. Cette description figurée illustre l'emprise que Satan détient sur le monde terrestre¹⁹². Mais par un paradoxe étonnant, Grégoire dépeint aussi le diable en une figure insignifiante. Dans ses *Dialogues*, il relate des histoires à la fin heureuse et dans lesquelles les saints triomphent toujours sur leurs adversaires maléfiques. La manière dont leurs victoires se concrétisent est souvent teintée d'humour. Ces manifestations écrites du christianisme populaire, avec lesquelles l'esprit de Grégoire est familier, mettent en scène des saints provenant des couches sociales humbles. C'est sans doute ce qui explique pourquoi les *Dialogues* connaissent à l'époque une si grande popularité et sont transposés dans le folklore¹⁹³. Leur contribution à la création du démon comique du Moyen Âge plus tardif intrigue encore les historiens de la culture.

L'influence de Grégoire le Grand ne s'arrête pas là. Les écrivains occidentaux connaissent à travers ses œuvres toute la hiérarchie angélique, dont les Séraphins, Chérubins, Thrones, etc. Les auteurs chrétiens postérieurs à Grégoire en viennent à la conclusion que comme Lucifer fut jadis le plus grand des anges, il devait être un Séraphin. Ce n'est qu'à partir des XII^e et XIII^e siècle que l'idée de la royauté de Lucifer sur le monde a pris racine, pour ensuite s'implanter solidement aux XIV^e et XV^e siècles¹⁹⁴.

La représentation antique du diable sous les traits d'un petit enfant noir, d'un petit Éthiopien, est reprise par Grégoire, à un point tel que ce petit homme est souvent illustré par les peintres et sculpteurs de l'époque. Grégoire nomme dans ses ouvrages *negrus puerulus* l'être qui traîne les moines peu enclins à la discipline hors de leur cellule pour les frapper ou les effrayer. Bien que ce terme fasse référence à l'Éthiopien, il doit être compris dans un sens péjoratif général, c'est-à-dire qu'il sert à identifier un étranger à la culture romaine bine plus qu'un habitant à la peau foncée¹⁹⁵. Il est abondamment utilisé par les moines d'Occident, qui l'insèrent dans les vies de saints du IX^e au XI^e siècle. L'emphase qu'ils mettent sur le diable s'explique par la renaissance monastique qui s'amplifie, tout comme par la réelle volonté de retourner à la tradition

¹⁹² Baschet, *Les justices de l'au-delà*, p. 237.

¹⁹³ Russell, *Lucifer*, p. 156-157.

¹⁹⁴ Baschet, « Diable », dans Le Goff (dir.) et alii, *DROM*, p. 271.

¹⁹⁵ Gregorio Penco, « Sopravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale », *Studia monastica*, 13 (1971), p. 35.

érémitique orientale qui place la lutte contre le diable et les démons au cœur du quotidien de la vie monastique¹⁹⁶.

D. Le diable des premiers moines.

Les apports des Pères du désert, en tout premier lieu leur forte emphase sur l'ubiquité et la tangibilité des démons, influencent le monachisme, et ce avant le Moyen Âge¹⁹⁷. Les ermites des IV^e et V^e siècles sont troublés par les pensées d'envie et de distraction qui infiltrent leur esprit et qu'ils perçoivent comme démoniaques¹⁹⁸. Les moines ascètes qui vivent au désert au IV^e siècle envisagent leur vie principalement comme une lutte contre les démons et leur chef, Satan. Ce trait majeur du combat solitaire contre les forces du mal apparaît dans les *Vies* des solitaires du désert, particulièrement dans celle qui leur sert de modèle, la vie de saint Antoine, écrite par saint Athanase (vers 357). Des traces de ce modèle sont également présentes dans les *Vies* composées par saint Jérôme. On retrouve des épisodes du combat contre les démons dans les *Vies* de saint Pacôme (les plus anciens documents datent d'avant 380). Dans ces textes, on raconte que, ennemis jurés de la solitude, les démons attaquent les moines qui perçoivent ce combat comme la seule manière de s'assurer le salut et de parvenir à la perfection. De tels récits abondent dans les vies des anachorètes, qui sont parfois plus riches en « diableries » qu'elles n'informent sur la vie du personnage qui fait l'objet du récit. Par exemple, les trois principaux combats qu'Antoine doit livrer contre les démons, au cours de sa vie ascétique, correspondent à trois étapes décisives vers la vie solitaire. Il se retire d'abord dans un tombeau à proximité de son village où il fait face à des démons. À un autre moment, il s'éloigne dans le désert voisin, au-delà du fleuve, et s'installe dans un vieux fort, isolé du reste du monde. Enfin il gagne le grand désert aux confins de la Mer Rouge, étape ultime et pénible de sa quête de la perfection ascétique¹⁹⁹.

Dès le haut Moyen Âge, la domination de la vie intellectuelle qui s'exerce à partir des monastères a des répercussions directes sur la façon de concevoir le diable et

¹⁹⁶ Russell, *op. cit.*, p. 157.

¹⁹⁷ Russell, *op. cit.*, p. 62-63.

¹⁹⁸ Cavendish, *The Powers of Evil in Western Religion*, p. 198.

¹⁹⁹ Guillaumont, « Démons, en Occident », dans *DSAM*, III, col. 190.

ses présences dans le monde. Les moines font de l'adversaire et de sa troupe, des créatures réelles et effrayantes²⁰⁰. La représentation du petit Éthiopien se répète dans des formes variées de tromperies démoniaques rapportées dans les biographies de moines provenant de milieux les plus divers²⁰¹. Par l'entremise des sermons et les prédications répétées des moines, qui mettent souvent en scène le diable ou ses démons, toutes ces nouvelles caractéristiques traversent les murs des monastères pour imprégner le christianisme populaire ainsi que les croyances locales, créant une sorte de climat d'insécurité accrue parmi les fidèles. La tautologie que pratiquent les autorités chrétiennes fait en sorte que les anciennes religions sont perçues comme étant des erreurs païennes et leurs dieux sont associés au diable, spécialement dans la controverse du monachisme ascétique face au paganisme, quand les entreprises de conversion en terres païennes se butent aux croyances locales encore fortes²⁰².

L'apport direct des clercs se traduit lentement par une substitution des noms indigènes en faveur d'une terminologie latino-romaine. Les écrivains de langue vulgaire amplifient ce mouvement en utilisant un lexique réduit²⁰³. Les termes qui désignent le diable et ses démons sont, jusqu'au XIII^e siècle, le résultat des réductions et des ramifications latino-romaines produites dans le but de circonscrire une identité maligne centrale en un nombre réduit de termes évocateurs. Par exemple, les noms de dieux ou

²⁰⁰ Césaire d'Heisterbach, par exemple, décrit dans son *Dialogus* les attaques féroces du diable et rend bien réelle sa menace physique. Voir : Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum*. Edited by Joseph Strange. 2nd Edition, Ridgewood, 1966, p. 278-279. Il y relate le récit d'un clerc nommé Philippe, qui subit les assauts du diable. Césaire contribue à ces connaissances quant aux attaques féroces du diable, dont les victimes peuvent par la suite souffrir quelques jours (habituellement trois) avant de rendre l'âme dans d'atroces souffrances. Sur la contribution de Césaire, voir : Brian Patrick McGuire, « God, man and the devil in medieval theology and culture », *Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin*, Copenhague, 18 (1976), p. 51. Césaire identifie la victime par son nom, le lieu géographique précis où se déroule la scène et la date à laquelle elle a lieu.

²⁰¹ Penco, « Sopravvivenze della demonologia », p. 35.

²⁰² Fahlbusch, « Devil », dans Fahlbusch (éd.) et alii, *EOC*, I, p. 823. Toutefois, les dieux païens ne sont pas unilatéralement assimilés à des démons. Les évangélistes opèrent également à leur sujet des syncrétismes, en identifiant progressivement ces dieux au Créateur; des subordination, en transformant petit à petit la figure des dieux en anges et en nouveaux saints; et bien évidemment, des suppressions pures et simples des divinités païennes. Sur ce phénomène de glissement des divinités païennes vers Dieu et les saints, voir : Henry Ansgar Kelly, *Towards the death of Satan. The Growth and Decline of Christian Demonology*, Londres, 1968, p. 53-54.

²⁰³ Claude Lecouteux, *Démons et génies du terroir au Moyen-âge*, Paris, 1995, p. 67.

de monstres des bois tels le *Kobol* et le *Throll*, sont rassemblés sous le vocable de *demon*.

E. Les foyers locaux de culture et les croyances ethniques.

Les éléments de culture des peuples païens, dont des vestiges sont récupérés par le christianisme, font partie d'un ensemble général de cultures méditerranéennes plus anciennes. À ces éléments il faut ajouter ceux des cultures celtes, teutoniques et slaves, que l'on retrouve dans le nord de l'Europe. Certains de ces éléments pénètrent le christianisme et inversement, certaines particularités de la religion chrétienne imprègnent les cultures non chrétiennes dès les premiers contacts entre les deux groupes, lors des missions de conversion²⁰⁴.

Sous la pression des fidèles, l'Église en vient à « folkloriser » le démon en effectuant certains emprunts aux cultures locales afin de faciliter l'acceptation de ses enseignements par les peuples visés. Une des conséquences de cette concession se fait ressentir au sujet de la distinction qui doit être faite entre le diable, prince du mal, et ses suivants, les démons. Les *simplices* ne comprennent pas les distinctions que la théologie est parvenue à produire²⁰⁵. Dans l'esprit des masses du XII^e siècle, le monde invisible est peuplé de différents personnages plus ou moins redoutables et à l'hierarchie nébuleuse. Leur place par rapport au Bien et au Mal ne semble pas être clairement définie, car les saints sont réputés être capables de vengeance, alors que certains esprits de la nature sont parfois appelés en aide. Ce malaise engendre la confusion dans l'esprit des gens, particulièrement au sujet des différents types d'activités attribuées aux démons sur les hommes et leur monde. Ainsi les peuples d'origines germaniques (dont les Francs et les Lombards) ont cru aux fantômes bons et mauvais, tout comme aux endroits hantés²⁰⁶.

Ce genre de croyances englobe également le destin de l'âme de ceux qui sont décédés avant que leur temps n'eut été venu, ou de manière non naturelle (complications à l'accouchement, suicide). On s'interrogeait à savoir s'ils étaient plus susceptibles de devenir des esprits errants. Le caractère bon ou mauvais des intentions *post mortem* de tels esprits pose lui aussi un problème, dans la mesure où l'on se demande s'il est

²⁰⁴ Russell, *Lucifer*, p. 62.

²⁰⁵ Russell, *Lucifer*, p. 65.

²⁰⁶ Robert Muchembled, *Une histoire du diable : XII^e-XV^e siècles*, Paris, 2000, p. 27.

possible que se vengent les défunts, particulièrement envers les membres de leur famille qui ne leur offrent pas les rituels funéraires adéquats. Une solution trouvée à ce problème est l'exorcisme des endroits réputés être hantés, afin que l'âme des défunts errants puisse enfin connaître le repos éternel²⁰⁷.

Lorsque le christianisme rencontre les religions païennes du nord, entre le VI^e et le XII^e siècle, de nouveaux éléments démonologiques intègrent la culture chrétienne en ce qui a trait à l'apparence du démon. Par exemple, le dieu celte *Cernunnos*, seigneur de la fertilité, de la chasse et du monde souterrain, pourvu de cornes, est assimilé au diable²⁰⁸. Autre exemple : les Teutons vénèrent des dieux portés vers le mal et la destruction, comme le dieu *Loki*, divinité ambivalente de la tromperie. Sous l'influence chrétienne, un tel personnage devient de plus en plus mauvais aux yeux des moines, qui dès le IX^e siècle font de lui un être analogue à Satan²⁰⁹. La capacité de *Loki* à changer d'apparence pour prendre celle d'un grand saumon, ainsi que son étiquette de « forgeron du mal » contribuent à générer des parallèles avec le diable²¹⁰.

En plus d'être lié à des dieux païens, les caractéristiques du diable provenant des traditions ethniques sont associées à certains endroits et à certains temps de la journée. Les dieux reconnus pour leur tempérament négatif sont réputés vivre dans l'obscurité et les territoires nordiques. La Laponie est reconnue comme étant un endroit de prédilection pour certains dieux et par extension, pour le diable. Les églises, dont le cœur fait face à l'est, ont le nord à leur gauche où l'on croit que le diable s'y cache, attendant à l'extérieur des murs pour surprendre ses victimes. Aussi n'inhume-t-on jamais les morts de ce côté de l'église. La gauche, du latin *sinister*, est également associée à la maladie et au danger chez plusieurs peuples européens²¹¹. Les temples des religions païennes n'ayant pas tous été détruits par les missions d'évangélisation, on s'y rend pour les sanctifier et les changer en des lieux de culte licite. Quant à tous ces antres du diable, que sont les grands arbres, les sources, les cavernes et les puits naturels, ils sont craints et évités²¹².

²⁰⁷ Geoffrey Parringer. « Ghosts in christianity », dans Mirca Eliade (éd.) et alii. *EoR*, V. 1987, p. 548.

²⁰⁸ Russell. *op. cit.*, p. 63.

²⁰⁹ Rudolf Simek. « Teufel – Skandinavische Literatur », dans *LdMA*, VIII, 1997, col. 590-591.

²¹⁰ Russell. *Lucifer*, p. 65.

²¹¹ Russell. *op. cit.*, p. 69-71.

²¹² Russell. *op. cit.*, p. 71.

Le diable et ses démons sont réputés être le plus souvent actifs le midi et au milieu de la nuit, quoiqu'ils semblent apprécier également le crépuscule, mais inévitablement ils se sauvent à l'orée du jour lorsque le coq, ou encore mieux, les moines, chantent²¹³. Par ces inévitables influences des traditions ethniques et des cultures populaires, le folklore met en place, à travers les générations, nombre de détails : quels sont les vêtements que porte le diable, comment il danse, comment il est froid et poilu, etc. La société médiévale se perd dans ce méandre incongru²¹⁴. Mais au XII^e siècle, la scolastique, avec ses théories solides et ses intellectuels chevronnés, ajoute de la concision à cet amas de croyances inégalement reconnues et ces superstitions latentes.

F. Une culture savante du démon. La scolastique des XII^e et XIII^e siècles.

La vie intellectuelle de l'Europe de 1050 à 1300 est dominée par la scolastique qui se caractérise par une application stricte et formelle de la raison à la théologie, à la philosophie et à la loi²¹⁵. Cette nouvelle emphase sur la raison rend possible les avancées en démonologie, en libérant la théologie de sa dépendance envers la tradition sur laquelle elle se fonde depuis le haut Moyen Âge.

Au XIII^e siècle, les intellectuels fréquentent l'université, institution emblématique de la scolastique. Théologiens et inquisiteurs y entreprennent de longues réflexions sur la théologie, la loi et la philosophie, qui mènent à la parution de riches ouvrages sur les conceptions du diable, des démons et de leurs serviteurs²¹⁶. C'est dans ce creuset de culture scolastique que, par exemple, la théorie de l'incube semble prendre ses racines. On postule que les démons, ne possédant ni corps tangible ni sexe, peuvent prendre la forme qu'ils désirent et ainsi s'approcher plus aisément de leurs victimes. L'incube est la forme masculine prise par un démon pour tromper sa victime féminine et avoir des relations sexuelles avec elle, essentiellement, mais pas toujours, pendant son sommeil, dans le but de l'humilier et de la corrompre. Le succube est, à l'opposé, la forme

²¹³ Russell. *Ibid.*

²¹⁴ Russell. *op. cit.*, p. 63.

²¹⁵ Russell, *Lucifer*, p. 159.

²¹⁶ Jean-Claude Schmitt, « Sorcellerie », dans Le Goff (dir.) et alii, *DROM*, p. 1089.

féminine que prend le démon pour tenter sa victime masculine. Les moines sont, raconte-on, souvent les cibles de telles tentations²¹⁷.

Le diable devient à la période scolastique une figure beaucoup plus colorée, immédiate et présente dans l'art, la littérature, les sermons et la conscience populaire. Or, en même temps que la présence du diable grandit, son importance dans la théologie diminue. Il devient également de plus en plus ridicule et comique dans l'art figuré, dans les *exempla* et dans la littérature populaire à partir de la fin du XIII^e siècle, probablement en conséquence de la diminution de sa signification théologique. Le diable ne cesse pas d'être subordonné à Dieu et ne peut prétendre d'aucune manière au rang de second Créateur (sauf dans les cas d'hérésies dualistes). Il acquiert toutefois une plus grande liberté d'action dans son rôle de marionnettiste maléfique des opérations de la nature, et plus seulement dans celui de l'ennemi malhonnête qu'on lui reconnaît²¹⁸. La définition plus précise du miracle, les réflexions plus intenses sur les sacrements, le développement du culte eucharistique et surtout l'affirmation du dogme de la présence réelle du Christ, proclamés solennellement par le concile de Latran IV de 1215, contribuent grandement, même en dehors du cercle restreint des théologiens, à l'évolution de la conception surnaturelle de la dangerosité du démon. Cette particularité est, en ce qui concerne la présence effective et réelle du diable et des démons, étroitement liée à la face négative du surnaturel qu'incarnent ces personnages²¹⁹. Car après tout, depuis Latran IV, l'obligation répétée par les prédicateurs, de croire en la réalité de la présence réelle du corps du Christ sous les apparences du pain et du vin, se rapproche grandement de la croyance en la réalité de la présence du démon, de sa capacité, par exemple, à se métamorphoser en jolie femme et à avoir des contacts sexuels bien réels avec ses victimes.

2. Remarques sur la terminologie du démon dans la *Legenda*.

Avant d'entamer l'analyse lexicologique et l'étude de la démonologie proprement dites, nous devons apporter certaines remarques au contenu de notre enquête. Une première d'ordre quantitatif, l'autre d'ordre qualitatif.

²¹⁷ Russell, *op. cit.*, p. 183.

²¹⁸ Schmitt, *loc. cit.*, dans Le Goff (dir.) et alii, *op. cit.*, p. 1090.

²¹⁹ Schmitt, « Sorcellerie », dans Le Goff (dir.) et alii, *DROM*, p. 1089.

A. Nombre total de termes et fréquence d'apparition²²⁰.

On relève dans la *Legenda aurea* 877 occurrences relatives au diable et aux démons, dans 123 des 178 chapitres, soit du *Prologus* au dernier chapitre. Dans une œuvre qui, selon notre estimation, contient environ 212 000 mots, la proportion est d'environ 4,15 occurrences pour mille mots. Est-ce énorme, habituel ou faible? Difficile à dire. Toutefois, en nous basant sur l'étude qu'ont produite Jean-Pierre Torrell et Denise Bouthillier sur le démon dans l'œuvre de Pierre le Vénérable, ce chiffre est plausible et il démontre même que le diable et ses acolytes sont plus fréquemment cités dans la *Legenda* que dans le *De Miraculis* qui compte, de tous les ouvrages de Pierre le Vénérable, la proportion de termes démoniaques la plus élevée, soit environ 3,23 pour mille mots²²¹.

B. La proportion des termes par moment de l'année liturgique et par chapitre²²².

La division de la *Legenda* selon le calendrier liturgique, que nous avons expliquée précédemment, constitue le véritable sens théologique de l'œuvre de Jacques. Par conséquent, nous avons cherché à savoir si cette division a une incidence sur la concentration de certains termes dans certains moments de l'année liturgique. Nous avons donc pris en considération la proportion de termes pour chacun de ces moments. Le dernier temps de l'année, le *Tempus Peregrinationis*, malgré ses 107 chapitres, contient une proportion moindre, pour mille mots (4,05 pour mille mots), que trois des quatre autres moments de l'année. Voici les chiffres concernant les cinq subdivisions que Jacques met en place : *Tempus renouationis*, 5,33 pour mille mots; *Tempus*

²²⁰ Pour la suite de ce chapitre, on se réfère au Tableau I : « Fréquence des appellations du diable et des démons ». Pour mettre sur pied ce tableau, nous nous sommes inspirés de la méthode mise de l'avant par J.-P. Torrel et D. Bouthillier, comme nous l'avons expliqué à la troisième partie du premier chapitre. Les termes ont d'abord été puisés dans la *Legenda* en prenant soin de préserver leur graphie d'origine. Ils ont ensuite été regroupés en 54 catégories. Pour chacune d'elles, le nombre d'occurrences est relevé, par moment de l'année, puis au total dans toute l'œuvre. Rappelons que les termes qui apparaissent dans cette liste ont été sélectionnés en raison de leurs liens évidents, dans les différents épisodes, avec le diable et les démons : ils servent à les identifier (directement ou de manière figurée), à les nommer, à décrire leurs formes ou leur nature, etc.

²²¹ Torrell et Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde*, p. 240-241.

²²² Voir le Tableau II : « Proportion des termes répartis selon les chapitres du calendrier ». Ce tableau donne en plus la liste de tous les chapitres qui contiennent des termes démonologiques.

Reconciliationis et Peregrinationis, 4,64 pour mille; *Tempus Deuiationis*, 4,34 pour mille et *Tempus Reconciliationis*, 3,69 pour mille.

Nous avons également exploré l'avenue de la proportion de termes démonologiques par chapitre. Pour le *Tempus Renouationis*, on dénombre 43 mentions réparties dans les cinq chapitres, donc une moyenne de presque neuf termes par chapitre. Le *Tempus Reconciliationis et Peregrinationis* compte 25 chapitres dont 15 abritent 115 occurrences, pour une moyenne par chapitre de 7,73. Le *Tempus Deuiationis* compte un total de 21 chapitres dont 16 contiennent un total de 97 mentions du diable ou des démons, ce qui signifie une proportion par chapitre de 6,06. Le *Tempus Reconciliationis* et ses 14 chapitres sur une possibilité de 20, regroupent 96 termes, et la proportion pour ce moment de l'année liturgique est légèrement plus élevée, à 6,93 termes par chapitre. Enfin, le *Tempus Peregrinationis*, avec ses 107 chapitres dont 73 abordent à 526 occasions le diable et les démons, détient une proportion de terme par chapitre de 7,22.

Malgré le fait que le *Tempus Peregrinationis* fasse une place importante au diable et à ses anges déchus, il nous est impossible d'affirmer que ces proportions qui paraissent évocatrices d'une stratégie d'écriture de l'auteur, puissent constituer un élément de réponse pour qui veut expliquer l'intérêt de Jacques pour le diable et les démons. De plus, comme notre Dominicain élabore son œuvre en se basant sur des écrits déjà existants, la forte concentration de termes démonologiques dans un moment donné de son calendrier liturgique peut s'expliquer par le hasard qui fait échoir la date du martyr des personnages dont la vie est riche en données démonologiques, à un moment précis de l'année liturgique. Nous ne pouvons par conséquent prétendre que, par exemple, le *demon* est un personnage plus important durant le temps du pèlerinage parce qu'il y apparaît plus fréquemment que dans tout autre moment de l'année. Comme nous n'avons pas examiné comment s'exprime la piété populaire chez les fidèles en général, et si elle est plus visible à un certain moment de l'année, nous pouvons tout au plus avancer que ce moment, qui court de la Pentecôte à l'Avent, a pu, plus que tout autre, inspirer aux prédicateurs davantage de récits mettant en scène le diable ou les démons.

Quant aux 55 chapitres qui ne contiennent aucune mention de termes relatifs au diable ou et démons, nous n'avons pas remarqué de constance qui expliquerait pourquoi ils n'y s'y retrouvent pas. Nous écartons donc l'hypothèse d'une stratégie d'écriture que

Jacques aurait volontairement appliqué lors de la composition de ces chapitres. Bien entendu, il serait fort intéressant de consulter les sources de Jacques afin de vérifier si elles comportaient à l'origine des occurrences démonologiques.

3. Éléments d'analyse et d'interprétation des termes.

La nomenclature de cette portion du chapitre est bipartite. Nous prenons d'abord soin d'identifier les origines des appellations, puis nous interrogeons les épisodes dans lesquels ils apparaissent. Étant donné que nous travaillons uniquement sur la *Legenda*, il se peut que les conclusions auxquelles nous arrivons ne rejoignent pas celles auxquelles arrivent d'autres médiévistes. Mais comme à notre connaissance il n'existe pas d'étude sur la terminologie démonologique de la *Legenda*, nous pensons pouvoir tirer quelques jalons qui serviront, nous l'espérons, pour de futures recherches.

Avant de poursuivre, précisons la définition que nous donnons d'« origine ». Elle ne signifie pas que les termes étudiés n'ont d'autre origine que la Bible, et dans une moindre mesure les écrits des Pères du désert et ceux de l'Église. Nous utilisons le terme dans le sens où le contenu de la Bible est reconnu par les clercs comme étant le fondement du christianisme officiel, et comme les bases de la culture licite grâce auxquelles le *popolo grosso* dirige les autres, les *illitterati*, c'est-à-dire en gros, mais pas exactement, les laïcs²²³. Le recours de Jacques à une telle terminologie d'origine scripturaire prouve qu'au moment où il immortalise les noms du démon dans son œuvre, ces derniers font déjà partie d'un système complexe de croyances dont l'auteur et ses destinataires partagent une « structure de signification »²²⁴ au sens large, au sens où les noms employés pour désigner l'un ou l'autre de ces personnages renvoient au diable ou aux démons.

²²³ Jean-Claude Schmitt, « Religion populaire et culture folklorique », *Annales*, 31 (1976), p. 942. La nuance que l'on doit apporter sur l'identité des laïcs illettrés est expliquée un peu plus en détails par Martine De Reu, « Divers chemins pour étudier un sermon », dans Jacqueline Hamesse et Xavier Hermand (éd.) et alii, *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du colloque international de Louvain-La-Neuve (9-11 juillet 1992)*, Louvain-La-Neuve, 1993, p. 336-338. L'auteur suggère que l'on évite de considérer les *illitterati* comme une masse de laïcs non éduqués. Des laïcs, minoritaires certes, mais néanmoins existants, savent lire, écrire et compter.

²²⁴ Pour plus de détails sur cette « structure significative » dont nous pensons que le diable fait partie, voir : Boureau, *L'événement sans fin*, p. 34. En définitive, les noms que prennent les personnages démoniaques ne sont que des variations sur un même thème; variations qui dans leur finalité s'amalgament autour d'un personnage central et de sa troupe. Elles se réfèrent toutes au *dyabolus*, au *demon* ou à *Sathan*, pour autant qu'à une occasion au moins, le texte les nomme ainsi.

Quant aux problèmes interprétatifs que peuvent éventuellement causer les termes d'« origine biblique », qui constituent la proportion de termes la plus importante, nous devons identifier les balises qui servent à guider nos comparaisons. Nous reprenons à ce sujet les mots de Jean-Pierre Torrell et Denise Bouthillier qui ont eu à faire face, dans leur étude du démon de Pierre le Vénérable, au problème qui nous préoccupe :

En un sens, presque tous les noms employés par Pierre sont bibliques, à commencer par les noms communs et à continuer par ceux qui sont forgés à partir de situations bibliques [...]. Ces appellations se répartissent elles-mêmes en plusieurs catégories suivant qu'il s'agit de noms propres personnels, de désignations à partir d'un nom d'animal ou encore de qualifications diverses²²⁵.

En ce qui concerne notre étude, sont d'origine biblique les termes puisés dans la *Legenda* qui identifient directement le diable ou les démons, ou encore qui constituent des synonymes de ces derniers. La Bible est pour notre recherche la source centrale car elle l'est tout autant à l'époque pour les Dominicains en général²²⁶, et en particulier pour Jacques et ce grand penseur de l'*ordo* que est Humbert de Romans²²⁷.

Les épisodes dans lesquels nos termes apparaissent sont de diverses natures. Nous les avons divisés en deux grandes familles²²⁸, soit les épisodes de type anecdotique renfermant des matériaux à caractère pédagogique, et les épisodes de type moral, qui renferment plus de matière théorique et érudite que de leçons accessibles aux *illitterati*. Ces deux types d'épisodes illustrent le sens pédagogique que Jacques a voulu donner à

²²⁵ Torrell et Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde*, p. 246.

²²⁶ La Bible, pour les Dominicains, détient une forme de primauté du support doctrinal sur tout autre type de sources dont disposent les *fratres praedicatorum*. Voir : Simon Tugwell o.p., « *De huiusmodi sermonibus textitur omnis recta predicatio : Changing Attitudes towards the Word of God* », dans Hamesse et Hermand (éd.) et alii, *De l'homélie au sermon*, p. 163.

²²⁷ Dans le *De Eruditione Predicatorum*, Humbert de Romans justifie la grande valeur du matériel scripturaire. Les Écritures, selon Humbert, bénéficient d'une triple supériorité : elles sont inspirées par Dieu, elles traitent de matières importantes comme la Trinité et l'Incarnation, et leur but est de porter l'homme à la vie éternelle, qui n'est rien d'autre que Dieu lui-même. Humbert ajoute que la prédication est d'une nécessité vitale pour le bien du monde entier et elle est particulièrement utile aux êtres humains, parce que la parole de Dieu est nécessaire et utile de cette façon. Ce qui s'applique à la parole de Dieu s'applique donc à la prédication. Tugwell o.p., *loc. cit.*, dans Hamesse et Hermand (éd.) et alii, *op. cit.*, p. 159-160. S. Tugwell puise les mots d'Humbert dans : *De Eruditione Predicatorum II*, J.J. Berthier (éd.), *B. Humberti de Romanis Opera de Vita Regulari*, Rome, II, III et IV, 1888-1889. Les endroits précis où se retrouvent ces informations, et que Tugwell mentionne sont : v. II, p. 375; v. III, p. 376-380 et v. IV, p. 390-392. Nous n'avons toutefois pas eu accès à cet ouvrage.

²²⁸ Cette division se retrouve au Tableau III : « Classement des épisodes de type anecdotique et de type moral et érudit ». Afin de mieux rassembler les épisodes de type anecdotique, nous les regroupons selon cinq grandes causes qui justifient l'intervention des créatures démoniaques.

son œuvre, et démontrent l'intérêt marqué de ce prédicateur conscient du projet pastoral de son ordre.

Les épisodes moraux et érudits comportent certaines difficultés stylistiques et narratives qui font d'eux des matériaux trop délicats à manipuler en face d'un public non initié. Ils sont pour nous de type « moral » parce qu'ils contiennent un sens moral plus théorique, plus théologique, et non de simples recommandations portant sur une conduite quotidienne que même les fidèles illettrés arriveraient à suivre. La morale qui y est véhiculée ne peut être comprise sans des références théoriques préalables, auxquelles les *illitterati* ne peuvent avoir accès.

Plusieurs d'entre eux ne contiennent pas de victimes proprement dites, ni d'événements déclencheurs, parce qu'il ne s'agit pas de petites histoires écrites pour distraire le *popolo minuto*, mais bien de segments de la démonologie réservée aux savants. Des épisodes sans événement déclencheur ou sans victime précise ne peuvent permettre à la menace que le diable et les démons incarnent, de se concrétiser sans qu'il n'y ait certaines précisions apportées au récit²²⁹, comme par exemple les quelques épisodes où l'on mentionne que tous les dieux des païens sont des démons. Le potentiel pédagogique de ces épisodes pour le public non initié est rendu caduque par le travail de compilation et de travestissement des sources que Jacques a opéré, pour ne conserver que ce dont ses frères (d'abord) ont besoin pour confectionner leurs sermons²³⁰. Ils ne peuvent être utilisés en présence des *illitterati* que lorsque les prédicateurs ajoutent leur style personnel au sens spirituel de l'histoire²³¹. Ainsi, on comprendra mieux qu'un serpent puisse parler à une femme si le prédicateur ajoute que cela est normal, étant donné que le serpent est en réalité le diable tentateur qui a piégé la première femme et que depuis, toutes ses descendantes sont plus susceptibles d'être séduites par les propos du diable sous la forme de cette bête. De telles notions de démonologie savante se retrouvent dans 165 épisodes. La première partie de ce chapitre avait pour but de reprendre l'essentiel de l'enseignement savant sur le diable, pour nous apprendre à

²²⁹ Ce que l'on comprend à la lecture de ces quelques épisodes : 20, 39, 48, 65, 68, 228, 230, 313 et 333.

²³⁰ Cette conséquence de la transformation de l'*exemplum* en objet littéraire et les altérations qu'elle peut engendrer sur le fond du récit ont déjà été discutées par Claude Bremont, Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, *L'exemplum*, Turnhout, 1982, p. 56.

²³¹ Bremont, Le Goff et Schmitt, *op. cit.*, p. 63.

l'identifier lorsque doit se présenter le moment d'étudier les termes démonologiques dans leur contexte narratif.

A. Les termes génériques.

a. Demon.

Demon détient 355 mentions dans 189 épisodes au total. De tous les termes, il est de loin le plus cité dans la *Legenda*. En comptabilisant les mentions du *demon* qui se trouvent seulement au *Tempus Peregrinationis*, on en arrive à un résultat presque équivalent au nombre de mentions que récolte le *dyabolus* dans l'œuvre entière (seulement dix les séparent). C'est dire l'importance que Jacques accorde à ce terme, qu'il a préservé lors de sa compilation, ou encore qu'il a substitué à certains autres²³². Nous aurions pu joindre à *demon* l'adjectif *demoniacus*, relatif aux possédés du démon, mais nous avons jugé qu'il ne s'agit pas d'une identité propre au personnage ou d'une description de sa nature. Contentons-nous de mentionner que l'adjectif apparaît à quatre reprises dans l'œuvre toute entière²³³, d'où son incidence peu importante sur notre réflexion.

La nature du *demon* de la *Legenda* puise ses racines dans la Bible. Bien entendu, le *daemon* était déjà pour les Grecs de l'époque pré-chrétienne un terme qui désignait d'abord un *knowing spirit*, un « esprit devin », en quelque sorte, que l'on consultait dans le but de connaître l'avenir. Sous l'influence des premiers Chrétiens en terre grecque, les démons sont devenus les esprits bons ou mauvais, intermédiaires entre les dieux et les hommes²³⁴. Jacques fait allusion à cette origine à une seule occasion (épisode 343). Sa stratégie d'écriture vise plutôt à utiliser des références bibliques qui citent le *demon*²³⁵.

²³² Évaluer le travestissement qu'il a pu y avoir entre les sources de Jacques et le texte final de son œuvre est chose difficile. Cela nécessiterait une recherche indépendante que nous n'avons pas eu le temps d'effectuer. Sans que notre conclusion sur l'emploi de *demon* comme un terme de remplacement soit démontrée, reconnaissons qu'il pullule dans l'œuvre et que ce phénomène mérite une enquête soignée.

²³³ Voici à ce sujet les chapitres et les propositions (à ne pas confondre avec les numéros d'épisodes) où on les retrouve : *De sancto Alexio*, XC, 80; *De sancto Dominico*, CIX, 183; *De sancto Bartholomeo*, CXIX, 27; *De Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum*, CLIX, 96.

²³⁴ Maximilian Joseph Rudwin, *The devil in legend and literature*, New York, 1970, p. 26.

²³⁵ Mentionnons quelques-unes des références bibliques que Jacques cite textuellement, avec les épisodes dans lesquels elles apparaissent : *De passione Domini*, LI, 99, selon Mt 12, 24; *De emissionem spiritus sancti*, LXVIII, 139, selon Mt 12, 28; *De sanctis Protho et Iacinto*, CXXX, 262, selon Ps 95, 5; *De sancto Michaelae*, CXLI, 289, selon Tb 8, 3; *Ibid.*, 292, selon Ap 20, 1-3; *Ibid.*, 293, selon la Glose ordinaire d'Ap 13, 3; *De festiuitate omnium sanctorum*, CLVIII, 321, selon Lc 9, 1-5.

Or, il ne cite pas textuellement tous les passages bibliques desquels il tire ce nom, pas plus qu'il ne mentionne toujours les ouvrages patristiques²³⁶ ou plus tardifs dans lesquels il puise ce terme²³⁷. Le recours à l'édition de Maggioni et les notes qu'elle contient sur les sources de Jacques apparaît être la stratégie la plus efficace pour identifier ces citations implicites.

L'incrédulité face aux pouvoirs *post mortem* des saints est punie par le *demon* à deux occasions (ép. 117 et 302). La possession est l'intervention par laquelle le démon s'introduit dans sa victime afin de corriger l'affront fait aux corps des saints. La tradition chrétienne fait de la possession une intervention qui demande la permission divine, car dès le IV^e siècle, le diable et les démons sont reconnus comme des êtres entièrement soumis aux ordres du Créateur²³⁸. Or, dans l'épisode 302, c'est le saint décédé qui recommande personnellement le châtiment à faire subir au soldat incrédule. Cette vengeance du défunt, thème issu des traditions locales de certaines ethnies²³⁹, est accomplie par une tierce partie, un démon. Elle se vérifie à trois autres moments dans la *Legenda* (ép. 56, 110 et 318)²⁴⁰.

La grande majorité d'épisodes dans lesquels les persécuteurs des saints et des saintes, et plus généralement les gens qui leur sont hostiles, sont punis par un ou des démons, démontre que les *demones* sont de redoutables agents de la vengeance divine.

²³⁶ Il le fait, par exemple, au sujet du *Libro Dialogorum*, IV, 53 de Grégoire le Grand dans lequel il puise un court épisode mettant en scène des *demones*; voir *De sancto Laurentio martyre*, CXIII, 218.

²³⁷ La lecture de ces épisodes démontre que Jacques respecte les Pères du désert et de l'Église, dont il considère les œuvres comme étant des sources sûres. Voir : Philippart, *Les légendiers latins et autres manuscrits*, p. 46. Quant à ses sources autres que patristiques, Jacques sélectionne des ouvrages que permet son ordre (Boureau, « Vincent de Beauvais et les légendiers dominicains », dans Lusignan et Paulmier-Foucart (éd.) et *alii*, *Lector et compilator*, p. 115). Dans les cas contraires, il mentionne le caractère apocryphe des épisodes au contenu douteux.

²³⁸ Bartelink, « Les dénominations du diable », p. 427.

²³⁹ Parringer, « Ghosts in christianity », dans Mirca Eliade (éd.) et *alii*, *EoR*, V, p. 548.

²⁴⁰ Ces quatre épisodes (56, 110, 302 et 318) soulèvent une particularité des saints qu'il faut regarder de plus près et qui est en lien direct avec les agissements du diable et des démons. Le travestissement narratif des agissements des saints, dans les cas qui nous intéressent, donne une image ambivalente de ces personnages bons qui peuvent être à la fois humbles et vindicatifs, charitables et sévères. Les paroles, qu'elles soient prononcées à haute voix ou dans l'esprit, « revêtent ce poids ontologique typique de la parole au Moyen Âge : elles deviennent réalité ». Dans ces épisodes, c'est bel et bien Dieu qui s'empresse d'exhausser le vœu (la malédiction?) des saints, dont il charge le diable, son justicier terrestre, d'accomplir la besogne. Sur la source de la citation que nous avons insérée et sur le travestissement narratif dont font l'objet les saints et les démons, voir : Mélina Mikhailova, « Travestissements narratifs dans les vies de saints de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine », dans Danielle Buschinger, et Wolfgang Spiewok (éd.), *Jeux de carnaval et fastnachtspiele : Actes du Colloque du Centre d'Études Médiévales de l'Université de Picardie Jules Verne, 14 et 15 janvier 1994*, Greifswald, 1994, p. 83-86.

Sur les 23 épisodes, 17 mettent en scène un ou plusieurs démons²⁴¹. Dans ces 17 épisodes, les démons causent la mort de leur victime à 10 reprises²⁴². La leçon que Jacques veut communiquer par ces morts est le châtement de la damnation éternelle qui attend les persécuteurs. Afin de mieux comprendre pourquoi Jacques met tant l'emphase sur la mort dramatique des persécuteurs, il faut chercher des éléments de réponses dans la conception qu'a la civilisation médiévale des crimes, de leurs châtements, et des répercussions que peut avoir une mauvaise mort sur l'âme de la personne concernée. Il faut également garder en tête que les prédicateurs élaborent une véritable pastorale de la mort dont les récits doivent frapper l'imaginaire des fidèles pour qu'ils les emportent dans leur mémoire et qu'ils prennent conscience de la dangerosité de leur trépas prochain²⁴³. La mort a longtemps été l'un des principaux sujets exploités dans les recueils d'exemples moraux, aux côtés du diable et de la femme²⁴⁴. La possibilité d'être victime d'une mauvaise mort, spécialement la mort subite, c'est-à-dire mourir sans les derniers sacrements, constitue une des angoisses majeures de l'époque²⁴⁵, et les prédicateurs utilisent des images chocs pour « implanter un minimum de terreur », selon l'expression de Jean-Claude Schmitt²⁴⁶. Reprenons les mots de Jacques Berlioz et de Colette Ribaucourt à ce sujet :

Ce qui doit frapper le fidèle est le caractère imprévu de la mort (ainsi peut-elle être provoquée par la honte ou par la joie). La mort subite est par ailleurs la fin la plus redoutée au Moyen Âge, car le pécheur, privé d'aveu pénitentiel, peut gagner l'au-delà le plus terrifiant. Une mort subite frappe parfois les pécheurs au moment où ils commettent leur péché²⁴⁷.

²⁴¹ Épisodes 13, 57, 69, 82, 102, 118, 141, 144, 151, 195, 216, 220, 245, 254, 270, 279 et 301.

²⁴² Épisodes 13, 69, 118, 141, 195, 220, 245, 254, 270 et 301.

²⁴³ Hervé Martin a bien démontré cette opération de la part des prédicateurs. Voir : Hervé Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge, 1350-1520*, Paris, 1988, p. 331-337.

²⁴⁴ Jacques Berlioz et Colette Ribaucourt, « *Mors est timenda*. Mort, morts et mourants dans la prédication médiévale : l'exemple de l'*Alphabet des récits* d'Arnold de Liège (début du XIV^e siècle) », dans Danièle Alexandre-Bidon et Cécile Treffort (dir.) et alii, *À réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*. Préface de Jean Delumeau, Lyon, 1993, p. 20-21.

²⁴⁵ Gisèle Huot-Girard, « La justice immanente dans la Légende dorée », dans *Épopées, légendes et miracles*, Montréal, 1974, p. 138.

²⁴⁶ Danièle Alexandre-Bidon, *La mort au Moyen-âge. XIII^e-XVII^e siècle*, Paris, 1998, p. 38-40.

²⁴⁷ Berlioz et Ribaucourt, « *Mors est timenda* », dans Alexandre-Bidon et Treffort (dir.) et alii, *À réveiller les morts*, p. 24.

On ne peut séparer la mort de la violence avec laquelle le diable attaque souvent ses victimes ainsi que les détails apportés sur l'identité de ces dernières (nom, sexe etc.). Tout ce surplus d'informations fait partie de la stratégie des prêcheurs pour implanter le doute et effrayer leur auditoire²⁴⁸.

La moitié des 20 épisodes qui traitent des hérésies et du paganisme relate des interventions de *demones*²⁴⁹. Ces pratiques qui sont décrites comme étant néfastes pour leurs adeptes (commentaire que l'on retrouve dans les épisodes 8, 11, 58 et 73) se retournent contre eux en prenant à quatre reprises la forme de possessions²⁵⁰. Les autres épisodes (11, 58, 73, 188, 316 et 362) expriment diverses facettes de la nocivité de ces fausses professions de foi, qui finissent par faire de leurs tenants les véritables victimes.

On dénombre 26 épisodes sur 67 dont les punitions pour avoir péché sont attribuables au démon, seul ou en groupe²⁵¹. Mis à part les épisodes dont les péchés ne sont pas clairement identifiés (ép. 7, 43, 132, 169, 238, 272, 307, 342 et 356), il ressort que les démons punissent plus fréquemment la luxure (ép. 50, 181, 191, 203 et 223), le mensonge (ép. 56, 106, 140 et 145) ainsi que l'amour de l'argent (ép. 25, 46 et 126). Dans 9 cas sur 12, les démons châtient des laïcs. Dans les trois autres (ép. 46, 203 et 223), les démons ont pour cible les religieux. De tous les péchés, l'amour de l'argent et la luxure, qui sont le fait des villes, arrivent en tête loin devant tous les autres²⁵². Dans la droite mouvance de l'Ancien Testament²⁵³ et des Pères de l'Église, tant grecs que latins, pour qui prêter à intérêt est prendre le bien d'autrui, Jacques perçoit l'usure, les opérations de change qui la camouflent et plus largement l'amour de la richesse, comme une source dangereuse de péché. À l'avant-plan de cette aversion de l'usure, il y a le principe de la vente du temps, bien commun à toutes les créatures et qui par surcroît n'appartient qu'à Dieu²⁵⁴, tout comme la providence avec laquelle certains tentent de s'enrichir (épisode 126).

²⁴⁸ McGuire, « God, man and the devil », p. 51.

²⁴⁹ Épisodes 11, 58, 72, 73, 124, 142, 188, 316, 345 et 362.

²⁵⁰ Épisodes 72, 124, 142 et 345.

²⁵¹ Épisodes 7, 25, 43, 46, 50, 56, 106, 126, 131, 132, 140, 145, 169, 181, 191, 203, 218, 223, 226, 238, 272, 283, 305, 307, 342 et 356.

²⁵² Ces constatations ne se restreignent nullement aux épisodes qui mettent en scène le *demon*. Nous le démontrerons avec le *dyabolus* et d'autres personnages démoniaques.

²⁵³ On trouve des références sur l'usure dans Ex 22, 25; Lv 25, 35-37 et Dt 23, 19-25.

²⁵⁴ Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 1983, p. 246-247.

Pour les hommes du Moyen Âge, les rapports sexuels entre un homme et une femme ne sont justifiables que pour la procréation au sein de l'union conjugale, elle-même un sacrement indissoluble²⁵⁵. Toute relation sexuelle extraconjugale ou qui n'a pas pour but la continuation de la race, remédier à l'incontinence ou éviter la fornication est défendue. Les punitions de ce péché, qui s'appuient normalement sur des sévices physiques, ne sont pas pour Jacques les outils de correction les plus efficaces. Ce qui l'est, c'est la prise de conscience qui permet le repentir²⁵⁶. De tels extraits qui mettent en scène des pécheurs laïques et cléricaux s'adressent aux Chrétiens et non plus, comme ce fut le cas précédemment, aux hérétiques ainsi qu'aux païens²⁵⁷. Enfin, mentionnons que les démons punissent aussi l'amour du siècle (ép. 283), la convoitise (ép. 131 et 305) et la distraction (ép. 218 et 226), mais dans des proportions moindres.

La cinquième catégorie des épisodes de type moral est de nature inverse aux quatre premières, c'est-à-dire que les interventions des personnages démoniaques ne sont pas le résultat du jugement divin. Au contraire : de telles créatures font des victimes parmi les plus fidèles aux valeurs de Dieu et aux lois de son Église. Le quart des 87 épisodes de cette catégorie, c'est-à-dire 22²⁵⁸, fait des démons les antagonistes principaux. À 12 occasions contre 10, les victimes des démons sont des saints, des saintes ou des religieux, alors que les autres épisodes font des laïcs les cibles. Cela ne nous permet pas de conclure que les démons mis en scène par Jacques attaquent plus fréquemment des personnages saints ou religieux. Toutefois, aucun de ces 12 épisodes ne se solde par un exorcisme ou une expulsion. À l'opposé, 7 des 10 épisodes qui font des laïcs les victimes des démons se terminent par un exorcisme²⁵⁹. Les démons semblent utiliser les laïcs comme cibles intermédiaires pour mieux atteindre les clercs et

²⁵⁵ Delumeau, *op. cit.*, p. 238.

²⁵⁶ Il n'y a pas, dans ces extraits, d'acte précis de pénitence. Les victimes, après avoir reconnu leurs torts, reviennent au troupeau et on suggère qu'elles poursuivent leur vie selon les lignes directrices de l'Église. Cette mise en scène rejoint en partie ce que Jean-Charles Payen a écrit sur le caractère inhabituel de la pénitence qui doit impressionner et inciter le pénitent à retourner à une vie correcte. Voir : Jean-Charles Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*, Genève, 1967, p. 76.

²⁵⁷ Ceci dit, il reste tout de même l'épisode 106 où un Ariens est la cible d'une possession pour avoir menti au sujet de saint Ambroise et dont la conclusion ne laisse entrevoir ni guérison, ni mort.

²⁵⁸ Dont voici la liste : 35, 40, 41, 71, 79, 93, 98, 133, 164, 167, 177, 192, 205, 206, 215, 219, 251, 256, 282, 294, 308 et 343.

²⁵⁹ Ces sept épisodes sont : 93, 98, 133, 192, 215, 251 et 256.

les saints. Malgré les résultats que nous pourrions tirer de nos calculs, les démons sont fort peu utilisés lorsqu'il s'agit d'attaquer les fidèles de Dieu.

b. *Dyabolus*.

Dyabolus, avec 231 mentions dans 142 épisodes, se place second dans la liste des termes génériques. Dans la *Legenda* le diable apparaît, tout comme le *demon*, dans plusieurs types d'épisodes : des possessions, des tentations réussies ou non, des agressions armées sur un pèlerin ou un religieux particulièrement pieux. En additionnant le total des mentions de *dyabolus* à celui de *demon* ainsi que leur nombre respectif d'épisodes dans lesquels ils apparaissent (bien qu'ils se partagent certains d'entre eux), nous constatons que ces deux termes accaparent plus que la moitié des occurrences de noms démonologiques dans la *Legenda* avec un total combiné de 586 mentions. Nous obtenons un résultat similaire lorsque nous additionnons le nombre respectif d'épisodes dans lesquels ils sont présentés, soit 367 au total (ce chiffre est toutefois sans lien avec le nombre total d'épisodes, voir chapitre II).

Le terme *dyabolus* est un mot d'origine grecque signifiant « qui sépare »²⁶⁰. Il puise ses racines dans la Bible²⁶¹. De la même manière qu'il traite le *demon*, Jacques ne cite pas textuellement tous les passages bibliques où il puise le *dyabolus*, pas plus qu'il ne mentionne toujours les ouvrages patristiques ou ceux plus près de son époque dans lesquels il pige des passages contenant ce terme. Ce qui ressort de l'importante fréquence d'utilisation du *dyabolus*, c'est l'incarnation de la plus haute instance de l'hierarchie démoniaque. Dans 45 épisodes, le *dyabolus* est le premier terme à être nommé, auquel se greffent par la suite des homonymes (tels *demon* et *Satan*); ou encore il est le dernier à être mentionné dans l'épisode, servant ainsi à ramener à lui tous les homonymes qui l'ont précédé dans de tels épisodes²⁶². De plus, il n'y a dans la *Legenda*, qu'un seul *dyabolus* et non des diables, c'est-à-dire qu'à aucun endroit le terme est

²⁶⁰ Baschet, « Diable », dans Le Goff (dir.) et alii, *DROM*, p. 261.

²⁶¹ Voici quelques épisodes et les passages bibliques auxquels ils renvoient : 95, selon Lc 1, 26 et les suivants; 287, selon Dn 12, 1; 292, selon Tb 8, 3.

²⁶² Épisodes 6, 15, 21, 24, 37, 45, 54, 57, 70, 87, 101, 109, 131, 134, 137, 146, 163, 174, 179, 187, 190, 191, 207, 211, 227, 237, 253, 257, 260, 261, 263, 274, 275, 276, 278, 295, 306, 309, 332, 337, 341, 344, 358, 364 et 365.

accordé au pluriel. Ce constat sera davantage clair dans notre esprit lorsque nous aurons abordé les termes onomastiques qui réfèrent unilatéralement au chef des démons.

Le *dyabolus* punit à deux occasions les incroyables (ép. 200 et 232). Nous mettons ces incroyables à part des persécuteurs car ils ne menacent pas la vie des saints et des saintes. À chaque occasion il ne s'agit que d'un châtement corporel suffisamment traumatisant pour que la victime croie enfin en Dieu et en Marie. Il y a dans la *Legenda* trop peu d'épisodes pour nous permettre d'affirmer hors de tout doute que dans l'esprit de Jacques, au-delà de son œuvre, le *demon* et le *dyabolus* sont les seuls êtres surnaturels affectés à la correction des incroyables. Le caractère terrifiant des peines encourues témoigne de la sévérité d'une telle faute, et les laïcs sont présentés comme les seuls capables d'incrédulité. En ce qui concerne la vengeance divine, le diable en est l'instrument pour punir les persécuteurs dans quatre cas (ép. 52, 204, 255 et 346). Il tue ses proies lors des deux premiers épisodes, il les possède ou les tourmente dans les deux autres.

La très faible présence du *dyabolus* dans les épisodes d'hérésie et de paganisme démontre qu'il ne s'agit pas d'un terme fréquemment utilisé pour identifier le personnage qui incarne les cultes païens. D'autres noms du diable, qui se réfèrent à des divinités païennes (nous les aborderons plus loin), servent à le désigner. Seul l'épisode 364 fait du *dyabolus* le véritable personnage démoniaque central. L'épisode illustre la possession par le diable d'un lieu de culte païen. Cette possession d'un lieu et non d'un corps est issue d'un mélange entre des éléments de culture populaire latents chez certains peuples germains et des éléments du christianisme. Décuplée par les auteurs chrétiens, la croyance que le diable pouvait entrer en possession d'un lieu s'est répandue dans les milieux cléricaux²⁶³. Dans un tel cas, l'exorcisme consistait à chasser le démon en le conjurant par les symboles de la puissance divine (nom de Dieu, croix, eau bénite, etc.)²⁶⁴. C'est ce que Jacques garde dans son épisode : la mention du diable parasite, emmené sur les lieux par la religion arienne, puis la mention du nom de Dieu, qui avec les reliques le font fuir.

²⁶³ Russell, *Lucifer*, p. 73.

²⁶⁴ Patrick Dondelinger, « Exorcisme », dans Lacoste (dir.) et alii, *DCT*, p. 450.

Le *dyabolus* est l'instrument de la tentation et du châtement des pécheurs dans 25 épisodes²⁶⁵. C'est donc à un épisode près la même quantité d'occurrences que celle du *demon*. La principale différence est que le *dyabolus* est présenté comme un personnage qui revendique ses droits sur l'âme des pécheurs et même sur leurs biens, qu'ils se sont procurés grâce à leurs péchés²⁶⁶. Il plaide sa cause devant Dieu, accusant et fournissant des preuves, mais rarement il l'emporte. Afin de comprendre ce droit de plaider que le diable semble pouvoir exercer, il faut remonter à Augustin et à sa conception de l'origine du péché et du sacrifice de Jésus en faveur de l'humanité²⁶⁷.

Si le *dyabolus* a été discret jusqu'à maintenant, il domine la catégorie des épisodes anecdotiques qui traitent de la fidélité à Dieu, à l'Église et à ses lois. Il tient la vedette dans 46 épisodes²⁶⁸ et de ce total, les saints et les religieux sont ses victimes privilégiées en 32 épisodes²⁶⁹. Ces derniers contrent aisément les attaques de leur ennemi, et en cela Jacques perpétue la tradition hagiographique qui met tôt l'accent sur la plus grande facilité des religieux à contrer les attaques du démon, principalement par le discernement des esprits, faculté décernée aux Chrétiens et qui leur permet de connaître les ruses du diable afin de le déjouer et de le chasser²⁷⁰.

La distinction qui s'opère entre le *demon* et le *dyabolus* est visible plus que partout ailleurs dans cette catégorie. Elle se vérifie, semble-t-il, dans plusieurs œuvres où de tels personnages tiennent la vedette, bien qu'elle soit plus souvent le fait de la littérature médiévale allemande²⁷¹. Enfin, ce que traduisent ces épisodes, au-delà du fait qu'ils sont d'excellents exemples de conduite pour les laïcs, c'est l'accent mis sur la

²⁶⁵ Épisodes 6, 24, 50, 80, 89, 131, 146, 163, 191, 207, 225, 234, 260, 267, 277, 278, 281, 283, 303, 324, 325, 327, 344, 358 et 367.

²⁶⁶ La moitié des épisodes mettant en scène le *dyabolus*, c'est-à-dire 12, retiennent notre attention : 6, 24, 80, 191, 207, 225, 260, 278, 283, 303, 327 et 367.

²⁶⁷ Baschet, « Diable », dans Le Goff (dir.) et alii, *DROM*, p. 264.

²⁶⁸ Épisodes 10, 14, 15, 16, 36, 38, 42, 44, 54, 64, 70, 84, 87, 92, 95, 101, 130, 159, 160, 168, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 190, 202, 211, 213, 219, 221, 246, 257, 261, 263, 276, 295, 296, 300, 306, 311, 312, 314, 320 et 359.

²⁶⁹ Ils sont les suivants : 14, 15, 36, 38, 42, 44, 70, 84, 87, 92, 130, 159, 160, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 211, 213, 246, 257, 263, 276, 300, 306, 311, 312, 314, 320 et 359. Nous incluons l'épisode 246 bien que le statut de l'homme qui célèbre la fête du saint ne soit pas clair. Or, comme cet extrait semble paraphraser l'épisode 14, nous devons le prendre en compte.

²⁷⁰ Guillaumont, « Démons, en Occident – la période patristique (IV^e-VII^e siècles) », dans *DSAM*, III, col. 195. D'autres détails sont apportés sur les origines du discernement des esprits dans Kelly, *Towards the death of Satan*, p. 110-116.

²⁷¹ Russell, *Lucifer*, p. 65. C'est le cas avec *Teufel* et *Däimon*.

jalousie du *dyabolus* envers le genre humain et particulièrement envers les êtres vertueux. C'est aussi sa profonde envie de rejoindre, voir de dépasser l'homme, de reprendre sa place auprès de Dieu, qu'il a jadis perdue au profit de l'humanité²⁷². C'est bel et bien le *dyabolus* qui est jaloux dans les récits, et non un esprit malin ou le serpent; quoique l'Antique Ennemi, alias le diable, est à deux occasions²⁷³ décrit comme étant jaloux, envieux et déterminé à faire tomber sa proie dans l'abyme infernal.

c. *Spiritus*.

Le *spiritus*, qu'il soit présenté au singulier ou au pluriel, arrive au troisième rang des termes génériques, avec 39 mentions²⁷⁴ dans 28 épisodes²⁷⁵. Notons que les tenants des trois premières positions ont tous leur point culminant de citations au dernier temps de l'année liturgique. Les origines du *spiritus* de la *Legenda* remontent à la Bible²⁷⁶, dans les notions de démonologie juive que contient l'Ancien Testament, ainsi que dans le Nouveau Testament²⁷⁷. On attribue à cet esprit différents adjectifs qui expriment tous sa nature dangereuse pour les hommes : *dyabolicus* (ép. 79), *immundus* (ép. 105, 106, 110, 122, 165, 185, 212 et 215), *invisibilis* (ép. 254), *malignus* (ép. 4, 87, 102, 122, 197, 222, 228, 229, 236, 261, 266, 291, 298, 357, 358 et 363), *nequam* (ép. 102, 120, 224 et 237), *sordidus* (ép. 102) et *teterrimus* (ép. 222). Tous les épisodes mentionnent donc un ou plusieurs adjectifs de *spiritus*. Cet accent que Jacques met (ou à tout le moins préserve) sur la dangerosité perpétuelle du *spiritus* imite le constat qu'a fait le concile de

²⁷² Baschet, *Les justices de l'au-delà*, p. 257. Sur la théorie des sièges de paradis, voulant que le diable ait perdu le sien au profit de l'humanité, voir Gérard Blangez, « Le diable dans le *Ci-nous-dit* (La théorie des sièges de paradis) », dans *Le diable au moyen-âge : doctrine, problèmes moraux, représentations*, Aix-en-Provence, 1979, p. 23-36.

²⁷³ Voir les épisodes 83 et 233.

²⁷⁴ Il y en a en fait 41 mais deux d'entre elles s'appliquent plus précisément aux vices personnifiés, un autre ensemble de termes génériques que nous étudierons plus loin.

²⁷⁵ Épisodes 4, 79, 87, 102, 105, 106, 110, 120, 122, 165, 185, 197, 212, 215, 222, 224, 228, 229, 236, 237, 254, 261, 266, 291, 298, 357, 358 et 363.

²⁷⁶ L'esprit immonde apparaît dans Lc 4, 36 et dans l'épisode 4. Jacques réutilise le terme emprunté de la Glose d'Ap 13, 13.

²⁷⁷ Bartelink, « Les dénominations du diable », p. 414.

Latran IV quelques années auparavant au sujet de Satan et des esprits mauvais, qui ont été créés bons par Dieu, mais qui sont devenus mauvais à la suite de leurs actions²⁷⁸.

Des 28 épisodes dans lesquels on le retrouve, le *spiritus* est présenté dans 15 épisodes de type anecdotique. Aux épisodes 102 et 254 les esprits en ont contre des persécuteurs, dont Pilate (102). Le sort qui lui est réservé témoigne des adjectifs que l'on attribue aux esprits (*malignus* et *sordidus*) qui disposent de son cadavre après son trépas²⁷⁹. Incapables de faire cesser les calamités que le corps de Pilate provoque par l'entremise des esprits qui le hantent, les habitants décident finalement de se débarrasser de la dépouille dans les montagnes. Contrairement aux épisodes qui mettent en scène des persécuteurs, il n'y a pas d'esprit impliqué dans la punition d'hérétiques et de païens. Mais il y en a huit au sujet des péchés et des tentations diverses (ép. 106, 110, 197, 224, 236, 357, 358 et 363).

Les personnages fidèles à Dieu et à l'Église sont la cible des esprits à 5 occasions (ép. 79, 87, 165, 215 et 261). Même lorsqu'il s'agit de laïcs, les activités perpétrées par le ou les esprits ne sont jamais de l'ordre de la tentation. Il y a deux possessions de laïcs (ép. 165 et 215), une d'un animal (ép. 79), une attaque physique qui tue un religieux qui n'a vraiment rien à se reprocher dans l'histoire (ép. 87) et un mensonge de l'esprit malin, alias le diable, quant à la route à suivre vers les tombeaux des martyrs Adrien et ses compagnons (ép. 261).

d. Autres termes génériques.

On retrouve 21 autres termes génériques dans la *Legenda*. Étudions 16 d'entre eux et gardons les cinq derniers (*cupiditas*, *demon iracundie*, *mendacium*, *spiritus fornicationis* et *vana gloria*) pour l'ensemble particulier des vices personnifiés.

L'*accusator* (présent une seule fois, dans l'épisode 6) est un terme emprunté au registre des auteurs chrétiens. Le dénonciateur est *horribilis*, adjectif qui qualifie sa

²⁷⁸ J. Bruce Long, « Demons, in christianity », dans Mirca Eliade (éd.) et alii, *EoR*, IV, 1987, p. 286. La première constitution du concile de Latran IV le stipule comme suit : « *Diabolus enim et daemones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestionem peccavit* ». Voir : Alberigo (dir.) et alii, *Les conciles œcuméniques*, p. 494.

²⁷⁹ Cette macabre coutume rappelle en partie celle que l'on pratiquait au Moyen Âge alors que les cadavres des meurtriers et des criminels particulièrement détestés, morts sous la potence, étaient jetés en dehors des villes dans les fossés, abandonnés aux animaux sauvages et aux rapaces. Voir : Alexandre-Bidon, *La mort au Moyen-âge*, p. 56.

nature plus que son apparence car il se présente devant Dieu et plaide la culpabilité des pécheurs²⁸⁰. Sa filiation avec le *dyabolus*, chef des démons est évidente, par sa qualité de grand avocat de l'enfer et par les termes qui suivent l'*accusator* (*dyabolus* et *aduersarius*).

On retrouve l'*aduersarius* six fois dans trois épisodes (6, 81 et 283), dont deux relatant une dispute (ép. 6 et 283) engagée avec les anges de Dieu. L'épisode 283 identifie non pas un adversaire, en l'occurrence, le diable mais bien des adversaires, la troupe des démons accusateurs qui se rangent derrière leur chef pour accuser l'évêque Fursy du péché de l'amour du siècle. Dans le Nouveau Testament, Pierre l'appelle « *aduersarius noster diabolus* »²⁸¹, ce qui ne change guère dans la *Legenda*. Exception faite de l'épisode 283, les deux premiers (ép. 6 et 81) le lient sans contredit au *dyabolus*. Mais cette filiation avec le diable ne signifie pas pour autant que l'adversaire est reconnu comme ayant des pouvoirs égaux à ceux de Dieu²⁸². Depuis que l'Église s'est opposée aux théories manichéennes (qui utilisent les termes *aemulus*, *aduersarius* et *inimicus* comme des synonymes du diable), on continue de considérer le diable comme un ange déchu et non comme le pendant terrestre du dieu des cieux²⁸³. Il est un grand adversaire aux libertés d'action accrues, mais jamais on ne lui prête le titre de créateur de la terre²⁸⁴.

Originaire à la fois de l'Ancien et du Nouveau Testament²⁸⁵, l'*angelus* est un terme qui est d'abord relatif aux créatures spirituelles et de nature bonne, créées par le Seigneur²⁸⁶. Les démons apparaissent comme étant des anges mauvais²⁸⁷, expulsés du paradis à la suite de leur chef *Lucifer*. Jacques mentionne le ou les anges à 15 occasions dans 9 épisodes (ép. 51, 96, 147, 295, 297, 315, 323 et 361). Trois d'entre eux font de l'ange le chef des démons, le diable (ép. 51, 96 et 295). Les six épisodes qui restent (ép. 147, 154, 297, 315, 323 et 361) mettent en scène les mauvais anges (dix mentions de

²⁸⁰ Dont le Pseudo-Jérôme. *Epistola XXXII ad Pammachium et Oceanum* 32, 3. Voir : Baschet, « Diable », dans Le Goff (dir.) et alii, *DROM*, p. 264.

²⁸¹ 1 P 5, 8.

²⁸² Cette précision se prête bien au sujet de l'adversaire et elle vaut également pour tous les autres termes qui désignent le diable.

²⁸³ Bartelink, « Les dénominations du diable », p. 427.

²⁸⁴ Schmitt, « Sorcellerie », dans Le Goff (dir.) et alii, *DROM*, p. 1090.

²⁸⁵ Entre autres endroits : Is 6, 8 et Lc 1, 26 et suivants.

²⁸⁶ Baschet, *Les justices de l'au-delà*, p. 261-262.

²⁸⁷ Mt 25, 41 : « [...] in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis eius ».

l'adjectif *malus* dans les épisodes 147, 297, 315 et 323) du diable, que l'on nomme à un certain moment les anges de Satan (*angeli Sathane*, épisode 154). La *legenda* contribue à perpétuer, à l'épisode 295, la croyance du bon et du mauvais ange personnel, thème d'origine qumrânienne qui perdure jusqu'au Moyen Âge et qui prend la forme du démon et de l'ange gardien²⁸⁸.

L'*antichristus* comme terme relatif au diable et aux démons est un dilemme sur lequel nous avons longuement réfléchi, avant de finalement décider de l'inclure dans notre liste des termes démonologiques²⁸⁹. Figure biblique du mal²⁹⁰, l'Antéchrist est présent à 12 occasions aux épisodes 2, 5, 104, 285, 288 et 293. Il correspond le plus directement au diable à l'épisode 5, où il est dit qu'à la fin des temps, il fera des dons à ceux qu'il a trompés et il leur divisera la terre. Or, le diable est reconnu comme le *princeps huius mundi* qui récompense ses fidèles en leur conférant présents et pouvoirs²⁹¹ et qui s'évertue à faire chuter les vertueux. L'épisode 5 est le seul qui présente un véritable sens anecdotique efficace pour capter l'attention des laïcs²⁹². Les autres épisodes demandent des connaissances d'ordre théologique. Prenons comme exemple le récit de sa mort (ép. 288), dans lequel il est écrit que Michel le tuera au Mont

²⁸⁸ Henry Ansgar Kelly, *Le diable et ses démons. La démonologie chrétienne hier et aujourd'hui*. Traduit par M. Galiano, Paris, 1977, p. 147. On retrouve la trace de ce thème dans l'écrit judéo-chrétien *Le Pasteur d'Herma*s. Citons un extrait du 6^e précepte, selon notre traduction : « Chaque fois que surviennent dans nos cœurs de bonnes pensées, elles nous sont suggérées par le bon ange; quand au contraire elles sont mauvaises, elles proviennent du mauvais ». Et plus loin : « [...] il est bon de s'attacher à l'ange de la justice et de renoncer à l'ange du mal ». *The Apostolic Fathers. The Shepherd of Herma*s. *The Martyrdom of Polycarp. The Epistle of Diognetus*. With an english translation by Kirsopp Lake. Cambridge-Londres, II, 1992 [1913], p. 101.

²⁸⁹ L'*antichristus* et le diable sont deux figures que les auteurs médiévaux ont associées sporadiquement. Les liens qui unissent l'Antéchrist au diable sont tout autant difficiles à trouver dans l'iconographie, bien que dans certains manuscrits l'on retrouve des images de l'Antéchrist aux traits démoniaques : ailes d'anges sombres et ressemblant à celles des chauve-souris, image d'un diable grotesque au long nez pointu et au corps velu, etc. De tels attributs sont repris dans une illustration que l'on retrouve dans une version française de la *Legenda* qui date du XV^e siècle, dans laquelle l'*antichristus* aux formes du diable est dépeint sur son trône, assisté de deux démons, adulé par les Juifs et autres non-chrétiens. Sur l'*antichristus* associé au diable, voir : Richard Kenneth Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*, Seattle, 1981, p. 126.

²⁹⁰ L'Antéchrist est le seul terme apparaissant dans les Écritures qui puise ses origines uniquement dans la Bible. On le retrouve, entre autres passages, dans Ps 9, 21; Dn 11, 31; Dn 12, 1; 1 Jn 2, 18 et 22; 1 Jn 4, 3; 2 Jn 1, 7 et Ap 11, 13.

²⁹¹ Russell, *Lucifer*, p. 83.

²⁹² L'*antichristus* fait partie au Moyen Âge de ces symboles apocalyptiques dont la compréhension est réservée aux initiés. Étant donné qu'il détient une position stratégique dans l'histoire chrétienne, le dernier persécuteur de l'Église, qui précède le Jugement dernier, ne peut être abordé que par des hommes bien au fait des étapes qui composent ce dernier chapitre de l'histoire. Sur la complexité des significations théologiques de l'*antichristus* dans la littérature didactique, voir Emmerson, *op. cit.*, p. 149-162.

des Oliviers. Les auteurs du Moyen Âge n'arrivent pas à s'entendre sur l'identité de celui qui tuera l'*antichristus*; on hésite entre le Christ et l'archange Michel²⁹³. Or, Jacques prend position à ce sujet et répète à quatre reprises (ép. 285, 288, 293 et 294) que c'est Michel qui vaincra, « *ad domini imperium* » (ép. 288).

La *cruenta bestia* de l'épisode 337 possède des origines bibliques²⁹⁴ que l'on peut rapprocher de celles de l'*antichristus*²⁹⁵. Son association avec le diable provient d'auteurs chrétiens plus tardifs²⁹⁶. Le terme est très instructif car il identifie le démon comme un de ces animaux qui chassent pour leur survie et qui n'expriment aucune compassion envers leur proie :

Le démon est cruel, brutal et impitoyable à la manière des lions, ours et léopards, ou astucieux et progressivement étouffant à la manière des serpents, ou mortellement empoisonnant à la manière des vipères; il varie les manifestations de sa méchanceté et de son désir de perdre les hommes²⁹⁷.

Réinsérée dans un contexte large, la bête cruelle peut également prendre l'allure d'un charognard qui se nourrit des cadavres qu'il rencontre. Mais il est plus concevable de penser que pour Jacques la *cruenta bestia* attend en fait qu'expire le mourant, pour traîner son âme coupable dans son antre.

²⁹³ Bède le Vénérable, dans son *De temporum ratione*, spécifie toutefois que Michel l'emportera par le pouvoir que le Christ lui confèrera. Voir : Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages*, p. 103.

²⁹⁴ Jacques Voisenet, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du haut Moyen Âge (V^e-XI^e siècles)*, Toulouse, 1994, p. 34, note 36 (Ps 91, 13). Les dangers que représentent les bêtes cruelles et sauvages dans l'Ancien Testament (crocodile, serpent et dragon par exemple) ont été repris par les écrivains médiévaux qui se sont basés sur le « sens » biblique de telles créatures afin de fonder les thèmes animaliers qu'ils ont insérés dans leurs ouvrages.

²⁹⁵ Le diable, l'Antéchrist comme une seule et même bête cruelle nous pose un problème d'ordre interprétatif. I P 5, 8 indique que le diable rugit comme un lion (« *diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret* »). Or, dans les épîtres, cet animal est un symbole principalement utilisé pour illustrer le Christ, tout comme saint Marc. Bien que ces lettres des apôtres décrivent le lion comme une bête cruelle, sa filiation avec l'Antéchrist est quant à elle inexistante. Voir : Russell, *Lucifer*, p. 67, note 10. Plus convaincante est la définition de la « bête de la terre » qu'incarne le « faux prophète », personnage que l'on peut associer à l'Antéchrist et dont l'Apocalypse relate la défaite (entre autres Ap 11, 7; 14, 9-11; 15, 2). Voir : Olivier Odelain et Rémond Segueineau, « Bête », dans Olivier Odelain et Rémond Segueineau, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*. Préface de R. Tournay o.p., Paris, 1978, p. 74; désormais *DNPB*.

²⁹⁶ Entre autres auteurs, Grégoire le Grand écrit dans ses *Moralia in Job*, 5, 43, que « Satan est appelé lion à cause de sa cruauté [...] »; Raban Maur, *De Universo*, VIII, P.L. CXI, 218. Voir : Voisenet, *op. cit.*, p. 38, particulièrement la note 63.

²⁹⁷ Louis Leloir, « Le diable chez les Pères du désert », dans *Typus, Symbol, Allegorie*, p. 221.

Augustin semble être celui qui le premier nomme le diable sous le vocable de *deceptor*²⁹⁸ (ép. 101). Il est trompeur car il a induit Adam et Ève en erreur. Il s'agit donc du diable en personne et du serpent tentateur de la Genèse, que nous réservons pour la partie qui traite des formes animales du diable.

Marque de la mainmise du diable sur ses démons, le terme *princeps* (11 mentions dans 10 épisodes²⁹⁹) est de loin celui qui définit le mieux les rapports hiérarchiques ainsi que la dynamique dominant/dominés qui prévaut à la cour des anges déchus (il est le *princeps demonum* aux épisodes 98, 99, 176, 205 et 275). Originaire de la Bible³⁰⁰, le *princeps* est aussi celui qui a la mainmise sur les ténèbres (*princeps tenebrarum*, épisodes 27, 54, 77 et 224) ainsi que sur la mort (*princeps mortis*, épisode 103). Sa filiation avec le diable chef des démons apparaît lorsque l'on prend connaissance des quatre vocables que Jacques met en place dans différents épisodes pour varier la terminologie : *dyabolus*, *humani generis inimicus*, *Beelzebub* et *Sathan*. Dans les épisodes de type anecdotiques, le *princeps* est fidèle au personnage qu'il représente, c'est-à-dire que la typologie de ses activités est semblable à celle du *dyabolus*, de l'*inimicus* et des autres synonymes du chef des démons. Il tente ses proies, il vient chercher l'âme des pécheurs lors de leur trépas, il possède, il domine ses démons, il attaque les fidèles de Dieu et il pactise avec certains croyants égarés.

Le *dux* (ép. 103 et 263) c'est-à-dire le chef, est un synonyme de *princeps* qui tout autant que ce dernier établit le statut hiérarchique du diable (alias Satan dans l'épisode 103) par rapport aux démons. Dans le premier cas, il s'agit de la mort, et pas n'importe quelle mort : celle du Sauveur. Le second attribut du *dux* n'est que la souillure. Or, être le chef de la mort dans l'épisode qui relate le trépas du fils de Dieu est un statut qui se rapproche davantage du prince de ce monde, que celui de chef de la souillure. Certes le diable est dépeint à quelques reprises sous des traits rappelant ceux d'un Éthiopien (noir et sale³⁰¹) et aux caractéristiques physiques qui expliquent sa négligence volontaire ou le

²⁹⁸ Geerlings. *De antieke Daimonologie in Augustinus Geschrift De Divinatione Daemonum*, Amsterdam, 1953, p. 51, cité dans Russell. *Satan*, p. 210. On retrouve le *deceptor* dans Augustin, *Sermones*, 130, 2.

²⁹⁹ Épisodes 27, 54, 77, 98, 99, 103, 176, 205, 224 et 275.

³⁰⁰ Mt 12, 24 attribue un nom propre au prince : « *Pharisaei autem audientes dixerunt hic non eicit daemones nisi in Beelzebub principe daemoniorum* ». Mc 3, 22 en fait de même au sujet du nom de ce prince : « *et scribae qui ab Hierosolymis descenderant dicebant quoniam Beelzebub habet et quia in principe daemonum eicit daemonia* ».

³⁰¹ À ce titre, l'épisode 352 reprend ces caractéristiques communes au diable et à l'Éthiopien.

résultat de sa damnation éternelle³⁰², mais l'importance accordée à la souillure n'est jamais aussi déterminante dans la trame de l'histoire chrétienne que la mort du Christ et sa victoire sur le diable et son emprise sur les hommes.

Il serait difficile de faire correspondre la souillure à l'obscurité et aux ténèbres, qui sont deux symboles fréquemment utilisés dans la Bible pour figurer la mort, le monde des morts, le mal et le péché³⁰³. L'épisode qui aborde le chef de la souillure met en scène la tentation par laquelle la belle *Melancia*, « *obscura filia tenebrarum* » (épisode 263), essaie de séduire Eugenius, clerc aux grandes vertus. La corruption et les quelques termes auxquels elle fait allusion, c'est-à-dire *temptatio*, *mendacium* et *fallacia*, tout comme la couleur noire que Grégoire le Grand considère comme un attribut des gens qui commettent le péché³⁰⁴ sont des caractéristiques de la souillure de l'âme. Le *dux pollutionis*, loin d'avoir des origines bibliques et patristiques, semble être le résultat d'un glissement conceptuel qui part des termes tels *corruptio*, *temptatio*, *mendacium* et *fallacia*, et qui aboutit à la *pollutio*, qui caractérise ceux qui sont souillés de péchés : les amis du diable.

Parasite qui infeste les anciens lieux de culte païens, l'*immundus habitator* (épisode 364) n'est expulsé que par la cérémonie de dédicace de l'église. Jacques reprend ce vocable de la plume de Grégoire le Grand³⁰⁵.

Terme d'origine grecque qui signifie « adversaire », l'*inimicus* est issu des écrits des Chrétiens latins qui l'ont incorporé dans la *Vetus Latina* et qui en ont fait un synonyme d'*aduersarius* en plus de le lier très étroitement au diable par la nature de ses actes, sans plus en faire une traduction de *dyabolus* comme ce fut le cas aux premiers siècles du christianisme³⁰⁶. L'*inimicus* de la *Legenda* (16 mentions réparties dans 12

³⁰² Russell. *Lucifer*, p. 68.

³⁰³ Cavendish. *The Powers of Evil in Western Religion*, p. 88.

³⁰⁴ Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, 18, 52, 84 : « [...] quae coloris nigredine designat peccatorem populum, foeditate meritorum. Aliquando vero Aethiopiae nomine specialiter gentilitas designari, infidelitatis prius nigra peccatis », cité par Penco, « Sopravvivenze della demonologia antica », p. 35.

³⁰⁵ Grégoire le Grand, *Dialogues. Introduction, bibliographie et cartes par Adalbert de Vogüé*, Paris, IV, 3, 1980.

³⁰⁶ Bartelink, « Les dénominations du diable », p. 415.

épisodes³⁰⁷) renvoie directement au diable³⁰⁸ comme ce fut le cas dès son origine dans la bible latine³⁰⁹. On lui appose l'adjectif composé *antiquus humani generis*, qui fait de l'*inimicus* un terme dérivé du *serpens antiquus* de l'Apocalypse³¹⁰. Contrairement à l'acception générale qui veut que l'*inimicus* soit un des synonymes de *dyabolus* les plus utilisés à l'époque³¹¹, sa présence dans la *Legenda* ne démontre pas un tel choix de la part de Jacques, sans doute parce que ses sources lui offraient un large éventail de termes.

L'*hostis*, affublé des adjectifs *antiquus*, *malignus* et *nequissimus*, apparaît 20 fois, inégalement réparties en 15 épisodes³¹². La Bible fait plutôt mention de l'*inimicus* et non de l'*hostis*, un synonyme très proche qu'Augustin incorpore à sa longue liste de noms du démon³¹³. L'Ennemi est 15 fois sur 20 qualifié d'*antiquus* (ép. 14, 15, 83, 85, 86, 87, 183, 233, 265, 304, 306 et 364), adjectif que les Écritures apposent initialement à l'*inimicus*. Les cinq mentions qui restent lient elles aussi l'*hostis* au diable.

Exemples éloquentes du mépris que les saints (et probablement aussi Jacques) éprouvent pour le diable, *miser* (épisodes 180, 207 et 332) et *improbissimus* (54) sont des adjectifs latins qui n'ont d'autre origine que les textes produits par les moines des premiers siècles du Moyen Âge. Le *demon* est misérable aux yeux de Marguerite, Dominique et Martin, qui tous trois n'hésitent pas à lui adresser cette insulte. Il est malhonnête car il a berné l'esclave chrétien, d'abord par sa *fallacia* puis par ses promesses. Il a ensuite mis sur papier un pacte qui n'avantage que lui au détriment de l'esclave. Bien que cette pratique du pacte avec le diable pu sembler séduisante,

³⁰⁷ Épisodes 54, 100, 101, 195, 235, 248, 257, 299, 353, 356, 363 et 365.

³⁰⁸ Sur les 12 épisodes, 10 renvoient au diable : 54, 100, 101, 195, 235, 248, 257, 353, 363 et 365. Les épisodes 299 et 356 décrivent la troupe des démons.

³⁰⁹ Mt 13, 39 : « *inimicus autem qui seminavit ea est diabolus [...]* ».

³¹⁰ Ap 12, 9 : « *et proiectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas qui seducit universum orbem proiectus est in terram et angeli eius cum illo missi sunt* ».

³¹¹ Bartelink, « Les dénominations du diable », p. 414.

³¹² Épisodes 14, 15, 21, 83, 85, 86, 87, 88, 146, 183, 233, 265, 304, 306 et 364.

³¹³ Geerlings, *De antieke Daimonologie*, p. 51, cité dans Russell, *Satan*, p. 210.

Augustin a cru nécessaire d'informer les Chrétiens de l'hypocrisie du diable³¹⁴ et des conséquences d'une telle entente avec le *pater mendacii*³¹⁵.

La *militia* et les *milites dyaboli* (une occurrence chacun, respectivement à l'épisode 266 et 273) sont toutes deux des synonymes des troupes du diable, les démons. Ce corps mystique de Satan tire ses origines dès le III^e siècle alors qu'on y a inclus, en plus des démons, les hérétiques, les païens, les non-croyants, et dans une moindre proportion, les Juifs³¹⁶. Concept théologique (les deux épisodes sont d'ordre moral et savant), il a atteint son sommet de développement autour de l'an mil³¹⁷. Les ajouts et spécifications issus des milieux scolastiques du XII^e siècle n'ont fait que raffiner certains détails et lui ont ajouté une structure détaillée, opposée en tous points au corps de l'Église dont le Christ fait figure de tête³¹⁸.

Les *seductores* qui se présentent au chevet de sainte Marthe (épisode 197) sont, tout comme la *militia*, la somme des démons réunis. Il s'agit d'un autre terme qui est né de la plume des auteurs chrétiens antérieurs à Jacques. Il est le résultat de la

³¹⁴ Augustin, *De doctrina christiana*, II, XXIII, 36 : « Omnes igitur artes huiusmodi uel nugatoriae uel noxiae superstitionis < et > ex quadam pestifera societate hominum et daemonum quasi pacta infidelis et dolosae amicitiae constituta, penitus sunt repudianda et fugienda christiano [...] ». dans *La doctrine chrétienne / De doctrina christiana*. Texte critique du CCL, revu et corrigé; introduction et traduction de Madeleine Moreau; annotations et notes complémentaires d'Isabelle Bochet et Goulven Madec, Paris, 1997, p. 192.

³¹⁵ Jn 8, 44 : « Cum loquitur (dyabolus) mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater eius ».

³¹⁶ Les liens entre les Juifs et le démon sont plus clairs dans le Nouveau Testament que chez les Pères latins et dans l'hagiographie médiévale. L'évangéliste Jean (Jn 8, 44) fait dire par Jésus aux Juifs qu'ils ont comme père le diable et qu'ils accomplissent les désirs de leur père: Paul, dans l'Apocalypse (Ap 2, 9) identifie les Juifs au diable par l'entremise de la métaphore de la synagogue de Satan; voir : Léon Poliakov, « Le diable et les Juifs (La "diabolisation" des Juifs en Occident) », dans Max Milner (dir.) et alii, *Entretien sur l'homme et le diable*, Paris, 1965, p. 189-190. De tels liens sont dans l'ensemble infimes dans l'hagiographie du haut Moyen Âge, dû au faible taux d'occurrences de ce sujet dans les différentes *vitae* et *passiones*. Le mouvement est renversé au Moyen Âge central et au bas Moyen Âge, alors que deux thèmes majeurs sont développés, soit le Juif qui est une incarnation de Satan, ainsi que le Juif serviteur de l'Antéchrist. Voir : Gilbert Dahan, « Saints, démons et Juifs », dans *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI) : 7-13 aprile 1988*, Spolète, II, 1989, p. 638-639. Pour de plus amples précisions sur les thèmes du Juif qui incarne le diable et du Juif serviteur de l'Antéchrist, voir : Joshua Trachtenberg, *The devil and the Jews : the medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism*, New York, 1966, p. 11-43. Mais en définitive, la judéité n'est pas une raison prépondérante dont les auteurs médiévaux font usage pour faire du Juif un allié du diable. Il est tout autant une victime de ses supercheries, bien que la nature fautive des Juifs en général (qui provient de leur déicide) ait tendance à attirer sur eux les malversations du diable : Poliakov, *loc. cit.*, dans Milner (dir.) et alii, *op. cit.*, p. 190. Malgré tout, les Juifs, peu nombreux dans les épisodes qui nous intéressent, apparaissent davantage comme des intermédiaires entre le monde, les saints et le démon.

³¹⁷ Baschet, « Diable », dans Le Goff (dir.) et alii, *DROM*, p. 270.

³¹⁸ Russell, « Heresies, Historical Development », dans Mircea Eliade (ed.) et alii, *EoR*, VII, 1987, p. 418.

vulgarisation latino-romaine pratiquée par des clercs pour illustrer autrement un aspect des actions des démons sur l'âme des pécheurs³¹⁹. Les *seductores* dérivent peut-être de leur forme singulier, que l'évangéliste Jean a identifié comme étant l'*antichristus*³²⁰.

Variante stylistique sans équivoque du diable, du démon, du serpent de la Genèse et de Satan (que l'on nomme tous dans l'épisode 28), le *tentator*, dont l'origine remonte à la tentation du Christ au désert³²¹, exprime tout comme *inimicus* et *aduersarius*, la nature des interventions du diable³²².

e. Les vices personnifiés.

Cupiditas, *mendacium* et *uana gloria*, les péchés que l'on reproche au moine lascif et qui sont incarnés par trois démons (ép. 203), et ailleurs dans le texte le *spiritus fornicationis* (ép. 40 au singulier, ép. 54 au pluriel) et le *demon iracundie* qui pousse un autre moine à fracasser un vase (épisode 354), tirent leur origine du schème mis au point par Jean Cassien que reprend Grégoire le Grand. Maintes fois remanié, le système grégorien demeure à l'époque de la *Legenda* l'instrument le plus efficace et le plus répandu pour classer les péchés³²³. De Grégoire à Jacques, les huit péchés capitaux ont inspiré divers développements dont celui qui porte sur la personnification de certains vices par des démons. Ces vices incarnent moins de véritables personnages aux traits particuliers, que le foyer des mauvaises actions qui se trouvent dans l'homme³²⁴.

B. Les termes onomastiques.

Cette catégorie rassemble les noms propres qui figurent dans les Écritures ainsi que des noms des divinités proche-orientales identifiées aux démons. Les termes onomastiques sont au nombre de neuf, répartis dans 29 épisodes. Huit d'entre eux relèvent de la Bible et nous débutons avec ces derniers.

³¹⁹ Torrell et Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde*, p. 239.

³²⁰ 2 Jn 1, 7 : « *quoniam multi seductores exierunt in mundum qui non confitentur Iesum Christum venientem in carne hic est seductor et antichristus* ».

³²¹ Mt 4, 3 : « *et accedens temptator dixit ei si Filius Dei es dic ut lapides isti panes fiant* ».

³²² Baschet, *Les justices de l'au-delà*, p. 261-262.

³²³ Kelly, *Le diable et ses démons*, p. 146-147.

³²⁴ Torrell et Bouthillier, *op. cit.*, p. 239.

*Sathan*³²⁵ est de loin le plus cité, avec 23 mentions divisées en 17 épisodes³²⁶. De ce total, neuf réfèrent à des épisodes de la vie du Christ, à celle de Marie ou des apôtres³²⁷. L'histoire christique est encore très ancrée dans la *Legenda* avec autant de références au chef des anges déchus³²⁸ présent dans la vie du Christ et de ses premiers fidèles. Ce chef, à travers les 17 épisodes où il apparaît, prend d'autres noms, qui sont introduits toujours à la suite de *Sathan*, jamais devant. Ces homonymes du chef des démons sont : *demon* (ép. 28 et 225), *dyabolus* (ép. 28, 37, 45 et 225), *inimicus* (ép. 235), *malignus spiritus* (ép. 222 et 266), *serpens* (ép. 28), *spiritus immundus* (ép. 110) et *tentator* (ép. 28). Il y a semble-t-il présence d'une hiérarchie terminologique lorsque *Sathan* entre en scène. Camper solidement l'identité du principal antagoniste permet ensuite une certaine latitude stylistique, ce que nous avons aussi constaté en ce qui concerne *dyabolus*.

Jacques n'utilise *Lucifer*³²⁹ qu'à cinq reprises, dans trois épisodes³³⁰. Il est davantage un terme référentiel que l'on utilise pour figurer le moment de sa chute sur la terre, qu'un nom propre identifiant un acteur qui produit un effet visible dans un récit

³²⁵ *Sathan* est introduit dans l'Ancien Testament dans Za 3, 1 : « [...] *Satan stabat a dextris eius ut adversaretur ei* » et dans 1 Ch 21, 1-7. C'est à partir de ce second extrait que Satan devient véritablement une figure indépendante de Dieu; il n'apparaît plus comme faisant partie de la cour divine. *Sathan* devient alors un nom propre, ce qui le sépare de Dieu en faisant de lui le côté obscur de la divinité. Il est autonome et a sa propre personnalité, que les évangélistes exploitent dans le Nouveau Testament. Voir au sujet de l'indépendance de Satan à partir de 1 Ch 21, 1-7 : Rivkah Schärf Kluger, *Satan in the Old Testament*. Translated by Hildegard Nagel, Evanston, 1967. p. 155. Entre autres endroits où il apparaît chez les évangélistes : Mt 16, 23 : « *qui conversus dixit Petro vade post me Satana [...]* » ; et II Thess 2, 9 : « [...] *Satanæ in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus* ».

³²⁶ Épisodes 3, 12, 28, 29, 37, 45, 103, 110, 116, 154, 182, 187, 222, 225, 235, 266 et 351.

³²⁷ En voici la liste : *De aduentu Domini*, I, 3; *De sancto Andrea apostolo*, II, 12; *De resurrectione Domini*, LII, 103; *De sancto Marcho euangelista*, LVII, 116; *De sancto Petro apostolo*, LXXXIV, 154; *De sancta Maria Magdalena*, XCII, 182; *De assumptione beate uirginis Marie*, CXV, 222 et 225; *De exaltatione sancte crucis*, CXXXI, 266.

³²⁸ L'Apocalypse est catégorique sur l'identité de Satan : « *et proiectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas qui seducit universum orbem proiectus est in terram et angeli eius cum illo missi sunt* », Ap 12, 9.

³²⁹ Is 14, 12 : « *quomodo cecidisti de caelo lucifer qui mane oriebaris [...]* ». Dans la Bible, *Lucifer* n'est pas encore utilisé tel un nom propre qui désigne le diable. Ce nom a connu du succès suite aux emplois de plus en plus fréquents que l'on a fait de cette « étoile du matin » ; voir : Maria Giovanna Arcamone, « *Nomi medievali di santi e demoni* », dans *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, II, p. 773. Augustin innove en ce sens et utilise le mot *lucifer* comme un nom propre pour désigner le plus lumineux des anges avant sa chute, puis il préserve ce nom pour identifier le prince de l'enfer, où il y est enchaîné. Voir Geerlings, *De antieke Daimonologie*, p. 51, cité dans Russell, *Satan*, p. 210.

³³⁰ Épisodes 237, 291 et 294.

donné³³¹. Parallèlement, on ne peut passer sous silence la séparation d'identité, la seule d'ailleurs dans toute la *Legenda*, qui est effectuée entre *Sathan* et *Lucifer*³³². Le caractère unique de cet épisode rejoint les constatations de Jeffrey Burton Russell qui a démontré qu'une telle distinction est ignorée dans la plupart de la littérature médiévale et est rejetée par les théologiens qui la considèrent trop vague, peu cohérente et dénuée de consistance. Le diable est en définitive une seule et unique personne à laquelle on attribue la direction totale des forces du mal³³³. Jacques décide de garder un tel passage sans doute parce qu'il est inclut dans une plus large scène de possession dont l'utilité pédagogique est évidente. L'attention est portée sur la trame de fond de l'épisode et non sur cet écart littéraire que seul un esprit érudit est en mesure de noter, d'autant que cette théorie de la subordination de *Sathan* à *Lucifer* est absente du reste de l'œuvre.

Belzebub ou *Beelzebub*³³⁴ est encore moins fréquent dans la *Legenda*, avec trois apparitions en autant d'épisodes (70, 93 et 99). Dans le premier, on apprend de la bouche même du démon que son maître prend le nom de *Belzebub* (appelé plus loin *dyabolus* et *demon*) et qu'il a envoyé son serviteur pour éprouver la sainte. Au second épisode, les démons du puits infernal disent à Nicolas que *Beelzebub* est leur maître et qu'il habite dans ce puits. On reprend un manège semblable six épisodes plus loin alors que l'on mentionne que Jésus-Christ chasse les démons ainsi que « *Beelzebub princeps demoniorum* » (ép. 99). L'emploi par Jacques de *Beelzebub* exclusivement en tant que prince des démons découle directement de la Bible ou de sources intermédiaires dont il a réutilisé certains passages.

³³¹ Seuls les épisodes 291 et 294 associent étroitement *Lucifer* avec le *draco* contre lequel Michel s'est battu.

³³² Épisode 237.

³³³ Russell, *Lucifer*, p. 66.

³³⁴ Dans l'Ancien Testament, on nomme cette idole philistine *Baal-Zeboub*, c'est-à-dire « Prince des mouches » (2 R 1, 2). Dans 2 R 1, 16. Élie est réprimandé par Dieu pour avoir péché par idolâtrie car il a requis les pouvoirs divinatoires de cette idole : « [...] *ad consulendum Beelzebub deum Accaron quasi non esset Deus in Israhel* [...] ». Ce n'est que dans le Nouveau Testament que cette divinité devient le « Prince des démons » : Mt 12, 24 : « [...] *Beelzebub princeps demoniorum* » ; Mt 10, 25 et Mc 3, 22. Voir : André-Marie Gerard, « Baal-Zeboud », dans André-Marie Gerard et Andrée Nodon-Gerard, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1989, p. 120; désormais *DdB*.

Berith, que l'on rencontre seulement à l'épisode 239, dérive du nom *Baal-Berith*, que l'on rencontre dans le Livre des Juges³³⁵. Il se réfère à une divinité de l'Ancien Testament, sorte de dieu de rechange que les Israélites vénérèrent au point d'en oublier Yahvé et la délivrance qu'Il leur avait procurée des mains de leurs ennemis³³⁶. *Astaroth*, aussi appelée *Ashtoreth* ou *Ashtoroth*, est à l'origine le nom donné à une ville dédiée à la déesse Astarté, une divinité adoptée par Salomon (1 R 21, 7). Tout comme pour *Berith*, les Israélites se laissent souvent séduire par cette déesse ainsi que d'autres du même type³³⁷. *Berith* et *Astaroth* sont des démons terrés dans des idoles et dont les pouvoirs (on précise qu'*Astaroth* détient un pouvoir de guérison) sont altérés par la proximité de saint Barthélemy. Qu'elles soient bonnes ou mauvaises, les idoles des dieux païens sont, nous l'avons vu chez les *demones* et les *spiritus*, des résidences pour le mal³³⁸.

Le démon *Balzefas* tire son nom d'une ville citée dans l'Ancien Testament, mais comme pour la déesse Astarté, une divinité (*Baal*) lui est associée³³⁹. La trame de fond de l'épisode qui le met en scène (126) tourne autour d'une punition qui prend l'aspect d'une agression physique perpétrée par trois démons dont le nom d'un seul est mentionné. *Balzefas* incarne un démon auquel on donne un nom propre et que Jacques n'a pas senti le besoin d'éliminer. Il ne sert en définitive qu'à identifier d'une autre manière un démon subordonné à son maître le *dyabolus*.

Mammona est à l'origine un terme araméen qui désigne la richesse. Dans l'Ancien Testament, il s'agit d'une divinité qui personnifie l'argent et les possessions matérielles³⁴⁰. Les évangélistes Matthieu et Luc l'associent au diable dans deux versions

³³⁵ On le retrouve dans Jg 8, 34 : « *nec recordati sunt Domini Dei sui qui eruit eos de manu omnium inimicorum suorum per circuitum* »; aussi Jg 9, 4 et 27. Jg 8, 33 : « *postquam autem mortuus est Gedeon aversi sunt filii Israhel et fornicati cum Baalim percusseruntque cum Baalberith foedus ut esset eis in deum* ».

³³⁶ Édouard Lipinski, « Baal – Baal-Berith », dans Pierre-Maurice Bogeat (dir.) et alii, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, 1987, p. 173; désormais *DEB*. Voir également le passage décrivant l'erreur des Israélites dans Jg 8, 34.

³³⁷ Odelain et Segueineau, « Astarté », dans Odelain et Segueineau, *DNPB*, p. 46.

³³⁸ Leclercq, « Démon, démoniaque », dans *DACL*, 1, IV, col. 580.

³³⁹ Gerard, « Baal-Zephon », dans Gerard et Nodon-Gerard, *DdB*, p. 120. Le terme apparaît initialement dans Ex 14, 2 alors que les Juifs fuyant l'Égypte se rendent à cette ville peu de temps avant d'entreprendre la traversée de la mer Rouge. On retrouve également le *Baal* dans Jg 2, 13 alors qu'il est associé à la déesse Astarté, à laquelle les Israélites reviennent après avoir délaissé Dieu.

³⁴⁰ Gerard, « Mammon », dans Gerard et Nodon-Gerard, *op. cit.*, p. 853.

d'un même précepte³⁴¹ et l'épisode 24, reprise évidente de leurs avertissements, est encore plus clair quant à l'identité réelle de ce personnage.

Le *Leuiathan*, monstre de la mythologie phénicienne plus tard introduit dans le folklore hébreu, personnifie le désordre et le mal, comme le *serpens* ou le *draco*³⁴². Il apparaît pour la première fois dans le livre d'Isaïe qui le nomme « Léviathan, le serpent fuyard, Léviathan, le serpent tortueux » qui habite dans la mer³⁴³. On l'associe également aux monstres marins³⁴⁴ et il incarne un avatar du serpent démoniaque³⁴⁵. Ses origines aquatiques expliquent son emploi dans l'épisode 196 où il est décrit comme un « *serpens aquosus et ferocissimus* », géniteur d'une créature mi-poisson et mi-serpent, un dragon, plus loin appelé Tarasque, qui habite dans un fleuve où la bête tue les passants et coule les navires. L'origine biblique du *Leuiathan* de la *Legenda* ne fait pas de doute³⁴⁶, et le lien qui unit le *draco*, le *Leuiathan* et le *serpens* est lui aussi sans équivoque, tout comme celui qui associe la créature à *Sathan*³⁴⁷.

Baldach, seul nom de cette catégorie à ne pas provenir des Écritures, est issu de la religion germanique. Il prend ses racines dans le jeune dieu *Baldruus* ou Baldr le Magnifique, fils d'Odin, que le démon *Loki*, opprobre des dieux et des hommes³⁴⁸, haïssait au point de vouloir sa mort, ce qu'il obtint³⁴⁹. L'idole de *Baldach* apparaît dans un extrait de la vie de saint Barthélemy (ép. 245). Un certain degré de continuité avec l'épisode 239 apparaît évident, d'autant que ce récit est en fait une courte séquence d'une série d'épisodes dont la thématique principale est la possession d'idoles par des entités démoniaques, qui prend naissance dans l'épisode 239 pour se poursuivre dans les

³⁴¹ Mt 6, 24 : « [...] non potestis Deo servire et mamonaee »; et Lc 16, 13.

³⁴² Gerard, « Leviathan », dans Gerard et Nodon-Gerard, *DdB*, p. 775.

³⁴³ Is 27, 1 : « [...] Leviathan serpentem vectem et super Leviathan serpentem tortuosum et occidet cetum qui in mari est ».

³⁴⁴ Jb 7, 12 : « numquid mare sum ego aut cetus quia circumdedisti me carcere ».

³⁴⁵ Am 9, 3 : « et si absconditi fuerint in vertice Carmeli inde scrutans auferam eos et si celaverint se ab oculis meis in fundo maris ibi mandabo serpenti et mordebit eos ».

³⁴⁶ D'autant que l'épisode 100 l'associe à l'« Ennemi du genre humain », dans une comparaison entre le sort de ce dernier suite à la Passion du Christ et le sort qui attend Léviathan dans Jb, 40, 20-31.

³⁴⁷ Grâce à Grégoire le Grand qui a déjà opéré une connexion entre le dragon *Leuiathan* et *Sathan*, qu'il a transformé (*Léviathan*) en monstre dévorateur. Voir : Baschet, *Les justices de l'au-delà*, p. 237.

³⁴⁸ Ruprecht Volz, « Balder – Baldur (Baldr) », dans *LdMA*, I, 1980, col. 1362.

³⁴⁹ Russell, *Lucifer*, p. 65.

épisodes 243, 244, 245 et qui se termine par l'épisode 248³⁵⁰. Après la lecture en rafale de ces cinq extraits, le diable aux multiples noms refait surface³⁵¹.

C . Les divinités païennes identifiées aux démons.

Les noms de dieux et déesses païennes sont ceux que l'on retrouve dans le panthéon gréco-romain³⁵². De ces neuf termes, huit sont concentrés dans deux épisodes³⁵³.

La déesse romaine de la fertilité *Dyana* était vénérée sur le territoire de l'Italie depuis l'époque classique³⁵⁴. On croyait qu'elle assistait les femmes lors de l'accouchement³⁵⁵. Il n'y a donc rien de surprenant à la retrouver dans l'épisode 8 alors que le *dyabolus* en personne répond à la sœur de la souffrante par la bouche de l'idole, et lui demande d'aller plutôt invoquer André. Plus loin, à l'épisode 15, la filiation entre le *dyabolus* et l'impudique Diane se dévoile lorsque le narrateur décrit une ruse de l'Ennemi Antique, alias Diane, qui sous les traits d'une vieille religieuse induit des pèlerins en erreur afin qu'ils apportent une huile dangereuse à André. Quant au dernier épisode, il illustre la puissance de Dieu qui est défiée par des païens et qui, par l'intermédiaire de la prière du saint, détruit l'image de Diane et provoque la conversion de plusieurs idolâtres.

L'épisode 63 fait des dieux païens *Februus*, *Mars* et *Pluto*, dieux du Capitole, des *dii infernales*, adjectif que l'on reprend pour qualifier la nature maligne de Pluton

³⁵⁰ Ces cinq épisodes sont probablement ceux qui représentent le mieux la vision d'Augustin sur ces dieux qui sont en fait des démons. Voir : Augustin, *De civitate Dei*, II, x : « *Sed maligni spiritus, quos isti deos putant [...]* », dans *La cité de Dieu; Livres I-V*, édition citée, p. 334. Pour un regard élargi au Moyen Âge, voir : Russell, *Lucifer*, p. 50.

³⁵¹ À l'épisode 243, il est appelé *demon* mais nous avons depuis longtemps prouvé qu'il s'agit en fait du diable. Même manège pour l'épisode 244 où l'« Éthiopien plus noir que de la suie », terme probablement emprunté à Grégoire le Grand (*Moralia in Job*, 18, 52, 84), est encore une fois le diable en personne. Cela est aussi le cas pour l'« Ennemi du genre humain » de l'épisode 248.

³⁵² Les démons associés aux dieux gréco-romains de l'Olympe et du Capitole sont reconnus depuis déjà longtemps à l'époque de la production de la *Legenda*. En plus de ces deux panthéons, plusieurs démons proviennent de divinités moyen-orientales et orientales. M. J. Rudwin en dresse une liste qui, bien qu'elle ne soit pas exhaustive, comprend plusieurs noms que nous avons ou nous allons traiter. Voir : Rudwin, *The devil in legend and literature*, p. 27-28.

³⁵³ *Februus*, *Mars*, *Pluto* et *dii infernalibus* sont cités dans l'épisode 63. *Iouis*, *Mercurius*, *Minerua* et *Venus* se retrouvent dans l'épisode 334.

³⁵⁴ Pierre Grimal, « Diane », dans *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, 14^e édition. Préface de Charles Picard, Paris, 1999, p. 123; désormais *DMGR*.

³⁵⁵ Maury, *Croyances et légendes du Moyen-âge*, p. 46.

(*Pluto deus infernalis*). Il ne fait nul doute dans les circonstances que tout comme *Balzefas*, Pluton, Mars et Février sont des noms propres attribués à autant de démons. De plus, l'épisode fait davantage allusion à l'absurdité d'une ancienne coutume païenne et à sa récupération par le christianisme, qu'à un autre exemple de la démonologie augustinienne. En effet, cette Proserpine que Pluton fit déesse ([...] *et deam eam fecit*), entre en contradiction avec la théorie d'Augustin voulant que les dieux païens soient en réalité des démons, qui eux-mêmes sont des anges déchus, précipités sur terre à la suite de leur chef. Or si l'on se fie à la plume de Jacques, le démon Pluton a créé par lui-même une « démone », un ange déchue de sexe féminin. Cette étrange opposition à l'autorité d'Augustin est déjà en partie formulée lorsque plus haut, Jacques mentionne que Février est la mère de Mars (« [...] *mater Martis* [...] »). Il faut donc écarter toute influence de l'évêque d'Hippone dans ce récit et se tourner vers une entreprise délibérée de la part de Jacques de varier le contenu savant de ses récits qui abordent l'angéologie; ou, autre possibilité, un manque de connaissances qui aurait invalidé toute chance d'apporter des correctifs à la proposition.

Mercurius et *Minerua* tirent leurs origines de la mythologie gréco-romaine³⁵⁶. *Iouis* et *Venus* ont aussi des origines romaines mais en plus, on les retrouve dans la Bible comme des divinités opposées au Créateur³⁵⁷. Ce que la *Legenda* rend comme image de ces divinités rejoint celle de la Bible, c'est-à-dire des dieux étrangers dont le but est de détourner les yeux des hommes de leur seul et vrai Dieu. L'épisode 334 diffère toutefois de l'acception générale chez les auteurs chrétiens selon laquelle les démons possèdent un simulacre. Le démon, que saint Martin parvient à voir sous toutes ses formes grâce au discernement des esprits³⁵⁸, ne pénètre pas à l'intérieur des idoles. Il prend plutôt des

³⁵⁶ *Mercurius* est le dieu latin dont l'équivalent grec est *Hermes*. Voir : Odelain et Segueineau, « Mercure », dans Odelain et Segueineau. *DNPB*, p. 170. *Minerua* est la déesse romaine de l'activité intellectuelle et de l'activité scolaire. Voir : Grimal, « Minerve », dans *DMGR*, p. 297.

³⁵⁷ *Iouis*, ou Jupiter, est l'homonyme latin du dieu grec Zeus, père des dieux. Voir : Odelain et Segueineau, « Jupiter », dans Odelain et Segueineau, *op. cit.*, p. 221. On rencontre *Iouis* dans 2 M 6, 2 alors que le Temple de Jérusalem est profané et consacré à *Iouis*. Quant à *Venus*, avant d'être adoptée par la religion romaine, elle était vénérée sous le non d'Ishtar la « Reine du ciel », déesse assyro-babylonienne de l'amour et de la guerre. En pays de Canaan, elle était vénérée sous le nom de Astarté (Odelain et Segueineau, « Venus », dans Odelain et Segueineau, *op. cit.*, p. 182), celui-là même qui identifie *Astaroth*, autre divinité païenne dont nous avons traité précédemment. Citons deux passages bibliques qui font mention de la Reine du ciel. Jr 7, 18 : « *fili colligunt ligna et patres succendunt ignem et mulieres conspergunt adipem ut faciant placentas Reginae caeli et libent diis alienis [...]* »; et *ibid.* 44, 17-25.

³⁵⁸ Guillaumont, « Démons, en Occident – la période patristique (IV^e-VII^e siècles) », dans *DSAM*, III, col. 195.

images, il se transfigure, il crée des *illusiones* ou encore des *phantasmata*. Dans l'épisode 334 il le fait pour berner le saint, ce qui échoue, mais derrière cette courte scène, se cache une autre preuve (en plus de toutes ces fois où le diable prend le forme humaine ou animale) de la croyance qui persiste depuis le début du Moyen Âge et qui attribue au diable le pouvoir de faire croire en de vaines imaginations pour attirer à lui hommes et femmes séduits par ses artifices³⁵⁹.

D . Les formes animales du démon³⁶⁰.

Nous étudions les formes animales en tant que noms attribués par Jacques au diable et aux démons. Plusieurs de ces vocables transportent avec eux des éléments de tradition souvent beaucoup plus anciens que la *Legenda* elle-même³⁶¹.

De ces neuf noms, c'est le *draco* qui est le plus fréquemment employé, avec 49 mentions dans 23 épisodes³⁶². Cette bête fantastique dont Jacques puise les racines dans les Écritures³⁶³, est liée à *Leviathan*³⁶⁴. Elle est également un synonyme du basilic³⁶⁵, de la couleuvre, de l'aspic et de la vipère³⁶⁶, du crocodile³⁶⁷, du serpent et bien entendu, du diable³⁶⁸. Jacques Le Goff résume cette image du dragon de l'Apocalypse : « [...] il devient le grand dragon, le dragon par excellence, chef de tous les autres – et il est

³⁵⁹ Schmitt. « Sorcellerie », dans Le Goff (dir.) et alii. *DROM*, p. 1087.

³⁶⁰ Pour une vision globale du diable panzoïque médiéval, voir : Pietro Bognioni, « Il santo e gli animali nell'Alto Medioevo », dans *L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo*. 7-13 aprile 1983. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo. Spolète, II, 1985, p. 935-994.

³⁶¹ En plus de la Bible de laquelle nous avons tiré l'origine de la majorité des noms d'animaux, nous devons considérer l'énorme apport qu'ont eu les *Étymologies* d'Isidore de Séville, particulièrement le contenu du livre XII, sur les animaux. Voir : Isidorus Hispalensis, *Étymologiae*. Étymologies, XII. Texte établi, traduit et commenté par Jacques André, Paris, 1981, 255 p. Tout au long de son livre paru en 2000, Jacques Voisenet fait remonter l'origine de plusieurs définitions médiévales d'animaux à ces étymologies. Voir : Jacques Voisenet, *Bêtes et hommes dans la monde médiéval : le bestiaire des clercs du V^e au XII^e siècle*. Préface de Jacques Le Goff, Turnhout, 2000, 535 p.

³⁶² Épisodes 29, 78, 91, 112, 113, 114, 127, 133, 134, 148, 170, 178, 189, 196, 201, 210, 214, 271, 286, 291, 299, 350 et 355.

³⁶³ Sa première mention se retrouve dans Ex 7, 12 : « *proieceruntque singuli virgas suas quae versae sunt in dracones sed devoravit virga Aaron virgas eorum* ». En tout et pour tout, la Bible abrite 46 occurrences du dragon.

³⁶⁴ Ps 74, 13-14 : « *tu dissipasti in fortitudine tua mare contrivisti capita draconum in aquis; tu confregisti capita Leviathan dedisti eum in escam populo Aethiopum* ».

³⁶⁵ Ps 91, 13 : « *super aspidem et basiliscum calcabis conculcabis leonem et draconem* ».

³⁶⁶ Dt 32, 33 : « *fel draconum vinum eorum et venenum aspidum insanabile* ».

³⁶⁷ Ez 29, 3 : « *loquere et dices haec dicit Dominus Deus ecce ego ad te Pharao rex Aegypti draco magne qui cubas in medio fluminum tuorum et dicis meus est fluvius et ego feci memet ipsum* »; aussi, Ex 32, 2.

³⁶⁸ Ap 12, 9 : « *et proiectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas qui seducit universum orbem proiectus est in terram et angeli eius cum illo missi sunt* ».

l'incarnation de tout le mal du monde, il est Satan »³⁶⁹. Il possède une énorme gueule pourvue de dents acérées desquelles sort un venin lorsqu'il mord ses proies³⁷⁰. Ces caractéristiques bibliques du dragon cruel sont reprises maintes fois dans les épisodes de la *Legenda*, d'abord dans ceux qui lui prêtent des synonymes³⁷¹, mais aussi dans ceux qui décrivent l'une ou l'autre de ses caractéristiques³⁷². Or, le *draco* de la *Legenda* n'est pas uniquement le fruit de la reprise de la tradition biblique qui fait de lui un être soumis à Dieu. Ses agissements ont pris, tout au long du Moyen Âge, diverses connotations folkloriques héritées des croyances locales, reprises et christianisées imparfaitement par les évangélisateurs du VI^e au XI^e siècle³⁷³. La plus importante de ces connotations se traduit dans la *Legenda* par la personnification du paganisme³⁷⁴. Le dragon, surtout face aux païens qu'il attaque et tue³⁷⁵, devient l'instrument de leur punition alors que les survivants des carnages qu'il a perpétrés se convertissent en grand nombre après que leur espace, souvent une ville, ait été débarrassé de cette créature indésirable. Le paganisme néfaste et destructeur pour ses adhérents le demeure tant que le personnage saint n'a pas éliminé la menace. Prenons par exemple l'épisode 113, dans lequel saint Georges, après avoir capturé le dragon non sans l'aide de la jeune fille qu'il est venu secourir, l'apporte aux citadins qui lui demandent de le tuer, ce que le saint fait, puis il sort la dépouille de la ville³⁷⁶, ou plutôt il expulse le culte idolâtre des murs de la cité. Or, le mérite de ce tour de force ne revient pas uniquement au saint; la jeune fille y

³⁶⁹ Jacques Le Goff. « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen-Âge : saint Marcel de Paris et le dragon », dans Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen-Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, 1977, p. 246.

³⁷⁰ Sg 16, 10 : « *filios autem tuos nec draconum venenatorum vicerunt dentes misericordia enim tua adveniens sanabat illos* ».

³⁷¹ Épisodes 29, 134, 148, où les similitudes entre les dragons et les esprits chargés de la fornication sont évidentes, puis l'épisode 291.

³⁷² Épisodes 29, 134, 148, 196, 214, 291 et 355.

³⁷³ Russell, *Lucifer*, p. 62.

³⁷⁴ Alfred Maury l'a déjà souligné dans une analyse élargie à tout le Moyen Âge. Voir : Maury, *Croyances et légendes du Moyen-âge*, p. 162. Nos observations corroborent celles de Maury, bien qu'elles s'appliquent à un niveau beaucoup moins global mais tout de même marquant de l'histoire de la démonologie chrétienne.

³⁷⁵ Les morts que cause le dragon se dénombrent par dizaines, voir même par centaines parmi les non-croyants et les pécheurs (épisodes 29, 78, 113, 127, 196 et 271).

³⁷⁶ Dans la *Legenda*, le dragon est une créature négative que l'on expulse des villes. Or, Jacques Le Goff a fait remarquer que la seconde moitié du XII^e et le XIII^e siècle voient dans l'Occident chrétien se développer une emblématique urbaine du dragon. Il devient peu à peu l'emblème de certaines villes, comme c'est le cas à Tournai, Ypres, Béthune ainsi qu'à Bruxelles. Voir : Le Goff, « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen-Âge », dans Le Goff, *Pour un autre Moyen-Âge*, p. 246.

participe activement en immobilisant la bête avec sa ceinture qu'elle lui enroule autour du cou, symbole de l'enchaînement du démon par son cou, telle une bête sauvage qui finit par être domptée³⁷⁷. Jacques rend les païens responsables des malheurs qui les affligent, et relate des récits dans lesquels plusieurs d'entre eux meurent atrocement afin de démontrer toute la malice du péché d'idolâtrie³⁷⁸.

Le *serpens*, dont les principaux synonymes ont déjà été abordés³⁷⁹, est présent à proportion égale entre les épisodes à caractères anecdotiques et ceux à caractères moraux et savants³⁸⁰. Serpent tentateur et hostile aux fidèles de Dieu, il est d'abord le séducteur de la Genèse³⁸¹, celui qui a trompé la première femme pour qu'elle cueille le fruit défendu et le consomme avec l'homme³⁸². Dans la *Legenda*, si nous isolons les épisodes de type anecdotique dans lesquels le serpent apparaît, nous remarquons que sa nature mauvaise est préservée. Il symbolise les péchés du mensonge (ép. 90)³⁸³, de la paresse

³⁷⁷ Image récurrente dans l'iconographie de plusieurs saints d'Europe, cet enchaînement du démon, instigateur des cultes idolâtres, se retrouve entre autres *vitae*, dans celle de saint Bernard de Menthon (canonisé vers 1120). Voir : Anna Gattilia et Maurizio Rossi, « Saint Bernard de Menthon et le diable dans les croyances populaires », *Histoire et archéologie. Les dossiers*, 79 (1983-1984), p. 60-62. Joignons à l'épisode 113, l'épisode 221 dans lequel le diable est enchaîné, mais cette fois par le cou de sa victime dans lequel il réside toujours.

³⁷⁸ Des six extraits qui illustrent la nocivité du paganisme, seul l'épisode 78 ne s'adresse qu'aux érudits. Pour les cinq autres cas, le public cible de Jacques est la masse des *illitterati*.

³⁷⁹ Pour la liste complète de synonymes de *serpens* qui débordent de la *Legenda*, et pour les explications qui s'y rattachent, voir : Voisenet, *Bêtes et hommes*, p. 94-101.

³⁸⁰ Du premier groupe : 90, 156, 280, 309, 317 et 318. Du second groupe : 28, 68, 78, 230, 259 et 331.

³⁸¹ Gn 3.

³⁸² Gn 3, 4-6 : « *dixit autem serpens ad mulierem nequaquam morte moriemini; scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum; vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile et tulit de fructu illius et comedit deditque viro suo qui comedit* »; puis Gn 3, 13 : « *et dixit Dominus Deus ad mulierem quare hoc fecisti quae respondit serpens decepit me et comedi* ». L'épisode 230 de la *Legenda* résume de manière très brève Gn 3, en rejetant toute la faute sur la femme. Toutefois, le véritable lien qui unit le diable au serpent tentateur de la Genèse ne se fait que par l'entremise de Sg 2, 23-24 : « *quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem suae similitudinis fecit illum; invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum imitantur autem illum qui sunt ex parte illius* ». Pour une étude sur l'analogie entre le serpent et le dragon, voir : Paul Joüon, « Le dragon, l'antique serpent (Ap. 12, 9 et Genèse 3, 14) », *Recherches de science religieuse*, 17 (1927), p. 444-446.

³⁸³ L'action de bernier un saint homme se rapproche des suggestions que le diable, ce *pater mendacii*, peut introduire dans l'esprit du jeune garçon. Voir : Jn 8, 44 : « *Cum loquitur (dyabolus) mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater eius* ».

(ép. 280)³⁸⁴ et de l'amour de l'argent (ép. 309), mais il est aussi le diable en personne (ép. 156 et 317), ainsi que celui qui châtie les païens (ép. 318)³⁸⁵.

Joignons à cette figure du diable le *coluber* et la *uipera*, qui sont des équivalents poétiques du serpent³⁸⁶ car ils illustrent les caractéristiques inchangées de cette créature. Dans la Bible, le *coluber* et la *uipera* sont en effet deux synonymes du *serpens* ainsi que du *draco*³⁸⁷. De la couleuvre et de la vipère, Jacques préserve le caractère dangereux provenant de leur morsure venimeuse³⁸⁸. Dans l'épisode 156, qui n'est en fait qu'une reprise d'Ac 28, 3-5³⁸⁹, Paul guérit sa blessure non pas en invoquant le nom de Dieu mais en passant sa main au-dessus du feu purificateur. Quant à la couleuvre qui s'échappe de la bourse qu'un fidèle de saint François qui désire la rapporter avec lui (ép. 309), elle est, comme la vipère, une variante terminologique du serpent tentateur, dans un épisode que reprend les mises en garde des apôtres Matthieu et Luc au sujet de l'amour de la richesse³⁹⁰, et que Jacques refile subtilement à ses lecteurs par l'entremise

³⁸⁴ La peur d'être puni par un esprit mauvais pendant le sommeil, pour ensuite ressentir de graves malaises, est une croyance qui remonte à plusieurs siècles avant la *Legenda* et qui est partagée par plusieurs ethnies européennes avant l'implantation du christianisme. Voir : Cavendish, *The Powers of Evil in Western Religion*, p. 102. Jacques ajoute à cette peur en décrivant que les douleurs que la victime ressent sont bien réelles, et non qu'il s'agit d'illusions passagères.

³⁸⁵ Au même titre que le *draco* face aux païens, les serpents de cet épisode, jadis des créatures soumises aux pouvoirs des magiciens, se retournent contre ces derniers pour devenir l'instrument du châtement divin, appliqué sur-le-champ par les apôtres.

³⁸⁶ Nous empruntons cette expression de l'« équivalent poétique » à Jacques Le Goff, qui exprime mieux le lien qui existe entre le serpent et les quelques autres espèces reptiliennes mentionnées dans la Bible et par les auteurs chrétiens. Voir : Le Goff, « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen-Âge », dans Le Goff, *Pour un autre Moyen-Âge*, p. 244.

³⁸⁷ Pour le *coluber*, Is 14, 29 : « *ne laeteris Philisthea omnis tu quoniam comminuta est virga percussoris tui de radice enim colubri egredietur regulus et semen eius absorbens volucrum* ». Quant à la *uipera*, Is 30, 6 : « *onus iumentorum austri in terra tribulationis et angustiae leaena et leo ex eis vipera et regulus volans portantes super umeros iumentorum divitias suas et super gibbum camelorum thesauros suos ad populum qui eis prodesse non poterit* ».

³⁸⁸ Le diable médiéval, qu'il soit nommé *serpens*, *coluber* ou *uipera*, est systématiquement lié à toutes les bêtes venimeuses. Voir : Voisenet, *Bêtes et hommes*, p. 95. À la note 75, l'auteur donne en exemple une liste d'auteurs chrétiens du Moyen Âge ainsi que les passages dans leurs œuvres où ils mentionnent cette filiation entre le diable et les bêtes venimeuses.

³⁸⁹ « *cum congregasset autem Paulus sarmentorum aliquantam multitudinem et inposuisset super ignem vipera a calore cum processisset invasit manum eius; ut vero viderunt barbari pendentem bestiam de manu eius ad invicem dicebant utique homicida est homo hic qui cum evaserit de mari Ultio non sinit vivere; et ille quidem excutiens bestiam in ignem nihil mali passus est* ».

³⁹⁰ Mt 6, 24.

d'un récit mettant en scène un saint de son temps et non plus un personnage presque inconnu provenant d'une époque lointaine³⁹¹.

Les *bufones* du puits de l'enfer (ép. 93), qui torturent cruellement les pécheurs, représentent des démons sous forme de crapauds³⁹² dont le rôle est de tourmenter les âmes des pécheurs une fois que leurs vices les ont conduit directement en enfer³⁹³. L'allusion de ces crapauds aux « trois esprits impurs, comme des grenouilles », qui surgissent de la gueule du dragon, de celle de la Bête et de celle du faux prophète, que relate Ap 16, 13³⁹⁴, confirme qu'il s'agit bien de démons. Ce qui surprend dans ce récit, c'est l'importance que l'on donne à la « corporalité » de l'esprit, à travers laquelle la douleur que ressentent les victimes est exprimée de manière plus que convaincante par la description des outils des bourreaux, l'allusion aux lambeaux de chair et aux nombreuses tentatives d'évasion des captifs³⁹⁵.

Le *canis niger* qui apporte la main droite d'un cadavre (ép. 18) – qui est certainement la main ayant servi à asséner un coup au saint – est sans contredit un emblème du diable, déjà populaire depuis les premiers siècles du Moyen Âge, et que le christianisme a récupéré des croyances antiques locales³⁹⁶. Il est possible de rapprocher

³⁹¹ Nous avons abordé au chapitre I le sujet de la stratégie narrative des prêcheurs. L'une des façons de captiver l'auditoire est d'insérer des anecdotes qui mettent en scène des personnages dits « ordinaires », issus de la masse, donc d'origine sociale comparable à celle de leur public. Voir : Birge Vitz, « Traditions orales et traditions écrites dans les histoires des saints », p. 395-398. Sur les saints modernes dans la *Legenda* : Vauchez, « Jacques de Voragine et les saints du XIII^e siècle », dans Brenda Dunn-Lardeau (dir.) et alii, *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*, p. 27-56.

³⁹² Le diable et les démons sous les traits de bêtes monstrueuses sont parmi les formes préférées des auteurs médiévaux car elles illustrent et mettent en valeur les conséquences du mal, c'est-à-dire des altérations et des déformations du corps comme punitions divines. Voir : Voisenet, *Bêtes et hommes*, p. 319.

³⁹³ Marie-Christine Pouchelle, « Représentation du corps dans la *Légende dorée* », *Ethnologie française*, 6 (1976), p. 293-294. Aux supplices infligés sur terre, correspondent leurs pendants infernaux, infligés aux damnés. Or ces peines infernales, qui en toute logique ne devraient s'appliquer qu'à l'âme des pécheurs, deviennent chez Jacques (ainsi que chez ses contemporains) des peines corporelles bien réelles. Ces tourments infernaux perpétrés par des être bien réels semblent faire partie d'un procédé par lequel toute représentation du malheur passe par une mise en scène du corps. Cette notion de la réalité de la douleur que le corps subit de la part d'êtres tout aussi réels, ici ou dans l'au-delà, est très importante pour les esprits religieux de l'époque. Elle sert en quelque sorte à ancrer les personnages des récits dans la réalité et elle donne plus d'authenticité à l'histoire.

³⁹⁴ Ap 16, 13 : « et vidi de ore draconis et de ore bestiae et de ore pseudoprophetae spiritus tres immundos in modum ranarum ».

³⁹⁵ Pouchelle, *loc. cit.*, p. 293-295.

³⁹⁶ Maury, *Croyances et légendes du Moyen-âge*, p. 251.

ce chien du *dyabolus* grâce à son teint³⁹⁷, qui est déjà chez Jérôme un signe de son manque de bonté, d'éclat, et de son éloignement par rapport à Dieu³⁹⁸. Que l'homme qui a manqué de respect envers le messager de Dieu soit déchiré par des bêtes, puis qu'un chien apporte la main « fautive » à la table du saint ne peut que confirmer nos dires, car les attaques du démon sont, depuis la période antique, souvent comparées à des morsures d'animaux bien réels³⁹⁹.

Le *cattus teterrimus* qui vient constater le retour de ses femmes dans la communauté du Christ (ép. 209) n'est en fait que le diable sous la forme de cet animal symbole de vanité⁴⁰⁰ aperçu en compagnie des sorcières⁴⁰¹, qui l'adorent sous cette apparence⁴⁰², une fois corrompues par ses propos séduisants⁴⁰³. Qu'il soit noir comme le chien précédemment mentionné n'est le résultat que de son éloignement par rapport à Dieu.

On retrouve le *porcus* dans la *Legenda* à l'épisode 364 qui traite de la dédicace d'une église, que Jacques emprunte à Grégoire le Grand dans ses *Dialogi*, IV, 3, qui lui-même s'est inspiré de Mt 8, 28-32⁴⁰⁴. Or, dans l'épisode 364, le porc semble être devenu une forme prise par le démon et non un simple réceptacle dans lequel l'Ennemi vaincu se réfugie⁴⁰⁵. Cette conception sort du canevas scripturaire et mérite que l'on s'y attarde. Réceptacle facile à atteindre pour les démons exorcisés mais également animal à la réputation peu enviable, le porc est l'habitant des lieux souillés, tels les lieux de cultes païens, la vie impure se rapprochant de la vie porcine. Il vit dans les ordures, ou en est

³⁹⁷ Le teint sombre des démons est mentionné pour la première fois à l'épisode 23, sans que l'on ait besoin d'utiliser le comparatif de l'Éthiopien.

³⁹⁸ Russell, *Satan*, p. 190.

³⁹⁹ Maury, *Croyances et légendes du Moyen-âge*, p. 252-254, spécialement la note 2, qui résume Jean Chrysostome au sujet des attaques brutales du diable sous des formes animales. Dans cette optique, l'épisode 18 se rapproche beaucoup de l'épisode 46.

⁴⁰⁰ Russell, *Lucifer*, p. 67, note 10.

⁴⁰¹ Maury, *op. cit.*, p. 253, note 1.

⁴⁰² Cavendish, *The Powers of Evil in Western Religion*, p. 91.

⁴⁰³ La croyance aux sorcières est liée à celle des balades nocturnes que les femmes trompées par Satan effectuent dans le ciel de leur pays. Voir à ce sujet les avertissements promulgués par le canon *Episcopi*, dont la version complète figure dans Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Mit einer Untersuchung der Geschichte des Wortes Hexe von Johannes Franck. Hildesheim, 1963 [1901], p. 38-39.

⁴⁰⁴ Les évangélistes Marc (Mc 5, 2-13) et Luc (Lc 8, 27-33) relatent le même extrait, en ne mettant toutefois en scène qu'un seul démoniaque.

⁴⁰⁵ Les épisodes 243 et 244 mettent également en scène le démon aux traits particuliers qui est expulsé d'un ancien lieu de culte païen. La complémentarité entre ces trois épisodes nous apparaît évidente.

couvert⁴⁰⁶, mais aussi dans ses excréments, desquels il se nourrit. Dans la démonologie orientale du XI^e siècle, on rencontre à quelques reprises un démon sous la forme d'un porc (le dieu Artemis par exemple, est accompagné d'un troupeau de porcs dans ses virées nocturnes). On prête son cri au démon qui veut effrayer les hommes⁴⁰⁷. Dans l'épisode 364, le nouveau lieu de culte chrétien était auparavant une église arienne, ce qui explique la présence du diable dans ce bâtiment⁴⁰⁸. Sa fuite aux pieds des fidèles, après que les saintes reliques ont fait leur entrée dans l'église, signifie sa défaite, comme ce fut jadis le cas face à saint Antoine⁴⁰⁹.

E. Les termes d'origines ou à connotations folkloriques.

Nous n'avons pu faire correspondre les cinq vocables qui restent à un ou des ensembles abordés précédemment. Non pas que ces termes soient totalement étrangers à la culture chrétienne et plus spécifiquement à la démonologie occidentale, mais comme ils révèlent une influence plus tangible du folklore qu'en ce qui concerne tous les autres termes, nous avons créé une catégorie par laquelle nous pouvons les aborder sous un angle spécifique.

Que l'*ethyops* et le *puer niger* comportent des connotations péjoratives ou racistes héritées de la période antique⁴¹⁰ et reprises par certains auteurs du haut Moyen Âge, Jacques ne semble guère le savoir⁴¹¹, car il se contente de les présenter dans des épisodes où leur filiation avec le ou les démons est clairement établie, ou encore il la suggère⁴¹². Pour notre Dominicain, l'*ethyops* (ép. 58, 81, 131, 244, 319 et 352) et le *puer*

⁴⁰⁶ Maury, *Croyances et légendes du Moyen-âge*, p. 254-255. Voir aussi la note 3 de la même page sur ce qu'en écrit saint Jean Chrysostome.

⁴⁰⁷ Perikles-Petros Joannou, *Démonologie populaire, démonologie critique au XI^e siècle. La vie inédite de saint Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden, 1971, p. 12.

⁴⁰⁸ Pour Jacques comme pour les auteurs chrétiens antérieurs, il s'agit plus que d'une présence; il s'agit d'une véritable possession du bâtiment « païen » par l'esprit immonde. Voir : Russell, *Lucifer*, p. 73.

⁴⁰⁹ Maury, *op. cit.*, p. 255 et note 4 : « *Sus ad pedes sancti Antonii denotat sensuales voluptates quas ille conculcaverat* ».

⁴¹⁰ Penco, « Sopravvivenze della demonologia », p. 34.

⁴¹¹ L'Éthiopien est un personnage que Grégoire le Grand utilise pour comparer la couleur de sa peau à celle de la nature du diable et des péchés qu'il incite à commettre. Voir : *Moralia in Job*, 18, 52, 84 : « [...] *quae coloris nigredine designat peccatorem populum, foeditate meritorum. Aliquando vero Aethiopiae nomine specialiter gentilitas designari, infidelitatis prius nigra peccatis.* », cité dans Penco, *loc. cit.*, p. 35. Le *negrus puerulus* est un synonyme de cet Éthiopien, que l'on retrouve également dans les *Dialogi*, II, 4.

⁴¹² Voir par exemple l'épisode 58 dans lequel les démons sont comparés à des Éthiopiens noirs.

(ép. 85) ont comme principale utilité de résumer la nature obscure de l'Ennemi du genre humain. Tous deux se font apposer l'adjectif *niger*⁴¹³, marque indélébile de leur noirceur d'âme⁴¹⁴. Mais l'« Éthiopien » et l'« enfant noir » n'incarnent pas toujours le diable ou les démons. Dans trois épisodes sur sept, qui sont les 58, 81 et 352, ils sont employés à titre de comparatifs. Les quatre autres épisodes où ils sont le diable ou les démons sont les 85, 131, 244 et 319.

La *Tarascurus* et un de ses géniteurs l'*Onacho* (épisode 196) sont des créatures qui allient la nature du dragon et celle du serpent. D'abord parce que les géniteurs de la Tarasque sont l'un et l'autre de tels monstres⁴¹⁵, puis parce que les faits que Jacques leur reproche sont similaires à ceux que le dragon et le *Leuiathan* perpétuent dans la Bible et dans la *Legenda*⁴¹⁶. Comme on le dit provenir de Galatie, l'*Onacho* doit être le nom donné à un des nombreux dragons de la démonologie orientale, que quelques auteurs orientaux antiques ont pris sur eux de répertorier et de nommer à chaque fois qu'ils les faisaient intervenir dans leurs histoires⁴¹⁷. La Tarasque, ce dragon « *medius animal, medius piscis, grossior boue, longior equo* »⁴¹⁸, incarne « la bestialité de Satan » d'une façon qui se détache des Écritures⁴¹⁹. Elle puise ses origines dans la croyance au mauvais génie du fleuve, redouté par les voyageurs⁴²⁰. Elle possède les principaux attributs ainsi que les principales caractéristiques du dragon et du serpent : elle est de

⁴¹³ Pour l'*ethyops*, épisodes 58, 244 et 319. Le *puer* est qualifié de *niger* dans le seul épisode qui l'aborde, le 85.

⁴¹⁴ Russell, *Satan*, p. 190.

⁴¹⁵ L'*Onacho* est dépeint comme une créature qui tue les hommes en leur jetant ses fientes tel un javelot de feu, ce qui s'apparente à une description colorée du souffle que le dragon projette habituellement de sa gueule.

⁴¹⁶ Dans Ez 32, 2, le dragon, que l'on compare à un crocodile, agite les flots et effraie les hommes. Dans l'épisode que nous étudions, le Léviathan est décrit comme un animal aquatique très féroce à l'endroit des hommes.

⁴¹⁷ Joannou, *Démonologie populaire, démonologie critique au XI^e siècle*, p. 42-43.

⁴¹⁸ *De sancta Martha*, CI, proposition 10.

⁴¹⁹ Sophie Cassagne-Brouquet, *Les anges et les démons*, Rodez, 1993, p. 78.

⁴²⁰ Louis Dumont, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local du point de vue ethnographique*, Paris, 1951, p. 157. La note 1 réfère aux constatations de Fernand Benoît sur le génie du fleuve (Fernand Benoît, *La Provence maritime et rhodanienne*, p. 44). Nous n'avons pas eu accès à cet ouvrage. Claude Lecouteux reprend la définition du génie du lieu associé au démon : *Démons et génies du terroir au Moyen-âge*, p. 36-41. L'auteur fait une grande place à la croyance germanique voulant que des anges neutres descendus sur terre se soient dispersés dans la nature sous forme de génies. Mais cette théorie ne peut être appliquée uniformément à l'Europe. Elle nous paraît trop éloignée de la conception que Jacques, un Génois qui a vécu la plus grande partie de sa vie en Lombardie, a pu avoir de la nature de la Tarasque.

grande taille⁴²¹ et elle est amphibie; elle attaque ses proies aussi bien dans l'eau que sur la terre. Tout comme le dragon de la *Legenda* qui s'acharne sur une ville en particulier, elle est attachée à un lieu⁴²² (en l'occurrence, *Nerluc*), elle ne ravage donc pas le pays entier lors d'escapades meurtrières⁴²³.

Quant aux *Mauri* (épisode 55), il est difficile de savoir pourquoi Jacques remplace le nom des démons peseurs des âmes pour celui des Maures. Sans doute parce que sa source les nommait déjà ainsi, et notre Dominicain, dans un souci d'altérer le moins possible son texte, a décidé de laisser intacte cette comparaison somme toutes sans conséquence sur le message que livre le récit. Le parallèle qu'il trace entre les ennemis des Chrétiens et de l'Église, et les agents du diable parmi lesquels figurent les Maures⁴²⁴, nous apparaît évident. Mais plus simplement, s'agit-il peut-être d'une variante terminologique de la notion de démon comme *ethiops* ou *puer niger*, car en définitive, ces personnages, sans que l'on ne mentionne leur teint noir, sont tout de même reconnus pour avoir la peau sombre, ce qui les oppose aux différents personnages vêtus de blanc que met en scène la *Legenda*. Notons aussi que, par les contacts réguliers de Gênes avec l'Afrique du Nord et l'Espagne mauresque, la réalité anthropologique des *Mauri* devait être tout à fait familière à notre auteur.

4. Conclusion de l'analyse.

À la lumière de cette prudente mais exhaustive analyse, nous sommes en mesure de tirer quelques conclusions sur les matériaux démonologiques dont Jacques a disposé et sur la manière dont il les a utilisés. D'abord, pour être déclaré ou devenir saint, il faut un ennemi formidable à combattre, et lui donner un nom particulier rehausse l'importance de la confrontation avec cet ennemi. Jacques le sait, il se base sur les écrits de ses prédécesseurs, et en cela il contribue à maintenir la tradition du combat contre le Satan et ses sbires. De plus, la terminologie démonologique de la *Legenda* s'appuie sans

⁴²¹ Dumont faire remarquer qu'on ajoute à la description physique de la bête les notions de masse corporelle et de taille, basées sur celles du bœuf et du cheval. On s'écarte ainsi du serpent en décrivant plutôt les attributs d'un imposant carnassier. Or, de tels détails de masse et de grandeur basés sur des comparatifs populaires laissent deviner des origines partiellement folkloriques. Voir : Dumont, *La Tarasque*, p. 157.

⁴²² L'épisode 113 fait également mention de la sédentarité de la bête.

⁴²³ Dumont, *op. cit.*, p. 156-157.

⁴²⁴ Russell, *Satan*, p. 218.

contredit sur une tradition plus que millénaire qui puise la très grande majorité de ses origines dans les Écritures. Ses racines scripturaires ont survécu et se sont reproduites chez les auteurs chrétiens depuis le V^e jusqu'au XIII^e siècle. Mais la terminologie que nous avons étudiée ne reflète qu'en partie ce dont les auteurs chrétiens du Moyen Âge ont à leur disposition comme éventail des noms du diable. Tant d'autres auraient pu être utilisés par Jacques, ne serait-ce que dans le simple but de varier les appellations. À l'opposé, il se peut que la volonté de l'auteur ait été davantage de mettre en scène des noms dont il maîtrisait la signification et que ses confrères connaissaient, plutôt que d'innover avec des termes imparfaitement maîtrisés qui auraient complexifié la tâche des *Fratres praedicatorum*.

Conclusion

Au terme de cette enquête, le diable et les démons de la *Legenda aurea* ne peuvent plus être perçus comme des personnages mineurs insérés çà et là dans des histoires qui ne les concernent pas, et qui de l'extérieur, s'adressent autant aux érudits qu'aux illettrés. Leurs occurrences et les termes qui les désignent en font des personnages omniprésents dans l'œuvre entière. En fait, les malversations du diable ont dû être rapportées presque quotidiennement par les lecteurs de la *Legenda*. Cette fréquence démontre que Jacques a cru fermement en ces anges déchus. Il a écrit son œuvre avec un intérêt marqué pour les saints et les saintes, doublé d'une étrange attirance vers le diable et les démons, auxquels il fait accomplir une panoplie d'actions néfastes. Mais quand on y pense bien, Jacques ne fait rien d'innovateur, car depuis les débuts de la littérature hagiographique, il faut combattre et rester fort devant un ennemi puissant pour devenir saint. Malgré les espaces laissés dans l'analyse, nous sommes en mesure de dresser un modeste bilan qui remet à l'avant-plan les éléments essentiels d'une terminologie démonologique élaborée, fruit d'un Dominicain concerné par les problèmes de son époque.

Les termes relatifs au diable et aux démons ne sont pas des inventions de Jacques, nous croyons l'avoir montré. Mais leur orchestration et le climat que Jacques est parvenu à créer autour de ces créatures sont bel et bien de sa plume. L'essence du message moral des Dominicains était déjà profondément gravée dans la démonologie de la *Legenda*. Nous n'avons fait que détailler ses contours. Il ne fait nul doute que la *Legenda* et son diable s'inscrivent dans le projet pastoral des Dominicains, ce projet qui vise à réformer les mœurs et à affermir la foi chrétienne.

Parallèlement, l'intervention des Dominicains se traduit par une activité pastorale accrue. Les êtres diaboliques et leurs malversations détiennent des positions stratégiques et essentielles à l'instruction morale. Dans cette perspective, la démonologie de la *Legenda* peut se scinder en deux catégories complémentaires. Celle de la démonologie savante, qui se compose et se comprend grâce au contenu des livres; et celle de la démonologie populaire, qui s'adresse au petit peuple, dont la trame de fond est plus familière et pratique. Or, les épisodes qui composent ces deux catégories s'enchevêtrent tout au long de l'œuvre. Ainsi, nul besoin pour les prédicateurs de lire des piles de

volumes afin de préparer leurs prédications basées sur la *Legenda*, car elle se raconte par elle-même. Elle porte en elle à la fois les bases de la démonologie savante et le discours populaire qui s'y rattache, dans lesquels puisent les prédicateurs pour composer leurs sermons. Les *exempla* qu'elle contient peuvent, comme l'a bien résumé Jacques Le Goff, être « manipulés en fonction de l'usage que l'orateur entend en faire »⁴²⁵.

L'une des forces des épisodes examinés réside dans la place faite à l'imagination du conteur et à celle des auditeurs. C'est sans doute ce qui explique que dans une grande proportion d'épisodes, il y a absence presque complète de toute interprétation symbolique de la part de Jacques. La portée des interventions démoniaques est fréquemment de nature matérielle, psychologique, sociale ou simplement non religieuse. Les saints et les saintes y apparaissent dans des rôles de sauveurs ou de défenseurs, plutôt que dans des rôles spirituels de pasteurs ou d'évangélistes.

Pour Jacques, comme pour plusieurs auteurs qui ont écrit sur le sujet, Satan et sa troupe sont avant tout des menaces constantes pour les fidèles, et ensuite des instruments de perversion des hommes. Malgré cette menace constante, Jacques garde confiance dans le monde actuel, qui pour lui n'est pas voué à l'échec, et n'est surtout pas une cité terrestre en perdition où l'attente de la parousie demeure la seule lueur d'espoir pour ceux qui veulent rester fidèle à Dieu. Il faut lire la *Legenda* dans sa totalité et non s'en tenir uniquement aux épisodes contenant le diable pour saisir que le monde selon Jacques de Voragine est un monde où l'espoir est au moins tout aussi présent que le diable. Les ravages causés par les attaques de Satan et sa troupe sont toujours moins nombreux que les victoires remportées contre le prince de ce monde, moins nombreux aussi que les marques de fidélité aux lois et aux valeurs de l'Église et, plus important que tout, dans la *Legenda* il y a plus d'âmes sauvées que de damnés traînés vers l'enfer. Selon notre auteur, tous ont la chance, avant leur mort, de se racheter face à Dieu. Le spectre du diable plane toujours au-dessus des têtes, cela reste une certitude, mais Jacques capitalise sur les moyens efficaces qu'il faut prendre afin d'éviter la chute dans l'abîme infernal.

Si Jacques a innové en compilant ce recueil, sa démonologie s'inscrit néanmoins

⁴²⁵ Jacques Le Goff, « Le temps de l'*exemplum* (XIII^e siècle) », dans Jacques Le Goff, *Le temps de l'exemplum*. Essais par Jacques Le Goff. 2^e édition, Paris, 1991, p. 99-102.

dans la tradition chrétienne médiévale. Non seulement du fait des sources qu'il a reprises pour n'en garder que les extraits les plus pertinents et les noms les plus répandus du démon, mais du fait des malversations que l'on reconnaît traditionnellement à l'Antique Ennemi et à sa milice. De ce point de vue, Jacques contribue à conserver et à perpétuer des connaissances qui vont être réutilisées plusieurs siècles après sa mort, grâce à la renommée dont sa *Legenda* a bénéficié.

Nos derniers mots concernent tout ce qui reste à faire au sujet du diable et des démons dans la *Legenda*. Il faudrait en premier lieu élaborer un bilan terminologique plus étoffé afin de mieux en dégager les points saillants. Les malversations du diable devraient faire l'objet d'une étude approfondie afin de vérifier leurs origines folkloriques et leurs véritables significations. Nous devrions également étudier les centaines de sermons issus de la plume de notre auteur, afin d'y déceler les éléments de continuité et de rupture dans la démonologie qu'ils contiennent. Face à cette montagne de tâches qui restent à accomplir, il est certain que le « corpus voraginien » devrait entretenir l'intérêt des chercheurs pour un nombre d'années au moins égal au nombre de démons qui peuplent l'enfer!

Bibliographie

1. Sources.

- ALBERIGO, Giuseppe (dir.) et alii. *Les conciles œcuméniques. Les décrets*. Tome II-1. Nicée I à Latran V. Paris : Cerf, 1994. 1337 p. coll. : « Le Magistère de l'Église ».
- AUGUSTIN. *La cité de Dieu; Livres I-V, Impuissance du paganisme*. Texte de la 4^e édition de B. Dombart et A. Kalb; introduction générale et notes par G. Bardy; traduction française de G. Combès. Paris : Desclée de Brouwer, 1959, 869 p.
- AUGUSTIN. *La doctrine chrétienne / De doctrina christiana*. Texte critique du CCL, revu et corrigé; introduction et traduction de Madeleine Moreau; annotations et notes complémentaires d'Isabelle Bochet et Goulven Madec. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1997, 626 p. coll. « Bibliothèque augustinienne; Oeuvres de saint Augustin 11/2 ».
- Biblia sacra. Vulgatae editionis Sixti V. Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita*. Turin : Marietti, 1959 [1954]. 1238 p.
- DI TRENTO, Bartolomeo. *Liber epilogorum in gesta sanctorum*. Edizione critica. A cura di Emore Paoli. Florence : SISMEL, 2001. 518 p. coll. : « Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 2 ».
- DA VARAGINE, Iacopo. *Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297*. Introduzione, traduzione e note critiche, a cura di Stefania Bertini Guidetti. Premessa di Gabriella Airaldi. Gênes : Domensione Europa, 1995. 528 p.
- DA VARAZZE, Iacopo. *Legenda aurea : Iacopo da Varazze*. 2^e Edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. 2^e edizione rivista dall'autore. Florence : Edizioni del Galluzzo, 1998. 2 volumes, 1366 p.
- DA VARAZZE, Iacopo. *Legenda aurea in CD-Rom*. Testo latino dell'edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni. Florence : Edizioni del Galluzzo, 1999. coll. : « Millenio Medievale, 6 ».
- DA VORAGINE, Iacopo. *[Cronaca di Genova] Iacopo da voragine e la sua cronaca di Genova dalle origini al MCCXCVII*. Studio introduttivo e testo critico commentato di Giovanni Monleone. Rome : Palazzo dei Filippini, 1941. 3 volumes.

- DE MAILLY, Jean o.p. *Abrégé des Gestes et Miracles des saints*. Traduction du latin par A. Dondaine. Paris : Cerf, 1947. 346 p.
- DE VORAGINE, Jacques. *La légende dorée. Le bienheureux Jacques de Voragine*. Traduite du latin depuis les plus anciens manuscrits. Avec une introduction, des notes et un index alphabétique par Teodor de Wyzewa. Paris : Librairie académique Perrin, 1925. 748 p.
- DE VORAGINE, Jacques. *La Légende dorée*. Préface de Jacques Le Goff. Édition publiée sous la direction d'Alain Boureau, avec Monique Goulet et la collaboration de Pascal Collomb, Laurence Moulinier et Stefano Mula. Paris : Gallimard, 2004. 1549 p. coll. : « Bibliothèque de la Pléiade, 504 ».
- DE VORAGINE, Jacques. *La légende dorée*. Traduction de J.-B. M. Roze. Chronologie et introduction par Hervé Savon. Paris : Garnier-Flammarion, 1967. 2 volumes. 507-508 p.
- GRÉGOIRE le GRAND. *Dialogues*. Introduction, bibliographie et cartes par Adalbert de Vogüé. Paris : Cerf, II et IV, 1979-1980. 414 p. et 435 p. coll. : « Sources chrétiennes, 260 ».
- GRÉGOIRE le GRAND. *Morales sur Job. Grégoire le Grand*. 3^e édition revue et corrigée. Paris : Cerf, 1989 [1952]. 445 p.
- HEISTERBACH, Caesarius. *Dialogus miraculorum*. Edited by Joseph Strange. 2nd Edition. Ridgewood : Gregg Press, I, 1966. 403 p.
- HISPALENSIS, Isidorus. *Etymologiae*. Étymologies, XII. Texte établi, traduit et commenté par Jacques André. Paris : Les Belles Lettres, 1981. 255 p. coll. : « Auteurs latins du Moyen-Âge ».
- The Apostolic Fathers. The Shepherd of Hermas. The Martyrdom of Polycarp. The Epistle of Diognetus*. With an english translation by Kirsopp Lake. Cambridge-Londres, II, 1992 [1913]. 394 p.

2. Ouvrages de référence.

- BOGEART, Pierre-Maurice (dir.) et alii. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. Turnhout : Brepols, 1987. 1363 p.

- LIPINSKI, Édouard, « Baal – Baal-Berit », p. 173.
Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris : Letourney et Ané, 1924-1953. 15 volumes.
- LECLERCQ, Henri, « Démon, démoniaque », IV, 1924, tome 1, col. 578-582.
Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire. Paris : Beauchesne, 1932-1995. 16 volumes.
- BOURGUIGNON, Pierre et WENNER, Francis, « Combat spirituel, dans les Écritures », II, 1953, col. 1135-1137.
- DANIÉLOU, Jean, « Exorcisme, christianisme ancien », IV, 1960, col. 1997-2004.
- GUILLAUMONT, Antoine et Claire, « Démons, en Occident – la période patristique (IV^e - VII^e siècles) », III, 1957, col. 189-196.
- VANDENBROUCKE, François, « Démons, en Occident – la période patristique (IV^e - VII^e siècles), dieux du paganisme », III, 1957, col. 212-225.
Dictionnaire de la théologie chrétienne. Paris : Albin Michel, 1998. 922 p.
- PAUL, André, « Léviathan », p. 509-510.
- ELIADE, Mirca (éd.) et *alii*. *The Encyclopedia of Religion*. New York : Macmillan, 1987. 16 volumes.
- LONG, J. Bruce, « Demons in christianity », IV, 1987, p. 286.
- PARRINGER, Geoffrey, « Ghosts in christianity », V, 1897, p. 548.
- RIES, Julien, « Pagan gods as demons », VII, 1987, p. 78.
- SHARMA, Arvind, « Satan as snake, serpent », XIII, 1987, p. 82-83.
- RUSSELL, Jeffrey Burton, « Heresies, Historical Development », XV, 1987, p. 417-418.
- FAHLBUSCH, Erwin (éd.) et *alii*. *The Encyclopedia of Christianity*. Leiden : Brill, I, 1999.
- FAHLBUSCH, Erwin, « Devil. Development, early christianity », I, 1999, p. 823.
- GAUVARD, Claude, LIBERA, Alain de et ZINK, Michel (dir.) et *alii*. *Dictionnaire du Moyen Âge*. 1^{ère} édition. Paris : Presses Universitaires de France, 2002. 1548 p. coll. : « Quadrige (Presses Universitaires de France), 386 ».
- BÉRIOU, Nicole, « Jacques de Voragine », p. 738.

- GERARD, André-Marie et NORDON-GERARD, Andrée. *Dictionnaire de la Bible*. Paris : Robert Laffond, 1989.
- GERARD, André-Marie, « Baal-Zeboub », p. 120.
- GERARD, André-Marie, « Baal-Zephon », p. 120.
- GERARD, André-Marie, « Leviathan », p. 775.
- GERARD, André-Marie, « Mammon », p. 853.
- GRIMAL, Pierre. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. 14^e édition. Préface de Charles Picard. Paris : Presses Universitaires de France, 1999 [1951]. 574 p.
- GRIMAL, Pierre, « Diane », p. 123.
- GRIMAL, Pierre, « Minerve », p. 297.
- LACOSTE, Jean-Yves (dir.) et alii. *Dictionnaire critique de théologie*. 1^{ère} édition. Paris : Presses Universitaires de France, 1998.
- DONDELINGER, Patrick, « Exorcisme », p. 450.
- WEBBER, Édouard-Henri, « Démons », p. 310-311.
- LE GOFF, Jacques (dir.) et alii. *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Paris : Fayard, 1999. 1236 p.
- BASCHET, Jérôme, « Diable », p. 260-272.
- SCHMITT, Jean-Claude, « Sorcellerie », p. 1086-1091.
- LEMAÎTRE, Nicole, QUINSON, Marie-Thérèse et SOT, Véronique. *Dictionnaire culturel du christianisme*. Paris : Cerf, 1994. 332 p.
- LEMAÎTRE, Nicole, « Diable », p. 107.
- LEMAÎTRE, Nicole, « Satan », p. 270.
- Lexikon des Mittelalters*. Munich et Zurich : Artemis Verlag, 1980-1997. 10 volumes.
- BARONE, Giulia, « Legenda aurea – Werk », V, 1991, col. 1796-1797.
- SIMEK, Rudolf, « Teufel – Skandinavische Literatur », VIII, 1997, col. 590-591.
- VOLZ, Ruprecht, « Balder », I, 1980, col. 1362.
- O DELAIN, Olivier et SEGUINEAU, Rémond. *Dictionnaire des noms propres de la Bible*. Préface de R. Tournay o.p. Paris : Cerf / Desclée de Brouwer, 1978. 492 p.
- O DELAIN, Olivier et SEGUINEAU, Rémond, « Astarté », p. 46.
- O DELAIN, Olivier et SEGUINEAU, Rémond, « Bête », p. 74.

- ODELAIN, Olivier et SEGUINEAU, Rémond, « Jupiter », p. 221.
- ODELAIN, Olivier et SEGUINEAU, Rémond, « Mercure », p. 170.
- ODELAIN, Olivier et SEGUINEAU, Rémond, « Venus », p. 182.
- VAUCHEZ, André (dir.) et *alii*. *Dictionnaire encyclopédique du Moyen-âge*. Paris : Cerf, I, 1997. 1692 p.
- BOUREAU, Alain, « Jacques de Voragine (v. 1228/1229-1298) », I, 1997, p. 802.
- VAUCHEZ, André, « Hagiographie – Occident », I, 1997, p. 707-708.

3. Contexte religieux, culturel et social.

- ALEXANDRE-BIDON, Danièle. *La mort au Moyen-âge. XIII^e-XV^e siècle*. Paris : Hachette, 1998. 333 p. coll. : « Hachette – Littératures ».
- BALARD, Michel. *La Romanie génoise (XII^e – début du XV^e siècle)*. Rome : École Française de Rome, 1978. 1008 p. 2 volumes. coll. : « Bibliothèque des écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 235 ».
- BIHLMeyer, Karl et TÜCHLE, Herman, « L'Église de chrétienté », dans *Histoire de l'Église. L'Église de chrétienté*. 2^e édition. Paris : Salvator Mulhouse, II, 1963. 468 p.
- BOYLE, Leonard E., « Notes on the education of the *Fratres communes* in the Dominican Order in the Thirteenth Century », dans BOYLE, Leonard E. *Pastoral care, clerical education and canon law, 1200-1400*. Essays by Leonard E. Boyle. Londres : Variorum Reprints, 1981. p. 249-267. coll. : « Collected Studies, 135 ».
- CHARLAND, Thomas-Marie, O.P. *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*. Ottawa : Institut d'études médiévales, 1936. 421 p. coll. : « Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, 7 ».
- D'ALATRI, Mariano, « Culto des santi ed eretici in Italia nei secoli XII e XIII », *Collectanae Franciscana*, 45 (1975), p. 85-104.
- D'AVRAY, David L. *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*. Toronto : Clarendon Press, 1985. 315 p.
- DELUMEAU, Jean. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)*. Paris : Fayard, 1983. 741 p.

- DE REU, Martine, « Divers chemins pour étudier un sermon », dans HAMESSE, Jacqueline et HERMAND, Xavier (éd.) et alii. *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du colloque international de Louvain-La-Neuve (9-11 juillet 1992)*. Louvain-La-Neuve : Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1993. p. 331-340. coll. : « Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Textes, études, congrès, 14 ».
- FLICHE, Augustin et MARTIN, Victor (éd.) et alii. *Histoire de l'Église : depuis les origines jusqu'à nos jours*. Paris : Bloud & Gay, 1946-1952. 21 volumes.
- FLICHE, Augustin, « La chrétienté romaine (1198-1274) », X, 1950, p. 262-278.
- LE BRAS, Gabriel, « Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale », XII, 1951, p. 443-591.
- HANSEN, Joseph. *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter : mit einer Untersuchung der Geschichte des Wortes Hexe von Johannes Franck*. Hildesheim : Olms, 1963 [1901]. 703 p.
- HEERS, Jacques, « Urbanisme et structure sociale à Gênes au Moyen-âge », dans *Studi in onore di Amintore Fanfani*, Milan, I, 1962. Réédition dans HEERS, Jacques. *Société et économie à Gênes (XIV^e-XV^e siècles)*. Londres : Variorum Reprints, 1979. p. 371-412.
- HINNEBUSCH, William A. *Brève histoire de l'Ordre dominicain*. Présentée, traduite et complétée par Guy Bedouelle, o. p. Paris : Cerf, 1990. 291 p. coll. : « Histoire ».
- HINNEBUSCH, William A. *History of the Dominican Order*. Volume 1: Origins and Growth to 1500. New York : Alba House, 1966-1973. 439 p.
- JEDIN, Hubert et DOLAN, John (éd.) et alii. *History of the Church*. Londres : Burns & Oates, 1980-1981. 9 volumes.
- WOLTER, Hans, « Heresy and Inquisition in the Thirteenth Century », IV, 1980, p. 173-215.
- JONES, Philip. *The Italian City-State. From Commune to Signoria*. Oxford : Clarendon Press, 1997. 702 p.
- LAUWERS, Michel, « Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Âge », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 82 (1987), p. 228-258.

- LE GOFF, Jacques. *Les intellectuels au Moyen-âge*. 2^e édition. Paris : Seuil, 1985 [1960]. 225 p. coll. : « Points – Histoire, 78 ».
- LEROY, Alfred. *Quinze siècles de vie monastique. Comment ont-ils vécu ? Comment vivent-ils ? Bénédictins, trappistes, chartreux, franciscains, augustins, carmes, dominicains*. Paris : Spes, 1965. 235 p.
- MANSELLI, Raoul. *La religion populaire au Moyen-âge : problèmes de méthode et d'histoire*. Montréal : Institut d'études médiévales Albert-le-Grand, 1975. 234 p.
- MARTIN, Hervé. *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge, 1350-1520*. Paris : Cerf, 1988, 720 p. coll. : « Histoire ».
- MAYEUR, Jean-Marie (dir.) et alii. *Histoire du christianisme : des origines à nos jours*. Paris : Desclée-Fayard, 1980-2000. 14 volumes.
- VAUCHEZ, André, « Les ordres mendiants et la reconquête religieuse de la société urbaine », IV, 1993, p. 737-843.
- PARISSE, Michel, « Le chrétien occidental », V, 1993, p. 485-516.
- MULCHAHEY, Marian Michèle. « *First the bow is bent in study* » : *Dominican Education before 1350*. Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998. 618 p. coll. : « Studies and texts, 132 ».
- MURRAY, Alexander, « Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy », dans CUMING, Geoffrey John et BAKER, Derek (éd.) et alii. *Popular Belief and Practice*. Papers read at the ninth summer meeting and the tenth winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Cambridge : Cambridge University Press, 1972. p. 83-106. coll. : « Studies in Church History, 8 ».
- NADEAU, Alain, « Faire oeuvre utile. Notes sur le vocabulaire de quelques prologues dominicains du XIII^e siècle », dans LUSIGNAN, Serge et PAULMIER-FOUCART, Monique (éd.) et alii. *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*. Grâne : Créaphis, 1997. p. 77-96. coll. : « Rencontres à Royaumont, 9 ».
- PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen-âge*. Paris : Nathan, 1970 [1993]. 176 p. coll. : « Fac : Histoire ».

- PAYEN, Jean-Charles. *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*. Genève : Droz, 1967. 650 p. coll. : « Publications romanes et françaises, 98 ».
- ROBERTS, Phyllis B., « Preaching in/and the Medieval City », dans HAMESSE, Jacqueline, KIENZLE, Beverly Mayne, STOUDET, Debra L. et THAYER, Anne t. (éd.) et alii. *Medieval sermons and society : cloister, city, university*. Louvain-La-Neuve : Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1998. p. 151-164.
- SCHMITT, Jean-Claude, « Religion populaire et culture folklorique », *Annales*, 31 (1976), p. 941-953.
- SCHNEIDER, Jean, « Vincent de Beauvais à l'épreuve des siècles », dans LUSIGNAN, Serge et PAULMIER-FOUCART, Monique (éd.) et alii. *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*. Grâne : Créaphis, 1997. p. 21-46.
- TUGWELL, Simon o.p., « *De huiusmodi sermonibus textitur omnis recta predicatio* : Changing Attitudes towards the Word of God », dans HAMESSE, Jacqueline et HERMAND, Xavier (éd.) et alii. *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du colloque international de Louvain-La-Neuve (9-11 juillet 1992)*. Louvain-La-Neuve : Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1993. p. 159-168.
- TUGWELL, Simon, O.P., « Humbert of Romans, Compiler », dans LUSIGNAN, Serge et PAULMIER-FOUCART, Monique (éd.) et alii. *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*. Grâne : Créaphis, 1997. p. 47-76.
- TUGWELL, Simon, O.P., « The spirituality of the Dominicans », dans RAITT, Jill, MCGINN, Bernard and MEYENDORFF, John (éd.) et alii. *Christian Spirituality : High Middle Ages and Reformation*. New York : Crossroad, 1987. p. 15-31. coll. : « World Spirituality : an encyclopedic history of the religious quest, 17 ».

4. Outils hagiographiques.

- BERLIOZ, Jacques et RIBAUCOURT, Colette, « *Mors est timenda*. Mort, morts et mourants dans la prédication médiévale : l'exemple de l'*Alphabet des récits* d'Arnold de Liège (début du XIV^e siècle) », dans ALEXANDRE-BIDON, Danièle et TREFFORT, Cécile (dir.) et alii. *À réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*. Préface de Jean Delumeau. Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1993. p. 17-30.
- BIRGE VITZ, Evelyn, « Traditions orales et écrites dans les histoires des saints », *Poétique*, 72 (1987), p. 387-402.
- BOUREAU, Alain, « Jacques de Voragine : les âmes du purgatoire », dans SCHMITT, Jean-Claude (éd.) et alii. *Prêcher d'exemple. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*. Paris : Stock, 1985. p. 93-98.
- BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen âge*. Paris : Les Belles Lettres, 1993. 302 p. coll. : « Les Belles Lettres (Histoire), 22 ».
- BOUREAU, Alain, « Vincent de Beauvais et les légendiers dominicains », dans LUSIGNAN, Serge et PAULMIER-FOUCART, Monique (éd.) et alii. *Lector et compiler. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*. Grâne : Créaphis, 1997. p. 113-126.
- BOUREAU, Alain, « Vitae fratrum, Vitae patrum. L'ordre dominicain et le modèle des Pères du désert au XIII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age – temps modernes*, 99 : 1 (1987), p. 79-100.
- BRAY, Dorothy Ann. *A List of Motifs in the Lives of the Early Irish saints*. Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia, 1992. 138 p.
- BREMONT, C, LE GOFF, J. et SCHMITT, J.-C. *L'Exemplum*. Turnhout : Brepols, 1982. 166 p. coll. : « Typologie des sources du Moyen Age occidental ».
- BRETT, Edward Tracy. *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth-Century Society*. Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984. 220 p. coll. : « Studies and Texts, 67 ».
- CROSS, Tom Peete. *Motif-index of early Irish literature*. Bloomington : Indiana University, 1952. 537 p.

- LE GOFF, Jacques, « Le temps de l'*exemplum* (XIII^e siècle) », dans LE GOFF, Jacques. *Le temps de l'exemplum*. Essais par Jacques Le Goff. 2^e édition. Paris : Gallimard, 1991. p. 99-102. coll. : « Bibliothèque des Histoires ».
- PHILIPPART, Guy. *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout : Brepols, 1977. 138 p.
- PHILIPPART, Guy. *Mise à jour des fascicules 24-25. Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout : Brepols, 1985.
- THOMPSON, Stith. *Motif-index in folk-literature : a classification of narrative elements in folktales, ballades, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*. Bloomington : Indiana University Press, 1955-1958. 6 volumes.
- TUBACH, Frederic C. *Index exemplorum : a handbook of medieval religious tales*. Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia, 1969. 530 p.

5. Jacques de Voragine et la *Legenda aurea*.

- AIRALDI, Gabriella. *Jacopo de Voragine. Tra santi e mercanti*. Milan : Camunia, 1988. 161 p. coll. « Storia e Storie ».
- BERTINI GUIDETTI, Stefania. *Potere e Propaganda a Genova nel Duecento*. Gênes : Dimensione Europa, 1998. 158 p.
- BOGLIONI, Pietro, « Santità e folklore nella *Legenda aurea* », dans BERTINI GUIDETTI, Stefania (dir.). *Il paradiso e la terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale Varazze, 24-26 settembre 1998*. A cura di Stefania Bertini Guidetti. Florence : SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2001. p. 115-134.
- BOUREAU, Alain. *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (†1298)*. Préface de Jacques Le Goff. Paris : Cerf, 1984. 282 p. coll. : « Histoire ».
- DELCORNO, Carlo, « La *Legenda aurea* e la narrativa dei predicatori », dans FARRIS, Giovanni et DELFINO, Benedetto Tino (éd.) et alii. *Jacopo da Voragine. Atti del I Convegno di Studi (Varazze, 13-14 aprile 1985)*. Varazze : Comune di Varazze, 1987. p. 27-49.

- DONDAINE, A. « Le Dominicain français Jean de Mailly et la Légende dorée », *Archives d'histoire dominicaine*, 1 (1946), p. 53-102.
- FLEITH, Barbara, « *Legenda aurea* : destination, utilisateurs, propagation. L'histoire de la diffusion du légendier au XIII^e et au début du XIV^e siècle », dans BOESCH GAJANO, Sofia (éd.) et alii. *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*. Fasano di Brindisi : Schema Editore, 1990. p. 41-48. coll. : « Università degli Studi di Roma « La Sapienza » Collana del Dipartimento di Studi storici dal Medioevo all'età contemporanea, 5 ».
- FLEITH, Barbara, « The patristic sources of the *Legenda aurea* : a research report », dans BACKUS, Irena (éd.) et alii. *The Reception of the Church Fathers in the West : From the Carolingians to the Maurists*. Leiden : Brill, I, 1997. p. 231-287.
- GAFFURI, Laura, « Du texte au texte. Réflexions sur la première diffusion de la *Legenda aurea* », dans FLEITH, Barbara et MORENZONI, Franco (éd.) et alii. *De la sainteté à l'hagiographie : Genèse et usage de la Légende dorée*. Genève : Droz, 2001. p. 139-145. coll. : « Publications romanes et françaises, 229 ».
- GEITH, Karl-Ernest, « Jacques de Voragine – auteur indépendant ou compilateur? », dans DUNN-LARDEAU, Brenda (éd.) et alii. *Legenda aurea – La Légende dorée (XIII^e – XV^e s.). Actes du Congrès international de Perpignan (séances « Nouvelles recherches sur la Legenda aurea »)*. Montréal : CERES, 1993. p. 17-31. coll. : « Le Moyen français, 32 ».
- HUOT-GIRARD, Giselle. « La justice immanente dans la Légende dorée », dans *Épopées, légendes et miracles*. Montréal : Bellarmin, 1974. p. 135-147. coll. : « Cahiers d'études médiévales, 1 ».
- MAGGIONI, Giovanni Paolo, « Diverse redazioni della *Legenda aurea*. Particolarità e problemi testuali », dans LEONARDI, Claudio (éd.) et alii. *La critica del testo mediolatino. Atti del convegno (Firenze, 6-8 dicembre 1990)*. Spolète : Centro di Studi sul'Alto Medioevo, 1994. p. 365-414. coll. : « Bibliotheca di Medioevo Latino, 5 ».
- MIKHAILOVA, Mélina, « Travestissements narratifs dans les vies de saints de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine », dans BUSCHINGER, Danielle et SPIEWOK, Wolfgang (éd.) et alii. *Jeux de carnaval et fastnachtspiele : Actes du*

- Colloque du Centre d'Études Médiévales de l'Université de Picardie Jules Verne, 14 et 15 janvier 1994.* Greifswald : Reinke-Verlag, 1994. p. 77-86. coll. : « Greifswalder Beiträge zum Mittelalter, 25 ».
- POLO de BEAULIEU, Marie Anne, « Présence de la *Légende dorée* dans les recueils d'*exempla*. Citations, traces et réécritures », dans FLEITH, Barbara et MORENZONI, Franco (éd.) et alii. *De la sainteté à l'hagiographie : Genèse et usage de la Légende dorée.* Genève : Droz, 2001. p. 147-171. coll. : « Publications romanes et françaises, 229 ».
- POUCHELLE, Marie-Christine, « Représentation du corps dans la *Légende dorée* », *Ethnologie française*, 6 (1976), p. 293-308.
- REAMES, Sherry L. *The Legenda aurea. A Reexamination of its Paradoxal History.* Madison : Wisconsin University Press, 1985. 321 p.
- RICHARDSON, Ernest Cushing. *Materials for a life of Iacopo da Varagine.* New York : H.W. Wilson, 1935. 4 parties en 1 volume.
- SCHNEYER, Johannes Baptist. *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters.* Für die Zeit von 1150-1350 (Autoren : I-J). Aschendorff : Münster, III, 1971. 886 p. coll. : « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLIII, heft 3 ».
- VAUCHEZ, André, « Jacques de Voragine et la culture folklorique dans la *Légende dorée* », dans BERTINI GUIDETTI, Stefania (dir.) et alii. *Il paradiso e la terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale Varazze, 24-26 settembre 1998.* A cura di Stefania Bertini Guidetti. Florence : SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2001. p. 15-24.
- VAUCHEZ, André, « Jacques de Voragine et les saints du XIII^e siècle dans la *Légende dorée* », dans DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.) et alii. *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la Legenda aurea : texte latin et branches vernaculaires.* Montréal-Paris : Bellarmin-Vrin, 1986. p. 27-56.
- VAUCHEZ, André, « Liturgie et culture folklorique : les rogations dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine », dans *Fêtes et liturgie. Actes du colloque tenu à la Casa de Velazquez, Madrid, 12-13-14 décembre 1985.* Madrid : Casa de Velazquez / Universidad Complutense, 1988. p. 22-34.

6. Le diable et les démons.

- ARCAMONE, Maria Giovanna, « Nomi medievali di santi e demoni », dans *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI) : 7-13 aprile 1988*. Spolète : Presso La Sede del Centro, II, 1989. p. 759-781. coll. : « Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 36 ».
- BARTELINK, Gérard Jean Marie, « Les dénominations du diable chez Grégoire de Tours », *Revue des études latines*, 48 (1971), p. 411-432.
- BASCHET, Jérôme. *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*. Paris : École française de Rome, 1993. 700 p. coll. : « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 279 ».
- BENOÎT, Fernand, « La civilisation de la basse vallée du Rhône, d'après les fables antiques », dans BENOÎT, Fernand. *La Provence maritime et rhodanienne*. p. 39-45.
- BERNSTEIN, Alan E., « Teaching and Preaching Confession in 13th Century Paris », dans FERREIRO, Alberto (éd.) et alii. *The devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages : Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*. Leiden-Boston : Brill, 1998. p. 111-130.
- BLANGEZ, Gérard, « Le diable dans le *Ci-nous-dit* », dans *Le diable au moyen-âge : doctrine, problèmes moraux, représentations*. Aix-en-Provence : Publications du CUERMA, 1979. p. 23-36. coll. : « Sénéfiance, 6 ».
- BOGLIONI, Pietro, « Il santo e gli animali nell'Alto Medioevo », dans *L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo*. 7-13 aprile 1983, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo. Spolète : Presso la Sede del Centro, II, 1985, p. 935-994. coll. : « Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 31 ».
- CASSAGNE-BROUQUET, Sophie. *Les anges et les démons*. Rodez : Rouergue, 1993. 246 p.
- CAVENDISH, Richard. *The Powers of Evil in Western Religion, Magic and Folk Belief*. Londres : Routledge and Kegan Paul, 1975. 299 p.
- DAHAN, Gilbert, « Saints, démons et Juifs », dans *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI) : 7-13 aprile 1988*. Spolète : Presso La Sede del Centro, II, 1989. p. 609-642.

- DUMONT, Louis. *La Tarasque. Essai de description d'un fait local du point de vue ethnographique*. Paris : Gallimard, 1951. 252 p. coll. : « Espèce humaine, 8 ».
- EMMERSON, Richard Kenneth. *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*. Seattle : University of Washington Press, 1981. 366 p.
- GATTILIA, Anna et ROSSI, Maurizio, « Saint Bernard de Menthon et le diable dans les croyances populaires », *Histoire et archéologie*, 79 (1983-1984), p. 60-69.
- GEERLINGS, H. J. *De antieke Daimonologie in Augustinus Geschrift De Divinatione Daemonum*. Amsterdam, 1953. 190 p.
- JOANNOU, Perikles-Petros. *Démonologie populaire, démonologie critique au XI^e siècle. La vie inédite de saint Auxence par M. Psellos*. Wiesbaden : Harrassowitz, 1971. 157 p. coll. : « Schriften zur Geistesgeschichte des Östlichen Europa, 5 ».
- JOÜON, Paul, « Le dragon, l'antique serpent (Ap. 12, 9 et Genèse 3, 14) », *Recherches de science religieuse*, 17 (1927), p. 444-446.
- KELLY, Henry Ansgar. *Le diable et ses démons. La démonologie chrétienne hier et aujourd'hui*. Traduit par M. Galiano. Paris : Cerf, 1977. 204 p.
- KELLY, Henry Ansgar. *Towards the death of Satan. The Growth and Decline of Christian Demonology*. Londres : Geoffrey Chapman, 1968. 137 p.
- KLUGER, Rivkah Schärf. *Satan in the Old Testament*. Translated by Hildegard Nagel. Evanston : Northwestern University Press, 1967. 173 p. coll. : « Studies in Jungian thought ».
- LECOUTEUX, Claude. *Démons et génies du terroir au Moyen-âge*. Paris : Imago, 1995. 218 p.
- LE GOFF, Jacques, « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen-Âge : saint Marcel de Paris et le dragon », dans LE GOFF, Jacques. *Pour un autre Moyen-Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*. Paris : Gallimard, 1977. p. 236-279. coll. : « Bibliothèque des histoires ».
- LELOIR, Louis. « Le diable chez les Pères du désert et dans les écrits du moyen-âge », dans *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981*. Regensburg : Verlag Friedrich Pustet, 1982. p. 218-237.

- MAURY, Alfred. *Croyances et légendes du Moyen-âge*, Genève : Slatkine Reprints, 1974 [1896]. 459 p.
- McGUIRE, Brian Patrick. « God, man and the devil in medieval theology and culture », *Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin*, Copenhague, 18 (1976), p. 18-79.
- MUCHEMBLED, Robert. *Une histoire du diable : XII^e-XV^e siècles*. Paris : Seuil, 2000. 403 p.
- PENCO, Gregorio. « Sopravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale », *Studia monastica*, 13 (1971), p. 31-36.
- POLIAKOV, Léon, « Le diable et les Juifs (La "diabolisation" des Juifs en Occident) », dans MILNER, Max (dir.) et alii. *Entretien sur l'homme et le diable*. Paris : Mouton & Co, 1965. p. 189-212.
- RUDWIN, Maximilian Joseph. *The devil in legend and literature*. New York : AMS Press, 1970. 354 p.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*. Ithaca-Londres : Cornell University Press, 1984. 356 p.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. *Satan. The early Christian tradition*. Ithaca-Londres : Cornell University Press, 1981. 258 p.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca-Londres : Cornell University Press, 1972. 394 p.
- TORRELL, Jean-Pierre O.P. et BOUTHILLIER, Denise. *Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie – son œuvre – l'homme et le démon*. Louvain : Spicilegium Sacrum Lovaniense. 1986. 454 p. coll. : « Études et documents Spicilegium Sacrum Lovaniense, 42 ».
- TRACHTENBERG, Joshua. *The devil and the Jews : the medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism*. New York : Harper and Row, 1966 [1943]. 278 p. coll. : « Harper torchbooks ».
- VOISENET, Jacques. *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du haut Moyen Âge (V^e-XV^e siècles)*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1994. 386 p. coll. : « Tempus ».
- VOISENET, Jacques. *Bêtes et hommes dans la monde médiéval : le bestiaire des clercs du I^e au XII^e siècle*. Préface de Jacques Le Goff. Turnhout : Brepols, 2000. 535 p.

Tableau I
Fréquence des appellations du diable et des démons.

APPELLATIONS	<i>T. Reno.</i>	<i>T. Recon. et P.</i>	<i>T. D.</i>	<i>T. Recon.</i>	<i>T. P.</i>	TOTAL pour chaque appellation
Accusator (horribilis)	1					1
Adversarius	1		1		4	6
Angelus (malus, Sathane)		1	2		12	15
Antichristus	6			1	5	12
Astaroth					2	2
Baldach					1	1
Balzefas				1		1
Belzebub (Beezebub)			3			3
Berith					2	2
Bestia (cruenta)					1	1
Bufones			1			1
Canis (niger)	1			1		2
Cattus (terrimum)					1	1
Coluber (uenenosus)					2	2
Cupiditas					1	1
Deceptor						1
Demon (fornicationis, petulante et incubo)	9	41	34	50	221	355
Diis (infernalibus)			1			1
Draco (magnus, terrimum et ingestis)		6	4	18	21	49
Dux (mortis, pollutionis)				1	1	2
Dyabolus (malus, rex Babilonis)	13	43	21	11	143	231
Dyana (domina, impudica, nefanda)	4	4				8
Ethiops (Ethiopsis nigri et nudi, nigrogum)		1	1	2	3	7
Februus			2			2
Habitator (immundus)					1	1
Hostis (antiquus, malignus, nequissimus)	4	2	6		8	20
Improbissimus		1				1

Tableau I
Fréquence des appellations du diable et des démons (suite).

APPELLATIONS	T. Reno.	T. Recon. et P.	T. D.	T. Recon.	T. P.	TOTAL pour chaque appellation
Inimicus (antiquus humani generis)		1	4		11	16
Iouis					2	2
Leuiathan			1		1	2
Lucifer					5	5
Mammona		1				1
Mars					1	1
Mauri		2				2
Mendacium					1	1
Mercurius					2	2
Militia (militibus) (dyaboli)					2	2
Minerua					1	1
Miser (miserabilis)					3	3
Onacho					1	1
Pluto (deus infernalis)				2		2
Porcum					1	1
Princeps (demonum, et dux mortis, tenebrarum)		2	3		5	10
Puer (niger)			1			1
Sathan (as)		5		5	11	23
Seductores					1	1
Serpens		2	4		19	25
Spiritus (immundus, malignus, nequam, etc.)		2	4	7	27	41
Tarascurus					1	1
Tentator		1				1
Vana gloria					1	1
Vipera					1	1
Venus					1	1
TOTAL des mentions pour chaque temps de l'année liturgique	43	115	97	96	526	TOTAL 877

Tableau II
Proportion des termes répartis selon les chapitres du
calendrier.

1- Tempus renouationis : Aduentu Domini --- Natiuitatem Christi

Couverture (chapitres)	I-V (5)
Pages (édition Maggioni)	11-62
Nombre et titre des chapitres contenant des termes	5 (<i>Aduentu Domini I – s. Andrea II – s. Nicholao III – s. Lucia IV – s. Thoma Apostolo V</i>)
Nombre de termes	43

2- Tempus reconcilitionis et peregrinationis : Natiuitatem Christi --- Septuagesima

Couverture (chapitres)	VI-XXX (25)
Pages (édition Maggioni)	63-217
Nombre et titre des chapitres contenant des termes	15 (<i>Natiuitate Domini VI – s. Anastasia VII – s. Iohanne Evangelista IX – s. Siluestro XII – Circumcisione Domini XIII – s. Remigio XVI – s. Machario XVIII – s. Marcello XX – s. Antonio XXI – s. Sebastiano XXIII – s. Agnete XXIV – s. Vincentio XXV – s. Basilio XXVI – s. Iohanne Elemonisario XXVII – s. Iuliano XXX</i>)
Nombre de termes	115

3- Tempus deuiationis : Septuagesima --- Pascha

Couverture (chapitres)	XXXI-LI (21)
Pages (édition Maggioni)	219-353
Nombre et titre des chapitres contenant des termes	16 (<i>Septuagesima XXXI – Quinquagesima XXXIII – s. Ignatio XXXVI – Purificatione Beate Uirginis XXXVII – s. Blasio XXXVIII – s. Uedasto XL – s. Amando XLI – s. Iuliana XLIII – Cathedra Sancti Petri XLIV – s. Mathia XLV – s. Gregorio XLVI – s. Longino XLVII – s. Benedicto XLVIII – s. Patricio XLIX – Anmuntione Dominica L – Passione Domini LI</i>)
Nombre de termes	97

4- Tempus reconcilitionis : Pascha --- Pentecosten

Couverture (chapitres)	LII-LXXI (20)
Pages (édition Maggioni)	355-514
Nombre et titre des chapitres contenant des termes	14 (<i>Resurrectione Domini LII – s. Maria Egyptiaca LIV – s. Ambrosio LV – s. Georgio LVI – s. Marcho Euangelista LVII – s. Uitali LIX – s. Petro Martyre LXI – s. Philippo Apostolo LXII – s. Iacobo Apostolo LXIII – Inuentione Sancte Crucis LXIV – Letania Maiori et Minori LXVI – Ascensione Domini LXVII – Emissione Spiritus Sancti LXVIII – s. Pancratio LXXI</i>)
Nombre de termes	96

Tableau II
Proportion des termes répartis selon les chapitres du
calendrier (suite).

5- Tempus peregrinationis : Pentecosten --- Aduentu Domini

Couverture (chapitres)	LXXII-CLXXVIII (107)
Pages (édition Maggioni)	515-1298
Nombre et titre des chapitres contenant les termes	73 (<i>s. Urbano LXXII – s. Marcellino et Petro LXXIV – s. Primo et Feliciano LXXV – s. Uito et Modesto LXXVII – s. Marina Uirgine LXXIX – s. Geruasio et Prothasio LXXX – s. Iohanne Baptista LXXXI – s. Iohanne et Paulo LXXXII – s. Petro Apostolo LXXXIV – s. Paulo Apostolo LXXXV – s. Syro LXXXVII – s. Theodora LXXXVIII – Margarita LXXXIX – s. Maria Magdalena XCII – s. Apollinari XCIII – s. Christina XCIV – s. Iacobo Apostolo XCV – s. Christophoro XCVI – s. Simplicio, Faustino et Beatrice C – s. Martha CI – s. Germano CIII – s. Petro ad Uincola CVI – Inuentione Corporis Sancti Stephani CVIII – s. Dominico CIX – s. Donato CXI – s. Cyriaco CXII – s. Laurentio Martyre CXIII – s. Ypolito CXIV – Assumptione Beate Uirginis Marie CXV – s. Bernardo CXVI – s. Bartholomeo CXIX – s. Augustino CXX – Decollatione Sancti Iohannis Baptiste CXXI – s. Felice et Adaucto CXXII – s. Egidio CXXIII – s. Lupo CXXV – s. Mamertino CXXVI – Natiuitate Sancte Marie Uirginis CXXVII – s. Adriano CXXVIII – s. Protho et Iacincto CXXX – Exaltatione Sancte Crucis CXXXI – s. Iohanne Chrysostomo CXXXII – s. Eufemia CXXXIV – s. Matheo CXXXVI – s. Mauritio et Sociis Suis CXXXVII – s. Iustina CXXXVIII – s. Cosma et Damiano CXXXIX – s. Forseo Episcopo CXL – s. Michaele CXLI – s. Remigio CXLIII – s. Leodegario CXLIV – s. Francisco CLXV – s. Pelagia CLXVI – s. Margarita dicta Legagius CLXVII – s. Dionysio et Sociis Eius CIL – s. Calixto CL – s. Leonardo CLI – s. Symone et Iuda CLV – s. Eustachio CLVII – Festiuitate Omnium Sanctorum CLVIII – Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum CLIX – s. Martino CLXII – s. Elizabeth CLXIV – s. Cecilia CLXV – s. Clemente CLXVI – s. Katherina CLXVIII – s. Saturnino CLXIX – s. Moyse Abbate CLXXIII – s. Arsenio CLXXIV – s. Barlaam et Iosaphat CLXXVI – s. Pelagio Papa CLXXVII – Dedicatione Ecclesie CLXXVIII)</i>
Nombre de termes	526

Tableau III
Classement des épisodes de type anecdotique et de type moral et érudit.

ÉPISODES DE TYPE ANECTOTIQUES	Numéro des épisodes
Incrédulité, infidélité envers Dieu, les saints et le Christ (4 épisodes).	117 - 200 - 232 - 302
Persécutions envers un saint ou une sainte (torture, menaces, insolences, tentative de viol, mise à mort, etc.) (23 épisodes).	13 - 18 - 23 - 52 - 57 - 69 - 82 - 102 - 118 - 141 - 144 - 151 - 195 - 204 - 216 - 220 - 245 - 254 - 255 - 270 - 279 - 301 - 346
Hérésies et paganisme (20 épisodes).	8 - 11 - 29 - 51 - 58 - 59 - 72 - 73 - 77 - 113 - 124 - 127 - 142 - 188 - 209 - 316 - 318 - 345 - 362 - 364
Péchés et tentations réussies (convoitise, paresse, mensonge, luxure, richesse, pouvoir, chair, gourmandise, amour du siècle, divination, etc.) (67 épisodes).	6 - 7 - 24 - 25 - 37 - 43 - 46 - 50 - 55 - 56 - 80 - 85 - 88 - 89 - 90 - 91 - 106 - 110 - 126 - 131 - 132 - 140 - 145 - 146 - 163 - 169 - 181 - 191 - 197 - 203 - 207 - 218 - 223 - 224 - 225 - 226 - 234 - 235 - 236 - 238 - 260 - 265 - 267 - 272 - 277 - 278 - 280 - 281 - 283 - 303 - 305 - 307 - 309 - 315 - 324 - 325 - 327 - 342 - 344 - 354 - 355 - 356 - 357 - 358 - 361 - 363 - 367
Fidélité à Dieu, aux valeurs et aux préceptes de l'Église, sympathie envers le saint et les chrétiens, continence et maîtrise de soi, etc. (88 épisodes).	5 - 10 - 14 - 15 - 16 - 26 - 35 - 36 - 38 - 40 - 41 - 42 - 44 - 54 - 64 - 70 - 71 - 79 - 81 - 83 - 84 - 86 - 87 - 92 - 93 - 95 - 98 - 101 - 103 - 116 - 130 - 133 - 156 - 159 - 160 - 164 - 165 - 167 - 168 - 172 - 173 - 174 - 175 - 177 - 178 - 179 - 189 - 190 - 192 - 196 - 202 - 205 - 206 - 210 - 211 - 213 - 214 - 215 - 219 - 221 - 233 - 246 - 251 - 256 - 257 - 261 - 263 - 271 - 276 - 282 - 294 - 295 - 296 - 297 - 300 - 304 - 306 - 308 - 311 - 312 - 314 - 317 - 320 - 332 - 343 - 350 - 353 - 359

Tableau III
Classement des épisodes de type anecdotique et de type moral et érudit (suite).

ÉPISODES DE TYPE MORAL ET ÉRUDIT	Numéro des épisodes
Exemples théoriques et théologiques, qui traitent de démonologie érudite (165 épisodes).	1 - 2 - 3 - 4 - 9 - 12 - 17 - 19 - 20 - 21 - 22 - 27 - 28 - 30 - 31 - 32 - 33 - 34 - 39 - 45 - 47 - 48 - 49 - 53 - 60 - 61 - 62 - 63 - 65 - 66 - 67 - 68 - 74 - 75 - 76 - 78 - 94 - 96 - 97 - 99 - 100 - 104 - 105 - 107 - 108 - 109 - 111 - 112 - 114 - 115 - 119 - 120 - 121 - 122 - 123 - 125 - 128 - 129 - 134 - 135 - 136 - 137 - 138 - 139 - 143 - 147 - 148 - 149 - 150 - 152 - 153 - 154 - 155 - 157 - 158 - 161 - 162 - 166 - 170 - 171 - 176 - 180 - 182 - 183 - 184 - 185 - 186 - 187 - 193 - 194 - 198 - 199 - 201 - 208 - 212 - 217 - 222 - 227 - 228 - 229 - 230 - 231 - 237 - 239 - 240 - 241 - 242 - 243 - 244 - 247 - 248 - 249 - 250 - 252 - 253 - 258 - 259 - 262 - 264 - 266 - 268 - 269 - 273 - 274 - 275 - 284 - 285 - 286 - 287 - 288 - 289 - 290 - 291 - 292 - 293 - 298 - 299 - 310 - 313 - 319 - 321 - 322 - 323 - 326 - 328 - 329 - 330 - 331 - 333 - 334 - 335 - 336 - 337 - 338 - 339 - 340 - 341 - 347 - 348 - 349 - 351 - 352 - 360 - 365 - 366

