

Omnes qui coram hac imagine genua flexerint... La vénération d'images de saints et de la Vierge d'après les textes écrits en Angleterre du milieu du XIe siècle aux premières décennies du XIIIe siècle

In: Cahiers de civilisation médiévale. 49e année (n°195), Juillet-septembre 2006. La médiévistique au XXe siècle. [Bilan et perspectives.] pp. 257-294.

Citer ce document / Cite this document :

Sansterre Jean-Marie. Omnes qui coram hac imagine genua flexerint.. La vénération d'images de saints et de la Vierge d'après les textes écrits en Angleterre du milieu du XIe siècle aux premières décennies du XIIIe siècle. In: Cahiers de civilisation médiévale. 49e année (n°195), Juillet-septembre 2006. La médiévistique au XXe siècle. [Bilan et perspectives.] pp. 257-294.

doi : 10.3406/ccmed.2006.2941

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccmed_0007-9731_2006_num_49_195_2941

Abstract

Much remains to be said about the contribution of the texts to the history of the veneration of images in the Middle Ages. The paper contains the first results of a study based on the written sources in England just before the Conquest and under the Norman and the first Angevin kings. The impressive corpus collected by Lehmann-Brockhaus has been used as a starting point, but the heuristics has been updated and widened. This documentation, which is mainly hagiographical and liturgical, enables the historian to reveal a set of little known facts concerning the Virgin's and the various saints' images (a later study will be devoted to Christ's images, in particular to the crucifix). Most of these generally three-dimensional images were located in churches. Not only were they meant to attest to the saint's presence and to transmit the virtue contained in corporal relics or sometimes in the empty tomb nearby, but, from the 11th century onwards, some of them were even considered to work autonomously as cult figures and sacred mediators. To ensure the prototype's effective intercession at the place where the image stands and to control the cult, the bishops resorted to benedictiones, which originally consisted in real consecrations. The paper examines for the first time these surprising liturgical compositions, from which extensive extracts, including some previously unpublished material, are quoted. The inquiry also proved interesting because of its unveiling of the multiple ways of conceiving, suggesting, or, less often, of expressing the relationships between the image and the heavenly prototype, without considering the confusion between the model and the representation as a risk of major importance. Finally, this research leads to a questioning of the originality of certain aspects of the cult of the images in England and calls for the creation of a database for « l'espace français ».

Résumé

Il reste encore beaucoup à dire sur l'apport des textes à l'histoire de la vénération des images au Moyen Âge. L'article présente les premiers résultats d'une étude menée sur les sources écrites en Angleterre peu avant la Conquête et sous les rois normands et les premiers rois angevins. Basée au départ sur l'énorme recueil de Lehmann-Brockhaus, l'heuristique a été actualisée et élargie. Une documentation essentiellement hagiographique et liturgique permet ainsi de mettre en évidence un ensemble de données peu connues relatives aux images de la Vierge et de divers saints (une étude en préparation traitera des images du Christ, en particulier le crucifix). Ces images, le plus souvent en trois dimensions, se trouvaient pour la plupart dans des églises. Montrant la présence du saint, elles ne transmettaient pas seulement la vertu des reliques corporelles ou parfois du tombeau vide situés à proximité. Certaines, dès le XI^e s., pouvaient apparaître comme des objets de culte et des médiateurs sacrés autonomes. Des benedictiones épiscopales - originellement de véritables consécrationes - visaient à contrôler le culte et à assurer l'intercession efficace du prototype là où se trouvait son image. L'article examine pour la première fois ces étonnantes pièces liturgiques dont il cite de larges extraits en partie inédits. Un autre intérêt du dossier est de révéler de multiples manières de concevoir, de suggérer ou plus rarement d'exprimer les relations entre l'image et le prototype céleste, sans que leur confusion apparaisse comme un risque majeur. Cette recherche conduit enfin à s'interroger sur l'originalité de certains aspects du culte des images en Angleterre et appelle à la constitution d'une base de données pour l'espace français.

Jean-Marie SANSTERRE

Omnes qui coram hac imagine genua flexerint...

**La vénération d'images de saints et de la Vierge
d'après les textes écrits en Angleterre
du milieu du XI^e aux premières décennies du XIII^e siècle***

RÉSUMÉ

Il reste encore beaucoup à dire sur l'apport des textes à l'histoire de la vénération des images au Moyen Âge. L'article présente les premiers résultats d'une étude menée sur les sources écrites en Angleterre peu avant la Conquête et sous les rois normands et les premiers rois angevins. Basée au départ sur l'énorme recueil de Lehmann-Brockhaus, l'heuristique a été actualisée et élargie. Une documentation essentiellement hagiographique et liturgique permet ainsi de mettre en évidence un ensemble de données peu connues relatives aux images de la Vierge et de divers saints (une étude en préparation traitera des images du Christ, en particulier le crucifix). Ces images, le plus souvent en trois dimensions, se trouvaient pour la plupart dans des églises. Montrant la présence du saint, elles ne transmettaient pas seulement la *virtus* des reliques corporelles ou parfois du tombeau vide situés à proximité. Certaines, dès le XI^e s., pouvaient apparaître comme des objets de culte et des médiateurs sacrés autonomes. Des *benedictiones* épiscopales — originellement de véritables consécrationes — visaient à contrôler le culte et à assurer l'intercession efficace du prototype là où se trouvait son image. L'article examine pour la première fois ces étonnantes pièces liturgiques dont il cite de larges extraits en partie inédits. Un autre intérêt du dossier est de révéler de multiples manières de concevoir, de suggérer ou plus rarement d'exprimer les relations entre l'image et le prototype céleste, sans que leur confusion apparaisse comme un risque majeur. Cette recherche conduit enfin à s'interroger sur l'originalité de certains aspects du culte des images en Angleterre et appelle à la constitution d'une base de données pour l'espace français.

ABSTRACT

Much remains to be said about the contribution of the texts to the history of the veneration of images in the Middle Ages. The paper contains the first results of a study based on the written sources in England just before the Conquest and under the Norman and the first Angevin kings. The impressive corpus collected by Lehmann-Brockhaus has been used as a starting point, but the heuristics has been updated and widened. This documentation, which is mainly hagiographical and liturgical, enables the historian to reveal a set of little known facts concerning the Virgin's and the various saints' images (a later study will be devoted to Christ's images, in particular to the crucifix). Most of these generally three-dimensional images were located in churches. Not only were they meant to attest to the saint's presence and to transmit the *virtus* contained in corporal relics or sometimes in the empty tomb nearby, but, from the 11th century onwards, some of them were even considered to work autonomously as cult figures and sacred mediators. To ensure the prototype's

* Cette première immersion dans un contexte spatio-temporel nouveau pour moi a bénéficié en plusieurs endroits de l'aide précieuse de John Crook, Michael Lapidge et Richard Sharpe, voir *infra* n. 15, 21, 36, 45, 58, 80, 93 et surtout 206, 208. Je dois, par ailleurs, à Michel Lauwers une importante suggestion (voir n. 213) et le plaisir d'avoir pu présenter pour la première fois l'essentiel du travail lors d'un séminaire à Nice, le 1^{er} décembre 2005. Mes remerciements s'adressent aussi à Éric Palazzo qui a manifesté d'emblée son intérêt pour cette recherche. — On trouvera la citation latine du titre, remise dans son contexte, *infra*, n. 208.

effective intercession at the place where the image stands and to control the cult, the bishops resorted to *benedictiones*, which originally consisted in real consecrations. The paper examines for the first time these surprising liturgical compositions, from which extensive extracts, including some previously unpublished material, are quoted. The inquiry also proved interesting because of its unveiling of the multiple ways of conceiving, suggesting, or, less often, of expressing the relationships between the image and the heavenly prototype, without considering the confusion between the model and the representation as a risk of major importance. Finally, this research leads to a questioning of the originality of certain aspects of the cult of the images in England and calls for the creation of a database for « l'espace français ».

Dans un récent essai de synthèse, d'après les textes des VI^e-XI^e s., sur la vénération des images en Italie comparée aux pratiques et aux croyances de Byzance et de l'Occident transalpin, j'ai évoqué trop rapidement un récit de Goscelin de Saint-Bertin (vers 1100) relatif à une icône de saint Augustin de Canterbury à Constantinople¹. Revenant sur ce récit, j'ai été amené de fil en aiguille à étendre la recherche pour tenter d'analyser l'apport à l'histoire de la vénération des images² des textes écrits en Angleterre sous les rois normands et les premiers rois angevins (1066-1216), avec quelques incursions en amont et en aval de cette période³. La documentation reste encore largement en friche malgré l'énorme recueil des sources écrites concernant l'art en Angleterre, au Pays de Galles et en Écosse constitué par Otto Lehmann-Brockhaus il y a près de cinquante ans⁴. Des ouvrages sur l'art et sur la pensée religieuse de l'époque anglo-saxonne ont certes utilisé au besoin des sources plus tardives⁵. D'autres travaux se sont penchés sur les textes

1. J.-M. SANSTERRE, « Entre deux mondes ? La vénération des images à Rome et en Italie d'après les textes des VI^e-XI^e siècles », dans *Roma fra Oriente e Occidente*, Spolète, 2002 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 49), t. 2, p. 993-1050 (p. 1036-1037).

2. Pour l'Occident médiéval, une étude pionnière sur cette histoire est celle de J.-C. SCHMITT, « L'Occident, Nicée II et les images du VIII^e au XIII^e siècle », dans *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, éd. F. BIESPFLUG et N. LOSSKY, Paris, 1987, p. 270-301, repris sous le titre « De Nicée II à Thomas d'Aquin : l'émancipation de l'image religieuse en Occident », dans J.-C. SCHMITT, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, 2002 (Le temps des images), p. 63-95, 370-374. Tout ce recueil est important pour la question. Essentiels aussi H. BELTING, *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, trad. F. MULLER, Paris, 1998 (Cerf. Histoire) — éd. allemande, Munich, 1990 ; — M. BACCI, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, Pise, 1998 (Piccola Biblioteca Gism, 14) ; — ID., « Pro remedio animae », *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Pise, 2000 (Piccola Biblioteca Gism, 15) ; — ID., *Investimenti per l'aldilà. Arte e raccomandazione dell'anima nel Medioevo*, Rome/Bari, 2003 (Quadrante Laterza, 121) ; ainsi que la synthèse de J. BASCHET, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, 2004 (Collection historique Aubier), p. 460-502 (« L'expansion occidentale des images »). Il y a beaucoup à récolter dans les volumes collectifs *Nicée II...* cité *supra* ; — *The Sacred Image East and West*, éd. R. OUSTERHOUT et L. BRUBAKER, Urbana/Chicago, 1995 ; — *L'image. Fonctions et usages dans l'Occident médiéval*, dir. J. BASCHET et J.-C. SCHMITT, Paris, 1996 (Cahiers du Léopard d'or, 5) ; — *Les images dans les sociétés médiévales : pour une histoire comparée*, éd. J.-M. SANSTERRE et J.-C. SCHMITT, Bruxelles/Rome, 1999 (= *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 69) ; — *Arti e storia nel Medioevo*, éd. E. CASTELNUOVO et G. SERGI, vol. 3 : *Del vedere : pubblici, forme e funzioni*, Turin, 2004 ; — *Images of Cult and Devotion. Function and Reception of Christian Images in Medieval and Post-Medieval Europe*, éd. S. KASPERSEN et U. HAASTRUP, Copenhague, 2004. On trouvera bien sûr d'autres titres plus bas.

3. Notamment pour tenir compte de pièces essentielles — pourtant fort peu connues — de la fin de la période anglo-saxonne, cf. *infra* « Des bénédictions-consécrations d'images ».

4. O. LEHMANN-BROCKHAUS, *Lateinische Schriftquellen zur Kunst in England, Wales und Schottland vom Jahre 901 bis zum Jahre 1307*, 5 vol., Munich, 1955/60 (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München, 1). Sera désormais cité L-B avec le numéro de l'extrait.

5. Surtout C.R. DODWELL, *Anglo-Saxon Art. A New Perspective*, Manchester, 1982 (Manchester Studies in the History of Art, 3), *passim* — le but du livre est passionnant mais éloigné de mon propos : il étudie les sources écrites « ... to seek an understanding of Anglo-Saxon taste : to search out information about Anglo-Saxon artists : to see if the distortions given to Anglo-Saxon art by a given pattern of survivals can be corrected by an examination of the comments made about Anglo-Saxon art whilst it was still in balance and still a normal part of mediaeval society » (p. 14) ; — B.C. RAW, *Anglo-Saxon Crucifixion Iconography and the Art of the Monastical Revival*, Cambridge, 1990 (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, 1), p. 15-19, 40-66 ; — EAD., *Trinity and Incarnation in Anglo-Saxon Art and Thought*, Cambridge, 1997 (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, 21), particulièrement p. 172.

du XIII^e et surtout des siècles suivants⁶. En outre, les mentions ponctuelles ne manquent pas⁷ et deux articles récents, l'un de Léon Pressouyre sur certaines fonctions de la sculpture religieuse⁸, l'autre de Jean-Claude Schmitt sur le crucifix de Waltham⁹, ont ouvert d'intéressantes perspectives. Mais il valait la peine de mener une recherche plus systématique. Celle-ci est partie bien sûr du recueil de Lehmann-Brockhaus, une base vraiment idéale sans équivalent pour l'espace français¹⁰. Le nombre et souvent l'ampleur des extraits cités ne dispensaient pourtant pas de retourner aux éditions, anciennes ou nouvelles, et d'y relever quelques autres données, jugées superflues par le savant allemand ou ignorées, en dépit de leur utilité pour cerner les croyances, parce qu'elles ne concernent pas l'art de la Grande-Bretagne. Il fallait aussi actualiser l'heuristic, en particulier dans le domaine hagiographique où les publications de nouveaux textes se sont multipliées en un demi-siècle¹¹, et tenir compte de quelques pièces liturgiques d'un grand intérêt. C'était donc une entreprise d'envergure que je ne prétends pas avoir menée pleinement à bien. Des témoignages ont pu m'échapper et il devrait être encore possible d'enrichir le dossier à l'avenir. Du moins les textes rassemblés permettent-ils de conduire une analyse qui se développera en deux articles. La présente étude sera centrée sur les images de la Vierge et de divers saints ; elle effleurera seulement la question des effigies du Christ, surtout le crucifix, objet de la seconde contribution¹².

Une icône de saint Augustin de Canterbury à Constantinople

Vers 1100, Goscelin de Saint-Bertin, un moine flamand arrivé en Angleterre quelque quarante ans plus tôt et vivant alors dans le monastère de Canterbury dédié à saint Augustin, rédigea une longue relation des miracles de l'*Anglorum apostolus*. Sa solide réputation d'hagiographe lui avait

6. Ainsi J. DENTON, « Image and History », dans *Age of Chivalry. Art in Plantagenet England 1200-1400*, éd. J. ALEXANDER et P. BINSKI, Londres, 1987, p. 20-25 ; — T.A. HESLOP, « Attitudes to the Visual Arts : The Evidence from Written Sources », *ibid.*, p. 26-32 ; — E. DUFFY, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c. 1400-c. 1580*, New Haven/Londres, 1992, surtout p. 155-169 ; — P. BINSKI, *Becket's Crown. Art and Imagination in Gothic England 1170-1300*, New Haven/Londres, 2004, *passim* ; et surtout deux ouvrages fort importants pour l'histoire de la vénération des images : K. KAMERICK, *Popular Piety and Art in the Late Middle Ages. Image Worship and Idolatry in England 1350-1500*, New York, 2002 (The New Middle Ages) ; — R. MARKS, *Image and Devotion in Late Medieval England*, Stroud, 2004.

7. Par ex. E. DAHL, « Heavenly Images. The Statue of Foy of Conques and the Signification of the Medieval "Cult-Image" in the West », *Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia*, 8, 1978, p. 175-191 (p. 182-191 *passim*) ; — R.C. FINUCANE, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, « paperback » avec une nouvelle introduction, Basingstoke/Londres, 1995 (1977), p. 33-34.

8. L. PRESSOUYRE, « Quelques fonctions de la sculpture religieuse dans la littérature des XII^e et XIII^e siècles », dans *Histoire et sociétés. Mélanges offerts à Georges DUBY*, III : *Le moine, le clerc et le prince*, Aix-en-Provence, 1992, p. 67-76, basé en grande partie sur quelques sources anglaises.

9. J.-C. SCHMITT, « Translation et transfert de pouvoir. Le crucifix de pierre de Waltham (Angleterre, XI^e-XIII^e siècle) », dans *Les images dans les sociétés médiévales...* (*op. cit.* n. 2), p. 245-264, repris dans *Id.*, *Le corps des images...* (*op. cit.* n. 2), p. 199-216, 387.

10. Il est à peine besoin de rappeler que, malgré son utilité, l'ouvrage de V. MORTET et P. DESCHAMPS, *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France au Moyen-Âge, XI^e-XIII^e siècles*, 2 vol., Paris, 1911/29, réimpr. en un vol. avec une préface de L. PRESSOUYRE et une bibliographie des sources par O. GUYOT-JEANNIN, Paris, 1995 (Comité des travaux historiques et scientifiques, Format 15), n'offre pas les mêmes possibilités. On rêve aux services que rendrait la constitution d'une base de données informatique pour l'espace français. — On doit aussi à O. LEHMANN-BROCKHAUS les *Schriftquellen zur Kunstgeschichte des 11. und 12. Jahrhunderts für Deutschland, Lothringen und Italien*, 2 vol., Berlin, 1938.

11. La synthèse de M. LAPIDGE et R.C. LOVE, « The Latin Hagiography of England and Wales (600-1550) », dans *Hagiographies*, dir. G. PHILIPPART, vol. III, Turnhout, 2001 (Corpus Christianorum), p. 203-325, s'est révélée un guide indispensable. La contribution de M. THIRY-STASSIN, *L'hagiographie en anglo-normand*, *ibid.*, vol. I, 1994, p. 407-427 (p. 407-418) m'a permis de faire les sondages opportuns, la plupart infructueux (voir cependant *infra* n. 105-106). Utile également R. SHARPE, *A Handlist of the Latin Writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Turnhout, 1997 [réimpr. augm. et corr. 2001] (Publications of the Journal of Medieval Latin, 1). — Sur un autre plan, on a désormais la chance de disposer du précieux *Oxford Dictionary of National Biography*, éd. H.C.G. MATTHEW and B. HARRISON, 60 vol., Oxford, 2004 (sera cité *Oxford DNB*).

12. En préparation pour les *Analecta Bollandiana*.

valu d'être chargé du récit de la solennelle translation en 1091 d'Augustin et des cinq autres premiers archevêques de Canterbury. Les Miracles constituent l'une des œuvres écrites dans la foulée¹³. Pour montrer jusqu'où s'exerçait l'action d'Augustin, Goscelin termine en beauté avec un récit qu'il tint peut-être d'un moine de Canterbury qui, vers 1090, passa à Constantinople au retour d'un pèlerinage à Jérusalem¹⁴.

L'histoire¹⁵ parle d'un de ces nobles anglo-saxons qui émigrèrent dans l'Empire byzantin après la conquête normande et y servirent dans l'armée¹⁶. Cet homme de haute condition avait été lié à l'abbaye Saint-Augustin dont il était un *nutritus*. À Constantinople, il obtint un commandement important¹⁷ et il épousa une femme noble et riche. Puis :

Se souvenant des bienfaits de Dieu, il construisit tout contre sa maison une église en l'honneur du bienheureux Nicolas et de son saint patron Augustin¹⁸. Il fit peindre une belle *yconia* de chacun des deux saints, celle du bienheureux Augustin du côté sud, celle du bienheureux Nicolas au nord. En outre, il allumait la nuit devant l'image sacrée de son protecteur personnel des luminaires, des cierges et des lampes transparentes avec de l'huile brûlante, qui rétablissaient leur jour dans la nuit chaque fois que le permettait le calme du vent sous un ciel serein. *Haec ibi videlicet splendida consuetudo est patriae*. Ainsi donc cette église et cette *yconia* en mémoire d'Augustin apportaient aux exilés anglais la consolation de la sœur d'une mère pour (la perte de) leur pays natal. En cet endroit, ils pouvaient prier fréquemment : en cet endroit, ils pouvaient, comme des étrangers orphelins, se rappeler avec affection le père plein de bonté¹⁹.

La remarque laissée en latin s'avère difficile à interpréter. Faut-il entendre que l'exilé se conformait à Constantinople (*ibi*) à la coutume du pays ou bien qu'il y maintenait une pratique de son pays

13. Sur Goscelin, cf. F. BARLOW, éd. trad., *The Life of King Edward who Rests at Westminster Attributed to a Monk of Saint-Bertin*, 2^e éd., Oxford, 1992 (Oxford Medieval Texts), p. 133-149 (Appendix C : « Goscelin of Saint-Bertin and his works ») ; — ID., « Goscelin », *Oxford DNB*, 22, p. 1020-1021 ; — M. LAPIDGE et R.C. LOVE, « The Latin Hagiography... » (*op. cit.* n. 11), p. 225-233 (p. 231-232 pour ce dossier hagiographique). Pour le contexte, cf. R. SHARPE, « The Setting of St Augustine's Translation, 1091 », dans *Canterbury and the Norman Conquest. Churches, Saints and Scholars*, éd. R. EALES et R. SHARPE, Londres, 1995, p. 1-13.

14. Sur ce moine, cf. C.H. HASKINS, « A Canterbury Monk at Constantinople, c. 1090 », *English Historical Review*, 25, 1910, p. 293-295.

15. GOSCELIN, *Historia maior de miraculis S. Augustini* (*Bibliotheca hagiographica latina* — désormais BHL — 779), 56-59, dans *Acta Sanctorum*, Maii VI, 3^e éd., Paris/Rome, 1866 (1688), p. 406-407. R. SHARPE prépare une nouvelle édition et, dans le cas des Vies des autres premiers archevêques, l'édition princeps du dossier sous le titre *Goscelin of Canterbury. The History of St. Augustine and the Saints who Rest with Him* (Oxford Medieval Texts). Il a eu la grande obligeance de me communiquer son édition du chapitre en question (le XXIX). On peut en substance se fier au texte des *Acta Sanctorum* ; la correction la plus notable est indiquée *infra* n. 17. Je suis reconnaissant à Richard Sharpe de m'avoir permis cette vérification et donné son avis sur l'interprétation d'un passage difficile (*infra* n. 21).

16. À ce titre, le récit est bien connu : A. VASILIEV, « The Opening Stages of the Anglo-Saxon Immigration to Byzantium in the Eleventh Century », *Annales de l'Institut Kondakov (Seminarium Kondakovianum)*, 9, 1937, p. 39-70 (p. 60-62, avec la trad. du § 56) ; — J. SHEPARD, « The English and Byzantium : A Study of their Role in the Byzantine Army in the Later Eleventh Century », *Traditio*, 29, 1973, p. 53-92 (p. 87-88) ; — K.N. CIGGAAR, « L'émigration anglaise à Byzance après 1066. Un nouveau texte latin sur les Varangues à Constantinople », *Revue des études byzantines*, 32, 1974, p. 301-342 (p. 309, 315, 326-329 ; l'essai d'identification du personnage reste fort hypothétique) ; — EAD., « Réfugiés et employés occidentaux au XI^e siècle », dans *Toutes les routes mènent à Byzance = Médiévales*, 12, printemps 1987, p. 19-24 (p. 23-24) ; — EAD., *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204 : Cultural and Political Relations*, Leyde/New York/Cologne, 1996 (*The Medieval Mediterranean*, 10), p. 141, 158-159 ; — V. ORTENBERG, *The English Church and the Continent in the Tenth and Eleventh Centuries : Cultural, Spiritual and Artistic Exchanges*, Oxford, 1992, p. 200-201.

17. *Super sexcentos milites multamque partem sociorum* (éd. Sharpe) et non pas *super sapientes milites*...

18. Cette église ne peut pas être localisée, cf. R. JANIN, *Les églises et les monastères [de Constantinople]*, 2^e éd., Paris, 1969 (Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. 3), p. 579.

19. GOSCELIN, *Historia maior de miraculis S. Augustini*, 56, p. 406F : ... *memorque beneficiorum Dei, in honorem beati Nicolai sanctique patroni sui Augustini construxit basilicam domui suae contiguam, et utriusque sancti, id est, beati Augustini ab australi et beati Nicolai ab aquilonali latere, quam formose depingi fecit yconiam* (Sharpe, au lieu d'*iconiam*). *Addidit et luminaria, cereos vel lampades flagrante oleo perspicuas coram sacra imagine domestici protectoris sui noctibus accendere, quae etiam diem suum referrent in nocte, quotiens placida aura concederet sub sereno aethere. Haec ibi videlicet splendida consuetudo est patriae. Haec itaque Augustinianae memoriae basilica et yconia Anglis exulibus erat patriae suae consolatrix matertera. Hic orationes frequentare, hic dulcem parentem velut advenae orphani repetere dulce habebant.*

natal ? Et quelle était au juste cette *consuetudo* ? Le mot *patria* est employé ailleurs dans le chapitre et dans d'autres pour désigner l'Angleterre²⁰. Cet emploi est tellement usuel qu'on concevrait mal que Goscelin ait fait ici une exception ; il devait penser à une coutume anglaise²¹. Mais cela ne l'a pas empêché de lui donner une touche byzantine comme on pouvait se l'imaginer en Occident : un abondant luminaire allumé la nuit devant l'icône²². L'exilé appliquait à la manière grecque la *splendida consuetudo* de son pays natal. Si tel est le cas, en quoi consistait-elle réellement ? Bien qu'on n'en ait pas de témoignages pour une époque aussi haute, il se peut qu'une lampe ou un cierge ait brûlé en permanence devant certaines effigies²³ de saints anglais comme devant des crucifix et des images de la Vierge²⁴. Il se peut aussi que Goscelin ait songé de façon plus générale aux honneurs lumineux qu'il fallait rendre aux saints en Angleterre comme ailleurs²⁵. On se demande même s'il ne pensait pas tout simplement à la flamme permanente du tombeau d'Augustin, cette *candela* qui *coram augustali Augustino jugiter ardebat* et dont l'extinction par négligence terrifia le responsable *quasi de injuria principis*²⁶. En l'occurrence, la *splendida consuetudo patriae* ne serait autre que l'honneur lumineux rendu à l'*Anglorum apostolus*. Quoi qu'il en soit, le récit confirme, comme on le sait par ailleurs, que les Occidentaux ne manquaient pas de vénérer les saintes icônes à Constantinople²⁷ et il rattache de façon originale ce culte à la fonction commémorative depuis longtemps reconnue aux images. La *sacra imago* apparaît comme un mémorial du saint et à travers lui de l'Angleterre. Source de consolation, elle suscite une dévotion pleine d'affection pour le prototype avec lequel elle est liée d'une manière que la suite de l'histoire met en évidence.

Goscelin raconte que cet homme de grande dévotion partit en pèlerinage à Rome et dans la Galice de saint Jacques. Comme il tardait à revenir et que son épouse éprouvait de l'anxiété, sa voisine et commère, appelée comme elle Eudochia, lui rendait souvent visite pour la réconforter. Un jour, elle regarda l'image d'Augustin dont l'œil était rongé par une tache d'humidité. Elle lut l'inscription *Agyos Augustinus Anglorum apostolus* et se mit à jaser stupidement :

C'est l'*agyos praepositus* des Anglais, ce personnage à l'œil condamné, au visage défiguré ? En quoi pourrait-il m'être utile, lui qui n'a pas été capable de se défendre de l'outrage subi ? ... Votre apôtre anglais est borgne²⁸.

20. *Ibid.* : *cum multis optimatibus patriae profugis* (avant le passage cité) et *patriae suae consolatrix* ; cf. § 3 *translatum est in Angliam. Qua circuita patria venit contiguum Lundoniae West-Monasterium*, § 11 *erga sanctos patriae*, § 13 *totam patriam laetificavit*, § 14 *sanctorum suae patriae auxilia*, § 50 *ipse vigilantissimus patriae custos Augustinus*.

21. C'est l'avis non sans hésitation de Richard Sharpe, qui cite la plupart des mentions signalées à la note précédente (courriel du 14 août 2004). Je n'avais pas assez prêté attention aux autres occurrences de *patria* en voyant dans la remarque de Goscelin l'éloge d'une pratique byzantine (*La vénération des images à Rome...* [op. cit. n. 1], p. 1036-1037).

22. Dans un autre contexte, K.N. CIGGAAR, « Une description de Constantinople dans le *Tarragonensis* 55 », *Revue des études byzantines*, 53, 1995, p. 117-140 (p. 133) souligne « l'émerveillement » d'un Occidental de la fin du XI^e s. « devant les lampes toujours allumées devant les icônes ».

23. J'emploie à dessein le terme effigie qui, comme le mot image, convient pour les représentations en deux ou trois dimensions. Même si les sculptures étaient plus habituelles, on ne peut exclure que certaines images de saints vénérées en Angleterre aux XI^e-XII^e s. aient été des peintures, cf. *infra*, n. 57-61 et texte correspondant.

24. Entre 1085 et 1087, l'earl de Shrewsbury fit une donation à l'abbaye de Saint-Évroul en Normandie *ad illuminationem die nocturne faciendam in ecclesia Uticensi ante crucifixum Domini*, ORDERIC VITAL., *Historia ecclesiastica*, I, V, éd. trad. M. CHIBNALL, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, 6 vol., Oxford, 1969/80 (Oxford Medieval Texts), vol. III, p. 138. GOSCELIN, *Historia translationis S. Augustini et aliorum sanctorum* (BHL 781), II, 19, dans *Acta Sanctorum*, Maii VI, 3^e éd., p. 133F-134A, évoque la *candela* destinée à brûler sans cesse en l'honneur de la Vierge dans sa nouvelle crypte de l'abbaye de Saint-Augustin, puis son image (une statue) au même endroit, cf. *infra*, n. 166.

25. Sur ces honneurs, cf. D.R. DENDY, *The Use of Lights in Christian Worship*, Londres, 1959 (Alcuin Club Collections, 41), surtout p. 108-119 ; — D. POSTLES, « Lamps, Lights and Layfolk : "Popular" Devotion before the Black Death », *Journal of Medieval History*, 25, 1999, p. 97-114 ; — C. VINCENT, *Fiat lux. Lumières et luminaires dans la vie religieuse en Occident du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*, Paris, 2004 (Histoire religieuse de la France, 24), surtout p. 191-221. Voir aussi *infra*, n. 168.

26. GOSCELIN, *Historia translationis S. Augustini*, I, 23, p. 415B.

27. Cf. J.-M. SANSTERRE, « Entre deux mondes ?... » (op. cit. n. 1), p. 993.

28. GOSCELIN, *Historia maior de miraculis S. Augustini*, 57, p. 407A. « Quis », inquit, « iste Anglorum est agyos (Sharpe, au lieu d'*agios*) praepositus, oculo damnatus, facie turpatus ? Quid mihi proderit, qui se a sua iniuria defensare nequiverit ?... vester Anglicus apostolus luscus est. »

Son amie eut beau lui dire que la sainteté d'Augustin était connue de tout le monde romain, la voisine n'en démordit pas :

... Il n'a cependant qu'un œil. Je tiens pour plus certain ce que je vois que ce que j'entends. Qui protégera-t-il celui qui a toléré que sa figure soit profanée ?²⁹.

La nuit suivante elle eut un songe :

Elle voit distinctement cet Augustin se tenir dans son image hier méprisée, à présent fort belle et illuminée par l'égal éclat des deux yeux. La voix qui en émane terrifie la coupable : « Voici, femme, que ce borgne, cet homme à un œil dont hier tu t'es moquée à satiété se présente à toi pour que tu voies qu'il n'a souffert d'aucune perte de lumière et des yeux, mais qu'il regarde clairement tout avec les deux yeux... »³⁰.

Le saint punit la femme de son mépris par la perte de la vue. Elle fut ainsi amenée à supplier celui qu'elle avait rejeté comme s'il était impuissant et son châtiment devint tellement connu que les *agyi Augustini nomen et fama* se répandirent dans tout Constantinople, jusque dans le palais impérial. Finalement le saint la guérit. Il ordonna aussi de faire restaurer l'icône par un peintre et il annonça le retour du mari. Lorsque l'icône fut parfaitement restaurée, celle qui l'avait moquée la vénéra avec des luminaires.

Michele Bacci a tout récemment utilisé ce texte pour montrer que le caractère normatif de la peinture d'icônes à Byzance aurait été reconnu de façon précoce par les Occidentaux en contact avec le monde byzantin. Le portrait sacré ne pouvait admettre des imperfections physiques : endommagé, il prêtait forcément à la moquerie et il devait être restauré pour évoquer de nouveau l'aspect glorieux du saint et susciter la vénération³¹. Je nuancerais quelque peu la remarque, car la nécessité de réparer un dommage physique — chose parfaitement compréhensible pour des Occidentaux — n'implique pas celle, toute byzantine, de se conformer à un strict canon iconographique³². Sur un autre plan, on aura noté combien, tout en liant l'une à l'autre, le récit prend soin de distinguer l'image du prototype dont elle assure au loin la *memoria*. Alors que la femme grecque identifie l'icône avec le saint au point de nier le pouvoir de celui-ci car il n'a pas su se défendre, Augustin en personne souligne la différence. Il montre que l'altération de son portrait n'a pas affecté son visage. Il le prouve d'une manière qui manifeste en même temps sa relation avec le portrait : il se rend présent dans l'image, belle d'une intégrité retrouvée. Liée au saint, la *sacra imago*³³ n'a pourtant rien de miraculeux : Augustin l'investit de sa présence lors d'un rêve, ce qui ne modifie pas sa nature purement matérielle, et, loin de la restaurer par lui-même, il exige qu'un peintre en soit chargé.

29. *Ibid.*, p. 407B : « ... *tamen* (Sharpe, au lieu de *tandem*) *monoculus est. Certius teneo quod video, quam quod audio. Quem servabit, qui suam formam temerari pertulit?* »

30. *Ibid.*, 58, p. 407B : *Cernitur hic assistere Augustinus in imagine sua heri despecta, modo perpulchra et utrisque oculis suis aequo sidere illustrata. Unde ream terret vox emissa : « En », inquit, « o mulier, ille luscus vel ille monoculus de quo te hesterno risu satiasti adest tibi, ut videas hunc nullum dispendium lucis vel oculorum pati, sed utroque orbe clare omnia intueri... »*

31. M. BACCI, « L'effigie sacra e il suo spettatore », dans *Arti e storia nel Medioevo*, vol. 3 (*op. cit.* n. 2), p. 199-252 (p. 241-242).

32. On sait qu'en la matière la liberté fut plus grande en Occident même si, comme l'observe H. BELTING, *Image et culte* (*op. cit.* n. 2), p. 474, la « tension entre norme et liberté (y) existait également ». Cf., par ex., A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, éd. rev. et mise à jour, Rome, 1988 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 241), p. 100-101, 526 ; — J. BASCHET, *La civilisation féodale...* (*op. cit.* n. 2), p. 470-474 ; — *Id.*, « Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », *Annales HSS*, 51, 1, janv.-févr. 1996, p. 93-133 (p. 108-111), qu'on comparera avec D. BARBU, « L'image byzantine : production et usage », *ibid.*, p. 71-92 (p. 74-79) ; — F. MAMBELLI, « Il problema dell'immagine nei commentari allegorici sulla liturgia. Dalla *Gemma Animae* di Onorio d'Autun (1120 ca.) al *Rationale divinarum officiorum* di Durando di Mende (1286-1292) », *Studi medievali*, 3^e s., 45, 2004, p. 121-158 (p. 137-145).

33. *Supra*, n. 19.

Une *virtus* entre images et reliques dans des miracles de saints locaux

Quelques textes rédigés tout à la fin du XI^e s. et dans la première moitié du XII^e s. apportent un éclairage nouveau sur les relations entre les images et les reliques. Il convient de les étudier ensemble.

À Winchester ou peut-être à Sherborne (Somerset), un auteur anonyme composa vers 1100 une collection de miracles de saint Swithun, évêque de Winchester de 852 à sa mort en 863. À des récits antérieurs il ajouta seize miracles plus récents dont certains d'un grand intérêt pour notre propos. On les connaît grâce à l'édition de cette œuvre par Michael Lapidge dans son remarquable et tout récent volume sur le culte de Swithun³⁴.

On lit qu'au retour d'une ambassade en Allemagne (1054), Ealdred, ancien moine de Winchester — de l'Old Minster, le prieuré cathédral où se trouvaient les reliques du saint — et futur archevêque d'York, fut sauvé d'une tempête grâce à l'intervention de saint Swithun. Il lui avait promis d'offrir à l'Old Minster un disque d'argent, cadeau de l'empereur et d'autres dons. Il fit donc une donation solennelle et la somme d'argent servit aux moines « pour orner la *statua et imago* du bienheureux Swithun comme elle est encore montrée aujourd'hui à ceux qui la regardent »³⁵. La formulation peut faire penser à l'embellissement d'une statue existante³⁶, mais elle s'explique tout aussi bien par l'importance attachée à la donation en rapport avec le miracle, sujet du récit. Comme Ealdred composa sans doute une bénédiction pour cette statue, il apparaît somme toute plus vraisemblable qu'elle fut réalisée alors³⁷.

L'auteur dit ensuite qu'une autre statue fut acquise auprès des moines de l'Old Minster par l'évêque de Sherborne. — On sait par Guillaume de Malmesbury qu'il s'agit de l'évêque Ælfwold (1045-1062), un ancien moine de Winchester³⁸. — L'évêque la plaça avec honneur dans son église où, souligne le texte, ont lieu de très fréquents miracles par les mérites du saint³⁹.

Ainsi un lépreux, parmi d'autres malades, avait coutume de venir *ad hanc* (la statue de Sherborne), non pas pour demander la santé à Dieu ou à son serviteur car sa maladie lui semblait incurable, mais pour obtenir une petite aumône *ab adventientibus et ante statuam orantibus*. Un jour il s'endormit et vit en songe le saint évêque le guérir⁴⁰. De même, une femme paralysée par une déformation musculaire avait l'habitude d'être couchée *ad illam eandem statuam* et de demander la charité à ceux qui arrivaient. Un jour qu'elle était étendue là, elle s'endormit. Elle vit un prêtre au vêtement resplendissant brandir sa crosse contre elle et lui demander de façon menaçante pourquoi elle restait couchée si longtemps là. S'étant réveillée, elle vit le prêtre en fonction pour la semaine arriver avec l'encens auprès de l'autel où elle gisait. Le prenant pour le personnage

34. M. LAPIDGE, *The Cult of St Swithun*, with contributions by J. CROOK, † R. DESHMAN et S. RANKIN, Oxford, 2003 (Winchester Studies, 4.II : The Anglo-Saxon Minsters of Winchester, part II). Les *Miracula S. Swithuni* (non repris dans *BHL*), accompagnés d'une traduction, se trouvent aux p. 641-696. Un des miracles, erronément attribué à la plume de Goscelin, est mentionné par L-B 4215 n. 1 d'après un extrait dans *Acta Sanctorum, Julii* I, 3^e éd., p. 291E-F (§ 7). C'est cette mention qui m'a conduit directement au livre de Lapidge. Je dois à François De Vriendt d'avoir pu prendre connaissance très rapidement de son contenu, dont l'apport à la présente recherche ne se limite pas aux *Miracula* (cf. *infra*, n. 202-205 et texte correspondant).

35. *Miracula S. Swithuni*, 43, p. 678-679 : ... *suscepta a fratribus pecunia, statue et imagini beati Swithuni ornande sicut hodie monstratur cementibus destinata et apposita est* (p. 678, l. 480-481). — Ealdred était à l'époque évêque de Worcester (*ibid.*, n. 31). Cf., à son propos, M.K. LAWSON, rev. V. KING, « Ealdred », *Oxford DNB*, 17, p. 552-554.

36. Comme le suggère John Crook (courriel du 11 août 2005).

37. C'est l'avis de M. LAPIDGE, *The Cult of S. Swithun*, p. 137 et 679, n. 33 ; cf. *infra*, n. 203-205.

38. M. LAPIDGE, *ibid.*, p. 680, n. 34 ; cf. GUILLAUME DE MALMESBURY, *Gesta pontificum* (1125, puis 1140), II, 82, éd. N.E.S.A. HAMILTON, *Willelmi Malmesbiriensis monachi De gestis pontificum Anglorum libri quinque*, Londres, 1870 (Rolls Series, [52]), p. 179 : *Alfwoldus... ex monacho Wintoniensi episcopus qui apud Scireburniam imaginem sanctissimi Swithuni collocavit, facem venerationis extulit*. L-B 4215.

39. *Miracula S. Swithuni*, 44, p. 680-681 : *Statuam aliam beatissimi antistitis Swithuni Scireburnensis episcopus a fratribus acquisitam honorifice locavit in ecclesia sua, ubi creberrima fieri solent meritis predicti patris gloriosa miracula* (p. 680, l. 482-483).

40. *Ibid.*

du rêve, elle se mit à fuir, guérie, à travers l'église⁴¹. De même encore fut guéri lors d'un songe un *contractus* qui se trouvait comme d'habitude *ad illam Scireburnensem imaginem* pour demander l'aumône⁴².

C'est selon toute vraisemblance à Sherborne également qu'eut lieu une guérison d'une autre sorte. Un paysan qui avait travaillé le dimanche eut en punition divine une main terriblement enflée.

Le malheureux est donc amené à cette image dont nous avons parlé plus haut. En priant, il implore Dieu et son serviteur le bienheureux Swithun. Levant vers l'image la main qu'il avait saine, il lève aussi l'autre inconsciemment. Il la voit... revenue à la minceur et à la maigreur de l'autre⁴³.

À Winchester, cette fois, arriva un jeune pauvre à l'époque de la fête de saint Swithun. Bien qu'il fût borgne — c'était un châtiment de vols commis —, il entra dans l'église pour accompagner des pèlerins et par curiosité, non dans l'espoir d'une guérison. Mais Dieu l'avait conduit là pour manifester en lui sa gloire et celle du saint.

Ainsi donc, tandis qu'il passait dans l'église la nuit même précédant la fête avec l'intention de partir tôt le matin, mu par l'inspiration divine il s'approcha humblement de l'image du bienheureux pontife que l'on voit attachée devant son tombeau. Il pria, il baisa les pieds avec une pieuse affection, et, à la même heure et au même moment, il se réjouit d'avoir récupéré son œil par un don inespéré de Dieu⁴⁴.

L'image en question ne devait pas être celle dont parle l'auteur à propos de la donation d'Ealdred, sinon il l'aurait signalé comme il le fait pour la statue de Sherborne⁴⁵. Elle était fixée sur la face antérieure du tombeau de Swithun, un cénotaphe depuis 971. Cette *sepultura*, ce *sepulchrum* vide resta un lieu important du culte du saint évêque dans la nouvelle cathédrale normande, dédiée en 1093, comme avant dans l'Old Minster. Placé là sur l'autel principal, puis déposé derrière le maître-autel du nouvel édifice, le somptueux reliquaire contenant les restes du saint n'était d'ordinaire accessible qu'aux moines du prieuré cathédral⁴⁶.

C'est aussi près d'une tombe vide qu'a lieu un miracle de saint Ives où intervient son effigie. Ives était un prétendu évêque perse qui aurait mené une activité d'évangélisation en Angleterre. Les reliques de ce « particularly improbable saint »⁴⁷ et celles de trois compagnons furent opportunément découvertes en 1001 ou 1002 non loin de l'abbaye de Ramsey (Cambridgeshire) à *Slepe* (aujourd'hui St. Ives), une importante *villa* du monastère. Elles furent transférées à Ramsey, mais, en raison du grand intérêt prêté par l'abbaye à sa *villa*, un culte fut également organisé à *Slepe*. On y construisit une église en l'honneur de saint Ives à l'endroit de son ancienne sépulture et on disposa le sarcophage vide de façon à ce qu'une partie se trouvât à l'intérieur et l'autre à

41. *Ibid.*, 45, p. 680-681.

42. *Ibid.*, 53, p. 686-689.

43. *Ibid.*, 46, p. 680-683 : ... *Ductus est itaque miser ille ad illam imaginem de qua superius diximus ; Deum et servum illius beatum videlicet Swithunum orans deprecatur. Levans ad imaginem manum quam sanam habebat, nesciens et alteram levat : videt eam... secundum similitudinem alterius in tenuitatem et macilentiam redisse* (p. 682, l. 511-515). Comme l'auteur précise que le miracle suivant a lieu à Winchester tandis que les deux précédents concernent la statue de Sherborne, c'est d'elle qu'il doit s'agir ici (dans ce sens, M. LAPIDGE, *ibid.*, n. 34).

44. *Ibid.*, 55, p. 690-695 : ... *Denique ipsa nocte solennitatis instantis pernoctans in ecclesia, cum iam facto mane egredi deliberaret, divina inspiratione admonitus ad imaginem beati pontificis que sepulture eius prefixa videtur humiliter accessit, oravit, pedes devoto affectu osculatus est, et eadem hora eodemque momento insperato Dei munere oculum se recepisse gavisus est* (p. 692, l. 678-681).

45. Pour M. LAPIDGE, *ibid.*, p. 692, n. 50 et J. Crook (courriel du 11 août 2005), il s'agit effectivement d'une image différente.

46. M. LAPIDGE, *ibid.*, n. 50, cf. p. 19-20, 34-37. Sur le « cas fréquent... de la bi-polarisation du culte qui se manifeste d'une part autour du reliquaire "plein", d'autre part autour du reliquaire (ou du sarcophage) "vide" » et cela soit dans une même église (comme ici), soit dans deux églises différentes (comme on va le voir avec le texte suivant), cf. A. DIERKENS, « Du bon (et du mauvais) usage des reliquaires au Moyen Âge », dans *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, éd. E. BOZÓKY et A.-M. HELVETIUS, Turnhout, 1999 (Hagiologia, 1), p. 239-252 (p. 248-251).

47. J. BLAIR, « A Handlist of Anglo-Saxon Saints », dans *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, éd. A. THACKER et R. SHARPE, Oxford, 2002, p. 495-565 (p. 541).

l'extérieur de l'édifice. De cette *tumba*, de ce *mausoleum* coulait une source miraculeuse⁴⁸. Au début du XII^e s., avant 1110, les reliques des trois compagnons de saint Ives furent ramenées à *Slepe*. Peu après on ajouta quelques pages à la Vie et aux Miracles du saint composés entre 1087 et 1091 par Goscelin de Saint-Bertin⁴⁹. C'est l'un des nouveaux miracles qui nous concerne⁵⁰. À *Slepe*, un *miles* atteint d'une fièvre mortelle se rend avec un ami dans l'église du saint. Prosterné près de l'autel, il s'endort après avoir prié et est guéri pendant un songe qu'il raconte ensuite à son ami. Il se vit, armé de pied en cap, combattre avec ses compagnons contre une troupe nombreuse.

... Finalement, dans ma vision, l'*iconia* du très saint Ives, celle que tu peux voir debout sur cet autel, vint vers moi et jeta à terre mes armes d'un seul assaut... En m'ayant enlevé le haubert de la tête, l'*iconia* m'enleva sans nul doute également toute la maladie par les mérites du bienheureux Ives qui, il faut le proclamer, sont fort habiles à guérir⁵¹.

Et l'auteur de conclure :

Que soit donc béni éternellement le nom du Seigneur qui a accordé au bienheureux Ives une telle grâce, et si grande, qu'il peut rendre une santé aussi inattendue par son *iconia* consacrée à son nom⁵².

Autre texte précieux, où l'image se trouve cette fois près des reliques du modèle : un chapitre de la Vie, l'Invention et les Miracles de saint Oswin, roi de Northumbrie († 651). En 1103, ses reliques — ou plutôt ce que l'on prenait pour ses reliques — furent transférées dans la nouvelle église du prieuré de Tynemouth (Northumberland), une dépendance de l'abbaye de St. Albans (Hertfordshire). L'œuvre doit suivre de près cette translation⁵³.

Le prêtre Osbern, qui exerçait le ministère paroissial rattaché à l'église de Tynemouth, était devenu aveugle et souffrait de partout d'une blessure qu'on lui avait infligée à la tête. Sa mère et d'autres personnes le portèrent dans l'église de saint Oswin, devant son autel. Fatigués par les prières et les veilles continues, tous s'endormirent là sauf Osbern empêché par la douleur.

Privé de la vue comme il l'était et tous ses autres membres étant sans force, celui-ci dirigea ses pas à tâtons et parvint à la partie orientale du reliquaire dans lequel le saint repose. Ayant serré dans ses bras avec beaucoup de dévotion les pieds de l'image du saint roi, il ne cessa de les baiser et de verser sur eux des larmes. Il disait au saint — parole certes fort enfantine, mais vieille par l'assurance de la

48. Cf. A. THACKER, « Saint-Making and Relic Collecting by Oswald and his Communities », dans *St Oswald of Worcester : Life and Influence*, éd. N. BROOKS et C. CUBITT, Londres/New York, 1996 (Studies in the Early History of Britain. The Makers of England, 2), p. 244-268 (p. 257-259) et E. BOZÓKY, « Invention de reliques », dans *Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, études réunies par A. WAGNER, Rosny-sous-Bois, 2004 (Sources d'histoire), p. 253-263 (p. 253-260), en se fondant sur les *Vita et Miracula S. Ivonis* de Goscelin (*BHL* 4621). La *Vita* est éditée dans *Acta Sanctorum, Junii II*, 3^e éd., p. 285-288 = *P.L.*, 155, col. 81-89 ; les Miracles dans *Miracula S. Ivonis*, éd. W.D. MACRAY, *Chronicon abbatiae Ramesiensis*, Londres, 1886 (Rolls Series, [83]), p. LIX-LXXXIV (p. LIX-LXXV). Sur cette œuvre, cf. P.A. HAYWARD, « Translation — Narratives in Post-Conquest Hagiography and English Resistance to the Norman Conquest », *Anglo-Norman Studies*, 21, 1998 [paru 1999], p. 67-93 (p. 84-85) ; — M. LAPIDGE et R.C. LOVE, « The Latin Hagiography... » (*op. cit.* n. 11), p. 229-230 (sans voir que les dernières pages des *Miracula* édités par Macray n'appartiennent pas au texte de Goscelin). Sur la bipolarisation du culte, cf. *supra*, n. 46.

49. Translation des compagnons et Miracles de saint Ives (*BHL* 4623, simplement répertorié comme *Translatio*), dans *Miracula S. Ivonis*, éd. cit., p. LXXV-LXXXIV ; voir n. précédente pour Goscelin. La translation eut lieu sous Henri I^{er} (1100-1135), avant un conflit de propriétés relaté p. LXXVII-LXXVIII, qu'une décision royale en faveur du monastère (*Chronicon...*, *ibid.*, 212, p. 221) permet de dater de 1109 environ. L'importance attachée par l'auteur à ce conflit prouve qu'il écrivait aux alentours de cette date.

50. *Miracula S. Ivonis*, p. LXXXII-LXXXIII ; L-B 4032 ne reprend que quelques mots en les attribuant à Goscelin.

51. *Ibid.*, p. LXXXIII : « ... Postremo autem veniens ad me, sicut visione videbam, sacratissimi Yvonis iconia, illa videlicet quam super altare illud stare conspicies, uno impetu arma mea dejecit... Quum vero de occipite meo loricam iconia tulisset, procubuit omnem a me pariter per beati Yvonis merita, quod fatendum est, medendi satis perita tulit infirmitatem. »

52. *Ibid.* : *Sit igitur nomen Domini benedictum in saecula, qui talem tantamque beato Yvoni contulit gratiam, ut per suam suo nomini dicatam iconiam tam inopinatam queat restituere sospitatem*. Pour le *suo nomini dicatam*, cf. *infra*, texte correspondant à la note 216.

53. M. LAPIDGE et R.C. LOVE, « The Latin Hagiography... » (*op. cit.* n. 11), p. 254 ; — J. BLAIR, « A Handlist... » (*op. cit.* n. 47), p. 550-551.

foi — : « Je ne laisserai pas tes pieds en image, moi qui n'ai pas mérité de toucher les vrais, avant que tu me rendes la santé, très pieux roi et martyr Oswin. » Et voici qu'à ces paroles, comme des écailles lui tombèrent des yeux et il retrouva la vue qu'il avait perdue pendant quinze jours ; et toute la maladie du corps disparut comme de la poussière jetée dans le vent⁵⁴.

On doit rapprocher de ce texte un des Miracles de saint Ithamar, un obscur évêque de Rochester au VII^e s. — le premier évêque anglo-saxon — dont le culte se développa dans les années 1120/1130. La rédaction des *Miracles* par un moine du prieuré cathédral de Rochester doit dater du début des années 1140⁵⁵.

Une femme souffrant de fièvres vint avec une offrande supplier le saint dont les reliques se trouvaient dans la cathédrale de Rochester.

Elle demande que les pieds de son image fixée d'un côté du reliquaire soient lavés avec de l'eau et qu'on la lui donne à boire. La femme but donc et, avec le seul remède de la foi, elle fut bientôt guérie de toute sa maladie. À la suite de cela s'établit bientôt la coutume que, de presque toute la ville, des lieux voisins et même de plusieurs autres situés au loin, de nombreuses personnes tourmentées par l'ardeur des fièvres ou souffrant des yeux, des femmes en danger lors de l'accouchement et d'autres gens en proie à d'autres maladies de natures diverses demandaient ce breuvage salutaire et que pour beaucoup, en raison de la foi et de la dévotion de chacun, il en venait à servir de remède apportant la santé⁵⁶.

Pour résister à la longue à un tel traitement, l'effigie d'Ithamar fixée au reliquaire devait être une figure en relief, vraisemblablement une statue, comme on peut le penser de l'image d'Oswin dont le malade embrasse les pieds au point de ne pas vouloir les lâcher. L'intervention musclée de l'effigie d'Ives dans le rêve du *miles* se comprendrait également bien d'une statue, l'emploi du mot *iconia* ne s'opposant pas à cette hypothèse⁵⁷. En revanche, comme me le fait remarquer John Crook⁵⁸, il ne paraît pas possible de déterminer la nature — statue ou panneau peint, mais probablement pas un bas-relief en repoussé — de l'image attachée au tombeau de Swithun⁵⁹. Si dès l'époque anglo-saxonne (au plus tard au X^e s.) de grandes effigies en métaux précieux pouvaient être placées sur des tombes, des reliquaires et des autels⁶⁰, un texte il est vrai nettement plus tardif (vers 1240) mentionne un portrait en peinture devant la tombe de saint Wulfstan de Worcester⁶¹.

54. *Vita, inventio et miracula S. Oswini, regis Deirorum* (BHL 6382-4), 18, éd. J. RAINE, *Miscellanea Biographica*, Londres/Édimbourg, 1838 (Publications of the Surtees Society, 8), p. 32-33 : *Qui ut erat destitutus visu, et caeteris membris omnibus invalidus, palpando gressus suos dirigens ad orientalem partem scrinii, in quo sanctus requiescit, pervenit ; et pedes ymaginis sancti regis devotius amplexus, deosculari et desuper lacrimari non destitit, dicens sancto, voce quidem satis puerili, sed fidei praesumptione senile, « Hos pedes tuos ymaginarios, qui veros tangere non merui, non dimittam, priusquam sanitatis optioni me restituas, rex et martyr Oswine piissime. » Et ecce his dictis, quasi squamae ceciderunt ab oculis ejus, et visum jam per quindecim dies amissum recepit ; et omnis corporis molestia, quasi pulvis in ventum projectus, disparuit* (p. 33) : — L-B 4448.

55. Cf. D. BETHELL, « The Miracles of St. Ithamar », *Analecta Bollandiana*, 89, 1971, p. 421-437 ; — M. LAPIDGE et R.C. LOVE, « The Latin Hagiography... » (*op. cit.* n. 11), p. 248 ; — S. YARROW, *Saints and their Communities. Miracle Stories in Twelfth Century England*, Oxford, 2006 (Oxford Historical Monographs), p. 100-121, sans relever le passage qui nous concerne.

56. *Miracula S. Ithamari episcopi* (BHL 4501), 7, éd. D. BETHELL (cf. n. précédente), p. 432 : ... *Rogat pedes imaginis ipsius ex latere feretri affixe aqua ablui et potui eam sibi preberi. Bibit itaque mulier et, fide sola medicante, ab omni mox languore curata est. Ex quo mox consuetudo obtinuit, ut de tota fere civitate, de locis finitimis ac nonnullis etiam longe positus, plurimi vel febrium ardore vexati, vel oculis afflicti, mulieresque partu periclitantes, alii aliis diversi generis infirmitatibus laborantes, potum illum salutiferum peterent, multisque pro fide ac devotione singulorum sanitatis remedio provenirent.*

57. Le terme *iconia* peut désigner un objet en trois comme en deux dimensions, cf. *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, éd. D.R. HOWLETT, fasc. V, Oxford, 1997, p. 1196.

58. Courriel du 11 août 2005. Dans la foulée de ses travaux antérieurs et notamment de son livre *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West, c. 300-1200*, Oxford, 2000 (Oxford Historical Monographs), John Crook prépare un livre sur les « English shrines ».

59. M. LAPIDGE, *The Cult of Swithun* (*op. cit.* n. 40), p. 632, n. 34 et la traduction p. 693, voit en elle une icône.

60. C.R. DODWELL, *Anglo-Saxon Art...* (*op. cit.* n. 5), p. 213-215.

61. Cf. *infra* n. 80. La date de ce texte invite à utiliser l'argument avec prudence, car c'est à partir des dernières décennies du XII^e s. qu'on observe « an increased demand for *tabulae* (panneaux peints) on and in front of altars », cf. P. BINSKI, *Becket's Crown...* (*op. cit.* n. 6), p. 160-167. Aux XI^e-XII^e s., les images de culte tridimensionnelles devaient

De toute manière, nous avons là un ensemble cohérent par la date et le contenu qui s'avère d'un grand intérêt pour l'histoire des rapports entre les images des saints et leurs reliques dans l'Occident médiéval. Le sens de cette histoire ne fait pas de doute : les images en vinrent à acquérir une réelle autonomie par rapport aux reliques, à se substituer souvent à elles et à contribuer ainsi largement à « dissocier le culte des serviteurs de Dieu du pèlerinage à leurs tombeaux »⁶². Le problème réside dans la chronologie et les modalités de l'évolution. Notre dossier invite à revoir ou du moins à nuancer la chronologie basse selon laquelle l'émancipation des images des saints autres que la Vierge ne se serait réalisée qu'à partir des XIII^e-XIV^e s.⁶³ et il montre la diversité des situations possibles autour de 1100.

On ignore dans quelle mesure l'Angleterre fut touchée par la vogue des statues-reliquaires, regardées — à juste titre, mais de façon parfois trop exclusive — comme marquant une étape importante de la vénération des images en Occident au-delà de l'Italie⁶⁴. Les destructions des XVI^e et XVII^e s., lors de la Réforme et de la Guerre civile, ne permettent guère d'argumenter sur l'extrême rareté des objets de ce type⁶⁵. Il n'en reste pas moins qu'en dehors de certains crucifix, la seule mention du recueil de Lehmann-Brockhaus concerne une effigie de la Vierge du début du XII^e s.⁶⁶, à laquelle s'ajoutent une tête-reliquaire datant au plus tard du XII^e s.⁶⁷ et quelques bustes plus tardifs⁶⁸. En outre, même ailleurs qu'en Angleterre, les statues de culte des X^e-XII^e s.

être plus habituelles. GUILLAUME DE MALMESBURY, *De laudibus et miraculis S. Mariae*, 32, éd. J.M. CANAL, « El libro de Laudibus et Miraculis Sanctae Mariae de Guillermo de Malmesbury. O.S.B. († 1143) », *Claretianum*, 8, 1968, p. 71-242 (p. 198, l. 666-667), observe à propos d'une icône constantinopolitaine de la Vierge qu'elle est *non, ut apud nos fit, sculpta, sed in ligno depicta*.

62. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident...* (op. cit. n. 32), p. 524-529 ; — Id., « L'image vivante : quelques réflexions sur les fonctions des représentations iconographiques dans le domaine religieux en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge », dans *Pauvres et riches. Société et culture du Moyen Âge aux Temps Modernes. Mélanges offerts à Bronislaw GEREMEK*, Varsovie, 1992, p. 231-240, repris sous le titre « Les images saintes : représentations iconographiques et manifestations du sacré », dans Id., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 79-91, 240-242 ; — J.-C. SCHMITT, « Les reliques et les images », dans *Les reliques...* (op. cit. n. 46), p. 145-159 (p. 157-158), repris dans Id., *Le corps des images...* (op. cit. n. 2), p. 273-294, 395 (p. 291-292) — le nouveau titre donné *ibid.*, p. 63-95, à l'article de 1986 est significatif, cf. *supra*, n. 2 ; — J. BASCHET, *La civilisation féodale...* (op. cit. n. 2), p. 475-476 ; ainsi que H. BELTING, *Image et culte...* (op. cit. n. 2), p. 414-415, et A. ANGENDT, « Figur und Bildnis », dans *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*, éd. G. KERSCHER, Berlin, 1993, p. 107-119 (p. 115).

63. Ce que pensent les auteurs mentionnés à la note précédente. Il ne s'agit certes pas de nier la prépondérance du culte des reliques. Pour l'Angleterre, on verra notamment R.C. FINUCANE, *Miracles and Pilgrims...* (op. cit. n. 7) ; — D. ROLLASON, *Saints and Relics in Anglo-Saxon England*, Oxford, 1989 ; — J. CROOK, *The Architectural Setting of the Cult of Saints...* (op. cit. n. 58) surtout p. 161-241 ; — S. YARROW, *Saints and their Communities...* (op. cit. n. 55). Sur un plan plus général, le volume *Les reliques...* (op. cit. n. 46) est indispensable. — Pour les images de la Vierge, on a remarqué que la présence de reliques n'était plus considérée comme indispensable au milieu du XII^e s., cf. en particulier J.-C. SCHMITT, « L'Occident, Nicée II... » (op. cit. n. 2), p. 283-284 = Id., *Le corps des images...* (op. cit. n. 2), p. 76-77. Mais elle ne l'était pas non plus avant cette date, cf. *infra*, n. 69 et la conclusion du présent article.

64. On trouvera, avec quelques remarques, la bibliographie sur les statues-reliquaires dans J.-M. SANSTERRE, « Entre deux mondes ?... » (op. cit. n. 1), p. 1034-1035. Les travaux de J. HUBERT et M.-C. HUBERT, « Piété chrétienne ou paganisme ? Les statues-reliquaires de l'Europe carolingienne », dans *Christianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo : espansione e resistenze*, Spolète, 1982 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 28), t. 1, p. 235-275, et de A.G. REMENSYDER, « Un problème de cultures ou de culture ? La statue-reliquaire et les joca de sainte Foy de Conques dans le *Liber miraculorum* de Bernard d'Angers », *Cahiers de civilisation médiévale*, XXXIII, 1990, p. 351-379, sont fondamentaux.

65. Outre le texte cité *infra* n. 172, R. MARKS, *Image and Devotion...* (op. cit. n. 6), p. 44, donne un rarissime exemple de statue-reliquaire, celui d'une « ancient image of Our Lady at Thetford Priory » qui « was also found to have relics of the Passion and of several saints as well as fragments from the Virgin's girdle and her tomb ». Sur les destructions, cf. *ibid.*, p. 255-275 ; — J. PHILLIPS, *The Reformation of Images. Destruction of Art in England, 1535-1660*, Berkeley, 1973, p. 61-100, 184-200 ; — E. DUFFY, *The Stripping of the Altar...* (op. cit. n. 6), p. 377-503 (*passim*).

66. L-B 36, cf. *infra*, n. 172. Je reviendrai sur les crucifix dans mon second article.

67. L-B 4765 (dons d'Henry de Blois, abbé de Glastonbury, à la cathédrale de Winchester, en 1171) : *capud s. Iusti martyris bene ornatum auro et lapidibus pretiosis ; et in eodem sunt reliqui unius Innocentis*. Cf. B. FALK, « Bildnisreliquiare. Zur Entstehung und Entwicklung der metallenen Kopf-, Büsten- und Halbfigurenreliquiare im Mittelalter », *Aachener Kunstblätter*, 59, 1991-1993, p. 99-237 (p. 161), qui propose de façon très hypothétique de dater cet objet du début du X^e s.

68. B. FALK, « Bildnisreliquiare... », p. 105-106, 161. Je ne m'arrête pas ici aux bras-reliquaires : c'est une autre question pour laquelle on peut partir de l'index de L-B, vol. V, p. 49-50.

ne contenaient pas nécessairement des reliques⁶⁹. Rien n'oblige donc à supposer que la statue de saint Swithun à Sherborne, réalisée au milieu du XI^e s., ait renfermé des parcelles du corps, des reliques de contact ou d'autres encore. Si l'on tient malgré tout à cette hypothèse, il faut convenir qu'on avait déjà perdu le souvenir du contenu ou qu'on ne s'en souciait plus vers 1100. À cette époque, et sans doute dès l'origine, la statue apparaît totalement dissociée du corps saint vénéré à Winchester.

Offerte à la vénération des fidèles par l'évêque qui l'avait installée avec honneur dans sa cathédrale et selon toute vraisemblance consacrée, comme on le verra dans la dernière partie de cet article, l'image de Sherborne assurait la présence active du saint loin de son corps et faisait l'objet d'un culte. Un prêtre l'encensait en même temps que l'autel sur lequel elle devait être déposée⁷⁰. C'est auprès d'elle qu'on implorait l'aide de Swithun, à genoux ou les bras levés dans l'attitude traditionnelle de la prière⁷¹, et l'on y venait nombreux au point que des mendiants s'installaient à proximité. Là enfin avaient lieu des miracles. Dotée d'une *virtus* autonome, la statue se substituait aux reliques⁷².

À Winchester, les images de Swithun ne pouvaient pas tenir cette place essentielle puisque la cathédrale conservait son corps et, plus accessible aux laïcs, son tombeau vide. Après avoir parlé de la donation d'Ealdred, l'auteur anonyme ne mentionne plus la statue réalisée ou embellie au milieu du XI^e s. ; elle apparaît seulement comme la conséquence d'un miracle sans lien avec elle, celui d'une tempête apaisée. En revanche, la prière devant l'effigie fixée sur la face antérieure du tombeau vide et le baisement de ses pieds entraînent une guérison miraculeuse, ce qui arrive aussi à *Slepe* auprès de l'*iconia* de saint Ives. Dans les deux cas, l'image manifestait la présence du saint à l'endroit de la tombe vide et partageait la *virtus* qui émanait du *salutiferum sepulchrum*⁷³. Mais elle ne lui était pas nécessaire puisque les autres récits de guérison en ces lieux n'en parlent pas. À *Slepe* on portait bien plus d'attention à l'*aqua sancti* coulant du sarcophage. Les *Miracula S. Ivonis* mettent l'accent sur le pouvoir thaumaturgique de cette eau⁷⁴, ce que fait également Guillaume de Malmesbury quelques années plus tard sans un mot sur la représentation d'Ives alors qu'il mentionne la statue de Swithun à Sherborne⁷⁵. *A fortiori* les statues d'Oswin et d'Ithamar, à proximité immédiate des corps saints, n'étaient pas non plus indispensables aux miracles. Elles avaient néanmoins leur importance puisqu'elles donnaient elles aussi

69. Cf. R. HAUSHIERR, *Der tote Christus am Kreuz. Zur Ikonographie des Gerokreuzes*, Diss. Bonn, 1963, p. 40 ; — I.H. FORSYTH, *The Throne of Wisdom. Wood Sculptures of the Madonna in Romanesque France*, Princeton, 1972, p. 35-38, 76-82, 117, 133 ; — B. FALK, « Bildnisreliquiare... » (*op. cit.* n. 67), p. 123-124 ; — J. TRIPPS, *Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik*, 2^e éd., Berlin, 2000 (1998), p. 28, 104, 115-116, 120 (pour les X^e-XI^e s.).

70. *Miracula S. Swithuni* (éd. cit. n. 34), 45, p. 680 : la malade videt sacerdotem ebdomadarium cum incenso ad altare ubi iacebat devenisse (l. 500-501), alors qu'elle s'était endormie auprès de la statue. En l'occurrence, l'autel devait plus bénéficier de la sacralité de la statue que l'inverse. À titre de comparaison, cf. *infra*, n. 170 et texte correspondant.

71. Le miracle *supra*, n. 43, est un témoignage tardif d'une posture qui faisait alors place à l'agenouillement : cf. pour cette évolution J.-C. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990 (Bibliothèque des histoires), p. 289-301 ; — *Prier au Moyen Âge : pratiques et expériences, V^e-XV^e siècle*, dir. N. BÉRIOU, J. BERLIOZ et J. LONGÈRE, Turnhout, 1991 (Témoins de notre histoire), p. 87-90.

72. C'est ce que semble déjà penser B.C. RAW, *Anglo-Saxon Crucifixion Iconography...* (*op. cit.* n. 5), p. 18, dans une brève remarque basée sur L-B 4215 (cf. *supra*, n. 34). Elle observe en outre que des miracles de crucifix « show that statues were believed to have supernatural powers quite independent of any association with relics ». Pour le crucifix, qui bénéficiait de la sacralité de la croix, cf. J.-C. SCHMITT, « Translation et transfert de pouvoir... » (*op. cit.* n. 9) et, en attendant l'article que je prépare, J.-M. SANSTERRE, « Visions et miracles en relation avec le crucifix dans des récits des X^e-XI^e siècles », dans *Il Volto Santo in Europa. Culto e immagini del Crocifisso nel Medioevo*, éd. M.C. FERRARI et A. MEYER, Lucques, 2005, p. 387-406, ainsi que *infra*, n. 136, 150-151 avec le texte correspondant.

73. On trouve l'expression dans *Miracula S. Swithuni* (éd. cit. n. 34), 54, p. 690, l. 632-633.

74. *Miracula S. Ivonis* (éd. cit. n. 48), *passim* (dans l'œuvre de Goscelin comme dans la suite). Goscelin lui-même utilisa ce remède miraculeux : p. LXIII.

75. GUILLAUME DE MALMESBURY, *Gesta pontificum* (éd. cit. n. 38), IV, 181, p. 320 ; voir *supra*, n. 38 pour la mention de la statue de Sherborne.

« une expression visuelle à la présence des saints »⁷⁶, cette fois dans leurs reliques dont elles captaient et transmettaient la *virtus*. À Tynemouth et à Rochester comme à *Slepe* et à Winchester, les images pouvaient donc aussi susciter des gestes d'intense dévotion individuelle dans le désir de communiquer avec le saint — on embrassait et on baisait leurs pieds en signe de soumission et d'affection — et elles pouvaient répondre à l'attente des suppliants.

Le miracle de Rochester montre même que le pouvoir thaumaturgique, reçu des reliques, passait de la statue à l'eau avec laquelle on lui lavait les pieds : report sur une image de la pratique du vinage bien attestée pour les reliques⁷⁷, sans doute parce que, faute d'accéder au corps saint enfermé dans son reliquaire, on jugeait cela plus efficace ou plus facile que de faire couler de l'eau sur la châsse. Cette nouvelle forme de vinage est présentée par l'hagiographe d'Ithamar comme l'initiative d'une femme laïque et elle éveille chez lui un soupçon de réticence qui disparaît bien vite. Il remarque, en effet, que la femme fut guérie *fide sola medicante*, mais il montre ensuite les foules de malades demander ce *potum salutiferum*, servant grâce à leur foi et leur dévotion de *sanitatis remedium*. Pratiquée dans la cathédrale, la *consuetudo* n'avait pu se développer qu'avec l'assentiment, sinon les encouragements, du clergé.

Tout cela suppose une certaine assimilation de l'image au prototype. Mais elle reste généralement implicite. Dans ce qui est affirmé, le miracle de saint Oswin marque à la fois la différence et les relations étroites entre le modèle et la représentation. Le prêtre est guéri au moment même où il dit ne pas vouloir lâcher les *pedes ymaginarios*, lui qui n'a pas pu toucher les vrais ; et l'hagiographe, entre recul et adhésion, juge qu'il parle ainsi *voce quidem satis puerili, sed fidei praesumptione senile*. Le miracle de saint Ives va plus loin dans l'explicite puisque la guérison se fait *per iconiam* dans un songe où l'image apparaît vivante, une forme de réalité toutefois différente de celle plus objective de l'état de veille.

Il vaut la peine, pour terminer, de rapprocher ce petit dossier d'un miracle italien relaté au Mont-Cassin vers 1070, sur lequel j'ai attiré l'attention il y a quelques années. À Sora, dans le Latium méridional, un enfant hémiplegique est guéri en étreignant et en baisant l'icône de Dominique, un saint bénédictin presque contemporain enterré tout près de l'église où se trouvait son image. L'icône tire sa *virtus* du corps saint tout en étant distincte de celui-ci⁷⁸. On retrouve ainsi, bien loin de l'Angleterre, une situation intermédiaire entre l'association totale de l'image aux reliques dans les statues-reliquaires et l'autonomie que l'on observe déjà à Sherborne. Cela laisse penser qu'on pourrait découvrir ailleurs en Occident des situations semblables pour la même époque. En outre, bien que les rares exemples italiens d'émancipation précoce de l'image d'un saint s'inscrivent dans des contextes fort différents⁷⁹, je doute que le cas de la statue de Sherborne soit aussi isolé qu'il ne paraît.

Cela dit, un des Miracles de saint Wulfstan évêque de Worcester († 1095) compilés vers 1240 invite à ne pas tracer des évolutions trop linéaires puisqu'il s'avère en retrait par rapport aux

76. B.C. RAW, *Trinity and Incarnation...* (op. cit. n. 5), p. 172, à propos des statues des quatre vierges d'Ely (Cambridgeshire) placées à la fin du x^e s. près du maître-autel à proximité duquel elles étaient inhumées, cf. EAD., *Anglo-Saxon Crucifixion Iconography...* (op. cit. n. 5), p. 17-18 ; — C.R. DODWELL, *Anglo-Saxon Art...* (op. cit. n. 5), p. 213-215.

77. Cf. entre autres P.-A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI-XII siècle)*, Paris, 1985 (Cerf. Histoire), p. 49-53.

78. ALBÉRIC DU MONT-CASSIN, *Vita sancti Dominici* († 1032), éd. F. DOLBEAU, « Le dossier de saint Dominique de Sora : d'Albéric du Mont-Cassin à Jacques de Voragine », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 102, 1990, p. 7-78 (p. 68-69, phrases 280-290) — cet article est repris avec une ample annexe dans ID., *Sanctorum societas. Récits latins de sainteté (III-XII siècles)*, Bruxelles, 2005 (Subsidia hagiographica, 85), p. 527-621 ; — J.-M. SANSTERRE, « Un saint récent et son icône dans le Latium méridional. À propos d'un miracle de Dominique de Sora », dans *Stephanos. Studia byzantina ac slavica Vladimíro VAVRINEK dedicata*, éd. R. DOSTÁLOVÁ et V. KONZAL = *Byzantinoslavica*, 56, 1995, p. 447-452 ; — ID., « Entre deux mondes ?... » (op. cit. n. 1), p. 1033-1034.

79. En les relevant dans « Entre deux mondes ?... », p. 1031-1033, j'ignorais le témoignage des *Miracula S. Swithuni*. En dépit des différences, l'émancipation précoce pour l'Occident de certaines images autres que celles du Christ et de la Vierge ne peut plus être regardée — au moins à partir du XI^e s. — comme un phénomène spécifiquement italien, influencé par le monde byzantin.

textes précédents. Il raconte comment un petit garçon devenu aveugle fut guéri auprès de la tombe de Wulfstan dans la cathédrale de Worcester :

Se plaçant près de la tombe, l'enfant priait de façon enfantine le bienheureux Wulfstan de lui rendre la vue, tandis que sa mère frappait également aux oreilles de la miséricorde. Dieu écouta donc avec faveur la voix de l'enfant, de l'endroit où celui-ci se trouvait. L'enfant s'endormit sans tarder et, s'étant réveillé, il vit. Distinguait l'image du bienheureux Wulfstan peinte devant la tombe, il lui donnait des baisers en déclarant à sa mère qu'elle devait se hâter de donner des baisers au bienheureux Wulfstan...⁸⁰

L'image ne transmet pas ici la *virtus* des reliques, sa vue atteste seulement le miracle et focalise la gratitude envers le saint. Cela n'étonne guère dans un récit qui, soulignant l'action même de Dieu, devait filtrer des croyances plus complexes⁸¹.

À propos d'autres images de saints

Je rassemble ici quelques données éparses sans chercher à leur apporter une cohérence factice. La question de la bénédiction et de la consécration des images sera envisagée plus loin, après le point relatif aux effigies de la Vierge.

Encore des visions liées à des images

On trouve en Angleterre comme ailleurs le motif de l'apparition d'un saint reconnaissable par son portrait, tel l'archevêque de Canterbury Dustan († 988) identifié *ex figuratis imaginibus, ex figura et habitu* selon deux récits de la fin du XI^e s.⁸². D'autre part, les Miracles de saint Ithamar (vers 1140) relatent, à propos d'une guérison à distance, un songe inspiré par ce qu'on devait

80. *Miracula S. Wulfstani* (BHL 8758), II, 13, éd. R.R. DARLINGTON, *The Vita Wulfstani of William of Malmesbury to which are added... the Miracles and Translation of St. Wulfstan*, Londres, 1928, p. 162 : ... *Puer etiam prope tumbam se collocans more pueri beatum deprecabatur Wlstanum ut sibi visum restitueret, matre nicholominus pulsante ad aures misericordie. Exaudivit ergo Deus vocem pueri de loco in quo erat. Nec mora puer obdormivit et expergefactus vidit; cernensque ymaginem beati Wlstan coram tumba depictam osculabatur eam, matri denuntians ut beatum Wlstanum osculari properaret...* L-B 4903. Sur la tombe, cf. J. CROOK, « The Physical Setting of the Cult of St Wulfstan », dans *St Wulfstan and his World*, éd. J.S. BARROW et N.P. BROOKS, Aldershot, 2005 (Studies in Early Medieval Britain, 4), p. 189-217 (p. 201-207), qui estime — comme il me le confirme (courriel du 11 août 2005) — que le *depicta* désigne en l'occurrence une image peinte (p. 205).

81. À cet égard il vaut la peine de signaler, bien qu'il dépasse davantage la période étudiée, un des miracles du procès de canonisation en 1307 de saint Thomas de Cantiloupe, évêque de Hereford († 1282). Un adolescent malade, qui passait la nuit en prière devant la tombe de Dieu, vit *manifestissime* en état de veille *quod quidam episcopus albis vestimentis indutus, habens etiam in capite mitram albam, parvae tamen quantitatis, utpote unius pedis longitudinem non excedens, quem parva crux alba etiam praecedebat, egressus est de sub imagine aerea, quae fusa est super sarcophagum viri Dei...*, il vit celui-ci le toucher de la main droite et chasser le mal : extraits du procès, *Miracula*, pars IV, 31, dans *Acta Sanctorum, Octobris* I, 3^e éd., Paris/Rome, 1866 (1765), p. 662A ; — L-B 2079. L'image reste distincte du modèle, mais celui-ci s'identifie à elle au point d'adopter ses dimensions ! On a déjà relevé ce passage pour montrer combien les images pouvaient nourrir les visions : cf. R. FINUCANE, *Miracles...* (op. cit. n. 7), p. 34 ; — P. DINZELBACHER, *Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter*, Darmstadt, 2002, p. 19. — La correction des épreuves me permet d'ajouter une donnée de la fin du XIII^e s. concernant cette fois un saint universel : une guérison miraculeuse en relation avec une image de saint Jacques placée sur le maître-autel de l'église abbatiale de Reading (Berkshire) dont la principale relique était une main de l'apôtre, cf. S. YARROW, *Saints and their Communities...* (op. cit. n. 55), p. 207.

82. OSBERN, *Vita et miracula S. Dunstani* (BHL 2344-5, fin des années 1080), *Miracula*, 17, éd. W. STUBBS, *Memorials of Saint Dunstan Archbishop of Canterbury*, Londres, 1874 (Rolls Series, [63]), p. 143 ; — EADMER, *Vita S. Anselmi* (BHL 525-6, en 1100), *Miracula*, éd. trad. R.W. SOUTHERN, *The Life of St Anselm Archbishop of Canterbury by Eadmer*, Londres/Édimbourg, 1962 (Medieval Texts), p. 156-157 ; — L-B 5837. Sur les deux auteurs, cf. M. LAPIDGE et R.C. LOVE, « The Latin Hagiography... » (op. cit. n. 11), p. 237-242. Sur ce motif, cf. par ex. J.-C. SCHMITT, « Rituels de l'image et récits de vision », dans *Testo e immagine nell'alto medioevo*, Spolète, 1994 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 41), t. 1, p. 419-459 (p. 433-434, 447, 450), repris sous le titre « La légitimation des nouvelles images autour de l'an mil », dans Id., *Le corps des images...* (op. cit. n. 2), p. 167-216 (p. 177-178, 188, 190) ; — J.-M. SANSTERRE, « Entre deux mondes ?... » (op. cit. n. 1), p. 1013 et la n. 60 ; et, avec des exemples plus récents, P. DINZELBACHER, « Religiöses Erleben von bildender Kunst in autobiographischen und biographischen Zeugnissen des Hoch- und Spätmittelalters », dans *Frömmigkeit im Mittelalter : politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, éd. K. SCHREINER, Munich, 2002, p. 299-330 (p. 311-313).

voir sur la poutre triomphale de la cathédrale de Rochester, dédiée à saint André. Dans son rêve, le malade entre dans la cathédrale, se tient en face de l'autel et lève les yeux vers « quatre personnes remarquables par la dignité et la beauté, les saints... Pierre et André, Paul et Ithamar, debout sur la poutre qui est suspendue au-dessus et qui porte la croix et des boîtes à reliques ». L'un d'eux, revêtu des insignes épiscopaux, descend, puis, agenouillé devant l'autel, supplie que le malade recouvre la santé⁸³. Bien que la relation entre les images oniriques et matérielles ne soit qu'implicite en l'occurrence, le rôle attribué à l'une d'elles — celle d'Ithamar — et leur position même de part et d'autre du crucifix et auprès de reliquaires⁸⁴ attestent qu'on voyait en elles plus que de simples représentations⁸⁵.

Vers la même époque, sans doute dans les années 1120/30, Osbert de Clare qui fut prieur de Westminster, raconte une vision qu'il avait eue quinze ans plus tôt dans le monastère de Pershore (Worcestershire). Le monastère détenait des reliques d'une sainte Eadburge (Eadburth) identifiée avec la nonne homonyme fille du roi Édouard l'Ancien, décédée en 960 et vénérée dans le Nunnaminster de Winchester. Alors qu'il passait la nuit en prière devant l'autel principal, Osbert vit, *in illo quo sua imago constituta est loco*, la sainte vêtue de pourpre, d'or et de pierres précieuses lui faire don d'une de ses sandales et lui promettre l'autre parce qu'il écrirait un jour sa Vie⁸⁶. Le récit tient peut-être de l'artifice littéraire puisqu'il introduit fort opportunément la *Vita*, mais il se devait de susciter l'admiration et garde donc son intérêt. Lors d'une vision de veille, la sainte est censée prendre la place de son image sur le maître-autel ou à proximité ; elle s'assimile en quelque sorte à elle.

On aura noté qu'à Rochester comme à Pershore les visions sont liées à des images se trouvant dans l'espace de la célébration liturgique, où — comme l'observe Michele Bacci avec des exemples

83. *Miracula S. Ithamari episcopi* (éd. cit. n. 55), 13, p. 436 : ... *Veniebam et ecce coram altari assistens prospexi personas quatuor honoris et decoris eximii, sanctos videlicet, ut meo animo suggerebatur, Petrum et Andream, Paulinum atque Ithamarum, stantes super trabem que imminet crucem et capsas reliquiarum gestans. Quorum unus pontificaliter infulatus, nescio quo ordine, descendit, et ante altare veniens quasi pro mee salutis impetratione flexis genibus supplicavit.* Cf. R.C. FINUCANE, *Miracles...* (op. cit. n. 7), p. 34.

84. D'après la formulation, Pierre et André devaient se trouver d'un côté de la *crux*, Paul et Ithamar de l'autre. Le terme *crux* est fréquemment utilisé pour désigner le crucifix, ce qui doit être le cas ici vu sa situation. — Avant l'incendie de 1174, la poutre surmontant la clôture du chœur de la cathédrale normande de Canterbury portait *majestatem Domini, imaginem sancti Dunstani, et sancti Aelfegi* (archevêque de Canterbury, † 1012), *septem quoque scrinia auro et argento cooperta et multorum sanctorum reliquiis referta* : GERVAIS DE CANTERBURY, *De combustione et reparatione ecclesiae Christi Cantuariensis* (fin XII^e s.), éd. W. STUBBS, *Historical Works of Gervase of Canterbury*, I, Londres, 1879 (Rolls Series, [73, 1]), p. 13 ; — V. MORTLET et P. DESCHAMPS, *Recueil...* (op. cit. n. 10), t. 1, n° LXVI, p. 218 ; — L-B 804 ; cf. D. KAHN, *Canterbury Cathedral and its Romanesque Sculpture*, Londres, 1991, p. 149. Pas plus que l'effigie d'Ithamar sur la poutre triomphale de la cathédrale Rochester et celle auprès de son tombeau, les images de Dustan et d'Alphège (Ælfheah) n'étaient des statues-reliquaires puisque le chœur contenait, en plus de l'autel principal dédié au Christ, deux autels dédiés chacun à un des deux saints *cum sanctis eorum corporibus* (GERVAIS, *De combustione...*, p. 13).

85. J.-C. SCHMITT, « La culture de l'image », *Annales HSS*, 51, n° 1, janv.-févr. 1996, p. 3-36 (p. 8), observe avec raison qu'« il fallut que l'image matérielle jouît enfin d'une valeur active qui débordât sa seule fonction de représentation » pour qu'une relation s'établît entre elle et l'image de rêve et de vision. — On peut sans doute verser au dossier un texte concernant le prieuré de Coldingham (Borders) en Écosse : *Vita et miracula S. Æbbe virginis* (BHL 2357 ; vers 1190), *Miracula*, 17, éd. trad. R. BARTLETT, *The Miracles of Saint Æbbe of Coldingham and Saint Margaret of Scotland*, Oxford, 2003 (Oxford Medieval Texts), p. 54. Dans l'oratoire de la sainte, une malade voit *eandem virginem cum beato Michaelae archangelo a fenestra boreali descendentem*, ce qui fait penser aux peintures d'un vitrail.

86. OSBERT DE CLARE, *Vita S. Edburge* (BHL 2385), *epistola* introductive, éd. S.J. RIDYARD, « The Life of St Edburga of Winchester by Osbert of Clare, prior of Westminster », dans EAD., *The Royal Saints of Anglo-Saxon England. A Study of West Saxon and East Anglian Cult*, Cambridge, 1988 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4^e ser., 9), p. 253-308 (p. 260-261). Sur le culte de la sainte, l'œuvre et l'auteur, cf. *ibid.*, p. 96-139 ; — M. LAPIDGE et R.C. LOVE, « The Latin Hagiography... » (op. cit. n. 11), p. 257-258 ; — J. BLAIR, « A Handlist... » (op. cit. n. 47), p. 526-527. Pour le reliquaire de la sainte à Pershore, distinct une fois encore de l'image, on verra OSBERT, *Vita S. Edburge*, 30, p. 303-304. — Cette variation sur le thème de l'abandon du soulier, « symbole sexuel et nuptial », pourrait être intégrée au dossier étudié par J.-C. SCHMITT, « Cendrillon crucifiée. À propos du *Volto Santo* de Lucques », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Paris, 1995 (Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 25), p. 241-272 (p. 258-269 ; p. 269 pour la citation), repris avec un autre article dans *Id.*, *Le Corps des images...* (op. cit. n. 2), p. 217-271 et 388-395 (p. 237-252).

d'autres pays — « l'introduzione e la moltiplicazione delle immagini... fu in qualche modo un corollario dell'aura di sacralità, di "alterità" e di potenza risolutoria che circondava tutto ciò che si trovasse a contatto con l'azione liturgica ». Les images participent au caractère liminal de cet espace, celui de « soglie tra il mondo terreno e la sfera sovrumana del sacro »⁸⁷.

Une image de dévotion dans un manuscrit

Réginald de Coldingham, un moine de la cathédrale monastique de Durham, composa vers 1165/74 un long recueil des miracles récents de saint Cuthbert, évêque de Lindisfarne († 687) dont le corps était vénéré dans sa cathédrale⁸⁸. L'un d'eux concerne l'aide apportée par le saint à un *miles* devenu moine à Durham. Celui-ci ne parvenait pas à mémoriser ce qu'il apprenait. Un jour, désespéré et furieux contre Cuthbert, il jeta sur son tombeau le livre dont il s'efforçait en vain de retenir des passages, sans doute la Vie du saint écrite par Bède le Vénérable, et il invectiva le saint. Plus tard, il supplia ce dernier de venir à son secours, tout en menaçant de brûler son livre. Il fut exaucé et put facilement retenir par cœur le livre entier. D'où sa gratitude :

Ainsi donc la gratitude et la dévotion de cet homme envers le bienheureux Cuthbert s'étaient accrues au point qu'il se laissait difficilement séparer de son livre. Et il avait peint dans la marge de la première feuille une image du bienheureux Cuthbert qu'il avait coutume de baiser très souvent⁸⁹.

On devrait se garder de limiter aux circonstances exceptionnelles qui nous valent sa description cette marque d'amour et de gratitude pour un saint local à travers une image réalisée en enluminure pour une dévotion privée⁹⁰.

Échos de pratiques apotropaïques

Je ne m'étendrai pas sur un miracle de l'Italie méridionale raconté à l'archevêque de Canterbury Anselme (1093-1109) en présence du moine qui le mit par écrit. Pour chasser une foule de démons venant du Vésuve, on eut recours à un moyen efficace : dresser des arcs triomphaux avec des *iconiae* du Sauveur et de ses saints et faire brûler devant elles des luminaires pendant la nuit⁹¹. Bel exemple de la croyance au pouvoir des images à laquelle on prêtait foi dans l'entourage de l'archevêque.

Pour l'Angleterre, on retiendra une découverte faite en 1198 à Bury St. Edmunds (Suffolk). Elle est rapportée par un contemporain, moine de l'abbaye, Joscelyn de Brakelond. À la suite d'un incendie, on déplaça provisoirement la châsse du roi et martyr Edmond († 869). On retira le grand ouvrage de bois revêtu de plaques d'argent et d'une Majesté d'or qui couvrait la boîte à reliques, on enleva les trois tissus qui enveloppaient celle-ci.

87. M. BACCI, « *Pro remedio animae...* » (op. cit. n. 2), p. 100, cf. 101. Pour les rapports entre la liturgie et les images, on verra, sur un plan plus large, É. PALAZZO, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, 2000 (Collection historique Aubier), p. 150-176, 250-257.

88. Cf. V. TUDOR, « The Cult of St Cuthbert in the Twelfth Century : The Evidence of Reginald of Durham », dans *St Cuthbert, his Cult and his Community to AD 1200*, éd. G. BONNER, D. ROLLASON, C. STANCLIFFE, Woodbridge, 1989, p. 447-467 ; — EAD., « Coldingham [Durham], Reginald of », *Oxford DNB*, 12, p. 496-497 ; — M. LAPIDGE et R.C. LOVE, « The Latin Hagiography... » (op. cit. n. 11), p. 262.

89. RÉGINALD DE COLDINGHAM (DE DURHAM), *Libellus de S. Cuthberti virtutibus* (BHL 2032), 76, éd. J. RAINE, *Reginaldi monachi Dunelmensis Libellus de admirandis beati Cuthberti virtutibus quae novellis patrae sunt temporibus*, Londres, 1835 (Surtees Society, 1), p. 158-160 : ... *Vir itaque ille tanta devotionis gratia circa beatum Cuthbertum excreverat quod libellum suum vix a se separari permittebat. Et ymaginem beati Cuthberti in primi folii margine depingi fecerat, quam crebro et saepius deosculari solitus erat* (p. 160). L-B 5934.

90. Pour les images de la Vierge, cela ne fait pas de doute. Ainsi, dans le psautier de Shaftesbury, Dorset (XII^e s.), une prière sous forme de trente-six invocations à Marie commençant chacune par *ave* fait face à une peinture en pleine page de la Vierge avec l'Enfant, devant laquelle est agenouillée la noble laïque à qui le psautier devait être destiné, cf. N. MORGAN, « Texts and Images of Marian Devotion in English Twelfth-Century Monasticism, and their Influence on the Secular Church », dans *Monasteries and Society in Medieval Britain*, éd. B. THOMPSON, Stamford, 1999 (Harlaxton Medieval Studies, 6), p. 117-136 avec pl. 7-12 à la fin du volume (p. 126, 135 et pl. 7).

91. ALEXANDRE DE CANTERBURY, *Liber ex dictis beati Anselmi, De miraculis*, 35, éd. R.W. SOUTHERN et F.S. SCHMITT, *Memorials of St. Anselm*, Oxford, 1969 (Auctores Britannici Medii Aevi, 1), p. 229-230. — Sur les pratiques apotropaïques,

Et ainsi on découvrit enfin la boîte... Sur la poitrine du martyr, fixé sur l'extérieur de la boîte, était couché un ange d'or, long d'un pied d'un homme, tenant une épée d'or dans une main et une bannière de l'autre. En dessous il y avait une ouverture dans le couvercle où les anciens gardiens du martyr avaient coutume de mettre la main pour toucher le corps saint. Et un vers était inscrit sur l'image : « Voici que l'image de Michel garde intact le corps du martyr »⁹².

Le vers en question *Martiris ecce zoma servat Michaelis agalma* est léonin puisque les deux mots grecs riment ensemble. Comme ce type de vers n'apparaît pas en Angleterre avant la conquête normande, il est tentant de dater l'image de l'époque de la translation des reliques dans la nouvelle église abbatiale en 1095⁹³. En tout cas, cette effigie de saint Michel — applique ou feuille en repoussé — ne saurait lui être de beaucoup postérieure. Protecteur et porteur des âmes, conduisant la lutte contre les forces du Mal, l'archange protège ici par son image le corps saint⁹⁴, et il le fait à l'endroit où, en raison de l'ouverture, il était le plus exposé. Quant à l'inscription, elle devait fonctionner « comme une caution de l'efficacité de l'image »⁹⁵.

Une image injuriée

La scène, relatée en 1220 dans une lettre d'un croisé anglais à son parent prieur de Bury St. Edmunds, se passe à Damiette peu après la prise de la ville par les chrétiens (1219). Un sergent de Flandre entre dans l'église dédiée à saint Edmond, qui venait d'être fondée. Il voit la nouvelle image sculptée et peinte du saint, et il se met à l'injurier car, dit-il, saint Edmond fit mourir un jour des gens de son pays. Miracle : une poutre tombe alors qu'il voulait sortir et le blesse gravement⁹⁶. L'image personnifiant le saint attire l'injure, mais elle ne réagit pas elle-même contrairement, on va le voir, à certaines effigies du Christ et de la Vierge⁹⁷.

cf. D. RIGAUX, « Réflexions sur les usages apotropaïques de l'image peinte. Autour de quelques peintures murales novaraises du Quattrocento », dans *L'image...* (op. cit. n. 2), p. 155-177, et, pour un exemple bien plus ancien, J.-M. SANSTERRE, « Vénération et utilisation apotropaïque de l'image à Reichenau vers la fin du x^e siècle : un témoignage des *Gesta* de l'abbé Witigowo », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 73, 1995, p. 281-285.

92. JOSCELINE DE BRAKELOND, *Cronica* (couvrant les années 1173-1202), éd. trad. H.E. BUTLER, *The Chronicle of Jocelin of Brakelond Concerning the Acts of Samson Abbot of the Monastery of St. Edmund*, Londres/Édimbourg, 1949 (Medieval Classics), p. 112-113 : ... *et ita tandem discoopertus est locus... lacuit super pectus martiris affixus loculo exterius angelus aureus ad longitudinem pedis humani, habens ensem aureum in una manu, et vexillum in altera; et subtus erat foramen in operculo, ubi antiqui custodes martiris solebant manus inponere ad tangendum sanctum corpus. Et erat versus superscriptus imagini : Martiris ecce zoma servat Michaelis agalma; — L-B 531.*

93. Je dois cette observation et cette suggestion à Michael Lapidge (courriel du 19 septembre 2005) qui renvoie, pour les vers léonins, à son recueil *Anglo-Latin Literature 900-1066*, Londres/Rio Grande, 1993, p. 52-57. Sur la translation, la localisation du reliquaire dans la nouvelle église et sa description (sans parler de l'image de Michel), cf. J. CROOK, « The Architectural Setting of the Cult of St Edmund at Bury 1095-1539 », dans *Bury St Edmunds : Medieval Art, Architecture, Archaeology and Economy*, éd. A. GRANSDEN, Londres, 1998 (British Archaeological Association, Conference Transaction, 20), p. 34-44; — ID., *The Architectural Setting of the Cult of Saints...* (op. cit. n. 58), p. 193, 207, 275.

94. À titre de comparaison, cf. par ex. B.C. RAW, *Anglo-Saxon Crucifixion Iconography...* (op. cit. n. 5), p. 18-19 : fonction protectrice des représentations d'anges, notamment sur le reliquaire de saint Cuthbert et le sarcophage de Bernward d'Hildesheim.

95. Comme l'observe, à propos d'exemples plus tardifs, D. RIGAUX, « Réflexions sur les usages apotropaïques... » (op. cit. n. 91), p. 162. J'ignore si l'emploi de mots grecs était censé ajouter quelque chose. — Une donnée d'un autre ordre mérite d'être relevée. Dans L-B 3259 (extrait du premier registre de la cathédrale de Norwich) une statue de saint Michel surmonte une croix servant de borne : l'évêque de Norwich Herbert (1091-1119) *inter burgum domini regis et liberam terram ecclesie sue (une terra sancti Michaelis) quasi pro bunda ad cautelam erexit, et in eius summitate ymaginem sancti Michaelis pulcherrimam collocavit.*

96. Lettre de Richard d'Argentin à Richard de l'Isle, prieur de St. Edmunds, éd. T. ARNOLD, *Memorials of St. Edmunds Abbey*, I, Londres, 1890 (Rolls Series, [96, 1]), Appendix E, c. 32, p. 376-377; — L-B 5872. La mention de l'image : ... *imaginem S. Edmundi ex novo ad dispositionem meam sculptam et depictam prospexit, et verba contumeliosa eidem protulit.*

97. *Infra*, n. 127-141.

Les images de la Vierge

Si l'on ne connaît aucun recueil de miracles de la Vierge lié à un sanctuaire de l'Angleterre normanno-angevine⁹⁸, celle-ci joua un rôle important dans l'apparition et les premiers développements des collections de récits mariaux de diverses origines⁹⁹. Dans ces collections, les histoires concernant des images ne sont généralement pas de provenance anglaise¹⁰⁰. Il serait trop long de les passer systématiquement en revue. Des récits d'origine byzantine, je retiendrai surtout une réflexion admirative de Guillaume de Malmesbury dans le recueil qu'il composa pour l'essentiel vers 1135 dans son abbaye du Wiltshire. Elle est suscitée par *duae Dei Genitricis imagines in Constantinopoli, caelestibus signis commendandae*¹⁰¹. L'une à Sainte-Sophie fut la protagoniste d'une transposition mariale de la vieille légende byzantine du Christ garant. — La peinture de la Vierge, prise comme garant d'un prêt fait par un juif à un chrétien, confondit le prêteur qui niait avoir reçu le remboursement¹⁰². — L'autre, encore plus importante aux yeux de Guillaume puisque sa remarque figure dans le chapitre qui lui est consacré et s'applique surtout à elle, était une *imago speciosa in tabula depicta* vénérée aux Blachernes. Elle avait été autrefois souillée par un juif, recueillie par un chrétien et elle avait répandu de l'huile. Le tissu qui la couvrait se soulevait et restait en l'air de lui-même chaque semaine du vendredi au samedi soir. C'était, ajoute Guillaume, une œuvre de Nicodème¹⁰³. Voici la remarque qu'il fait ensuite :

Et certes il y a dans cette ville des corps de saints si nombreux et si éminents que, s'ils étaient isolés, chacun par lui-même suffirait à donner de l'éclat à une province tantôt par le (seul) mérite de la sainteté, tantôt en montrant des miracles. Mais l'amour de l'image occupe davantage l'esprit des habitants de la cité et retient les louanges, image qui est plus ancienne par la mémoire et plus attrayante par la nouveauté des miracles. Les indigènes cèdent à la Mère du Seigneur et se réjouissent d'être surpassés par cette faveur. Ils courent vers l'image dans toutes les nécessités et rapportent les effets efficaces des

98. Les recueils liés à un lieu de culte sont au centre du beau livre de G. SIGNORI, *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt*, Sigmaringen, 1995.

99. P. SOUTHERN, « The English Origins of the "Miracles of the Virgin" », *Medieval and Renaissance Studies*, 4, 1958, p. 176-216 ; — J.C. JENNINGS, « The Origins of the "Elements Series" of the Miracles of the Virgin », *ibid.*, 6, 1968, p. 84-93 ; — J.M. CANAL, *El Libro De laudibus et miraculis S. Mariae...* (op. cit. n. 61), introd. p. 80-110 ; — P. CARTER, « The Historical Content of William of Malmesbury's Miracles of the Virgin Mary », dans *The Writing of History in the Middle Ages. Essays Presented to Richard William SOUTHERN*, éd. R.H.C. DAVIS et J.M. WALLACE-HADRILL, Oxford, 1981, p. 127-165 ; — P. KUNSTMANN, *Adgar. Le Gracial*, Ottawa, 1982 (Publications médiévales de l'Université d'Ottawa, 8), introd. p. 11-55 ; — P.V. BÉTEROUS, *Les collections de Miracles de la Vierge en gallo- et ibéro-roman au XIII^e siècle. Étude comparée. Thèmes et structures*, Dayton [Ohio], 1983/84 (Marian Library Studies, n.s., 15-16), *passim* (l'ouvrage tient compte du *Gracial* d'Adgar, de la seconde moitié du XII^e s.) ; — M. MORGAN, « Texts and Images of Marian Devotion... » (op. cit. n. 90), p. 119 ; — M. LAPIDGE et R.C. LOVE, « The Latin Hagiography... » (op. cit. n. 11), p. 243, 259, 269 ; — M. THIRY-STASSIN, « L'hagiographie en anglo-normand » (op. cit. n. 11), p. 413-414. Des nuances ont été tout récemment apportées au tableau des origines par K. FUCHS, « Les collections de Miracles de la Vierge : rassembler, copier, réécrire. L'exemple du récit 'Pain offert à l'image du Christ' », exposé présenté le 18 juin 2004 au II^e Atelier de l'Institut historique allemand de Paris sur « Les réécritures hagiographiques dans l'Occident médiéval », *Les réécritures de Miracles*. Je remercie l'auteur de m'avoir transmis le texte de cet exposé dont une version plus développée devrait être publiée.

100. Pour le XII^e s., le récit mentionné *infra*, n. 158 et texte correspondant fait exception, mais il n'appartient pas à une collection réalisée en Angleterre.

101. GUILLAUME DE MALMESBURY, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 50, éd. J.M. CANAL (éd. cit. n. 61), p. 230, l. 1640-1641. On retrouve cette formulation dans un bref récit de *duabus imaginibus* du XII^e s. proche de celui de Guillaume, sans qu'on puisse préciser leur relation ; cf. H. BARRÉ, « Un plaidoyer monastique pour le samedi marial », *Revue bénédictine*, 77, 1967, p. 375-399 (p. 382). — Pour la date du *De laudibus*, cf. R. THOMSON, *William of Malmesbury*, Woodbridge, 1987, p. 5 ; sur l'auteur, cf. aussi *Id.*, « Malmesbury, William of », *Oxford DNB*, 36, p. 348-351.

102. GUILLAUME DE MALMESBURY, *De laudibus...*, 32, p. 196-200. Sur la légende du Christ garant, cf. J.-M. SANSTERRE, « La vénération des images à Ravenne dans le haut Moyen Âge : notes sur une forme de dévotion peu connue », *Revue Mabillon*, n.s., 7 (t. 68), 1996, p. 5-21 (p. 9-10, avec la bibliographie indiquée).

103. GUILLAUME DE MALMESBURY, *De laudibus...*, 50, p. 230. Sur l'image des Blachernes et le miracle hebdomadaire, cf. V. GRUMEL, « Le "miracle habituel" de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople », *Échos d'Orient*, 30, 1931, p. 129-146 ; — M. BACCI, *Il pennello dell'Evangelista...* (op. cit. n. 2), p. 136-144. Pour la réception et l'utilisation en Occident du récit du prodige à partir de la fin du XI^e s., on verra H. BARRÉ, « Un plaidoyer monastique... » (op. cit. n. 101). L'identification avec l'image souillée par un juif et son attribution à Nicodème sont occidentales (*ibid.*, p. 382).

prières. La ferveur des Grecs invita et incita avec ardeur les nôtres à l'amour de la Dame et, comme beaucoup d'autres, cet exemple de vénération coula des Grecs sur le sol latin. C'est elle aussi qui éleva immensément autrefois la ville qui l'aime et qui à présent la garde et la protège des ennemis¹⁰⁴.

Cette observation connut une large diffusion puisque, hormis la remarque sur la valeur exemplaire de la dévotion grecque, elle est reprise dans le *Gracial*, la traduction anglo-normande que le clerc Adgar réalisa dans la seconde moitié du XII^e s. à partir d'une compilation mariale aujourd'hui perdue largement basée sur l'œuvre de Guillaume de Malmesbury¹⁰⁵. Je la cite avec quelques vers précédents où les deux images dont parle Guillaume n'apparaissent pas seulement célèbres par leurs pouvoirs, mais aussi animées par le souffle de l'Esprit-Saint :

En Costantinoble, la bele,
Dunt nus oïm mainte novele,
Sunt dous ymages de la dame
De grant vertu e de grant fame.
Del saint esperit sunt espirees
E de saintes vertuz loecs.
(...)
Sunt tant cors saint de verité
Ke tant cum Crestienté dure
Eust l'en asez a grant mesure.
Mais icelle gent itant s'afie
En la gloriuse Marie,
En cel ymage depeinte,
Ke ne reclaiment saint ne sainte,
Fors la dame dunt unt l'ymage.
En li unt mis tut lur curage,
En l'ymage unt si grant amur
Qu'il la reclaiment nuit e jor.
A tutes les bosuignes ke unt,
A l'ymage lur plaintes funt.
Li Griu sur tute rien l'aiment,
Li nostre tutes ures la reclaiment.
La cité garde e maintient.
Ke asalt de Sarazins ne crient¹⁰⁶.

C'est, déjà chez Guillaume de Malmesbury et plus encore chez Adgar, une déformation de la réalité. Les Byzantins ne reléguèrent pas les corps saints à l'arrière-plan malgré le culte spectaculaire de certaines icônes du Christ et de la Vierge. Michel Kaplan observe avec raison que les reliques constituaient « un élément de la piété byzantine plus fondamental encore que les images »¹⁰⁷. Peu d'Occidentaux devaient le savoir bien qu'ils fussent conscients de la richesse de la ville en reliques¹⁰⁸ et, de toute manière, l'éloge de la Vierge ne se prêtait pas à la nuance. La dévotion constantino-

104. GUILLAUME DE MALMESBURY, *De laudibus...*, 50, p. 231, l. 1651-1662 : *Et quidem sunt in ea urbe tot sanctorum et tam excellentium corpora, quod ea per se, si essent singula, singulas sufficerent illustrare provincias, tum sanctitatis merito, tum signorum ostenso. Sed praevertit civium mentes et premit laudes amor imaginis, quae est et memoria vetustior, et novitate miraculorum venustior. Cedunt indigenae sanctae matri Domini et gaudent se ab ea favore superari. Currunt ad imaginem in omnibus necessitatibus, referunturque efficaces votorum effectus. Fervor graecorum in amorem dominae invitavit et accendit nostros, et ut pleraque alia, ita istud venerationis exemplum a graecis manavit in latiare solum. Ipsa quoque amantem sui urbem olim in immensum provexit et nunc ab hostibus tutatur et protegit.* Suivent des exemples de cette aide apportée à la ville et à l'Empire.

105. Éd. P. KUNSTMANN (*op. cit.* n. 99). Sur la compilation, celle du chanoine londonien Alberic, cf. *ibid.*, p. 13, 16-19, d'après R.W. SOUTHERN, « The English Origins... » (*op. cit.* n. 99), p. 201-203.

106. ADGAR, *Le Gracial* (éd. cit. n. 99), Miracle XLV, v. 163-168, 177-194, p. 296-297.

107. M. KAPLAN, « De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle », dans *Les reliques...* (*op. cit.* n. 46), p. 19-38 (p. 36 pour la citation).

108. C'est ainsi qu'une description de Constantinople dont la présence est attestée en Angleterre au début du XII^e s. énumère une longue série d'églises et de monastères avec des reliques après avoir relaté plusieurs miracles d'images constantinopolitaines : K.N. CIGGAAR, « Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais », *Revue des*

politaine pour l'icône mariale caractérise la ville, suscite une admiration sans réserve et, comme le souligne Guillaume, sert d'exemple. Il reste que les passages cités confirment implicitement qu'à l'époque la piété occidentale se focalisait encore bien plus sur les corps saints que sur les images. Guillaume de Malmesbury rapporte, par ailleurs, un miracle que lui raconta quelqu'un venant de Terre sainte. Après la défaite du roi Baudouin à Ramla (1102), les Sarrasins se répandirent dans toute la région d'Ascalon. Ils entrèrent dans une église dédiée à Marie, ils mutilèrent les images peintes des saints, mais leur fureur ne put rien contre l'image de la Vierge¹⁰⁹. Celle-ci bénéficiait de la supériorité de son prototype sur les autres saints. En Occident, au Mont-Saint-Michel, c'est d'un incendie qu'une statue de la Vierge fut préservée, miracle dont Guillaume note la fréquence — vers 1043 André de Fleury en donne déjà un exemple¹¹⁰ —, sans nier que Marie laisse parfois détruire ses images par les flammes ravageant des églises à cause des péchés des hommes¹¹¹.

À Ascalon comme au Mont-Saint-Michel la représentation de la Vierge reste passive, protégée par son prototype. L'icône des Blachernes se voit au contraire reconnaître un pouvoir intrinsèque : les nombreux recours des Grecs à l'image sont efficaces¹¹² ; l'empereur Héraclius l'emmena à la guerre perse pensant *nihil absque illa audendum* et c'est *statuta iuxta se imagine* qu'il combattit et remporta la victoire¹¹³. Cela implique, sans l'affirmer explicitement, une identification — je ne dis pas une confusion — avec le prototype dont l'auteur devait être conscient. Dans l'explicite, l'histoire de l'autre image constantinopolitaine frôle seulement l'identification. Le marchand chrétien donne comme garant au prêteur juif *hanc Dominam cuius est imago* et celle-ci bénéficie d'un miracle extraordinaire : « chose magnifique et admirable, la *res inanimata* émet des paroles humaines » pour confondre le mensonge du prêteur juif¹¹⁴.

Guillaume met l'accent sur un prodige semblable dans sa version du célèbre récit occidental de l'enfant qui offrit un pain à une image du Christ enfant et auquel l'image annonça qu'ils mangeraient bientôt ensemble, le petit garçon devenant trois jours après un convive du Christ au ciel¹¹⁵. Guillaume mentionne la matière de l'*imago dominica*, du bois, et il note que l'enfant se désolait *cum lignum non responderet*. Cela donne tout son relief à la prise de parole de l'objet inanimé¹¹⁶, irruption du divin dans sa représentation matérielle. L'histoire — située à Spire, comme souvent dans la suite, et non à Pise, comme Guillaume le laisse entendre — apparaît déjà dans une œuvre de Goscelin de Saint-Bertin adressée à sa fille spirituelle Ève devenue recluse à Angers, le *Liber*

études byzantines, 34, 1976, p. 211-267 (éd. p. 245-263). C'est sans doute un Amalfitain, et non un Anglais, qui traduit ce texte. cf. W. BERSCHIN, « I traduttori d'Amalfi nell'XI secolo », dans *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi PROSDOCIMI*, éd. C. ALZATI, vol. I, Rome/Fribourg/Vienne, 1994, p. 237-243 (p. 241-242) ; — P. CHIESA, « Giovanni d'Amalfi », *Dizionario biografico degli Italiani*, 55, 2000, p. 652-654 (p. 652-653).

109. GUILLAUME DE MALMESBURY, *De laudibus...*, 49, p. 229.

110. ANDRÉ DE FLEURY, *Miracula S. Benedicti* (BHL 1126), IV, 11, cité dans V. MORTET et P. DESCHAMPS, *Recueil...* (op. cit. n. 10), n° II, 2, p. 94 (= p. 8 du vol. I de la 1^{re} éd.), à propos d'une statue de la Vierge à l'Enfant lors de l'incendie vers 1030 de l'église de Châtillon-sur-Loire (Loiret).

111. GUILLAUME DE MALMESBURY, *De laudibus...*, 48, p. 228-229. On trouve déjà ce miracle, sans la remarque, dans une collection que R.W. SOUTHERN, « The English Origins... » (op. cit. n. 99) attribue à Anselme le Jeune, neveu de l'archevêque Anselme, au début du XII^e s. Elle figure avec sans doute quelques récits qui ne lui appartiennent pas dans le recueil de la première moitié du XII^e s. édité par E.F. DEXTER, *Miracula sanctae Virginis Mariae*, Madison, 1927 (University of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History, 12), cf. c. 16, p. 29-30, pour le miracle du Mont-Saint-Michel. Signalons en passant que ce recueil contient aussi l'histoire de l'image souillée par un juif (30, p. 45-46) et, sans liaison avec celle-ci, une mention du miracle hebdomadaire de l'icône constantinopolitaine d'une *basilica nomine lucenna* [sic] (32, p. 51).

112. Cf. *supra*, n. 104.

113. GUILLAUME DE MALMESBURY, *De laudibus...*, 50, p. 232, l. 1675-1688. La source est l'*Historia Ecclesiastica* d'Hugues de Fleury (P. CARTER, « The Historical Content... » [op. cit. n. 99], p. 136), remontant elle-même à la *Chronographia Tripartita*, traduction d'Anastase le Bibliothécaire. Mais ce n'est pas de l'image des Blachernes qu'il s'agit : l'existence de celle-ci au VII^e s. n'est du reste pas certaine, cf. M. BACCI, *Il pennello dell'Evangelista...* (op. cit. n. 2), p. 140.

114. GUILLAUME DE MALMESBURY, *De laudibus...*, 32, p. 198, l. 667-668 et p. 199, l. 729-733.

115. Sur ce récit, cf. K. FUCHS, « Les collections... » (op. cit. n. 99). J'ai signalé à l'auteur le passage de Goscelin mentionné *infra*, n. 117.

116. GUILLAUME DE MALMESBURY, *De laudibus...*, 34, p. 202. J'emprunte cette interprétation de l'accent mis sur la matière à l'exposé de K. FUCHS, « Les collections... ».

confortatorius rédigé en Angleterre en 1082/83¹¹⁷. Ève, dit en substance Goscelin, doit avoir confiance en l'amour du Christ à qui tout est possible. Trônant au-dessus des chérubins, il peut aussi être tenu en enfant dans les bras de ceux qui le désirent. Et Goscelin de raconter le miracle de Spire, là où *imago adoratur sancte Dei Genitricis cum Infante suo*. Le petit garçon offre le pain et, comme la *sacra imago* ne bouge pas, il l'embrasse en gémissant. Finalement l'*imago cunctipotentis parvuli* l'étreint à son tour et parle¹¹⁸. Illustration de l'amour condescendant et tout-puissant du Seigneur, tenu *a doctis ecclesie prepositis*, le miracle dépasse de loin l'anecdote et Goscelin ne manifeste en l'occurrence aucune réserve, tout au contraire, devant cette prise de possession de l'effigie par le prototype — non plus un saint¹¹⁹, mais le Christ lui-même — qui l'investit momentanément.

L'identification explicite se fait absolue et concerne cette fois la Vierge dans un récit d'origine byzantine que contient notamment un recueil anglais de la première moitié du XII^e s. À Diospolis en Lybie [sic], au temps des apôtres alors que Marie vivait encore, son image fut peinte sans intervention humaine sur un mur d'une église revendiquée par les juifs comme synagogue. Aux apôtres venus lui demander de l'aide, la Vierge avait répondu qu'elle était avec eux dans l'église. Voyant l'image, Pierre dit : *Vere hec est ipsa Maria et Dei Genitrix*, et les juifs renoncèrent à entrer *quia Maria est in hac domo*¹²⁰.

Une légende beaucoup plus récente — elle dut apparaître en Syrie au XII^e s. ou peu avant — se répandit largement en Occident, celle de la Vierge de Saïdnaia (connue aussi sous le nom de Sardenai), un monastère de moniales orientales devenu un important lieu de pèlerinage près de Damas. On y vénérât une icône de Marie, que l'on disait avoir été apportée de Jérusalem après bien des péripéties miraculeuses pour répondre à l'ardente dévotion d'une nonne syrienne. L'image, sorte de réincarnation de la Vierge, s'était couverte de chair et de ses seins coulait une huile guérissante, recueillie notamment par les templiers¹²¹. La légende, d'abord écrite en arabe, apparut dans des textes occidentaux vers la fin du XII^e s. et est attestée en Angleterre à partir des premières années du siècle suivant¹²². L'histoire et la description de cette icône de chair venaient encore grossir le fonds de croyances véhiculées par les récits mentionnés plus haut et d'autres du même genre. Ils légitimaient et encourageaient le culte des images de la Vierge¹²³; ils préparaient aussi les esprits à reconnaître l'existence d'impressionnants miracles locaux en relation avec elles.

Les principaux témoignages que j'ai pu réunir ne sont pas antérieurs à la seconde moitié du XII^e s., mais ils montrent des images plus vivantes dans la réalité objective que les effigies de saints dont il est question autour de 1100. Ainsi l'image de la Vierge qui échappa au feu lors

117. Éd. C.H. TALBOT, « The *Liber confortatorius* of Goscelin of Saint Bertin », dans *Analecta monastica. Textes et études sur la vie des moines au Moyen Âge*, 3^e série, par M.M. LEBRETON, J. LECLERCO, C.-H. TALBOT, Rome, 1955 (*Studia Anselmiana*, 37), p. 1-117. Cf. A. WILMART, « Ève et Goscelin », *Revue bénédictine*, 46, 1934, p. 414-438, et 50, 1938, p. 42-83 (surtout p. 51-83).

118. GOSCELIN DE SAINT-BERTIN, *Liber confortarius* (cf. n. précédente), p. 107, l. 24-p. 108, l. 8 et, pour le contexte, p. 107, l. 14-23.

119. Comme dans le miracle de saint Augustin de Canterbury étudié au début de cet article.

120. *Miracula S. Virginis Mariae*, 28, éd. E.F. DEXTER (cit. n. 111), p. 43-45. Sur cette vieille histoire byzantine, cf. M. BACCI, *Il pennello dell'Evangelista...* (op. cit. n. 2), p. 76.

121. Notamment P. DEVOS, « Les premières versions occidentales de la légende de Saïdnaia », *Analecta Bollandiana*, 65, 1947, p. 245-278; — M. BACCI, *Il pennello dell'Evangelista...* (op. cit. n. 2), p. 197-200; — ID., « A Sacred Space for a Holy Icon : The Shrine of Our Lady of Saydnaya », dans A.M. LIDOV, éd., *Studies in the Making of Sacred Space*, Moscou [à paraître]; — B. HAMILTON, « Our Lady of Saidnaiya : An Orthodox Shrine Revered by Muslims and Knights Templar of the Time of the Crusades », dans *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*, éd. R.N. SWANSON, Woodbridge, 2000 (*Studies in Church History*, 36), p. 207-215.

122. À la Sainte-Trinité d'Aldgate [Londres] (version non publiée, cf. P. DEVOS, « Les premières versions occidentales... », p. 252, n. 2 de la p. précédente), ensuite à St. Albans dans les *Flores historiarum* de ROGER DE WENDOVER (vers 1220/36), éd. H.G. HEWLETT, *The Flowers of History by Roger de Wendover...*, 3 vol., Londres, 1886/89 (Rolls Series, [84]), vol. II, p. 3-7, puis dans la *Chronica maiora* de MATTHIEU PARIS (1235/59), éd. H.R. LUARD, 7 vol., Londres, 1872/83 (Rolls Series [57]), vol. II, p. 484-488.

123. Comme le souligne M. BACCI, « *Pro remedio animae* »... (op. cit. n. 2), p. 84-92.

du grand incendie de l'abbaye de Glastonbury (Somerset) en 1184 eut, à cause de la chaleur, des cloques sur le visage *quasi in homine vivente* et elles restèrent longtemps visibles¹²⁴.

D'autres prodiges contemporains sont rapportés par Giraud de Cambrie (ou de Barri), un abondant écrivain doté d'une solide formation intellectuelle qui fut clerc royal et archidiacre au Pays de Galles où il brigua en vain l'évêché de Saint David's¹²⁵. On les lit dans la *Gemma ecclesiastica*, un manuel sur les sacrements et la morale qu'il rédigea vers 1197 pour son clergé gallois¹²⁶. Dans son église de Canterbury, la Vierge sauve de façon énergique une jeune fille qu'un clerc tentait de violer : elle envoya en bas de l'autel son image armée d'un candélabre et celle-ci se mit à rouer de coups le coupable¹²⁷. — La formulation *imaginem suam... misit* mérite d'être relevée, car elle traduit bien le rôle d'intermédiaire joué par la représentation. — À Kirby près de Brinklow (Warwickshire), des voleurs pillaient une église dédiée aussi à Marie, ils dépouillaient sa statue en bois de son or et de ses pierres précieuses et ils s'apprêtaient à enlever l'enfant quand un prodige les terrifia :

La mère avait d'abord, comme cela est habituel, les bras tendus devant elle : elle referma le bras droit sur l'enfant et le maintint avec elle... Jusqu'à aujourd'hui la mère étreint le fils de son bras refermé en signe d'un si grand miracle¹²⁸.

Comme l'observe Léon Pressouyre, « la Vierge manifeste la puissance divine... mais surtout elle se conforme à un nouveau type d'image sacrée », différente des *Sedes Sapientiae* romanes raidies dans leur attitude frontale. Sans doute le miracle tente-t-il d'expliquer, voire de justifier « la forme, alors insolite, de cette statue maternelle libérée du carcan de la symétrie »¹²⁹.

Giraud de Cambrie évoque, par ailleurs, un retentissant miracle — un double miracle, du Christ et de la Vierge — qui eut pour cadre, en 1187, le bourg de Déols, tout près de Châteauroux dans le Bas-Berry, lors d'une guerre entre les rois de France et d'Angleterre¹³⁰. Il est rapporté aussi par Gervais de Canterbury dans la chronique qu'il commença vers 1188¹³¹ et, du côté français, par Rigord dans ses *Gesta Philippi Augusti* dont la première partie a pu être offerte au roi à la fin de 1191 ou au début de 1192¹³². La source de loin la plus détaillée est cependant le récit fait entre 1194 et 1200 par un moine de l'abbaye de Déols, Jean Agnellus, un témoignage précieux que Jean Hubert édita et mit à profit sur le plan événementiel il y a soixante-dix ans¹³³.

124. Interpolation au *De Antiquitate* de Guillaume de Malmesbury : éd.-trad. J. SCOTT, *The Early History of Glastonbury. An Edition, Translation and Study of William of Malmesbury's « De Antiquitate Glastonie Ecclesie »*, Woodbridge, 1981, c. 29, p. 80-81, cf. p. 195, n. 63 ; — L-B 1871 (attribué à Guillaume).

125. Cf. surtout R. BARTLETT, *Gerald of Wales, 1146-1223*, Oxford, 1982 (Oxford Historical Monographs) ; — ID., « Gerald of Wales », *Oxford DNB*, 21, p. 925-928.

126. Sur cette œuvre, cf. J.J. HAGEN, *Gerald of Wales The Jewel of the Church. A Translation of Gemma ecclesiastica by Giraldus Cambrensis*, Leyde, 1979 (Davis Medieval Texts and Studies, 2), p. xv-xxxvii ; — R. BARTLETT, *Gerald of Wales* (op. cit. n. 125), p. 218, avec *ibid.*, p. 104-122, le chap. « Miracles and marvels ».

127. GIRAUD DE CAMBRIE, *Gemma ecclesiastica*, distinctio I, 34, éd. J.S. BREWER, *Giraldi Cambrensis Opera*, vol. II, Londres, 1869 (Rolls Series [21, 2]), p. 106-107 ; — L-B 5863.

128. *Ibid.*, 33, p. 105-106 : ... *materque brachium utrumque porrectum, ut solet, in anteriora prius habuerat, brachium dextrum ad puerum clausit et secum retinuit... Usque in hodiernum autem in tanti miraculi signum brachio clauso mater filium amplexatur* ; — L-B 5862.

129. L. PRESSOUYRE, « Quelques fonctions... » (op. cit. n. 8), p. 72 ; cf. aussi M. CAMILLE, *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*, Cambridge, 1989 (Cambridge New Art History and Criticism), p. 236.

130. GIRAUD DE CAMBRIE, *Gemma ecclesiastica*, distinctio I, 32, p. 104-105 ; cf. ID., *De principis instructione liber*, distinctio III, 2, éd. G.F. WARNER, *Giraldi Cambrensis Opera*, vol. VIII, Londres, 1891 (Rolls Series [21, 8]), p. 233.

131. GERVAIS DE CANTERBURY, *Chronica*, a. 1187, éd. W. STUBBS, *The Historical Works of Gervase of Canterbury*, vol. I, Londres, 1879 (Rolls Series, [73, 1]), p. 369-370. Sur l'auteur, cf. G.H. MARTIN, « Canterbury, Gervase of », *Oxford DNB*, 9, p. 942-944.

132. RIGORD, *Gesta Philippi Augusti*, 58, éd.-trad. sous la dir. de É. CARPENTIER, G. PON et Y. CHAUVIN (†), *Rigord. Histoire de Philippe Auguste*, Paris, 2006 (Sources d'histoire médiévale, 33), p. 236-239, cf. p. 60-61 pour la date de cette rédaction.

133. J. HUBERT, « Le miracle de Déols et la trêve conclue en 1187 entre les rois de France et d'Angleterre », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 96, 1935, p. 285-300. Le récit, édité *ibid.*, p. 296-300, constitue le premier chapitre du *Liber miraculorum B. Mariæ Dolensis* d'Agnellus. Cf. A. VAUCHEZ, « L'image vivante... » (op. cit. n. 62), p. 236 = ID., « Les images saintes... » (*ibid.*), p. 85-86. Pour des versions plus tardives, cf. P. V. BÉTÉROUS, *Les collections...* (op. cit. n. 99), p. 156-157, et L. PRESSOUYRE, « Quelques fonctions... » (op. cit. n. 8), p. 70-71.

Comme l'armée de Philippe Auguste marchait sur la forteresse de Châteauroux tenue par Richard Cœur de Lion tandis qu'Henri II approchait avec le gros des troupes anglaises, Richard ordonna d'incendier le bourg de Déols que le roi de France risquait d'occuper. Le samedi 30 mai, à la tombée de la nuit, des habitants du bourg priaient et gémissaient devant la statue de pierre de la Mère du Seigneur placée au-dessus du porche de l'église abbatiale que les moines avaient fermée. Des mercenaires arrivèrent, l'un d'eux lança une pierre contre l'image et brisa le bras de l'enfant. Un flot de sang se répandit sur les pierres où il tomba et le sacrilège s'écroula frappé par une mort soudaine. Les gens accoururent alors, tandis que les moines se rassemblaient dans le chœur pour rendre grâces. Le lendemain, à l'aube, des chevaliers du camp anglais constatèrent le miracle : les pierres teintées de sang que nobles et vilains recueillaient ou grattaient comme reliques, le bras encore humide et rouge de sang qu'un « homme illustre » déroba. Les moines arrachèrent à la foule une énorme pierre arrosée de sang autour de laquelle ils s'empresèrent de construire une sorte d'autel¹³⁴.

Une remarque avant de poursuivre. Si l'on excepte un prodige raconté à Rome à la fin du ^x^e s., le miracle de Déols est, à ma connaissance, un des premiers miracles du Christ en Occident où l'on affirme qu'une de ses images réelles saigna à la suite d'une agression¹³⁵. Vers la même époque, dans ce qui me paraît être — comme pour la Vierge au visage couvert de cloques — une promotion des images miraculeuses pour compenser la perte de reliques lors de l'incendie de 1184, on montrait à Glastonbury un crucifix qui, disait-on, avait versé du sang un siècle auparavant lorsqu'il avait été atteint par une flèche décochée contre un moine¹³⁶. Jean Agnellus rapproche le miracle de Déols de l'histoire, très répandue en Occident comme en Orient, de l'image du Christ de Beyrouth qui répandit du sang divin quand des juifs réitérèrent sur elle les gestes de la Passion et lui percèrent le côté¹³⁷. Il n'hésite pas à parler d'une nouvelle Passion comme alors : *sicut tunc modo passio Domini innovata est*¹³⁸...

Ce miracle christique fut bientôt suivi d'un autre, de la Vierge cette fois :

Le soir de nombreux fidèles se tenaient là, veillant comme s'ils étaient avertis par un miracle ou un oracle divin. Et certes ils virent manifestement l'image sacrée se mouvoir comme si elle voulait se transporter ailleurs, et, saisissant des mains les deux extrémités de son vêtement — un *vestmentum lapideum*, insiste Gervais de Canterbury¹³⁹ —, elle le déchira et dénuda sa poitrine¹⁴⁰.

L'identification miraculeuse de la statue au prototype céleste se poursuit donc. L'image devient la mère *compatiens* de la dévotion mariale du ^{xii}^e s. ; elle agit, dit Gervais, « comme si elle prenait part aux souffrances de son fils »¹⁴¹.

134. JEAN AGNELLUS, *Liber...* (éd. cit. n. 133), p. 298-299.

135. J.-M. SANSTERRE, « L'image blessée, l'image souffrante : quelques récits de miracles entre Orient et Occident (VI-XII^e siècle) », dans *Les images dans les sociétés médiévales...* (op. cit. n. 2), p. 113-130 (p. 122). Comme L. PRESSOUYRE, « Quelques fonctions... » (op. cit. n. 8), p. 69-70, j'ignorais que le texte signalé à la note suivante était interpolé.

136. Interpolation au *De Antiquitate Glastonie Ecclesie* de Guillaume de Malmesbury, éd. trad. J. SCOTT (op. cit. n. 124), c. 28, p. 80-81 et c. 78, p. 158-159, cf. p. 195, n. 63 et p. 209, n. 165 ; — L-B 1863 et 1871 (attribué à Guillaume). Outre ce crucifix et l'image de la Vierge dont il a été question (cf. n. 124), l'interpolateur mentionne un crucifix qui parla et un autre qui s'agita au point de faire tomber son diadème (c. 26-27, p. 78-80). Perte d'une grande partie des reliques : c. 25, p. 76. Je reviendrai sur cela dans mon article sur les images du Christ.

137. Sur l'image de Beyrouth, cf. J.-M. SANSTERRE, « L'image blessée... » (op. cit. n. 135), p. 116-122, et surtout M. BACCI, « "Quel bello miracolo onde si fa la festa del santo Salvatore" : studio sulle metamorfosi di una leggenda », dans *Santa Croce e Santo Volto. Contributi allo studio dell'origine e della fortuna del culto del Salvatore (secoli IX-XV)*, éd. G. ROSSETTI, Pise, 2002 (Piccola Biblioteca Gisem, 17), p. 7-85.

138. JEAN AGNELLUS, *Liber...* (éd. cit. n. 133), p. 299.

139. GERVAIS DE CANTERBURY, *Chronica* (éd. cit. n. 131), p. 370.

140. JEAN AGNELLUS, *Liber...*, p. 299 : *Hora vespertina, ibidem stabant multi fideles, quasi divino moniti miraculo vel oraculo excubantes ; et quidem manifeste visa est illis imago sacra moveri, quasi se vellet alias transferre et utramque oram sinus suis manibus apprehendens scidit et pectus suum nudavit.*

141. GERVAIS DE CANTERBURY, *Chronica*, p. 370 : *ipsa vero imago Mariae, ac si suo compateretur filio...* Sur *Maria compatiens*, cf. R. FULTON, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York, 2002, p. 193-470 (*passim*).

À plusieurs reprises Agnellus montre son souci de confondre les sceptiques et les calomnieux. Cela laisse penser que ce double miracle, venu si opportunément sauver puis enrichir l'abbaye, ne faisait pas l'unanimité. Il frappa cependant les esprits au point d'être directement ou non la cause d'une trêve entre les deux rois¹⁴². « Des deux côtés, observe Gervais, les chevaliers en armes étaient terrifiés et de très nombreux doutaient de l'issue de la guerre »¹⁴³. Un des intérêts du miracle est précisément de mettre en évidence une forte adhésion laïque — *tam nobiles quam ignobiles*¹⁴⁴ — contrastant avec le « sacrilège » du mercenaire. Tournée vers l'extérieur, à l'entrée de l'église, la statue s'y prêtait bien ; c'était, note Rigord, une de ces Vierges avec l'Enfant placées *pro excitanda memoria seu devotione laicorum*¹⁴⁵.

Les images du Christ et de la Vierge sont également associées dans une des nombreuses visions de saint Godric († 1170). Ancien marchand, celui-ci était devenu ermite à Finchale, non loin de Durham, et il avait noué d'étroites relations avec les moines du prieuré cathédral. Les moines avaient donné une instruction à ce laïc et avaient fini par le contrôler. Lui-même exerça une certaine influence sur la communauté et « it has been suggested that the visions that he experienced provided the monks with "a window" into the world of the supernatural »¹⁴⁶. Celles-ci sont rapportées, d'après le témoignage de Godric, dans la longue Vie du saint qu'un des moines du prieuré, Réginald de Coldingham, commença du vivant de l'ermite, dans les années 1160¹⁴⁷.

Godric psalmodiait en regardant le crucifix quand il vit l'image du Crucifié et la croix se courber et s'incliner souvent. Puis, un petit enfant sortit de la bouche du Crucifié et se transporta dans l'air jusqu'à l'image en bois de Marie qui se trouvait sur la même poutre que le crucifix. La Vierge, *utpote vivens in corpore*, lui tendit les mains, l'embrassa et le réchauffa dans son giron où l'enfant ne cessa pas de bouger. Cela dura près de trois heures, ensuite l'enfant revint dans la bouche de l'image du Crucifié¹⁴⁸. En racontant cela, Godric insista sur la mobilité de l'effigie de la Vierge. Il dit :

L'image de la sainte Vierge Marie se tourna avec une telle aisance et légèreté, avec une grande facilité à se mouvoir, et elle se courba en se pliant et en se penchant en arrière au point que la misère de mon inexpérience crut que tous ses membres étaient parcourus par un souffle vital...¹⁴⁹.

L'explication tenant ici de l'impression ou de l'affirmation prudente se mue plus loin en certitude, lors d'une nouvelle vision inscrite sans ambiguïté dans la réalité objective puisque Godric la partagea avec un clerc de ses amis. Tous deux virent le crucifix quitter sa poutre et se déposer sur le pavement devant l'autel, puis sur ses marches. Il y resta près d'une heure tandis que tout le corps de l'image s'agitait *quasi viveret*¹⁵⁰. Godric commenta ainsi le prodige à son ami :

... La foi humaine ne peut douter que le Fils de Dieu, qui a subi la mort pour nous, peut répandre le souffle de vie dans ce qu'il veut. De fait, lui qui a répandu maintenant le souffle vital dans le bois

142. J. HUBERT, « Le miracle de Déols... » (*op. cit.* n. 133), p. 285-296.

143. GERVAIS DE CANTERBURY, *Chronica*, p. 370 : *Terrentur hinc inde milites armati, et de belli eventu dubio plurimi suspicantur*.

144. JEAN AGNELUS, *Liber...*, p. 299.

145. RIGORD, *Gesta...* (éd. cit. n. 132), 58, p. 238.

146. V. TUDOR, « Durham Priory and its Hermits in the Twelfth Century », dans *Anglo-Norman Durham 1093-1193*, éd. D. ROLLASON, M. HARVEY, M. PRESTWICH, Woodbridge, 1994, p. 67-78 (p. 73-77 : citation, p. 75, d'après une idée de Donald Matthew communiquée à l'auteur) ; — EAD., « Godric of Finchale », *Oxford DNB*, 22, p. 601-602.

147. Pourvue d'une collection de miracles posthumes, elle fut achevée dans les années 1070 : V. TUDOR, « Coldingham... » (*op. cit.* n. 88), p. 496 ; — M. LAPIDGE et R. C. LOVE, « The Latin Hagiography... » (*op. cit.* n. 11), p. 263-264.

148. RÉGINALD DE COLDINGHAM (DE DURHAM), *Libellus de vita et miraculis S. Godrici, heremitae de Finchale* (BHL 3599), c. 41, § 90, éd. J. STEVENSON, Londres, 1847 (Publications of the Surtees Society, 20), p. 99-101 ; — L-B 1712.

149. *Ibid.*, p. 100 : *Tantae levitatis agilitate ac prompta movendi facilitate se sanctae Virginis Mariae imago circumtulit, ac plicando vel reclinando inflexit, quod imperitiae meae miseria artus illius omnes vitali spiritu perfusus fuisse crediderit...* Il souligne ensuite que l'enfant n'était nul autre que *Jesus Nazarenus, Filius sanctae Mariae unicus*.

150. *Ibid.*, c. 69, § 145, p. 154-155 ; — L-B 1720.

montre manifestement par le prodigieux mystère d'un si grand signe qu'il vit toujours et qu'il voit tout...¹⁵¹.

Je ne m'arrêterai pas sur ces visions, que j'étudierai avec d'autres dans l'article sur les images du Christ, et sur les processus optiques et psychologiques qui pouvaient conduire la contemplation pieuse à animer l'image¹⁵². On retiendra surtout ici l'explication donnée au phénomène par un ermite laïc, dont les propos furent mis en latin et peut-être filtrés par Réginald. Elle fait penser au vers du Gracial où les deux images de la Vierge à Constantinople sont dites insufflées, animées (*espirees*) par l'Esprit-Saint¹⁵³. On trouve déjà cette idée exprimée au début du XII^e s. à propos de l'image de la Vierge qui parla à Marie l'Égyptienne. Alors que la célèbre légende n'explique pas le miracle, l'Anglo-Saxon Saewulf — peut-être un marchand de Worcester qui finit sa vie moine à Malmesbury — dit avoir vu à Jérusalem cette image qui consola la pécheresse *per Spiritum sanctum loquendo*¹⁵⁴. Ces témoignages plus proches des laïcs par leurs auteurs ou leurs destinataires, mais objets ou reflets d'une médiation cléricale, paraissent donc plus enclins que d'autres à formuler explicitement la croyance en l'action du divin sur la matière, le corps, de certaines images. Loin de confondre l'image et le prototype comme s'il s'agissait d'idoles¹⁵⁵, la formulation reste en retrait de ce que laissent entendre les prodiges où la Vierge semble bien animer elle-même, habiter, ne serait-ce que temporairement, sa représentation. Toujours est-il que des images pouvaient apparaître comme vivantes jusque dans la réalité objective contemporaine, un prodige que la documentation anglaise de l'époque semble réserver à quelques effigies du Christ et de la Vierge, ce qui n'était pas forcément le cas ailleurs¹⁵⁶.

En ce qui concerne les guérisons miraculeuses, un récit encore inédit atteste pour une statue de Marie une pratique proche du vinage dont faisait l'objet l'image de saint Ithamar à Rochester¹⁵⁷. Il figure dans des recueils de miracles mariaux, dont un manuscrit du XII^e s. provenant de l'abbaye parisienne de Saint-Victor. La Vierge envoya une femme avec son fils aveugle auprès du custode de son autel à l'abbaye de Westminster. L'aveugle recouvra la vue après que le custode eut

151. *Ibid.*, § 146, p. 155 : ... *nec fides humana potest diffidere quod Dei Filius, qui pro nobis mortem subiit, cui voluerit spiritum vitae possit infundere. Qui enim ligno infudit nunc vitalem spiritum, ipse semper se vivere et cuncta se videre, manifeste ostendit per tanti signi prodigiale mysterium...*

152. Cf., par ex., A. DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987 (Bibliothèque des histoires), p. 109, 111-115 ; — G.-P. MARCHAL, « Jalons pour une histoire de l'iconoclasme au Moyen Âge », *Annales HSS*, 50, n° 5, sept.-oct. 1995, p. 1135-1156 (p. 1139-1142) ; — N. SCHNITZLER, « Illusion, Täuschung und schöner Schein. Probleme der Bilderverehrung im späten Mittelalter », dans *Frömmigkeit im Mittelalter* (*op. cit.* n. 82), p. 221-239 ; — P. DINZEL-BACHER, « Religiöses Erleben... » (*op. cit.* n. 82), *passim* ; — K. KAMERICK, *Popular Piety and Art...* (*op. cit.* n. 6), p. 150-154 ; — J.-C. SCHMITT, *Le corps des images...* (*op. cit.* n. 2), p. 324-362 (*passim*, not. p. 353-354).

153. *Supra*, n. 106 et texte correspondant. — Comme me l'a rappelé Jean-Guy Gouttebroze, le poème français du XIII^e s. intitulé *Le Saint Vou de Luques* montre l'Esprit-Saint descendre sur le *Volto Santo* et l'animer, cf. J.-C. SCHMITT, « Cendrillon crucifiée... » (*op. cit.* n. 86), p. 253 et 260 = *Le corps des images...* (*op. cit.* n. 2), p. 231-232 et 239 ; — U. LIMACHER-RIEBOLD, « Le Volto Santo dans la littérature française médiévale », dans *Il Volto Santo in Europa...* (*op. cit.* n. 72), p. 169-191 (p. 183).

154. SÆWULF, *Peregrinatio* (qui eut lieu en 1102/03), éd. R.B.C. HUYGENS, *Peregrinationes tres. Saewulf, John of Würzburg, Theodoricus*, Turnhout, 1994 (*Corpus Christianorum, C.M.*, 139), p. 66, l. 249-254 (l. 253). Cf. *Vita S. Mariae Aegyptiacae* (BHL 5415), 17, PL, 73, col. 683A, et pour ce voyageur P. DAMIAN-GRINT, « Saewulf », *Oxford DNB*, 48, p. 576.

155. Sur cette problématique, on verra les remarques critiques de J. BASCHET, « Images ou idoles ? », *Annales ESC*, 46, n° 2, 1991, p. 347-352, à propos de l'ouvrage de M. CAMILLE, *The Gothic Idol...* (*op. cit.* n. 129).

156. La vision concernant sainte Eadburge (*supra*, n. 86) est plus ambiguë à cet égard et l'animation de l'iconia de saint Ives (*supra*, n. 51) a lieu lors d'un rêve. — Sans parler du monde byzantin où des phénomènes de ce genre s'appliquent fort tôt à des icônes de saints (cf. par ex. J.-M. SANSTERRE, « L'image blessée... » [*op. cit.* n. 135], p. 130, n. 86), on notera que l'image de saint Privat de Mende (Lozère), une statue-reliquaire, s'anime d'après un récit de la première moitié du XII^e s., éd. C. BRUNEL, *Les Miracles de saint Privat* (BHL 6935), Paris, 1912 (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire), c. 5, p. 8-11 ; cf. A.G. REMENSNYDER, « Un problème de cultures... » (*op. cit.* n. 64), p. 366. — On remarquera, d'autre part, que pour l'Angleterre même il est question d'un crucifix parlant à Winchester dans un récit de la fin du XI^e s. (OSBERN, *Vita S. Dunstani*, 36 [éd. cit. n. 82], p. 113), plus tôt donc que les miracles anglais d'images de la Vierge. Sur ce prodige, cf. J.-M. SANSTERRE, « Visions et miracles en relation avec le crucifix... » (*op. cit.* n. 72), p. 400.

157. *Supra*, n. 56, 77 et texte correspondant.

accompli ce qui lui avait été ordonné : laver les pieds de la très belle et très vénérée statue de Marie portant l'Enfant et humecter de cette eau les yeux du malade¹⁵⁸. Contrairement au vinage de l'effigie d'Ithamar, la pratique n'est pas présentée avec prudence comme l'initiative d'une laïque, mais elle résulte des instructions données par Marie elle-même.

La Vierge intervient également dans un des récits officiellement recueillis en 1201 à Sempringham (Lincolnshire) pour constituer le dossier de canonisation de saint Gilbert († 1189). Endormie auprès de la tombe du réformateur monastique, une infirme vit en songe une fleur rouge — sans doute la rose, un symbole marial — tomber sur son genou paralysé *de ore ymaginis beate Virginis qui ibi fuit*. Se réveillant aussitôt guérie par les mérites de Gilbert et la grâce de Dieu et de la Vierge, elle embrassa le pied de l'image¹⁵⁹. Celle-ci participe donc à la guérison lors d'un rêve suscité par sa présence, mais près de la tombe miraculeuse du futur saint à laquelle la Vierge apporte sa caution.

Un troisième exemple de guérison nous ramène un siècle plus tôt. Rapporté par Goscelin de Saint-Bertin, il concerne la statue de Marie dans la crypte qui lui était dédiée à Saint-Augustin de Canterbury. Elle apparaît surtout comme le véhicule de la dévotion conduisant au miracle : une malade recouvre la santé après avoir, conformément à un ordre céleste, fait suspendre sa broche *ad sacrum ipsius imaginis collum*¹⁶⁰.

L'offrande à l'image sacrée d'un bijou déjà porté devait établir un lien privilégié entre la donatrice et la Vierge¹⁶¹. C'est plus vrai encore de l'offrande que, selon Guillaume de Malmesbury, la noble Godiva fit sur son lit de mort (en 1067 ?). Elle ordonna de suspendre au cou d'une statue de la Vierge à Coventry le collier de pierres précieuses sur lequel elle comptait ses prières¹⁶². Le présent du chapelet — encore en place, semble-t-il, à l'époque de Guillaume qui en souligne le grand prix — devait donner une nouvelle efficacité aux prières : il obligeait celle qui le portait désormais à s'en souvenir et à accorder son intercession.

158. Le récit se trouve notamment dans le recueil de miracles mariaux du ms. Paris. Bibl. Nat., lat 14463 (XII^e s., Saint-Victor) et dans celui du ms. Londres, British Library, Royal 6.B.x (XIII^e s., provenant de Bury St. Edmunds), voir respectivement A. MUSSAFIA, « Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden, I », *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 113, Vienne, 1886, p. 917-994 (p. 959, n° 75) ; — H.L.D. WARD, *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, vol. II, Londres, 1893, p. 645, n° 6. Pour le culte de la Vierge à Westminster, cf. N. VINCENT, « King Henry III and the Blessed Virgin Mary », dans *The Church and Mary*, éd. R.N. SWANSON, Woodbridge, 2004 (Studies in Church History, 39), p. 126-146 (p. 140-142). Cet article m'a mis sur la piste du miracle, malheureusement trop tard pour analyser un récit que je n'ai pu lire, grâce à l'amabilité de Christian Förstel, que peu avant la correction des épreuves (sur une photo du fol. 90 [94] r-v du ms. de Paris). Le texte souligne la beauté de l'image et la vénération dont elle faisait l'objet. — On notera que l'abbaye possédait aussi un morceau de la ceinture de la Vierge.

159. *Liber S. Gilberti, Miracula*, I, 6, éd. trad. R. FOREVILLE et G. KEIR, *The Book of St Gilbert*, Oxford, 1987 (Oxford Medieval Texts), p. 270-273. Autre intervention de la Vierge, mais sans mention de l'image : *ibid.*, 15, p. 282. Sur le réformateur et sa canonisation, cf. aussi B. GOLDING, « Gilbert of Sempringham », *Oxford DNB*, 22, p. 160-163. — On pourrait ajouter, un peu au-delà de notre période, un rêve manifestement inspiré par une statue de la Vierge. Un malade est guéri en songe par la Vierge *descendens de altari* et par saint Wulfstan *quasi de tumultu progrediens* : *Miracula S. Wulfstani* (éd. cit. n. 80), I, 43, p. 142.

160. GOSCELIN, *Historia translationis S. Augustini...* (éd. cit. n. 24), II, 19, p. 134A.

161. R.C. TREXLER, « Habiller et déshabiller les images : esquisse d'une analyse », dans *L'image et la production du sacré*, dir. F. DUNAND, J.-M. SPIESER et J. WIRTH, Paris, 1991, p. 195-231 (p. 196) observe, pour des périodes plus récentes, que « l'identité de toute personne qui a eu l'opportunité de porter un vêtement avant qu'il ne soit placé sur une statue, devient constitutive de l'identité de cette statue ». L'offrande de bijoux n'avait sans doute pas autant de portée, mais devait s'en approcher. La pratique d'honorer les images par des bijoux, déjà portés ou non, s'observe bien sûr aussi sur le continent, cf., par ex., I.H. FORSYTH, *The Throne of Wisdom...* (op. cit. n. 69), p. 48 et n. 60. — Autre témoignage sur l'habillement d'une image : la *visitatio* en 1220 d'une église du Wiltshire mentionne *tria pepla, ad Mariolam cooperiendam, linea* (LB 3136).

162. GUILLAUME DE MALMESBURY, *Gesta pontificum* (éd. cit. n. 38), IV, 175, p. 311 : ... *jamjamque moritura circum gemmarum, quem filo insuerat, ut singularum contactu singulas orationes incipiens numerum non praetermitteret, hunc ergo gemmarum circum collo imaginis sanctae Mariae appendi jussit*. L-B 1131. Voir notamment L. GOUGAUD, « Chapelet », *Dictionnaire de Spiritualité*, 2, 1953, col. 478-480 (col. 479). Godiva était la veuve de l'earl de Mercie, cf. A. WILLIAMS, « Godifu », *Oxford DNB*, 22, p. 574-576.

Plus légendaire, le récit que l'on raconta à partir du milieu du XIII^e s. au sujet de saint Edmund d'Abingdon, Edmund Rich, archevêque de Canterbury († 1240). À douze ans, disait-on, Edmund fit vœu de virginité devant une statue de la Vierge et il lui passa un anneau au doigt pour l'épouser. Il voulut ensuite le retirer de peur que des gens le remarquent, mais il ne réussit pas malgré tous ses efforts¹⁶³. Il comprit alors que la Vierge avait accepté et promis d'être son épouse. Le thème de l'anneau mis au doigt d'une statue par un jeune homme, symbole intentionnel ou non du mariage avec le prototype identifié à l'image et réagissant par elle, est attesté sur le continent dans des versions christianisées à partir des premières décennies du XIII^e s. On le trouve appliqué à une statue romaine de Vénus chez Guillaume de Malmesbury au siècle précédent¹⁶⁴.

Le culte des images de la Vierge impliquait, par ailleurs, qu'on leur rende des honneurs lumineux¹⁶⁵. C'est sans doute devant la statue mentionnée plus haut que, dans la crypte de Marie à Saint-Augustin de Canterbury, on laissait une chandelle allumée après avoir éteint le soir les autres luminaires. Comme la chandelle s'était éteinte, raconte Goscelin, la reine des cieux veilla elle-même à ne pas manquer du *lucis honor* en faisant brûler un très grand cierge¹⁶⁶. Lors d'une vision de l'Au-delà à la fin du XII^e s., un moine d'Eynsham (Oxfordshire) vit dans le premier lieu de tourments un moine sacristain à qui Marie avait enlevé la vie parce qu'il l'avait privée du *luminis decus*. Dans l'église dont il avait la charge, trois ou quatre belles images de la Mère de Dieu portant l'Enfant étaient posées chacune sur un autel, offrant à ceux qui les voyaient un *magnum pie devotionis incentivum*. La coutume du lieu était qu'à chacune des principales fêtes — plus de quinze — du soir au soir, nuit et jour, des lampes brûlent chacune *ante singulas ymagines*. Or, à une époque de pénurie d'huile, le sacristain n'avait pas allumé les lampes à la Pentecôte et à l'Ascension¹⁶⁷. La rigueur du châtement montre l'importance attachée aux honneurs lumineux rendus à la Vierge par le biais de ses images. Il est d'ailleurs fort probable que les fidèles faisaient déjà des donations pour le luminaire de telle ou telle effigie de la Vierge ou d'un(e) saint(e)¹⁶⁸.

163. Notamment MATTHIEU PARIS, *Vita S. Edmundi* (BHL 2405, entre 1247 et 1253), 2. éd. C.H. LAWRENCE, *St Edmund of Abingdon. A Study in Hagiography and History*, Oxford, 1960, p. 224-225; cf. *ibid.*, p. 101, le tableau synoptique des *Vitae* pour d'autres occurrences; — ID., *The Life of St Edmund by Matthew Paris* (en traduction), Oxford, 1996, p. 7, 119-120; — L-B 5877 (*Chronicon* de Lanercost situant la scène à Oxford). Sur le saint, cf. aussi C.H. LAWRENCE, « Abingdon, Edmund of », *Oxford DNB*, 1, p. 103-106. — Je signale, sans pouvoir m'y attarder, l'intéressant passage de la *Vita S. Edmundi* de Pontigny (BHL 2404, entre 1246 et 1250) repris par L-B 5878 d'après E. MARTÈNE et U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, p. 1797. Lorsqu'il lisait les textes sacrés, Edmond avait en face de lui une très belle image de la Vierge en ivoire avec, sculptés en *circuitu throni*, les mystères de la Rédemption; l'écrivit et l'image conjuguait leurs effets pour marquer l'âme et l'esprit.

164. I.H. FORSYTH, *The Throne of Wisdom...* (op. cit. n. 69), p. 45-47; — F.C. TUBACH, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, 1969 (FF Communications, 204), n° 5148b; — P.V. BÉTEROUS, *Les collections de miracles...* (op. cit. n. 99), voir index p. 727 à « Image de pierre (*Sponsus marianus*) »; — D.A. FLORY, *Marian Representations in the Miracles Tales of Thirteenth Century Spain and France*, Washington, 2000, p. 63-67; — P. DINZELBACHER, « Religiöses Erleben... » (op. cit. n. 82), p. 315. Cf. *ibid.*, p. 314 et I.H. FORSYTH, op. cit., p. 45 pour le cas réel et bien antérieur (vers 1110) de l'« hérétique » Tanchelin dans la région d'Anvers. — Pour la statue de Vénus, cf. GUILLAUME DE MALMESBURY, *Gesta regum* (vers 1125/26, avec des révisions ultérieures par l'auteur), II, 205, éd. trad. R.A.B. MYNORS (†), R.M. THOMSON et M. WINTERBOTTOM, *William of Malmesbury Gesta regum Anglorum. The History of the English Kings*, 2 vol., Oxford, 1998/99 (Oxford Medieval Texts), vol. I, p. 380-385, cf. vol. II, p. 197, et F.C. TUBACH, *Index exemplorum...*, n° 4101, 4103.

165. Cf. *supra*, n. 25.

166. GOSCELIN, *Historia translationis S. Augustini...* (éd. cit. n. 24), II, 19, p. 133F; cf. *supra*, n. 160.

167. *Visio monachi de Eynsham* (en 1196, mise par écrit par le frère du visionnaire avant la fin 1200), 47, éd. H. THURSTON, *Analecta Bollandiana*, 22, 1903, p. 225-319 (p. 304-306), et sur base du texte ayant servi pour la traduction anglaise de la fin du XV^e s. éditée et étudiée dans cet ouvrage, R. EASTING, *The Revelation of the Monk of Eynsham*, Oxford, 2002 (Early English Text Society, 318), p. 140-142; — L-B 5857 (sans le contexte). Pour cette *Visio*, sur laquelle j'aurai à revenir à propos du crucifix, on verra en particulier R. EASTING, p. XXXIII-XLIII et *passim*; — C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà d'après la littérature latine (V-XIII siècle)*, Rome, 1994 (Collection de l'École française de Rome, 189), p. 508-512, 538-539, 563-567.

168. L-B 4004 cite une donation contenue dans le *Registrum prioratus de Sancta Bega* (St. Bees, Cumberland) et datant d'entre 1240 et 1265 qui atteste cette pratique tout en l'inscrivant dans une tradition familiale : *Sciant... quod ego Benedictus de Rotington... dedi... sancte Bege... duo tofta et crofta terre mee in parte occidentali de Rotington... ad sustinendam unam ceterofariam ante ymaginem sancte Bege iuxta magnum altare, pro qua ceterofaria antecessores mei et*

Le *Consuetudinarium* de Salisbury, compilé dans la deuxième décennie du XIII^e s., prescrit d'allumer deux cierges *coram imagine beatae Mariae* à Noël et à d'autres fêtes¹⁶⁹. La description de l'office des Vêpres au premier dimanche de l'Avant apporte une autre donnée. Le prêtre doit encenser l'autel au milieu, à droite et à gauche, ensuite l'image de Marie, puis la boîte à reliques avant de faire le tour de l'autel¹⁷⁰. L'image sur celui-ci reçoit donc le même honneur que les reliques et avant elles.

Rien ne permet d'être assuré que l'effigie elle-même contenait des reliques¹⁷¹. En fait, on ne peut se faire aucune idée de la proportion de statues-reliquaires en Angleterre parmi les figures en trois dimensions de la Vierge. Tout au plus peut-on penser que le seul cas attesté pour notre période ne devait pas être exceptionnel, sans qu'il soit permis d'en généraliser la portée. Il concerne l'abbaye d'Abingdon (Oxfordshire) en 1114/17. Selon l'Histoire de ce monastère, dont la première version conservée fut achevée au début des années 1160, l'abbé Faritius (1100-1117) fit fabriquer avec vénération une image de la Mère de Dieu, « remarquable par une cavité pour les reliques de saints » ; elle fut consacrée — *sacrata* — par Raoul, archevêque de Canterbury (1114-1122)¹⁷². La mention de la consécration de l'image s'avère aussi importante que celle de la présence de reliques.

Avant d'y revenir au point suivant, il vaut la peine de signaler encore deux données. L'une, récemment relevée par Paul Binski et Nicholas Vincent, s'avère importante sur le plan liturgique, mais se situe à la limite de la période envisagée. En 1237, Henri III commanda cinq panneaux peints (*tabulae quadratae*) représentant la Majesté du Christ, la Vierge, la Crucifixion avec Marie et Jean, le Couronnement de la Vierge et la Transfiguration. Ils étaient destinés à être portés dans les processions à l'instar, semble-t-il, des icônes du Christ et de Marie lors de la fête romaine de l'Assomption¹⁷³.

L'autre donnée appartient à la légende arthurienne et figure chez trois auteurs célèbres de la première moitié du XII^e s. Guillaume de Malmesbury raconte que, lors d'une de ses batailles, Arthur combattit, confiant dans l'image de la Mère de Dieu *quam armis suis insuerat*¹⁷⁴. Pour Geoffroy de Monmouth, c'est sur son bouclier qu'était représentée l'image de Marie, qui la rappelait sans cesse à sa mémoire¹⁷⁵. Henri de Huntingdon reprend, lui, textuellement la source de cette tradition, l'*Historia Brittonum* (vers 829/30) : dans la bataille, Arthur porta une image

ego et successores mei tenebamus ad festum sancte Bege duos solidos annuatim reddere. Voir aussi L-B 157 (*Visitatio* de l'église de Barling, Essex, vers 1249/52), avec le commentaire de D. POSTLES, « Lamps, Lights... » (*op. cit.* n. 25), p. 109 : à la suite notamment de donations dans ce but, des tenanciers de l'église ont des brebis *ad lampades et ad cereum ante crucem et ante ymaginem sancti Nicholai* ainsi que *ad cereum ante ymaginem beati Virginis*. Pour des données plus récentes, cf. K. KAMERICK, *Popular Piety and Art...* (*op. cit.* n. 6), surtout p. 94-98, 115-117 et, à titre de comparaison, M. BACCI, « *Pro remedio animae* »... (*op. cit.* n. 2), p. 302-308. — Pour le crucifix, cf. par ex. *supra*, n. 24.

169. *Consuetudinarium* de Salisbury, éd. trad. W.H. RICH, *Vetus registrum Sarisberiense alias dictum Registrum S. Osmundi episcopi*, vol. I, Londres, 1883 (Rolls Series [78]), c. 5, p. 8-11 ; — L-B 4108-9. L'éd. de W.H. FRERE, *The Use of Sarum*, vol. I, Cambridge, 1898, ne m'a pas été accessible. La datation de ce dernier, p. XVII-XX, est reprise par D. GREENWAY, « The False *Institutio* of St Osmund », dans *Tradition and Change. Essays in Honour of M. CHIBNALL*, éd. D. GREENWAY, C. HOLDSWORTH et J. SAYERS, Cambridge, 1985, p. 77-101 (p. 78 et n. 3).

170. *Consuetudinarium* de Salisbury, 25, p. 50-53 ; L-B 4116.

171. Sur la question des statues-reliquaires, cf. déjà *supra*, n. 64-69 et texte correspondant.

172. Éd. trad. J. HUDSON, *Historia Ecclesie Abendonensis. The History of the Church of Abingdon*, vol. II, Oxford, 2002 (Oxford Medieval Texts), c. 55, p. 66-67 (à propos de l'augmentation du sanctuaire de l'église) : *Testatur id sancte Dei genitricis imago per eum reverenter compacta, et sanctorum reliquiis cavato loco insignita, a domno vero Radulfo Cantuariorum archiepiscopo sacrata*. L-B 36.

173. P. BINSKI, *Becket's Crown...* (*op. cit.* n. 6), p. 163 et N. VINCENT, « King Henri III... » (*op. cit.* n. 158), p. 136, en se référant à *Calendar of the Liberate Rolls... Henry III, vol. I, 1226-1240*, Londres, 1916, 261 (que je n'ai pas pu consulter). Sur la procession romaine attestée depuis le haut Moyen Âge, cf. J.-M. SANSTERRE, « Entre deux mondes ?... » (*op. cit.* n. 1), p. 1038-1039, avec la bibliographie indiquée. On notera l'existence d'une icône processionnelle de la Mère de Dieu avec son fils à Cluny dès le XI^e s. (*ibid.*, p. 1035-1036).

174. GUILLAUME DE MALMESBURY, *Gesta regum* (éd.-trad. cit. n. 164), I, 8, 2, vol. I, p. 26-27, cf. vol. II, p. 21-22 (mais en tenant compte de ce qui est dit *infra*, n. 176).

175. GEOFFROY DE MONMOUTH, *Historia regum Britanniae* (entre 1135 et 1138), 147, éd. E. FARAL, *La légende arthurienne. Études et documents*, t. 3, Paris, 1929, p. 233 ; trad. L. MATHEY-MAILLE, *Geoffroy de Monmouth. Histoire des rois de Bretagne*, Paris, 1992 (La roue à livres), p. 208.

de Marie *super humeros suos* et obtint la victoire par le pouvoir du Christ et de sa mère¹⁷⁶. L'image participait à cette *virtus* guerrière et contribuait à faire d'Arthur un « Christ-warrior »¹⁷⁷.

Des bénédictions-consécration d'images¹⁷⁸

Disons-le d'emblée, je ne puis que poser ici les premiers jalons d'une recherche qui exige la publication intégrale de pièces à ma connaissance encore inédites, dont je ne citerai que les parties les plus significatives, et un commentaire plus fouillé des prières liturgiques. Mais d'ores et déjà l'apport du dossier anglais à l'étude, jamais menée, de la bénédiction et de la consécration des images au Moyen Âge s'avère fondamental au regard du quasi-vide documentaire auquel — du moins dans l'état actuel de nos connaissances — on est confronté sur le continent avant la fin du XIII^e s.

Un témoignage romain apparaît tout à fait isolé. Alors qu'à Byzance les images ne faisaient pas l'objet d'une consécration¹⁷⁹, le pape Hadrien I^{er} affirmait en 793 que l'usage de l'Église romaine « fut et est, lorsqu'on peint des images et des scènes sacrées, de les oindre du saint chrême avant de les livrer à la vénération des fidèles »¹⁸⁰. Il y avait là, dans un contexte de polémique avec Charlemagne et l'Église franque sur les Actes de Nicée II, l'expression d'une volonté de contrôler cette forme d'accès au sacré ; mais on ne peut malheureusement pas en mesurer l'application¹⁸¹. D'autre part, il est fort probable que le crucifix, bénéficiant du statut particulier de la croix, faisait comme elle l'objet de la bénédiction attestée par le très répandu Pontifical romano-germanique composé à Mayence dans les années 950/62¹⁸². En ce qui concerne les autres images, on est contraint pour le continent de passer directement au pontifical que rédigea vers 1293/95 Guillaume Durand, évêque de Mende (Lozère), un ouvrage qui exercera une influence décisive sur la liturgie romaine¹⁸³. Parmi les compositions nouvelles¹⁸⁴, absentes du pontifical de la curie romaine au XIII^e s.¹⁸⁵, on relève enfin un chapitre *De benedictione ymaginis beate Marie* et un

176. Éd. trad. D. GREENWAY, *Henri, Archdeacon of Huntingdon. Historia Anglorum, The History of the English People*, Oxford, 1996 (Oxford Medieval Texts), II, 18, p. 98-99. Je ne me risque pas dans les discussions fort complexes relatives à l'*Historia Brittonum*. On trouvera un état de la question et une belle analyse de l'œuvre « as an authored text, and not just a collection of pre-existing source materials » dans N.J. HIGHAM, *King Arthur. Myth-Making and History*, Londres/New York, 2002, p. 119-169 (citation p. 120). Higham, p. 146, cf. p. 145, doute que le passage en question vienne d'une source galloise où le *super humeros suos* serait une mauvaise lecture du gallois *scuit* (bouclier) compris comme *scuid* (épaule). Il pourrait tout aussi bien s'agir, selon lui, d'« a surcoat or tunic of some sort ». Je me demande, pour ma part, si l'auteur ne s'est pas inspiré d'un passage de Bède sans trop se soucier de la façon dont Arthur pouvait bien combattre en portant l'image : celui de l'arrivée d'Augustin et de ses compagnons portant la croix et une image peinte du Sauveur. BÈDE, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, 25, éd. trad. B. COLGRAVE et R.A.B. MYNORS, Oxford, 1969 (Oxford Medieval Texts), p. 74-75 ; — éd. trad. A. CRÉPIN, M. LAPIDGE, P. MONAT et P. ROBIN, vol. I, Paris, 2005 (Sources chrétiennes, 489), p. 202-203.

177. N.J. HIGHAM, *King Arthur...* (*op. cit.* n. 175), p. 149 (sans mettre l'accent sur l'image).

178. J'utilise la double appellation « bénédiction-consécration » parce que dans plusieurs textes l'intitulé *benedictio* recouvre, on va le voir, une véritable consécration.

179. Cf. J.-M. SANSTERRE, « La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste », dans *Testo e immagine...* (*op. cit.* n. 82), p. 197-240 (p. 202).

180. HADRIEN I^{er}, *Epist.*, 2 (à Charlemagne), c. 39, éd. K. HAMPE, dans *M.G.H., Epist.*, V, Berlin, 1898/99, p. 34, l. 3-6 : *Nos vero in his fideliter et veraciter dicimus et probamus, quia usus recte sanctae nostrae catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae fuit et est, quando sacras imagines vel istorias pinguntur, prius a sacro crismate unguuntur et tunc a fidelibus venerantur*. D. FREEDBERG, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago/Londres, 1989, p. 91-92, relève ce texte dans un chapitre « Consecration : making images work » (p. 82-98) intéressant par ses perspectives comparatistes et anthropologiques, mais bien trop rapide pour le reste.

181. Cf. J.-M. SANSTERRE, « Entre deux mondes ?... » (*op. cit.* n. 1), p. 1027-1028.

182. *Ibid.*, p. 1044-1045 et n. 184 ; — éd. C. VOGEL et R. ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, 2 vol., Cité du Vatican, 1963 (*Studi e testi*, 226-227), XL, § 96-105, t. 1, p. 157-161. Il s'agit en l'occurrence d'une bénédiction avec aspersion d'eau bénite et encensement mais sans onction (cf. § 104, p. 160).

183. Éd. M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen Âge, III : Le Pontifical de Guillaume Durand*, Cité du Vatican, 1940 (*Studi e testi*, 88), avec une substantielle introduction.

184. Répertoire *ibid.*, p. 316-318.

185. Éd. M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen Âge, II : Le Pontifical de la curie romaine au XIII^e siècle*, Cité du Vatican, 1940 (*Studi e testi*, 87) ; — éd.-trad. M. GOULLET, G. LOBRICHON et É. PALAZZO, Paris, 2004 (Sources liturgiques).

autre *De benedictione ymaginum sanctorum*¹⁸⁶, pièces connues mais qui n'ont guère retenu l'attention¹⁸⁷.

En Angleterre, la pratique de consacrer les images est, à ma connaissance, attestée depuis les décennies centrales du XI^e s. C'est dans le deuxième ou le troisième quart de ce siècle, peut-être — mais cela reste fort hypothétique — pour l'archevêque Stigand (1052-1070), que fut écrit à Canterbury un pontifical, le ms. Cambridge, Corpus Christi College 44¹⁸⁸, qui contient une *benedictio ad imaginem sanctae Mariae quae auro vel alia venustate fuerit compta*¹⁸⁹, suivie d'une *benedictio imaginis sancti Iohannis evangelistae*¹⁹⁰. Puisque les deux *benedictiones* sont précédées de celle de la croix qui pouvait être le crucifix¹⁹¹, elles ont sans doute été composées pour un groupe où les statues de la Vierge portant l'Enfant et de Jean l'Évangéliste encadraient la croix comme celui offert entre 1056 et 1066 à la cathédrale de Durham par la noble Judith et son époux Tostig, *earl* de Northumbrie¹⁹². Les deux images n'en avaient pas moins, on va le voir, une réelle individualité. On retrouve avec le même titre la *benedictio ad imaginem sanctae Mariae* dans un pontifical de la seconde moitié du XII^e s. réalisé lui aussi à Canterbury ou copiant un livre de cet endroit, le ms. Oxford, Magdalen College 226, qui a fait l'objet d'une édition en 1910¹⁹³. Comme le texte n'est pas exactement le même dans le manuscrit de Cambridge, l'éditeur a pris soin de relever les différences les plus notables, en particulier celles qui attestent l'onction et l'encensement de l'image au XI^e s.¹⁹⁴. Voici l'essentiel des deux oraisons de la *benedictio*, d'après l'édition du pontifical du Magdalen College avec entre crochets ce qui, dans le pontifical du XI^e s., a été omis ou abrégé par le compilateur du siècle suivant :

[1] Dieu..., nous te supplions de répandre ta bénédiction [au lieu de d'accorder ta bénédiction et de répandre avec clémence l'onction d'un liquide agréable] sur cette image de la toujours vierge Marie

186. GUILLAUME DURAND, *Pontificale* (éd. cit. n. 183), I, II, c. 13 et 14, p. 525-527 ; cf. aussi c. 20, p. 532-533, la très brève *benedictio tabule ante vel post altare collocande*.

187. Ainsi, dans un article par ailleurs fort intéressant, F. MAMBELLI, « Il problema dell'immagine nei commentari allegorici sulla liturgia. Dalla *Gemma Animae* di Onorio d'Autun (1120 ca.) al *Rationale divinarum officiorum* di Durando di Mende (1286-1292) », *Studi medievali*, 3^e s., 45, 2004, p. 121-158 (p. 148 et n. 84), y fait seulement une allusion en voyant dans le pontifical de Guillaume Durand « il primo testo del suo genere a contenere formule di benedizione per le immagini della Madonna e per quelle dei santi ». Sur ces bénédictions, cf. *infra*, texte correspondant aux notes 196, 209-210, 214.

188. M.R. JAMES, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College Cambridge*, 2 vol., Cambridge, 1912, vol. 1, p. 88-90 ; — J. BRÜCKMANN, « Latin Manuscript Pontificals and Benedictionals in England and Wales », *Traditio*, 29, 1973, p. 391-458 (p. 403-404) ; — D.N. DUMVILLE, « Liturgical Books for the Anglo-Saxon Episcopate : A Reconsideration », dans Id., *Liturgy and the Ecclesiastical History of Late Anglo-Saxon England : Four Studies*, Woodbridge, 1992 (Studies in Anglo-Saxon History, 5), p. 66-95 (p. 71 pour la date et p. 93 pour l'hypothèse sur le destinataire) ; — J.L. NELSON et R.W. PFAFF, « Pontificals and Benedictionals », dans *The Liturgical Books of Anglo-Saxon England*, éd. R.W. PFAFF, Kalamozoo, 1995 (Old English Newsletter Subsidia, 23), p. 87-98 ; — M. BUDNY, *Insular, Anglo-Saxon and Early Anglo-Norman Manuscript Art at Corpus Christi College, Cambridge. An Illustrated Catalogue*, Kalamozoo/Cambridge, 1997, p. 675-685, n° 46.

189. Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 44, p. 137 (début du titre)-140. J'ai obtenu très rapidement des reproductions faites sur le microfilm de ces pages et d'autres (cf. n. 190, 191, 199 pour le même ms. et n. 201 pour le CCCC 146) grâce à la courtoisie du Parker Sub Librarian du Corpus Christi College, Gill Cannell.

190. *Ibid.*, p. 140 (titre)-143.

191. *Ibid.*, p. 124-136. Bien qu'il ne soit pas mentionné comme tel, la bénédiction-consécration devait servir pour le crucifix puisqu'il ne faisait pas l'objet d'un formulaire particulier.

192. SYMÉON DE DURHAM, *Libellus de exordio* (entre 1104 et 1115), III, 11, éd. trad. D. ROLLASON, *Symeon of Durham. Libellus de exordio atque procursu istius, hoc est Dunhelmensis ecclesie. Tract on the Origins and Progress of this the Church of Durham*, Oxford, 2000 (Oxford Medieval Texts), p. 176-177, cf. *ibid.* n. 51 et, pour la date, p. 172, n. 45 et p. 174, n. 47 : *imaginem crucifixi... imaginem quoque sancte Dei genitricis Marie et Iohannis Evangeliste ipsa et eius coniunx fieri iusserunt et auro argentoque vestierunt* ; — L-B 1355.

193. Éd. H.A. WILSON, *The Pontifical of Magdalen College*, Londres, 1910 (Henry Bradshaw Society, 39), p. 144-145 pour la bénédiction ; — J. BRÜCKMANN, « Latin Manuscript Pontificals... » (*op. cit.* n. 188), p. 456-457. La bénédiction n'est pas répertoriée dans L-B, mais elle est signalée par R. BARLETT, *England Under the Norman and Angevin Kings 1075-1225*, Oxford, 2000 (The New Oxford History of England), p. 469. Il n'est pas question de textes semblables dans M. CLAYTON, *The Cult of the Virgin in Anglo-Saxon England*, Cambridge, 1993 (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, 2).

194. Éd. H.A. WILSON, p. 283, relevé que j'ai vérifié et complété en un endroit.

portant la figure du sauveur qui est tien, notre seigneur Jésus Christ. Fais que partout où elle aura été présente soient absents et au loin tout pouvoir diabolique et toute machination maligne et que soient exaucées les supplications des fidèles ; et, pour tout malheur pour lequel on t'aura prié, prête une écoute bienveillante par son intercession. Que là [au lieu de sur nous par cette sainte image] soient éprouvées la puissante protection armée de tes anges, la très clémentine supplication de la vierge sans tache Marie et la bénédiction de ton saint pouvoir qui, par son signe vénérable, élimine les maux de toutes sortes et amène la prospérité universelle.

[2] Dieu..., sanctifie cette représentation de cette même vierge qui porte la figure de ton fils unique incarné, notre seigneur Jésus Christ, pour que [, encensée par la fumée de l'encens consacré.] elle demeure bénie et apporte l'œuvre d'une aide salutaire à tes fidèles. Que le tonnerre, les éclairs ou le feu nuisible s'il a pris de la force soient repoussés au plus vite, que l'inondation due aux pluies, l'interruption du beau temps, les troubles des guerres civiles ou les dévastations des païens soient arrêtés en sa présence. Que l'abondance de la paix et d'une entière conservation des fruits et de la terre soit multipliée partout où cette image aura été présente. Que la mortalité des animaux et aussi des hommes [, par la présence de cette figure.] s'arrête sous ton ordre, Seigneur. Et que, pour tous ceux qui lui auront montré de la vénération et qui devant elle t'auront répandu des prières, elle obtienne de toi satisfaction [au lieu de Et que tous ceux... soient exaucés par toi grâce aux intercessions de cette sainte image] et que leur soit ouverte l'entrée du paradis céleste une fois achevé le cours de cette vie¹⁹⁵.

Le texte est impressionnant, surtout quand on le compare avec la bénédiction du pontifical de Guillaume Durand à la fin du XIII^e s. Dans ce dernier, après avoir invoqué Marie, aspergé d'eau bénite et encensé l'image faite en son honneur, l'évêque prie Dieu de la bénir et de la sanctifier. Il demande que, par les prières de la Vierge, quiconque honore et supplie Notre-Dame devant son image soit délivré des périls, obtienne le pardon de ses péchés, reçoive dans le présent la grâce qu'il désire et dans le futur le salut éternel¹⁹⁶. C'est déjà considérable, mais les oraisons anglaises mettent l'accent, en plus de l'intercession du prototype céleste, sur les effets de la présence même de l'image consacrée. Elle écartera les démons et les fléaux, elle apportera l'abondance et, selon surtout la version du XI^e s. où elle bénéficie d'une onction¹⁹⁷, elle semble exercer elle-même son intercession (*a te huius sanctae imaginis intercessionibus exaudiantur*). Par la bénédiction divine et — au XI^e s. — par la consécration, l'image apparaît chargée d'une sacralité plus opérante que dans la composition de l'évêque de Mende.

Tout aussi extraordinaire, la bénédiction-consécration de l'image de saint Jean l'Évangéliste à la suite de celle de la Vierge dans le ms. Cambridge, Corpus Christi College 44 est inédite. Comme la précédente, elle comprend deux oraisons, l'une accompagnant l'onction, l'autre l'encensement :

[1] Dieu..., bénis cette image de ton bien-aimé et évangéliste Jean, homme vierge auquel ton fils unique notre sauveur, sur le point de mourir sur la croix, confia sa mère vierge, et sanctifie-la en l'oignant par notre entremise de l'huile sanctifiée. Par les mérites du saint, fais que soient exaucés tous ceux qui auront prié pour n'importe quelle nécessité en la contemplant avec vénération et en répandant des

195. Éd. cit. n. 193 et 194 (dans cette citation et les suivantes je n'indique pas, le cas échéant, la cédille sous les e) : *Deus... te supplices petimus ut super hanc semper virginis Marie imaginem formam salutaris tui domini nostri Ihesu Christi gestantis tuam benedictionem infundas [au lieu de benedictionem concedas placidique liquoris unctionem clementer infundas]. Et presta ut quocunque locorum fuerit presentata omnis virtus diabolica omnisque machinatio maligna procul sit absentata fideliumque vota sint exaudita et pro quacunque tribulatione rogatus fueris eius intercessione pius auditor occurrat. Experiantur inibi [au lieu de per hanc sanctam imaginem super nos] armipotens angelorum tuorum tutio et intemerata virginis Marie clementissima supplicatio sancte quoque virtutis tue benedictio que venerando signamine suo mala omnifaria eliminet et prospera universa subintroducatur. Per eundem. — Alia oratio : Deus... hanc eiusdem virginis formulam que incarnati unici tui domini nostri Ihesu Christi speciem gerit sanctifica ut [, thurificata consecrati incensi fumo.] benedicta permaneat tuisque fidelibus salutaris auxilii opem ferat. Tonitrua et coruscationes aut flamma nocens si invaluerit celerius explodantur, pluviarum quoque inundatio serenitatemve interruptio aut civilium bellorum commotio seu paganorum devastatio ad presentiam eius comprimantur. Pacis et totius incolunitatis fructuum quoque terre multiplicetur abundantia quocunque affuerit imaginis istius presentia. Animalium nichilominus et hominum mortalitas [huius formae praesentia] te domine iubente quiescat. Omnibusque qui ei reverentiam exhibuerint et ante illam preces tibi fuderint a te satisfiat [au lieu de a te huius sanctae imaginis intercessionibus exaudiantur] atque illis consummato huius vite excursu celestis paradisi introitus patefiat. Per eundem.*

196. GUILLAUME DURAND, *Pontificale* (éd. cit. n. 183), I, II, c. 13, p. 515-526.

197. Sur cette différence entre les deux versions, cf. *infra*, texte correspondant aux n. 212-213.

prières devant elle. Que cette sainte image soit l'expulsion des démons, l'appel des anges, la protection des fidèles et la protection (*tuitio*) particulière de ce saint monastère¹⁹⁸. Qu'elle soit ce qui empêche la foudre, les éclairs, la faim, les fléaux, les tempêtes et tous les malheurs. Et qu'en cet endroit s'exerce avec force et puissance l'intercession de celui qui, enivré par le don de la sagesse céleste, a annoncé au monde entier dans l'évangile à la fois la vraie divinité et la vraie humanité de ton fils, notre seigneur.

[2] Seigneur Jésus Christ, toi qui es cru accomplir par ton pouvoir invisible les consécrationes et bénédictiones de tes prêtres, sanctifie par l'imposition de notre main cette effigie du glorieux et ton ami intime Jean l'Évangéliste que nous encensons pour que, tout comme celui-ci en raison de sa pureté virginale a mérité d'être honoré par toi du privilège d'un amour supérieur, ainsi également cette effigie, qui doit être adorée par tous en son nom, soit sanctifiée par une plus ample bénédiction. Nous te le demandons Seigneur, que cette sainte représentation expulse d'ici les (diverses) sortes de maladies, de pestilences et de malheurs : qu'elle chasse le feu des incendies, les machinations pleines de fureur des guerres, les dangers que font peser les éclats de tonnerre et les divers fléaux de tous les airs mauvais. Garde aussi pour nous, toi Seigneur, à cause d'elle les fleurs et les fruits des arbres utiles et des forêts, protège également les indispensables produits des champs, écarte les pestes soudaines des animaux, accrois l'abondance des oiseaux et des poissons, multiplie la production des vallées, des collines et des montagnes pour que, ayant en tout ce qui suffit bien et entièrement, nous te rendions dans la joie à tout moment de notre vie des actions de grâce, à toi le dispensateur de tous les biens qui vis et règnes avec le Père et le Saint-Esprit¹⁹⁹.

La mention des derniers instants de Jésus, quand il confia sa mère à son disciple préféré, et le rappel des natures divine et humaine du Christ confirment que les prières n'ont pas été composées pour une image isolée. Mais une fois consacrée, la statue de saint Jean n'en a pas moins, comme celle de la Vierge, une *virtus* particulière puisque l'intercession de l'Évangéliste s'y exercera avec puissance pour protéger ceux qui auront prié devant elle. Dans la seconde oraison c'est l'image de culte elle-même qui reçoit par la consécration le pouvoir d'écarter les périls de toutes sortes et c'est à cause d'elle (*propter eam*) que le Christ devrait dispenser ses bienfaits. Les effets matériels attendus de cette protection et de cette présence sont exprimés avec une ampleur ou une emphase qui caractérise les deux *benedictiones* du pontifical de Canterbury et les distingue de celles que nous allons à présent examiner.

À Worcester, à l'époque de l'évêque Samson (1096-1112) et peut-être déjà auparavant dans la seconde moitié du XI^e s., on apporta diverses additions à un pontifical du début du XI^e s., arrivé sans doute mutilé, que les uns attribuent à Winchester, les autres à Canterbury, le ms. Cambridge, Corpus Christi College 146²⁰⁰. Parmi ces additions on trouve une *benedictio super imagines*, faite de deux oraisons plus brèves dont la première se réfère explicitement à des images de la Vierge et de Jean l'Évangéliste :

198. Saint-Augustin ou Christ Church, les avis sont partagés sur le monastère où fut écrit le pontifical pour l'archevêque, cf. *supra*, n. 188.

199. Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 44, p. 141-143 : *Deus... hanc dilecti tui et evangelistae Iohannis benedicte imaginem cui unigenitus tuus salvator noster in cruce moriturus matrem suam virginem virgini commendavit eamque per nos oleo sanctificato liniendo sanctifica. Et ipsius sancti meritis presta ut omnes illam cum reverentia intuentes precesque coram illa fundentes pro quacumque necessitate oraverint exaudiantur. Sit haec sancta imago demonum | ¹⁴² expulsio, angelorum advocatio, fidelium protectio, et singularis huius monasterii sancti tuitio. Sit fulgurum et coruscationum famisque et cladis et procellarum tribulationisque universae prohibitio. Eiusque in hoc loco potenter vigeat intercessio qui caelestis sapientiae debriatus munere omni mundo filii tui domini nostri veram evangelizavit divinitatem simul et humanitatem. Per eundem dominum nostrum. — Alia : Domine Ihesu Christe, qui sacerdotum tuorum consecrationes et benedictiones tua invisibili perficere crederis virtute, tu per manus nostrae impositionem hanc gloriosi et specialis tui Iohannis evangelistae effigiem quam thurificamus sanctifica ut, sicut ille pro virginali pudicitia a te privilegio amoris precipui meruit honorari, ita et haec omnibus in eius nomine | ¹⁴³ adoranda ampliori sanctificetur benedictione. Sit, quaesumus Domine, haec formula sancta hinc expellens morborum et pestilentiarum et tempestatum genera, flammaram incendia, bellorum machinamenta furentia, tonitruorumque fragorum pericula ingruentia, omniumque aurarum noxiarum flagella diversa eliminans. Utilium quoque arborum et silvarum flores et fructus, tu Domine, propter eam nobis custodias, segetum etiam germina necessaria protegas, animalium pestes subitaneas amoveas, avium et piscium copiam augeas, vallium, collium et montium fertilitates multiplices, ut in omnibus omnem sufficientiam bonam habentes tibi bonorum omnium largitori omni tempore vitae nostrae gratiarum actiones laeti persolvamus, qui cum patre et spiritu sancto vivis et regnas.*

200. Cf. les travaux mentionnés *supra*, n. 188 : M.R. JAMES, vol. 1, p. 332-335 ; — J. BRÜCKMANN, p. 405-406 ; — D.N. DUMVILLE, p. 72-73, 94 ; — J.N. NELSON et R.W. PFAFF, p. 95-96 ; — M. BUDNY, vol. 1, p. 495-499.

[1] Seigneur Dieu.... bénis et sanctifie ces images que nous avons fabriquées en l'honneur de la bienheureuse Marie toujours vierge et de saint Jean l'Évangéliste. Et concède par l'invocation de ton saint nom que tous ceux qui devant ces images auront fléchi pour toi le genou et t'auront prié pour leurs besoins, aient la joie d'obtenir en tout ton aide et ta défense par les prières de ceux en l'honneur desquels elles ont été fabriquées.

[2] Dieu.... nous te demandons avec une humble prière de couvrir ces images préparées pour l'ornement et les rites de l'église de cette bénédiction par laquelle tu as autrefois, par les mains des saints prêtres, couvert de l'huile de l'onction les objets nécessaires au tabernacle, afin que tous ceux qui à présent les utilisent dans ton église épiscopale méritent, grâce à ta pitié, le pardon des péchés et les joies surtout éternelles²⁰¹.

Ces textes apparaissent fort en retrait par rapport à ceux du pontifical de Canterbury. Les images ne sont guère individualisées, leur pouvoir n'est pas marqué et la seconde oraison se borne, semble-t-il, à reprendre une bénédiction d'*utensilia* de la cathédrale. Il reste que les effigies sont sacralisées par une onction et que prier devant elles permet d'obtenir l'intercession efficace des prototypes célestes.

Deux bénédictions-consécration, l'une d'une statue de saint Swithun, l'autre de saint Pierre, appartiennent à un petit ensemble de prières qui font figure de complément au Pontifical romano-germanique dans deux manuscrits anglais étudiés par Michael Lapidge. Un scribe anglais de la seconde moitié du XI^e s., après 1069 et peut-être à York, ajouta cet ensemble à une copie fragmentaire du Pontifical romano-germanique constituant une partie du ms. Londres, British Library, Cotton Vitellius E.XII. Michael Lapidge a montré de façon convaincante que la copie fut sans doute ramenée d'Allemagne en 1054 par Ealdred, alors évêque de Worcester, puis archevêque d'York de 1060 à sa mort en 1069, et que ce dernier pourrait bien être l'auteur des prières en question. Elles furent copiées, très probablement sur le Vitellius E.XII, par le scribe du ms. Cambridge, Corpus Christi College 163 dans le dernier quart du XI^e s. vraisemblablement à Worcester²⁰².

On peut supposer, avec Michael Lapidge, que la bénédiction-consécration de l'image de Swithun fut rédigée pour consacrer la statue du saint fabriquée grâce à la donation d'Ealdred à l'Old Minster de Winchester²⁰³. Elle vient d'être éditée et traduite par Lapidge dans son grand dossier sur le culte de Swithun²⁰⁴. L'image n'est mentionnée qu'à la fin de la prière à Dieu :

...Illumine donc ainsi par notre office l'effigie de ton très cher serviteur et de notre bienheureux père Swithun, répands sur elle par l'aspersion la rosée de ta bénédiction, marque-la également par l'onction de l'huile et chrême de sorte que tous ceux qui auront demandé ici ta protection par sa sainte mémoire obtiennent la santé présente pour leurs corps et reçoivent la joie éternelle pour leurs âmes²⁰⁵.

201. Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 146, p. 4 : *Domine Deus... benedic et sanctifica imagines istas quas in honorem beate Marie semper virginis et sancti Iohannis evangeliste construximus. Et concede per invocationem tui sancti nominis ut quicumque ante has imagines tibi genu (sic) flexerint teque pro necessitatibus suis deprecati fuerint, per preces eorum in quorum honore sunt constructe auxilium tuum et defensionem in omnibus sibi gaudeant affuisse. Per. — Alia : Deus... te humili prece deprecimus ut has imagines ad ornamentum et misterium ecclesie paratas illa benedictione perfundas, qua olim per manus sanctorum sacerdotum utensilia tabernaculi oleo unctionis perfudisti, ut quicumque iam in tua apostolica ecclesia his utuntur te miserante veniam peccatorum et gaudia promereantur precipue sempiterna. Per.*

202. Pour tout cela, voir M. LAPIDGE, « Ealdred of York and MS. Cotton Vitellius E. XII », *Yorkshire Archaeological Journal*, 55, 1983, p. 11-25, réimpr. dans ID., *Anglo-Latin Literature 900-1066* (op. cit. n. 93), p. 453-467 ; cf. aussi n. 204. Sur Ealdred, cf. *supra*, n. 35.

203. Cf. *supra*, n. 35 et 37. On ne sait si elle servit également pour la statue du saint à Sherborne, cf. *supra*, texte correspondant aux n. 38-43, 70-72. Mais, offerte par l'évêque à la vénération des fidèles, celle-ci devait être de toute manière consacrée.

204. M. LAPIDGE, *The Cult of St Swithun* (op. cit. n. 34), p. 137-138.

205. *Ibid.*, p. 137 : ... *Ergo presentem dilectissimi servi tui et beati patris nostri Swithuni effigiem sic in nostro officio clarifica, et aspersione tue benedictionis rorifica, pariterque olei et crismatis unctione ita consigna, utpote quicumque hic in eius sancta memoria tua postulaverint presidia, presentia corporum obtineant salutaria, animarumque perhennalia percipiant gaudia.*

Plus longue, la bénédiction-consécration pour une statue de saint Pierre est inédite²⁰⁶. Au centre du rite, l'onction avec ces paroles :

Que soit établie, consacrée et sanctifiée cette image du très bienheureux Pierre ton apôtre. Seigneur Dieu, par cette onction salutaire du chrême de la sanctification, en ton nom, Père saint, et en celui de ton Fils et du Saint-Esprit²⁰⁷.

L'onction est encadrée par trois oraisons au Christ, dont on rappelle qu'il est l'image du Père et qu'il a créé l'homme à son image. Le célébrant lui demande de bénir et de sanctifier l'image fabriquée en l'honneur et en mémoire de son apôtre, de faire descendre sur elle la plénitude de sa bénédiction. Il supplie le Christ d'exaucer tous ceux qui l'auront prié par l'intercession de saint Pierre en fléchissant les genoux devant l'image, en venant rechercher là le patronage de l'apôtre, tous ceux *qui te per ipsam adoraturi sunt*. Que le Christ leur accorde leurs justes demandes, la guérison des corps et le salut des âmes ; que par l'intervention du prince des apôtres ils soient déliés des péchés et obtiennent les récompenses éternelles²⁰⁸.

Ces oraisons ne vont pas aussi loin que celles relatives aux statues de la Vierge et de Jean l'Évangéliste dans le pontifical de Canterbury et elles mettent davantage l'accent sur les effets pour l'âme de la vénération de l'image, mais elles traduisent aussi l'essentiel. Devenue médiateur sacré, l'image garantit l'intercession du saint qu'elle représente et assure l'efficacité des prières qui, devant elle et par elle, sont adressées à Dieu. C'est ce qu'implique également l'oraison plus sobre du pontifical de Guillaume Durand deux siècles plus tard : que celui qui aura honoré et supplié un martyr ou un confesseur devant son image bénie et sanctifiée obtienne de Dieu, par l'intercession du saint, la grâce dans le présent et la gloire éternelle dans le futur²⁰⁹.

Mais ni dans la *benedictio ymaginum sanctorum* ni dans celle *ymaginis beatae Mariae*, Guillaume Durand ne parle d'une onction, et le rite s'achève par une simple aspersion d'eau bénite²¹⁰. L'image n'y bénéficie pas de l'huile utilisée pour consacrer ce qui sert directement au culte divin, du chrême affecté aux usages liturgiques les plus saints²¹¹. On se rappellera, à ce propos, que le

206. Alors que j'ignorais encore l'existence d'autres pièces inédites, Michael Lapidge a eu l'extrême obligeance de copier pour moi cette bénédiction sur le manuscrit de Cambridge. Le Vitellius E. XII, endommagé par le feu, est fort peu lisible en cet endroit.

207. Cf. n. suivante [3].

208. Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 163, p. 283-285, d'après la copie de Michael Lapidge (cf. *supra*, n. 206) : [1] *Domine Iesu Christe... exoramus ut... hanc imaginem sancti et electi apostoli tui Petri benedicere et sanctificare pro tua exorabili maiestate digneris ; et praesta ut omnes qui te per intercessionem eiusdem sancti apostoli deprecaturi fuerint et coram hac imagine genua flexerint tu exaudias de sede maiestatis tue, et quicquid iusta postulatione petierint percipere mereantur...* (p. 283). [2] *Auctor universe bonitatis Iesu Christe... benedic, quaesumus, et sanctifica hanc imaginem in ipsius honore depictam et sic constructam ; et concede propitius ut omnis Christianus populus qui te creatorem et salvatorem suum per salutiferam beati Petri doctrinam agnovit, dum huc advenerit et orans te eiusdem sancti apostoli patrocinium postulaverit, absolvatur ab omnium vinculis peccatorum et ei donetur remedium corporum et salus animarum...* (p. 284). [3] *Fundetur et consecratur et sanctificetur hec imago beatissimi Petri apostoli tui, Domine Deus, hac salutifera unctione crismatis sanctificationis in nomine tuo, pater sancte, filiiue tui et spiritus sancti. Amen* (p. 284). [4] *Omnipotens aeternae Deus (le Christ imago Dei patris)... te supplicibus exoramus vocibus ut super presentem imaginem in ipsius sancti apostoli mentione factam descendat tue divinae benedictionis plenitudo ; et omnium corda fidelium qui te per ipsam adoraturi sunt compunctione cordis et gratia spiritus sancti tui reple et, per intercessionem ipsius apostolorum principis in cuius laude et honore consecratur, omnium in te credentium et ad te hic orantium vita suscipe, preces exaudi, peccata dimitte, premia sempiterna eis largire, quatinus secundum promissionem tuam ipso pro eis interveniente et ipso eos solvente in futura vita omnibus mortis vinculis sint absoluti...* (p. 285).

209. GUILLAUME DURAND, *Pontificale* (éd. cit. n. 183), I, II, c. 14, § 2. La prière prend d'abord la précaution de rappeler que Dieu ne réprouve pas les images des saints *ut quotiens illas corporeis intuemur, totiens eorum actus et sanctitatem ad imitandum memorie oculis meditemur*. Sur les vues de Guillaume Durand, cf. F. MAMBELLI, « Il problema dell'immagine... » (*op. cit.* n. 187), p. 130-137, 142-150. La lourde étude de K. FAUPEL-DREVS, *Vom rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum : mittelalterliche Funktionsbestimmungen bildender Kunst im Rationale divinorum officiorum des Durandus von Mende*, Leyde/Boston/Cologne, 2000 (*Studies in the History of Christian Thought*, 89), ne se recommande pas par sa limpidité.

210. GUILLAUME DURAND, *Pontificale*, I, II, c. 13, § 7 et c. 14, § 3, p. 526-527.

211. Cf. par ex. P. BERNARD, « Chrême (saint) », *Dictionnaire de théologie catholique*, II, 2, 1923, col. 2395-2413, et *infra*, n. 213.

pontifical du Magdalen College dans la seconde moitié du XII^e s. omet de mentionner l'onction de l'image de Marie évoquée dans la prière du pontifical de Canterbury un siècle plus tôt²¹². Sans doute faut-il y voir un recul devant une pratique jugée excessive à une époque où l'on commençait à distinguer de façon plus précise la consécration avec l'huile ou le chrême saint de la simple bénédiction²¹³.

L'absence d'onction dans les deux bénédictions du pontifical de Guillaume Durand se comprend d'autant mieux que l'auteur affirme à propos des images des saints, mais non de la Vierge, qu'il n'est pas nécessaire de les bénir ; c'est une latitude laissée à la dévotion des évêques²¹⁴. Cela incite à s'interroger sur la pratique en Angleterre. Le dossier des textes liturgiques n'apparaît pas assez fourni pour que l'on puisse être assuré que toutes les statues de culte y étaient bénies sinon consacrées avec le chrême²¹⁵, mais il ne fait pas de doute que la pratique était habituelle à la fin de la période anglo-saxonne et à l'époque normande. Trois témoignages viennent s'ajouter aux pièces liturgiques. On a vu plus haut qu'une image de saint Ives, au début du XII^e s., est dite *suo nomini dicata*²¹⁶ et qu'entre 1114 et 1117 l'archevêque de Canterbury consacra une statue-reliquaire de la Vierge à Abingdon²¹⁷. D'autre part on trouve une mention intéressante dans la célèbre Dispute avec un juif composée par le Normand Gilbert Crispin, abbé de Westminster, sans doute en grande partie vers 1092 et 1093. Un passage concernant surtout le crucifix réfute l'accusation d'idolâtrie portée contre les chrétiens²¹⁸. Ils n'adorent pas *divino cultu* les peintures, les œuvres ciselées et les sculptures faites pour Dieu. Ils ne disent pas que le bois de la croix a une *virtus* en lui-même, mais ils adorent la croix (le crucifix) *debito venerationis cultu* après que celle-ci, en mémoire de la passion du Seigneur, *benedictione pontificali sacrificatur*²¹⁹. Or, la mention de la consécration revient d'une façon plus générale dans la conclusion du passage : c'est *debito honoris cultu* que les chrétiens honorent et vénèrent les *sacratas sacramentorum effigies et picturas*²²⁰. Le culte légitime ne s'adresserait donc qu'à des images consacrées.

212. *Supra*, n. 195.

213. C'est Michel Lauwers qui m'a incité à faire le rapprochement avec cette évolution, pour laquelle on verra notamment J. BAUDOT, « Bénédiction », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, II, 1, 1910, col. 670-684 (col. 681-682) ; — A. MOLIEN, « Bénédiction », *Dictionnaire de droit canonique*, 2, 1937, col. 349-374 (col. 365-366) ; et, en la remettant dans le contexte des discussions savantes sur la sacralité, M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005 (Collection historique Aubier), p. 157-158, 187-196. — Le recul ne fut peut-être pas général et ne dut en tout cas pas se faire partout au même rythme. Il est encore question d'une consécration entre 1214 et 1235 : l'abbé de St Albans *unam elegantissimam Mariolam... fecit ab episcopo... consecrari* : L-B 3911 (citant les *Gesta abbatum monasterii S. Albani* de Matthieu Paris), cf. pour le contexte P. BINSKI, *Becket's Crown...* (*op. cit.* n. 6), p. 172.

214. GUILLAUME DURAND, *Pontificale* (éd. cit. n. 183), I, II, c. 14, § 1, p. 527 : *Quamquam sanctorum ymagines benedici necesse non sit, si tamen aliquis ex devotione illas benedicere voluerit, hoc modo fiat*.

215. Outre les manuscrits déjà cités, on ne relève plus dans le répertoire de J. BRÜCKMANN, « Latin Manuscript Pontificals... » (*op. cit.* n. 188) qu'un seul pontifical antérieur au XIV^e s. où il est question d'une *benedictio super imaginem vel imagines* : le pontifical de Bangor de la fin du XIII^e s. (cf. *ibid.*, p. 402-403). Mais il faut tenir compte du fait que le travail de Brückmann se base essentiellement sur des catalogues antérieurs qui ne sont pas toujours très détaillés. Il n'y a pas de bénédictions de ce genre dans les quelques pontificaux insulaires des X^e-début XI^e s. décrits par V. LEROQUAIS, *Les pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 4 vol., Paris, 1937, n° 93, 144, 188, 189, t. 2, p. 6-10, 160-164, 287-305. Pour ces manuscrits et les autres pontificaux anglo-saxons, cf. les travaux de D.N. DUMVILLE et de J.L. NELSON - R.W. PFAFF cités n. 188.

216. *Supra*, n. 52.

217. *Supra*, n. 172.

218. GILBERT CRISPIN, *Disputatio Iudei et Christiani*, 153-161, éd. A.S. ABULAFIA et G.R. EVANS, *The Works of Gilbert Crispin Abbot of Westminster*, Londres/Oxford, 1986 (Auctores Britannici Medii Aevi, VIII) ; — L-B 5074. Cf. notamment J.-C. SCHMITT, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, 2003 (La Librairie du XXI^e siècle), p. 155-156.

219. GILBERT CRISPIN, *Disputatio...*, 159, p. 52, surtout l. 27-30. Deux manuscrits ont *sanctificatur* au lieu de *sacrificatur*.

220. *Ibid.*, 161, p. 53, l. 16-18.

Faut-il voir dans ces *benedictiones* précoces une nouvelle preuve de « l'originalité liturgique de la production insulaire »²²¹ et penser que les nombreux clercs venus du continent adoptèrent une pratique qu'ils ne connaissaient chez eux que pour les crucifix ? Le fait que des bénédictions d'images furent ajoutées au Pontifical romain germanique précisément en Angleterre et l'absence de pièces de ce genre dans les pontificaux romains des XII^e et XIII^e s.²²² ainsi que dans les pontificaux antérieurs au XIV^e s. du monumental inventaire de l'abbé Laroquais²²³ constituent de sérieux indices en ce sens. Je ne me risquerais cependant pas à affirmer l'originalité anglaise en la matière sans une recherche approfondie. Il n'était certes pas nécessaire de bénir sinon consacrer les images pour en canaliser la dévotion lorsqu'elles se trouvaient, comme d'ordinaire, dans l'espace ecclésial. Les placer dans cet espace, souvent à proximité ou sur un autel, les faisait participer à la sacralité ambiante²²⁴ et certaines étaient de surcroît sanctifiées par leur charge de reliques. En outre, leur confier officiellement un caractère sacré par un rite propre n'allait sans doute pas de soi aux yeux de certains²²⁵. Mais peut-on exclure que sur le continent aux XI^e-XIII^e s. on ait parfois cherché aussi à marquer du sceau de l'autorité ecclésiastique et à activer par une bénédiction voire une consécration spécifique ce médiateur de *virtus* plutôt que de le laisser agir sans une telle intervention ?

En guise de conclusion

François Dolbeau a tout récemment édité un texte écrit en Normandie dans la seconde moitié du XI^e s. dont l'auteur est amené « à déplorer l'état de saleté et d'abandon où se trouvent certaines images du Sauveur »²²⁶. En 1220, dans l'église d'un village du diocèse de Salisbury dédiée à la Vierge, la situation n'était guère plus brillante. Lors d'une inspection, on fit l'inventaire de ses *ornamenta* et on releva en premier lieu l'existence d'une *iconia beatae Virginis debilis et deformis*²²⁷, dépourvue donc de cette *sufficiens forma* qui apparaissait habituellement nécessaire pour une image culturelle²²⁸. Facette de la réalité peu apparente dans les textes.

À un niveau fort différent, un passage célèbre du *De institutione inclusarum* qu'Aelred, abbé de Rievaulx (Yorkshire), composa pour sa sœur vers 1160/66²²⁹ apporte lui aussi de nécessaires nuances au tableau. Son commentaire trouvera mieux sa place dans l'article en préparation sur les images du Christ. Mais il convient de s'y arrêter un instant. Cistercien, Aelred veut pour l'oratoire de la recluse des *ornamenta* dépourvus du superflu. Ils offriront à sa sœur non pas un *spectaculum*

221. L'expression, précisément à propos des pontificaux, est d'É. PALAZZO, *L'évêque et son image. L'illustration du Pontifical au Moyen Âge*, Turnhout, 1999, p. 47.

222. Cf. *supra*, n. 185, et M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen Âge, I : Le Pontifical romain du XII^e siècle*, Cité du Vatican, 1938 (Studi e testi, 86). L'raison pour la bénédiction d'une image de la Vierge et du Christ dans un manuscrit de la seconde moitié du XIII^e s. a été écrite de seconde main (*ibid.*, p. 50).

223. V. LEROQUAIS, *Les pontificaux manuscrits...* (*op. cit.* n. 215). Les attestations que l'on peut relever grâce à l'index, t. 3, s.v. Imago, Maria, Statues sont toutes postérieures au XIII^e s.

224. *Supra*, n. 87.

225. Il suffit, pour s'en persuader, de rappeler la prudence de la formulation de Guillaume Durand, *supra*, n. 209 et 214.

226. F. DOLBEAU, « Passion et résurrection du Christ, selon Gerbert, abbé de Saint-Wandrille († 1089) », dans *Latin Culture in the Eleventh Century*, éd. M.W. HERREN, C.J. McDONOUGH et R.G. ARTHUR, 2 vol., Turnhout, 2002 (Publications of the Journal of Medieval Latin, 5), vol. 1, p. 223-249 (p. 228, 233 : texte, § 3, p. 243-244).

227. *Visitatio* de l'église de Hill Deverel, dans *Vetus registrum Sarisberiense...* (éd. cit. n. 169), vol. 1, p. 312.

228. *Visitatio* de l'église d'Horningsham en 1224, *ibid.*, p. 313 : *Iconia beatae Virginis sufficientis formae, sed depingenda*. Sur l'« equation between art and holiness », dont saint Bernard critiqua ce qu'il considérait comme des excès, cf. notamment C. RUDOLPH, *The "Things of Greater Importance", Bernard of Clairvaux's Apologia and the Medieval Attitude toward Art*, Philadelphie, 1990, p. 76-79. Cette équation souffrait toutefois des exceptions visant à montrer que « beauty was secondary to supernatural affiliation », cf. K. KAMERICK, *Popular Piety and Art...* (*op. cit.* n. 6), p. 59.

229. Sur cette œuvre, cf. en dernier lieu D. BOUET, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005, p. 259-274.

vanitatis, mais un *incentivum caritatis* pour qu'elle s'élève jusqu'à l'unité en l'Unique²³⁰. Sur l'autel, une image du Sauveur portant la croix suffira à la recluse, elle lui rendra présente sa passion, l'invitera de ses bras ouverts à ses étreintes et de sa poitrine nue lui donnera le lait de la douceur consolatrice. Si la recluse le souhaite, la *virgo mater* et le *virgo discipulus* pourront chacun *in sua imagine* encadrer la croix pour recommander l'excellence de la virginité²³¹. Or, l'évocation de Marie et de Jean s'accompagne d'une louange à la Vierge en forme de litanie qui ne fait nullement participer l'image à l'intercession du prototype²³². Loin d'avoir l'importance que leur reconnaît le pontifical de Canterbury du XI^e s., les images de la Vierge et de saint Jean ne paraissent compter que dans la mesure où elles ramèneront au crucifix destiné à polariser la dévotion affective de la recluse. Voilà qui rappelle une évidence valable pour la vénération des images comme pour d'autres pratiques, la diversité des attitudes et des discours en matière de dévotions comme d'adhésion aux récits miraculeux dans le monde religieux du Moyen Âge²³³.

Cette diversité n'affleure guère dans les textes analysés ici en raison des lacunes de la documentation et peut-être de la recherche. Celle-ci a néanmoins permis de relever à travers les écrits hagiographiques et liturgiques de multiples façons de concevoir, de suggérer ou plus rarement d'exprimer les relations entre l'image et le prototype céleste. Elles vont de la nette distinction à une assimilation au moins temporaire, sans que la confusion du modèle et de la représentation apparaisse comme un risque majeur. Notre dossier ne contient qu'une seule mise en garde à ce propos, celle de Goscelin dans son récit du miracle de saint Augustin de Canterbury à Constantinople ; et encore la confusion y fait-elle plutôt figure d'attitude exotique, celle d'une Grecque remise à sa place par le saint occidental²³⁴.

La présente étude ne se proposait pas de s'arrêter à toutes les fonctions des images religieuses²³⁵ et, hormis quelques allusions çà et là, elle a laissé pour un article en préparation la principale image, le crucifix. Mais, dans ses limites, elle a pu attirer l'attention sur des textes souvent peu

230. AELRED DE RIEVAULX, *De institutione inclusarum*, 26, éd. trad. C. DUMONT, *Aelred de Rievaulx. La vie de recluse. La prière pastorale*, Paris, 1961 (Sources chrétiennes, 76), p. 104-107, cf. p. 14-15 ; — éd. C.H. TALBOT, dans *Aelredi Rievallensis opera omnia*, I : *Opera ascetica*, Turnhout, 1971 (Corpus Christianorum, C.M., 1), p. 658, l. 746-747 et p. 659, l. 765-772.

231. *Ibid.*, p. 658, l. 748-p. 659, l. 764.

232. *Ibid.*, p. 659, l. 759-764 ; cf. éd. C. DUMONT, p. 106, n. 1.

233. Cf. les importantes remarques de G. PHILIPPART, « Le récit miraculeux marial dans l'Occident médiéval », dans *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, éd. D. IOGNA-PRAT, É. PALAZZO, D. RUSSO, Paris, 1996, p. 563-589 (p. 586-588).

234. Le passage de Grégoire le Grand cité dans le psautier de St. Albans apparaît moins comme une mise en garde que comme une justification, cf. note suivante.

235. Du reste, le dossier anglais paraît pour l'époque envisagée pauvre en considérations sur le sujet. Je relève rapidement quelques données. 1) On trouve une citation et une traduction anglo-normande d'un passage classique de Grégoire le Grand (*Aliud est picturam adorare, aliud per picture historiam quid sit adorandum addiscere...*) dans le célèbre psautier enluminé de St. Albans, réalisé entre 1115 et 1145/46 et donné à l'ermitte Christina de Markyate ; cette citation visait sans doute à justifier la présence nouvelle de scènes narratives dans un livre de prières dont des illustrations aussi neuves que celles de la Vie de saint Alexis, cf. notamment M. CAMILLE, « The Gregorian Definition Revisited : Writing and the Medieval Images », dans *L'image. Fonctions et usages...* (op. cit. n. 2), p. 89-107 (p. 89-91 avec les textes) ; — J.F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York, 1998, p. 186-187 ; — G. OROFINO, « "Leggere" le miniature medievali », dans *Arti e storia nel Medioevo*, III (op. cit. n. 2), p. 341-367 (p. 350-353) ; — J. GEDDES, « The St. Albans Psalter. The Abbot and the anchoress », dans *Christina of Markyate. A Twelfth Century Holy Woman*, éd. S. FANOUS et H. LEYSER, Londres/New York, 2005, p. 197-216 (p. 203, 207, 212) ; — T. HUNT, « The Life of St Alexis 475-1125 », *ibid.*, p. 217-228 (p. 222-223). 2) Une œuvre d'un cistercien anglais de la fin du XII^e s. traite d'iconographie typologique, cf. — en attendant l'édition de K.-A. WIRTH, *Pictor in Carmine. Ein Handbuch der Typologie aus dem 12. Jahrhundert*, Berlin — M.R. JAMES, « Pictor in Carmine », *Archaeologia*, 94, 1951, p. 141-166 ; — P. SKUBISZEWSKI, « L'intellectuel et l'artiste face à l'œuvre à l'époque romane », dans *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, éd. J. HAMESSE et C. MURAILLE-SAMARAN, Louvain-la-Neuve, 1990, p. 263-321 (p. 271-272, 310-312). 3) Vers 1212 la *Magna Vita sancti Hugonis*, V, 11, éd. D.L. DOUIE et D.H. FARMER, ... *The Life of St Hugh of Lincoln*, 2 vol., Oxford, 1985 (1961) (Oxford Medieval Texts), vol. II, p. 137-142, donne un remarquable exemple d'une leçon basée sur une iconographie, en l'occurrence celle du Jugement Dernier de Fontevraud, cf. L. PRESSOUYRE, « Quelques fonctions... » (op. cit. n. 8), p. 67-68, 4) Dans un tout autre registre, il y a la *Disputatio Iudei et Christiani* de Gilbert Crispin (*supra*, texte correspondant aux n. 218-220) sur laquelle j'aurai à revenir à propos du crucifix.

connus et importants. La plupart ont pour cadre l'espace ecclésial. On est frappé par la place qu'y occupent dès le XI^e s. les effigies — d'ordinaire des statues — de la Vierge et de divers saints. Malgré la prépondérance du culte des reliques²³⁶, ces images suscitaient la vénération tantôt en conjonction avec elles, tantôt sans elles. Certaines, placées à proximité des restes corporels ou d'un tombeau vide, captaient et transmettaient leur *virtus* tout en montrant la présence du serviteur de Dieu. D'autres apparaissaient comme des objets de culte et des médiateurs sacrés autonomes. Les effigies de la Vierge pouvaient s'animer sans contenir nécessairement des reliques et l'on apprend que des guérisons miraculeuses avaient habituellement lieu auprès de la statue de saint Swithun à Sherborne, loin de son corps. On ne saurait plus voir dans les statues-reliquaires une espèce de passage obligé de l'histoire de la vénération des images en Occident, même si elles en constituèrent une étape significative. Les *benedictiones* épiscopales qui sacralisaient les statues et permettaient d'en contrôler le culte ne font aucune allusion à leur contenu éventuel. Elles étaient censées suffire pour assurer l'efficacité de l'intercession du prototype là où se trouvait son image. Hormis l'animation des statues de la Vierge attestée plus tard, cela semble s'être développé rapidement à partir des décennies centrales du XI^e s., époque où, vers 1035, eurent lieu aussi l'*inventio* et la *translatio* du crucifix miraculeux de Waltham²³⁷. Sans pouvoir l'expliquer — car l'apparition des figures en trois dimensions est antérieure²³⁸ —, j'ai l'impression que la fin de la période anglo-saxonne marqua une intensification du culte des images dont les Normands héritèrent. Encore faudrait-il pouvoir mesurer l'originalité insulaire du phénomène.

Ce travail souffre bien sûr de s'être limité pour l'essentiel aux sources anglaises alors que les relations entre l'Angleterre et le continent étaient intenses. Une telle approche se justifie, on l'a vu, sur le plan pratique : la possibilité d'appréhender seul en un temps raisonnable sinon l'ensemble, du moins la majeure partie de la documentation. Mais il s'avère indispensable d'élargir la recherche et de l'étendre en particulier à l'espace français. Il est grand temps de constituer pour celui-ci une base de données satisfaisante²³⁹. Elle ne manquerait pas de faire apparaître nombre de textes inconnus ou peu utilisés et de féconder ainsi divers aspects des études sur l'histoire des images dans les sociétés médiévales. La collecte des textes à travers une documentation sans doute plus abondante que l'anglaise et l'analyse des sources représentent un travail considérable qui ne peut être mené qu'en équipe. Le dossier anglais montre que l'entreprise mérite un tel investissement.

Jean-Marie SANSTERRE
Université libre de Bruxelles
Département d'Histoire, Arts et Archéologie
Avenue F.D. Roosevelt 50 – CP 175
B – 1050 BRUXELLES

236. Voir *supra*, n. 63. À l'exception du crucifix et des images de la Vierge, cette prépondérance s'observe encore en Angleterre au bas Moyen Âge, cf. K. KAMERICK, *Popular Piety and Art...* (*op. cit.* n. 6), p. 121.

237. Cf. J.-C. SCHMITT, « Translation et transfert de pouvoir... » (*op. cit.* n. 9), qui se base notamment sur *The Waltham Chronicle. An Account of the Discovery of Our Holy Cross at Montacute and Its Conveyance to Waltham*, éd.-trad. L. WATKISS et M. CHIBNALL, Oxford, 1994 (Oxford Medieval Texts), œuvre écrite peu après 1177. Il va sans dire que ce crucifix figurera en bonne place dans l'article que je prépare.

238. *Supra*, n. 60 et 76.

239. Voir *supra*, n. 10.