



Perrine Rodrigues

Le discours des vices et des vertus aux périodes carolingienne et ottonienne. De l'écrit à l'image (IXe-XIe siècle)

RODRIGUES Perrine. *Le discours des vices et des vertus aux périodes carolingienne et ottonienne. De l'écrit à l'image (IXe-XIe siècle)*, sous la direction d'Alain Dubreucq. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2018.

Disponible sur : <http://www.theses.fr/2018LYSE3058>



Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



N°d'ordre NNT : 2018LYSE3058

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON
opérée au sein de
l'Université Jean Moulin LYON 3

Ecole Doctorale ED 483
Ecole Doctorale Sciences Sociales : Histoire, Géographie,
Aménagement, Urbanisme, Science Politique, Sociologie,
Anthropologie

Discipline de doctorat :
Doctorat en HISTOIRE MENTION HISTOIRE RELIGIEUSE,
POLITIQUE et CULTURELLE

Soutenue publiquement le 17/10/2018, par :
Madame Perrine RODRIGUES

Le discours des vices et des vertus aux
périodes carolingienne et ottonienne.
De l'écrit à l'image (IX^e-XI^e siècle)

Devant le jury composé de :

RIVIERE, Laurence / Professeure des universités / Université de Grenoble-Alpes / Rapporteuse
JEANNIN, Alexandre / Professeur des universités / Université de Bourgogne / Rapporteur
VEYRARD-COSME, Christiane / Professeure des universités / Université de Paris III -Sorbonne
DESWARTE, Thomas / Professeur des universités / Université d'Angers

DUBREUCQ, Alain / Professeur des universités émérite / Université Jean Moulin LYON III / Directeur
de thèse

INTRODUCTION GÉNÉRALE.

« *Dissere, rex noster, quo milite pellere culpas*

Mens armata queat nostri de pectoris antro,

Exoritur quotiens turbatis sensibus intus

Seditio, atque animam morborum rixa fatigat,

Quod tunc praesidium pro libertate tuenda

Quaeue acies furiis inter praecordia mixtis

Obsistat meliore manu. Nec enim, bone ductor,

Magnarum virtutum inopes neruisque carentes

Christicolas vitiiis populantibus exposuisti;

Ipsae salutiferas obsess in corpore turmas

Depugnare iubes, ipse excellentibus armas

Artibus ingenium, quibus ad ludibria cordis

Obpugnanda potens tibi dimicet et tibi vincat¹. »

PRUDENCE, *Psychomachia*, 5-18.

Ces vers, qui ouvrent une invocation au Christ, évoquent par le vocabulaire et les métaphores militaires employées le combat spirituel. En effet, Prudence, poète et avocat du V^e siècle, a écrit ce poème de la *Psychomachie*, ou *Combat de l'âme*, en mettant

¹ « Explique-nous, notre roi, avec l'aide de quels soldats l'esprit en armes peut chasser les fautes du fond de notre poitrine, chaque fois qu'au milieu du trouble de nos pensées s'élève une révolte intérieure, et que la lutte des passions malades tourmente l'âme ; quelle garnison alors, au secours de la liberté, quelle armée résiste avec le meilleur succès aux furies en effervescence dans le cœur. En effet, ô chef plein de bonté, ce n'est pas sans les pouvoirs de grandes vertus, sans les munir d'énergie, que tu as exposé les Chrétiens aux ravages des vices ; toi-même tu fais combattre dans le corps assiégé des escadrons sauveurs ; toi-même tu armes l'esprit d'excellents moyens d'engager en ton nom la bataille, plein de force pour attaquer les ennemis qui veulent se jouer du cœur, et, en ton nom, de remporter la victoire. » PRUDENCE, *Psychomachie, contre Symaque*, trad. M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992. Vers 5 à 18.

en scène des allégories de vices et de vertus se livrant des combats acharnés². Ce poème, qui a connu un grand écho tout au long du Moyen Âge, et plus particulièrement durant les périodes carolingienne et ottonienne, reflète bien l'image que ce monde se faisait du combat spirituel. Bien qu'ayant connu des différences selon les périodes, la société est une société eschatologique, entièrement tournée vers la recherche du salut. En effet, l'Homme, pour être sauvé, doit mener un combat intérieur : c'est grâce aux vertus, il se doit d'écraser ses propres vices³. Les copistes ont énormément diffusé ce texte⁴ ; ils ont, en outre, ajouté des gloses et des images pour commenter et illustrer ces combats entre les vices et les vertus⁵.

Les dictionnaires actuels définissent le vice comme une propension à faire le mal et la vertu comme une propension à faire le bien⁶. Ces deux notions trouvent leurs racines dans l'Antiquité. La notion de vice, du latin *vitium*⁷, est différente de la notion de péché car cette dernière implique une action consciente et volontaire, mais renvoie à des "tendances" fondamentales qui portent au mal⁸. Aimé Solignac donne les différents termes qui permettent de qualifier le vice dans son article « Péchés

² *ibid*

³ Cette idée est relayée tout au long de la période définie, les termes de *virtus* et de *vitium* sont extrêmement présents dans les manuscrits dès le IX^e siècle, admonitions, capitulaires, traités des vices et des vertus, pénitentiels... se multiplient afin d'inciter les hommes et surtout les plus puissants d'entre eux à prendre en main leur salut et celui du reste de la société. De nombreux ouvrages abordent ce sujet, comme par exemple AVON, D., RIZK, K. (dir.), *De la faute et du salut dans l'histoire des monothéismes*, Karthala, 2010, LE GOFF, J., *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, ou encore TREFFORT, C., *L'Eglise carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, PUL, 1996.

⁴ On dispose aujourd'hui d'environ trois cents exemplaires médiévaux (VI^e-XV^e siècle) répartis dans les bibliothèques européennes, la liste complète est publiée pour la première fois dans l'ouvrage de J., BERGMAN, *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1926.

⁵ La forme iconographique des vices et des vertus a été étudiée dans la thèse de Joanne S. NORMAN, *The Psychomachia in Medieval Art, Metamorphoses of an Allegory*. Quant aux différentes traditions de gloses, elles ont été définies dans l'ouvrage d'O'SULLIVAN, S., *Early Medieval Glosses on Prudentius' "Psychomachia" : The Weitz Tradition*, Brill, 2004.

⁶ *Le Petit Larousse*, Paris, Larousse, (2002) 2003.

⁷ Le terme latin pouvant être traduit par « défaut », « imperfection » ou « tare ».

⁸ La définition est posée dans l'introduction de l'article d'Aimé Solignac sur les péchés capitaux du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. XII, col. 853.

capitiaux »⁹ : « On les a tout d'abord appelés « pensées » (au sens péjoratif du terme *logismos*, équivalent du *yêser hâra'*, le « penchant mauvais » du judaïsme tardif), « esprits » (*pneumata, spiritus*), avec l'idée que leur origine est démoniaque, ou simplement « vices » (*vitia*) »¹⁰. Pour la période étudiée, le terme latin de *vitium* est le plus courant¹¹ et son emploi semble s'accroître au IX^e siècle. Les vices sont classés et organisés en vices principaux et sous vices. Ces listes de vices, définis depuis le IV^e siècle sous les plumes d'Evagre le Pontique et de Jean Cassien, ont été diffusées dans

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Le terme de péchés capitaux ne s'impose qu'à partir du XIII^e siècle.

¹¹ Le terme de *vitia* est le plus couramment admis durant la période comme le démontre le tableau suivant :

Tableau des occurrences du terme « vitium » dans les œuvres retenues.

Type	Manuscrits	Auteur	Date	Occurrence du terme <i>vitium</i>
Traité des vices et des vertus	<i>De conflictu vitiorum et virtutum</i>	Ambroise Autpert	Vers 777	4 fois
Sermons	<i>Sermo de cupiditate</i>	Ambroise Autpert	Avant 780-84	< 10 fois
Miroirs des laïcs	<i>Liber exhortationis</i>	Paulin d'Aquilée	Avant 799	13 fois
Manuel pédagogique	<i>Dialogus de rhetorica et virtutibus</i>	Alcuin	Avant 801	5 fois
Traité des vices et des vertus	<i>Liber de vitiis et virtutibus</i>	Alcuin	801-804	Environ 20 fois
Miroirs des princes	<i>Via regia</i>	Smaragde de Saint-Mihiel	813-816	11 fois
Pénitentiels	<i>De vitiis et virtutibus et de ordine poenitentiarum</i>	Halitgaire de Cambrai	829	54 fois
Miroirs des laïcs	<i>De institutione laicali</i>	Jonas d'Orléans	828-829	73 fois
Miroirs des princes	<i>De institutione regia</i>	Jonas d'Orléans	831	2 fois
Traité des vices et des vertus	<i>De cavendis vitiis</i>	Hincmar de Reims	Vers 860	48 fois

l'Occident chrétien par Grégoire le Grand. Les penseurs carolingiens les ont repensées, réadaptées et retravaillées sous forme de classifications.

La notion de vertu trouve ses racines dans l'Antiquité païenne, dans son article « Vertus » Jean-Marie Aubert¹² fait remonter les origines du terme « vertu » à la période présocratique et explique qu'il faut attendre Socrate pour que les vertus pénètrent la sphère de la morale. Dans la *République*, Platon distingue ensuite quatre vertus fondamentales et nécessaires à l'Etat¹³. Par la suite Aristote poursuit cette tradition mais ne considère pas ces vertus comme innées mais comme acquises. Jean-Marie Aubert définit alors sa vision de la vertu de la manière suivante : « Tout en distinguant bien entre vertus intellectuelles et vertus morales, il a inséré les vertus dans le cadre de sa théorie de l'*habitus* (*hexis*), qui ne correspond pas au terme actuel d'habitude à tonalité passive, mais relève de l'activité responsable et libre du sujet moral. La vertu prend naissance par des actes émanant de la liberté humaine dont ils expriment la maîtrise et la stabilité dans ses choix. La vertu désigne alors l'excellence (c'est le sens fondamental du terme *aretè*), la perfection de l'être humain auteur de ses actes ; elle est « la disposition permanente de choisir en se tenant dans le juste milieu déterminé par la raison » (*Éthique à Nicomaque II, 6, 1106b 36-1107a 1*).¹⁴ » L'auteur explique ensuite que le stoïcisme va vulgariser cette pensée platonicienne sur les vertus et la transmettre en Occident car les quatre vertus (prudence, force, tempérance et justice) sont comprises « comme la meilleure manière de vivre selon la nature, conception qui devint vite un des éléments moraux du patrimoine culturel de l'Occident¹⁵ ».

¹² J.-M., AUBERT, « Vertu », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. XVI, col. 485.

¹³ PLATON, *La République*, IV, 427^e, J.-M. Aubert démontre que ces vertus platoniciennes vont devenir les vertus cardinales sous la plume d'Ambroise dans son *De officiis ministrorum* où elles expriment « l'harmonie et la santé morale ».

¹⁴ J.-M., AUBERT, *op. cit.*

¹⁵ *Ibid.*

La liste des vertus pose un problème dans l'Antiquité chrétienne qui cherche à se démarquer du paganisme. Seul, Paul de Tarse ose employer le terme de vertu dans sa lettre aux Philippiens (IV, 8), les termes qu'il utilise permettent de comprendre qu'il conçoit la vertu comme un comportement idéal et une recherche de l'excellence. Cependant, il insiste sur le fait qu'il existe des vertus spécifiques aux chrétiens qui sont un don de Dieu : « Maintenant donc demeurent foi, espérance, charité en toutes choses, mais la plus grande d'entre elles c'est la charité » (I Cor. XXII, 13). Mais ce n'est qu'à partir d'Origène que Jean-Marie Aubert note une volonté d'intégration de l'enseignement païen sur les vertus dans une réflexion éthique spécifiquement chrétienne¹⁶. L'évêque d'Hippone Augustin va dans son ouvrage *De civitate Dei* montrer la prédominance des vertus chrétiennes gratuites (foi, espérance et charité) sur les vertus simplement morales. Mais il faut attendre la période médiévale et Grégoire le Grand pour que s'opère une réflexion théologique sur le rapport qu'il existe entre ces deux types de vertus afin de « sauvegarder la part de l'humain dans une existence qui n'avait cependant qu'une finalité surnaturelle¹⁷ ».

Aux alentours de 800, le monde occidental connaît une assez longue période de stabilité. Depuis l'effondrement de l'empire romain d'Occident, il subit de nombreuses phases de migrations de peuples. En 732, les chefs francs voient Charles Martel, maire du palais, arrêter l'invasion musulmane à Poitiers. C'est au sein de la famille de ce charismatique maire du palais que va naître la dynastie Pippinides¹⁸. Le changement dynastique commence avec Pépin le Bref, mais, ce n'est qu'à l'aube du IX^e siècle, lorsque Charles, roi des Francs, reçoit à Rome des mains du pape Léon III la couronne

¹⁶ *Ibid.*. C'est ce qu'observe Jean-Marie Aubert sur la tentative d'Ambroise de christianiser l'œuvre du *De officiis* de Cicéron en proposant un ouvrage portant le même nom qui entre autres modifie la position chrétienne vis-à-vis du monde chrétien et en particulier en matière de doctrine sur les vertus.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ La dynastie carolingienne succède à la dynastie mérovingienne en 751 et règne jusqu'en 987 en France et en Germanie jusqu'en 911.

impériale, que cette stabilité s'impose et que l'empire romain d'Occident est rénové. Ce nouvel empire s'étend sur les royaumes de Neustrie, d'Aquitaine, de Gascogne, de Navarre, de Septimanie, de Provence, de Bourgogne, ainsi que sur la Frise, la Saxe, l'Austrasie, l'Alémanie, la Bavière, la Carinthie, la Lombardie et le duché de Spolète.

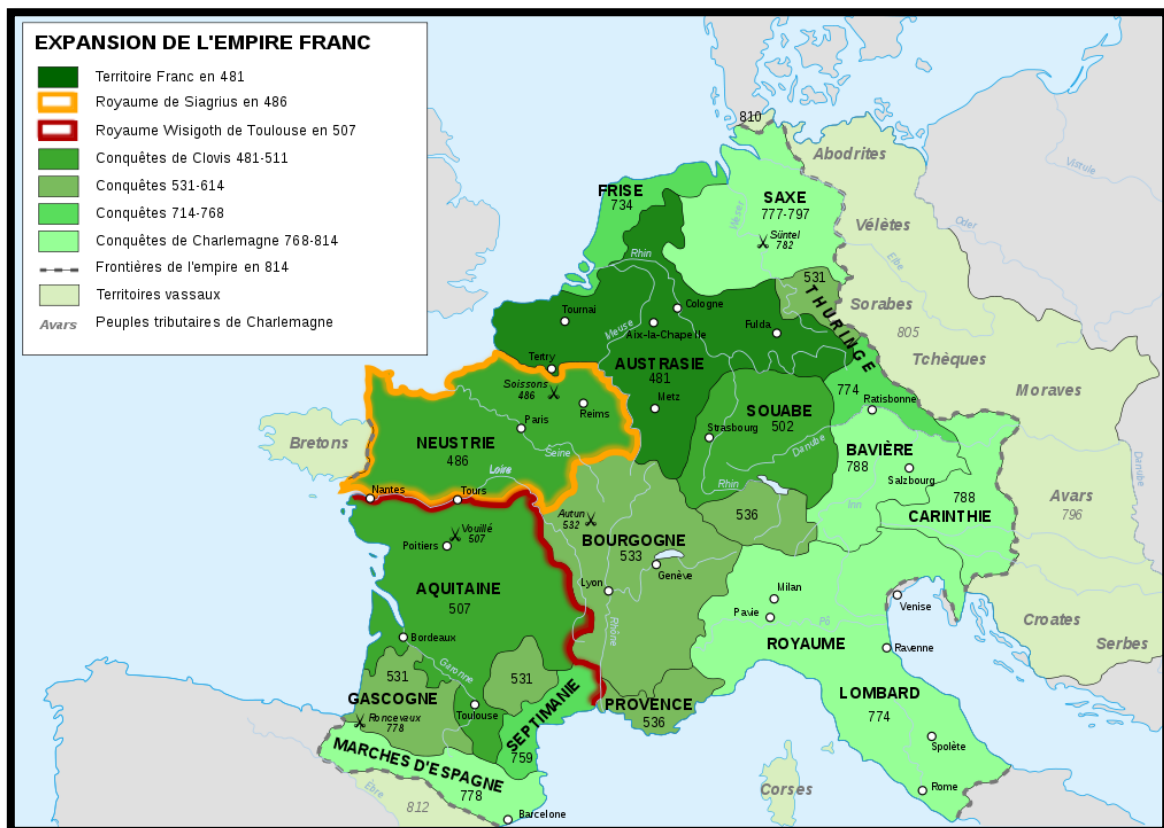


Figure 1. Carte de l'expansion de l'empire franc sous Charlemagne (source. <http://www.cartesfrance.fr>)

Les Carolingiens, et plus particulièrement Charlemagne et ses successeurs, Louis le Pieux, et, plus tardivement, Charles le Chauve, ont su rétablir l'empire d'Occident grâce à leur politique d'expansion territoriale, à la mise en place de méthodes d'administration efficaces et surtout grâce à un fort resserrement des liens avec l'Eglise chrétienne.

En outre, on constate que l'ensemble de ces souverains ont su provoquer un renouveau culturel, qui va avoir un impact sur la culture occidentale pendant environ

mille ans. Celui-ci est d'une telle ampleur qu'on parle de « renaissance carolingienne », mais on préférera le terme latin de *renouatio*, même si elle n'a rien à voir avec la Renaissance des XV^e-XVI^e siècles. Bien entendu, la période antique est mise en valeur, notamment la littérature profane, mais bien que les auteurs carolingiens aient été influencés par le style des auteurs antiques, ils ont surtout œuvré à la conservation des écrits profanes¹⁹. Ce siècle voit apparaître de grands bibliophiles, comme le démontrent les collections de certaines bibliothèques.

L'expression de « renaissance carolingienne » naît dans les années 1830 sous la plume de l'historien Jean-Jacques Ampère. Ce dernier s'oppose à la vision courante de l'époque qui consiste à considérer la période qui précède l'an mille comme une période culturellement rétrograde. Au contraire, les prémices de cette renaissance sont anciennes et une nouvelle culture d'inspiration chrétienne s'est déjà développée sur les ruines de la culture romaine. Mais le tournant de la période carolingienne reste fondamental.

La notion de « renaissance carolingienne » évolue dans les années 1920 sous l'influence de l'historienne Erna Patzelt puisqu'elle en amplifie l'usage et à sa suite la période ciblée est théorisée et le terme renaissance est désormais associé à d'autres périodes médiévales comme la renaissance ottonienne ou la renaissance du XII^e siècle.

Après la seconde guerre mondiale, les historiens, plus particulièrement les historiens anglo-saxons se penchent sur la notion de renaissance carolingienne. Pierre Riché développe la notion de "renaissance carolingienne" en distinguant trois

¹⁹ Les auteurs carolingiens ont très souvent copié des œuvres chrétiennes de la basse Antiquité, mais aussi des ouvrages classiques. Comme P. Riché l'a démontré dans sa thèse *Education et culture dans l'Occident barbare (VI^e-VIII^e siècles)*, 1962, les hommes du haut Moyen Âge ont été fascinés par le modèle d'éducation antique et ont cherché à le reproduire. La copie et la transmission, entre autres, des écrits de Cicéron, de Sénèque ou de Suétone s'inscrit dans cette volonté de redécouvrir le savoir antique. L'imitation de leur style vise à rechercher une forme plus pure du latin. Quant aux copies des œuvres de Boèce et des autres chrétiens de la basse Antiquité, celles-ci démontrent de l'intérêt des Carolingiens pour l'étude du *Quadrivium*.

renaissances carolingiennes successives : celle qui caractérise le règne de Charlemagne, celle qui concerne le règne de ses successeurs et celle qui concerne l'époque ottonienne. Malheureusement, le terme de "renaissance" est délicat car il renvoie automatiquement à la Renaissance du XVI^e siècle et par conséquent dans cette étude, on n'emploiera que le terme latin de *renouatio*, utilisé par les contemporains et qui ne possède pas d'équivalent en français. Selon Kristina Mitalaité²⁰, les lacunes en matière d'histoire de la pensée et de théologie sur la période carolingienne sont dues à "un prétendu manque de créativité de la part des auteurs carolingiens : mais de prime abord, ceux-ci ne semblent que copier et recopier les textes patristiques". Or, elle explique que le renouveau des études sur la période carolingienne s'accompagne d'une lecture plus attentive des textes carolingiens qui révèlent « des principes de création textuelle, une pensée mature ou encore des problèmes anthropologiques insoupçonnés".

De Charlemagne à Charles le Chauve, les empereurs carolingiens ont su donner une impulsion décisive à ce renouveau culturel et pour cela, se sont entourés des plus grands penseurs de l'époque. A la cour, les plus grands lettrés sont réunis, emmenant ainsi avec eux leurs influences très variées : les influences orientales, anglo-saxonnes, ibériques et italiennes vont enrichir un socle franc et germanique. Leurs diversités d'origines, de nationalités, de formations et de personnalités ont permis de créer une émulation culturelle qui a suscité l'émergence de modèles pour la vie intellectuelle. Pour la première fois, la plus grande partie des lettrés de l'époque vont posséder une culture commune²¹.

Malgré ses influences antiques et hétéroclites, la culture carolingienne reste totalement chrétienne, bien que des laïcs y aient pris part, ce sont des clercs qui l'ont

²⁰ K., MITALAITÉ, « Bulletin d'histoire de la théologie et de la pensée carolingiennes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 91, 2007/3, p. 523-561.

²¹ Il s'agit du premier épanouissement de la culture européenne.

menée²². On constate que les auteurs de la réforme ont cherché à combler les lacunes et à élever le niveau culturel de la société. Dans ce but, ils ont eu recours aux autorités du christianisme comme référence de base, en particulier à la Bible et aux écrits des Pères de l'Eglise, mais ont également recherché dans les écrits profanes antiques des modèles formels²³.

Les grands penseurs carolingiens sont les garants de la diffusion de cette renaissance : une fois leur mission à la cour accomplie, ils sont nommés abbés ou évêques et deviennent les propagateurs des réformes et de l'unité culturelle carolingienne.

Cette réforme a pour but d'élever le niveau culturel de la société en transformant les mœurs, mais aussi l'enseignement et les arts. Ainsi, l'un des points fondamentaux sur lequel les empereurs et les acteurs de la réforme vont s'appuyer est la christianisation profonde de la société. Les notions de vertu et de vice sont donc prépondérantes ; elles viennent redéfinir les pratiques politiques, religieuses et sociales²⁴. Les vices et les vertus deviennent dès lors des références culturelles et morales, touchant à tous les domaines de la vie humaine. C'est pourquoi le discours des vices et des vertus ne se développe pas en un genre littéraire unique, en effet poèmes, traités des vices et des vertus, miroirs des princes, conciles, statuts synodaux, pénitentiels... traitent de ces deux notions²⁵. La renaissance ottonienne s'étend du X^e siècle jusqu'aux environs de 1030. Elle succède à la renaissance carolingienne et se

²² Dans notre propos, c'est le cas de Dhuoda, femme de Bernard de Septimanie qui a rédigé un traité, le *Liber Manualis* à l'attention de son fils Guillaume. Cf. DHUODA, *Manuel pour mon fils*. Introduction, texte crit[i]que, notes par Pierre Riché ; traduction par Bernard de Vregille et Claude Mondésert. 2^e édition revue et augmentée, Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 225bis), 199.

²³ Les auteurs carolingiens cherchent à rassembler et à ordonner le savoir, notamment les connaissances antiques ; c'est pourquoi ils vont avoir recours à la compilation.

²⁴ Celles-ci sont la conséquence des liens unissant le nouveau pouvoir à l'autorité pontificale.

²⁵ La mise en image de ces deux notions se fait en parallèle.

caractérise par une forte vitalité culturelle et ne peut être comprise indépendamment du renouveau carolingien puisque la dynastie ottonienne s'inscrit dans la succession des carolingiens.

Le développement rapide des illustrations de vices et de vertus démontre l'impact qu'ont eu ces deux notions sur la société carolingienne. La présente étude va permettre d'aborder ce thème sous différents aspects : littéraire, juridique, politique ou encore iconographique. L'intérêt d'une recherche sur le discours des vices et des vertus réside tout d'abord dans le fait que le discours permet d'englober tous les aspects et toutes les formes sous lesquels les vices et les vertus sont diffusés dans la société carolingienne. De plus, cette recherche permet de cerner la société sous tous ses aspects puisqu'elle touche aux domaines de la morale. Lorsqu'on traite de la morale cela renvoie aux normes morales et sous-entend les normes politiques, juridiques, économiques, mais aussi familiales, sexuelles... Par conséquent, le discours des vices et des vertus constitue une étude de la morale chrétienne et des répercussions qu'elle a eue sur la société.

L'historiographie médiévale a traité le thème des vices et des vertus d'une manière inégale. En effet dès 1945, l'historiographie française, dominée par le courant de l'Ecole des Annales depuis le début du siècle, voit apparaître sous l'influence de Fernand Braudel une histoire économique basée sur une étude du temps long et permettant de faire émerger le concept de civilisation. Par conséquent, apparaissent les prémices de l'histoire des mentalités mais celle-ci se trouve englobée dans cette histoire économique. Il faut attendre les années 1960-70 pour que l'histoire des mentalités quitte l'histoire économique et s'épanouisse à travers la Nouvelle Histoire. L'ouverture de nouveaux champs d'étude permet de réhabiliter des sources non exploitées jusqu'alors. Dans les années 1950-60, très marginale, déclassée par l'histoire économique, l'histoire des mentalités a beaucoup de mal à s'imposer car on ne sait pas

où la classer. Les années 1980-90 ont marqué un tournant dans l'historiographie qui a mené à l'éclatement de la discipline. L'histoire culturelle, courant dans lequel s'inscrit cette étude, domine l'historiographie médiévale et ouvre de nouveaux champs d'étude permettant une approche renouvelée des sources relatives aux vices et aux vertus.

Les premières études s'intéressant à l'étude des vices et des vertus sont celles d'Adolf Katzenellenbogen et de Morton Bloomfield, qui datent respectivement de 1939²⁶ et de 1952²⁷. L'ouvrage d'Adolf Katzenellenbogen est une référence en matière d'iconographie des vices et des vertus. En effet, l'auteur a réalisé un travail monumental en recensant les sources littéraires et surtout artistiques. Celles-ci lui ont permis de classer les représentations des vices et des vertus en deux catégories : les représentations dynamiques et les représentations statiques. Il met l'accent sur l'influence iconographique de la Psychomachie de Prudence et de ses sources romaines. Dans son ouvrage *The Seven Deadly Sins*, il recherche les origines possibles des sept péchés capitaux, qu'il retrace de la période hellénistique jusqu'au XVI^e siècle. La première partie de son ouvrage s'intéresse à l'élaboration d'une morale chrétienne autour des notions de vices et de vertus et l'influence de la Psychomachie de Prudence, à l'origine du septénaire des péchés capitaux. Il consacre la seconde partie de son étude à l'évolution de ce septénaire de la période carolingienne jusqu'en 1510. Cependant lorsqu'on étudie rapidement les sources traitées dans ces ouvrages, on remarque que la majorité des documents étudiés datent du Moyen Âge central et que les sources carolingiennes ont été délaissées par l'ensemble de ces auteurs.

Depuis les années 1990, ce thème a bénéficié d'un regain d'intérêt. Parmi les publications les plus récentes, on retrouve les ouvrages de Richard Newhauser. Il

²⁶ A. KATZENELLENBOGEN, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art from early Christian times to the thirteenth Century*, Londres, 1939.

²⁷ Notamment son étude pionnière: M., W., BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins*, Michigan, 1952.

publie dès 1993 le *The treatises on Vices and Virtues in Latin and in the Vernacular*²⁸, où il fixe et définit le genre du traité des vices et des vertus. Il distingue le traité des vices et des vertus des autres œuvres morales comme les manuels de confession, les pénitentiels, ou encore les homélies ou les sermons. En effet, il explique que le traité des vices et des vertus de par sa forme littéraire, ses objectifs, ses destinataires forme un genre littéraire à part entière. Pour cette étude, seule la partie sur les traités en langue latine est pertinente. L'ouvrage de Silvana Vecchio et de Carla Casagrande *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge* publié en 2000²⁹. Ces deux historiennes proposent une étude de l'évolution du septénaire des péchés capitaux puis proposent une brève histoire de chacun des sept péchés capitaux. Une dernière partie, réalisée par Jean-Claude Schmitt s'intéresse à l'iconographie de ces péchés capitaux. Bien que les sources du haut Moyen Âge soient évoquées, ce travail concerne principalement le Moyen Âge central et le bas Moyen Âge. Mais c'est surtout le congrès international de l'université de Fribourg en 2006³⁰ qui est le premier à traiter de ce thème en fonction des spécialités et met en lumière les différentes facettes du sujet des péchés capitaux.

Le fait que les Carolingiens soient des guerriers victorieux apparaît à l'époque comme un miracle chrétien. L'alliance avec l'Eglise est nécessaire aux yeux des politiques de l'époque, en effet, son étude montre que l'appui de l'Eglise est nécessaire d'un point de vue matériel car l'Eglise est extrêmement riche et politique pour consolider leur pouvoir³¹. Par conséquent, les sources traitées dans cette étude ne sont pas inconnues ; elles ont pour la plupart été éditées, un certain nombre ont été traduites. Leurs études cependant n'ont pas servi à la mise en valeur du thème des vices et des vertus. En effet, ces sources ont été étudiées dans leur domaine

²⁸ R., NEWHAUSER, *The treatises on Vices and Virtues in Latin and in Vernacular*, Turnhout, Brépols, 1993.

²⁹ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2009.

³⁰ *Laster in Mittelalter, Vices in the Middle Ages*, colloque organisé à l'Institut d'études médiévales, à l'Université de Fribourg (Suisse), du 20 au 22 février 2006, éd. Christoph Flüeler, Martin Rohde, W. de Gruyter, cop. 2009.

³¹ FELLER, L., *Église et société en Occident. VII^e-XI^e siècle*. Armand Colin, 2009

d'application (hagiographie, justice...), mais jusqu'à présent personne n'a cherché à trier et à synthétiser ce thème présent en filigrane dans ces sources.

En outre, l'iconographie très riche qui naît à l'époque carolingienne sera étudiée ici, en parallèle à l'étude des sources manuscrites³². Les représentations des vices et des vertus sont intimement liées aux écrits qu'elles illustrent. Bien loin des positions de Grégoire le Grand, décrites par Emile Mâle, ces illustrations ne correspondent pas à une « Bible des illettrés » mais possèdent une fonction propre. Il existe une dialectique importante entre le texte, l'image et le spectateur. De plus, l'ensemble de ces images a créé un corpus de codes de représentations qui s'est transmis à travers toute l'iconographie médiévale. Les manuscrits où se trouvent des images de vices et de vertus, dérivent d'une source écrite et la tâche de l'enlumineur revient à repenser le texte. Cependant il est clair que la majorité des écrits s'adressaient à un public cultivé et lettré ; il en va de même pour les images. Leur analyse va d'abord passer par une phase d'observation et de relecture en rapport avec leur contact immédiat avec le texte afin d'en comprendre le sens profond. Ensuite, il va s'agir de saisir le fonctionnement du rapport entre les textes et les images, afin de les comprendre comme le vocabulaire d'une langue complexe qui a sa place dans le discours des vices et des vertus.

Il s'agit ainsi de comprendre le discours des vices et des vertus comme un nouveau système comportemental, cadre dans lequel les penseurs carolingiens ont créé un discours tant littéraire qu'iconographique autour des vices et des vertus. Ce discours a contribué à la mise en place d'une nouvelle norme sociale. Peut-on parler de la mise en place par les autorités carolingiennes d'une théologie morale en vue de réformer tous les pans de la société ? Quel est auprès des laïcs l'impact de cet encadrement moral voulu par le pouvoir clérical, responsable de l'accomplissement par les fidèles de leur devoir religieux ?

³² A la différence de l'étude de J.-C. Schmitt sur l'iconographie des péchés capitaux contenue dans un chapitre à part de l'ouvrage de C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *op. cit*

Afin de mieux cerner tous les aspects complexes du sujet l'étude s'articulera en quatre parties. La première portera sur la syntaxe et l'organisation du langage tant littéraire qu'iconographique, dans le but de définir toutes les formes que ce discours peut revêtir. Les trois parties suivantes proposent d'appréhender le sujet à différentes échelles : de l'encadrement religieux à l'individu en passant par les pratiques politiques. C'est pour cela que la seconde partie aura trait à la liturgie et les sacrements, cadres dans lesquels s'exercent la pratique des vertus et la lutte contre les vices. La troisième partie portera sur le pouvoir et sur le mode de gouvernement, car c'est à l'aristocratie franque que s'adresse la majorité des textes étudiés. Enfin la quatrième partie portera sur l'Homme, en tant qu'individu, car c'est en lui que s'opère la lutte entre les vices et les vertus.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE : PRÉSENTATION DES SOURCES.

Cette étude s'articule autour de la notion de « discours ». Le Petit Larousse la définit de la manière suivante : « ensemble de manifestations verbales, orales ou écrites, tenues pour significatives d'une idéologie ou d'un état des mentalités d'une époque concernant un domaine ». Ce domaine de réflexion, celui des vices et des vertus³³, a été développé sous la plume des auteurs carolingiens et ottoniens dans un contexte idéologique eschatologique, parfois empreint de résurgences millénaristes³⁴. En effet, l'eschatologie, c'est-à-dire le discours des fins dernières de l'homme, partie de la théologie étudiant la destinée de l'homme après sa mort et soulevant la question du salut³⁵, est au centre des préoccupations des clercs de la *renouatio*. Les principaux acteurs de cette renaissance ont cherché, comme l'écrit Michel Rubellin³⁶, à élaborer une vision d'ensemble de la société en marche vers le salut et encadrée par les clercs.

Cette volonté d'encadrement moral de la société rejaillit sur les diverses formes que prend ce discours, impliquant ainsi l'étude de sources aussi bien manuscrites qu'iconographiques. La *renouatio* cherche à encadrer le fidèle de sa naissance jusqu'à sa mort et ce quel que soit la place qu'il occupe dans la société. Par conséquent le corpus des sources manuscrites englobe des sources spirituelles, juridiques et

³³ Le vice désigne dans le domaine de la morale, un penchant devenu habitude que la morale réprouve, tandis que la vertu qualifie la disposition à agir avec persévérance en accord avec la loi divine.

³⁴ Sumi Shimahara dans son article « Peut-on parler de millénarisme à l'époque carolingienne ? L'apport de quelques sources exégétiques. » explique que les hommes de la *renouatio* carolingienne ont eu une importante production exégétique. Cette production, bien que fortement influencée par les écrits de Jérôme et d'Augustin, laisse transparaître une adaptation de l'idée de millénarisme : l'ouvrage qui permet d'attester cette thèse est, selon l'auteur, les *Révélation*s du pseudo-Méthode, traduites en latin au VIII^e siècle et dont on possède une vingtaine de manuscrits antérieurs au XII^e siècle.

³⁵ Définition tirée de M. KAPLAN, *Moyen Âge : IV^e-X^e siècle*, Cours et méthode, Bréal, 1994, t.1, p. 184.

³⁶ M. RUBELLIN, *Eglise et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon, PUL, 2003.

littéraires, tandis que le corpus iconographique contient des images provenant de manuscrits et de sculptures.

I. Les sources manuscrites.

Le corpus des sources manuscrites concernant les vices et les vertus est extrêmement dense et varié. Les écrits portant sur les vices et les vertus ne sont pas chose nouvelle ; ils existent depuis l'Antiquité païenne³⁷. Puis, à la suite de Paul de Tarse, les auteurs chrétiens des premiers siècles³⁸ vont réadapter la philosophie antique et la fusionner à la pensée chrétienne. Dès lors, les ouvrages traitant des vices et des vertus vont se multiplier durant tout le haut Moyen Âge³⁹. La période carolingienne et, dans sa continuité, la période ottonienne⁴⁰, connaissent un foisonnement de ces sources spirituelles car un grand nombre de penseurs de la *renouatio* ont rédigé des traités moraux (traités des vices et des vertus), des guides spirituels (miroirs du prince ou des laïcs) et des règles d'encadrement religieux (pénitentiels, conciles, statuts synodaux). Cependant, le discours des vices et des vertus ne se limite pas uniquement à ces sources, il trouve aussi écho dans les textes de loi, notamment dans les capitulaires ; mais aussi dans les poèmes et les vies de saints. En effet, les premières sources citées sont essentielles car elles permettent une définition des vices et des vertus et proposent des moyens de les identifier. Quant aux sources judiciaires et littéraires, elles permettent de discerner l'impact et de démontrer l'application de ces vices et vertus dans le quotidien de l'époque.

³⁷ La recherche de la vertu est l'une des grandes préoccupations des philosophes athéniens, cf. E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie, L'Antiquité et le Moyen Âge*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, t.1. Notamment les travaux d'Aristote, des stoïciens, ou encore des épicuriens.

³⁸ Ces écrits prennent racine au sein des premières communautés religieuses dans le désert égyptien. Les deux ouvrages les plus remarquables sont le *Pratikos* d'Evagre le Pontique et le *De institutis cenobiorum* de Jean Cassien.

³⁹ On peut citer en particulier la *Formula vitae honestae* de Martin de Braga, ou encore l'*Epistula de octo vitiis ad Petrum papam* d'Eutrope de Valence, mais l'ouvrage qui a eu le plus grand écho durant la période est les *Moralia in Iob* de Grégoire le Grand.

⁴⁰ En effet, il est nécessaire d'inclure les manuscrits composés à l'époque ottonienne car la *renouatio* ne prend pas fin avec l'empire carolingien, mais retrouve un second souffle sous la dynastie ottonienne.

A. Les sources spirituelles.

1. Les traités des Vices et des Vertus.

Parmi les principales sources spirituelles figurent les traités des vices et des vertus. Selon Richard Newhauser⁴¹, ces traités se dissocient des autres types relatifs de sources par leurs qualités littéraires et ils ont une orientation pratique tout comme les manuels de confession. Seulement deux œuvres ont été retenues dans ce corpus : le *Libellus de conflictu vitiorum et virtutum* d'Ambroise Autpert et le *Liber de vitiis et virtutibus* d'Alcuin. Le premier a vocation à servir aux moines de l'abbaye de Saint-Vincent de Volturne, quant au second il s'adresse à un laïc, le comte des marges de Bretagne. On retiendra aussi l'œuvre d'Hincmar de Reims, le *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*.

Le *Libellus de conflictu vitiorum et virtutum* d'Ambroise Autpert.

Le *Libellus de conflictu vitiorum et virtutum* est une œuvre composée par Ambroise Autpert (+ 784). Ce moine franc est originaire de Provence et a été abbé de Saint-Vincent de Volturne en Italie⁴² en 777. Grand exégète, il est une des figures majeures de la *renouatio* carolingienne.

Les premières mentions d'Ambroise Autpert le signalent comme officier de la cour de Pépin le Bref et précepteur du futur Charlemagne. Il entre en 754 au monastère Saint-Vincent du Volturne. Il vit dans ce monastère une vingtaine d'années dans des circonstances troublées. Les Lombards, depuis les invasions barbares, dominent cette zone géographique. Adeptes de l'arianisme, ils sont hostiles à la papauté. Charlemagne, qui s'efforce de garantir l'indépendance de Rome, n'obtient une victoire

⁴¹ RICHARD NEWHAUSER, *The Treatise on vices and virtues in latin and vernacular*, Turnhout, Brépols.

⁴² L'abbaye Saint-Vincent du Volturne a été fondée par deux frères, Taso et Tato, avec leur cousin Paldo, au VIII^e siècle. Tous les trois sont issus d'une famille lombarde. L'arrivée des Francs en Italie aux alentours de 774 place le monastère dans une position géopolitique particulière : l'implantation franque en Italie du nord et l'Italie du sud lombarde.

décisive qu'en 779. Cependant, avant cette date, au sein même du monastère, les tensions entre les moines Francs et Lombards sont très vives⁴³. C'est dans ce contexte qu'Ambroise Autpert compose de nombreux commentaires scripturaires et des œuvres liturgiques et hagiographiques⁴⁴.

Son élection en 777 est obtenue grâce au soutien de Charlemagne et des moines d'origine franque, au détriment de Potone, candidat à l'abbatit des moines lombards⁴⁵. Suite à son élection les tensions entre francs et lombards sont encore plus vives, Ambroise Autpert choisit de démissionner un an après le début de son abbatit. En 778, il se réfugie à Spolète avec quelques moines, auprès du duc Ildeprand qui apporte son soutien aux Francs⁴⁶.

Lorsqu'en 782, Potone devient abbé de Saint-Vincent, les conflits reprennent et le nouvel abbé est dénoncé devant Charlemagne. Ce dernier demande l'arbitrage du pape Adrien Ier qui le convoque à Rome. Ambroise Autpert, qui est aussi convoqué au titre de témoin, part pour cette ville. Durant le voyage, il meurt de manière inattendue le 30 janvier 784⁴⁷.

La rédaction du *Libellus de conflictu vitiorum et virtutum* est concomitante à la période de troubles qui suit son élection⁴⁸. Certains auteurs ont vu dans la rédaction

⁴³ J., LECLERCQ, *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Âge*, Paris, Mame-Desclée, 2010.

⁴⁴ Cf. *Autperti vita Paldonis, Tatonis et Tasonis Vulturnensium*, MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum 1: Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, éd. Georg Waitz, Hanovre, 1878, p.546-554 et Ambroise Autpert, *Opera 3, Vita sanctorum patrum paldonis. Tatonis et Tasonis, Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum, Oratio contra septem vitia, Sermo de cupiditate, Sermo in purificatione sanctae Mariae, Homelia de transfiguratione Domini, Sermo de Adsumptione Sanctae Mariae*, trad. et éd. Robert Weber, Turnholt, Brépols, 1979.

⁴⁵ G., BRAGA, « Testimonianze di vita monastica italiana fra nord e sud nell'VIII secolo: Ambrogio Autperto e Paolo Diacono fra S. Vincenzo al Voltorno e Montecassino », *In: Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, 2006, p. 509-534.

J., WINANDY, "Les dates de l'abbatit et de la mort d'Ambroise Autpert", *In: Revue bénédictine*, 1949, vol. 59, p. 206-210.

⁴⁶ C., LÉONARDI, "Spiritualità di Ambrogio Autperto", *in Studi medievali*, 9(1968), p. 1-131, J. WINANDY, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris, 1953.

⁴⁷ Il aurait été victime soit d'un accident, soit d'un meurtre.

⁴⁸ F., BRUNHÖLZL, *Histoire de la littérature, époque carolingienne*, Brépols, 1996, t.1, vol.2.

de ce traité des vices et des vertus une réponse faite par Ambroise Autpert à ses adversaires.

On connaît plusieurs dizaines de manuscrits du *Conflictu vitiorum et virtutum* d'Ambroise. Cependant, à la suite des travaux d'édition de l'œuvre d'Ambroise de R. Weber, on considère que les trois manuscrits qui lui ont servi pour l'édition sont les plus pertinents. Le manuscrit de base retenu s'intitule *S. Augustini sermo contra Judaeos 'Inter pressuras'. Eiusdem sermo de decem chordis*. Il date du IX^e siècle et est conservé à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich sous la cote suivante : BSB clm 14746⁴⁹.

Le manuscrit provient de l'abbaye bénédictine de Saint-Emmeran. Ce monastère de Ratisbonne a connu un grand rayonnement, de son fond provient la majeure partie des manuscrits de la Bibliothèque d'Etat de Bavière de Munich. La constitution du fond commence dès les débuts de la bibliothèque et du *scriptorium* au IX^e siècle. Outre les manuscrits composés au sein du *scriptorium*, le fond s'est enrichi de manuscrits en provenance de France, d'Italie et de Bohême.

Il s'agit d'un manuscrit en parchemin de 171 feuillets. Il est relié et la couverture est en cuir.

L'œuvre se compose de la manière suivante⁵⁰ :

- Du folio 1 au recto du folio 27 : le *sermo sancti Augustini De symbolo contra Judeos*.
- Du folio 28 au verso du folio 30 : plusieurs pages vierges d'écriture.
- Du recto du folio 30 au recto du folio 64 : l'*incipit sermo sancti Augustini De decem chordis*.

⁴⁹ Ce manuscrit a enrichi le fond de la bibliothèque de Bavière dès la sécularisation du fond du monastère Saint-Emmeran, puisque les nombreux manuscrits récupérés, plus de mille, à cette époque reçoivent des cotes entre 14000 et 15028.

⁵⁰ Le *libellus* d'Ambroise a connu un grand succès tout au long du Moyen Âge, mais l'œuvre a souvent été diffusée sous le nom de Grégoire le Grand ou encore, comme en ce qui concerne ce manuscrit, sous celui d'Augustin d'Hippone. Cf. L. E., DU PIN, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, contenant l'histoire de leur vie, le catalogue, la critique, et la chronologie de leurs ouvrages ; le sommaire de ce qu'ils contiennent : un jugement sur leur style, et sur leur doctrine ; et le dénombrement*, Library of Congress, 1801

- Du verso du folio 65 au verso du folio 91 : *l'incipit sermo [...] sanctae Mariae Augustinus.*
- Du recto du folio 91 au recto du folio 99 : le *De Mundi etati.*
- Du verso du folio 100 au verso du folio 127 : le *Libellus Autperti presbiteri de conflictu vitiorum atque virtutum.*
- Du recto du folio 127 au verso du folio 128 : plusieurs feuillets vierges d'écriture.
- Du recto du folio 129 au verso du folio 171 : *l'Incipit sermo Aurelii Augustinii adversus quinque hereses id est paganos judaeos manicheos sabellianos et arrianos.*

Dans l'édition des œuvres d'Ambroise Autpert par R. Weber, ce manuscrit fait partie de ceux que l'auteur a retenus afin de réaliser l'édition critique de l'œuvre⁵¹. R. Weber présente une édition complète du *Libellus* où se succèdent les vingt-huit chapitres faisant intervenir tour à tour chaque Vice et chaque Vertu sous forme de personnification, la victoire revenant aux Vertus. L'œuvre éditée se présente ainsi :

Ambroise Autpert propose tout d'abord une méditation sur l'Eglise attaquée par les vices, puis il établit sa propre classification des vices et des vertus : « Pendant que l'orgueil s'oppose à l'humilité, la crainte du Seigneur à la vaine gloire, la congratulation fraternelle à l'envie, la colère à la patience, la tristesse dans le siècle à la joie spirituelle, l'avarice à la miséricorde, la glotonnerie se bat contre la frugalité, l'abjection et la luxure contre la pureté de la chair, la simulation combat la vraie foi, le mépris combat la soumission, la haine combat l'amour, la licence se bat contre la juste retenue, l'audace va contre la douceur, l'enflure orgueilleuse contre l'amende honorable, la torpeur ou la paresse contre l'exercice des vertus, la folle divagation contre la ferme stabilité, le désespoir contre le confiant espoir, la cupidité contre le

⁵¹ AMBROISE AUTPERT, *Opera 3, Vita sanctorum patrum paldonis. Tatonis et Tasonis, Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum, Oratio contra septem vitia, Sermo de cupiditate, Sermo in purificatione sanctae Mariae, Homelia de transfiguratione Domini, Sermo de Adsumptione Sanctae Mariae*, trad. et éd. Robert Weber, Turnholt, Brépols, 1979.

mépris du monde, la fraude et le vol contre l'innocence, la fausseté et le mensonge contre la vérité, la gaieté inepte contre la réserve, le bavardage contre la discrète retenue, la fornication mentale contre la pureté de cœur, l'appétit pour les plaisirs d'ici-bas s'oppose à l'amour de la patrie céleste.⁵² »

Commence ensuite un affrontement verbal entre chacune des allégories, correspondant chacune à un paragraphe différent : *Superbia* contre *Humilitas*, suivie de *Inanis gloria* et *Domini timor*, puis *Simulatio vera religionis* contre *Religio vera*, ensuite vient la joute orale entre *Inoboedientia* et *Beata subjectio*, *Invidia* affronte *Congratulatio fraterni*, *Oidium* est aux prises avec *Vera Caritas*, *Detractio* apparaît contre *Libertas iustae correptionis*, *Ira* contre *Patientia*, *Tumor* contre *Humilis satisfactio*, *Tristitia* contre *Spiritale gaudium*, *Torpor vel ignavia* contre *Virtutis exercitum*, *Dissoluta vagatio* contre *Stabilitas firma*, *Desperatio* contre *Spei fiducia*, *Cupiditas* contre *Mundi contemptus*, *Obduratio* contre *Misericordia*, *Furtum et Fraus* affrontent *Innocentia*, *Fallacia et Mendacium* contre *Veritas*, *Ventris ingluvies* contre *Ciborum parsimonia*, *Inepta laetitia* contre *Moderatus maeror*, *Multiloquium* contre *Discreta taciturnitas*, puis viennent *Inmunditia* contre *Integritas carnis*, *Luxuria* contre *Castitas inlibata*, *Spiritualis fornicatio* contre *Munditia cordis*, ensuite viennent *Amor saeculi praesentis* contre *Amor patriae Caelestis*.

Ambroise Autpert achève son *Libellus* par une exhortation à la pratique des vertus et du combat spirituel.

⁵² « *Dum enim contra humilitatem superbia, contra domini timorem inanis gloria, contra fraternam congratulationem invidia, contra patientiam ira contra spirituale gaudium saeculi tristitia, contra misericordiam avaricia, contra ciborum parsimoniam ventris ingluvies, contra carnis integritatem immundicia atque luxuria oppugnat, contra veram religionem simulatio, contra subjectionem contemptus, contra dilectionem hodium, contra libertatem juste correptionis detractio, contra mansuetudinem protervia, contra satisfactionem tumor, contra virtutis exercitum torpor vel ignavia, contra firmam stabilitatem dissoluta vagatio, contra spei fiduciam desperatio, contra mundi contemptum cupiditas, contra innocentiam fraus et furtum, contra veritatem fallacia atque mendacium, contra moderatum merorem inepta letitia, contra discretam taciturnitatem multiloquium, contra cordis munditiam spiritualis fornicatio, contra amorem patrie celestis appetitus saeculi praesentis oppugnans semet inmergit.* ». AMBROISE AUTPERT, *Op. cit.*

Le choix du manuscrit BSB clm 14746 réside dans le fait que l'ordre de la classification paraît le plus fiable, elle semble respecter les choix d'Ambroise Autpert. De plus, le manuscrit fait partie des manuscrits utilisés comme base dans l'édition de R. Weber seuls certains mots de vocabulaire diffèrent. R. Weber relève des chapitres différents, mais l'auteur du manuscrit ne marque aucune séparation entre les chapitres : tout se succède sans autre mise en page⁵³.

Le Liber de virtutibus et vitiis ad Widonem comitem d'Alcuin.

Le *liber de virtutibus et de vitiis ad Widonem comitem* a été composé par Alcuin (v. 732, + 804). Alcuin est né en Northumbrie⁵⁴, il est l'un des penseurs les plus connus de la période carolingienne et son rôle a été capital dans la diffusion de la *renouatio*⁵⁵.

Alcuin mène ses études au sein de l'école abbatiale d'York au temps de l'archevêque Egbert⁵⁶ et en devient très vite le maître⁵⁷. En effet, au sein de cette école d'York, Alcuin est élève du successeur d'Egbert à l'archevêché, Aelbert. Il est par la suite ordonné diacre, c'est alors qu'il dirige l'école et la bibliothèque d'York. L'évêque qui succède à Aelbert, Eanbald, lui confie la mission de rapporter son *pallium* de Rome en 780⁵⁸. C'est sur le chemin du retour en 781, à Pavie, qu'il rencontre Charlemagne⁵⁹.

⁵³ Deux autres manuscrits ont été utilisés pour l'édition critique de R. Weber ; il s'agit du clm 14500, conservé à Bayerische Staatsbibliothek de Munich et du ms. Lat. 2731, conservé à la Bibliothèque Nationale de France.

⁵⁴ Zone géographique couvrant l'actuel Northumberland et le Yorkshire.

⁵⁵ F., BRUNHÖLZL, *Histoire de la littérature latine du moyen âge, De Cassiodore à la fin de la Renaissance*, Paris, Brépols, 1991, t. 1, Vol. 2, L'époque carolingienne.

⁵⁶ Ce dernier avait été l'élève de Bède le Vénérable. Cf. J., HOUSSAYE (dir.), *Premiers pédagogues : De l'Antiquité à la Renaissance*, ESF, 2002.

⁵⁷ Cf. P. RICHÉ, *Ecole et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Picard, 1989 ; P. RICHÉ, J., VERGER, *Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Pluriel, 2013 ; P. GODMAN, *Alcuin, The Bishops, Kings, and Saints of York*, Oxford University Press, 1982

⁵⁸ *Idem*

⁵⁹ Certains historiens supposent que cette rencontre entre les deux hommes n'est pas la première : en effet Aelbert a envoyé plusieurs fois Alcuin en mission sur le continent. On trouve sa trace lors du débat entre le juif Lull et Pierre de Pise. Dans son ouvrage, *Charlemagne*, Georges Minois évoque l'idée qu'il ait pris part à une ambassade auprès du pape en 773. Il relève en effet que le *Liber pontificalis* mentionne un certain *Albuinus*.

Ce dernier souhaite lui confier la réorganisation des écoles monastiques. Son travail à la cour impériale débute l'année suivante, et il devient l'un des plus grands artisans de la *renouatio*.

Alcuin est surtout connu pour avoir dirigé l'école palatine⁶⁰, là où les jeunes nobles recevaient leur formation, par conséquent comme un grammairien et comme un maître des arts libéraux. Mais son influence politique est prépondérante, il est conseiller de Charlemagne. De plus, il prend part aux conflits politiques et théologiques de son époque, il combat l'adoptianisme d'Elipand de Tolède dans son ouvrage *Contre l'hérésie de Félix d'Urgel*⁶¹.

En 796, il se retire à Saint-Martin de Tours où il entreprend la réforme de cette abbaye. Comme le prouve sa correspondance⁶², Alcuin y réunit une importante bibliothèque et restructure la vie monastique. Saint-Martin devient sous son abbatiat l'un des plus grands centres intellectuels de l'empire.

La rédaction du *Liber de virtutibus et vitiis ad Widonem comitem* correspond à cette période où Alcuin quitte la cour impériale pour devenir abbé de Saint-Martin⁶³. Le traité a été écrit pour le comte de la marche de Bretagne Guy⁶⁴.

Il existe de très nombreux exemplaires de ce texte, copié de manière fragmentaire ou entièrement, entre la période carolingienne et la fin du Moyen Âge⁶⁵.

⁶⁰ Il dirige l'école palatine entre 782 et 796.

⁶¹ *Idem*

⁶² M. BANNIARD, *Viva voce, Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, 1992, p. 305-368.

⁶³ Par conséquent, on peut situer sa rédaction entre 801 et 804, cf. Alcuin, *Disputatio de rhetorica et virtutibus* ; cf. D. A. BULLOUGH, « Alcuin and lay virtue... », p. 82-83, n. 46. ; A., DUBREUCQ, « Autour du De virtutibus et vitiis d'Alcuin », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome 111, n° 3, 2004.

⁶⁴ Même si le texte semble faire suite à une demande du comte, A. Dubreucq a démontré, à la suite de M. Rouche, que l'initiative semble revenir à Alcuin ; cf. A., DUBREUCQ, « Autour du De virtutibus et vitiis d'Alcuin », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome 111, n° 3, 2004 ; M. ROUCHE, « Miroirs des princes ou miroir du clergé ? », p. 344, 351-352.

⁶⁵ Plus de cent quarante manuscrits en compose sa tradition, cf. P. E. SZARMACH, « A preliminary handlist... », p. 131-140.

A la suite des travaux de P. E. Szarmach⁶⁶, il apparaît que le manuscrit conservé à la bibliothèque municipale de Troyes sous le titre *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem* sous la cote ms. Troyes Bibl. Munic. 1742 et composé après 799 est le manuscrit qui présente le plus d'intérêt en vue d'une édition.

Le manuscrit provient de Clairvaux⁶⁷, il s'agit d'un parchemin de vélin de 93 feuillets dont le format est un petit in-quarto (190 sur 120 millimètres). Il est écrit en minuscules à longue ligne et les titres sont presque effacés.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du folio 1 au verso du folio 4 : des *Orationes variae*
- Du folio 5 au recto du folio 52 : le *Liber de virtutibus et vitiis ad Widonem comitem*.
- Du verso du folio 52 au folio 80 : un recueil des docteurs de l'Eglise.
- Du verso du folio 80 au verso du folio 94 : une partie de la Bible avec notamment des chapitres de l'Ancien Testament.

Le traité débute au folio 5 par une initiale ornée d'un motif en entrelacs et d'un aigle. Il commence par une lettre d'ouverture qui s'ouvre par les termes suivants : « *Dilectissimo filio widoni comiti* », puis trente-cinq chapitres se succèdent : la quasi-totalité correspond à l'édition Migne⁶⁸, cependant la fin du chapitre IX, sur la patience, et le début du chapitre X, sur l'humilité, manquent⁶⁹. On dénote dans le texte

⁶⁶ *Idem*

⁶⁷ Le manuscrit fait partie des 1200 manuscrits provenant de l'abbaye de Clairvaux et aujourd'hui conservés à la médiathèque municipale de Troyes. La bibliothèque médiévale de Clairvaux est connue par l'inventaire réalisé en 1472. Clairvaux possédait alors près de 1800 manuscrits, ce qui en faisait la plus riche bibliothèque de l'ordre cistercien et l'une des plus considérables d'Occident. Sur les 1800 manuscrits décrits en 1472, 1118 ont été identifiés dans les collections publiques.

⁶⁸ Alcuin, *De virtutibus et vitiis*, PL 101, col. 636

⁶⁹ Le chapitre IX se clôt au folio 16 par la phrase « *Sine ferro ut flammis martyres esse* », tandis que le chapitre X débute au recto du folio 16, sans que le titre de ce chapitre soit apparent, par la phrase « *Item alius Sapiens* ». Cf. Transcription en annexe p.25-26.

deux éléments différents, les brefs sermons dont Alcuin parle dans sa lettre d'ouverture, des chapitres I à XXVI⁷⁰. Chacun de ces sermons s'appuie sur des citations bibliques et patristiques. Les chapitres qui viennent ensuite présentent un catalogue des vices principaux, puis un chapitre sur les vertus cardinales⁷¹. Le Liber de Troyes s'achève par un explicit, intitulé « *Explicit libellus salutaris d[e]lo gratias* », ce passage apparaît dans l'édition Migne en tant que trente-sixième chapitre⁷².

Bien que ce manuscrit comporte quelques lacunes, il semble être assez proche du manuscrit original : il comporte l'ensemble des chapitres, mais surtout la dédicace au comte Guy et la lettre finale. De plus, ce manuscrit du IX^e siècle provient vraisemblablement du *scriptorium* de Tours⁷³. Le manuscrit conservé à la bibliothèque de Saint-Gall sous la cote Cod. Sang. 146 ne sera utilisé qu'à titre comparatif⁷⁴ : De même que le manuscrit de Troyes, il possède la dédicace et l'enchaînement des trente-cinq chapitres. Bien qu'il soit présent, l'explicit n'apparaît pas aussi clairement⁷⁵ que dans le manuscrit de Troyes. Cependant, à l'inverse du manuscrit de Troyes, il n'a pas été réalisé dans le *scriptorium* de Tours, par conséquent, l'éloignement géographique de cette copie ne permet de l'utiliser que comme un témoin de l'importante diffusion de *Liber* d'Alcuin.

⁷⁰ Les chapitres I à XXVI développent respectivement les sujets suivants : la sagesse, la foi, la charité, l'espérance, la lecture de l'Écriture sainte, la paix, la miséricorde, le pardon, la patience, l'humilité, le remords, la confession, le repentir, le retour à Dieu, la crainte de Dieu, le jeûne, la chasteté, l'interdiction de la fraude, les devoirs des juges, les faux témoignages, l'envie, l'orgueil, la colère, la tromperie et la persévérance dans les bonnes oeuvres.

⁷¹ Cf. A., DUBREUCQ, « Autour du De virtutibus et vitiis d'Alcuin », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome 111, n° 3, 2004.

⁷² ALCUIN, *De virtutibus et vitiis*, PL 101, col. 636.

⁷³ Effectivement, l'initiale ornée qui décore le « D » qui ouvre le Liber d'Alcuin permet de rattacher le manuscrit à l'école de Tours : L'ouvrage *La Decoration Des Manuscrits a Saint-Martial de Limoges et en Limousin* démontre que les lettrines ornées de paons ou d'aigles sont semblables à celles que l'on peut trouver dans la première Bible rattachée au *scriptorium* de Tours.

⁷⁴ Le *liber* prend place entre les pages 119 à 177, au sein d'un manuscrit du IX^e siècle contenant le *De X chordis* d'Augustin d'Hippone, puis le *Liber* d'Alcuin et ensuite des sermons anonymes.

⁷⁵ L'explicit n'est pas séparé du chapitre XXXV.

Le *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis* d'Hincmar de Reims.

Le *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis* a été composé par Hincmar de Reims (v. 806, mort en 882). On ne sait pas où il est né, mais il devient évêque de Reims en 845⁷⁶ et jouit d'un très grand crédit auprès de Charles le Chauve dont il est un conseiller très écouté. Son rôle tant politique que religieux est important.

On peut placer sa naissance aux alentours de 806⁷⁷, on le retrouve très tôt aux côtés de l'abbé de Saint-Denis, Hilduin. C'est là où il reçoit son éducation religieuse. Dès 822, Hilduin l'introduit auprès de l'empereur Louis le Pieux. À la mort de Louis le Pieux, il soutient Charles le Chauve, le fils cadet de l'empereur.

Grâce au soutien du roi, Hincmar est élu à l'archevêché de Reims en 845. Il prend dès lors une part importante dans la vie politique⁷⁸ et religieuse⁷⁹, cherchant sans répit à défendre et à étendre les droits de l'Église⁸⁰. Il devient alors le soutien énergique et un conseiller écouté de Charles le Chauve⁸¹.

Il fit poursuivre les travaux de restauration de la cathédrale Notre-Dame de Reims, et la consacra en 862.

⁷⁶ J., DEVISSE, *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882*, Genève, Droz, 1976.

⁷⁷ Selon le témoignage de Flodoard dans son *Historia Remensis Ecclesiae* descendait d'une lignée noble et prestigieuse.

⁷⁸ Il approuve sa politique en Lorraine et le sacre roi de Lotharingie à Metz en 869

⁷⁹ En 853, le concile de Soissons condamne les clercs qui étaient entrés en conflit avec lui, en raison de ses positions différentes de celles de son prédécesseur, l'archevêque Ebbon. La même année, il préside le concile de Quierzy-sur-Oise qui voit la condamnation de Gottschalk d'Orbais, dont les opinions concernant la prédestination sont considérées comme hérétiques.

⁸⁰ M., STRATMANN, *Hinkmar von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz*, Sigmaringen, Thorbecke, 1991.

⁸¹ Il apparaît comme un conseiller politique de choix de Charles le Chauve. De 845 à 876, il dirigea l'Église franque. Il était bien, comme il le dit lui-même, « *primas inter primates ... et unus de primis Galliae primatibus*. » Il donna au siège qu'il occupait une telle prépondérance sur les autres que Reims devint le centre du gouvernement carolingien, et que ses successeurs prétendirent à son héritage politique.

Après la mort de Charles le Chauve (6 octobre 877), un certain nombre de grands, et parmi eux l'abbé Hugues, Gozlin, Conrad, Bernard de Gothie, Bernard d'Auvergne, mécontents des faveurs dont d'autres avaient été l'objet de la part de Louis le Bègue, accusèrent Louis d'avoir distribué des *honores*, abbayes, comtés, villas, sans leur consentement et se soulevèrent contre lui. Le jeune roi eut recours à Hincmar et lui demanda conseil ; on peut penser que l'archevêque de Reims fut à l'origine de l'accord qui intervint bientôt entre Louis le Bègue et les grands révoltés. Le 8 décembre 877, Hincmar couronna Louis à Compiègne. Le rôle qu'il joua pendant le règne de Louis reste assez obscur. Durant cette période il écrit de nombreux traités dans lesquels il exposait entre autres ses opinions sur les fonctions d'un souverain. À l'automne 882, une attaque de Normands force Hincmar à se réfugier à Épernay, où il meurt le 21 décembre.

Le *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis* a été composé à la demande de Charles le Chauve. En effet, le souverain a demandé à l'évêque de Reims de lui fournir une copie de la lettre du pape Grégoire au roi Reccared, ou Récarède I^{er}. La réponse de Hincmar à la demande de Charles se compose de quatre parties : la lettre d'engagement de Hincmar au roi ; la lettre de Grégoire à Récarède ; le traité de Hincmar sur les vices et les vertus de cent soixante-deux pages ; et une exhortation finale destinée à Charles. L'édition de l'œuvre réalisée par D. Nachtmann⁸² utilise trente-deux manuscrits et met en avant l'existence de sept copies aujourd'hui disparues⁸³. A la suite de ses travaux, cette étude prend appui sur le manuscrit d'Oxford, Bodleian Library, e. Mus. 157 (olim Mus. 224), que l'auteur a utilisé comme base de son édition.

⁸² Auparavant les études concernant ce manuscrit ont pris appui sur la transcription de Jacque Sirmond basée sur un manuscrit du XII^e siècle et reprise dans la *Patrologie Latine* de Migne (vol. 125 : 857-930)

⁸³ Nachtmann, Doris, ed. *Hinkmar Von Reims : De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*. Quellen Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters. Munich : Monumenta Germaniae Historica, 1998.

Le manuscrit d'Oxford est un parchemin de cent dix-neuf feuillets, qui ne comporte pas de titre. Il se compose de la manière suivante :

- Au folio 1, on retrouve la dédicace à Charles le Chauve et « *l'Epistole Ironimi* », écrit par une main plus tardive.
- Au folio 4 cette dédicace est reprise par une main du XVII^e siècle.
- Au folio 10 débute la lettre de Grégoire le Grand.
- Au folio 117, on retrouve de nombreux essais de plume.

Le fait que ce manuscrit ait été copié au IX^e siècle et émane du *scriptorium* de Reims démontre tout l'intérêt qu'il faut lui porter. En outre, le travail paléographique et codicologique réalisé par D. Nachtmann met en lumière les annotations et les corrections dans les marges et sur des feuillets ajoutés et montre que cette copie a servi d'archétype à l'ouvrage offert à Charles⁸⁴.

2. Les miroirs des princes et des laïcs.

a. Les miroirs des princes

Le miroir des princes est un genre littéraire particulier s'adressant aux rois et à certains membres de l'élite. Les écrits visant à conseiller les dirigeants datent de l'époque patristique, mais ce n'est qu'à l'époque carolingienne, que ce genre littéraire n'ayant pour seul objectif que de conseiller les souverains, apparaît⁸⁵. La définition la

⁸⁴ *Idem*

⁸⁵ Cependant le terme de miroir n'est utilisé qu'à partir du XII^e siècle. Cf. P. BOURGAIN, « Miroir des princes », in *Dictionnaire du Moyen Âge*, PUF, 2002. Mais l'emploi du terme miroir semble pertinent, comme l'a expliqué A. Dubreucq dans *Le métier de roi* : en effet, s'appuyant sur les travaux de N. HUGEDÉ, *La Métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens* et de R. BRADLEY, *Backgrounds of the Title Speculum in Medieval Literature* ; il explique que « Ce faisant, elle [la notion de miroir] renvoie au latin classique, où le mot *speculum* désigne le miroir-objet, mais aussi l'image, la reproduction fidèle donnée par le miroir. Elle renvoie ainsi à la notion de représentation, et donc à celle de moyen de connaissance, particulièrement pour la connaissance de soi. »

plus pertinente du genre a été donnée par Einar Mar Jonsson⁸⁶ : le miroir des princes contient une dédicace qui lie l'auteur et le prince, il s'agit d'un traité et enfin on y trouve une description du prince idéal et de son comportement, ce qui permet de distinguer ce genre littéraire du traité des vices et des vertus.

La *Via regia* de Smaragde de Saint-Mihiel.

La *Via regia* a été composé par Smaragde de Saint-Mihiel (v. 750 – v.825-826⁸⁷) au début du IX^e siècle. Ce dernier est originaire de l'Espagne wisigothique ou du sud de la Gaule. Sous le règne de Charlemagne, il apparaît comme abbé de Saint-Mihiel et prend une part active dans les grands débats de son temps.

On ne possède que très peu de preuves historiques concernant la vie et la carrière de Smaragde, ce sont ses écrits qui permettent de cerner au mieux sa participation à la vie politique et ecclésiastique de l'empire⁸⁸. On le retrouve abbé de Saint-Mihiel dans le diocèse de Verdun et dès 809, il est fait mention de lui lors de négociations avec Rome⁸⁹. En effet, la charte de l'abbaye de Saint-Mihiel le situe comme abbé entre 816 et 826, période durant laquelle il a obtenu la protection impériale pour cette abbaye⁹⁰. C'est sous l'abbatit de Smaragde que l'abbaye de Saint-Mihiel est

⁸⁶ E. M., JONSSON, « La situation de *speculum regale* dans la littérature occidentale », *Etudes germaniques*, 42 (1987), p.394.

⁸⁷ L'épithaphe de Smaragde le place sous le règne de Louis le Pieux, sa mort est indiquée au mois d'octobre mais aucune année n'est citée. Cf. « *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunense* », in *Chronique et Chartres*, p. 9. et E. DÜMMLER, « reproduces the epitaph », in *MGH Poetae latini aevi Carolini*, Berlin, 1881, I:605.

⁸⁸ M. PONESSE, "Smaragdus of St-Mihiel and the Caroligian monastic reform",

⁸⁹ F.P.G., GUIZOT, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, J. Jamard, 1839. Sa nomination en tant qu'abbé pourrait être la récompense de ces négociations.

⁹⁰ M. PONESSE, "Smaragdus of St-Mihiel and the Caroligian monastic reform", in: *Revue Bénédictine* 116:2, (2006), pp. 367-392.

transférée au bord de la Meuse dans le village de Godinécourt, à l'origine de la ville de Saint-Mihiel⁹¹.

Son œuvre, le *Diadème des moines*, écrit purement moral qui cherche à guider et conseiller les moines, démontre son implication dans les réformes monastiques de l'époque et son rayonnement dans ce domaine⁹². De plus, son implication dans les divers conciles témoigne de sa place au sein de la *renouatio*. Dans les années 807-809, il participe de manière active aux débats sur la question du *Filioque*⁹³ aux côtés de Théodulfe d'Orléans et d'Arn de Salzbourg. Il est fait mention de lui lors du concile d'Aix en 816, sa présence est attestée par l'octroi par Louis le Pieux de diplômes en faveur de Saint-Mihiel, les 2 juin, 13 juillet et 2 septembre⁹⁴.

La composition de la *Via regia* de Smaragde semble se placer vers 813-814. A la suite des travaux d'Alain Dubreucq, il semble que son œuvre ait été écrite à l'attention de Louis le Pieux avant qu'il ne devienne empereur. La dédicace indique que son

⁹¹ M. DURIVAL, *Description de la Lorraine et du Barrois*, t.2 et *Saint-Mihiel : Journées d'études meusiennes*, 6-7 octobre 1973, L'Université, 1974

⁹² Il semble qu'il ait pris une part active dans le concile d'Aix-la-Chapelle en 817 concernant tout ce qui touche à la réforme des ordres monastiques. Cependant dans sa publication : « La littérature des *Specula* : Délimitation du genre, contenu, destinataires et réception », in *Guerriers et moines, conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, Alain Dubreucq explique que sa participation au concile de 817 est peu probable.

⁹³ Cette question oppose les Eglises d'Occident et d'Orient et va aboutir au grand schisme. Le patriarche de Constantinople, Taraise (784-806), déclara que le Saint Esprit procède du Père par le Fils. En 796, Paulin d'Aquilée réunit à Cividale un concile italien qui prit parti pour la modification. Charlemagne imposa officiellement l'usage du *Filioque* dans les offices de la chapelle palatine d'Aix. Suite à une ambassade du calife Haroun ar-Rachid en 807, deux moines qui l'accompagnaient introduisirent l'usage du *Filioque* dans leur couvent latin des Monts des Oliviers, provoquant la plainte des moines grecs. Nicéphore Ier, patriarche de Constantinople, s'adressa au pape Léon III qui soumit l'affaire à Charlemagne. Celui-ci s'adressa à des théologiens, Théodulf, évêque d'Orléans, Smaragde, abbé de Saint-Mihiel et Arn, archevêque de Salzbourg, tous trois conclurent à la validité du *Filioque*. L'introduction systématique du *Filioque* dans le *Credo* de toutes les Églises d'Occident fut proposée par Charlemagne lors du concile d'Aix-la-Chapelle en novembre 809. Malgré la décision du concile, Léon III refusa l'insertion qui ne sera réalisée qu'au XI^e siècle dans le *Credo* romain, après avoir trouvé une justification théologique à la nouvelle formulation, la donnant comme héritière d'une tradition alexandrine et latine, professée par exemple par le pape Léon en 447, soit avant la réception par l'Église romaine du symbole de Constantinople au concile œcuménique de Chalcédoine (451).

⁹⁴ SMARAGDE, *Commentaire du Prologue de la Règle de saint Benoît*, Préface par Dom Pius Engelbert, Introduction, notes et tables par dom Jean-Eric Stroobant De Saint-Eloy, Paris, Cerf, 2006.

œuvre a été composée par "esprit d'amour et de charité envers le roi"⁹⁵. Cela implique que Smaragde appartenait à l'entourage de Louis le Pieux lorsqu'il était roi d'Aquitaine⁹⁶ et que l'ouvrage avait été réalisé en prévision du sacre de ce dernier.

L'œuvre se compose de trente-six chapitres assez longs portant sur les devoirs moraux et religieux du souverain qui sont eux-mêmes répartis en devoirs positifs et négatifs. Nous nous reporterons à l'édition critique réalisée par A. Dubreucq aux Sources chrétiennes⁹⁷.

Le *De Institutione regia* de Jonas d'Orléans.

Le *De Institutione regia* a été composé par Jonas d'Orléans vers 831. Originaire, a priori de l'Aquitaine, il est le successeur de Théodulfe au siège de l'évêché d'Orléans en 817. Reconnu par ses contemporains pour sa culture et son talent pour les lettres, Jonas a réglé de nombreux problèmes tant dans le domaine religieux que politique, il a également servi l'empereur en qualité de *missus*.

La vie de Jonas est encore mal connue, les informations sont fournies par ses œuvres : il est né et a été élevé en Aquitaine, où il a été formé aux lettres et a reçu la tonsure. Sa date de sa naissance est incertaine, A. Dubreucq, dans son édition du *Métier de roi*, rappelle que la recherche moderne à la suite de Manitius⁹⁸, indique simplement qu'il est né avant l'année 780. Cependant, un poème d'Alcuin permet peut-

⁹⁵ *Voie royale*, première préface, éd. A. DUBREUCQ, *La Voie royale de Smaragde de Saint-Mihiel*, thèse d'habilitation soutenue à Paris IV en 1998 : « *Non nos ad hunc conficiendum libellum unum spiritus commovit praesumptionis, sed dilectionis et caritatis.* »

⁹⁶ En effet, né le troisième des fils de Charlemagne et d'Hildegarde, Louis le Pieux fut fait roi d'Aquitaine par Charlemagne et gouverna ce pays jusqu'en 814. Suite au décès de ses deux frères aînés, Louis est couronné empereur à Aix-la-Chapelle en 813.

⁹⁷ SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *La Voie royale*, éd., trad. A. Dubreucq, Paris, Cerf, ouvrage en cours d'édition

⁹⁸ M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, 1911, p.374-375

être de préciser davantage : ce poème, signalé par P. Godman, et daté par lui des années 778-780, cite parmi ceux qui sont envieux de son art au palais de Charlemagne, les noms de Paulin, Pierre, Albric, Samuel et Jonas⁹⁹. Pour A. Dubreucq, il convient de placer sa date de naissance bien avant 780, peut-être même vers 760¹⁰⁰.

En outre, il faisait partie de la cour d'Aquitaine avant que Louis le Pieux ne devienne empereur. Lorsque ce dernier devient empereur, Jonas reste en Aquitaine en tant que conseiller et précepteur de son fils Pépin. La fuite de Jonas suite aux intrigues fomentées contre lui semble remonter à 817, lorsque Pépin devient roi et chasse les conseillers de son père. Il devient évêque d'Orléans en 818, ce diocèse ne faisant pas partie du royaume d'Aquitaine, alors ensuite cela montre qu'il jouissait d'une grande confiance auprès de l'empereur¹⁰¹.

Le diocèse d'Orléans a beaucoup souffert des années de guerre civile. Dès l'année 828, les troubles ont commencé avec la destitution des comtes Matfrid d'Orléans et Hugues de Tours qui avaient tardé à secourir Bernard de Septimanie assiégé dans Barcelone par les troupes musulmanes.

Il sera fait référence à l'édition critique réalisée par A. Dubreucq¹⁰². Celle-ci s'appuie sur trois manuscrits à savoir le Vatican, Archivio S. Pietro, ms. lat. D 168 copié au XVe siècle ; le BnF, Nouv. Acq. ms. lat. 1632 du Xe siècle ; le Vatican, Barberini, ms. 3033 copié au XVIIe siècle. Le BnF, Nouv. Acq. ms. lat. 1632 date de l'époque carolingienne mais il ne contient que l'admonition et quelques chapitres. Selon A. Dubreucq, Jonas aurait rédigé le *De Institutione regia* aux alentours de 831, peu après la tenue du concile de Paris à l'attention du roi Pépin¹⁰³, qui en tant que roi d'Aquitaine recommence à s'agiter et refuser d'assister à l'assemblée de Thionville.

⁹⁹ P. GODMAN, *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford 1987, p.44-45

¹⁰⁰ Le poème d'Alcuin permet de penser que Jonas, né et élevé en Aquitaine séjournait déjà au palais de Charlemagne dans les années 780

¹⁰¹ En effet, il s'agit de l'ancien diocèse de Théodulfe, tombé en disgrâce.

¹⁰² JONAS D'ORLÉANS, *Le métier de roi*, éd., trad. A. Dubreucq, Paris, Cerf, 1995.

¹⁰³ Et cela malgré ces mauvaises relations avec le roi Pépin.

Le *De regis persona et regio ministerio* d'Hincmar de Reims.

Le *De regis persona et regio ministerio* a été écrit par Hincmar de Reims, auteur évoqué précédemment. Il n'y a plus de tradition manuscrite de cet ouvrage d'Hincmar c'est pourquoi nous nous appuyons sur la transcription proposée par Migne dans la Patrologie latine (PL, 125, coll. 833-856).

Le *De rectoribus christianis* de Sedulius Scottus.

Le *De rectoribus christianis* a été composé par l'Irlandais Sedulius Scottus, il est le chef de file de la colonie irlandaise de Liège. Il est très proche du milieu impérial, et plus particulièrement de l'impératrice Ermengarde.

De la vie de Sedulius Scottus, on ne sait que très peu de chose. On ignore sa date et le lieu précis de sa naissance, en effet, les premières mentions de lui n'apparaissent pas avant son arrivée sur le continent. Il fait partie de ces nombreux savants qui ont émigré d'Irlande au cours du IX^e siècle¹⁰⁴. M. Goulet place cette arrivée entre 840 et 851¹⁰⁵ et réfute l'hypothèse selon laquelle il aurait fait partie d'une ambassade de Charles le Chauve en 848¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Selon J. Meyers dans *L'art de l'emprunt dans la poésie de Sedulius Scottus*, il est fort probable que sa venue soit à mettre en relation avec les invasions normandes en Irlande.

¹⁰⁵ M., GOULLET, "Sedulius Scottus", in *Dictionnaire du Moyen Âge*, PUF, 2002 et J., Meyers, *L'art de l'emprunt dans la poésie de Sedulius Scottus*. En effet, la femme de Lothaire Ier, Ermengarde décède en 851, or Sedulius a composé de nombreux poèmes à son attention.

¹⁰⁶ Dans le même article, elle réfute l'hypothèse de Traube.

Il est accueilli et protégé par l'évêque de Liège Hartgar¹⁰⁷, puis par son successeur Francon. Sedulius, formé aux lettres classiques et parlant le grec¹⁰⁸, contribue à faire de la ville de Liège sous le règne de l'empereur Lothaire un grand foyer culturel. Il fut scribe et poète au sein de l'abbaye Saint-Lambert de Liège¹⁰⁹.

Les derniers indices sur la fin de la vie de Sedulius le placent aux côtés de l'évêque de Milan Tado¹¹⁰. Cependant, on ne sait rien du lieu ni de la date de sa mort.

Il existe deux manuscrits anciens de ce texte : l'un datant du XII^e siècle, le Walter ms. 12 conservé au Walter Museum de Baltimore ; l'autre datant du IX^e siècle. C'est ce dernier manuscrit qui a retenu notre attention. En effet, celui-ci est conservé à la bibliothèque de Brême sous la cote Bremen, Stadtbibliothek Ms. C. 36. Il s'agit d'un parchemin de vélin de soixante-deux feuillets. Il est écrit en langue latine, en minuscules caroline et date du IX^e siècle. Bien que l'origine exacte du manuscrit soit inconnue, il est probable qu'il ait été composé dans la région de Metz. L'ouvrage présente des corrections manuscrites. Le manuscrit a appartenu à l'évêque Erchanbald de Strasbourg (965 à 991), puis on le retrouve en possession de Melchior Goldast de Haiminsfeld (1578-1635) avant qu'il n'entre dans les collections de la bibliothèque de Brême où il est conservé aujourd'hui. Le manuscrit s'organise de la manière suivante :

- Du folio 2 au verso du folio 3, la liste des évêques de Metz de la fondation jusqu'à Wala

¹⁰⁷ En effet, l'évêque l'accueille avec deux de ses compagnons un soir de tempête hivernale et lui fournit un gîte. Cf. J. Meyers dans *L'art de l'emprunt dans la poésie de Sedulius Scottus*

¹⁰⁸ On suppose qu'il a suivi de solides études en Irlande, où il aurait appris la grammaire et la versification latine. Cf. J., MEYERS, *op. cit.*. En outre sa poésie ontre sa prédilection pour les mots en grec, langue qu'il maîtrise beaucoup mieux que certains de ses contemporains. cf. J., GHELLINK (de), *Littérature latine au Moyen Âge*, Paris, Bloud et Gay, 1939.

¹⁰⁹ Le fait qu'il ait été enseignant au sein de l'école cathédrale de Liège reste une hypothèse comme le rappelle l'historiographie moderne à la suite de R. Düchting.

¹¹⁰ M., GOULLET, *op. cit.* et J., MEYERS, *op. cit.*, Paris, Belles Lettres, 1986 en effet, à la suite des travaux de Hagen datant de 1877 plusieurs pièces (huit poèmes) le placent dans la région milanaise. Cependant rien ne prouve qu'il mourut dans cette zone géographique, ces poèmes auraient pu être composés lors d'un pèlerinage à Rome.

- Du folio 4 au verso du folio 18, les *Gesta episcoporum Mettensium* de Paul Diacre
- Du verso du folio 18 au verso du folio 62, *De rectoribus christianis* de *Sedulius Scotus*.

b. Les miroirs des laïcs

Le miroir des laïcs, tout comme le miroir des princes, renvoie à cette notion de *speculum* où l'homme peut se regarder lui-même comme dans un miroir, et ainsi voir son âme. Dès l'époque carolingienne, le miroir devient un ouvrage capable de tenir dans la main. Il ne se borne plus à énoncer des directives spirituelles mais comporte des éléments théologiques ou dogmatiques, en offrant au lecteur un guide très complet de la vie chrétienne¹¹¹. Or, le miroir des laïcs a une vraie vocation religieuse et catéchétique : il a pour but de diffuser un idéal chrétien du laïc et à expliquer comment tenir sa place de laïc dans l'économie du salut¹¹².

Le *Liber exhortationis*, ou *De salutaribus documentis* de Paulin d'Aquilée.

Le *Liber exhortationis* est le tout premier miroir des laïcs composé durant la période carolingienne par Paulin d'Aquilée. Composé vers la fin du VIII^e siècle, ce miroir est l'œuvre d'un italien très actif dans la *renouatio*. Paulin apparaît comme évêque d'Aquilée dès la fin du VIII^e siècle.

On ne sait que très peu de chose sur les origines de Paulin d'Aquilée, il serait né entre 730 et 740 à Premariacco dans la province d'Udine¹¹³ et meurt en 802 à Cividale del Friuli. Il a reçu une éducation chrétienne et classique. La toute première mention

¹¹¹ Ce thème est développé dans l'introduction d'A. Dubreucq : JONAS D'ORLÉANS, *Instruction des laïcs*, Paris, Cerf, 2012, p.54.

¹¹² *Idem*

¹¹³ Cette origine italienne n'est pas encore certaine, certains auteurs avancent une origine allemande.

de son nom apparaît dans un acte signé en sa faveur par l'empereur Charlemagne¹¹⁴, dans ce document il est désigné par le terme *grammaticae magister*. A partir de 782, il fait partie du cercle de savants de la cour franque, où il porte le surnom de « Timothée ». Ami d'Alcuin, ce dernier le considérait comme son maître et il fut l'un des conseillers de Charlemagne en matière religieuse.

En 787, lorsque le diocèse d'Aquilée se retrouve sans évêque, Charlemagne le fait nommer à l'épiscopat. En effet, l'expansion territoriale menée par les Carolingiens entraîne de nombreux gains territoriaux ; outre le contrôle politique qu'il devait y exercer, l'empereur a veillé à la mise en place des structures ecclésiastiques¹¹⁵. L'activité de Paulin en tant que patriarche est fondamentale dans la région du Frioul durant les années difficiles du passage de la domination lombarde à la domination franque. Sa ferveur religieuse a fait de lui l'évangéliste des Avars et des Slovènes.

Outre son rôle au sein de son diocèse, Paulin a pris part aux conciles d'Aix-la-Chapelle (789), de Ratisbonne (792) et de Francfort (794). De plus, il fut l'un des acteurs de la lutte contre l'adoptianisme¹¹⁶, il rédige notamment le *Libellus sacrosyllabus* et le *Contra Felicem*. W. Pezé explique que l'engagement de Paulin et Alcuin contre cette hérésie, ainsi que leur manière de procéder, a permis aux théologiens et à l'empire carolingien de revendiquer une autorité intellectuelle encore plus marquée¹¹⁷.

Le *Liber exhortationis*, aussi appelé *De salutaribus documentis* a été écrit au plus tard en 799 et est dédié à Éric de Frioul. Sa rédaction prend place durant la période de troubles qui accompagne la domination franque en terre lombarde. On sait qu'un contingent du duc Éric de Frioul, sous la direction du slave Woynimir, a mené une

¹¹⁴ En 776, l'Empereur lui fit don d'une terre en Lombardie. Cf. P. GODMAN, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, London 1985.

¹¹⁵ H. KRAHWINKLER, "Le patriarcat d'Aquilée, « matrix » des régions entre Adriatique et Drave" korb et H. Flachenecker, Fribourg-en-Brisgau 2003, p. 37-51

¹¹⁶ L'hérésie adoptianiste qui tend à voir en Jésus Christ le fils adoptif de Dieu. H., MARTIN, B., MERDRIGNAC, *Culture et société dans l'Occident médiéval*, Synthèse, Ophrys, 1999, p.118

¹¹⁷ W., PEZÉ, « Un faussaire à la cour, Adoptianisme et falsifications », Colloque international Charlemagne, Les temps, les espaces, les hommes. Construction et déconstruction d'un règne, 26-28 mars 2014, Institut historique allemand, Paris.

expédition victorieuse au sein du pays Avar durant l'automne 795. La même année, les envoyés du Tudun avar se rendent auprès de Charlemagne annonçant la soumission des sujets et des terres de ce dernier et sa demande de baptême¹¹⁸. Dès lors, Paulin, incité par Alcuin, multiplie les missions auprès des Avars, parallèlement, Éric de Frioul est reçu par Alcuin. Ce dernier le félicite pour ses succès militaires et l'exhorte à suivre les conseils de Paulin¹¹⁹. Le duc meurt peu de temps après : en 799, il trouve la mort dans une embuscade tendue par les habitants de Tarsatica en Libournie¹²⁰.

Son miroir se compose de soixante-cinq chapitres où il développe les qualités et les vertus que doit avoir un bon gouvernant. Le livre est presque entièrement une compilation de textes empruntés au *De Vita contemplativa* de Julien Pomère et à l'*Admonitio ad Filium spiritualem* de Basile le Grand (?), très tôt traduite en latin. Le manuscrit retenu est conservé à la bibliothèque nationale de France sous la cote ms. Latin 2996. Il s'agit d'un parchemin de vélin de cent quatre feuillets, il mesure 130 x 105 millimètres. Il est écrit en langue latine, la reliure est en veau raciné et date du début du IXe siècle. La cote ancienne du manuscrit est inconnue, cependant on sait qu'il a fait partie de la collection de Jacques-Auguste de Thou avant d'intégrer le fond de la bibliothèque nationale de France. Le manuscrit s'organise de la manière suivante :

- Du folio 1 au folio 2, le titre du manuscrit : « *Sermo beati Paulini Forojuliensis episcopi cuidam amico suo in saeculo militanti...* »
- Du folio 3 au folio 104, le *Liber exhortationis* de Paulin d'Aquilée.

Le *De Institutione laicali* de Jonas d'Orléans.

¹¹⁸ *Annales regni Francorum a. 796*, Friedrich KURZE éd., Hanovre, 1895 (MGH SS rer. German. in us. schol., 6), p. 98

¹¹⁹ Alcuin, *Epistola 98*, DÜMMLER éd., p. 142.

¹²⁰ M., DIESENBERGER, « Les élites et la mission dans les manuscrits bavarois vers 800 », *Médiévales* [En ligne], 62 | printemps 2012, mis en ligne le 28 juin 2012.

Le *De Institutione laicali* a été composé par Jonas d'Orléans, évoqué précédemment, avant la disgrâce du comte Matfrid d'Orléans, par conséquent avant 828.

Cette œuvre se divise en trois livres et comporte de nombreuses citations de la Bible, et des extraits des pères et des écrivains ecclésiastiques jusqu'à Bède. Cependant, on ne peut pas considérer ce travail comme une compilation car Jonas intègre des explications et des introductions, ou encore des observations assez différentes des citations utilisées.

Le manuscrit qui a retenu notre attention est celui qu'O. Dubreucq a retenu comme manuscrit principal lors de son édition du *De Institutione laicali*¹²¹. Ce manuscrit est actuellement conservé à la bibliothèque de la cathédrale de Cologne sous la cote ms. lat. 184. Il s'agit d'un parchemin de vélin de cent trente-cinq feuillets, son titre est *De Institutione laicali libri III*. Il est écrit en langue latine et date de la seconde moitié du IXe siècle. Pour O. Dubreucq le manuscrit proviendrait du scriptorium d'Orléans, comme le prouvent certaines abréviations caractéristiques. L'ouvrage présente des corrections que l'auteur de l'édition critique pense être de la main de Jonas. Sa présence à la cathédrale de Cologne est attestée dès le XIV^e siècle. Le manuscrit ne contient que le *De Institutione laicali*.

Le *Liber manualis* de Dhuoda.

Le *Liber manualis* a été composé par Dhuoda entre le 30 novembre 841 et le 2 février 843, c'est le seul miroir composé par une femme, à l'attention de son fils Guillaume. Bien que cette femme n'appartienne pas au cercle des savants ecclésiastiques, elle est

¹²¹ JONAS D'ORLÉANS, *De institutione laicali*, édition, traduction d'O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, 2 vol.

très proche de la cour de par son époux, Bernard de Septimanie, dont le père Guillaume de Gellone n'était autre que le cousin germain de Charlemagne¹²².

On dispose de beaucoup d'informations concernant Bernard mais très peu sur Dhuoda. On sait qu'elle a épousé Bernard le 29 juin 824 dans la chapelle d'Aix. Peu de temps après leur mariage, l'empereur confie à Bernard la Marche d'Espagne et le soin de la défendre contre les musulmans. Après une brillante victoire en 827, Bernard fut nommé *camerarius* à la cour d'Aix et devient le principal soutien de Louis contre son fils Lothaire.

Dhuoda met au monde Guillaume le 29 novembre 826. Son admiration pour son mari est grande et elle la dit plusieurs fois ; rien ne confirme les propos de Wala concernant la liaison de Bernard et de l'impératrice Judith¹²³. Dhuoda était installée à Uzès, chef-lieu d'un comté appartenant à la Marche de Gothie, on sait que Bernard est auprès d'elle après la mort de Louis puisque le 22 mars 841 elle met au monde son second fils.

Elle rédige son *Manuel*, alors que Guillaume a une quinzaine d'années. A ce moment-là, elle est séparée de lui car Guillaume est à la cour du roi Charles le Chauve dans un contexte de guerre civile. Bernard de Septimanie, l'époux de Dhuoda, a d'abord choisi le parti de Pépin II et en a changé. Du coup, pour garantir sa nouvelle alliance avec Charles le Chauve, il a donné son fils Guillaume comme otage et ce

¹²² C., LAURANSON-ROSAZ, *Les Guillelmides dans le dispositif carolingien*, actes du colloque de Toulouse "Entre histoire et épopée, Les Guillaume d'Orange, IX^e-XIII^e siècle", 29-30 octobre 2004, Toulouse, CNRS-Université Toulouse-Le Mirail, collection Méridiennes, 2006.

¹²³ Dom Devic et Vaissète dans leur *histoire Générale du Languedoc* veulent que ce soit Charles le Chauve lui-même qui ait poignardé Bernard de Septimanie après son jugement, lui reprochant d'avoir souillé le lit de l'Empereur son père, par ses relations avec l'impératrice Judith. Cette tradition laisse entendre que Charles le Chauve aurait ainsi commis un parricide, car il passait pour être né des relations de Bernard et de Judith. Bien que rien ne prouve le fait que Charles le Chauve soit le fils de Bernard, les ennemis de l'impératrice lui reprochaient cet adultère avec Bernard, cf. M., AURELL, *Les noces du comte : mariage et pouvoir en Catalogne (785-1213)*, Paris, Sorbonne, 1994.

dernier vit donc à la cour. Dhuoda nous apprend également, dans son manuel, qu'elle est séparée de son second fils qui n'a alors que deux ans. On apprend que son mari l'a emmené avec lui, qu'elle n'a pas assisté à son baptême et ne sait pas quel nom lui a été donné. On connaît cependant ce second fils : *Bernard Plantevelueii*, qui sera un des fondateurs du duché d'Aquitaine à la fin du IXe siècle¹²⁴.

Il n'existe pas de manuscrit complet du *Liber manualis* datant de la période carolingienne, c'est pourquoi, nous ferons référence à l'édition critique de l'ouvrage de Dhuoda réalisée par P. Riché¹²⁵. Ce dernier s'appuie sur trois manuscrits : le BnF, ms. lat. 12293 datant du XVIIe siècle, le BM Nîmes, ms. 393, fragmentaire mais composé entre la fin du Xe et le début du XIe siècle et enfin le ms. 569 conservé à la Bibliothèque centrale de Barcelone datant de la première moitié du XIVe siècle, vraisemblablement corrigé d'après un manuscrit plus ancien aujourd'hui disparu dont le modèle aurait pu être le manuscrit de Guillaume puisque celui-ci mourut à Barcelone¹²⁶.

3. Autres sources spirituelles

a. Les pénitentiels.

Les pénitentiels, recueil de pénitences, le plus souvent tarifées, à l'usage du clergé, ont été produits en assez grand nombre au haut Moyen Âge. Ceux-ci permettent d'identifier les péchés et de proposer une remédiation. Le premier pénitentiel identifié remonte à saint Colomban. Cependant les trois pénitentiels les plus importants de la période sont ceux d'Halitgaire de Cambrai, de Raban Maur et de Burchard de Worms.

¹²⁴ Jean Meyers, « Dhuoda et la justice d'après son Liber Manualis (IXe siècle) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 25, 2013, 451-462.

¹²⁵ DHUODA, *Manuel pourmon fils*, éd., trad. P. Riché, Paris, Cerf, 1997.

¹²⁶ DHUODA, *op. cit.*, p. 49-50

Les pénitentiels carolingiens

Le pénitentiel « *De vitiis et virtutibus et ordine pœnitentialium* » d'Halitgaire de Cambrai.

On ne sait pas quand Halitgaire est né mais, dès 817 et jusqu'à sa mort, il est évêque de Cambrai. Suite à un ordre de l'empereur Louis le Débonnaire et du pape Pascal il part aux côtés des évêques de Reims et de Brême pour le Danemark afin d'évangéliser les peuples du Nord entre 822 et 823. Cette mission se solde par un échec.

En 823, on le retrouve lors de la consécration de l'église et des reliques de saint Ursmer à l'abbaye de Lobbes dans le Hainaut. Suite au synode de Paris en 825, il rapporte à Louis le Débonnaire les conclusions de l'assemblée sur l'iconoclasme aux côtés d'Amalaire de Metz. En 828, il est envoyé à Byzance en tant qu'ambassadeur par l'empereur.

En 829, Halitgaire de Cambrai assiste au synode de Paris où sont condamnés les pénitentiels précédents. L'archevêque Ebbon de Reims le charge de réécrire pour l'ensemble du diocèse métropolitain de Reims un pénitentiel fondé sur la connaissance des Pères de l'Eglise dans le but de mettre un terme aux hérésies. Il achève son travail en 830 et meurt quelques mois plus tard. Son pénitentiel intitulé « *De vitiis et virtutibus et ordine pœnitentialium* » connut une grande popularité dans le monde germanique jusqu'à la Renaissance¹²⁷, il est aussi appelé *Pœnitentiale Pseudo-Romanum* ou *Pœnitentiale Romanum*. Son œuvre puise ses sources dans la règle de Colomban et dans les sources franques. Le fait qu'on lui ait associé le nom de "*romanum*" prouve que son autorité dépasse le cadre local.

Cet ouvrage se compose de six livres. Les deux premiers sont une sorte de traité de morale (livre 1 : les huit vices principaux et leurs remèdes ; livre 2 : la vie active, la

¹²⁷ R., KOTTJE, *Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus : Ihre Überlieferung und ihre Quellen*, Berlin, de Gruyter, 1980.

vie contemplative, les trois vertus théologiques, les quatre vertus cardinales). Il existe plusieurs manuscrits, proposant un ou plusieurs livres du pénitentiel, cependant, on se réfèrera ici à l'édition proposée dans la *Patrologie latine* : PL, 105, 649-710.

Le Pénitentiel du quadripartitus (IX^e siècle)

Ce pénitentiel date du IX^e siècle. Sous sa forme la plus complète, le *Quadripartitus* comprend trois parties morales, dont tous les éléments sont empruntés aux Pères, et une quatrième partie, pénitentielle et canonique. Cette dernière partie puise ses sources dans les textes des conciles et dans les décrétales, mais aussi dans le pénitentiel d'Halitgaire. Certains auteurs le lui ont attribué. Le premier livre se compose de 19 chapitres ; le second en compte 56 ; le troisième ou quatrième selon les manuscrits 382¹²⁸. On se référera à l'édition proposée par L. Richter, *Antiqua canonum collectio*.

Le pénitentiel du pseudo-Théodore.

On peut encore citer le pénitentiel du pseudo-Théodore, composé entre 830 et 847. Malgré les manuscrits existants, on se rapportera à l'édition de B. Thorpe, *Ancient Laws and Institutes of England*¹²⁹.

Le pénitentiel de Raban à Otgar de Mayence et Héribold d'Auxerre

Raban Maur est né vers 780 à Mayence au sein d'une famille noble. Après avoir été formé à l'abbaye bénédictine de Fulda, il est nommé diacre et se rend à l'abbaye de

¹²⁸ G., LE BRAS, "Manuscrit vendômois du « Quadripartitus »", *In Revue des Sciences Religieuses*, tome 11, fascicule 2, 1931. pp. 266-269.

¹²⁹ B., THORPE, *Ancient Laws and Institutes of England*, London, George Eyre and Andrew Spottiswoode, 1840

Saint-Martin de Tours en 802 afin de recevoir l'enseignement d'Alcuin. Ce dernier lui donne le surnom *Maurus* en mémoire du disciple préféré de saint Benoît de Nursie¹³⁰. Ordonné prêtre en 814, il est très vite placé à la tête de l'école de Fulda¹³¹. Cependant, son abbé lui reproche de consacrer à l'étude un temps trop étendu, alors qu'il devrait davantage prier. Par la suite, Raban part en Palestine visiter les Lieux saints et revient enseigner à Fulda, dès que l'empereur eut envoyé son abbé en exil et fait ensuite de ce lieu un des principaux foyers culturels d'Europe occidentale. Parmi ses élèves, on compte notamment Walafriid Strabon, Loup de Ferrières, Otfried de Wissembourg et Rudolf ou Raoul de Fulda.

Conseiller politique de l'empereur Lothaire Ier dans la lutte pour la succession de l'Empire carolingien, Raban Maur est contraint à l'exil en 840 lorsque Lothaire est vaincu par les forces de Louis le Germanique. Après une courte retraite consacrée à l'ascétisme et à l'écriture à Petersberg, non loin de Fulda, Raban Maur se réconcilie avec Louis en 845 et est nommé archevêque de Mayence en 847 à la succession d'Otgar de Mayence¹³². Pendant la famine de 850, il fait distribuer aux pauvres la majeure partie des revenus de l'abbaye et nourrit plus de trois cents personnes. Il meurt le 4 février 856 à Winkel dans le Rheingau, en Hesse.

Il est un des principaux artisans de la Renaissance carolingienne. L'œuvre de Raban Maur comprend de nombreux commentaires sur la Bible, un traité de pédagogie le *De Institutione clericorum* composé vers 810, un cycle de poèmes figurés, le *Liber de laudibus Sanctae Crucis*, un traité de grammaire le *De arte grammatica*, inspiré de l'œuvre du grammairien Priscien de Césarée (VI^e siècle), des poèmes parmi lesquels l'hymne *Veni Creator Spiritus*, et enfin une encyclopédie *De rerum naturis*, composée en 842-8471, la seule véritable encyclopédie de l'époque carolingienne.

¹³⁰ B., JUDIC, « Grégoire le Grand, Alcuin, Raban et le surnom de Maur », in *Raban et son temps*, Turnhout, 2011

¹³¹ S., LEBECQ, « Fulda au temps de Raban : une esquisse », in *Raban et son temps*, Turnhout, 2011

¹³² P., DEPREUX, « Raban, l'abbé, l'archevêque. Le champ d'action d'un grand ecclésiastique dans la société carolingienne », in *Raban et son temps*, Turnhout, 2011

Le pénitentiel de Raban est composé lorsqu'il était en charge de l'épiscopat de Mayence. Sa rédaction débute suite au concile de Mayence, en 847, où Raban fait le constat des dérives de la société. On se référera à l'édition proposé par Migne dans la *Patrologie latine* : PL 112, 1417.

Les pénitentiels post réforme carolingienne.

Les pénitentiels dits romains.

Ce groupe de pénitentiels, "*poenitentiale vallicellanum*" C.6, E.62, B.58 et F.92, méritent le nom de romain parce qu'ils représentent la coutume et la tradition de l'Eglise romaine en matière de pénitence. Ils forment un groupe reproduit plus ou moins partiellement mais édités dans H.-J., Schmitz, *Die Bussbücher und Bussdisciplina der Kirche*, Mayence, I, P 350-388 et p. 774-786, ainsi que dans H, Wassersleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*. Halle, 1851, I, p. 551-566 et p. 682-688

Sont aussi inclus dans ce groupe le *poenitentiale Casinense*, aussi appelé *Poenitentiale Summorum Pontificum*, provenant d'un manuscrit du Mont-Cassin, édité dans H.-J., Schmitz, *Die Bussbücher und Bussdisciplina der Kirche*, Mayence, I, pp. 397-432. Ainsi que le pénitentiel d'Arundel, nommé ainsi puisqu'il provient d'un manuscrit de la collection Arundel du British Museum et édité dans H.-J., Schmitz, *Die Bussbücher und Bussdisciplia der Kirche*, Mayence, I, pp. 437-465.

Le pénitentiel du pseudo-Grégoire III

Ce pénitentiel attribué un temps au pape Grégoire III est un apocryphe. En effet, on trouve de nombreuses références au pénitentiel d'Halitgaire de Cambrai, et plus particulièrement à la lettre à Ebbon servant de préface au pénitentiel¹³³. Ce pénitentiel n'a guère été copié ailleurs qu'en Italie, il serait donc l'œuvre d'un scribe italien après le milieu du IX^e siècle. On se référera à l'édition proposée par H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*, Halle, 1851, p. 535-547.

Le Poenitentiale du Pseudo-Egbert

Ce pénitentiel, aussi attribué à Bède, n'a pas été composé avant le milieu du IX^e siècle, en effet on trouve de nombreux emprunts au pénitentiel d'Halitgaire de Cambrai. Par conséquent, ce pénitentiel bien que revendiquant une identité insulaire a bien été composé sur le continent. On se fiera à l'édition proposée par B., Thorpe, *Ancient laws and Institutes of England, comprising the Laws enacted under the Anglo-Saxon Kings from Ethelbert to Canut, with an English Translation*, London, 1840.

Le pénitentiel de Burchard de Worms

Burchard est né au centre de l'Allemagne, dans la Hesse à Coblenche, vers 965. Il est originaire d'une famille noble, les comtes de Reichenbach-Ziegenhain, dont les membres sont de proches alliés de l'Empereur. Les détails concernant sa jeunesse sont incertains, on sait seulement qu'il bénéficie d'une éducation classique (trivium et quadrivium) dispensée par l'évêque de Mayence Willigis. Ce dernier l'ordonne diacre

¹³³ Or cette lettre a été rédigée entre 817 et 830, tandis que le pontificat de Grégoire ne remonte aux années 731-741.).

vers 990. Puis l'empereur Otton III fait de lui l'évêque de Worms, sa nomination est confirmée par Willigis.

Le *Corrector sive Medicus* est un pénitentiel rédigé par Burchard, évêque de Worms (1000-1025). Le pénitentiel est intégré dans le *Decretum*, œuvre majeure de Burchard, on le retrouve au livre 19. Il représente une sorte de synthèse du *Decretum* puisque les questions abordées reprennent pour la plupart des thèmes abordés dans les autres livres. Outre cela, F. Gagnon¹³⁴ démontre que Burchard s'est inspiré de deux autres pénitentiels : le *Poenitentiale Pseudo-Beda* datant du IX^e siècle et le *Poenitentiale Arundel* datant du X^e ou du début du XI^e siècle. On se référera à l'édition proposée par dans H.-J., Schmitz, *Die Bussbücher und Bussdisciplina der Kirche*, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1958 [1883], t. 2, p. 403-467.

b. Les conciles et statuts synodaux.

Durant la période qui nous intéresse, les synodes sont des assemblées d'évêques d'une même province ecclésiastique ou d'une même région mais l'usage leur attribue le nom de concile. Les conciles sont relativement nombreux, par conséquent il semble intéressant de se concentrer sur les travaux déjà existant et publié par les *Monumenta Germanicae Historica* :

- *Concilia Aevi Karolini I, Pars I*, Concilia ed. Societas Aperiendis Fontibus, Hanovre, MGH, 1906, t.2.
- *Concilia Aevi Karolini I, Pars II*, Concilia ed. Societas Aperiendis Fontibus, Hanovre, MGH, 1908, t.2.
- *Opus Caroli Regis contra Synodum (Libri Carolini)*, Concilia ed. Ann Freeman, Hanovre, MGH, 1998, t.2, Supplementum 1.

¹³⁴ F. GAGNON, *Le Corrector sive Medicus de Burchard de Worms (1000-1025) : présentation, traduction et commentaire ethno-historique*, août 2010.

- *Das Konzil von Aachen, 809*, Concilia ed. Ann Freeman, Hanovre, MGH, 1998, t.2, Supplementum 2.
- *Die Konzilien der Karolingischen Teilreiche, 843-859*, Concilia ed. Wilfried Hartmann, Hanovre, MGH, 1984, t.3.
- *Die Konzilien der Karolingischen Teilreiche, 860-874*, Concilia ed. Wilfried Hartmann, Hanovre, MGH, 1998, t.4.
- *Hinkmar von Reims, De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, Concilia ed. Letha Böhringer, Hanovre, MGH, 1992, t.4, supplementum 1.
- *Die Streitschriften Hinkmars von Reims und Hinkmars von Laon, 869-871*, Concilia ed. Rudolf Schieffer, Hanovre, MGH, 1992, t.4, supplementum 2.
- *Concilia Aevi Saxonici, 916-960*, Concilia ed. Ernst-Dieter Hehl, Hanovre, MGH, 1987, Pars 1.
- *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens, 962-1001*, Concilia ed. Ernst-Dieter Hehl, Hanovre, MGH, 1987-2007, Pars 2.
-

Les statuts synodaux ont été aussi édités aux *Monumenta Germaniae Historica* :

- *Capitula episcoporum*, t.1, Capitula episcoporum ed. P. Brommer, Hanovre, MGH, 1984.
- *Capitula episcoporum*, t.2, Capitula episcoporum ed. R. Pokorny et M. Stratmann, Hanovre, MGH, 1995.
- *Capitula episcoporum*, t.3, Capitula episcoporum ed. R. Pokorny, Hanovre, MGH, 1995.
- *Capitula episcoporum*, t.4, Capitula episcoporum ed. R. Pokorny, Hanovre, MGH, 2005.

4. Les sermons.

Trois sermons ont été retenus, deux d'entre eux ont été composés par Ambroise Autpert et le troisième par Hildemar de Corbie :

- Le *De cupiditate viris saecularibus*, est édité dans l'ouvrage de R. Weber, le manuscrit retenu est conservé à la bibliothèque nationale de France sous la cote ms.lat. 13220. Il s'agit d'un parchemin de vélin de 134 feuillets, mesurant 230 x 175 millimètres, composé entre le X^e et le XI^e siècle. La reliure du XVII^e-XVIII^e siècle est en parchemin.

Le manuscrit contient un fragment sur les *Ethiques* d'Aristote ; un *Commentaire sur saint Marc et sur saint Mathieu* d'Hugues de Saint-Cher ; un *Commentaire sur le livre de la Sagesse* ; un *Evangile de saint Mathieu, avec glose*. Le sermon se trouve entre le folio 136 et le folio 153.

- Le *In partes divisa contra septies vitia quae ex um prodeunt inventria malorum superbia*, est édité dans l'ouvrage de R. Weber, le manuscrit retenu est conservé à la bibliothèque nationale de France sous la cote ms.lat. 2843. Il s'agit d'un parchemin de vélin du X^e siècle de 134 feuillets, mesurant 235 × 150 millimètres. La reliure est en maroquin rouge aux armes de Colbert.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Entre les folios 1 et 36, le « *De Virginitate sancte Marie* » de S. HILDEFONSUS TOLETANUS.
- Entre les folios 36 et 38v, la *Vita s. Hildefonsi* de CIXILANUS
- Entre les folios 38v et 68, le *De partu Virginis* de Paschase Radbert
- Au folio 68, le Début d'un commentaire sur le *Pater*
- Entre les folios 70 et 126v, les *Collationes* d'Odon de Cluny, le sermon d'Autpert prend place entre les folios 112 et 123
- Au 126v, les « *Exempla de beato Gregorio* ».
- Entre les folios 127 et 134v, le *Mariale* de BERNARDUS MORLANENSIS

- Le *De octo vitiis principalibus* a été composé par Hildemar de Corbie. Hildemar de Corbie a été abbé de Civitate en Italie. Le manuscrit retenu est conservé à la bibliothèque de Saint-Gall au sein d'un recueil des œuvres de Bède le Vénérable sous la cote cod. Sang. 263. Il s'agit d'un parchemin datant de la première partie du IX^e siècle. Il compte deux cent vingt feuillets et mesure cent quatre-vingt millimètres sur cent quarante-cinq. Le manuscrit a été composé au sein du *scriptorium* de Saint-Gall.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du folio 1 au folio 63, le *De miraculis S. Cuthberti* de Beda
- Du folio 64 au folio 180, le *De laudibus virginum* d'Aldhelm
- Du folio 180 au folio 200, le *De octo principalibus vitiis* attribué à Aldhelm (Hildemar de Corbie)
- Du folio 201 au folio 219, la lettre de Théodulfe d'Orléans à Modoin et Aigulf ; la lettre de Modoin à Théodulfe.

5. Les oraisons.

Une seule prière a été retenue pour cette étude, elle a été composée par Ambroise Autpert. Il s'agit du *Contra septem vitia*, la prière a été éditée dans le corpus des œuvres d'Ambroise de R. Weber. Le manuscrit est aujourd'hui conservé à la bibliothèque municipale de Metz sous la cote ms. 245. Il s'agit d'une copie du XI^e siècle, la prière commence au verso du folio 48 et s'achève au verso du folio 55.

B. Les capitulaires.

Le capitulaire est un acte législatif de l'époque carolingienne. Il existe plus d'une centaine de capitulaires, ceux-ci forment une source importante sur les institutions de l'empire carolingien cependant on ne s'intéressera qu'aux principaux : sous Charlemagne, le *De partibus Saxoniae* en 785, l'*Admonitio generalis* en 789 et vers 800, le Capitulaire *de Villis*, sous le règne de Louis le Pieux, en 817, l'*Ordinatio Imperii*, et enfin, sous Charles le Chauve, les capitulaires de Coulaines (843), de Meerssen (847) et de Quierzy (877). On ne trouve pas pour la période ottonienne l'équivalent des capitulaires carolingiens.

Théodulfe est l'auteur de deux capitulaires très importants. Il est probablement né en Espagne, peut-être à Saragosse, à une date inconnue¹³⁵. Il serait mort soit à Orléans, soit plutôt à Angers, sans doute en 821, le 18 septembre ou le 10 octobre. Il appartenait à une famille noble. En 781 il devient évêque d'Orléans. Il a été auparavant abbé régulier de Fleury-sur-Loire et abbé commendataire de Saint-Aignan, de Saint-Benoît, de Saint-Mesmin, de Micy, de Saint-Lifard. Le pape qu'il reconduisit de Reims à Rome, en 816, lui conféra le *pallium* avec le titre d'archevêque, à titre personnel. Compromis dans la révolte de Bernard, il est dépossédé de son siège épiscopal et relégué dans un monastère d'Angers (817). Il en appelle au pape, mais ne demande pas son pardon. Lorsqu'il meurt, peut-être empoisonné, il venait d'être amnistié en 821.

Théodulfe est un brillant représentant de la Renaissance carolingienne, il a composé les *Libri Carolini* ainsi que deux capitulaires¹³⁶. En tant que théologien, il a laissé un traité sur le Saint-Esprit (*De Spiritu Sancto*)¹³⁷.

¹³⁵ On a supposé aussi qu'il était originaire de l'Italie ou du midi de la Gaule, de Narbonne.

¹³⁶ Ces deux capitulaires ont été publiés aux *Monumenta Germaniae Historica*, cf. paragraphe sur les capitulaires.

¹³⁷ J., GAUDEMET, Histoire du droit canon. In: *Annuaire des sciences religieuses*. Annuaire. Tomes 80-81, Fascicule III. Comptes rendus des conférences 1971-1972 et 1972-1973. 1971. pp. 483-497.

Les capitulaires ont été très peu copiés, la plupart ont été diffusés par le biais de compilations, et ce, dès le IX^e siècle, grâce aux compilations de Gerbald et d'Anségise. Au XVII^e siècle, Baluze, le bibliothécaire de Colbert, s'est illustré en publiant un recueil de capitulaires. De nouvelles collections ont été faites au XIX^e siècle, d'abord par Walter, puis par Pertz et enfin par Boretius¹³⁸. Ce sont ces dernières, publiées dans les *Monumenta Germaniae Historica*, qui serviront lors de cette étude.

C. Les sources littéraires.

1. Les *Carmina* de Théodulfe

Théodulfe est accueilli dans les années 780 à la cour de Charlemagne où il participe activement à la vie intellectuelle, composant de nombreux vers sur des sujets variés et intervenant dans les grands débats théologiques du temps. En 798, Théodulfe est nommé évêque d'Orléans et abbé de plusieurs monastères de la région, dont Fleury-sur-Loire. À la mort d'Alcuin (804), il devient le conseiller du roi pour les affaires théologiques.

Les *carmina* VIII I-II-III offrent des exemples de cette sorte, ils traitent du bonheur des méchants, qu'on observe souvent dans le monde, d'abord au moyen d'un verset de psaume (143, 7), puis à l'aide d'une phrase du prophète Jérémie et enfin en citant un passage du Livre de Job. Les *Carmina* de Théodulfe présentent un grand intérêt car un poème entier, écrit en vers, a été consacré à une méditation sur les vices et les vertus. Il y a également des poèmes sur des sujets purement théologiques : sur la grâce de Dieu, par exemple (carmen III), sur la résurrection de la chair (carmen LXXV)

¹³⁸ *Capitularia regnum francorum denuo edidit Alfredus Boretius et Victor Krause*, MGH, Hannovre, 1881, t.1 & t.2.

; d'autres ont pour sujet la morale et l'ascèse, comme par exemple l'imitation du Christ (carmen IX), le mépris du monde et des biens terrestres (carmen XX), le jeûne (carmen V), les péchés capitaux (carmen I).

Le premier de ces poèmes, *de septem liberalibus artibus in quadam pictura de pictis* (carmen XLVI), décrit une table, dont le plateau circulaire porte les sept arts libéraux et les quatre vertus cardinales représentées par des figures systématiques au moyen d'un arbre généalogique. Théodulfe, par des notes explicatives, confère au poème, en plus de son intérêt pour l'histoire de l'art, une certaine importance pour l'histoire culturelle.

2. Les *Vitae sanctorum*

Sous les Carolingiens, il apparaît une "volonté d'épuration et de contrôle du culte des saints"¹³⁹. En effet, dès le concile de Francfort en 794 il est interdit de vénérer de nouveaux saints sans l'aval de l'évêque. C'est pourquoi les auteurs carolingiens se sont appliqués à réécrire les vies des saints, notamment des saints mérovingiens. A travers l'éloge de grandes figures souvent martyrs, ces ouvrages présentent une image idéalisée de l'histoire chrétienne, et participent à la diffusion d'un message politique et religieux unificateur, aux fondements du pouvoir carolingien. Ici, le corpus a retenu l'œuvre hagiographique d'Alcuin et plus particulièrement, à la suite des travaux d'édition de Christiane Veyrard-Cosme¹⁴⁰, les trois *Vies* les plus célèbres composées par Alcuin à savoir celles consacrées à saint Vaast, saint Willibrord et saint Riquier. Outre le *scriptorium* de Saint-Martin de Tours, celui de Reims fournit une importante production littéraire et hagiographique, Jonas d'Orléans a laissé une *Vita sancti Huberti* en 825 rédigée lors du transfert des reliques du saint¹⁴¹. Cette *Vita* nous est connue par

¹³⁹ A., WAGNER, *Les saints et l'histoire, Sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, Paris, Bréal, 2004.

¹⁴⁰ C., VEYRARD-COSME, *La constitution des figures royales dans l'oeuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, *Lalies*, 14 (1993), p. 263-289.

¹⁴¹ JONAS D'ORLÉANS, *Historia translationis santi Huberti*, PL 106, col. 387-394.

un manuscrit aujourd'hui conservé à la bibliothèque nationale de France sous la cote ms. Latin 5609. Ce manuscrit est issu du *scriptorium* de Reims et date du milieu du IX^e siècle. Au sein du même scriptorium, Hincmar de Reims a fourni une importante production hagiographique dont une vie de saint Rémi, pour laquelle nous utiliserons l'édition de B. Krusch¹⁴².

Trois autres grandes figures de la renouatio carolingienne ont été retenues sur la question de l'hagiographie : Hilduin de Saint-Denis, Loup de Ferrières et Walafriid Strabon.

Hilduin serait né entre 775 et 785 et mort entre 855 et 858 à Prüm. Cet aristocrate devient abbé de Saint-Denis et archichapelain impérial. Il est l'élève d'Alcuin et le maître d'Hincmar. En 815, à la mort de Gauthier de Reichenau, il obtient la direction de l'Abbaye de Saint-Denis près de Paris, à laquelle seront rattachées par la suite les abbayes de Saint-Germain-des-Prés (au plus tard en 819), de Saint-Médard à Soissons, et de Saint-Ouen. Son rôle dans l'hagiographie carolingienne est essentiel, sous son abbatiat il réforme l'abbaye de Saint-Denis qui devient l'un des grands centres de propagation d'hagiographies autorisées. De plus, la *Passio Sancti Dionysii* qu'il rédige à la demande de Louis le Pieux en 835, change complètement la vision de ce saint, cette passion a rencontré un immense succès au vu des nombreuses copies recensées¹⁴³. On se référera à l'édition proposée par Migne dans la Patrologie latine¹⁴⁴. Hilduin identifie saint Denis à Denys l'Aréopagite, cette identification déjà controversée à l'époque va être popularisée par sa *Passio* basée sur les écrits du Pseudo-Denys¹⁴⁵.

¹⁴² HINCMAR DE REIMS, *Vita Remigii*, éd. B. Krusch, MGH, SRM, III, p. 250-341.

¹⁴³ cf. D. POIREL, « Le "chant dionysien", du IX^e au XII^e siècle » in *Les historiens et le latin médiéval*, acte du colloque tenu à la Sorbonne les 9, 10 et 11 septembre 1999.

¹⁴⁴ MIGNE, *PL*, 106, coll. 23-50 aus ed. Surius.

¹⁴⁵ Il faudra attendre le XVII^e siècle et les travaux de Jacques Sirmond et Jean de Launoy pour démontrer qu'il s'agit de deux saints différents.

Loup de Ferrières serait né dans le diocèse de Sens vers 805, il est formé à l'école de l'abbaye Saint-Pierre de Ferrières. Dès qu'il atteint l'âge de vingt-cinq ans, il est envoyé par son abbé, Aldric, étudier la théologie au sein de l'abbaye de Fulda où, il étudia, puis enseigna les lettres. Il est par la suite nommé précepteur du futur Charles le Chauve par l'impératrice Judith. Rentré à Ferrières, il conquiert rapidement la faveur de l'Abbé Odon, successeur d'Aldric en 829. Il est ordonné prêtre et Odon le charge de la formation des jeunes moines parmi lesquels se trouve Héric d'Auxerre. Il devient abbé de Ferrières et sous son abbatiat, le monastère devient un grand centre culturel dans l'empire. Grâce à son goût pour les lettres, il permet la conservation de nombreux écrits antiques. Il meurt après 862, cependant la date et le lieu exacts sont inconnus. Il a composé deux *Vitae* remarquables : la *Vita Maximini* et la *Vita Wigberti*. Ces deux Vies ont été éditées par A. Romano¹⁴⁶ et serviront à l'étude de son œuvre hagiographique.

Walafrid Strabon serait né entre 808 et 809 en Souabe, dans la région du lac de Constance. Issu d'une famille modeste, il suit sa formation au sein de l'abbaye de Reichenau, puis de Fulda où il devient le disciple de Raban Maur et se lie d'amitié avec Loup de Ferrières et Gottschalk le Saxon. Il devient dès 829 le précepteur du futur Charles le Chauve. Puis, en 838, l'empereur le nomme abbé de Reichenau. Partisan de Lothaire, il trouve refuge à Spire et ne revient qu'à Reichenau qu'en 842.

Il meurt d'une noyade accidentelle en 849, lors d'un voyage pour une ambassade auprès de Charles le Chauve. Grand poète carolingien, son œuvre est importante. On retiendra ici son travail d'hagiographe dont quatre *Vies* : le *De Vita et fine Mammæ monachi*, les *Versus de beati Blaithmac vita et fine*, ces deux *Vies* ont la particularité d'être versifiées, concernant ces deux *Vies* on se rapportera à l'édition proposée par Migne dans sa Patrologie latine¹⁴⁷, et des *Vies* en prose de saint Gall et de saint Othmar, ces deux *Vies* sont conservées dans un manuscrit de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-

¹⁴⁶ A., ROMANO, *L'opera agiografica di Lupo di Ferrières*. Testo critico, trad. e note della *Vita Maximini* e, in appendice, testo e trad. della *Vita Wigberti*, Galatina, Congedo 1995.

¹⁴⁷ Respectivement MIGNE, *PL*, 114, 1063-1084B et MIGNE, *PL*, 114, 1047-1062D.

Gall sous la cote Cod. Sang. 562. Ce manuscrit, du IX^e siècle, de 140 feuillets ne contient que ces deux *Vies*, celle de saint Gall prend place entre les folios 2 et 93 et celle de saint Othmar entre les folios 95 et 113.

Le X^e siècle marque un tournant dans l'hagiographie du haut Moyen Âge par l'apparition de vies de saints laïcs, grâce notamment à l'influence de Cluny et de l'un de ses abbés, Odon. Il est né vers 882 au sein d'une famille noble franque, probablement originaire d'Aquitaine¹⁴⁸. Il débute une éducation de chevalier à la cour du comte d'Anjou, puis à celle de Guillaume le Pieux. Il a été élève de Rémi d'Auxerre à Paris où il a appris la dialectique et la musique. En 899, il entre comme chanoine à l'abbaye de Tours, puis dans les ordres en 912 et débute à l'abbaye de Baume. Devenu troisième abbé d'Aurillac, il entreprend alors de devenir prêtre en 925 et est ordonné par l'évêque de Limoges Turpin d'Aubusson, à la demande de qui il rédige la *Vie de saint Géraud*, fondateur de l'abbaye d'Aurillac. Cette *Vie* présente un modèle de prince chrétien, on s'appuiera sur l'édition critique proposée par Anne-Marie Bultot-Verleysen¹⁴⁹. Par la suite, il devient abbé de Cluny en 927, et participe au rayonnement de cette abbaye.

L'hagiographie ottonienne, entre les X^e et XI^e siècles, est double : la production de Vies de saints évêques et de Vies de figures royales, et plus particulièrement, de reines réputées saintes peu de temps après leur mort. Les vies sont tout aussi bien connues par les chroniques que par les *Vitae*, par conséquent, il semble intéressant de consulter l'ouvrage *Rois, reines et évêques. L'Allemagne aux X^e et XI^e siècles*¹⁵⁰, dans lequel

¹⁴⁸ C., LAURANSON-ROSAZ, « Les origines d'Odon de Cluny », *Cahiers de civilisation médiévale*. 37e année (n° 147), Juillet-septembre 1994.

¹⁴⁹ ODON DE CLUNY, *Vita sancti Geraldii Auriliacensis*. Édition critique, traduction française, introduction et commentaires Anne-Marie Bultot-Verleysen, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2009, XVIII.

¹⁵⁰ B.-M. TOCK, C. GIRAUD, A. FERNIQUE, A. LEDUCQ, *Rois, reines et évêques. L'Allemagne aux X^e et XI^e siècles*, *Recueil de textes traduits*, Paris, Brépols, 2009.

on retrouve la vie de la reine Mathilde, la vie d'Henri II par Adalbold d'Utrecht, la vie de Conrad II par Wipo, ainsi que les éditions proposées par les *MGH*¹⁵¹.

3. La Disputatio de Rhetorica et virtutibus d'Alcuin

L'ouvrage composé par Alcuin, la *Disputatio de Rhetorica et virtutibus*, traite de politique, de droit et de morale, ainsi que de la relation entre la rhétorique et la royauté chrétienne, l'ouvrage puise ses sources parmi les auteurs suivants : Cicéron, Jules Victor, Fortunatianus, Marius Victorinus, Cassiodore et, surtout, Augustin et Quintilien. Cette œuvre, à part dans sa forme, mérite d'être rattachée au courant littéraire bien que l'ouvrage traite de thèmes politiques et moraux. Le manuscrit conservé à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich sous la cote Clm 14377 est un parchemin de cent deux feuillets datant de la première moitié du IX^e siècle. Il est en langue latine et mesure 260 x 205 millimètres. Il provient de l'abbaye de Saint-Emmeran. Il se compose de la manière suivante :

- Du folio 1 au verso du folio 31, la *Disputatio de rhetorica et de virtutibus sapientissimi regis Caroli et Albini magistri* d'Alcuin suivie de schémas
- Au verso du folio 31, le *Carmen* (80/1) „O vos, est aetas“
- Du verso du folio 31 au folio 51, le *De dialectica* d'Alcuin
- Du folio 52 au folio 105, le *Commentarium minus seu editio prima in librum Aristotelis De interpretatione seu Periermenias*, de Boèce
- Du verso 105 au verso du folio 106, le *Somniale Danielis*

¹⁵¹ *Scriptores rerum Germanicarum, in usum scholarum, Ex monumentis Germaniae historicis recudi fecit, edidit Georgius Heinricus Pertz, Hannover, 1871-2007*

II. Les sources iconographiques.

On peut établir trois catégories dans la typologie des œuvres entrant dans ce corpus : les schémas des combats d'allégories de Vertus et de Vices, issus des écrits de Prudence ; les représentations des vertus associés à des ecclésiastiques ou à des puissants et enfin les représentations d'application des vertus ou des vices sous les traits de saints ou de pécheurs.

A. Les allégories psychomachiques.

L'influence du poème de Prudence, la *Psychomachie*, œuvre composée au quatrième siècle, est très importante durant la période carolingienne : il fut maintes fois reproduit dans les manuscrits à peinture de cette époque. Ces images commentent le texte de Prudence et représentent les diverses phases de la bataille.

1. Les Psychomachies de Prudence.

De nombreuses études ont porté sur les Psychomachies de Prudence, en effet le classement proposé pour la présentation des sources iconographiques repose dans leur plus grande partie sur les travaux de S. O'Sullivan¹⁵² et de R. Stettiner¹⁵³. Les travaux de Stettiner présentent une étude iconographique précise des différents manuscrits médiévaux de la *Psychomachie*, tandis que ceux d'O'Sullivan prennent appui sur le texte, en analysant les gloses qui commentent le poème.

¹⁵² S., O'SULLIVAN, *Early Medieval Glosses on Prudentius' Psychomachia: The Weitz Tradition*, Brill, 2004.

¹⁵³ R., STETTINER, *Die illustrierten Prudentius-Handschriften Tafelband*, Berlin, Grote, 1905

A la suite des travaux de d'Hubert Silvestre et de Stettiner¹⁵⁴, Sinéad O'Sullivan a proposé de distinguer les manuscrits de la *Psychomachie* de Prudence, très nombreux durant les périodes carolingiennes et ottoniennes en trois catégories, en fonction des gloses qui les commentent¹⁵⁵. En effet, les manuscrits proviennent d'Angleterre, du nord de la France, de l'Allemagne, de la Belgique, de la Suisse et de l'Autriche. Les manuscrits enluminés retenus sont tous accompagnés d'une glose, la langue du commentaire permet de les classer en trois catégories : les gloses en vieil anglais, les gloses en latin et les gloses en vieil allemand.

La recherche iconographique révèle par la cohérence des copies médiévales l'existence d'un manuscrit-modèle commun, aujourd'hui disparu. Selon Stettiner, les deux manuscrits de base sont le manuscrit de Paris 8318 et le manuscrit de Leyde 8°15. Puis Stettiner démontre une filiation très prononcée entre les trois manuscrits anglo-saxons (les deux manuscrits londoniens ms Add 24199 et le Cotton cléopatra C VIII et le Cambridge ms 23)¹⁵⁶. Un autre grand groupe est rattaché au second manuscrit de Leyde, dont Stettiner relève trois copies : le manuscrit de Bruxelles ms 9987-91, le manuscrit de Paris 8085 et le manuscrit de Valenciennes ms. 412. Il note une filiation entre le manuscrit de Lyon P.A.22 et le manuscrit parisien ms lat 18554 (plus tardif). Enfin le dernier groupe serait issu de la tradition de Saint-Gall à laquelle sont rattachés les manuscrits de Berne, les deux manuscrits de Bruxelles 10066-77 et 9968-72 et le manuscrit conservé à Saint-Gall cod. sang. 135. D'autres manuscrits composés entre le IX^e et le XI^e siècle entrent dans cette tradition, cependant, on se contentera de les évoquer puisqu'ils ne sont que fragmentaires.

Les manuscrits de tradition française.

¹⁵⁴ R., STETTINER, *op. cit.*

¹⁵⁵ S., O'SULLIVAN, *op. cit.*

¹⁵⁶ Stettiner y associe le fragment conservé à Munich

Psychomachie, Bibliothèque nationale de France, ms. Lat. 8318 (anc. Colbert 5037 ; anc. Regius 40188).

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque nationale de France sous la cote ms. Lat. 8318, est un parchemin de quatre-vingt-deux feuillets, mesurant deux cent cinquante millimètres sur cent quatre-vingt-dix. Il est en langue latine et date des IX^e-XI^e siècles. La reliure de maroquin rouge porte les armes et chiffres de Colbert, elle a été restaurée, le titre est inscrit au dos : « *Carmina varior(um)* ». Trois des quatre fragments (*l'Historia apostolica*, la *Psychomachia* et les *Carmina* de Venance Fortunat) proviennent de la bibliothèque de Jacques-Auguste de Thou, acquise par Jean-Baptiste Colbert en 1680. On sait par le biais de l'inventaire de Pierre Dupuy réalisé en 1617 que le manuscrit n'avait pas sa forme actuelle, le quatrième fragment aurait été ajouté au XVIII^e siècle par Etienne Baluze qui aurait souhaité réunir un ensemble de textes cohérents à partir de fragments de manuscrits auparavant indépendants. En effet, *l'Historia apostolica* était associé à un commentaire exégétique d'Isidore de Séville provenant de l'abbaye Saint-Rémi de Reims (conservé aujourd'hui à la BnF sous la cote ms.Lat. 2822). La *Psychomachia* provient de l'abbaye de Fleury, le manuscrit a été acheté par de Thou, en passant par Pierre Daniel, puis par Pierre Pithou. Il faut noter qu'un bifeuillet issu de ce fragment est entré en possession de Paul Petau, puis est entré en la possession de la reine Christine de Suède et est aujourd'hui conservé à la bibliothèque Vaticane sous la cote Vat. Reg. lat. 596 au folio 26-27.

Les *Carmina* de Venance Fortunat se trouvaient inclus dans un recueil disparate comprenant des fragments d'œuvres de Jérôme, de règles canoniques, de translations de reliques et des fragments de capitulaires ; certains de ces fragments ont aussi appartenu à Pithou et au moins un d'entre eux proviendrait de Fleury. L'origine du quatrième fragment est encore floue, il n'est pas mentionné dans l'inventaire de Dupuy, même s'il ne vient pas de De Thou, il porte quand même sa signature. Baluze a composé un recueil de poètes chrétiens pour le compte de la Bibliothèque colbertine

qui lui a valu le titre de *Carmina variorum*. Le recueil a enfin été acquis par la Bibliothèque du roi en 1732 avec les mss. de Colbert.

Le manuscrit est un recueil factice composé de quatre manuscrits ou fragments de manuscrits différents, composé de la manière suivante :

- Du folio 3 au folio 48, l'*Historia apostolica* d'Arator Subdiaconus.
- Du folio 48 au folio 64, la *Psychomachia* d'Aurelius Clementis Prudentius.
- Du folio 65 au folio 71, les *Carmina* de Venantius Fortunatus.
- Du folio 73 au folio 80, les *Carmina ecclesiastica* d'Aldhelmus.

Les cycles s'organisent de la manière suivante :

- Au folio 49v, le sacrifice d'Abraham¹⁵⁷
- Au folio 50, les anges visitant Abraham et Sarah et Prudence priant¹⁵⁸
- Au folio 50v, deux miniatures illustrant le combat de Foi et d'Idolâtrie¹⁵⁹
- Aux folios 51 et 51v, les scènes illustrant le combat de Superbe contre Humilité et Espérance¹⁶⁰
- Aux folios 52 et 52v, les scènes illustrant le combat de Luxure et de Sobriété¹⁶¹.
- Au folio 53, deux scènes d'affrontement, en haut Superbe contre Humilité et en bas de la page Gourmandise contre Abstinence¹⁶².
- Au folio 53v, deux scènes d'affrontement, en haut Fornication contre Chasteté et en bas de la page Avarice contre Largesse¹⁶³.
- Au folio 54, deux scènes d'affrontement, en haut Colère contre Patience et en bas Tristesse contre Joie¹⁶⁴

¹⁵⁷ Annexes image 189 p.112

¹⁵⁸ Annexe image 190 p.112

¹⁵⁹ Annexes image 191 p.112

¹⁶⁰ Annexes images 192 et 193 p.112-113

¹⁶¹ Annexes image 195 p.113

¹⁶² Annexes image 196 p.113

¹⁶³ Annexes image 197 p.114

¹⁶⁴ Annexes image 198 p.114

- Des folios 54v à 57v, des illustrations plus tardives¹⁶⁵
- Au folio 58, la suite du combat entre Luxure et Sobriété¹⁶⁶.
- Du folio 58v au folio 61, les scènes illustrant le combat entre Avarice et Largesse¹⁶⁷.
- Du folio 61v au folio 62v, le retour des vertus au camp et la construction du temple¹⁶⁸
- Aux folios 63 et 63v, l'attaque de la Discorde contre les vertus¹⁶⁹.

Psychomachie, Bibliothèque universitaire de Leyde, ms. voss. 8°15.

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque universitaire de Leyde sous la cote ms. Voss. 8°15, est un parchemin de deux cent douze feuillets, les différents fragments n'ont pas les mêmes formats¹⁷⁰. Il est en langue latine et a été réalisé entre 1000-1050. Le titre de ce manuscrit est *Liber manualis Ademari Cabanensis monachi Engolismensis* et a été réalisé soit à Saint-Eparque à Angoulême ou Saint Martial à Limoges, l'attribution à Adhémar a été faite par Delisle¹⁷¹. Le manuscrit est soit une copie d'un manuscrit carolingien issu du *scriptorium* de Tours.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Au folio 1, l'*Adnotatio ad historiam Lemovicensem spectans* de *Bernardus Iterius* datant du XIII^e siècle.

¹⁶⁵ Annexes images 199 à 202 p.114-115

¹⁶⁶ Annexes image 203 p.115

¹⁶⁷ Annexes images 204 à 209 p.115 à 117

¹⁶⁸ Annexes images 210 à 212 p.117

¹⁶⁹ Annexes images 213 à 214 p.118

¹⁷⁰ Parmi les différents formats on compte : 195x145, 250x150, 195x150, 160x105, 165x140, 185x145, 210x155, 210x150, 200x105, 215x145, 155x125, 215x145, 215x145, 210x150 mm.

¹⁷¹ Adhémar de Chabannes est né en 988 près de Châteauponsac (Haute-Vienne), il est issu d'une famille de la noblesse moyenne du Limousin. Son père est petit-neveu de l'évêque de Limoges Turpin d'Aubusson. Dès son enfance, il entre comme oblat à Saint-Cybard d'Angoulême où il devient moine, mais ses attaches restent limousines puisqu'il fait de fréquents séjours à Saint-Martial de Limoges, écrit d'importants textes en faveur de cette abbaye et lui lèguera tous ses livres. Il meurt lors d'un pèlerinage à Jérusalem en 1034.

- Du folio 2 au folio 11, Les *Imagines biblicae et allegoricae atramento ductae* d'Ademaro.
- Du folio 12 au folio 13, *l'Accessus ad Donatum*.
- Du folio 14 au folio 19, *Scholia in Persium*.
- Du folio 20 au folio 21 et du folio 30 au folio 31, Le *Sermo 3* d'Odo Cluniacensis, Le *Martyrologium poeticum* de Beda Venerabilis, Le *versus De cuculo* d'Ovidius, L'*Epitaphia* de Vergilii, Le *De est et non* de Priscianus, *Varia astronomica, astrologica, prognostica*.
- Du folio 22 au folio 29, Les *Glossae in Vetus Testamentum, Glossae vel scholia in Persium Iuvenalem*.
- Du folio 32 au folio 36, *Astronomica ; pars prior legitur*.
- Du folio 37 au folio 62, *Psychomachia* de Prudentius.
- Du folio 63 au folio 82, *L'Expositio Apocalypsis* de Beda Venerabilis.
- Du folio 83 au folio 196, *L'Epigrammata ex sententiis Augustini* de Prosper Aquitanus.
- Du folio 107 au folio 114, Les *Glossae graeco-latinae ; Opuscula duo : Praeexercitamina ; De figuris numerorum* de Prisciani Caesariensis.
- Du folio 115 au folio 154, *Nomenclator Universalis qui dicitur ; Opuscula duo : Aenigmata ; De metrica arte* de Aldhelmi.
- Du folio 155 au folio 194, *Astronomica* de Iul. Hyginus.
- Du folio 195 au folio 212, Les *Fabulae ex Phaedro desumptae*, Les *Propositiones* d'Alcuinus, La *Formula osculum quae dicitur ; La Formula nuptiarum*.

Les illustrations du manuscrit de Leyde forment un cycle complet et sont séparées du texte transcrit à leur suite ; cependant, toutes les scènes sont légendées de la main d'Adémar. Organisés en bandes horizontales sur chaque page, les différents épisodes de la Psychomachie rassemblent des groupes de personnages et éléments d'architecture antiquisants :

- Au folio 37, sur quatre niveaux sont développés les cycles "d'Abraham", à savoir le sacrifice d'Isaac, puis les combats avec Loth s'étendent sur les trois niveaux inférieurs.
- Au folio 37v, Sur quatre niveaux le combat entre Foi et Idolâtrie est illustré. Puis sur un cinquième niveau commence le combat entre Libido et Pudeur
- Au folio 38, la page est illustrée de quatre bandes d'illustrations, les deux premières relatent la fin du combat entre Libido et Pudeur. Les deux dernières illustrent le combat entre Colère et Patience.
- Le folio 38v est composé de quatre bandes horizontales. Les deux premières renvoient à la fin du combat entre Patience et Colère. Les deux suivantes relatent la conversation de Job et de Patience et l'exhortation de Patience auprès des autres vertus.
- Au folio 39, les cinq bandes horizontales rapportent le combat entre Superbe et Humilité et Espérance.
- Au folio 39v, on peut voir cinq bandes horizontales. Les deux premières relatent la fin du combat entre Superbe et ses deux adversaires. Les trois suivantes présentent le combat de Luxure et de Sobriété
- Au folio 40, Les quatre bandes horizontales se rapportent au combat de Luxure et de Sobriété.
- Au folio 40v, la première des quatre bandes montre la fin du combat entre Luxure et Sobriété. La seconde donne à voir la fuite des vices alliés à la Luxure et les deux suivantes présentent le début du combat entre Avarice et Largesse
- Au folio 41, les quatre bandes horizontales sont consacrées au combat entre Avarice et Largesse
- Au folio 41v, les deux premières bandes donne à voir la fin du combat entre Avarice et Largesse. La victoire des vertus.
- Au folio 42, sur les trois premières bandes le retour des vertus victorieuses. Sur la quatrième, on aperçoit Discorde attaquant Concorde.

- Au folio 42v, les deux premières bandes montrent le combat des vertus contre Discorde et sa mise en pièce. Les deux bandes suivantes, montrent la construction du temple.
- Au folio 43, les deux premières bandes donnent à voir l'achèvement de la construction du temple. Le troisième présente d'un côté le temple et d'un côté Sagesse trônant dans le temple. Enfin la dernière bande montre Prudence rendant grâce.

Psychomachie, Bibliothèque universitaire de Leyde, ms. Burm. Cod. Q3.

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque universitaire de Leyde sous la cote ms. Burm. Cod. Q3, est un parchemin de cinquante-trois feuillets, Les divers fragments ont des mesures différentes¹⁷². Il est en langue latine et date du X^e siècle. D'après les informations fournies par les écrivains du XVII^e siècle, ce manuscrit appartenait à la bibliothèque du monastère néerlandais d'Egmand. Cependant son lieu de création doit se placer dans le Bas-Rhin¹⁷³. Le manuscrit a été relié, et une erreur s'est glissée dans la *Psychomachie*, en effet les double feuillets 138-141 et 139-140 ont été inversés, entraînant la même erreur dans les trois manuscrits qui ont été recopiés à partir de ce modèle.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du folio 1 au folio 8, *L'Epistola de Ioannis Constantiensis*.
- Du folio 9 au folio 34, *La Canonum collectio*.
- Du folio 35 au folio 41, *Les Comoediarum fragmentum de P. Terentii Afri*.
- Du folio 42 au folio 47, *Le de Inventione annotationes de Cicéron*.

¹⁷² Respectivement 175x106, 175x100, 177x103, 180x104, 163x92 mm.

¹⁷³ R., STETTINER, *Die illustrierten Prudentius-Handschriften Tafelband*, Berlin, Grote, 1905

- Du folio 48 au folio 53, La *Psychomachia* de Prudence.

Les cycles s'organisent de la manière suivante :

- Au folio 120, la scène du sacrifice d'Isaac
- Au folio 121, la victoire d'Abraham sur les ennemis
- Au folio 121v, en haut, Abraham offrant un agneau en sacrifice. En bas de la page, Abraham recevant la visite des anges.
- Au folio 122, Prudence priant.
- Au folio 122v, Le début du combat entre Foi et Idolâtrie.
- Au folio 123, deux miniatures en haut le combat entre Foi et Idolâtrie ; en bas Foi couronnant les vertus pour la victoire.
- Du folio 123v au folio 125, le combat entre Pudeur et Libido.
- Du folio 125v au folio 127, le combat entre Colère et Patience
- Au folio 127v, Patience invectivant le cadavre de Colère, la seconde scène montre Job conversant avec Patience.
- Au folio 128, suite de l'intervention de Job, en bas de la page la seconde scène donne à voir Patience encourageant les autres vertus dans leurs combats
- Du folio 128v au folio 131v, Le combat de Superbe avec Humilité et Espérance
- Du folio 132 au folio 136, le combat de Luxure et de Sobriété.
- Du folio 136v au folio 141v, le combat d'Avarice contre Largesse
- Du folio 142 au folio 142v, la victoire des vertus et leur retour au camp.
- Du folio 143 au folio 144, le combat des vertus contre Discorde.
- Au folio 144v, les vertus édifient un tribunal.
- Du folio 145v à 146v, le tribunal des vertus.
- Du folio 147 au folio 148v, de l'édification du temple à la Sagesse siégeant dans le temple
- Au folio 149, Prudence rendant grâce.

Psychomachie, Bibliothèque royale de Belgique, ms. 9987-91 (anc. olim ms. 66).

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque royale de Belgique sous la cote ms. 9987-91, est un parchemin de cent cinquante-sept feuillets, mesurant deux cent quarante millimètres sur cent soixante. Il est en langue latine, les gloses qui accompagnent le poème de Prudence sont en vieil allemand, ce qui situe la conception du manuscrit entre le X^e et le XI^e siècle. La reliure est faite en bois. Bien que l'origine de ce manuscrit ne soit pas connue, on peut supposer que ce manuscrit proviendrait du nord de la France, probablement de l'abbaye de Saint-Amand¹⁷⁴.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du recto du folio 1 au recto du folio 17, le *Cathemerinon*, 1-10 de *Prudentius*
- Du recto du folio 17 au verso du folio 63, le *Peristephanon* de *Prudentius*
- Du recto du folio 64 au verso du folio 66, le *Cathemerinon*, 11-12 de *Prudentius*
- Du verso du folio 66 au verso du folio 83, l'*Apotheosis* de *Prudentius*
- Du verso du folio 83 au verso du folio 99, l'*Hamartigenia* de *Prudentius*
- Du recto du folio 100 au recto du folio 129, la *Psychomachia* de *Prudentius*
- Du recto du folio 130 au verso du folio 157, le *Contra Symmachum incipit* de *Prudentius*

Malgré quelques lacunes, le manuscrit et tous les poèmes sont une copie réalisée d'après le manuscrit de Leyde cité précédemment. Le désordre constaté entre les feuillets 137-142 en est la preuve, cette erreur est présente de manière identique dans les trois copies du manuscrit de Leyde¹⁷⁵. Les illustrations de la *Psychomachie* ont été réalisées par un tracé légèrement ombragé, parfois réhaussé de rouge. Stettiner signale que certaines illustrations ont été poncées (aux folios 97, 109 et 110) et ont été

¹⁷⁴ Stettiner au vu des gloses place ce manuscrit dans la région de la Meuse

¹⁷⁵ Une correction a été apportée plus tardivement cf. R., STETTINER, *op. cit*

retravaillées par une main plus tardive. Les cycles s'organisent de la manière suivante :

- Au folio 99, la scène du sacrifice d'Isaac¹⁷⁶
- Au folio 99v, le combat d'Abraham pour Loth¹⁷⁷.
- Au folio 101, la victoire d'Abraham sur les ennemis¹⁷⁸
- Au folio 101v, en haut, Abraham offrant un agneau en sacrifice. En bas de la page, Abraham recevant la visite des anges¹⁷⁹.
- Au folio 102, Prudence priant¹⁸⁰.
- Au folio 102v, Le début du combat entre Foi et Idolâtrie¹⁸¹.
- Au folio 103, deux miniatures en haut le combat entre Foi et Idolâtrie ; en bas Foi couronnant les vertus pour la victoire¹⁸².
- Du folio 103v au folio 105v, Le combat entre Pudeur et Libido¹⁸³.
- Du folio 106 au folio 107, le combat entre Colère et Patience¹⁸⁴
- Au folio 107v, Patience invectivant le cadavre de Colère, la seconde scène montre Job conversant avec Patience¹⁸⁵.
- Au folio 108, suite de l'intervention de Job, en bas de la page la seconde scène donne à voir Patience encourageant les autres vertus dans leurs combats¹⁸⁶
- Du folio 108v au folio 111v, Le combat de Superbe avec Humilité et Espérance¹⁸⁷
- Du folio 112 au folio 116, le combat de Luxure et de Sobriété¹⁸⁸.

¹⁷⁶ Annexes image 91 p. 86

¹⁷⁷ Annexes image 92 p. 86

¹⁷⁸ Annexes image 93 p. 86

¹⁷⁹ Annexes image 94 p. 87

¹⁸⁰ Annexes image 95 p. 87

¹⁸¹ Annexes image 96 p. 87

¹⁸² Annexes image 97 p. 87

¹⁸³ Annexes images 98-101 p. 88

¹⁸⁴ Annexes images 101-104 p. 88-89

¹⁸⁵ Annexes image 105 p. 89

¹⁸⁶ Annexes image 106 p. 90

¹⁸⁷ Annexes images 107-112 p. 90-91

¹⁸⁸ Annexes images 113-119 p. 91-93

- Du folio 116v au folio 121v, le combat d'Avarice contre Largesse¹⁸⁹
- Du folio 122 au folio 122v, la victoire des vertus et leur retour au camp.¹⁹⁰
- Du folio 123 au folio 124, le combat des vertus contre Discorde¹⁹¹.
- Au folio 124v, les vertus édifiant un tribunal¹⁹².
- Du folio 125 à 126v, le tribunal des vertus¹⁹³.
- Du folio 127 au folio 128v, de l'édification du temple à la Sagesse siégeant dans le temple¹⁹⁴
- Au folio 129, Prudence rendant grâce¹⁹⁵.

Psychomachie, Bibliothèque nationale de France, ms. 8085(anc. Colbert 1429, anc. Regius 7018).

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque nationale de France sous la cote mss. Lat. 8085, est un parchemin de quatre-vingt-deux feuillets répartis en deux colonnes. Il mesure deux cent quatre-vingt millimètres sur deux cent vingt, il est en langue latine et date de la fin du IX^e siècle¹⁹⁶. L'écriture est en minuscule caroline régulière de petit module, on note très peu d'abréviations¹⁹⁷. La reliure de la face avant de veau brun a été refaite¹⁹⁸, mais la reliure au dos est d'origine.

¹⁸⁹ Annexes images 120-129 p. 93-95

¹⁹⁰ Annexes images 130-131 p. 96

¹⁹¹ Annexes images 132-134 p. 96-97

¹⁹² Annexes image 135 p. 97

¹⁹³ Annexes images 136-138 p. 97-98

¹⁹⁴ Annexes images 139-141 p. 98

¹⁹⁵ Annexes image 142 p. 99

¹⁹⁶ Stettiner l'évalue plutôt comme étant du X^e siècle. R., STETTINER, *Die illustrierten Prudentius-Handschriften Tafelband*, Berlin, Grote, 1905

¹⁹⁷ Cela fait dire au rédacteur de la notice du manuscrit qu'il est possible que trois mains différentes aient composé le manuscrit. Cependant le fait que le style d'écriture soit si proche va dans le sens d'un même *scriptorium*. Cf. Franck Cinato, d'après M.-P. Laffitte, 2007.

¹⁹⁸ La réparation a été faite par la BnF en 2006.

Il est possible que ce manuscrit émane du *scriptorium* de Reims¹⁹⁹, mais il ne porte aucune trace de ses anciens possesseurs. Au recto du folio 2, des essais de plume tardifs soulèvent de nombreuses questions. En effet, parmi les lignes encore lisibles, on trouve des inscriptions en espagnol. Or on sait, d'après la datation de l'écriture, que ce manuscrit était à cette époque en France en possession de Jacques-Auguste de Thou (1553-1617), dont le nom a été gratté en haut du même feuillet. En 1680, il est acheté par Jean-Baptiste Colbert avec les autres mss. de Thou, puis est acquis par la Bibliothèque du roi en 1732 avec les mss. de Colbert²⁰⁰.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du recto du folio 3 au recto du folio 11 le *Liber Cathemerinon* de Prudence.
- Du folio 11 au verso du folio 22 le *Liber Peristephanon* de Prudence
- Du recto du folio 23 au verso du folio 37, des fragments divers : XIV. (sans titre) « *Agnen (-es legend.) sepulcrum est ... vel pede tangere* » (23rb-24rb) ; II. (sans titre) « *Antiqua fanorum parens ...vinclis saeculi* » (24rb-28rb) ; III. « *Hymnus in honore passionis Eulaliae beatissimae mart(yris). Germine nobilis ... propitiata fovet* » (28rb-29vb) ; X. « *Incipit Romanus. Romane Christi ... induatur vellere. Finit Romanus* » (29vb-37vb)
- Du verso du folio 37 au recto du folio 40 le *Liber Cathemerinon*.
- Du folio 40 au folio 48, le *Liber Apotheosis*.
- Du folio 48 au folio 55, l'*Amartigenia*.
- Du verso du folio 55 au folio 70, la *Psychomachia*
- Du folio 70 au verso du folio 82, *Contra Symmachum*.

La *Psychomachie* située entre les folios 55 et 70 est illustrée, les dessins sont intégrés dans le texte, des espaces avaient été prévus à l'intérieur du texte afin de réaliser

¹⁹⁹ Bien que Stettiner pense que ce manuscrit provient du Bas-Rhin. R., STETTINER, *Die illustrierten Prudentius-Handschriften Tafelband*, Berlin, Grote, 1905

²⁰⁰ Franck Cinato, d'après M.-P. Laffitte, 2007.

les dessins, les tons employés sont assez vifs : rouge orangé, jaune, bleu, vert. L'étude de la mise en page et l'aspect des éléments architecturaux et du mobilier, des silhouettes, des vêtements et des armures des personnages, fidèles à un modèle ancien, révèle que le manuscrit source d'inspiration était sans doute un manuscrit d'origine italienne du V^e ou du VI^e siècle qui ne nous est pas parvenu. Selon Stettiner, le lien de parenté avec le manuscrit de Leyde est apparent car le scribe du manuscrit parisien a copié les dessins dans l'ordre du manuscrit de Leyde sans tenir compte du fait que l'un des folios avait été inversé²⁰¹. Les cycles se répartissent de la manière suivante :

- Du verso du folio 55 au folio 56 : plusieurs illustrations renvoyant à l'histoire d'Abraham, le sacrifice d'Isaac, Abraham et Loth et Abraham recevant les anges de Dieu²⁰².
- Au verso du folio 56 : Prudence priant²⁰³.
- Du verso du folio 56 (2^{ème} colonne) au folio 57 (1^{ère} colonne) : le combat de Foi et d'Idolâtrie²⁰⁴.
- Du folio 57 (2^{ème} colonne) au folio 58 : le combat de Pudeur et de Libido²⁰⁵.
- Du folio 58 (2^{ème} colonne) au folio 59 : le combat de Patience et de Colère²⁰⁶.
- Du folio 59 (2^{ème} colonne) au verso du folio 59 : Patience et Job²⁰⁷.
- Du verso du folio 59 (2^{ème} colonne) au folio 61 : le combat d'Humilité et Espérance contre Superbe²⁰⁸.
- Du verso du folio 61 au folio 63 : le combat de Sobriété et de Luxure, ainsi que ses conséquences²⁰⁹.

²⁰¹ R., STETTINER, *op. cit.*

²⁰² Annexes images 1 à 2 p. 62.

²⁰³ Annexes images 3 p. 63.

²⁰⁴ Annexes images 3 à 4 p. 63.

²⁰⁵ Annexes images 4 à 6 p. 63.

²⁰⁶ Annexes images 6 à 8 p. 63-64.

²⁰⁷ Annexes images 8 à 9 p. 64.

²⁰⁸ Annexes images 9 à 12 p. 64-65.

²⁰⁹ Annexes images 13 à 16 p. 65-66.

- Du verso du folio 63 au folio 66 : le combat de Largesse et d'Avarice²¹⁰.
- Du folio 66 au verso du folio 66 : le retour des vertus victorieuses²¹¹.
- Du verso du folio 66 au verso du folio 67 : le combat de Discorde contre les vertus²¹².
- Du verso du folio 67 au verso du folio 69 : la construction du temple de la Sagesse²¹³.
- Au verso du folio 69 : Prudence rend grâce à Dieu²¹⁴.

Psychomachie, Bibliothèque municipale de Valenciennes, ms. 412 (anc. 393bis).

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque municipale de Valenciennes sous la cote ms. 412, est un parchemin de quatre-vingt-dix-sept feuillets répartis en deux colonnes, mesurant deux cent trente millimètres sur cent cinquante-trois. Il est en langue latine et date du IX^e siècle. La reliure est faite en bois. Anciennement il faisait partie du fonds de l'abbaye de Saint-Amand-les-Eaux²¹⁵.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du folio 1 au verso du folio 42 : La *Psychomachie* de Prudence.
- Du folio 43 au verso du folio 88 : *De Actibus apostolorum* d'Arator.
- Aux folios 89-90 : le début du *Cathemerinon* de Prudence.
- Du verso du folio 91 au folio 97 : la *Vie de S. Amand* en vers avec une préface en prose : « *Preseries operis sequentis. Cum perpenderemus mundanos minus religioso tramite...* »

La *Psychomachie* est illustrée de quatre-vingt dessins à la plume réhaussés de couleur. Ce manuscrit, tout comme le manuscrit de Paris 8085 est à rattacher au

²¹⁰ Annexes images 17 à 22 p. 66-67.

²¹¹ Annexes images 22 à 23 p. 67-68.

²¹² Annexes images 23 à 25 p. 68.

²¹³ Annexes images 25 à 29 p. 68-69.

²¹⁴ Annexes image 29 p. 69.

²¹⁵ *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements* — Tome XXV. Valenciennes 1-1057

manuscrit de Leyde, puisqu'il présente lui aussi la même erreur de copie avec des folios inversés²¹⁶. Certaines images plus tardives sont venues combler les espaces laissés vides. Les cycles sont répartis de la manière suivante :

- Du folio 1 au folio 3 : le sacrifice d'Abraham, Abraham et Loth, Abraham recevant les anges de Dieu²¹⁷.
- Au verso du folio 3 : Prudence priant²¹⁸.
- Du folio 4 au folio 5 : le combat de Foi et d'Idolâtrie²¹⁹.
- Du folio 5 au verso du folio 7 : le combat de Pudeur et de Libido²²⁰.
- Du folio 8 au folio 11 : le combat de Patience et Colère²²¹.
- Au bas du folio 11 au folio 12 : la conversation de Job et de Patience, Patience félicitée par les autres vertus²²².
- Du verso du folio 12 au folio 17 : le combat d'Humilité et de Superbe²²³.
- Du verso du folio 17 au verso du folio 23 : le combat de Sobriété et de Luxure²²⁴.
- Du verso du folio 23 au folio 31 : le combat de Largesse et d'Avarice²²⁵.
- Du verso du folio 31 au folio 33 : le retour au camp des vertus victorieuses²²⁶.
- Du verso du folio 33 au folio 35 : l'attaque de Discorde, son combat contre les vertus²²⁷.
- Du verso du folio 35 au verso du folio 40 : la construction du temple de la Sagesse²²⁸.

²¹⁶ R., STETTINER, *op. cit.*

²¹⁷ Annexes images 30 à 34 pp. 70 à 71.

²¹⁸ Annexes image 35 p. 71.

²¹⁹ Annexes images 36 à 38 pp. 71 à 72.

²²⁰ Annexes images 38 à 42 pp. 72 à 73.

²²¹ Annexes images 43 à 49 pp. 73 à 74.

²²² Annexes images 49 à 51 pp. 74 à 75.

²²³ Annexes images 52 à 59 pp. 75 à 77.

²²⁴ Annexes images 60 à 70 pp. 77 à 80.

²²⁵ Annexes images 71 à 75 pp. 80 à 81.

²²⁶ Annexes images 76 à 78 pp. 81 à 82.

²²⁷ Annexes images 79 à 81 pp. 82.

²²⁸ Annexes images 82 à 89 pp. 83 à 84.

- Au verso du folio 41 : Prudence priant et rendant grâce²²⁹.

Psychomachie, Bibliothèque municipale de Lyon, ms. P.A. 22 (anc. Delandine 22)

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque municipale de Lyon sous la cote ms. P.A. 22, est un parchemin de vingt feuillets, mesurant deux cent quarante-quatre millimètres sur cent soixante. Il est en langue latine et date du XI^e siècle. La reliure est en parchemin et date du XVIII^e siècle. Anciennement il faisait partie du fonds de Pierre Adamoli (1707-1769) mais l'origine du manuscrit reste inconnue. Il semble que soit la copie n'ait pas été faite dans l'ordre du poème, soit que les feuillets aient été mélangés : en effet, le manuscrit aurait été démembré au XVIII^e siècle, auparavant les folios étaient classés dans l'ordre suivant : f° 2. 3. 4. 5. 6. 7. 17. 14.10. 8. 9. 13. 15. 18. 16. 11. 12. 19. De plus il existe une lacune entre les folios 15 et 16. Le premier finit par ce vers : « *Temperat et rapidum privata modestia gressum.* » Le folio 16 commence par le vers suivant : « *Carpitur innumeris feralis bestia dextris.* » Autre lacune entre les folios 16 et 17. Derniers vers du folio 16 : « *Liber in offenso circumspicit aere visus.* » Le premier vers du folio 17 commence ainsi : « *Hunc vexillifere quoniam fors obtulit ictum.* » Il manque quatre-vingt-six vers à la fin ; le dernier vers du manuscrit est lui-même incomplet : « *Argutam mutilet per dissona semetra...* » Le manuscrit ne contient que le poème de la Psychomachie.

Le manuscrit est illustré de dessins réalisés à la plume avec de l'encre noire et de l'encre rouge, les dessins sont parfois réhaussés de vert. Le cycle se présente de la manière suivante :

- Au folio 1v, la miniature représente l'Ascension du Christ²³⁰

²²⁹ Annexes image 90 p. 85.

²³⁰ Annexes image 313 p. 144

- Au folio 1 bis, la miniature donne à voir la scène des trois Marie au tombeau.²³¹
- Au folio 2, la préface du poème débute par la miniature du sacrifice d'Isaac par Abraham²³²
- Au folio 2v, la miniature illustre la préface du poème avec la captivité de Loth²³³
- Au folio 3, la miniature montre Abraham partant au combat²³⁴
- Au folio 3v, Abraham revient victorieux de la bataille²³⁵.
- Au folio 4 et au folio 4v, le combat de Patience et Colère²³⁶.
- Au folio 5, Abraham offre un sacrifice dans la miniature du haut de la page, tandis qu'au bas de la page, il reçoit avec sa femme Sarah la visite de trois anges²³⁷.
- Au folio 5v, Prudence prie²³⁸
- Au folio 6, Pudeur purifie son glaive dans les eaux du Jourdain ; Pudeur dépose son glaive sur l'autel²³⁹.
- Au folio 7 et 7v, la suite du combat entre Patience et Colère²⁴⁰.
- Du folio 8v au folio 9v, la fin du combat entre Avarice et Largesse²⁴¹
- Aux folio 10 et folio 10v, le combat d'Avarice contre Largesse²⁴²
- Au folio 11, Foi et Charité siègent dans le tribunal²⁴³
- Au folio 11v, Charité intervient auprès des autres vertus²⁴⁴
- Au folio 12v, Foi intervient auprès des autres vertus²⁴⁵

²³¹ Annexes image 314 p. 144

²³² Annexes image 315 p. 144

²³³ Annexes image 316 p. 144

²³⁴ Annexes image 317 p. 145

²³⁵ Annexes image 318 p. 145

²³⁶ Annexes images 319-320 p. 145

²³⁷ Annexes image 321 p. 146

²³⁸ Annexes image 322 p. 146

²³⁹ Annexes image 323 p. 146

²⁴⁰ Annexes images 324-325 p. 146-147

²⁴¹ Annexes images 326-328 p. 147

²⁴² Annexes images 328-329 p. 147-148

²⁴³ Annexes image 330 p. 148

²⁴⁴ Annexes image 331 p. 148

²⁴⁵ Annexes image 332 p. 148

- Au folio 13, la miniature illustre un épisode de la fin du combat entre Avarice et Largesse²⁴⁶.
- Aux folios 13v à 14v, on peut voir la mort d'Avarice et la distribution de ses biens par Largesse²⁴⁷.
- Au folio 15, on assiste au retour de Paix²⁴⁸.
- Au folio 15v, la miniature représente la mise en fuite des vices²⁴⁹.
- Au folio 16, les vertus taillent Discorde en pièce²⁵⁰.
- Au folio 16v, les vertus édifient un tribunal²⁵¹.
- Au folio 17 et 17v, le combat de Luxure et de Sobriété ; la fuite d'Amour, Somptuosité et de Volupté²⁵².
- Au folio 18, les vertus déposent les armes ; leur victoire est félicitée par Dieu²⁵³.
- Au folio 18v, les vertus rentrent au camp²⁵⁴.
- Au folio 19, les vertus décident de la construction du temple²⁵⁵.
- Au folio 19v, Foi et Charité supervisent l'édification du temple²⁵⁶.

Les manuscrits de tradition anglo-saxonne.

Psychomachie, Londres, British Library, ms. Cotton Cleopatra C VIII.

Ce manuscrit, conservé à la British Library de Londres sous la cote ms. Cotton Cléopatra C VIII, est un parchemin de cent soixante et onze feuillets, on constate que les folios 4 à 37 datent du X^e-XI^e siècle et que les folios 3 à 171 sont plus tardifs a priori

²⁴⁶ Annexes image 333 p. 149

²⁴⁷ Annexes image 334-336 p. 149

²⁴⁸ Annexes image 337 p. 150

²⁴⁹ Annexes image 338 p. 150

²⁵⁰ Annexes image 339 p. 150

²⁵¹ Annexes image 340 p. 150

²⁵² Annexes image 341-342 p. 151

²⁵³ Annexes image 343 p. 151

²⁵⁴ Annexes image 344 p. 151

²⁵⁵ Annexes image 345 p. 152

²⁵⁶ Annexes image 346 p. 152

de la seconde moitié du XII^e siècle, mesurant deux cent quinze millimètres sur cent quarante. Il est en langue latine. La reliure est faite en bois. Anciennement il faisait partie du fonds de Sir Robert Cotton avant d'être intégré dans les collections du British Museum en 1847.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du recto du folio 4 au verso du folio 37, la *Psychomachia* de Prudentius
- Du folio 37 au verso du folio 39, les *Precepta uiuendi* de Colombanus
- Du folio 40 au folio 44, la *Collectio Dacheriana*
- Du folio 44 au verso du folio 52, Les canons du concile de Trosly, 909
- Du verso du folio 52 au verso du folio 53, l'*Epistula ad Leudefredum episcopum* du Pseudo-Isidore de Séville
- Du folio 59 au verso du folio 86, la *Collectio canonum* du Pseudo-Isidore de Séville
- Du verso du folio 86 au verso du folio 98, du folio 139 au verso du folio 153, et au folio 158 recto et verso, le *Quadripartitus*
- Du verso du folio 104 au verso du folio 110, le *Libellus responsionum* de Grégoire le Grand
- Du verso du folio 118 au verso du folio 128, le *Registrum* de Grégoire le Grand
- Du verso du folio 128 au folio 139, le *De coniugiis adulterinis*, livre II d'Augustin d'Hippone
- Du verso du folio 158 au verso du folio 161, l'*Epistola* de Fulbert de Chartres

Les illustrations sont réalisées à la plume en noir et en rouge, à quelques endroits on trouve du vert.

- Au folio 1, le sacrifice d'Isaac par Abraham
- Au folio 1v, en haut de page Loth est fait prisonnier, en bas Abraham part au combat
- Au folio 2, Abraham revient victorieux

- Au folio 2v, Abraham fait un sacrifice, en bas de page les anges viennent visiter Abraham et Sarah
- Au folio 3v, Prudence prie
- Au folio 4, en haut de page Idolâtrie et Foi se combattent, en bas de page Idolâtrie meurt.
- Au folio 4v, en haut, Foi couronnant les vertus, en bas de la page Libido attaquant chasteté.
- Du folio au folio 6v, le combat de Pudeur et Libido nettoyant son glaive dans les eaux du Jourdain.
- Au folio 7, la miniature du haut montre Pudeur posant son glaive sur l'autel du temple. En bas de page débute le combat de Patience et Colère.
- Du folio 7v au folio 8, le combat de Patience et de Colère.
- Du folio 8v au folio 9, Patience invectivant le cadavre de Colère, l'intervention de Job et Patience encourageant les vertus.
- Du folio 10v au folio 14v, Le combat entre Superbe, Humilité et Espérance.
- Du folio 15 au folio 19, le combat de Luxure et Sobriété.
- Au folio 19v, les deux miniatures représentent respectivement la fuite d'Amour et la fuite de Splendeur.
- Du folio 20 au folio 26, les épisodes de l'affrontement entre Avarice et Largesse
- Au folio 27 au folio 28, en haut de la page on peut voir l'arrivée de Paix et en bas, les vertus rangeant leurs armes.
- Du folio 28v au folio 29, Discorde attaque les vertus et est tuée par celles-ci
- Au folio 31, la vertu Foi s'adresse à la foule
- Au folio 31v, Foi et Charité mesurent les fondations du temple
- Au folio 32, on peut voir une représentation du temple
- Au folio 33v, Prudence rend grâce.

Psychomachie, Londres, British Library, ms. Add. 24199

Ce manuscrit, conservé à la British Library de Londres sous la cote ms. Add. 24199, est un parchemin de quatre-vingt-onze feuillets, mesurant trois cent vingt millimètres sur deux cent trente. Il est en langue latine et date de la fin du X^e siècle. Il est écrit en minuscule caroline. Ce manuscrit est originaire de l'Angleterre, il proviendrait de l'abbaye de Saint-Edmond. Le manuscrit entre dans les collections de la British Library suite à sa vente, au sein du lot 74, le 1er Juillet 1861 par l'archevêque Tenison.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du folio 2 au folio 38, la *Psychomachia* d'*Aurelius Prudentius*
- Du folio 39 au folio 45, le *De misterio missae*
- Du verso du folio 45 au folio 49, le *De querimonia et conflictu carnis et animae*
- Du verso du folio 49 au verso du folio 55, la *Vita metrica S. Mariae Aegyptiacae*
- Du folio 56 au verso du folio 60, des poèmes et autres travaux, inclus *le Liber lapidum*
- Du folio 61 au folio 62, le *De ornamentis verborum*
- Du verso du folio 62 au verso du folio 81, les *Vitae Laurence, Maurice, and Thais*
- Du folio 82 au verso du folio 89, la *Vita Machometi*
- Du folio 90 au folio 91, le *Sanctus* avec des notations musicales.

Les illustrations de la *Psychomachie* ont été réalisées après la copie du texte, comme le montre les indications encore visibles, on constate que certaines illustrations sont ultérieures à la période concernée comme aux folios 26-38. Les cycles s'organisent de la manière suivante :

- Au folio 2, le sacrifice d'Isaac par Abraham

- Au folio 2v, les miniatures rapportent en haut de page Loth fait prisonnier et en bas de page le départ d'Abraham au combat.
- Au folio 3, Abraham revient victorieux
- Au folio 3v, en haut de page, Abraham offrant un sacrifice, en bas les anges visitant Abraham et Sarah.
- Au folio 4, Prudence prie
- Au folio 4v, le combat de Foi et d'Idolâtrie.
- Au folio 5, la mort d'Idolâtrie
- Au folio 5v, en haut, Foi couronnant les vertus, en bas de la page Libido attaquant chasteté.
- Du folio 6 au folio 8, le combat de Pudeur et de Libido
- Au folio 8v, la miniature du haut montre Pudeur posant son glaive sur l'autel du temple. En bas de page débute le combat de Patience et Colère.
- Au folio 9 au folio 10v, le combat de Patience et Colère.
- Du folio 11 au folio 11v, l'intervention de Job et Patience encourageant les vertus.
- Du folio 12 au folio 16, l'affrontement entre Superbe, Humilité et Espérance.
- Au folio 24, Avarice attaquant un homme
- Au folio 24v, Avarice conduisant les hommes vers les flammes éternelles.
- Au folio 28, les deux scènes sont presque effacées, la première donne à voir la mort d'Avarice, la seconde montre Largesse distribuant les richesses d'Avarice aux pauvres.
- Au folio 29v, les vertus rangeant leurs armes et en bas de page, les vertus félicitées par Dieu pour leur victoire.
- Du folio 16v au folio 22v, le combat de Luxure et Sobriété.
- Du folio 23 au folio 28v, les épisodes de l'affrontement entre Avarice et Largesse
- Du folio 29 au folio 30v, Paix revient, les vertus déposent les armes et sont félicitées par Dieu ; les vertus rentrent victorieuses au camp.

- Du folio 31 au folio 31v, Discorde attaque les vertus et est tué par celles-ci
- Du folio 32 au folio 34v, les vertus construisent le tribunal où siègent Foi et Charité ; la construction du temple de l'âme ; les miniatures sont quasiment toutes effacées.
- Au folio 37, Sagesse siège dans le temple ;
- Au folio 37v, Prudence rend grâce.

Psychomachie, Cambridge, Parker Library, ms. 23

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque universitaire Parker de Cambridge sous la cote ms. 23, est un parchemin de vélin de cent cinquante-neuf feuillets composés de deux manuscrits, le premier comptant cent quatre feuillets et le second cinquante-cinq, mesurant trois cent soixante-cinq millimètres sur deux cent quatre-vingt-dix. Il est en langue latine et date du XI^e siècle. Ce manuscrit est originaire de l'abbaye de Malmesbury, la dédicace identifie le commanditaire comme l'abbé Athelwerd, or deux abbés portent ce nom l'un en 982 et le second entre 1040 et 1050. Le style iconographique permet de rattacher le manuscrit à l'abbatit du second. Puis le manuscrit intègre la collection de l'archevêque Matthew Parker (1504-1575) qui légua sa collection de manuscrits à la bibliothèque de Cambridge où il est conservé aujourd'hui.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du verso du folio 1 au verso du folio 40, la *Psychomachia* de *Prudentius*
- Du folio 41 au folio 60, le *Peristephanon*, *carmen 10* de *Prudentius*
- Du folio 60 au folio 104, le *Peristephanon*, *carmina 1-9, 11-14* de *Prudentius*
- Au folio 104, l'Epigramme de la basilique Sainte-Agnès de Constantina
- Au verso du folio 104, le *Contra Symmachum* de *Prudentius*
- Du folio 105 au verso du folio 159, l'*Historia aduersus paganos* d'*Orosius*

Les illustrations de la *Psychomachie* ont été réalisées à la plume à l'aide des couleurs noir, rouge, bleu et vert. Le style est très anglo-saxon. Les cycles iconographiques s'organisent de la manière suivante :

- Au folio 3v, La miniature représente le sacrifice d'Isaac²⁵⁷.
- Au folio 4, La miniature représente Loth fait prisonnier²⁵⁸
- Au folio 4v, la miniature montre le départ d'Abraham au combat²⁵⁹
- Au folio 5, la miniature en haut de page montre le retour victorieux d'Abraham et en bas de page Abraham faisant un sacrifice²⁶⁰.
- Au folio 5v, les anges visitent Abraham et Sarah²⁶¹.
- Au folio 6, Prudence prie²⁶².
- Au folio 6v, le combat de Foi et d'Idolâtrie²⁶³.
- Au folio 7v, Foi couronnant les vertus²⁶⁴.
- Au folio 8 au folio 10v, le combat de Libido et Pudeur²⁶⁵
- Au folio 11, la miniature du haut montre Pudeur posant son glaive sur l'autel du temple. En bas de page débute le combat de Patience et Colère²⁶⁶.
- Du folio 11v au folio 13, le combat de Patience et Colère²⁶⁷.
- Au folio 14v, l'intervention de Job²⁶⁸.
- Au folio 15, en haut de page Patience encourageant les vertus et en bas le début de l'affrontement entre Superbe, Humilité et Espérance²⁶⁹.

²⁵⁷ Annexes image 249 p. 128

²⁵⁸ Annexes image 250 p. 128

²⁵⁹ Annexes image 251 p. 128

²⁶⁰ Annexes image 252 p. 128

²⁶¹ Annexes image 253 p. 129

²⁶² Annexes image 254 p. 129

²⁶³ Annexes image 255 p. 129

²⁶⁴ Annexes image 256 p. 129

²⁶⁵ Annexes images 257-260 p. 130

²⁶⁶ Annexes image 261 p. 131

²⁶⁷ Annexes images 262-266 p. 131-132

²⁶⁸ Annexes image 267 p. 132

²⁶⁹ Annexes image 268 p. 132

- Du folio 15v au folio 19v, l'affrontement entre Superbe, Humilité et Espérance²⁷⁰.
- Du folio 20 au folio 25v, le combat de Luxure et Sobriété²⁷¹.
- Du folio 26 au folio 32v, les épisodes de l'affrontement entre Avarice et Largesse²⁷²
- Du folio 33 au folio 34, Paix revient, les vertus déposent les armes et sont félicitées par Dieu ; les vertus rentrent victorieuses au camp²⁷³.
- Du folio 35 au folio 36v, Discorde attaque les vertus et est tuée par celles-ci²⁷⁴
- Du folio 37 au folio 38, les vertus construisent le tribunal où siègent Foi et Charité²⁷⁵.
- Du folio 39v au folio 40v, construction du temple de l'âme²⁷⁶
- Au folio 41v, Sagesse siège dans le temple²⁷⁷ ;
- Au folio 42, Prudence rend grâce²⁷⁸

Les manuscrits appartenant la tradition dite de « Weitz », ou de tradition germanique.

Psychomachie, Bern Bürgerbibliothek, ms. 264.

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque de la Bourgeoisie de Berne sous la cote ms. 264, est un parchemin de cent quarante-cinq feuillets, mesurant deux cent soixante-treize millimètres sur deux cent quinze. Il est en langue latine et date de la seconde moitié du IX^e siècle. Il est remarquable car il contient tous les poèmes de Prudence et ne présente aucune lacune. Ce manuscrit pourrait être originaire de la région du lac Constance, cependant le style iconographique laisse penser à l'influence de Reichenau,

²⁷⁰ Annexes images 269-276 p. 133-134

²⁷¹ Annexes images 277-284 p. 135-136

²⁷² Annexes images 285-297 p. 137-140

²⁷³ Annexes images 298-300 p. 140

²⁷⁴ Annexes images 301-304 p. 141

²⁷⁵ Annexes images 305-307 p. 142

²⁷⁶ Annexes images 308-310 p. 142-143

²⁷⁷ Annexes image 311 p. 143

²⁷⁸ Annexes image 312 p. 143

mais les initiales inscrites renvoient à un peintre de l'abbaye de Saint-Gall. Quoiqu'il en soit, le manuscrit était destiné à l'évêque Erchenbald de Strasbourg, il est resté longtemps en possession de la bibliothèque de la cathédrale de Strasbourg (entre le XIII^e et le XV^e siècle). Au XVII^e siècle, le manuscrit est offert par Friedrich Casimir (1585-1645) à Jacques Bongars (1554-1612). Enfin c'est par le don des héritiers de Bongars à Jacob Graviseth en 1632 que le manuscrit entre en la possession de la bibliothèque de Berne.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du verso du folio 1 au folio 2, la *Vita Prudentii* de *Gennadius Massiliensis*.
- Au folio 2, la préface des œuvres de *Prudentius*
- Du folio 3 au verso du folio 17, le *Cathemerinon* de *Prudentius*.
- Du folio 18 au folio 19, double page libre
- Du folio 20 au verso du folio 28, le *Peristephanon* de *Prudentius*.
- Du folio 29 au folio 30) double page libre
- Du folio 31 au verso du folio 48, la *Psychomachia* de *Prudentius*.
- Au folio 49, page libre
- Du folio 50 au verso du folio 74, la suite du *Peristephanon XI* de *Prudentius*
- Du folio 76 au folio 80, le *Dittochaeon* de *Prudentius*
- Du verso du folio 80 au verso du folio 99, l'*Apotheosis* de *Prudentius*.
- Du folio 100 au folio 117, l'*Hamartigenia* de *Prudentius*.
- Du folio 118 au folio 145, le *Contra Symmachum I–II* de *Prudentius*.

La qualité des illustrations de ce manuscrit en fait un chef-d'œuvre de l'art carolingien. Les tracés sont caractéristiques notamment au niveau des doigts et du mouvement, ils semblent hériter du savoir des peintres de S. Maria Antiqua et de Castelseprio, il doit donc être relié à l'art de Hautvillers. Les cycles s'organisent de la manière suivante :

- Au folio 31, Loth est fait prisonnier²⁷⁹
- Au folio 31v, Abraham s'apprête à partir au combat²⁸⁰
- Au folio 32, la miniature illustre le combat d'Abraham²⁸¹
- Au folio 32v, deux scènes, la première montre le retour victorieux d'Abraham et la seconde Abraham offrant un sacrifice²⁸².
- Au folio 33, Abraham recevant la visite des trois anges²⁸³.
- Au folio 34, Prudence priant²⁸⁴
- Du folio 34v au folio 35v, le cycle des miniatures illustrant le combat de Foi contre Idolâtrie²⁸⁵
- Du folio 35v (miniature du bas de page) au folio 38, le cycle illustrant le combat entre Pudeur et Libido²⁸⁶
- Du folio 38 (miniature du bas de page) au folio 41, le cycle illustrant le combat de Patience et Colère²⁸⁷
- Du folio 41v au folio 45v, le combat de Superbe contre Humilité et Espérance²⁸⁸

Psychomachie, Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, ms. 10066-77.

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque royale de Belgique sous la cote ms. 10066-77, est un parchemin de cent soixante-trois feuillets, mesurant deux cent soixante-cinq millimètres sur cent soixante-cinq. Il est en langue latine et sa conception s'étale entre le IX^e et le XIV^e siècle : X^e siècle : les folios 112r-129r, X^e-XI^e siècle : les folios

²⁷⁹ Annexes image 143 p. 100

²⁸⁰ Annexes image 144 p. 100

²⁸¹ Annexes image 145 p.100

²⁸² Annexes image 146 p. 100

²⁸³ Annexes image 147 p. 101

²⁸⁴ Annexes image 148 p. 101

²⁸⁵ Annexes images 149 à 151 p. 101 à 102

²⁸⁶ Annexes images 151 à 155 p. 102 à 103

²⁸⁷ Annexes images 155 à 161 p. 103 à 104

²⁸⁸ Annexes images 162 à 168 p. 104 à 106

140r-162r, XII^e siècle : les folios 1r-3v, 5r-65r, 80r-111v, XIV^e siècle : les folios 4r-v, 66r-70r, 72r-79v. Ce manuscrit aurait été conçu dans la vallée de la Meuse. Le manuscrit était en possession du monastère Saint-Laurent de Liège comme le montre une mention du XV^e siècle mais il pourrait provenir de l'abbaye de Saint-Rémacle, il aurait appartenu à la bibliothèque nationale de France avant de revenir en possession de la bibliothèque royale de Belgique.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du folio 1 au verso du folio 3, des fragments de bréviaire.
- Au folio 4, une table des contenus
- Du verso du folio 4 au folio 65, les *Collectanea rerum memorabilium* de Solinus
- Du folio 66 au folio 70, l'*Allegoriarum obscuritates satis profunde de veteri testamento*
- Du folio 70 au verso du folio 71, page libre
- Du folio 72 au verso du folio 79, suite de l'*Allegoriarum obscuritates satis profunde de veteri testamento*
- Du folio 80 au folio 84, Liste de mots en Hébreux-Latin
- Du folio 84 au folio 85, Liste de mots en grec-latin
- Du verso du folio 85 au folio 86, des gloses sur la *Psychomachia* de Prudentius
- Du verso du folio 86 au folio 87, l'antiphonaire pour Saint Nicholas
- Au folio 87, l'antiphonaire pour l'Assomption de la Vierge
- Au verso du folio 87, le sermon *De Septem columnis septem signantur dona spiritus sancti*
- Au folio 88, des notes grammaticales
- Du folio 89 au verso du folio 111, des gloses bibliques
- Du folio 112 au folio 139, La *Psychomachia* de Prudentius
- Au verso du folio 139, des notes grammaticales
- Du folio 140 au verso du folio 156, Le *Physiologus*

- Au folio 157, le Commentaire sur l'*Arithmetica* de *Boethius* de *Gerbertus Aureliacensis*
- Du verso du folio 157 au folio 158, des notes variées
- Du verso du folio 158 au verso du folio 160, l'*Opus prosodiacum* de *Micon Centulensis*
- Au folio 161, *Commentarius* sur le *Topica Ciceronis* de *Boethius* (fragment)
- Du verso du folio 161 au folio 162, des notes grammaticales
- Au folio 162bis, un fragment de bréviaire
- Au folio 162ter, un fragment du XV^e siècle sur la possession de Lith, dans la province du nord Brabant

Les illustrations de la *Psychomachie* ont été réalisées à la plume, le texte a été écrit en premier comme en témoigne un certain nombre d'images omises par l'enlumineur : en effet des lacunes sont apparues dans les cycles iconographiques suite au manque d'espace laissé dans le texte, alors qu'à d'autres endroits des espaces picturaux sont encore disponibles. Les cycles s'organisent de la manière suivante :

- Au folio 79, la Foi trônant ; Pudeur attaquée par Libido
- Au folio 112, le sacrifice d'Isaac²⁸⁹
- Au folio 112v, Loth fait prisonnier ; Abraham combattant²⁹⁰.
- Au folio 113, le retour d'Abraham victorieux²⁹¹
- Au folio 113v, Abraham rendant un sacrifice²⁹²
- Au folio 114, Abraham et Sarah recevant la visite des trois anges²⁹³
- Au folio 114v, Prudence priant²⁹⁴

²⁸⁹ Annexes image 215 p. 119

²⁹⁰ Annexes image 216 p. 119

²⁹¹ Annexes image 217 p. 119

²⁹² Annexes image 218 p. 119

²⁹³ Annexes image 219 p. 120

²⁹⁴ Annexes image 220 p. 120

- Du folio 115 au folio 115v, deux scènes illustrant le combat de Foi contre Idolâtrie ; Foi couronne les martyrs²⁹⁵
- Du folio 116 au folio 118, le cycle illustrant le combat entre Pudeur et Libido²⁹⁶
- Du folio 118 (image du bas de page) au folio 120v, cycle illustrant le combat de Patience et de Colère²⁹⁷
- Du folio 122 au folio 124, cycle illustrant l'affrontement de Superbe avec Humilité et Espérance²⁹⁸
- Au folio 124, le combat de Luxure et de Sobriété (le cycle est peu fourni vis à vis des autres manuscrits)²⁹⁹
- Du folio 127 au folio 130v, cycle du combat d'Avarice et de Largesse³⁰⁰
- Du folio 132 au folio 133, cycle illustrant le combat des vertus contre Discorde³⁰¹.
- Du folio 134 au folio 137, Foi et Charité rendant justice ; Foi et Charité annonçant la construction du temple ; la construction du temple ; Foi et Charité vérifiant la construction.³⁰²
- Au folio 138v, la Sagesse trônant dans le temple³⁰³
- Au folio 139, Prudence rendant grâce³⁰⁴

Psychomachie, St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 135.

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Gall sous la cote cod. sang. 135, est un parchemin de cinq cent vingt-sept feuillets, mesurant deux cent

²⁹⁵ Annexes images 221-222 p. 120

²⁹⁶ Annexes images 223-226 p. 121

²⁹⁷ Annexes images 226-231 p. 121-123

²⁹⁸ Annexes images 232-234 p. 123

²⁹⁹ Annexes images 235-236 p. 124

³⁰⁰ Annexes images 237-240 p. 124-125

³⁰¹ Annexes images 241-242 p. 125

³⁰² Annexes images 243-246 p. 126

³⁰³ Annexes image 247 p. 127

³⁰⁴ Annexes image 248 p. 127

trente millimètres sur cent soixante. Il est en langue latine. Les Carmina conservés à la bibliothèque de Saint-Gall ont été composés entre le X^e et le troisième quart du XI^e siècle. Le manuscrit est originaire de Saint-Gall.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du folio 1 au folio 125 Ajouts plus tardifs :
 - Du folio 4 au folio 98, Les *Quaestiones in Vetus Testamentum* d'Isidore de Séville
 - Au folio 101, Les armoiries de la bibliothèque
 - Du folio 102 au folio 125, papiers vierges
- Du folio 126 au folio 141, le *Cathemerinon, Hymnus VII* de *Prudentius*
- Du folio 141 au folio 275, le *Peristephanon* de *Prudentius*
- Du folio 275 au folio 280, le *Cathemerinon, Hymnus XI à XII* de *Prudentius*
- Du folio 280 au folio 281, l'*Epilogus* de *Prudentius*
- Du folio 281 au folio 290, le *Dittochaeon : Vetus testamentum, Adam et Eva* de *Prudentius*
- Du folio 290 au folio 338, l'*Apotheosis* de *Prudentius*
- Du folio 338 au folio 384, l'*Hamartigenia* de *Prudentius*
- Du folio 384 au folio 439, la *Psychomachia* de *Prudentius*
- Du folio 440 au folio 526, le *Contra Symmachum libri duo* de *Prudentius*

Les illustrations sont des dessins sur parchemin, en rouge. Les dessins occupent à chaque fois une grande partie de la page (un tiers au minimum et une page entière au maximum). Les cycles sont répartis de la manière suivante :

- Du folio 388 au folio 390, le cycle illustrant le combat entre Foi et Idolâtrie³⁰⁵
- Au folio 391, sur deux registres le cycle complet relatant le combat entre Pudeur et Libido³⁰⁶

³⁰⁵ Annexes images 169-170 p. 107

³⁰⁶ Annexes image 171 p. 107

- Au folio 395, sur une page entière divisée en deux registres le combat de Patience et de Colère³⁰⁷.
- Du folio 399 au folio 400, le combat entre Superbe et Humilité soutenue par Espérance³⁰⁸.
- Aux folios 405 et 406, une partie du cycle illustrant le combat entre Avarice et Largesse³⁰⁹.
- Du folio 411 au folio 420, le cycle illustrant le combat entre Luxure et Sobriété³¹⁰.
- Du folio 423 au folio 426, la victoire des vertus, les vertus félicitées par le Christ, le retour des vertus au camp³¹¹.
- Au folio 428, l'attaque de Discorde
- Au folio 429, Foi et Charité rendant la justice³¹².
- Aux folios 434 et 435, la construction du temple ; Foi et Charité vérifiant les fondations du temple³¹³.
- Au folio 438, la Sagesse trônant dans le temple³¹⁴.
- Au folio 439, l'action de grâce de Prudence³¹⁵.

2. Le traité des Vices et des vertus de Moissac.

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque nationale de France sous la cote ms. Lat. 2077, est un parchemin de cent soixante-quinze feuillets, mesurant 350 x 235 mm. Il est écrit en longues lignes et composé de vingt-deux cahiers. On y a distingué quatre mains correspondant à quatre graphies et quatre époques différentes. Il est en langue

³⁰⁷ Annexes image 172 p. 107

³⁰⁸ Annexes images 173-174 p. 108

³⁰⁹ Annexes images 175-176 p. 108

³¹⁰ Annexes images 177-180 p. 109

³¹¹ Annexes images 181-183 p. 110

³¹² Annexes image 184 p. 110

³¹³ Annexes images 185-186 p. 111

³¹⁴ Annexes image 187 p. 111

³¹⁵ Annexes image 188 p. 111

latine. Ce manuscrit est un recueil de textes rassemblant des œuvres et des extraits d'œuvres de saint Augustin, Grégoire le Grand, Fulgence, Paschase Radbert, saint Ambroise, saint Léger, saint Césaire ; ses derniers folios — ff. 162-174 — sont consacrés à un traité illustré par dix grandes images sur les principaux vices et les vertus qui les combattent. Le manuscrit est originaire du sud-ouest de la France, a priori il proviendrait du scriptorium de Moissac. Ce manuscrit faisait partie des cent cinquante manuscrits, identifié comme provenant du *scriptorium* de Moissac et acquis par Colbert et son bibliothécaire Baluze en 1678, avant que le fond ne soit transféré à la bibliothèque nationale de France.

Le manuscrit se compose de la manière suivante :

- Du verso du folio 1 au folio 10, l'*Adversus quinque haerese d'Augustinus*
- Du verso du folio 10 au verso du folio 31, Le *De Genesi contra Manichaeos*.
- Du folio 32 au verso du folio 37, le *De fide et symbolo*.
- Du folio 38 au folio 45, le *De fide contra Manichaeos*.
- Du verso du folio 45 au folio 59, le *Collatio cum Maximino*.
- Du verso du folio 59 au folio 92, le *Contra Maximinum*.
- Du verso du folio 92 au verso du folio 95, le *Collatio cum Pascentio ariano*.
- Du folio 96 au folio 110, le *De diversis quaestionibus*.
- Du verso du folio 110 au verso du folio 118, Extraits : « *S. Augustinus, in libro de Incarnatione Domini, sic ait : Absit a nobis ita hominem... — ... signorum precedentium comprobasset* » ; — « *Item Augustinus in lib. IIII de Incarnatione : Dic mihi herétique qui non proprium... — ... genitus ex natura* ».
- Au folio 119, *Ad Trasimundum, l. III, c. VIXXIX*, fragment de *Fulgentius Ruspensis*
- Au folio 120, *Moralia, l. XII, c. V*. fragment de *Gregorius Magnus*.
- Au folio 121, fragments : « *De caritate, de libro PROSPERI : Caritas est ut mihi videtur... — ... tous ordo preceptorum* », suivi de deux prières à la Croix : « *O crux admirabilis, virtute precellens...* », « *Salve crux preciosa, quae in corpore Christi...* »

- Aux folios 121v et au folio 124, *Versus ad Placidium, de corpore et sanguine Domini* de *Paschasius Radbertus*.
 - Du folio 122 au folio 123, la *Revelatio quae ostensa est venerabili viro Hispaniensi Eldefonso episcopo*
 - Du folio 124 au verso du folio 149, le *De corpore et sanguine Domini* de *Paschasius Radbertus*.
 - Au folio 150, le *Sermo de caritate* d'*Augustinus*
 - Au folio 151, le *De diversis quaestionibus*
 - Du folio 152 au folio 156, des *Sermones*.
 - Au verso du folio 156, le *De officiis ministrorum, l. III, c. XXII*, fragment d'*Ambrosius*.
 - Du folio 157 au verso du folio 158, « *De Maria Magdalena. Ecce mulier peccatrix que erat... Audaciter intravit... — ... hic salvus erit, ipso adjuvante qui vivit.* »
 - Du folio 159 au verso du folio 161, les *Epistola consolatoria* de *Leodegarius*
 - Du folio 162 au folio 174, le *traité des vices et des vertus*.
 - Au folio 174, l'*Epist. apocr. de Paschalis II*
 - Au verso du folio 174, les *Decreta*, incomplet, de *Gregorius Magnus*.

Ce traité n'est pas une copie manuscrite d'une œuvre unique mais une compilation de chapitres de deux textes carolingiens différents traitant des principaux vices des vertus chrétiennes qui leur sont opposées : le *De Conflictu vitiorum et virtutum* d'Ambroise Autpert est le premier des cinq livres du pénitentiel d'Halitgaire de Cambrai. Après l'introduction, le schéma de combinaison reste invariable : pour chacune des huit oppositions vices vertus, trois chapitres se succèdent : un chapitre d'Ambroise Autpert précède de chapitres d'Halitgaire de Cambrai. Le compilateur ne s'est pas arrêté à une simple compilation de textes, accompagné d'un retraitage. Il enrichit volontairement son discours par une exégèse en images. Ces images s'organisent de la manière suivante :

- Au folio 162v, le Péché originel³¹⁶.
- Au folio 163, l'image représente la troupe des vices sous la direction de la Superbe³¹⁷.
- Au folio 164v, l'opposition entre la joie du malheur d'autrui et l'Humilit ³¹⁸.
- Au folio 165v, l'affrontement entre la Vaine gloire et la Crainte du Seigneur³¹⁹.
- Au folio 166v, Tristesse et l'Amour du prochain³²⁰.
- Au folio 168, l'affrontement de Colère et de Patience³²¹.
- Au folio 169, le Désespoir s'oppose   la Joie³²².
- Au folio 170, l'Avarice se confronte   la Mis ricorde³²³.
- Au folio 171, le combat entre Gourmandise et Parcimonie³²⁴.
- Au folio 173, l'opposition entre Luxure et Chastet ³²⁵.

3. Figures du pouvoir et vertus

La bible carolingienne ou bible de Saint-Paul-hors-les-Murs.

Ce manuscrit, conservé   l'abbaye de Saint-Paul-hors-les-Murs, est un parchemin de six cent soixante-douze feuillets, mesurant 448 x 345 mm. Il est en langue latine. En 1646 le manuscrit est restauré, et les pages réarrangées. Une nouvelle reliure et couverture de maroquin rouge et or fut réalisée au XVII e siècle. Cette Bible fut cr e e au IX e siècle, probablement dans un monastère de la région de Reims. Le prologue du manuscrit signale que l'auteur en est le moine Ingobert qui se mit au travail suite   une

³¹⁶ Cf annexes fig. 347 p.153

³¹⁷ Cf annexes fig. 348 p.153

³¹⁸ Cf annexes fig. 349 p.153

³¹⁹ Cf annexes fig. 350 p.153

³²⁰ Cf annexes fig. 351 p.154

³²¹ Cf annexes fig. 352 p.154

³²² Cf annexes fig. 353 p.154

³²³ Cf annexes fig. 354 p.154

³²⁴ Cf annexes fig. 355 p.155

³²⁵ Cf annexes fig. 356 p.155

commande faite par Charles le Chauve. Ingobert est l'auteur du texte autant que des miniatures. Charles le Chauve, qui avait d'excellentes relations avec l'autorité pontificale, offre la Bible au pape Jean VIII à l'occasion de son couronnement comme empereur, la nuit de Noël 875. À la même occasion fut offert au pape le trône de bois avec garnitures en ivoire qui, en 1666, fut placé par Bernini au-dessus de l'autel de l'abside de la basilique Saint-Pierre de Rome. Au XI^e siècle, Grégoire VII, pour des motifs de sécurité confie la Bible aux moines de l'abbaye de Saint-Paul-hors-les-murs, gardiens du tombeau de Saint-Paul. Pendant des siècles elle est consultée et utilisée pour l'étude par les moines bénédictins. À part la nécessité de nouveaux travaux mineurs de restauration en 1970 la bible carolingienne n'a jamais quitté l'abbaye de Saint-Paul. Le manuscrit est richement décoré il contient : vingt-quatre miniatures de titres, quatre tables de concordance, trente-cinq pages décoratives, quatre-vingt-onze lettrines.

La miniature de la dédicace, représentant Charles le Chauve³²⁶, est située au folio 1³²⁷. En effet, malgré la qualité et la richesse du décor, cette miniature est la seule à mettre en scène les vertus : la miniature s'organise sur deux registres, au centre de l'image le trône du souverain. Au registre du haut, deux anges encadrent le haut du trône, où les espaces entre les piliers laissent apparaître quatre allégories de vertus respectivement : la Prudence, la Justice, la Tempérance et la Force. Assis sur son trône, Charles le Chauve est le plus grand personnage de la scène, il porte des vêtements d'apparat, est couronné et tient dans la main une sphère portant le monogramme impérial. Il est entouré de deux hommes en armes et de deux femmes.

La bible de Charles le Chauve.

³²⁶ D., ALIBERT, *Les Carolingiens et leurs images : iconographie et idéologie*, Paris, Sorbonne, 1994.

³²⁷ Cf annexes fig. 357 p.156

Ce manuscrit, conservé à la Médiathèque (ancienne bibliothèque municipale) de Cambrai sous la cote ms. 0327, est un parchemin de cent quatre-vingt-treize feuillets, mesurant 247 x 186 mm. Il est en langue latine. Connue sous le nom de Bible de Charles le Chauve. Cette Bible fut réalisée au IX^e siècle. La Bible se compose des quatre Evangiles, elle appartenait à la cathédrale de Cambrai avant d'être confisquée lors de la Révolution française et intégrée au fonds de la bibliothèque municipale. Le manuscrit est décoré dans un style franco-insulaire, il contient : cinq miniatures en pleine page et quatre initiales ornées en pleine page.

Une seule enluminure entre dans la composition du corpus : il s'agit d'une enluminure en pleine page se trouvant au verso du folio 16³²⁸. On peut voir un grand rectangle dont les bordures sont ornées de végétation à l'intérieur duquel cinq médaillons prennent place. On retrouve un médaillon central qui a la forme d'un losange et à l'intérieur duquel on peut voir l'empereur Charles le Chauve et quatre médaillons ronds, plus petits, placés dans les angles du rectangle. Les couleurs employées sont nombreuses car on peut voir du vert, du bleu, du jaune et du rouge. Dans le médaillon central, qui est ouvert sur les quatre médaillons qui l'entoure, on voit l'empereur Charles le Chauve assis sur son trône³²⁹. Il porte un vêtement vert et une toge bleue. On retrouve la couronne de l'Empire sur sa tête. Dans sa main droite, il tient une lance qui ressemble à un sceptre et dans sa main gauche un planisphère. Dans les quatre médaillons, on retrouve les vertus cardinales mais on ne retrouve aucune inscription pour les identifier, seuls leurs attributs permettent l'identification.

En haut, à gauche, on peut voir une femme, vêtue d'une longue robe et nimbée. Elle montre de son doigt le livre [la Bible] qu'elle tient dans sa main. Il s'agit de

³²⁸ Cf annexes fig. 358 à 363 p.157

³²⁹ D., ALIBERT, « Images de la majesté sacrée, La mutation de l'an mille a-t-elle eu lieu ? », in *Auctoritas*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006.

l'allégorie de la Prudence. Une autre femme nimbée lui fait face, elle porte des vêtements similaires et présente la balance qu'elle tient dans sa main. Il s'agit de l'allégorie de la Justice. En bas, à gauche, une troisième femme nimbée de bleu, déverse le liquide contenu dans la jarre qu'elle porte et lève de son autre main une corne d'abondance. On retrouve les attributs de la vertu de Tempérance. Enfin, en face, la dernière femme nimbée tient entre ses mains un bouclier et une lance. C'est donc la dernière vertu cardinale, par ses attributs on reconnaît la vertu de Fortitude.

Le Codex aureus Escorialensis ou Codex aureus Spirensis

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque royale de l'Escurial en Espagne sous la cote Codex vitrina 17, est un parchemin de vélin de cent soixante et onze feuillets, mesurant 500 x 335 mm. Il est en langue latine, écrit en minuscule caroline sur deux colonnes. Ce manuscrit est connu sous le nom de *Codex aureus Escorialensis* ou *Codex aureus Spirensis* (Codex d'or de l'Escurial ou Codex d'or de Spire). Ce manuscrit fut créé au IX^e siècle. Il a été commandé par l'empereur Henri en 1046 et composé au sein du *scriptorium* de l'abbaye d'Echternach afin d'être offert à Henri III à la cathédrale de Spire lors de la dédicace du maître-autel. Le Codex aureus a été ensuite en possession de Maximilien I^{er}, puis de Marguerite d'Autriche, régente des Pays-Bas bourguignons, où il se trouve. Marie d'Autriche en hérite. C'est à cette époque qu'Érasme le consulte. Philippe II l'offre ensuite à l'Escurial. Cet évangélaire contient la version de la Vulgate des quatre Évangiles ainsi que la table des canons d'Eusèbe de Césarée.

Bien que ce manuscrit soit richement orné une seule enluminure a retenu notre attention, il s'agit de la miniature de dédicace qui prend place au recto du folio 3³⁰. L'enluminure est en pleine page, elle prend la forme d'un grand rectangle. Chaque

³³⁰ Cf annexes fig. 364 p.158

côté de ce rectangle est coupé en son milieu par un médaillon. Le long de se rectangle doré court une inscription : *O REGINA POLI ME REGEM SPERNERE NOLI ME TIBI COMMEND PRAESENTIA DONA FERENDO PATREM CUM MATRE QUI NI UNC TAMPLIS AMORE UT SIS AD UTRIX ET IN OMNI TEMPORE FAUTRIX.*

En arrière-plan, on reconnaît la cathédrale de Spire, peinte dans les tons de rouge et de jaune. Les baies sont dorées. Au premier plan, on peut voir la Vierge, assise sur un trône. Elle porte une robe bleue et un voile blanc et est nimbée. Elle est entourée de l'empereur et de l'impératrice, tous deux inclinés devant elle. Sa main gauche est étendue au-dessus de l'impératrice et de sa main droite elle remet l'évangélaire à l'empereur.

Tout autour, dans les quatre médaillons, sont figurés quatre bustes de femmes nimbées parfaitement identiques, sans inscription ni attribut figurant les quatre vertus cardinales. Les regards sont tournés vers la Vierge.

L'Apocalypse de Bamberg

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque d'Etat de Bamberg sous la cote Msc.Bibl.140, est un parchemin de vélin de deux cent douze feuillets, mesurant 295 × 204 mm. Il est en langue latine, écrit en minuscule caroline sur deux colonnes. Bien que sa datation pose problème, la réalisation de ce manuscrit est placée entre 1000 et 1020, il appartient au groupe de manuscrits dits de Liuthar réalisé au monastère de Reichenau. Le codex a été légué par le roi Henri II et son épouse Cunégonde vers 1020 au collège Saint-Étienne de Bamberg, à l'occasion de la consécration de la cathédrale de Bamberg. Il y est resté jusqu'à la sécularisation de la cathédrale en 1803. Depuis lors, il appartient à la Bibliothèque d'Etat de Bamberg. Ce manuscrit contient le livre de l'Apocalypse et un lectionnaire. Il présente cinquante-sept miniatures, cent-trois initiales ornées dont certaines sont en pleine page.

Deux enluminures en pleine page ont retenu notre attention, il s'agit de la représentation de l'empereur et du triomphe des Vertus sur les Vices³³¹. Ensemble elles forment un diptyque dont chaque volet est composé de deux registres. Elles se trouvent au verso du folio 59 et au recto du folio 60. Au verso du folio 59, on peut voir au registre supérieur l'empereur couronné par Pierre et Paul. Il est en position de *Maiestas Domini*, au registre inférieur, quatre allégories féminines couronnées représentent l'abondance : deux portent des cornes d'abondance et les deux autres des coupes remplies d'or. Sur le folio d'en face, quatre vertus sont représentées deux au registre supérieur, deux au registre inférieur. Chacune d'elles est debout, surplombant un vice et le tuant d'un coup de lance dans la tête. Chacune d'elles tient par la main un homme figurant les différents ordres du monde : au registre supérieur deux ecclésiastiques, au registre inférieur, un roi et un pauvre.

L'antependium de la cathédrale de Bâle

L'*antependium* est un élément de décor qui orne le devant d'un autel, il est conservé à Paris au musée national du Moyen Âge à l'hôtel de Cluny. Il possède une âme en bois de chêne recouverte d'or grâce à la technique du bois repoussé et sertie de pierres précieuses. Ses dimensions sont imposantes car elle mesure 1,20m de hauteur pour 1,77m de largeur et elle possède une épaisseur de 13cm. Cette œuvre a été réalisée avant 1024. On suppose que les donateurs de cette œuvre ont été l'empereur Henri II et son épouse l'impératrice Cunégonde, car tous deux sont figurés sur le devant de l'*antependium*. Cette œuvre est probablement originaire des ateliers de Fulda.

³³¹ Cf annexes fig. 365 et 366 p.159

L'*antependium*³³² se compose de la manière suivante : en haut et en bas, on retrouve un bandeau où sont représentés des oiseaux et des quadrupèdes, souligné par un chanfrein orné de végétaux. Plus bas, un bandeau de cuivre doré porte l'inscription suivante : *QUIS SICUT HEL FORTIS MEDICUS SOTER BENEDICTUS. PROPICE TERRIGENAS CLEMENS MEDIATOR USIAS*. Les montants verticaux de l'*antependium* présentent des rinceaux peuplés d'animaux et sur le chanfrein rentrant continu on peut voir des végétaux.

Le champ laisse voir une série de cinq arcades en plein cintre soutenues par des colonnes. Sous ces arcades on reconnaît le Christ, debout, avec à ses pieds l'empereur et l'impératrice. Sous les autres arcanes prennent place saint Benoît et les archanges Michel, Gabriel et Raphaël. Des Médaillons prennent place entre les arcades. On discerne des bustes de personnages féminins couronnés et portant un voile. Il s'agit des quatre vertus cardinales, identifiables grâce aux lettres qui les accompagnent : la Prudence (*PR DC*), la Tempérance (*TM PR*), la Force (*FR TT*) et la Justice (*IS TC*).

B. Vertus et représentations bibliques.

La Bible de Vivien dite Première Bible de Charles le Chauve, BnF mss lat 1 (anc. Colbert 1, anc. Regius 3561)

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque nationale de France sous la cote MSS Latin 1, est un parchemin de vélin de quatre cent vingt-trois feuillets, mesurant 495 x 375 millimètres. Il est en langue latine, écrit en minuscule caroline très régulière, caractéristique du scriptorium de Saint-Martin de Tours. Il possède une reliure de maroquin rouge aux armes de Colbert. Le manuscrit a été composé entre 845-851, au sein du scriptorium de Saint-Martin de Tours. Cette bible est un cadeau de l'abbé laïc Vivien et des moines de Saint-Martin de Tours à Charles le Chauve. Cet empereur l'a

³³² Cf annexes fig. 367 à 370 p. 160

vraisemblablement offerte à la cathédrale Saint-Etienne de Metz en 869, à l'occasion de son couronnement comme roi de Lotharingie. Elle ne quitta plus Metz durant tout le Moyen Âge, où elle a joui d'une notoriété importante sous la dénomination de « bible de Charlemagne » (*biblia Karoli Metensis*). Le manuscrit fut ensuite donné à Jean-Baptiste Colbert en 1675 par les chanoines de Metz en contrepartie d'un crucifix en argent. Il a ensuite été acquis par la Bibliothèque du roi en 1732. Avant d'intégrer le fond de la bibliothèque nationale de France. La décoration du manuscrit a été exécutée par trois enlumineurs, dont le "Maître C" formé au scriptorium de Reims. Il se compose de huit peintures en pleine page sur trois registres (aux folios 3v, 10v, 386v) et sur deux registres (aux folios 215v ; 415v).

Une enluminure a retenu notre attention. Au folio 217, on trouve l'enluminure du roi David³³³. Le roi joue du psaltérion au centre d'une mandorle, il est entouré des différents arts libéraux, identifiables grâce aux inscriptions présentes au-dessus de chacune des allégories. A l'extérieur de la mandorle, sur un fond rouge, on trouve les quatre Vertus cardinales, elles aussi identifiées par une inscription. Elles sont toutes identiques, elles portent une robe rouge et un voile blanc, mais pas de nimbe. Dans leurs mains on peut voir des palmes. Elles sont disposées dans l'ordre suivant : en haut à gauche, PRUDENTIA, JUSTITIA lui fait face. En bas, à gauche FORTITUDO et face à elle TEMPERANTIA.

C. Vertus et pouvoir ecclésiastique.

Le sacramentaire de Marmoutier.

Ce manuscrit, conservé à la bibliothèque municipale d'Autun sous la cote BM-ms.0019bis, est un parchemin de vélin de deux cent feuillets, mesurant 338 x 240

³³³ Cf annexes fig. 371 p.161

millimètres. Il est en langue latine, écrit en demi-onciale caroline, caractéristique du scriptorium de Saint-Martin de Tours. La reliure primitive a disparu et a été remplacée par une reliure en veau fauve sur bois. Le Sacramentaire a été composé à Saint-Martin de Marmoutier, en 845, sous l'abbatiat de Rainaud, frère du comte Vivien. L'abbaye de Marmoutier, détruite par les Normands en 853 a vu les moines survivants se réfugier à Saint-Martin de Tours.

Ils y apportèrent sans doute ce manuscrit. Il accompagna les moines dans leur pérégrination, et ceux-ci s'abritèrent à Saint-Martin d'Autun. On sait avec certitude qu'au XI^e siècle le manuscrit servait à la cathédrale d'Autun, peut-être a-t-il fait partie du legs de l'Évêque Walter à la Bibliothèque de la Cathédrale. Puis il quitte le trésor de la cathédrale pour le fond du Séminaire en 1820, avant d'être intégré au fond de la bibliothèque d'Autun en 1909. Les peintures à pleine page, les miniatures et les initiales présentent les caractères propres à l'école de Tours.

Seule une enluminure entre dans la composition de ce corpus, elle se trouve au folio 173³³⁴. L'enluminure est en pleine page et se compose d'un cadre orné de rinceaux et de cinq médaillons : un médaillon central entouré de quatre médaillons de plus petite taille. Dans le médaillon central, se détache en doré sur un fond vert, l'abbé Rainaud bénissant la foule. L'abbé est sur une estrade, reconnaissable à sa crosse et suit le rituel de sa bénédiction sur un livre maintenu ouvert devant lui par l'un des fidèles. Au-dessus on peut lire l'inscription suivante : HIC BENEDIC POPULU. Dans les quatre médaillons entourant la scène centrale sont représentées les vertus cardinales : Prudence, Fortitude, Tempérance et Justice. Chacune est représentée en doré sur fond vert et sont identifiées par une inscription. En haut, à gauche, on retrouve Prudence représentée par une femme, debout, vêtue d'une robe. Elle est nimbée et tient dans une main une grande croix et dans l'autre la Bible. Au-dessus de

³³⁴ Cf annexes fig. 372 à 376 p.162

sa tête, on peut lire : PRUDENTIA. A droite, lui faisant face, on retrouve Fortitude, elle aussi représentée sous les traits d'une allégorie féminine. La vertu est debout et tient entre ses mains une lance et un bouclier. Sur le côté, on peut lire sur trois registres l'inscription suivante : FORTITUDO. En bas de la page, à gauche, se tient la Tempérance. Cette allégorie féminine nimbée, tient d'une main une corne d'abondance et une grande jarre. Au centre du médaillon, de part et d'autre de l'allégorie, on peut lire TEMPERANTIA. Lui faisant face, à droite on retrouve dans le dernier médaillon, l'allégorie de la Justice. Cette femme est vêtue d'une longue robe et tient entre ses mains une balance. On peut lire l'inscription suivante IUSTITIA.

Il est important de noter que les attributs des allégories sont disproportionnés par rapport aux corps des personnages.

D. Représentation du péché

1. Le péché originel

Les deux miniatures retenues ici permettent de cerner les variations iconographiques sur le thème du péché originel.

La Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs

Ce manuscrit a été décrit précédemment. Le texte de la Genèse début par une enluminure en pleine page³³⁵, celle-ci se découpe sur trois registres : au premier registre, on peut voir la création de l'homme et la création de la femme : la scène se lit en trois épisodes, Dieu créé l'homme, Dieu est penché au-dessus de l'homme, tandis que ce dernier est allongé. Ensuite les deux personnages se font face, on assiste à un dialogue entre les deux. Enfin, Adam est endormi, Dieu penché sur lui, lui retire une côte. Au second, l'homme et la femme, puis la tentation. Le registre présente encore

³³⁵ Cf annexes fig. 377 p.163

trois scènes : la première renvoie à la création de l'homme, la femme est créée par Dieu, l'organisation de la scène est en tout point semblable à la création de l'homme. Puis Dieu amène la femme à Adam. Enfin Adam et Eve encadrent l'arbre autour duquel est accroché le serpent, d'une main ils cachent leur nudité, à droite, Dieu les appelle. Quant au troisième registre, il donne à voir Adam et Eve chassés du Paradis, puis l'enfantement de Caïn. La première scène laisse voir l'ange, armé d'une épée, chasser Adam et Eve. La seconde scène montre Adam labourant un champ, à ses côtés Eve portant son enfant dans les bras.

La Bible de Vivien.

Ce manuscrit a été décrit précédemment. Au verso du folio 10, on peut voir le récit de la Genèse, la miniature s'organise autour de trois registres³³⁶. Au premier registre, on découvre l'histoire de la création de l'homme et de la femme : Dieu crée Adam sous les yeux d'un ange, puis Adam est endormi et Dieu lui retire une cote, enfin Dieu présente la femme à l'homme. Au second registre, on peut voir deux scènes, tout d'abord Eve dans le jardin, tentée par le serpent, puis elle présente le fruit à Adam. Ensuite Dieu cherche Adam et Eve qui eux se cachent et cachent leur nudité. Enfin au troisième registre, on voit l'ange chasser Adam et Eve, ici il n'est pas armé, puis Adam laboure un champ tandis qu'Eve tient son enfant sur ses genoux.

2. Le jugement dernier

Deux images permettent d'obtenir un panel des représentations du Jugement dernier, ont été retenus ici une miniature et une fresque.

Le Psautier de Stuttgart, Bibliothèque nationale du Wurtemberg, ms 23.

³³⁶ Cf annexes fig. 378 p.163

Ce manuscrit, conservé à la Bibliothèque nationale du Wurtemberg sous la cote Cod. bibl. fol. 23, est un parchemin de vélin de cent soixante-six feuillets, mesurant 265 × 170 millimètres. Il est en langue latine, écrit en minuscule caroline. Le Psautier a été composé vers 820-830 au scriptorium de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés à Paris. L'origine précise du manuscrit est inconnue. Cependant, l'écriture utilisée et le style des lettrines le rapproche de manuscrits copiés dans le premier tiers du IX^e siècle et plus précisément des années 820-830, au scriptorium de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés à Paris. Le commanditaire est inconnu lui aussi. Le fait qu'il n'a pas fait l'objet de copie indique peut-être qu'il a tout de suite été la propriété d'un particulier, un aristocrate sans doute. Il faut attendre le XVIII^e siècle pour retrouver la plus ancienne mention de l'ouvrage. Une lettre datée de 1787 conservée par la bibliothèque indique qu'il est en possession de l'avocat à la cour de Stuttgart Daniel Gottlieb Friedrich Faber qui cherche à le vendre au duc Charles II de Wurtemberg. Cet avocat est le fils du docteur Friedrich Gottlieb Faber (1703-1759), médecin personnel des ducs de Wurtemberg. Ce dernier pourrait l'avoir reçu en cadeau suite à une guérison particulière. Le manuscrit aurait alors précédemment appartenu à la famille des Wurtemberg à l'époque où ils étaient de confession protestante. La numérotation des psaumes a en effet été changée au cours du XVII^e siècle pour se conformer à la numérotation luthérienne. Sa présence dans la bibliothèque de Stuttgart est attestée en 1818. Le manuscrit contient le livre des psaumes dans leur version gallicane, c'est-à-dire dans la seconde version de saint Jérôme. Chaque psaume commence par une lettrine ornée, soit cent soixante-deux, avec des décors variés : végétal, géométrique, zoomorphes, et entrelacs. Le texte est surtout décoré par trois cent seize miniatures. Elles sont au nombre de deux à trois par psaume en moyenne mais peuvent atteindre jusqu'à vingt-trois miniatures pour le psaume 118. Plusieurs mains ont été distinguées dans la réalisation de ces miniatures. De manière générale, le style de ces enluminures

est relativement à part dans la production carolingienne de France ou du Rhin. Elle semble plus influencée par des manuscrits du nord de l'Italie.

Une enluminure entre dans la composition de ce corpus, elle se trouve au folio 9v³³⁷. La scène se détache sur un fond vert, au centre le Christ trône et juge, une balance à la main, à ses côtés l'ange saint Michel tient un rouleau et l'aide à la pesée des âmes, à sa droite saint Pierre. Derrière saint Pierre, à l'arrière-plan, deux personnages s'en vont, a priori en direction du Paradis. A gauche de l'image, une foule attend d'être jugée, les visages semblent inquiets.

Le jugement dernier, abbaye Saint-Jean de Müstair.

Le Couvent bénédictin Saint-Jean-des-Sœurs à Müstair, est situé dans une vallée des Grisons à l'extrémité sud-est de la Suisse au sud des Alpes. Il fut fondé vers 775, probablement sur l'ordre de Charlemagne par un évêque de Coire. Dès le début du IX^e siècle, il est attesté comme étant un établissement de religieux bénédictins, et il devient abbaye de femmes dans la première moitié du XII^e siècle. L'activité religieuse est poursuivie de manière ininterrompue jusqu'à nos jours, l'abbaye devenant prieuré en 1810. L'ensemble du couvent se compose aujourd'hui de l'église conventuelle carolingienne et de la chapelle Sainte-Croix, de la tour d'habitation de l'Abbesse von Planta, de l'ancienne résidence de l'évêque, qui inclut deux cours rectangulaires. L'église conventuelle abrite le cycle le plus important de fresques de l'époque carolingienne conservé in situ. La date de création de ces fresques se situe dans la première moitié du IX^e siècle. Ces fresques ont été redécouvertes lors des travaux de restauration du XX^e siècle³³⁸.

³³⁷ Cf annexes fig. 379 p.164

³³⁸ BIRCHLER, L., « Le cycle de fresques carolingiennes au monastère Saint-Jean de Mustair (partie 1) », In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 94^e année, N. 4, 1950. pp. 355-360.

Une seule fresque présente un intérêt pour cette étude, il s'agit de la fresque du jugement dernier³³⁹. Elle est située sur la paroi nord de la nef. Le Christ est assis, les bras ouverts, entouré d'un grand nimbe en forme de cercle. Le nimbe est flanqué de douze anges dont l'un ouvre un grand rouleau et les apôtres sont placés des deux côtés sous des arcades.

3. L'enfer

Une seule représentation de l'enfer a été retenue dans ce corpus.

Le Psautier de Stuttgart, Bibliothèque nationale du Wurtemberg, ms 23.

Le Psautier de Stuttgart a été décrit précédemment. Au verso du folio 10, on peut voir une représentation de l'enfer³⁴⁰. L'image se détache d'un fond bleu-vert. A gauche de l'image, on distingue un grand bûcher où brûlent monstres et pécheurs. A droite, deux démons humanoïdes entraînent un pécheur vers le bûcher. Le premier démon est en avant du pécheur, il possède des cheveux hirsutes, une langue démesurée et des pieds en forme de serres d'aigle. Le second est placé derrière le pécheur, son corps est brun et sa tête est surmontée de deux cornes. Il crache des flammes en poussant le condamné. Le pécheur est un homme d'âge mûr, habillé à la manière d'un noble.

³³⁹ Cf annexes fig. 380 p.164

³⁴⁰ Cf annexes fig. 381 p.165

PARTIE 1. GENÈSE, FORMES ET DÉFINITIONS DU DISCOURS.

Le discours des vices et des vertus prend sa forme et se transforme durant les périodes carolingienne et ottonienne, cependant il s'appuie sur de nombreuses réflexions menées dès la période antique. En effet, la philosophie grecque s'est interrogée la définition du bien et du mal au sein de la société. L'apport des auteurs antiques s'est transmis et a été adapté dans les œuvres qui fixent les premières normes morales des premières sociétés chrétiennes, puis sont reprises et développées durant le haut Moyen Âge.

Outre ces sources et ses formes premières, ce discours se distingue par le sens que prennent les notions de vices et de vertus. Les vices deviennent la forme principale par laquelle les hommes désignent le mal qui conduit les hommes à leur perte. Or, les mots de vocabulaire qui leur sont associés, sont divers et ont plusieurs sens que se fixent à cette époque. Les vertus, si elles ont bien été définies au fil des siècles, sont, elles, réinterprétées pour faire face à une « épidémie » : ce n'est pas sur leur sens que les penseurs vont le plus travailler mais surtout sur leur fonction et leur usage dans la société.

De plus, ce discours est multiforme : il s'appuie sur des sources diverses tant juridiques, que littéraires ou morales, sans compter les sources iconographiques. Il faut donc analyser les emplois et la manière dont les vices et les vertus s'accordent entre eux (classification, typologie iconographique, image littéraire récurrente...) afin de cerner la cohérence et l'émergence d'un discours, certes complexe, des vices et des vertus dans sa forme et dans ses usages.

Chap. 1 Origines des notions de vice et de vertu.

Le vice et la vertu existent dès l'Antiquité, dans la sphère païenne, la vertu s'assimile à une démarche volontaire pour atteindre un état de bien absolu et de concorde au sein des cités. A l'inverse, le vice est perçu comme un défaut, une entrave au bon fonctionnement de la politique de la cité. Avec l'apparition du christianisme, le vice et la vertu sont représentés comme des démons qui s'attaquent à l'âme humaine, conduisant les hommes vers leur chute, alors que les vertus sont perçues comme une sorte de remède qui apaisent l'âme humaine et conduisent l'homme à un état de perfection.

I. Les origines païennes et antiques.

Les notions de bien et de mal trouvent leurs origines dans la philosophie grecque. Celle-ci contient en germe tout le développement de la philosophie et de la morale occidentale. La philosophie grecque s'est développée sous la forme de plusieurs écoles et a eu pour but de développer « un art de vivre, de se comporter à l'égard de la nature, des dieux et des autres hommes. Cet art, appelé aussi « sagesse » (*sophia*), exige que l'homme prenne soin de soi ou ait le « souci de soi », qu'il domine ses passions, qu'il se prépare à la mort³⁴¹. »

Le IV^e siècle avant J.-C. est le grand siècle de la philosophie grecque, et plus particulièrement, le siècle d'Athènes. A cette époque sont fondés les premiers instituts philosophiques qui sont l'Académie³⁴² et le Lycée³⁴³. La notion de conscience y est très

³⁴¹ Pierre AUBENQUE, « ANTIQUITÉ - Naissance de la philosophie », *Encyclopædia Universalis*

³⁴² Académie désigne le domaine situé dans le Céramique, que Cimon avait orné des plus beaux platanes d'Athènes et où Platon fixa, vers 387 avant J.-C., l'école qui porta ensuite ce nom

³⁴³ Dans le portique d'Athènes consacré à Apollon Lycéios, situé en bordure de l'Ilissos et orné par Périclès, Aristote s'installa pour professer et converser en se promenant avec ses disciples. De cette coutume vient aussi le nom d'école péripatéticienne dont on use pour désigner le Lycée (Λύκειον).

différente que durant la période étudiée : la vertu concerne l'obéissance de l'homme vertueux à la loi de la cité et par conséquent le « vice », ou passion, devient une transgression consciente de la loi³⁴⁴. Pour les philosophes grecs, la notion de « vertu » correspond à l'ensemble des pratiques et opérations de connaissance c'est-à-dire l'ensemble des dimensions spécifiques qui composent le souverain bien³⁴⁵. Selon A. Caillé, la vertu, appliquée à l'homme, est pour les philosophes « la meilleure réalisation de ce qui est spécifique à l'homme et qui constitue le meilleur de lui-même. »³⁴⁶. Par conséquent, les figures de Socrate, de Platon et d'Aristote sont essentielles pour comprendre l'origine des notions de vices et de vertus, tout comme l'école stoïcienne qui va influencer les hommes du Moyen Âge.

A. Platon et Socrate.

Socrate est né à Athènes et n'a de son vivant quitté sa ville que pour remplir ses obligations civiques. Très peu de choses sont connues de sa formation intellectuelle. Socrate n'a rien écrit, son savoir et sa définition des vices et des vertus ont été transmis par ceux qui se réclamaient de lui, notamment Platon et Xénophon³⁴⁷. Pour eux, Socrate est l'inventeur de la science morale et l'initiateur de la philosophie des concepts. D'après Aristote, Socrate est à l'origine de la doctrine idéaliste relayée par Platon. Pour ces philosophes antiques, la notion de vertu est indissociable de celle du bonheur, avec laquelle elle forme la base de l'éthique. Cependant ils vont se distinguer sur les

³⁴⁴ Le terme de vice n'apparaît que bien plus tard, de même que le terme de péché qui est associé au premier christianisme. Nous nous contenterons de désigner la notion de vice par les termes « mal » ou par « l'inverse de la vertu ».

³⁴⁵ Définition du souverain bien et de la vertu donnée dans l'introduction de *l'Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, t.1, De l'Antiquité aux Lumières*.

³⁴⁶ A., CAILLÉ, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, t.1, De l'Antiquité aux Lumières, Paris, Champs, Flammarion, 2001*.

³⁴⁷ Xénophon (né en 430) avait connu et fréquenté Socrate.

rapports entre les deux notions de bonheur et de vertu³⁴⁸. Les philosophes de la Grèce classique, malgré quelques divergences sur la définition même du plaisir, considèrent que la vertu aboutit à la justice et à l'implication de l'homme vertueux dans la vie politique de la cité.

Socrate ne cherche pas à innover, en effet, comme le précise Solange Vergnières dans *Socrate et Platon : La juste mesure et la bonne vie*³⁴⁹, il ne fait que suivre "l'injonction delphique³⁵⁰ : "connais-toi toi-même"", par conséquent Socrate recherche cette connaissance de soi, c'est-à-dire son esprit que l'homme ne peut découvrir que dans sa relation au divin à travers laquelle l'homme découvre sa mesure véritable. L'homme doit donc rechercher sa vocation, et cette vocation humaine n'est autre que la recherche du bonheur. La recherche du bonheur passe par la quête de l'excellence, cette dernière sous-entend la quête de la vertu, sa pensée et sa définition de la vertu son exposé dans le *Ménon* composé par Platon mettant en scène un dialogue entre Socrate et Ménon. Ménon propose une définition de la vertu qui est la suivante :

« La vertu d'un homme consiste à être capable d'administrer les affaires de la cité et, en les administrant, de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis, en se gardant de se faire soi-même du mal. Si c'est la vertu d'une femme, elle n'est pas difficile à définir : le devoir d'une femme est de bien gouverner sa maison, de conserver tout ce qui est dedans et d'être soumise à son mari...³⁵¹ »

A cela, Socrate répond à Ménon qu'il a noté plusieurs vertus, aussi nombreuses qu'un essaim d'abeilles, mais que la vertu est la même pour tous enfant, homme, femme ou vieillard. Socrate conclut que la vertu relève bien de la science, mais d'une science qui à l'inverse d'un art ne peut être enseignée. La vertu est donc un savoir que l'homme doit engendrer et incarner dans sa manière de vivre. Pour Socrate c'est la vertu qui

³⁴⁸ Ces trois auteurs vont s'opposer sur la notion de bonheur, soit ils vont pencher vers l'hédonisme, soit vers la recherche du plaisir.

³⁴⁹ VERGNIÈRES, S. « Socrate (469-399 av. J.-C.) et Platon (427-347 av. J.-C.) : la juste mesure et la vie bonne », *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, Champs, Flammarion, 2001, pp. 58-68.

³⁵⁰ L'oracle de Delphes, consulté par l'un de ses disciples le désigne entre tous les hommes comme le plus sage et le plus savant (*sophos*).

³⁵¹ PLATON, *Ménon*, Paris, Flammarion, 1999, 70a-73d

rend l'homme heureux et non le pouvoir politique. Socrate s'érige donc en modèle de la vertu. Socrate n'emploie pas le terme de vice mais il parle du mal contre lequel la vie vertueuse permet de lutter.

Platon (427-347 av. J.-C.) a été marquée par la mort de Socrate et par l'instabilité politique qui avait régné à Athènes durant sa jeunesse³⁵². Il est issu de la haute aristocratie athénienne : fils d'Ariston qui prétendait descendre de Kodros, dernier roi légendaire d'Athènes, et de Periktionè dont la lignée remontait par Dropidès à Solon, le premier législateur de la cité. Il a sûrement été formé à la musique et à la gymnastique. La rencontre avec Socrate marque un tournant dans sa vie. Platon a rédigé de nombreux dialogues dans lesquels il développe et approfondit les idées de Socrate. Il explique que le mal suprême consiste dans l'injustice surtout dans le fait de commettre cette injustice.

Platon considère que deux principes de vie partagent l'homme dans sa recherche du bonheur, il s'agit de la pensée (*phronêsis*) et le plaisir³⁵³. Il conclut que le bonheur réside dans une vie mêlant plaisir et la pensée. L'homme doit rechercher la juste mesure, une harmonie qui, selon Platon, réside dans la vertu de la justice. En *Cratyle* 415a-d, Platon localise l'ἀρετή dans l'âme et l'associe à un mouvement perpétuel, non entravé, tandis qu'il associe le mal à un mauvais mouvement³⁵⁴.

³⁵² La guerre du Péloponnèse a fini en 404 par l'écrasement d'Athènes son empire maritime est détruit pour toujours; à l'intérieur de la cité, c'est le jeu de bascule entre la démocratie et une tyrannie oligarchique ; la démocratie est renversée en mars 411 par l'oligarchie des Quatre Cents, qui ne dure que quelques mois ; en 404, les Lacédémoniens forcent les Athéniens à adopter le gouvernement oligarchique des trente tyrans ; ces tyrans, dont le chef était Critias, étaient systématiquement hostiles à la marine et au commerce athéniens et ils tombèrent en septembre 403 pour être remplacés par le gouvernement démocratique qui devait condamner Socrate.

³⁵³ Effectivement, pour Platon, une vie basée uniquement sur l'intellect sans faire intervenir l'affect ne peut pas être une vie humaine ; de même, à l'inverse, une vie seulement basée sur le plaisir, sans faire intervenir la pensée, ne permet pas à l'homme d'éprouver le plaisir.

³⁵⁴ M.-A., GAVRAY, « La définition platonicienne de la vertu », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 119, 2012, p. 103-110.

Ces deux philosophes ont mis en avant un ensemble de vertus que l'homme doit développer pour atteindre le Bien. On trouve parmi ces vertus, les vertus dites cardinales : *fortitudo*, *temperantia*, *justitia* et *prudentia*. Dans la République³⁵⁵, il établit le classement suivant entre les vertus : la sagesse occupe la première place, suivi par le courage, la tempérance et enfin la justice³⁵⁶.

Le courage n'est pas le contraire de la peur mais l'art de surmonter la peur. Lorsque Platon met en scène un dialogue entre Socrate, Lachès et Nicias. Socrate se trouve dans une impasse pour définir ce qu'est la vertu de Courage. Lachès explique que le courage est de tenir bon face au danger, ce à quoi Socrate l'invite à penser la vertu de courage dans un aspect plus large que la perspective guerrière. Quant à Nicias, il pense la vertu de courage comme une science. Pour Socrate, la vertu de courage est donc la science de ce qu'il faut craindre et de ce qu'il ne faut pas craindre. Dans la République³⁵⁷, Platon explique que l'âme se compose de trois parties : L'*épithymia* (appétit ou désir sensible), le *noûs* (la tête) et le *tymos* (le cœur)³⁵⁸, ce dernier est le siège de la vertu de courage (à l'échelle de la Cité, elle renvoie aux guerriers). Cette vertu du courage a donc pour but de réduire la tension entre le raisonnable et le déraisonnable. Le courage doit donc éviter au guerrier de tomber entre deux excès : la sauvagerie et l'ivresse du pouvoir. Par conséquent, le courage est compris comme une vision juste (droite, *doxa*) des choses. Le courage peut aussi aider l'homme à combattre tout ce qui s'oppose à la raison, c'est pourquoi il est souvent qualifié d'ardent, de combattant, de déterminé à vaincre.

Selon Platon, la vertu de Tempérance, qui est définie dans Gorgias est la vertu de l'ordre. La Tempérance permet à l'homme de discerner les désirs qui sont

³⁵⁵ PLATON, *La République*, éd et trad. E. Chambry, Paris, Gallimard, 1992.

³⁵⁶ HAMRAOUI, E., « Les courages : variantes d'un processus d'androséxuation de la vertu », In *Travailler*, vol. 7, n°1, 2002, p. 167-188.

³⁵⁷ PLATON, *op. cit.*

³⁵⁸ Chez Platon, ces trois parties de l'âme trouvent leur correspondance dans les trois parties de la Cité puisque l'homme ne peut pas être sans la Cité

bons et utiles. Elle établit un ordre dans le corps et dans l'âme. La tempérance est la vertu dans laquelle la piété, la justice et le bonheur trouvent leur fondement. La *sophrosyne*, ou vertu de Tempérance ou de Prudence, est ce qui permet toute maîtrise de soi, toute sagesse, toute modération. Dans le *Socrate* de Xénophon, le philosophe érige Socrate comme le modèle de la maîtrise de soi. Cette vertu est essentielle car elle permet d'atteindre l'autarcie, c'est-à-dire un état de plénitude, l'homme ne manque de rien. Cette vertu s'acquiert par l'homme qui a des besoins modérés.

Dans la *République*, Platon assimile la Justice à une vertu et tente d'en donner une définition à laquelle il n'arrive pas à aboutir. Cependant la justice est l'état d'âme avec lequel l'homme peut exercer les fonctions du gouvernement. La vertu de Justice implique que les citoyens soient éduqués et la cité bien gouvernée. Platon établit un parallèle entre la justice de l'âme et la justice politique. L'âme étant divisée en trois parties, la vertu de justice doit permettre à l'homme de maintenir l'équilibre entre les parties.

D'autres vertus sont essentielles à la philosophie grecque, notamment celle de la sagesse, vertu au-delà de toutes les autres vertus, et les notions de piété et d'amitié importantes pour se hisser vers le bien.

La notion d'amitié est essentielle à l'homme pour atteindre la vertu. Selon Socrate, la notion d'amitié ou *philia* est basée sur des amitiés partielles, fondées sur l'utilité et l'estime réciproque. Platon, dans sa conception de la Cité idéale, exprime qu'en dehors de l'amitié des sages, il existe un autre type d'amitié, celle-ci est qualifiée de vertueuse. Cette amitié établit un lien entre la liberté et la concorde des citoyens, par conséquent l'amitié aurait selon Platon une valeur politique. La définition de l'amitié proposée par Platon est soumise à des conditions : comme l'amitié est la vertu qui garantit la paix entre les citoyens, elle ne peut se développer qu'entre les citoyens qui aspirent à cette concorde. Par conséquent, elle naît entre des êtres définis comme bons, ou bien entre des êtres qui aspirent à la pratique de cette qualité. Tandis que pour

Aristote, son point de vue sur l'amitié est totalement opposé à celui de Platon, pour lui, l'amitié est la forme la plus parfaite de l'amour³⁵⁹.

Dans *la définition platonicienne de la vertu*, J.M. Gavray explique que dans l'*Euthyphron* la piété est assimilée à une science, compétence à la fois théorique et technique. L'homme qui n'a pas une connaissance correcte du divin, ne peut pas définir la vertu et donc ne peut pas adopter une attitude adéquate.

La sagesse pour Socrate est de n'avoir aucune connaissance, car celui qui sait qu'il n'a aucune connaissance, trouve sa sagesse en montrant à ceux qui se croient sages qu'ils ne savent rien. Le *Charmide*, dialogue composé par Platon vers 405 avant J.-C., met en scène Socrate, Critias, Charmide et Chéréphon. Dans cet ouvrage, Platon cherche à donner, en vain une définition précise de la sagesse.

B. Aristote

Aristote est né en 385 ou 384 à Stagire, petite ville de Macédoine, non loin de l'actuel mont Athos. Son père Nicomaque était le médecin du roi Amyntas II de Macédoine et descendait lui-même d'une famille de médecins. En 367 ou 366, Aristote va faire ses études à Athènes et devient à l'Académie l'un des plus brillants disciples de Platon. Sorte de répétiteur ou d'assistant, réputé pour sa passion de la lecture, il collabore un peu plus tard à l'enseignement et publie lui-même des dialogues³⁶⁰. En 348, à la mort de Platon, son neveu Speusippe lui succède à la tête de l'école et Aristote lui en gardera de la rancune. À la mort de Philippe de Macédoine, Alexandre monte sur le trône. Aristote retourne à Athènes, où il fonde le Lycée, ou *Peripatos*, école rivale de l'Académie. Il y enseigne pendant douze ans.

³⁵⁹ L. DUGAS, *L'amitié antique*, Paris, Nabu Press, 2010.

³⁶⁰ Pierre AUBENQUE, « ARISTOTE », *Encyclopædia Universalis*

Il cherche à déterminer le bonheur (ou Bien) comme ce qui est le meilleur pour l'homme. La recherche du Bien doit être de l'ordre du faisable, pour lui, « le bonheur donne à la vie humaine le sentiment de son accomplissement ». Tout comme ses prédécesseurs, Aristote aborde la relation entre bonheur, plaisir et vertu. Cependant, à l'inverse des deux philosophes précédemment évoqués, il considère que le plaisir est lié au manque et à la douleur³⁶¹. Cependant, le plaisir intellectuel conduit au bonheur et donc cette recherche du bonheur prend un aspect collectif et politique, puisque la recherche du bien se manifeste dans la science politique et pousse l'individu à préserver la cité toute entière.

Pour Aristote, l'âme humaine n'est plus tripartite mais bipartite : la partie rationnelle et la partie irrationnelle. Les vertus techniques, à savoir le courage et la tempérance, relèvent de la partie irrationnelle. Dans *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote exclut les apports platoniciens et décrit le courage uniquement dans sa conception guerrière. Le courageux n'est pas un simple guerrier, c'est un guerrier-citoyen. Selon lui, la peur est le véritable opposé au courage. Cependant, la peur et la confiance sont les deux éléments nécessaires pour acquérir *l'habitus* du courage. Ce courage n'a qu'un seul but qui est de servir la cité³⁶².

Pour Aristote, la vertu de Justice est la vertu de la relation aux autres. Conformément à la définition générale des vertus, la justice est un juste milieu entre l'excès et le défaut dans l'échange entre les hommes. Aristote distingue la justice commutative (ou corrective) et la justice distributive. La première vise à ce que chacun perçoive l'équivalent de ce qu'il a donné dans ses transactions, elle repose sur l'égalité.

³⁶¹ Il ne condamne pas pour autant le plaisir, ni d'identifier plaisir et bonheur. Il existe une sorte de « hiérarchie » des plaisirs : la méprise vient du fait que l'homme a tendance à associer plaisir et pulsion, c'est-à-dire tout ce qui touche à la jouissance alimentaire ou sexuelle. Aristote explique qu'il existe aussi un plaisir qui relève de l'intelligence.

³⁶² Aristote explique qu'il existe cinq courages qui ne sont pas réellement des vertus : le courage civique où l'homme agit pour les honneurs ou par peur de la honte ; le courage militaire où l'homme combat non pour une raison droite mais parce qu'il se considère comme le plus fort ; l'impulsivité qui désigne la pulsion, la colère aveugle ; les gens trop confiants à cause de leurs trop nombreuses victoires et enfin l'inconscience

La seconde vise à la répartition des avantages parmi les membres de la cité, elle repose sur la proportionnalité suivant laquelle chacun reçoit selon son mérite.

Parmi les vertus divines, celle de la foi pose un problème aux philosophes antiques. Aristote le premier s'interroge sur la validité de la foi : en effet, le croyant par la vertu de la foi accepte une vérité qui le transcende. Aristote va lui opposer la raison. Pour lui la raison fonctionne sur la logique et vise à démontrer et à prouver la vérité. Cette conception a entraîné une dualité entre la raison pure et la vertu de la foi telle qu'elle est définie dans la pensée chrétienne.

Pour Aristote, le bonheur est la sagesse (*sophia*). Les vertus intellectives occupent le premier rang dans l'âme humaine. Parmi elles, la sagesse figure à la première place³⁶³. Aristote écrit donc : « La science nommée *sophia* est généralement conçue comme ayant pour objet les premières causes et les principes des êtres. [...] Nous concevons d'abord le philosophe (*sophoû*) comme possédant la totalité du savoir, dans la mesure du possible, mais sans avoir la science de chaque objet en particulier³⁶⁴ ».

Les vices sont aussi présents dans les écrits d'Aristote, il les nomme passions. La colère est chez Aristote une passion, classée au même rang que la crainte, l'envie, la joie, la haine ou le désir. Par le terme de passion, on entend dans l'œuvre d'Aristote, une passivité de l'âme ayant pour conséquence l'apparition d'un sentiment de plaisir ou de douleur. Concernant le vice de l'avarice, les auteurs chrétiens ont repris en grande partie les idées d'Aristote : dans son *Ethique à Nicomaque* il définit la libéralité, son excès et son défaut comme un rapport entre l'acte de saisir et l'acte de donner, par conséquent l'avarice se comprend comme un excès du premier et un défaut du

³⁶³ X., CAMUS, *La conception du bonheur chez Aristote, Essai sur la hiérarchie des biens dans l'Ethique à Nicomaque*, Mémoire de Maîtrise, Université du Québec, 2008.

³⁶⁴ ARISTOTE, *Métaphysique*, 2, 982a 4-8, Paris, J. Vrin, 2000. Trad. Tricot.

deuxième. Cependant comme le note Ulrich Langer dans son article consacré à l'avarice, Aristote ne fait de distinction claire entre avarice et cupidité comme le feront les penseurs chrétiens, pour lui la cupidité ne sert qu'à illustrer par des exemples concrets le vice de l'avarice³⁶⁵.

C. Les travaux des Stoïciens.

Dans *le courage dans la philosophie stoïcienne*³⁶⁶, Thierry Farenc explique qu'il vaut mieux parler de stoïciens que de Stoïcisme car ce courant philosophique s'est étendu sur près de six siècles. Zénon de Kitium a fondé cette école philosophique aux alentours du IV^e siècle avant J.-C. Le stoïcisme est traditionnellement divisé en trois âges : l'« ancien stoïcisme » entre les IV^e et III^e siècles avant J.-C., dont les chefs de file sont les fondateurs (Zénon de Kitium, Cléanthe et Chrysippe), le « moyen stoïcisme » entre les II^e et I^{er} siècles avant J.-C. de Panétius de Rhodes et Posidonius et enfin le « stoïcisme impérial » des I^{er} et II^e siècles après J.-C. Les trois figures majeures de ce mouvement sont Sénèque, Epictète et Marc Aurèle.

Le *Dictionary of Philosophical Terms and Names*³⁶⁷ définit la vertu, dans la pensée classique, comme " **des caractéristiques humaines admirables ou des dispositions qui permettent de distinguer les bonnes personnes des mauvaises. Socrate cherchait une vertu singulière de la vie humaine, alors que Platon a identifié quatre vertus centrales présentes dans un état idéal ou une personne. Aristote a jugé que toute vertu morale est la moyenne entre les extrêmes vicieux.** "

Les philosophes stoïciens vont hériter de Platon et d'Aristote la thèse que la vertu est l'état de perfection d'être ou d'une chose. Par conséquent, vertu et bien sont identiques, c'est-à-dire que c'est par sa perfection que la vertu devient désirable. La

³⁶⁵ U., LANGER, L'avarice dans l'éthique (plaisir, liberté, prudence). In : *Seizième Siècle*, N°4, 2008. pp. 61-72.

³⁶⁶ T., FARENC, « Le courage dans la philosophie stoïcienne », in *Le courage et la force, études philosophiques et théologiques*, DOMUNI,

³⁶⁷ *A Dictionary of Philosophical Terms and Names*, 1997, 2011 Garth Kemerling

vertu morale consiste dans la recherche de la perfection de ce qui est propre à l'homme, elle correspond à la raison et donc à la recherche du souverain Bien. La vertu est parfaite, elle est atteinte d'une manière complète d'un seul coup, par conséquent la vertu de prudence englobe toutes les autres vertus. Car les passions peuvent troubler l'âme de l'homme, la passion n'est autre qu'une raison irrationnelle qui dépossède l'homme de sa maîtrise. C'est pourquoi les stoïciens expliquent que l'homme doit vaincre les passions et avoir recours à la sagesse. Dans cette optique, la vertu invite le sage à vivre conformément à la nature donc à assurer sa propre conservation, à coopérer avec les autres et à s'accorder pleinement avec soi-même³⁶⁸. Selon eux, la recherche du plaisir n'est que superflue, par conséquent le bonheur et la vertu ne font qu'un selon Epictète. Pour Zénon, la finalité de la vie humaine³⁶⁹ est de parvenir à vivre en accord avec soi-même, par conséquent l'homme doit parvenir à contrôler son âme avec raison en maîtrisant ses conflits internes. Par conséquent la vie humaine est liée à celle de l'univers, la vertu de l'homme et son bonheur doivent s'accorder à la raison, ou Destin, qui dirige le monde.

Les vertus stoïciennes sont nombreuses, cependant un certain nombre d'entre elles restent fixes. Il existe des vertus primitives (sagesse, courage, justice et tempérance) et des vertus subordonnées :

"Les vertus sont les unes primitives, les autres subordonnées ; primitives, la sagesse, le courage, la justice, la tempérance ; comme espèces de celles-ci, la magnanimité, la maîtrise de soi, la patience, la subtilité, le bon conseil. [...] Le courage est la science qui est à vouloir, de ce qui est à éviter et de ce qui n'est ni à vouloir ni à éviter. [...] la magnanimité est la science ou la disposition intérieure qui vous élève au-dessus des événements quotidiens de moralité nulle ou importante. La maîtrise de soi est une disposition invincible à suivre la droite raison, ou bien une volonté que les plaisirs ne

³⁶⁸ Jean-Baptiste Gourinat explique dans son ouvrage *La dialectique des Stoïciens* que selon Sénèque la définition de la philosophie est soit de s'exercer à la vertu soit de s'exercer à la correction de l'esprit par conséquent de rechercher la droite raison. Par conséquent la pratique des vertus est un art qui permet à l'esprit de s'exercer à travers une ascèse afin d'atteindre la sagesse.

³⁶⁹ Chrysippe de Soles fait évoluer le stoïcisme en distinguant le but et la fin, en effet l'homme peut atteindre le télos c'est-à-dire la volonté de se conformer à la nature sans pour autant atteindre le skopos qui est la satisfaction d'un instinct naturel, si l'ordre général de l'univers s'y oppose

peuvent vaincre. La patience est la science (qui est une disposition stable) des choses dans lesquelles il faut tenir bon, ou le contraire, ou ni l'une ni l'autre attitude. La subtilité est la disposition à découvrir sur le champ ce qui convient. Le bon conseil est la science qui examine quelles actions faire et comment les faire d'une manière utile³⁷⁰."

La vertu chez les Stoïciens est une "science" au sens stoïcien du terme, c'est-à-dire la compréhension ferme d'un certain nombre de notions formant un système cohérent et vrai, la compréhension de ces notions permet une action vertueuse en toutes circonstances. Jean-Baptiste Gourinat écrit que d'après la définition que Sénèque donne de la philosophie, qui consiste à s'exercer à la vertu et par conséquent à obtenir la sagesse. Or il explique que tous les hommes ont une inclinaison pour la vertu mais que celle-ci n'est pas donnée par nature. Il démontre aussi que pour les stoïciens, la notion de vertu ne peut être séparée de celle de la raison, puisque la pratique des vertus conduit la raison humaine à sa perfection. On comprend dès lors que pour les stoïciens, celui qui pratique la philosophie ne possède par la sagesse ou la vertu mais il tend à l'obtenir³⁷¹. D'après Plutarque et Diogène quiconque atteint une vertu les possède toutes, car les vertus découlent les unes des autres.

Dans *Le courage dans la philosophie stoïcienne*³⁷², Thierry Farenc définit la vertu de courage de la manière suivante :

"Le courage consiste à mépriser les choses extérieures, à ne choisir que ce qui est le bien moral et de remplir sa fonction sans passion et sans désir de gloire. En un mot, il est ce qui permet à l'homme de rester indifférent à tout ce qui n'est pas la vertu. Le courage prend la forme de la patience face aux souffrances, du mépris face à la mort, du combat contre les passions".

De plus, le courage chez les stoïciens doit permettre au citoyen d'occuper la place qui est la sienne dans la société. Ce rôle devant être tenu avec une grande tranquillité d'esprit, sans rechercher les honneurs liés à sa fonction. Par conséquent, en élargissant

³⁷⁰ Diogène, Laërce, VII, 92-93

³⁷¹ J.-B., GOURINAT, *La dialectique chez les stoïciens*, Paris, J. Vrin, 2000.

³⁷² T., FARENC, « Le courage dans la philosophie stoïcienne », in *Le courage et la force, études philosophiques et théologiques*, DOMUNI

la vertu de courage à la conception morale, les stoïciens s'éloignent de la pensée d'Aristote, pour se rapprocher des conceptions platoniciennes.

Les philosophes du premier stoïcisme ont affirmé avec encore plus précision ce qu'est la vertu de Justice, cette vertu est le droit naturel qui trouve son fondement dans l'essence même de l'homme et dans sa parenté avec la divinité. C'est le philosophe Cicéron fait aboutir la pensée stoïcienne sur la justice dans le *De legibus*. La philosophie nous apprend qu'il y a dans tous les hommes une raison commune, et que cette raison c'est la loi même. La loi est en tous les hommes, elle provient de Dieu et nous unit à lui. La loi n'est pas écrite, l'homme ne l'apprend pas mais la puise dans la nature même.

La Prudence chez les stoïciens est la science des choses à ne pas faire. A l'inverse d'Aristote qui rapproche les vertus de Sagesse et de Prudence, les stoïciens les différencient : la sagesse l'emporte sur la prudence par son champ d'application. La prudence représente le savoir pratique, son but est la conduite humaine, le discernement des actions qu'il faut accomplir ou éviter, ou encore ce qui échappe tant à l'obligation qu'à l'interdiction.

Dans son article *Sénèque, le stoïcisme et la monarchie absolue dans le De clementia*³⁷³, Gérard Salamon explique que la vertu de Clémence n'appartient pas à la liste des vertus primordiales (à savoir prudence, justice, courage, tempérance/modération) qui sont instituées depuis l'époque de Platon. Cependant, il note que cette vertu apparaît parmi les vertus d'Auguste (*uirtus, clementia, iustitia et pietas*)³⁷⁴.

A l'inverse des théories platoniciennes³⁷⁵, les stoïciens conçoivent le monde comme un grand Tout où l'homme est au centre et lien avec Dieu et les êtres sensibles³⁷⁶, cette vision du monde va fortement influencer certains Pères de l'Eglise. Les stoïciens vont

³⁷³ G., SALAMON, « Sénèque, le stoïcisme et la monarchie absolue dans le *De clementia* », *Aitia*, 1, 2011.

³⁷⁴ L'auteur explique qu'il s'agit des vertus mentionnées sur le clupeus offert par le sénat et le peuple romain

³⁷⁵ Platon distingue le monde des idées du monde de la matière

³⁷⁶ M., SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Seuil, Paris, 1957.

donc léguer au christianisme l'idée que la vertu est la santé de l'âme, permettant à l'homme de vivre dans un bon équilibre physique et émotif³⁷⁷.

II. Aux origines du christianisme.

L'apparition de la pensée chrétienne marque une rupture importante avec la pensée antique. Les définitions des vices et des vertus prennent leur source dans les formes héritées de la culture antique. Les stoïciens sont les philosophes qui vont le plus influencer la pensée des premiers chrétiens. Paul de Tarse propose une synthèse de la Loi hébraïque et de la foi en la Résurrection des premiers chrétiens. Il est le premier à fixer par écrit les principes moraux qui vont être fondateurs dans les catalogues de vices et de vertus dans son Epître aux Galates. Sa pensée est développée et enrichie par Augustin d'Hippone durant les premiers siècles du christianisme. Sa pensée s'axe sur la définition de la notion de péché et de ses répercussions dans le développement de l'humanité.

Les Pères du désert, eux, expérimentent l'idée de la tentation et la soumission de l'homme aux démons de l'âme. Par conséquent, en se retranchant du monde, il cherche à lutter efficacement contre tous se qui détruit l'âme humaine, et plus particulièrement celle du moine en la conduisant vers tout ce qui peut la détruire. Dès lors, certains d'entre eux cherchent à identifier ces démons qui conduisent l'homme à sa perte tout en proposant des moyens efficaces pour s'en débarrasser. Il s'agit de la toute première manifestation du discours des vices et des vertus. Le public visé n'est pas laïc, les armes proposées sont celles des moines, les vices ne sont pas encore des allégories mais des démons, mais les bases du discours sont posées et la définition des vices émerge.

³⁷⁷ Arikha, Noga. « La quête de l'équilibre : âme, vertus, humeurs », *Corps*, vol. 8, no. 1, 2010, pp. 57-63.

A. Paul de Tarse.

Paul est un Judéen originaire de la cité de Tarse, le grand comptoir de la Cilicie, à proximité de l'embouchure du Cydnos, fleuve navigable – sa naissance se situe au début de notre ère, entre 5 et 10. Il appartient donc au judaïsme de la Diaspora de l'Empire romain, plus précisément aux communautés judéennes d'Anatolie. Il se pourrait, selon une tradition transmise par Jérôme, que la famille de Paul ait été originaire de Galilée³⁷⁸. Paul n'a pas connu Jésus. Saül, son nom primitif, est né dans une famille traditionnelle juive, et a fait des études très brillantes, très poussées, à la synagogue de Jérusalem. Sous la direction de son grand maître pharisien, il a été un étudiant passionné, fervent lecteur du texte, de la torah³⁷⁹.

Paul n'a pas connu le Christ, son autorité et son influence dans le christianisme repose sur sa conversion. A l'époque le conflit entre les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens semble insoluble. Les disciples directs de Jésus prêchent un judaïsme accompli, soutenant que le Messie est venu et que la parousie est imminente, d'autre part, Paul et ses proches préconisent la conversion des gentils et l'interprétation allégorique de la Torah. Pour ces derniers, la lettre de la Loi doit être subordonnée à son esprit et, en conséquence, il est permis au païen comme au juif d'accéder au salut³⁸⁰.

Lors de son voyage à Athènes, Paul fréquente les chefs des écoles philosophiques, notamment les épicuriens et les stoïciens³⁸¹. Selon Marie-Françoise Baslez dans son ouvrage *Saint Paul*³⁸², il aurait prêché à Athènes parmi les orateurs et les philosophes du temps, en effet, usant d'après les informations des *Actes*, de la même rhétorique il

³⁷⁸ MIMOUNI, Simon Claude, « Chapitre IV. Paul et la diffusion du message de Jésus dans le monde « judéo-grec » de la Diaspora », *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Presses Universitaires de France, « Nouvelle Clio », 2006, 680 pages

³⁷⁹ SUSINI, Marie-Laure, « L'amour selon Paul de Tarse », *Outre-Terre* 3/2011 (n° 29), p. 563-570

³⁸⁰ DECHARNEUX Baudouin, NEFONTAINE Luc, « Aux origines du symbole », in *Le symbole*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2014, 128 pages

³⁸¹ H. R., DROBNER (dir.), *Les Pères de l'Église : Sept siècles de littérature chrétienne*, Tournai, Desclée, 1999.

³⁸² M.-F., BASLEZ, *Saint Paul*, Paris, Fayard, 2008.

aurait cherché à convertir les Athéniens en les rejoignant, mais il n'a pas su transmettre son message. Cependant il a considérablement enrichi son discours à leur contact. Dans *l'épître aux Romains*, il explique que la Loi juive³⁸³ est bonne car, en effet, elle définit les actes bons. Mais en même temps, elle révèle à l'homme qu'il lui est impossible d'accomplir le Bien par lui-même. Par conséquent, la Loi est révélatrice du péché de l'homme. En effet, la vue du Christ marque une rupture puisque le Règne de Dieu passe par une réconciliation, c'est-à-dire que l'homme pécheur n'est plus condamné mais pardonné : « Je trouve donc une loi s'imposant à moi, quand je veux faire le bien : le mal seul se présente à moi. Car je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur ; mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres » (Ro, VII, 21-23)³⁸⁴. Cependant, cela ne signifie en aucun cas que les penseurs chrétiens aient évacué la dimension politique, mais le pouvoir politique ne dépend et n'est reçu que de Dieu.

Paul va théoriser une nouvelle conception de la Loi, la loi qui sera désormais qualifiée de loi ancienne, en opposition à la loi nouvelle. En effet, la loi hébraïque est le reflet de la volonté divine, elle est une loi naturelle. Or, la venue du Christ, par la vertu de la charité, donne une nouvelle dimension à la Loi hébraïque puisque la volonté divine se réalise dans la charité³⁸⁵. C'est ainsi que Paul va distinguer pour la première fois les différents types de vertus : les vertus cardinales³⁸⁶, propres à l'homme et inspirées des vertus antiques, qui sont au nombre de quatre : prudence, tempérance,

³⁸³ Loi de Moïse, plus tard appelé le Décalogue. Cette Loi a été considérée par certains des premiers penseurs chrétiens comme le reflet de la vraie sagesse, la révélation à un peuple d'une loi rationnelle et universelle.

³⁸⁴ *La Bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, trad. Ecole de Jérusalem (dir.), Paris, 2000.

³⁸⁵ « La charité ne fait point de tort au prochain. La charité est donc la Loi dans sa plénitude » (Ro, XIII, 10). *Op. cit*

³⁸⁶ L'appellation « cardinale » ne sera donnée qu'au cours du Moyen Âge.

force et justice³⁸⁷ ; et les vertus théologiques qu'il développe dans un passage de la Première Epître aux Corinthiens (I Co, XIII, 13) « Maintenant donc demeurent foi, espérance, charité, ces trois choses, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité »³⁸⁸.

Paul définit la charité de la manière suivante « La charité est longanime ; la charité est serviable ; elle n'est pas envieuse ; la charité de fanfaronne pas, ne se gonfle pas ; elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal ; elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. » (I Co, XIII, 4-7)³⁸⁹. Selon Paul, la vertu de charité prime sur les autres car elle trouve sa source en Dieu : par le sacrifice du Christ sur la croix, l'homme pécheur est sauvé par son Dieu. Par conséquent, la charité, ou *agapê*, l'amour d'autrui prend tout son sens.

La foi, ou piété, est la disposition à croire aux vérités révélées, Paul la décrit ainsi « Oui, c'est incontestablement un grand mystère que celui de la piété : Il a été manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit, apparu aux anges, proclamé aux nations, cru dans le monde, enlevé dans la gloire. » (1 Tim, III, 16)³⁹⁰. Paul exhorte les communautés hébraïques à ne pas avoir un cœur incrédule, les premiers chrétiens ne doivent pas se détourner de Dieu et ne se laisse pas séduire par le péché (Heb, III, 13-14), car « la foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas. » (Heb, XI, 1).

Quant à l'espérance, Paul la décrit dans l'épître à Tite « [...] attendant la bienheureuse espérance et l'Apparition de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus qui s'est livré pour nous afin de nous racheter de toute iniquité et de purifier un peuple qui lui appartienne en propre, zélé pour les belles œuvres. » (Ti, I, 13-14).

³⁸⁷ La définition de ces quatre vertus est la même tant dans la philosophie antique grecque que dans la tradition hébraïque.

³⁸⁸ *La Bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, trad. Ecole de Jérusalem (dir.), Paris, 2000.

³⁸⁹ *ibid*

³⁹⁰ *ibid*

Parallèlement, Paul définit aussi ce que sont les péchés de l'homme « Or on sait bien tout ce que produit la chair : fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie, haines, discorde, jalousie, emportements, disputes, dissensions, scissions, sentiments d'envie, orgies, ripailles et choses semblables » (Ga, V, 19-21)³⁹¹. Le premier constat qui s'impose est que l'organisation des péchés ne correspond à l'idée que l'on s'en fait aujourd'hui. Cependant, ces péchés, repris plusieurs fois dans les épîtres pauliniennes, ont bercé les travaux des Pères de l'Eglise. La classification proposée par Paul place au premier rang les péchés dits charnels. Car en effet, selon Paul, le péché tient sa puissance du désir du mal qui est inscrit dans la chair, *sarx* en grec.

Les conceptions pauliniennes se sont transmises aux Pères du désert, chez eux les *logismoi* sont des maladies de l'âme. Le judaïsme enseigne que le péché est l'acte par lequel l'homme rompt l' « alliance » que Dieu a conclue avec lui, notamment en adorant les idoles. Le christianisme reprit cette conception de la faute en y voyant un refus de l'amour – le maître mot du second Testament – que Dieu porte à l'humanité en laquelle il a fait s'incarner son Fils. Le péché est donc grave, puisqu'il offense Dieu ; et il implique chez l'homme une grande responsabilité, donc une très grande liberté. Bien sûr, la réflexion morale conduit, au cours des âges, à mettre en évidence les multiples « circonstances atténuantes » qui limitent souvent dans le vécu quotidien l'exercice de notre volonté. Mais, sur le fond des choses, la position chrétienne était – et reste – ferme : la gravité du péché n'est telle que parce que Dieu existe et que l'homme aussi existe, avec son immense pouvoir de dire non³⁹². Dans son article "La morale des gestes"³⁹³, Jean-Claude Schmitt explique que les Pères de l'Eglise, à savoir Lactance, Clément d'Alexandrie, Origène et Jérôme reprennent le système des quatre vertus qu'Ambroise, le premier, a qualifiées de "cardinales". La réunion de ces quatre

³⁹¹ *ibid*

³⁹² DELUMEAU, J., « Que reste-t-il du péché ? », *La vertu*, Paris, Presses Universitaires de France, « Hors collection », 2009, 386 pages

³⁹³ J.-C., SCHMITT, « La morale des gestes ». In: *Communications*, 46, 1987. pp. 31-47.

vertus issues de la sagesse païenne associées aux trois vertus dites "théologiques" développées par saint Paul forme la base de la théologie morale de l'Eglise. Tandis que la notion d'*apatheia*, idéal à atteindre pour le moine qui cherche à se débarrasser de ses vices au IV^e siècle, est un mot de vocabulaire complètement étranger au vocabulaire du Nouveau Testament et des Pères apologistes. L'*apatheia* est née sous la plume des auteurs stoïciens, elle consiste en l'absence de *pathè*, d'*affectus*, de *passiones* on peut la traduire comme l'impassibilité. Pour les penseurs stoïciens, elle n'est pas de l'indifférence mais une maîtrise de soi. C'est au II^e siècle que Clément d'Alexandrie définit la notion d'*apatheia* : "Il fait tous ses efforts pour être semblable au Maître au point de parvenir à une absence de passions (*apatheia*)." Pour les Pères de l'Eglise, Dieu est "sans passions" et donne cette impassibilité comme modèle pour les hommes³⁹⁴. Michel Spanneut dans son article "L'impact de l'*apatheia* stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin"³⁹⁵ démontre que cette notion est beaucoup plus présente chez les Pères grecs que chez les Pères latins. En effet, déjà présente chez Justin et Athénagore, c'est Origène qui fait prendre à cette notion une place importante. Pour cet auteur l'*apatheia* est la protection de l'âme spirituelle contre toutes les passions et plus particulièrement contre la colère. L'*apatheia* procède de la grâce divine et ouvre sur l'agapè qui lui est supérieure.

L'*apatheia* prend une place très importante dans les écrits de Clément d'Alexandrie, pour lui on atteint l'idéal de l'*apatheia* en débarrassant l'âme de toutes les choses matérielles et charnelles³⁹⁶. Cependant, il est le premier à relever le fait que l'*apatheia* et l'agapè peuvent entrer en conflit, en effet, comment tendre vers le bien sans désir : Clément rejette l'aspect sentimental de la piété et explique que l'*apatheia* est une purification de l'âme et par conséquent cette *apatheia* peut être vécu dans l'agapè, le sage

³⁹⁴ Bien que les Pères de l'Eglise aient défini l'*apatheia* dans les domaines de la théologie et de la spiritualité, ici nous nous attacherons uniquement à la morale qu'ils ont développée autour de cette notion d'*apatheia*

³⁹⁵ M., SPANNEUT, « L'impact de l'*apatheia* stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin », in *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Antig. crist. (Murcia) VII, 1990.

³⁹⁶ "L'*apatheia* est produite par l'amputation complète du désir" Str. VI, 9, 74, 1, GCS 15, 468, 27 - 469

laisse donc la place au saint et l'autarcie à l'amour³⁹⁷. La position de Grégoire de Nysse est particulière, il explique que la vie humaine ne peut se dérouler sans *affectus*, l'*apatheia* est spirituelle, elle est atteinte par l'homme qui s'engage dans le chemin de la contemplation. La notion d'*apatheia* n'est pas du tout développée dans les écrits des Pères latins avant le IV^e siècle.

B. Augustin.

L'homme qui va le plus influencer le discours des vices et des vertus, notamment dans la définition du mal et du péché est Augustin d'Hippone. Le péché, ou *peccatum*, est défini dans le christianisme comme une opposition entre la volonté humaine et la volonté divine³⁹⁸. La notion de péché originel n'apparaît que lors du concile de Carthage en 418³⁹⁹. Augustin, alors évêque d'Hippone, ainsi que deux cent quatorze évêques originaires de Proconsulaire et de Numidie y participent. Ce concile dont l'objectif principal est de lutter contre le pélagianisme⁴⁰⁰ affirme la doctrine du péché originale et celle de la grâce salvifique. Les prémices de la notion de "péché originel" naissent de l'interprétation des écrits pauliniens dans son épître aux Romains (V, 18) par l'évêque Augustin d'Hippone. Il est le premier à avoir proposé une doctrine du péché originel et de la grâce⁴⁰¹ : l'homme, livré et condamné au péché, doit se soumettre

³⁹⁷ Grégoire de Nazianze montre que l'homme, en particulier le vrai philosophe, atteint l'*apatheia* en retranchant tous les *pathè* du corps et de l'âme. Quant à Basile le Grand il attribue l'*apatheia* comme un état réservé à Dieu. Jean Chrysostome, lui aussi, utilise peu le terme "*apatheia*". Pour lui, l'*apatheia* est l'état ultime de pureté que l'homme peut atteindre une foi libérée de toutes les passions.

³⁹⁸ Dans le *dictionnaire du Moyen Âge*, Michel Lambert explique qu'Augustin définit le péché « comme une absence ou un manque de bien (« *privatio vel defectus boni* ») et, d'un point de vue théologique, un éloignement de Dieu (« *aversio a Deo* ») et un retournement vers la créature (« *conversio ad creaturam* ») (*De libero arbitrio* II, 53) ».

³⁹⁹ Cependant le terme de péché originel n'apparaît qu'à partir du décret du concile de Trente promulgué en 1546.

⁴⁰⁰ Le concile réaffirme la condamnation de Célestius et renouvelle l'excommunication de Pélagie.

⁴⁰¹ Dans son article « De quelques représentations possibles du péché originel », Marc Bonnet écrit qu'Augustin est le premier à proposer une formalisation du concept de péché originel, qu'il développe à la suite d'une interprétation de l'Épître de Paul aux Romains dans le cadre de la controverse contre le

à une discipline stricte. Le moine Pélage rédige un commentaire de l'Épître aux Romains où il fait l'éloge de la liberté et des mérites humains. L'évêque d'Hippone lui répond en insistant sur la notion de péché. C'est Dieu qui justifie ses élus et ses mérites futurs découlent afin de pouvoir contribuer à son salut. Face à l'hérésie pélagienne, Augustin distingue trois sortes de péché : le péché mortel déterminé par un acte pleinement libre ; le péché véniel et enfin le péché originel. Dans son article *Saint-Augustin et le problème du mal*, Michel Sourisse démontre que l'évêque d'Hippone a été très influencé par les Manichéens c'est pourquoi le problème du mal a été très présent dans ses écrits. Or, lorsqu'Augustin utilise le terme "mal", à l'inverse de certains de ses contemporains⁴⁰², Augustin ne prend que son aspect moral donc au sens de péché. Dans le *De peccatorum meritis*⁴⁰³, en 412, Augustin exprime pour la première fois l'idée qu'il existe chez les hommes la présence d'un péché issu de la faute d'Adam et qui prend le nom de péché originel⁴⁰⁴. Augustin conformément à la pensée chrétienne de l'époque insiste sur la mort. Les êtres humains, quelque soit leur âge ou leur condition sociale, possèdent une chair corruptible. L'explication de ce phénomène réside selon l'évêque d'Hippone dans le péché commis par Adam et Eve. L'originalité de son travail repose sur son interprétation du texte de la Genèse où Augustin insiste sur l'éveil de la raison né de la consommation du fruit interdit et par conséquent entraîne la prolifération des péchés de l'homme⁴⁰⁵. Par conséquent, on comprend que les écrits d'Augustin empruntent à leur contexte culturel, le christianisme s'inspire de la philosophie grecque et plus particulièrement au stoïcisme : on passe de l'éthique de la vie bonne chez le sage à la morale de la grâce chez le saint.

moine Pélage. En effet, ce dernier considère que la nature humaine est fondamentalement bonne et surestime les forces de la liberté de l'homme livré à lui-même.

⁴⁰² L'auteur renvoie aux polémiques avec Fortunat en 392 et en 404 avec Félix qui prennent le terme "mal" aussi au sens physique.

⁴⁰³ AUGUSTIN, « *retractations* », livre II. chap. 23, in « *de peccatorum meritis et remissione* », éd. Philip Schaff.

⁴⁰⁴ Ce péché revêt plusieurs formes, et en premier lieu celui de la mortalité et de cela, il en découle la concupiscence.

⁴⁰⁵ En effet, au chap. 18 du livre XIV de la *Cité de Dieu*, Augustin explique que le péché originel découle d'une honte, celle-ci s'attache aux organes et actes liés à la génération.

En effet, pour Augustin la concupiscence est l'héritage laissé par Adam aux hommes. Ainsi il nomme le péché concupiscence, même si l'enfant n'est pas pécheur à sa naissance, cette blessure de l'âme entraîne la corruptibilité de la chair. Cette culpabilité est effacée au regard de Dieu lors du baptême.

L'article *Origines de l'homme, origines des hommes chez saint Augustin*⁴⁰⁶ démontre que selon Augustin l'homme possède une nature intermédiaire entre les anges et les bêtes : en effet, si l'homme suit les commandements divins, il rejoint la société des anges, alors que si, par orgueil, il abuse de son libre-arbitre, il devient alors soumis aux passions et subit un éternel supplice après sa mort. Dans la réflexion théologique de l'évêque d'Hippone, le péché de Lucifer est à mettre en relation avec le péché originel. Selon l'évêque d'Hippone, l'homme porte en lui d'une part les conséquences de la faute originelle mais, par le simple fait d'être né, il porte aussi en lui la culpabilité originelle. Pour Augustin, dans la *Cité de Dieu*⁴⁰⁷, l'enfant n'a pas eu de *liberum arbitrium* avant son existence corporelle, par conséquent l'âme humaine n'a pas d'existence avant la création du premier homme et donc l'homme peut agir bien ou mal que dans sa vie propre, il est un être temporel.

Dans le *De Genesi ad litteram* Augustin interprète le récit de la tentation et de la chute. Au Livre XI, lorsqu'il parle du serpent/démon, il glisse vers le thème de la chute des anges. Pour Augustin, lorsqu'Adam en se déroband à l'interpellation de Dieu, laisse son orgueil apparaître et en taisant sa faute il passe à l'état de confession. Pour Gérard Rémy, l'orgueil d'Adam est chez Augustin partagé par la femme lorsqu'elle cherche à se disculper en faisant reposer la faute sur le serpent alors qu'elle a cédé à l'interdit. C'est pourquoi dans la sanction, leur descendance devra apprendre à demander le

⁴⁰⁶ BOUTON-TOUBOULIC, A-I., « Origines de l'homme, origines des hommes chez saint Augustin. » *In: Vita Latina*, N°172, 2005. pp. 41-52;

⁴⁰⁷ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, ed et trad. L. Moreau, Paris, Poche, 2004, t. 1, Livres I à X

pardon : les douleurs de l'enfantement sont consécutives au corps de mort hérité de la faute, quant à l'homme son châtement est l'opposé de la félicité paradisiaque.

Les deux figures de l'arbre de vie : celui de l'interdit transgressé (Gn II, 9) et celui de la frontière infranchissable (Gn III, 24) sont interprétés par Augustin comme un rapport particulier de l'homme avec lui et le report de l'interdit. Il considère que l'interdit est une conséquence de l'exclusion du paradis et qu'auparavant cet arbre revêt un rôle sacramentel. L'arbre est le signe de la sagesse, ce en quoi les anges puisent leur immortalité

Augustin médite longuement sur la chute des anges et sur les origines du mal, dès la création Satan n'est pas resté dans la vérité. Augustin développe l'idée de la création des anges avant le deuxième jour du récit de la Genèse.

C. Les Pères du désert.

Les Pères de l'Eglise des premiers siècles du christianisme ont mené une importante catéchèse auprès des catéchumènes et des nouveaux baptisés⁴⁰⁸, les Pères du désert ont développé un idéal ascétique et monastique⁴⁰⁹. Leur spiritualité s'inscrit dans une longue tradition d'ascèse, synthèse de la sagesse païenne, notamment dans la maîtrise de soi, que de religion chrétienne. L'ambiguïté de leur démarche repose sur la vision que ces moines ont du monde, celui-ci est vue comme une œuvre du diable et non une œuvre de Dieu. Dès lors, un premier modèle de vie en dehors du siècle se développe, à l'écart des villes. La tradition orientale est en effet celle des anachorètes, qui vivent retirés dans le désert, notamment en Syrie ou en Égypte. Le choix du désert n'est pas anodin puisqu'il symbolise à la fois un lieu reculé et coupé du monde qu'un

⁴⁰⁸ DELARCHE, C, *La liturgie*, C'est-à-dire, Centurion, Paris, 1990.

⁴⁰⁹ Cet idéal monastique tourné vers l'appel du désert semble être nourri de la pensée stoïcienne qui a bercé la pensée des premiers Pères et notamment la pensée d'Origène.

lieu de danger⁴¹⁰. Antoine, le père des moines, démontre qu'il faut se mettre à l'écoute de la parole de la part d'un ancien ayant vécu dans le désert. Celui-ci consiste en un « exercice de la vertu »⁴¹¹. Par la suite, Pallade et Rufin, dans les déserts de Nitrie, vont donner à l'ascèse des formes compétitives : à l'ouest, c'est le désert des Cellules ; au sud, le désert de Scété. Malgré leur dénuement quasi complet, les Pères du désert possèdent des livres, et certains ont eux-mêmes une activité de copiste – peut-être plus pour subvenir à leurs besoins que pour répondre à une nécessité intellectuelle. La règle impose que chacun prenne le matin un codex dans l'*armarium* commun, pour sa lecture spirituelle du jour, et qu'il le rapporte le soir. Bien évidemment, il s'agit pour ainsi dire exclusivement de textes à caractère religieux, les Écritures (Ancien et Nouveau Testament, livres apocryphes), livres liturgiques (martyrologes, etc.), traités de patristique, commentaires, etc. Les livres profanes éventuellement rencontrés ont un objectif pratique, par exemple pour la médecine. C'est dans ce contexte que se développe des écrits sur les vices et les vertus, notamment sous la plume d'Évagre le Pontique, puis vont se diffuser en Occident par Jean Cassien.

Évagre le Pontique est né à Ibora, dans la province du Pont aux alentours de 345. Dans un premier temps ordonné lecteur par Basile le Grand, puis diacre par Grégoire de Nysse⁴¹², il se détourne d'une brillante carrière dans la prêtrise à Constantinople pour se tourner vers un idéal monastique. Durant le temps où il fut diacre, Évagre eut des "péripiétés" amoureuses⁴¹³ qui l'obligèrent à quitter Constantinople. Suite à ces événements, il est recueilli par Mélanie l'Ancienne et Rufin, tous deux convainquent Évagre de mener une vie monastique en Égypte. On trouve mention de lui à

⁴¹⁰ G., Giannoni rappelle dans son article "Les Pères du désert" que le contexte, à savoir les persécutions du III^e siècle et la paix constantinienne ont eu aussi un impact sur le choix du lieu

⁴¹¹ GIANNONI, G., « Pères du désert », Encyclopædia Universalis

⁴¹² P. T., CAMELOT, « Évagre le Pontique (346-399) », Encyclopædia Universalis

⁴¹³ LELOUP, J.-Y., *Ecrits sur l'Hésychasme: Une tradition contemplative oubliée*, Paris, A. Michel, 1990.

Jérusalem⁴¹⁴ mais très vite il rejoint les communautés égyptiennes. Il acquiert très vite une excellente réputation à cause de son ascétisme et de sa bonne maîtrise du grec, il gagnait sa vie en transcrivant des manuscrits. Il passe deux ans dans la communauté de Nitria, puis il finira ses jours jusqu'en 399 dans le désert des cellules. L'importance d'Evagre dans l'évolution de la vie monastique est primordiale : d'une part, il est le plus grand penseur grec concerné par la théorie du monachisme et d'autre part, il est l'un des plus grands adaptateurs des travaux d'Origène⁴¹⁵.

Pour S. Vecchio et C. Casagrande, il est plus prudent de ne pas considérer Evagre comme l'inventeur de l'octénaire des vices, car la part de la tradition orale de ses prédécesseurs monastiques est impossible à cerner⁴¹⁶. Cet enseignement oral est un exercice monastique ayant pour conséquence d'encourager une certaine disposition méthodologique que l'on retrouve dans le genre des écrits sur les vices et les vertus. Le fruit des enseignements oraux d'Evagre se manifeste dans ses traités sous la forme d'une procédure analytique particulière qui donne lieu à des classifications. Celles-ci permettent une délimitation des vices majeurs et de la liste de leur progéniture⁴¹⁷. La rigueur qu'Evagre recommande aux membres des communautés d'Egypte a pour unique but d'atteindre la réelle connaissance du divin, niveau de perfection qu'il est impossible d'atteindre si l'âme du moine est sous le contrôle des passions. Une fois les passions de l'âme vaincues le moine peut donc s'engager dans la contemplation de Dieu. Selon Evagre, ces passions de l'âme sont des tendances irrationnelles réparties

⁴¹⁴ Il séjourne quelques temps à Jérusalem avec Melania et Rufinus avant de rejoindre les communautés égyptiennes.

⁴¹⁵ Cette réputation va persister jusqu'après sa mort, suite aux violentes répressions menées contre les travaux d'Origène, ce qui amènera un regard teinté d'hérésie sur les travaux d'Evagre. En outre, les derniers partisans d'Origène seront expulsés des derniers centres monastiques d'Egypte. C'est pourquoi, un grand nombre des écrits d'Evagre sont restés dans leur version grecque, ou ont été transmis sous le nom d'autres auteurs notamment sous le nom de Nilus. Dans leur ouvrage *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Silvana Vecchio et Carla Casagrande expliquent que les récents travaux des érudits sur les diverses transmissions des textes d'Evagre ont abouti à la constitution d'un corpus.

⁴¹⁶ En effet, dans les premiers temps des déserts égyptiens, les enseignements sont transmis à l'oral ce qui est en soit un exercice méthodologique.

⁴¹⁷ Dans les écrits d'Evagre se mêlent l'influence des traditions gnostiques et néoplatoniciennes, dû au creuset intellectuel que représentait Alexandrie à la fin du IV^e siècle.

dans les portions du *ψυχη* lequel est opposé à la raison. Il propose donc au moins des stages initiaux, établis par la discipline monastique, comme méthode spirituelle pour purifier les parts empoisonnées de l'âme. Tous les progrès dans la vie ascétique s'accomplissent grâce à *απαθεια* qui est, selon lui, le stade de la paix où les passions sont tenues en échec. Dans ce but, le moine se doit de pratiquer activement les vertus et d'observer les commandements divins afin de pouvoir se protéger contre les démons⁴¹⁸. Les outils des démons sont nommés *λογισμοι*⁴¹⁹, ce sont, comme on le constate dans le chapitre 6 du *Practicus*, de mauvaises pensées desquelles naissent les passions. Ces *λογισμοι* ou mauvaises pensées sont classées de la manière suivante : *gastrimargià, porneia, philargaria, lùpe, orgi, akedia, kenodoxia* et *huperephania*⁴²⁰. Le plus important pour Evagre c'est que le moine apprenne à lutter contre ces *λογισμοι* afin de pouvoir d'élever spirituellement, c'est ce point particulier qui va être retenu dans les écrits médiévaux sur les vices et vertus.

Au V^e siècle, Jean Cassien reprend la doctrine d'Evagre et contribue à sa diffusion dans les sphères du premier monachisme occidental⁴²¹. Vers 415, cet Oriental de langue latine, né aux bouches du Danube et qui a déjà vécu plus de vingt ans en Egypte et en Palestine, s'installe à Marseille, près du tombeau de saint Victor où il s'éteindra vers 433-434⁴²². Avec Jean Cassien, on passe au second niveau de l'histoire de ce discours des vices et des vertus, et son œuvre a une part importante dans l'ampleur qu'il va

⁴¹⁸ Les démons, selon Evagre, cherchent constamment à détourner le moine de l'*απαθεια* afin d'attaquer la partie de son âme où résident les passions afin qu'elles prennent le dessus et éloignent le moine de sa quête de la perfection.

⁴¹⁹ Ces *λογισμοι* sont très souvent confondus avec les agents qui les utilisent dans les écrits d'Evagre.

⁴²⁰ La gourmandise, la luxure, l'avarice, la tristesse, la colère, l'acédie, la vaine-gloire et l'orgueil

⁴²¹ Bien que Jean Cassien soit connu comme le plus grand propagateur et diffuseur du corpus d'Evagre, le grand nombre d'écrits d'Evagre traduits en latin n'est pas un phénomène isolé à l'époque. Ce qui laisse supposer que Jean Cassien ne soit pas le seul à avoir placé Evagre comme son mentor spirituel.

⁴²² PACAUT, M, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge...* Si l'on croit Gennadius, Cassien serait né en Scythie dans la zone située entre la Roumanie et la Bulgarie appelée Dobrobrdja. Pour d'autres auteurs son lieu de naissance serait dans le désert de Scété, près du delta du Nil. Cependant cette zone n'est qu'un site monastique. La confusion provient d'un amalgame entre Scytha et le désert de Scété où il séjourna.

connaître au haut Moyen Âge. En effet, pour le monachisme primitif, les textes de Cassien (*Conferentiae, Collationes Patrum, De institutione cenobiorum*), ont une importance primordiale car les listes des vices et des vertus⁴²³ qu'il propose sont conçues comme un programme complet en vue de l'éducation monastique des communautés qu'il a fondées à Marseille⁴²⁴. Il faut cependant rappeler que pour Cassien les listes sont indissociables du genre littéraire auquel elles appartiennent. On doit à Cassien trois ouvrages majeurs dont les *Institutions cénobitiques* (*De institutis cenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*) : ce traité, écrit en 420, comporte douze livres et traite de la vie monastique et des obstacles qu'elle peut rencontrer dans sa quête de la perfection. Ces obstacles sont issus de la tradition orientale développée par Evagre le Pontique : le moine est en proie à huit vices fondamentaux (la gourmandise, la luxure, l'avarice, la tristesse, la colère, l'acédie, la vaine-gloire et l'orgueil). La vision des vices et des vertus de Cassien se fait dans l'optique de la vie cénobitique, il présente une sorte de guide pratique et méthodologique pour l'ascétisme gaulois. La liste des vices place la gourmandise au premier plan et la luxure prend la seconde place. Dans les *Conférences*, il écrit :

« Il y avait, dans cette assemblée de vénérables vieillards, un solitaire recommandable surtout par la vertu de discrétion. Il se nommait Sérapion. Je pense qu'il est très-utile d'écrire la conférence que nous eûmes avec lui. Sur nos instances, il nous entretint des vices principaux qui nous attaquent, et il nous en exposa clairement les signes et les causes.

Les vices principaux, nous dit-il, qui ravagent l'humanité sont au nombre de huit. Le premier est la gourmandise ; le second, la fornication ; le troisième, l'avarice ou l'amour de l'argent ; le quatrième, la colère ; le cinquième, la tristesse ; le sixième, la paresse ou la lâcheté de cœur ; le septième, la vaine gloire ; le huitième, l'orgueil.

⁴²³ L'octénaire des vices proposé par Evagre est dès lors connu en latin sous le terme *vitia*.

⁴²⁴ NEWHAUSER, R, *The treatise on vices and virtues in vernacular*, Turnhout, Brépols, 1993.

Ces vices sont de deux sortes : les uns sont naturels, comme la gourmandise ; les autres sont contre nature, comme l'avarice. Ils s'accomplissent de quatre manières : les uns ont besoin de l'action extérieure du corps, comme la gourmandise et la fornication ; les autres peuvent s'en passer, comme l'orgueil et la vaine gloire. Les uns ont des causes extérieures, comme l'avarice et la colère ; les autres viennent de mouvements intérieurs, comme la paresse et la tristesse. »

Dans ce passage Jean Cassien expose ce qui va servir de base à la littérature sur les vices et vertus ; en outre il faut remarquer que dans les classifications d'Evagre et de Jean Cassien les vices charnels occupent la première place. On en trouve l'explication dans ce passage : « Les vices spirituels sont ceux qui viennent de l'âme seulement, et qui, bien loin de procurer du plaisir au corps, lui causent de grandes douleurs, tout en ne donnant à l'âme qui en est atteinte que de tristes jouissances ; ces vices ne demandent que des remèdes pour l'âme, tandis que les vices charnels exigent des remèdes pour l'âme et pour le corps.

Ceux qui désirent la pureté, feront donc bien d'éviter avec soin tout ce qui peut entretenir les passions de la chair, et en renouveler l'occasion et le souvenir dans l'âme qui en a souffert. Il faut à ce double mal un double remède ; pour que le corps ne cède pas aux mouvements de la concupiscence, il faut, en éloigner l'image et la matière ; et pour que l'âme n'en conçoive pas même la pensée, il faut qu'elle s'applique plus attentivement à la méditation de l'Écriture, et qu'elle veille sur elle-même dans la paix de la solitude. La société des hommes n'est pas à craindre pour les autres vices, et ceux qui désirent s'en corriger y trouvent même des avantages ; car les rapports avec les autres les font mieux paraître, et plus on les connaît, plus il est facile de s'en guérir. »

Bien qu'il soit le propagateur de la pensée d'Evagre, Jean Cassien ne s'est pas contenté de traduire les travaux de son mentor. Les écrits de Jean Cassien permettent de déceler une évolution dans la vie monastique qui semble devenir de plus en plus cénobitique, plus pragmatique dans le but d'aider le moine à progresser

spirituellement dans sa communauté que dans la compréhension individuelle des événements proposée par Evagre. On peut voir désormais dans les *Instituta*⁴²⁵ un guide pratique et méthodologique des exercices de l'ascétisme commun. Ses écrits seront désormais considérés comme fondamentaux dans le monachisme occidental et seront repris pas saint Benoît, comme par les pionniers irlandais, la diffusion de ses écrits ne cessera pas dans les monastères occidentaux et son enseignement de la technique de la perfection servira de socle aux divers monachismes qui fleuriront durant le haut Moyen Âge. Il doit principalement cet écho à l'éclairage nouveau qu'il apporte sur le monachisme : le moine se doit d'être en rupture totale avec le monde et doit rechercher une perfection absolue par la prière et la mortification. Dès lors, le monachisme devient un idéal spirituel, établissant une nouvelle norme qui repose sur une lutte contre les vices exigeant ainsi, pour un meilleur succès dans ce combat, une organisation sous la direction d'un abbé.

La tradition issue des milieux ascétiques orientaux, diffusée par les écrits d'Evagre le Pontique et de Jean Cassien, va répandre l'idée que l'homme, en particulier le moine est naturellement en proie à huit vices fondamentaux qui sont la gourmandise, la luxure, l'avarice, la tristesse, la colère, l'acédie, la vaine-gloire et l'orgueil. Ces vices se manifestent sous la forme de pensées qui s'engendrent les unes les autres et qui annihilent toute activité mentale chez le moine.

Ces prémices du discours vont se diffuser en Occident à travers le mouvement monastique et prendre la forme d'un discours plus structuré, tout en laissant légèrement apparaître une interrogation face à la place du siècle dans ce discours.

⁴²⁵ Ce changement dans la rédaction des traités sur les vices et les vertus se reflète dans de nombreux écrits sur les vices où les moines peuvent trouver des conseils pour éviter le péché dans un style d'écriture très prosaïque et très éloigné de la gnose utilisée par Evagre. Son œuvre s'articule autour d'une longue méditation sur la vie monastique et est basée sur son expérience de l'Orient.

III. A l'aube du haut Moyen Âge.

Dès le VI^e siècle, le monachisme se développe et touche tout le monde occidental. Les règles et l'adaptation du discours des vices et des vertus correspondent à ce nouveau public : les hommes soumis aux vices et devant pratiquer les vertus ne sont plus des ermites soumis à des mauvais démons mais des moines qui se regroupent pour réentreprendre un chemin de vertu et un chemin vers leur salut. Désormais, les vices ont pris la forme d'allégories morales non plus de démons, les moines se sont regroupés et vivent selon une règle qui leur donne une ligne de conduite morale commune.

Mais, très rapidement, cette littérature va se hisser au-delà des murs des monastères afin de chercher à toucher un public plus large : les moines ont la charge de prier pour toute la société, par conséquent de les aider à entreprendre un chemin vers leur salut. D'où, dès les écrits de Grégoire le Grand, on voit émerger des éléments du discours spécifiques aux laïcs. Mais il faut attendre des auteurs tels que Bède le Vénérable, Isidore de Séville et Martin de Braga pour voir apparaître des notions spécifiquement adressées aux laïcs et visant à une christianisation en profondeur de toute la société.

A. Les *Moralia in Iob* de Grégoire le Grand.

Grégoire le Grand est né à Rome dans les années 540⁴²⁶, il commence des études qui le conduisent à la magistrature, dès 573 on le retrouve comme Préfet de Rome. Deux ans après, suite au décès de son père, il s'installe dans la maison paternelle⁴²⁷ et

⁴²⁶ Grégoire est le fils du sénateur Gordien par conséquent au sein de la famille patricienne des *Anicii*. Ses parents, ainsi que ses deux soeurs sont honorés comme des saints

⁴²⁷ Le *Clivus Scauri*, sur la pente dite de Scaurus, près de la Basilique des Saints-Jean-et-Paul

démissionne de ses charges publiques et se fait moine. Il est alors âgé de trente ans. En 579, le pape Pélage II fait de lui un cardinal-diacre et l'envoie comme nonce auprès de Tibère-Constantin, empereur de Constantinople. Puis en 586 il devient abbé au monastère romain de Saint-André du Mont Caelius et le remet en ordre. C'est dans ce contexte qu'il compose le commentaire des *Moralia in Iob* pour ses moines.

Dans leur ouvrage *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*⁴²⁸, S. Vecchio et C. Casagrande expliquent qu'en Occident, ils trouvent leur origine dans les pages de l'œuvre de Grégoire le Grand : les *Moralia in Iob*. Dans cette œuvre, composée vers la fin du VI^e siècle, Grégoire le Grand retrace l'évolution des vices⁴²⁹. Cette œuvre est bien plus qu'un commentaire biblique, à la fois exégèse, théologie et éthique s'y mêlent. Dans les *Moralia*, Grégoire articule son analyse autour des sens littéral et allégorique et va servir de base à la majorité des œuvres carolingiennes sur ce thème. L'œuvre de Grégoire le Grand est largement basé sur les écrits de Jean Cassien, cependant, des huit vices capitaux, il n'en retient que sept. Son originalité réside dans le fait que l'auteur ait utilisé des métaphores militaires pour décrire les vices.

Dans cette œuvre, Grégoire le Grand a choisi le personnage biblique Job qu'il considère comme la figure même de l'homme vertueux. Dans son *Exposition du Livre de Job*, il explique qu'il ne faut pas rechercher une origine historique du personnage de Job mais que c'est le Saint-Esprit qui l'a lui-même rédigé : « c'est l'Esprit de Dieu qui l'a écrit, puisqu'il en a inspiré la pensée à l'auteur qui l'a composé, et qu'Il S'est servi de ses paroles pour faire passer jusqu'à nous des actions de vertu que nous puissions imiter⁴³⁰. »

Grégoire s'applique à commenter chaque verset du livre de Job, il ne s'agit pas ici de faire une étude complète des dix livres mais de synthétiser l'étude des Vices et des

⁴²⁸ CASAGRANDE, C., VECCHIO, S., *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003.

⁴²⁹ Cette œuvre a été commandée par Léandre, évêque de Séville que Grégoire qualifie de « frère dans l'épiscopat ».

⁴³⁰ Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, livres XXX-XXXII, Sources chrétiennes n° 525, Le Cerf, Paris, 2009.

Vertus qu'il propose. La première des Vertus est celle de la Foi car Job habite au milieu des païens. Les vertus spirituelles de Job sont : « c'était un homme simple et juste, qui craignait Dieu et se détournait du mal. » Job est prompt à faire l'aumône et se détourne des biens matériels. Les enfants de Job représentent ses Vertus : ces trois filles sont les Vertus de la Foi, de l'Espérance et de la Charité alors qu'il explique que « les fils de Job allaient les uns chez les autres et donnaient à chacun à son jour un festin. Ces festins se font spirituellement en nous lorsque chacune des vertus repaît l'esprit selon sa nature. D'où vient qu'il est dit : chacun à son jour, parce que le jour de chacun de ces fils de Job marque la lumière et l'utilité de chaque vertu. Et pour reprendre ici en peu de mots les sept dons des sept grâces du saint Esprit, il faut savoir que la Sagesse a son jour, l'Intelligence a un autre jour, le Conseil a un autre jour, la Force a un autre jour, la Science a un autre jour, la Piété a un autre jour, et la Crainte a un autre jour. »⁴³¹

Dans les *Moralia*, Grégoire le Grand fixe un septénaire des vices, ainsi il écrit : « En effet, parmi les vices qui nous tentent et mènent contre nous un combat invisible au service de l'orgueil, qui règne sur eux, les uns marchent en tête, ainsi que des chefs, et les autres suivent comme la troupe. (...) Lorsque celui même qui règne sur tous les vices, l'orgueil, a assujéti un cœur et en a pris pleinement possession, il le livre aussitôt aux sept vices capitaux comme à ses chefs d'armée, pour qu'ils le dévastent. (...) La racine, en effet, du mal tout entier est l'orgueil, comme l'atteste l'Écriture : le commencement de tout péché, c'est la superbe. Les premiers rejetons qui sortent de cette racine empoisonnée sont assurément les sept vices capitaux : c'est-à-dire la vaine gloire, la jalousie, la colère, la tristesse, l'avarice, la gourmandise, la luxure⁴³². » Il donne à la Superbe une place prépondérante, il la place comme chef et mère de tous les vices. L'originalité de son œuvre tient tout d'abord au nombre de vices principaux qu'il énumère : pour la première fois on dénombre sept vices ; en outre, à l'inverse des

⁴³¹ *ibid* Chap XIV, Livre 1

⁴³² *Ibid*, XXXI, XLV, 87, 339.

travaux d'Evagre ou de Jean Cassien, le septénaire proposé par Grégoire met en avant les vices dits spirituels. En effet, les vices liés au corps étaient au cours des siècles précédents placés en tête, la raison est simple, ces listes s'adressaient à un public monastique, pour lequel les vices corporels sont considérés comme les plus dangereux⁴³³. Or les *Moralia* de Grégoire sont des commentaires exégétiques et n'ont pas pour objectif de former et d'édifier le moine contre les dangers liés au corps.

En outre, l'envie prend une place entière dans la liste proposée par Grégoire car jusqu'à présent le langage courant ne distinguait pas l'envie de la jalousie amoureuse⁴³⁴. L'envie était désormais nettement individualisée.

De plus, un autre aspect des *Moralia* va marquer l'Occident chrétien, il s'agit des métaphores employées par l'auteur. Dans le passage évoqué précédemment, il emploie le champ lexical militaire : « mènent contre nous un combat invisible », « la troupe », « il le livre aussitôt aux sept vices capitaux comme à ses chefs d'armée ». Ce vocabulaire militaire, ainsi que le poème de Prudence, très diffusé à l'époque, sont le point de départ tant au niveau littéraire qu'au niveau iconographique d'une nouvelle représentation de l'idée du combat spirituel.

⁴³³ CASAGRANDE, C., VECCHIO, S., *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003.

⁴³⁴ C'est la réflexion médiévale dans le domaine de la théologie morale qui conduisit par paliers aux clarifications nécessaires. Ainsi, dans les statuts synodaux d'Angers de 1216-1219, on trouve cette formule : « Le confesseur demandera au pénitent s'il s'afflige ou s'est affligé des avantages du prochain, ou s'il a été joyeux de son infortune. Cf. DELUMEAU Jean, « Que reste-t-il du péché ? », *La vertu*, Paris, Presses Universitaires de France, « Hors collection », 2009, 386 pages

B. Isidore de Séville, Martin de Braga et Eutrope de Valence.

A la suite des écrits de Jean Cassien, toute une littérature sur les vices et les vertus va être mise en place, celle-ci va se développer et compléter les apports orientaux mais pour la plupart vont reprendre partiellement ou complètement les écrits de Jean Cassien⁴³⁵. Évêque de Séville auprès des rois wisigoths récemment convertis au catholicisme, il a grandement contribué à la rénovation d'une culture hispano-romaine. Avec les *Étymologies* sur l'origine des choses en vingt livres, Isidore donne la première somme médiévale. Suivant un mode de pensée propre à la tradition antique (différence, analogie, glose, étymologie), il sélectionne, organise, explique l'héritage hellénistique et romain. Isidore ambitionne de saisir l'essence même des choses à travers l'origine des mots, en vertu d'une conviction doublement fortifiée par la philosophie grecque et par les traditions exégétiques judéo-chrétiennes. Il affirme que la culture antique est nécessaire à la bonne compréhension des Écritures. Animé de la passion encyclopédique qui hantera les clercs médiévaux, il a le souci permanent d'apprendre autant que d'instruire⁴³⁶.

Le traité attribué à Isidore de Séville⁴³⁷ sur les "*Institutiones de la discipline*" destiné à un jeune noble wisigoth s'appuie sur de nombreuses sources antiques. Cette œuvre est un traité pédagogique qui est révélateur de la pensée de l'époque : l'enfant doit tout d'abord apprendre les *communes litteras* avant d'être instruit aux arts libéraux qui sont élargis à la médecine, au droit et à la philosophie. L'éducation morale prend une place importante dans le traité : par exemple, il est recommandé de pas lire de poésie

⁴³⁵ La majorité de ses écrits vont naître dans un contexte monastique.

⁴³⁶ BOURGEOIS, F., « La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ? », *Études théologiques et religieuses* 4/2006 (Tome 81), p. 449-474

⁴³⁷ Sur l'identification de l'auteur du texte provenant des deux manuscrits voire P., RICHÉ, *L'éducation à l'époque wisigothique : les « Institutionum disciplinae »*, *Annales de Tolède*, N° 3, 1971, p. 171-180

érotique ni d'assister aux jeux du cirque. Mais le jeune homme doit pratiquer le sport, être sobre, chaste, bon conseiller, prudent, humble, patient, religieux... Enfin le jeune homme doit atteindre et pratiquer les quatre vertus qui mènent à la philosophie. Cette idée est empruntée à la pensée stoïcienne.

Le tout premier traité des vices et des vertus apparaît dans l'actuel Portugal, le royaume Suève, et est attribué à Martin de Braga. Il s'agit de la *Formula vitae honestae*, aussi appelée *De quattuor virtutibus*, qui a été composée entre 570 et 579 dédié au roi Miron.

Son auteur est né en Pannonie vers 510. Sa spiritualité est inspirée des Pères du désert. Issu d'une famille aisée, il a fait ses études en Palestine où il a acquis une très bonne connaissance des philosophes grecs et romains. Il quitte l'Orient aux alentours de 550 pour le royaume de Suève où il lutte activement contre l'hérésie arienne et devient l'évangéliste de la péninsule ibérique. Il devient ensuite évêque de Braga. Cette œuvre est particulière car pour la première fois le destinataire est un roi et sa cour. L'auteur écrit à l'attention des laïcs et pour la première fois les écrits sur les vices et les vertus entretiennent un contact entre la sphère des religieux et celle des laïcs. Les écrits de Martin de Braga sur les vices et les vertus sont directement hérités de Jean Cassien, la liste des vices et vertus qu'il diffuse reste la même⁴³⁸. L'originalité de son travail est d'avoir introduit pour les premières fois les vertus cardinales : l'ouvrage est un traité sur les quatre vertus cardinales, à savoir la prudence, la magnanimité ou force, la continence et enfin la justice. La pratique de ces vertus permet à l'homme de mener une vie honnête⁴³⁹. Dans sa partie consacrée à la continence, Martin recommande la mesure dans tout ce qui touche à la nourriture, au langage, au rire. Aux quatre chapitres consacrés aux vertus cardinales s'ajoutent quatre courts passages

⁴³⁸ Notamment dans la première section du *Pro repellenda iactantia* de Martin de Braga

⁴³⁹ Migne, *PL*, MPL 72, 0021-0028D. "*Quator virtutum species multorum spientium sententiis definitae sunt, quibus animus humanus componi ad honestatem vitae possit. Harum prima est prudentia; secunda magnanimitas; tertia, continentia; quarta, justitia* ».

consacrés aux vices qui découlent de la non-pratique de ces vertus.

Vers 581, en Espagne, Eutrope de Valence écrit une lettre sur les huit vices : *Epistula de octo vitiis ad Petrum papam*. Eutrope est à la base moine dans le monastère fondé dans la province de Valence par Donat à qui Eutrope succéda comme abbé. Il devint évêque de Valence en 589.

Cette lettre est en réalité adressée à Pierre son évêque. Elle est considérée comme l'un des plus anciens représentants des traités des vices et des vertus. Eutrope y garde l'aspect organisé de Cassien mais réduit les exercices spirituels. Il y traite les vices les uns après les autres, expose leurs hiérarchies et donne à chacun une descendance. Ainsi il énumère huit vices dans l'ordre suivant : la Gourmandise, la Luxure, l'Avarice, la Colère, la Tristesse, la Pusillanimité, la Vanité et l'Orgueil. Désormais on ne parle plus de démons mais de vices de l'homme ce qui justifie une ascèse rigoureuse dans le monachisme⁴⁴⁰. Il développe ensuite chacun de ses vices et ses ramifications⁴⁴¹, la plupart du temps en s'appuyant sur des références bibliques.

C'est aussi durant cette période qu'apparaissent les premiers pénitentiels. Ces manuels de confession ont pour but d'aider le prêtre à identifier et à proposer une remédiation au confessé. En effet, la pénitence publique, non réitérable, est tombée en désuétude. A cette époque apparaît une nouvelle forme de pénitence, réitérable et tarifée, celle-ci naît dans les milieux monarchiques irlandais et anglo-saxons, et se

⁴⁴⁰ J.-P., Migne, *PL*, MPL 80, 0009-0014D. Eutrope énonce très clairement la liste des huit vices et énonce les termes qui les désignent : « *Octo sunt vitia principalia quae humanum genus infestant. Primum, gastrimargia, quod sonat ventris ingluvies ; secundum, fornicatio ; tertio, philargyria, id est avaritia, sive amor pecuniae; quartum, ira, quintum, tristitia; sextum, acedia, id est anxietas sive taedium cordis; septimum, cenodoxia, id est jactantia seu vana gloria; octavum, suerbia. Haec igitur octo vitia, licet diversos ortus ac difficilis efficientias habeant, sex tamen priora, id est, gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, acedia quadam inter se cognatione et, ut dixerim, concatenatione, connexa sunt. Ita ut prioris exuberantia sequentium efficiatur exordium.* »

⁴⁴¹ Les ramifications proposées sont issues des *Moralia in Iob* de Grégoire le Grand.

diffusera ensuite dans l'Occident chrétien dès la période carolingienne⁴⁴². Le premier pénitentiel qui a grandement influencé la période des IX^e-XI^e siècles est celui de Colomban. Les péchés qui découlent des vices sont répertoriés, selon leur importance, et sont associés à la pénitence qui doit être accomplie⁴⁴³. Une large place est faite aux homicides et à la fornication.

Bède le Vénérable est un moine anglais du VII^e siècle qui a composé de nombreux ouvrages en sa qualité de maître et d'écrivain. Il est né en Northumbrie vers 672 et mort le 26 mai 735. Dès l'âge de sept ans, il est confié au monastère de Wearmouth, puis il est envoyé dans l'abbaye de Jarrow⁴⁴⁴ afin d'y terminer son éducation. Il y est ordonné diacre⁴⁴⁵ puis prêtre à l'âge de trente ans.

Bien qu'elle semble isolée, la Northumbrie où Bède va passer toute sa vie joue un rôle majeur dans la culture occidentale à l'aube du VIII^e siècle. L'abbaye de Wearmouth possède une importante bibliothèque qui joue un grand rôle dans la production littéraire de Bède.

Il existe un doute sur le pénitentiel attribué à Bède⁴⁴⁶, cependant, le pénitentiel s'inscrit dans la lignée de celui de Colomban avec une pénitence tarifée. Ce pénitentiel sera recopié en grande partie dans les œuvres de Régino de Prüm.

Par conséquent le discours des vices et des vertus qui se développe aux époques carolingienne et ottonienne trouve ses sources dans une première forme de littérature

⁴⁴² VOGEL, C., « La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IX^e siècle : le dossier hagiographique. » In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 30, fascicule 1, 1956. pp. 1-26.

⁴⁴³ J.-P., Migne, *PL*, MPL 80, 0223 - 0230.

⁴⁴⁴ Cette abbaye est une sorte succursale de l'abbaye de Wearmouth et est établie dans le voisinage de l'abbaye-mère

⁴⁴⁵ Il est ordonné diacre à dix-neuf ans soit six ans avant l'âge canonique

⁴⁴⁶ BOUHOT, J.-P., « Les pénitentiels attribués à Bède le Vénérable et à Egbert d'York. », In: *Revue d'histoire des textes*, bulletin n°16 (1986), 1988. pp. 141-169. Dans cet article, l'auteur explique la Patrologie Latine a faussement attribué ce pénitentiel à Bède sous le titre *De remediis peccatorum*. Parfois il a aussi été attribué à Egbert, mais l'auteur rappelle que la liste des œuvres composées par Bède ne fait aucune mention de pénitentiel. Or, dans ses *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* Régino de Prüm mentionne un *Paenitentiale Bedae*.

s'articulant autour des notions de bien et de mal et de vice et de vertu. Cette forme prend naturellement sa première forme dans la philosophie morale et dans le monachisme : dans sa première forme, on réfléchit aux éléments qui peuvent permettre à l'homme de s'épanouir intellectuellement ; tandis que dans la seconde elle trouve sa première manifestation dans une sorte de recherche de perfection humaine.

Chap. 2 Vers une définition des vices et des vertus.

Le combat du bien contre le mal constitue la base du discours carolingien, puis ottonien des vices et des vertus. Au-delà des allégories, il s'agit bien de comprendre comment le bien se traduit sous le visage de différentes vertus et le mal sous celui des vices. L'idée de la vertu semble avoir été une sorte d'idéal à atteindre mais dans la philosophie morale développée au haut Moyen Âge, elle semble prendre une forme plus large : la vertu désigne à la fois les qualités humaines qui peuvent conduire l'homme au salut, mais aussi la manière de l'atteindre en la pratiquant. La vertu doit être présente dans l'âme humaine si l'homme veut pouvoir prétendre être sauvé, mais elle est parfois perçue comme une sorte de présent divin qui se développe dans l'âme humaine, ou alors comme une sorte d'idéal que l'homme doit observer, intégrer et pratiquer par sa volonté propre de s'améliorer.

A l'inverse, les vices sont devenus sous la plume des auteurs du haut Moyen Âge quelque chose de très différent des démons de l'âme : les hommes sont soumis à des situations où se manifestent les vices, qui peuvent conduire l'homme à commettre des fautes. Ces fautes ne sont plus des démons extérieurs à l'âme humaine mais qui l'attaquent de toutes parts : les vices sont devenus des maladies, des afflictions de l'âme humaine.

I. Tourner tout son être vers Dieu, pour une définition de la notion de vertu.

L'homme, s'il veut s'élever vers Dieu, doit devenir parfait. Cet idéal de perfection se manifeste par la pratique des vertus. Le terme de *virtus* est employé dès l'Antiquité mais son sens et sa fonction, sa mise en pratique ont évolué dès les débuts du christianisme. Les auteurs de la *renouatio* carolingienne vont chercher à donner à la vertu une définition claire et cohérente. Cependant, ils vont longuement osciller sur la nature même de la vertu : celle-ci permet à l'homme de mettre le bien en œuvre, elle le conduit vers Dieu, elle lui ouvre un chemin de sainteté. Mais, comment la vertu se développe-t-elle dans l'âme humaine, est-elle un cadeau, un don, une disposition offerte par Dieu aux hommes ? Ainsi, sans effort particulier l'homme peut-il la laisser jaillir dans son cœur ou bien est-elle plutôt un idéal, posé comme une sorte d'état de perfection que l'homme doit absolument atteindre pour chercher à se rapprocher de Dieu ?

A. Qu'est-ce qu'une vertu ?

Le sens et l'étymologie du mot *virtus* sont obscurs : ils semblent liés à l'idée de la valeur guerrière mais aussi à la force morale. Il semblerait que *virtus* ait dépassé le stade de l'allégorie dans la Rome antique, puisque, selon le *dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Cicéron en a parlé en tant que divinité en ces termes : « La Sagesse et l'Intelligence nous sont venues des dieux et c'est pour cette raison que nos ancêtres ont consacré et publiquement honoré *Mens, Fides, Virtus, Concordia*. Comment pourrait-on nier que ces personnifications soient au nombre des divinités, puisque

nous les vénérons sous la forme d'images augustes et saintes ?⁴⁴⁷». Son culte serait associé à celui d'*Honos* et les deux allégories *Virtus* et *Honos* auraient appartenu au cortège du dieu Mars, renforçant ainsi la signification militaire de *Virtus*, tandis que les philosophes de la Grèce antique ont eu tendance à considérer la vertu comme un statut moral qui transcende celui d'une divinité. La vertu est science et la science est vertu, par conséquent, comme toute sagesse et idéal à atteindre, elle ne s'apprend pas, elle se contemple et s'assimile⁴⁴⁸. Le terme de vertu a un sens philosophique qui correspond aux valeurs qui caractérisent les héros et l'éthique politique de l'Antiquité. Pour Socrate, la vertu doit servir à atteindre une forme de perfection de l'âme. Platon, lui, a moralisé le concept de vertu en développant les quatre vertus cardinales : *sophia* ou *phronesis/sapientia* ou *prudentia*, *andreia/ fortitudo*, *sophrosyne/ temperantia*, *dikaiosyne/justitia*. L'objectif de cette notion de vertu est l'accomplissement de la nature intellectuelle de l'homme par l'assimilation du divin. Quant à Aristote, il établit une distinction entre l'éthique et la vertu intellectuelle. Il insiste sur le fait que la vertu n'est pas innée, mais qu'elle s'acquiert par l'habitude et la pratique.

Dans le stoïcisme, la notion de vertu s'interprète comme celle du bonheur : la vie vertueuse s'accorde avec la raison et la nature. Cicéron a développé la fusion entre la notion de *virtus* stoïcienne et la notion de *vir*, puisque ce mot se traduit essentiellement par le mot « homme », mais parfois la définition du mot *vir* dépasse le statut d'homme pour définir les qualités viriles ou encore certains traits de caractère : par conséquent, la vertu dans la pensée de la Rome antique est fondamentalement politique. Le christianisme est l'héritier de ces différentes compréhensions du terme de *virtus* : il adopté les vertus cardinales et les a complétées avec les vertus de foi, d'espérance et de charité. La composante essentielle de ces vertus est l'obéissance,

⁴⁴⁷ DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1919, t.1

⁴⁴⁸ Cette idée se trouve développée dans les écrits de Platon, cf. GRENIER, H. « Les morales de l'Antiquité », *Les grandes doctrines morales*. Presses Universitaires de France, 2017, pp. 5-38.

l'humilité et la pénitence. Ces vertus sont désormais perçues comme un cadeau fait par Dieu aux hommes.

Alcuin propose une définition du terme vertu dès les premières lignes de son chapitre sur les quatre vertus :

« D'abord il faut savoir ce qu'est la vertu. La vertu est une disposition de l'esprit, l'ornement de la nature, l'intelligence de la vie, la piété dans les mœurs, le culte de la divinité, l'honneur de l'homme, le gain de la béatitude éternelle. »

Par conséquent, un homme vertueux est celui qui a atteint un certain degré de perfection donc un saint. Ces quelques lignes montrent que la vertu relève autant du domaine de l'esprit que du domaine physique : l'homme qui pratique les vertus est pieux, mène une vie conforme à un idéal de paix et de justice au sein de la société, il possède un esprit totalement tourné vers le divin. Alcuin propose ici la description de celui qui peut prétendre au salut éternel.

Il faut remarquer que cette vertu telle qu'Alcuin la décrit résulte d'un travail que l'homme doit accomplir sur lui-même. Paulin d'Aquilée dans son *Liber exhortationis* présente lui aussi la définition de la vertu comme un effet volontaire de l'homme, cependant pour lui la vertu naît d'une observation humble de l'âme humaine et d'une aversion profonde envers le vice de l'orgueil⁴⁴⁹. Plusieurs sources mentionnent le terme latin de *speculum*, ou miroir, et nombreux sont les auteurs qui appellent le destinataire de leur œuvre à s'observer tout en relisant les conseils qui leur sont fournis afin d'atteindre une vie plus vertueuse : "Tu ne négliges pas de lire souvent en souvenir de moi ce petit livre que je t'adresse, comme s'il s'agissait d'un miroir et d'un jeu de tables"⁴⁵⁰ écrit Dhuoda à son fils. La pratique de la vertu est indissociable de la lecture et de l'observation par le lecteur de ses propres actes.

⁴⁴⁹ PAULIN D'AQUILÉE, *Liber exhortationis*, chap. XXIII : « *Virtus est animae tuae humilitati studere, et superbiam abominari.* »

⁴⁵⁰ DHUODA, *Manuel pour mon fils*, intro, texte critique et notes P. Riché, Trad. B. de Vregille et C. Mondésert, Paris, Cerf, 1997.

En outre, à l'image de l'héritage de la philosophie grecque, la notion de vertu est indissociable de celle de piété. Les auteurs carolingiens ont cherché à relire la piété des premiers chrétiens tout en la comparant à celle des hommes de leur temps. Dans le *Métier de roi*, Jonas d'Orléans explique que la piété et la foi des premiers chrétiens sont très éloignées de celles qu'il peut observer : si auparavant les hommes « mettaient tant d'ardeur et de zèle à la [dévotion] suivre, autant d'aucuns s'en écartent avec indolence »⁴⁵¹. Son jugement sur la société carolingienne est sévère, il considère que les hommes ne mettent pas leur dévotion en œuvre même si les hommes à travers les temps ont la même foi. On constate donc que pour l'évêque d'Orléans la pratique des vertus chrétiennes se développe essentiellement dans la pratique des œuvres. Le *Liber Manualis* de Dhuoda va dans le même sens que l'œuvre de l'évêque d'Orléans : en effet, elle rappelle à son fils que l'homme est pécheur et que durant toute sa vie terrestre l'homme doit tendre vers la perfection. Par conséquent, une vertu doit se pratiquer. Cependant, elle rappelle aussi le lien entre les vertus et les dons du Saint-Esprit, et par conséquent de l'infusion de la grâce divine dans l'esprit humain⁴⁵². Dhuoda met en avant la sagesse comme un état de perfection à atteindre, se référant ainsi aux auteurs antiques mais ancre cette sagesse en Dieu. Qui pratique les vertus et développe l'esprit de sagesse devient bienheureux et accède à la sainteté⁴⁵³.

Cependant le début de la définition alcuinienne « La vertu est une disposition de l'esprit, l'ornement de la nature, l'intelligence de la vie » montre un autre aspect de la vertu : celle-ci peut être comprise comme quelque chose d'inné chez l'être humain, presque comme une grâce divine.

⁴⁵¹ JONAS D'ORLÉANS, *Le métier de roi*, intro, texte critique et notes A. Dubreucq, Paris, Cerf, 1995, XI, I, 27 et suiv.

⁴⁵² DHUODA, *Manuel pour mon fils*, intro, texte critique et notes P. Riché, Trad. B. de Vregille et C. Mondésert, Paris, Cerf, 1997, IV, 4, 33-35.

⁴⁵³ *Ibid*, 4, 50-60.

B. Don de Dieu ou *habitus*.

Dès l'Antiquité, la pratique des vertus apparaît comme liée à la notion de l'*hexis*. Celle-ci, déjà employée par Aristote, est traduite par Boèce au VI^e siècle par le mot *habitus*⁴⁵⁴. Le mot *hexis* est même chez Aristote synonyme de vertu. En effet, l'*éthos* devient une habitude, une répétition d'un acte, qui conduit l'homme à la raison qu'on nomme l'*hexis*. La vertu correspond à un état habituel acquis engendré par la répétition d'actes conformes à la raison. Dès l'Antiquité, le Bien est défini par le bonheur, la vertu est donc une habitude qui doit être volontaire. Dans les écrits d'Aristote, notamment dans l'*Ethique à Nicomaque*, un certain nombre de vertus permettent à l'homme d'accomplir ce chemin : le courage, la justice, la tempérance et la douceur. Ces vertus issues de la pratique sont nommées vertus humaines durant le haut Moyen Âge. Or durant la *renouatio* carolingienne puis ottonienne, les auteurs ne sont pas fixés sur cette pratique de la vertu, tantôt remède, tantôt don de Dieu.

Selon les sources et leurs destinataires, les termes employés divergent. Si l'on reprend la définition du terme *virtus* proposée par Alcuin, on constate qu'il insiste sur les deux aspects : la vertu est à la fois un don divin qui infuse en l'homme « un ornement de la nature », et propose les moyens de parvenir à pratiquer la vertu dans le quotidien de l'homme, tandis que les sources liées à la pénitence font apparaître les vertus comme des remèdes, insistant ainsi sur l'aspect maladif des vices. C'est le cas, par exemple, des pénitentiels comme celui d'Halitgaire de Cambrai où les chapitres traitant des vertus sont intitulés « Du remède au vice de... »⁴⁵⁵. Ce type de source, lié à la pratique pénitentielle démontre ainsi que la vertu naît de la pratique : c'est par sa raison et par la volonté de lutter contre les vices que l'homme devient vertueux. La pratique de la vertu découle des actes humains.

⁴⁵⁴ Cependant, l'*habitus* ne correspond pas à une habitude mais à une disposition de l'âme.

⁴⁵⁵ HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676.

Les miroirs des princes et des laïcs s'inscrivent eux aussi dans cet esprit, puisque leurs auteurs proposent à leurs lecteurs des voies ou des chemins à suivre afin d'élever leurs âmes et de détruire tout ce qui n'est pas droit en eux. L'emploi du terme et de la symbolique du miroir est très présent dans la littérature carolingienne. Ainsi, Jonas d'Orléans l'emploie dans son chapitre consacré à la justice dans le *De institutione regia* afin de montrer au roi ce qu'il est et ce qu'il doit être⁴⁵⁶.

Cependant, certains auteurs de la période proposent une lecture différente de la pratique de la vertu : en effet, la vertu découle d'un don de Dieu. L'analyse que propose Ambroise pour remédier à l'emprise des vices sur l'homme repose sur les dons du Saint-Esprit : "Et parce que nous souffrons, prisonniers que nous sommes, à cause de ces sept vices issus de l'orgueil, notre Sauveur s'avance pour le combat de notre libération spirituelle plein de l'esprit de la grâce aux sept formes." Il met ainsi l'action salvatrice du Christ en l'homme au premier plan et relègue l'action humaine au second. De plus, il met en valeur le lien entre vertu et dons du Saint-Esprit⁴⁵⁷.

Si plus tard Jonas d'Orléans explique que la pratique naît de la volonté de l'homme, le passage des vices aux vertus permet à l'homme de progresser vers son salut⁴⁵⁸. Il écrit dans le *De Institutione laicali* que les rémissions des péchés sont au nombre de sept. Il parle de grâce septiforme⁴⁵⁹. Il cite le prophète Isaïe afin d'énumérer les sept dons de l'Esprit saint : « sur lui reposera l'esprit du Seigneur : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de savoir et de piété ; l'esprit de crainte du Seigneur le remplira⁴⁶⁰. » L'évêque explique que cet Esprit saint est « unique

⁴⁵⁶ SASSIER, Y. « Chapitre 3 - Les Carolingiens et l'enrichissement de l'idéologie royale », *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVE-XIIIe siècle)*, sous la direction de Sassier Yves. Armand Colin, 2012, pp. 123-188.

⁴⁵⁷ AMBROISE AUPERT, *De conflictu virtutum atque vitiorum libellus*, ed. R. Weber, Turnhout, 1979

⁴⁵⁸ JONAS D'ORLÉANS, *Le métier de roi*, éd et trad A. Dubreucq, Paris, Cerf, 1995, adm, I, 133-142.

⁴⁵⁹ JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre I, 5 : « *Nec enim uacat a mysterio quod septem dicuntur esse remissiones, quoniam Spiritus sanctus, per quem remissio peccatorum confertur, septiformis gratiae dicitur.* »

⁴⁶⁰ *Ibid*

et identique, source et principe de toutes les vertus⁴⁶¹. » Il renvoie aux *Moralia* de Grégoire le Grand afin d'expliquer le chiffre de sept vertus, contenant quatre et trois ensembles de vertus. L'emploi du terme « grâce » est essentiel car il montre à quel point l'homme devient dépendant de la volonté divine dans sa quête de salut : si l'homme doit se montrer actif par sa mise en pratique des vertus, il ne doit cette volonté et son application qu'à la grâce et à l'action divine en lui.

L'idée développée par l'évêque d'Orléans correspond à la définition donnée de l'*habitus* : dès l'époque d'Aristote, l'*habitus* est une disposition humaine, notamment à tendre vers le bien, qui développe volontairement son agir.

Selon Jonas d'Orléans, la pratique des vertus, particulièrement celle de la justice, permet au gouvernant de corriger sa propre conduite et lui permet donc d'être un bon roi⁴⁶².

C. La vertu, le remède du pécheur.

Ambroise Autpert dans son *Libellus* constate que tous les hommes ne sont pas attaqués de la même manière par les vices et que leur attaque est plus dangereuse que la mort :

"Il ne m'est pas facile de le dire, quand il existe certes des fidèles à qui aucun des méchants n'ose porter atteinte ouvertement. C'est pourquoi on doit comprendre autre chose : plus grave et plus nuisible que la dureté de la mort physique est l'attaque des vices."

L'âme humaine est soumise à toutes sortes de vices, mais la littérature des vices et des vertus montre que ces dernières peuvent être considérées comme un remède à ces attaques. Aux yeux des hommes du Moyen Âge, l'âme humaine est exceptionnelle face au monde qui l'entoure puisqu'elle a conscience du monde dans lequel elle évolue. Par conséquent, à l'inverse des animaux, l'homme doit détacher son âme de toute

⁴⁶¹ JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre I, 5 : « *sed quod unus atque idem cunctorum uirtutum fons sit atque principium.* »

⁴⁶² SASSIER, Y., *op. cit*

animalité⁴⁶³. Par conséquent, cette animalité renvoie à une maladie de l'âme, donc aux vices. Le corps humain est périssable, tandis que l'âme humaine enveloppe et protège ce corps mortel. Si la nature de cette âme se corrompt, alors il en découle des conséquences sur le corps mortel⁴⁶⁴. Cette idée, déjà présente dans les écrits épicuriens et stoïciens, démontre que l'âme humaine peut être corrompue mais surtout que les esprits ou passions s'agitent dans les différentes parties du corps concernées avant de s'attaquer au cerveau⁴⁶⁵.

Les pénitentiels ne consacrent d'ailleurs pas de chapitre aux vertus : quand les pénitentiels évoquent les vertus, le vocabulaire employé est médical et on parle de remède⁴⁶⁶. En effet, dès l'Antiquité chrétienne, l'homme peut se laver de ses fautes, de son péché, grâce à la pénitence : si le pécheur confesse son péché au Seigneur, par son aveu il transforme sa position par rapport à sa faute et donc se tourne vers la pénitence. Cette démarche le fait avancer spirituellement et lui permet d'atteindre la bienveillance divine⁴⁶⁷. Or, dans l'Antiquité, cette pénitence n'est pas renouvelable, ou en de très rares cas. Mais le discours des vices et des vertus apporte un nouvel éclairage : les auteurs insistent sur les vices et les vertus pour inciter les individus à développer une nouvelle forme de dévotion et de pénitence, mais cette fois-ci privée. L'originalité en est le développement de la pratique des vertus sous forme individuelle afin d'élever l'âme humaine sur un chemin de perfection.

La recherche du Salut conduit les penseurs de l'époque à modifier leur vision de l'homme : il reste marqué par le péché originel, il reste un pécheur à cause de ses

⁴⁶³ L'âme humaine doit donc lutter contre sa propre animalité à savoir La brutalité, l'absence de vertu, de discipline, d'étiquette, celles-ci renvoient à l'animal autant qu'à la maladie, et sont donc maladies de l'âme comme l'écrit ARIKHA, N. « La quête de l'équilibre : âme, vertus, humeurs », *Corps*, vol. 8, no. 1, 2010, pp. 57-63.

⁴⁶⁴ ARIKHA, N. « La quête de l'équilibre : âme, vertus, humeurs », *Corps*, vol. 8, no. 1, 2010, pp. 57-63.

⁴⁶⁵ *Ibid*

⁴⁶⁶ C'est par exemple le cas dans le pénitentiel d'Halitgaire de Cambrai, où à chaque vice est consacré un chapitre, auquel succède un autre chapitre traitant de son remède.

⁴⁶⁷ VOGEL, C., *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2007.

erreurs quotidiennes, mais il se doit de tendre vers la perfection et vers la sainteté. Dans cette recherche, l'homme doit apprendre à s'observer et à s'élever, comme l'exprime très clairement le *Liber Manualis* de Dhuoda. En effet, elle rappelle à son fils que le chemin de perfection que tout chrétien doit entreprendre est très difficile à atteindre ; c'est pourquoi le développement du genre des vices et des vertus permet aux laïcs et aux religieux de s'observer comme dans un miroir et de lutter contre les vices grâce à la pratique des vertus.

Le développement des vertus permet donc à l'homme d'élever son âme vers Dieu : si on assimile le vice à une maladie, comme le prouve d'ailleurs le vocabulaire utilisé, la vertu est un médicament et le confesseur un médecin. Par conséquent la vertu n'est pas une forme de pénitence mais un moyen de transformer l'âme humaine en profondeur.

II. Mal de l'âme, mauvaises actions, définition et limites de la notion de vice

De la même manière que les vertus sont un chemin de perfection pour l'homme, les penseurs de la *renouatio* vont mettre en avant les vices comme un chemin de perdition pour l'homme. Le terme de vice, *vitium*, va poser certains problèmes d'utilisation avec celui de péché, *peccatum*. Si les auteurs carolingiens semblent hésiter dans l'emploi des deux termes, la définition des deux notions se fixe rapidement et des emplois distincts se mettent en place et deviennent courants avant même la période ottonienne.

En outre, de l'usage de ces deux termes découlent des pratiques différentes, dans le cadre de la moralisation de la société, les clercs comme les laïcs doivent tendre vers un idéal. Par conséquent, toute conduite immorale, soumise à l'influence des vices doit être condamnée mais surtout corrigée. Définir la manière de mal agir dans la vie humaine a pour but d'empêcher toute erreur, récidive et provoquer le remords et la remédiation.

A. Définition et identification des notions de vice et de péché.

D'un point de vue sémantique, les auteurs oscillent entre deux termes latins, celui de *peccatum* et celui de *vitium*. Le *Dictionnaire des Antiquités grecques et latines* définit le mot *vitium* comme une irrégularité commise lors de l'accomplissement des solennités d'un acte religieux, juridique, ou de procédure⁴⁶⁸. Par conséquent, il a été dévié de sa définition première liée au vocabulaire juridique. Le mot *peccatum* désigne chez les auteurs antiques notamment chez Virgile et Cicéron une faute, une action coupable ou un crime⁴⁶⁹ celui de *vitium* renvoie à un défaut, voire même à une tare. Par conséquent, dans les écrits de la période, le terme *peccatum* désigne l'action, tandis que le *vitium* relève du caractère, de la volonté de celui qui commet l'acte. Les auteurs de l'époque ont très souvent utilisé plusieurs termes pour désigner un même vice, c'est pourquoi il est nécessaire de comprendre ce que chacun cherche à désigner par ce vocabulaire.

La notion de péché résulte d'une comparaison entre un idéal et une réalité, c'est pourquoi on peut conclure que les actions et les passions deviennent des péchés dans un contexte moral et culturel particulier. On comprend donc que le sens profond des vices ait pu fluctuer au long de la période étudiée. En effet, les sources pénitentielles mettent en valeur le terme de *vitium*, proposant ainsi au confesseur une définition précise du mal qui doit être identifié chez le fidèle. Cependant, le terme de *peccatum* moins présent dans les sources revêt un caractère important puisqu'il reste attaché au péché originel. Ambroise Autpert fait découler l'apparition des vices du péché originel "Après que le genre humain a été expulsé loin des joies du paradis, huit vices criminels originels règnent sur les fils d'Adam". Depuis le Ve siècle, la question du péché originel semble tranchée : depuis le péché d'Adam, l'homme ne peut plus uniquement gagner

⁴⁶⁸ DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1919, t.1

⁴⁶⁹ Définition du Gaffiot

son salut par ses mérites et son libre arbitre car désormais les exorcismes présents notamment dans le sacrement du baptême permettent de chasser les démons qui habitent l'homme dès sa naissance⁴⁷⁰. Par conséquent, la nature pécheresse de l'homme est affirmée et il ne peut rien faire sans le secours de la grâce divine.

B. Identifier le vice, punir le péché.

L'idée de punition et de remédiation au vice et au péché est omniprésente : la société doit être christianisée en profondeur, par l'adhésion volontaire des individus à la foi prônée mais aussi l'empreinte de la religion sur les structures sociales. Ainsi les artisans de la *renouatio* cherchent à étendre leur point de vue, et notamment à l'aristocratie, à travers une profonde démarche de conversion. Celle-ci passe par une prise de conscience, pour chaque individu, de ses vices personnels. Ainsi, cela explique que les traités, miroirs... aient eu pour destinataires des membres de l'élite politique afin d'imposer, tout en l'adaptant à ce nouveau public, un code de conduite d'origine monastique. Cette intention se trouve résumée dans ces quelques lignes de Jonas d'Orléans :

« « Ainsi après avoir rejeté l'antique ennemi, et le monde qui gît sous l'empire du Malin, après avoir rejeté ses richesses et les avoir foulées aux pieds, qu'ils fassent chaque jour le passage salutaire des vices aux vertus, du visible à l'invisible, de l'éphémère à l'éternel, de sorte qu'au terme du parcours de cette vie transitoire ils parviennent à Celui par qui, alors qu'ils n'existaient pas, ils ont été créés, par qui, alors qu'ils étaient morts, ils ont été recréés et marqués pour leur salut du sceau de sa foi, et qu'ils apprennent de lui « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu et ce qui n'est pas montré au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment⁴⁷¹. »

⁴⁷⁰ MINOIS, G., *Les origines du Mal, Une histoire du péché originel*, Paris, Fayard, 2002.

⁴⁷¹ Admonition du Métier de roi de Jonas d'Orléans, 133: « *Ergo spreto antiquo hoste, spretoque mundo, qui in maligno positus est, spretisque eius diuitiis atque calcatis, quotidie de uitiis ad uirtutes, de uisibilibus ad inuisibilia, de transitoriis ad aeterna salutiferum transitum faciant, quatenus, finito labentis huius uitae excursu, ad eum perueniant a quo, cum non essent, sunt creati, cum perissent, sunt recreati eiusque fide salutariter insigniti et ab eo percipiant ea quae nec oculus uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominnis ascenderunt, quae praeparauit Deus diligentibus* ».

Ainsi, l'idée de la correction prend de plus en plus de place dans ces écrits et s'applique à toutes les couches de la société : du souverain, en passant par les évêques, les comtes tout comme la masse des fidèles. Dans son *Liber*, Alcuin met en avant cette idée dès sa lettre dédicatoire : « Je me souviens de ta demande et de ma promesse : tu m'as obstinément réclamé de rédiger en un bref discours une exhortation pour ton activité qui, nous le savons, concerne les affaires de la guerre : ainsi, tu auras continuellement entre tes mains des paroles d'admonition paternelle. A travers elles, tu pourras t'examiner toi-même et stimuler ton souci de la béatitude éternelle. Et je reconnais que je consens volontiers à une si honnête requête, souhaitant que les lettres de ma dévotion contribuent à ton salut éternel⁴⁷². » C'est par la correction et par l'instruction d'Alcuin que le comte Guy va pouvoir atteindre le Salut, ainsi les sermons vont être pour lui un miroir où sera reflétée l'image de l'homme idéal qu'il doit atteindre.

Le concile d'Aix-la-Chapelle en 816 qualifie les vices de maladies, tout en indiquant que ces maladies se développent par leur mère qui est l'orgueil⁴⁷³. Les conciles carolingiens apportent eux aussi cette idée de remédiation : en effet l'homme est appelé à rejeter le mal et tout ce qui y conduit pour atteindre la béatitude éternelle. Celle-ci est difficile à atteindre, précise le concile de Paris, mais l'homme ne doit pas désespérer et changer ses habitudes et ses mœurs⁴⁷⁴. Afin de remédier aux vices, la pratique des sacrements est recommandée comme on le constate dans les capitulaires

⁴⁷² ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis*, Annexes, p. 4 « *Memor petitionis tuae et promissionis meae qua me obnixè flagitasti aliquos(?) tuae occupationi quam te in bellicis reb[us] habere novimus exhortamentum brevi sermone conscribere ut haberes jugiter inter manus paternae ammonitionis sententias. In quib[us] teipsum considerare potuisses atq[ue] ad aeternae beatitudinis excitare studium. Cui tam honestae petitioni libenter me annuere fateor. Optans meae devotionis apices tibi ad perpetua[m] proficere salute[m].* »

⁴⁷³ Concile d'Aix-la-Chapelle, a. 816, Conc. 2, 1, *Institutio canonicorum Aquisgranensis*, cap.: 145, pag.: 419, lin.: 28: *Anima advertant etiam, quod ab his vitiis ab apostolo prohibitis omnium vitiorum seges emergat, et quod horum morborum mater superbia sit.*

⁴⁷⁴ Concile de Paris de 829, (Liber I), cap.: 38, pag.: 636, lin.: 38: *Et nolite contristari Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis in die redemptionis; et non post multa: Fornicatio autem, inquit, et omnis inmunditia aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos, aut turpitudine aut stultiloquium aut scurrilitas, quae ad rem non pertinet, sed magis gratiarum actio.*

de Charlemagne : on peut lire que la sainte communion permet à l'homme d'éviter les mariages incestueux mais aussi de fuir la fornication, l'homicide, le vol, la fraude, le maléfice, les augures ou sacrilèges, les jurons ou de l'ivresse, le rapt, la haine ou l'envie⁴⁷⁵.

L'idée de pénitence est liée à l'idée de péché, par conséquent le coupable doit être châtié pour la faute qu'il a commise. Dans *le Pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, C. Vogel explique que la notion de péché « risque parfois de n'apparaître que comme une simple souillure physique, ou tout au moins une simple souillure légale, dont on se débarrassera par des purifications rituelles⁴⁷⁶. » Depuis l'Antiquité, c'est à l'évêque que revient la charge d'estimer les péchés des fidèles. Il se doit de tenir compte de ses aveux, mais aussi de ses larmes et de ses gémissements. C'est lui qui accorde la grâce lorsqu'il estime que l'expiation est suffisante⁴⁷⁷. Lors du concile de Tolède en 589, on peut lire que « celui qui se repent de ses fautes sera privé de la communion et, mis au rang des pénitents, il recevra l'imposition des mains. Son temps d'expiation achevé, il sera réadmis à la communion, selon que l'évêque en jugera. Quant à ceux qui retombent dans les fautes graves, soit durant leur temps de pénitence, soit après la réconciliation, ils seront punis avec toute la sévérité prescrite par les anciens canons⁴⁷⁸ ».

L'homme doit avant de réparer ses erreurs les identifier. L'homme qui se détourne de la *caritas* pour se laisser submerger par la haine, l'envie, la discorde, l'avarice, la simulation et la luxure se détourne du Christ. Le choix des vices mis en

⁴⁷⁵ Capitulaire de Charlemagne, Chap. 1, *Capitula de examinandis ecclesiasticis*, pag.: 110, lin.: 43: *Ut incestas nuptias omnino vitare doceantur et abstinere a fornicatione, homicidio, furto, periurio, maleficio, ab auguriis et incantationibus vel sacrilegio, ebrietate et convitio, rapina, odio vel invidia, et sanctam communionem digne excipiant.*

⁴⁷⁶ VOGEL, C., *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2007

⁴⁷⁷ *Ibid*

⁴⁷⁸ *Ibid*

avant est clair, l'homme ne doit pas se laisser tenter par une place qui n'est pas la sienne au sein de la société et céder à des vices qui pourraient mener à des fractures sociales⁴⁷⁹.

⁴⁷⁹ Concile de Paris de 829, Liber II, cap.: (60) VI, pag.: 656, lin.: 18: *Verum si in nobis caritas non est, sed odium et invidia et avaritia et discordia et simulatio et luxuria et cetera mala regnant, quae omnia a christianitatis proposito abhorrent, mirum non est, si animadversiones divinae nos interius exteriusque diversissimis modis feriant et impetum inimicorum adversum nos commoveant.*

III. Classifications et organisation des listes de vices et de vertus.

Vices et vertus doivent être clairement identifiés, mais surtout classés : le discours des vices et des vertus a vocation à tirer l'homme vers un idéal de perfection, un homme à l'image des anges. Par conséquent, à la suite des auteurs de l'Antiquité et du premier temps du christianisme, les vices et vertus sont organisés sous forme de liste. Ces listes sont équilibrées : à chaque vertu correspond un vice.

De plus, les listes contiennent à chaque fois des vertus et des vices qui sont vus comme dominant tous les autres. C'est le cas de la vertu de sagesse et du vice de la superbe. Les auteurs du haut Moyen Âge insistent sur le fait que les vices comme les vertus s'engendrent les uns les autres. Ainsi chacun d'entre eux possède une filiation qui lui est propre. Ces filiations correspondent à des attitudes qui peuvent dans un sens comme dans un autre conduire à adopter un comportement de plus en plus vertueux ou vicieux.

A. Vertus humaines, vertus divines.

Les vertus se divisent en deux groupes : les vertus humaines ou cardinales qui « sont des attitudes fermes, des dispositions stables, des perfections habituelles de l'intelligence et de la volonté qui règlent nos actes, ordonnent nos passions et guident notre conduite selon la raison et la foi » et les vertus théologiques qui « fondent, animent et caractérisent l'agir moral du chrétien. Elles informent et vivifient toutes les vertus morales. Elles sont diffusées par Dieu dans l'âme des fidèles pour les rendre capables d'agir comme ses enfants et par l'action du Saint-Esprit, les vertus donnent à l'être

humain les facultés pour atteindre cet état. Par conséquent, les vertus se divisent naturellement en deux groupes : les vertus humaines s'obtiennent par l'habitude et la volonté humaine alors que les vertus théologiques sont innées. Cependant le champ des vertus étudiées est beaucoup plus vaste que celui des vertus théologiques et humaines.

Théodulfe dans ses poèmes met en avant les vertus divines en les liant entre elles : ce qui n'est pas donné par la foi, manifesté avec l'espérance, unit par un amour désintéressé ; qui représentent les trois formes de l'action du bien⁴⁸⁰. Ceux qui ont la dévotion et la pratique de ces trois grandes vertus réussissent à obtenir la victoire sur la mort comme l'écrit Théodulfe dans ses poèmes⁴⁸¹.

Dans le *Liber de vitiis et virtutibus*, Alcuin écrit des vertus humaines : « parmi ces chefs de la religion chrétienne aussi, que nous avons opposés aux guerriers de la diabolique impiété, quatre chefs pleins de gloire commandent, dont les noms sont : prudence, justice, force, tempérance. » Ces quatre vertus prennent une place principale au cours de la période. En effet on constate que celles-ci occupent une place particulière dans l'iconographie où elles sont le plus souvent associées à la figure royale. En effet, ces vertus sont nées dans la tradition antique. Leur association au pouvoir royal n'a rien de surprenant puisqu'elles permettent à l'homme de devenir meilleur et de gouverner de manière plus juste et plus droite. Le rôle des vertus de la piété, de la justice et de la miséricorde est de stabiliser les règnes⁴⁸².

⁴⁸⁰ THÉODULFE D'ORLÉANS, *Carmina, Poetae 1, Carm.: 12, pag.: 466, vers.: 5*

*Cuique fides non dat, spes fert, amor inclytus unit,
Hocque triforme bonum excitat, aptat, agit.*

⁴⁸¹ *Idem, Carm.: 17, pag.: 474, vers.: 77*

*Quis devota fides, pia spes, dilectio dulcis,
Vivere quis Christus sanctaque lucra mori.*

⁴⁸² Concile de Paris de 829, *Liber II, cap.: (58) IIII, pag.: 655, lin.: 8* *Quibus verbis liquido claret, quod pietas, iustitia et misericordia stabiliant regnum et lesiones viduarum et pupillorum calumniaeque miserorum violentaque iudicia et perversio iustitiae evidentem illud evertant; unde et multorum regnorum conlapsio, quia pietatis, iustitiae et misericordiae non habuerunt stabilimentum, his, quae praemissa sunt, patenter fidem adtribuit.*

B. Classification des vices principaux.

Il existe de nombreuses classifications des vices capitaux, souvent complexes, utiles tant pour ce qu'elles révèlent des mentalités de la société que pour leur usage dans la pratique des activités pastorales (confessions, pénitences...). La première proposition de classification est née dans le désert égyptien sous la plume d'Evagre le Pontique⁴⁸³, il propose la classification suivante des vices dans son œuvre *Sur les pensées* : « Parmi les démons qui s'opposent à la pratique, les premiers à se présenter au combat sont ceux chargés des appétits de la gourmandise, ceux qui suggèrent l'avarice, et ceux qui poussent à rechercher la gloire humaine. Tous les autres marchent derrière eux⁴⁸⁴. » Le catalogue proposé par Evagre se compose de huit vices : *gastrimargía*, *porneía*, *philarguría*, *lúpe*, *orgé*, *akedía*, *kenodoxía* et *huperephanía* qui cherchent à détourner l'ermite de son but et l'empêcher d'atteindre l'*apatheia*. Ce modèle de classification fut repris par Cassien (360-435) et transmis à l'Occident

Les démons, ou vices, sont classés par ordre d'importance, Evagre fait figurer en première place les vices dits « corporels ». Cela n'est en rien étonnant puisqu'il s'adresse à un public monastique et que celui-ci est plus soumis et torturé, selon lui, par les tentations terrestres telles que la gourmandise. Il place en seconde position l'avarice et enfin l'orgueil ou la vaine gloire. Si on observe les vices dominant la liste d'Evagre, on remarque qu'il s'agit des vices qui sont en mesure de déstabiliser l'équilibre au sein de la communauté monastique : la gourmandise détourne le moine du régime alimentaire dû à son rang ; l'avarice l'invite à être attiré par les richesses du monde et par conséquent à rejeter son vœu de pauvreté. Enfin la vaine gloire l'incite à se faire plus grand, en particulier plus grand que celui qui l'enseigne. La classification d'Evagre met en évidence tout ce qu'il faut faire pour se consacrer à une vie érémitique

⁴⁸³ EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, éd. et trad. P. Géhin, C. Guillaumont, A. Guillaumont, Paris, Cerf, 1998.

⁴⁸⁴ *Ibid*

parfaite. Très rapidement après les travaux d'Evagre, les listes des vices sont retravaillées et reclassées. On remarque que la majorité des penseurs proposent des listes qui se composent de huit vices principaux. Cependant, pour certains auteurs, tels que Climaque, la liste des vices compte sept et non pas huit vices. Celui-ci cherche à confondre l'orgueil et la vaine-gloire, justifiant son propos en affirmant que la vaine-gloire n'est rien d'autre que le cheval de l'orgueil⁴⁸⁵.

Jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand, la liste issue des travaux de Jean Cassien domine le monde occidental. Le septénaire de Grégoire le Grand, composé vers la fin du VI^e siècle, n'invente pas le système des péchés capitaux mais lui donne sa configuration classique (orgueil, envie, colère, tristesse, avarice, gourmandise et luxure). Il vise d'abord les moines pour lesquels les vices sont les obstacles à surmonter sur le chemin de la perfection. Il connaît pourtant dans le monde laïc une incroyable fortune à laquelle contribue puissamment la profusion et la richesse des métaphores. Les vices dits charnels n'occupent plus la première place. En effet, Grégoire place en première place, le vice de l'orgueil car celui-ci entraîne la chute de l'homme et sa destruction. Grégoire ne s'adresse plus à un public uniquement monastique mais aussi à des laïcs. Dans ses *Moralia in Iob*, il donne à l'orgueil une place de « super » vice : de l'orgueil naissent tous les autres vices. Durant la période étudiée, ces deux listes servent d'inspiration aux travaux des différents auteurs. Les deux textes les plus emblématiques sont le *Libellus* d'Ambroise Autpert et le *Liber* d'Alcuin, proposant tous deux des listes différentes. Il existe en effet deux grandes familles de classification des vices, celle issue des écrits de Grégoire le Grand et celle issue de Jean Cassien⁴⁸⁶. Le *De conflictu* d'Ambroise Autpert est d'inspiration grégorienne : « Car la racine de tout mal est l'orgueil, l'Écriture en témoigne en disant : « Le point de départ de tout péché est

⁴⁸⁵ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2009.

⁴⁸⁶ D'autres classifications existent, comme celle des trois tentations (prééminence de la luxure, de l'avarice et de l'orgueil) ou du décalogue (en fonction des dix commandements), sans compter les distinctions entre péchés mortels et péchés véniels. Elles resurgissent dans certains manuscrits mais les deux classifications citées dominent largement durant la période étudiée.

l'orgueil ». A partir de cette virulente racine, sept vices principaux sont apparus : vaine gloire, envie, colère, tristesse et avarice, gloutonnerie, luxure⁴⁸⁷. ». A partir de cette virulente racine, sept vices principaux sont apparus : vaine gloire, envie, colère, tristesse et avarice, gloutonnerie, luxure." L'abbé de Saint-Vincent propose à ces sept généraux un certain nombre de sous-vices : "Chacun des vices possède ses propres troupes prêtes à nous combattre. Car naissent de vaine gloire : Désobéissance, Vantardise, Hypocrisie, Verbe haut, Entêtement, Discorde et Goût des nouveautés. D'Envie naissent : Haine, Murmure malveillant, Médisance, Joie face aux malheurs d'autrui, Tristesse face à ses bonheurs. De Colère sont issus Bagarre, Agitation de l'âme, Injure, Esclandre, irritation, blasphème. De Tristesse sont nés Méchanceté, Rancœur, Pusillanimité, Désespoir, Lenteur à obéir aux ordres, Irrésolution face aux interdits. D'Avarice sont sortis Trahison, Fraude, Tromperie, Parjure, Agitation et Dureté de cœur qui s'oppose à Miséricorde. A partir de Gloutonnerie se sont répandus Gaieté inepte, Saleté, Bavardage, Hébéture. Luxure a engendré Aveuglement de l'esprit, Inconséquence, Inconstance, Dégradation, Amour de soi, Haine de Dieu, Attachement au siècle, terreur et absence d'espoir en l'avenir." L'auteur explique que si autant de vices découlent des vices principaux c'est parce que ces vices principaux sont à la tête d'une armée. Ambroise écrit dans un contexte assez proche de Jean Cassien, en effet le *Libellus* a été composé dans un contexte de conflit entre les moines lombards et francs au sein de l'abbaye Saint-Vincent. On constate que les vices spirituels prennent la première place notamment l'orgueil et la vaine gloire. Cela n'est pas anodin puisque ces vices correspondent aux principaux reproches que l'abbé fait à l'encontre de ses frères.

Alcuin écrit son *Liber* dans un contexte différent, il est alors à la tête du monastère de Tours qu'il souhaite réformer, mais il écrit pour un laïc. En effet, dans

⁴⁸⁷ AMBROISE AUTPERT, *De conflictu virtutum atque vitiorum libellus*, ed. R. Weber, Turnhout, 1979
« *Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua scriptura adtestante dicitur. Initium omnis peccati superbia. De hac quoque virulenta radice, septem principalia vicia proferuntur : scilicet inanis Gloria, Invidia, Ira, Tristitia, et avaritia, Ventris ingluvies, Luxuria.* »

son ouvrage, il change de public mais lui adresse un message dans son essence monastique. Or dans le Liber, l'abbé semble hésiter entre la liste issue de Grégoire et celle de Cassien. Il emploie celle de Grégoire à l'issue de son chapitre sur la vaine gloire : « Premièrement la superbe [est vaincue] par l'humilité, la gourmandise par l'abstinence, la fornication par la chasteté, l'avarice par la sagesse, la colère par la patience, l'acédie par l'assiduité dans les bonnes œuvres, la mauvaise tristesse par la joie spirituelle, la vaine gloire par la charité de Dieu. » On constate qu'il y associe les remèdes à ces vices.

Cependant, lorsqu'on prend le manuscrit dans son ensemble on constate que l'organisation des chapitres correspond à celle de Jean Cassien. En effet, Alcuin place en première position les vices dits charnels. Si aux époques carolingienne et ottonienne, les vices dits spirituels correspondent à un défaut de plus en plus attribué aux nobles, les vices charnels sont spécifiques à cette catégorie de la société. Théodulfe s'inscrit dans cette tradition en proposant dans son *Capitulaire* un octénaire des vices qu'il fait débiter par les vices dits charnels auxquels succèdent les vices spirituels⁴⁸⁸. Il propose la classification des vices suivante : la gourmandise figure au premier rang, suivie de la fornication, l'acédie ou la tristesse occupe la troisième place, vient ensuite l'avarice, puis la vaine-gloire, l'envie, la colère et la superbe termine l'octénaire. Par conséquent l'évêque place les deux principaux vices charnels au début de sa classification, les fait suivre par les vices monastiques et termine par les vices spirituels. Théodulfe écrit que le septième vice principal est la colère et cite les Evangiles en expliquant que : « Tout homme qui s'énerve contre son frère, sera mis en accusation par le concile ». ⁴⁸⁹ Cette citation de l'Evangile de Mathieu (V, 22) emploie à l'origine l'expression « *reus erit iudicio* », or, Théodulfe dans son capitulaire a modifié le texte de

⁴⁸⁸ THEODULFE D'ORLÉANS, *Capitulaire episcopal*, Capitula II, Capit.: II, nr.: X, 1, pag.: 172, lin.: 21 : « *Principalia vitia, sine quibus vix ullus inveniri potest, haec sunt: Primum castrimargia, hoc est ventris ingluvies, secundum fornicatio, tercium accidia sive tristitia, quartum avaritia, quintum vana gloria, sextum invidia, septimum ira, octavum superbia.* »

⁴⁸⁹ *Idem*, Capitula II, Capit.: II, nr.: X, 11, pag.: 174, lin.: 31: *Septimum principale vitium est ira, de qua Christus ait: Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit concilio.*

l'Évangile. La colère n'est pas passible de jugement mais elle doit être remédiée par la réconciliation. Ceci indique que la paix entre les individus en cas de conflit en cas de justice est plus indiquée qu'une action en justice.

A la suite de ces deux auteurs qui ont autorité durant la période, les auteurs ont repris ces classifications à leur compte : Jonas d'Orléans propose, dans son chapitre sur les huit vices principaux du *De Institutione laicali*, la classification suivante : l'orgueil arrive en première position, vient ensuite la gourmandise, puis la fornication, l'avarice, la colère, l'acédie et enfin la tristesse et le huitième vice est la cénodoxie ou vaine gloire. Il justifie sa classification en se réclamant d'Alcuin. Le huitième vice principal est l'orgueil, dont le Christ dit dans les Évangiles : celui qui s'élèvera sera abaissé⁴⁹⁰. Alors qu'Halitgaire de Cambrai dans son pénitentiel propose la classification suivante : « Car la racine de tout mal est l'orgueil, l'Écriture en témoigne en disant : « Le point de départ de tout péché est l'orgueil ». A partir de cette virulente racine, sept vices principaux sont apparus : vaine gloire, envie, colère, tristesse et avarice, gloutonnerie, luxure. » Par conséquent, on peut résumer les choix et les oscillations dans les listes de vices sous la forme du tableau suivant :

ALCUIN	AMBROISE AUTPERT	THEODULFE	HALITGAIRE DE CAMBRAI	RABAN MAUR	JONAS D'ORLEANS
Superbia Gula Fornicatio Avaritia Ira Acedia Tristitia Vana Gloria	Superbia Vana Gloria Invidia Ira Tristitia Avaritia Gula Fornicatio	Gula Fornicatio Acedia Avaritia Vana gloria Invidia Ira Superbia	Superbia Inanis Gloria Invidia Ira Tristitia Avaritia Ventricis ingluvia Fornicatio	Superbia Inanis Gloria Invidia Ira Tristitia Avaritia Gula Fornicatio	Superbia Gula Fornicatio Avaritia Ira Acedia Tristitia Vana Gloria

⁴⁹⁰ THEODULFE D'ORLÉANS, *Capitulaire episcopal*, Capitula II, Capit.: II, nr.: X, 12, pag.: 175, lin.: 18: *Octavum principale vitium est superbia, de qua Christus ait: Omnis qui se exaltat, humiliabitur.*

C. Ramifications des vices et des vertus.

Les auteurs de la *renouatio* ont insisté sur le fait que les vices comme les vertus s'engendrent les uns les autres. De cela, Halitgaire de Cambrai écrit « Pourquoi donc une telle multitude de vices dérivent-ils des sept vices principaux ? C'est que, lorsque ces derniers atteignent le cœur, c'est comme s'ils traînaient après eux les troupes de leur armée⁴⁹¹. » Cette métaphore militaire est empruntée à Grégoire le Grand et, chez Halitgaire, il en va de même pour les ramifications des vices : « Chacun des vices possède ses propres troupes prêtes à nous combattre. Car naissent de vaine gloire : Désobéissance, Vantardise, Hypocrisie, Verbe haut, Entêtement, Discorde et Goût des nouveautés. D'Envie naissent : Haine, Murmure malveillant, Médisance, Joie face aux malheurs d'autrui, Tristesse face à ses bonheurs. De Colère sont issus Bagarre, Agitation de l'âme, Injure, Esclandre, irritation, blasphème. De Tristesse sont nés Méchanceté, Rancœur, Pusillanimité, Désespoir, Lenteur à obéir aux ordres, Irrésolution face aux interdits. D'Avarice sont sortis Trahison, Fraude, Tromperie, Parjure, Agitation et Dureté de cœur qui s'oppose à Miséricorde. A partir de Gloutonnerie se sont répandus Gaieté inepte, Saleté, Bavardage, Hébétude. Luxure a engendré Aveuglement de l'esprit, Inconséquence, Inconstance, Dégradation, Amour de soi, Haine de Dieu, Attachement au siècle, terreur et absence d'espoir en l'avenir. »

Halitgaire met en avant le fait que les vices, plus que d'être des ramifications, découlent les uns des autres et s'enchaînent : « Le premier rejeton d'orgueil est vaine gloire : quand celle-ci a corrompu une âme accablée, elle engendre bientôt l'envie. Parce que lorsque quelqu'un convoite la vacuité du pouvoir il se ronge d'envie pour qu'un autre ne parvienne pas à l'atteindre. A son tour l'envie engendre la colère, parce

⁴⁹¹ AMBROISE AUTPERT, *De conflictu virtutum atque vitiorum libellus*, ed. R. Weber, Turnhout, 1979, « *Quia ergo septem principalia vicia, tantam de se viciorum multitudinem proferunt cum ad cor veniunt quasi subsequenti exercitus catervas trahunt.* »

que plus l'âme est blessée par la plaie secrète de la Jalousie, plus elle s'éloigne de la douce tranquillité. Et parce qu'elle a la sensibilité d'un membre malade elle ressent la main qui seulement se pose comme une pression trop lourde à supporter. A son tour tristesse naît de colère. Parce que plus un esprit perturbé s'agite en tous sens désordonné plus il ajoute à sa confusion. Et comme il a renvoyé loin de lui la douceur de la tranquillité la tristesse s'en suit qui ne se nourrit de rien d'autre que d'agitation. La tristesse aboutit à l'avarice. Parce que lorsque le cœur troublé a éloigné de lui toute joie intérieure, il doit chercher au dehors de quoi se consoler. Et il désire d'autant plus accéder à des biens extérieurs qu'il a moins de joie en lui-même, à laquelle il puisse recourir. Après ceux que nous venons d'évoquer restent deux vices charnels, glotonnerie et luxure. Mais il est clair pour tous que la luxure naît de la glotonnerie. Puisque dans la distribution même des parties du corps on voit que les organes génitaux sont suspendus au bas du ventre. D'où le fait que lorsque quelqu'un se nourrit de façon désordonnée il est poussé à outrager son prochain. »

Dans le *De institutione laicali*, Jonas propose la descendance suivante au vice de la gourmandise : « de la gourmandise naissent la joie sotte, la bouffonnerie, la légèreté, les vains discours, l'impureté du corps, l'inconstance de l'esprit, l'ivrognerie, la convoitise⁴⁹². »

Jonas d'Orléans propose dans son *De Institutione laicali* plusieurs vices non-inscrits dans les classifications habituelles : le premier est la médisance : l'homme doit prendre garde à dire du mal des autres ou à écouter le mal qui pourrait être dit des autres. Pour lui ceux qui cultivent ce vice s'éloignent de leur salut. Il écrit « ils veulent souvent connaître les erreurs de leurs proches non pour les aider à s'en corriger ou les prendre en pitié dans un esprit d'amour, mais par pure curiosité, pour les critiquer à satiété ». Il développe ensuite le vice consistant à prononcer des invectives, des

⁴⁹² JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012 Livre III, 6, « *ex gula quippe nascitur inepta laetitia, scurrilitas, leuitas, uaniloquium, inmunditia corporis, instabilitas mentis, ebrietas, libido.* »

conversations oiseuses et des malédictions. Il reproche aux hommes de ne pas les connaître comme des vices. Il rappelle ensuite que les propos déshonnêtes et les bouffonneries ont été interdits dès l'époque des apôtres. Enfin, il s'attaque au vice de la curiosité, en expliquant que beaucoup d'hommes s'y adonnent par inadvertance et cela qu'ils soient des clercs ou des laïcs.

De même, dans l'*Admonitio generalis*, on note l'enchaînement suivant des vices dits charnels en s'appuyant sur les écrits apostoliques : la fornication précède la lascivité et la luxure, vient ensuite le culte des idoles, la sorcellerie, les inimitiés, les hésitations, les émulations, la colère, les rixes, les dissensions, les hérésies, les sectes, l'envie, l'homicide, l'ébriété, la débauche⁴⁹³. Le concile d'Aix-la-Chapelle insiste sur le lien qui existe entre l'avarice et la superbe, en appuyant sur le fait que l'avarice ébranle l'homme, qui ensuite s'enfle d'orgueil et se délecte d'ambition⁴⁹⁴. Ce concile explique que l'homme peut être facilement éloigné du droit chemin, lorsque l'ennemi est enfermé en soi, alors dans toutes les actions entreprises le mal sera présent. C'est pourquoi la convoitise, moteur de l'avarice, est perçu comme un moyen pour le vice de l'orgueil de s'emparer du cœur de l'homme.

Les auteurs de la *renouatio* ont aussi proposé des ramifications pour les vertus, plus que des ramifications ce sont des vertus qui découlent les unes des autres. Dans son Liber, Alcuin fait jaillir la componction de cœur d'un enchaînement de vertus : « La componction du cœur naît de la vertu d'humilité ; de la componction naît la confession des péchés ; de la confession la pénitence ; de la véritable pénitence naîtra l'indulgence envers les manquements. »

⁴⁹³ Capitulaire de Charlemagne, Capit. 1, *Admonitio generalis* (789 m. Martio 23), pag.: 61 lin. 40: « *Legimus enim, apostolo dicente: "manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, irae, rixae, dissensiones, haereses, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comessationes et his similia: quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non possidebunt"*. »

⁴⁹⁴ Concile d'Aix-la-Chapelle, a. 816, Conc. 2, 1, *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis*, cap.: 1, pag.: 425, lin.: 27 « *Non sit avaritia, quae quatit; inflat superbia, delectat ambitio.* »

Chap. 3 Manifestations iconographiques des vices et vertus.

Le discours des vices et des vertus se manifeste dans les sources manuscrites, traduisant les angoisses et les aspirations de la société. Cependant, ce discours est multiforme : il trouve son application dans l'iconographie. Les représentations du combat de l'âme apparaissent dans le poème illustré de Prudence dès le début de la période. Les cycles qui accompagnent le poème l'illustrent en donnant à voir des duels à mort entre vices et vertus. Les duels sont répétitifs (les couples sont identifiés et inchangés) et la gestuelle qui en découle va marquer pour plusieurs siècles les représentations des vices et des vertus.

Les choix vestimentaires, les gestes, l'attitude des allégories est à étudier afin de cerner l'émanation du discours sous sa forme visuelle. Vices et vertus se combattent, se déchirent mais l'histoire des arts va retenir certains éléments caractéristiques des combats : ceux dont le sens est immédiatement compréhensible par tous, dont le sens illustre une préoccupation de l'époque.

I. La première iconographie chrétienne des vices et des vertus.

Le poème de Prudence est une référence en matière d'allégories de vices et de vertus, l'image se met au service de la littérature. Les cycles carolingiens sont tout d'abord une illustration du poème, où les allégories décrites dans le texte sont transcrites en images. Cependant, très rapidement, les images vont s'affranchir du texte : elles lui restent liées mais on observe certains éléments omis, tandis que les enlumineurs vont faire le choix d'en mettre d'autres en valeur.

Selon la tradition à laquelle ils se rattachent, française ou allemande, les cycles psychomachiques vont accorder une place différente aux différents duels. Certains éléments vont devenir des codes de représentation.

A. La Psychomachie de Prudence, de l'allégorie poétique à l'iconographie

La Psychomachie de Prudence est un poème chrétien datant du V^e siècle. Dès la période carolingienne, ce poème est redécouvert et approfondi par les auteurs pour ce qu'il peut apporter à l'approfondissement de leur foi⁴⁹⁵. Le poème de Prudence est un texte poétique d'inspiration biblique.

Le combat des vices contre les vertus trouve sa source dans l'Épître aux Ephésiens (Eph, VI, 11 et suiv.). Il est conseillé à l'homme de prendre les armes de Dieu : la justice comme cuirasse, le casque du salut et le glaive de l'Esprit. Ces métaphores

⁴⁹⁵ FELLER, L., *L'Église et la société en Occident. Pouvoir politique et pouvoir religieux du VII^e siècle au XI^e siècle*. Paris, Sedes, 2001

sont reprises par Tertullien dans son *De Spectaculis*, 29 et ensuite par Prudence dans sa *Psychomachie*⁴⁹⁶. Ce poème est très descriptif, les lignes décrivant les vertus et les vices ont été traduites en images.

La *Psychomachie* de Prudence ne peut pas être définie comme un texte purement poétique, d'inspiration biblique, bien que la Bible soit l'une des sources fondamentales. Dans l'article « La *Psychomachie* de Prudence, un poème baroque ?⁴⁹⁷ », L. Gosserez explique que la forme du poème reste traditionnelle : on peut qualifier la *Psychomachie* d'épopée chrétienne, car on observe que le mètre traditionnel a été conservé, mais l'innovation repose sur le fait que les allégories guerrières sont des femmes. On suppose que les cycles iconographiques carolingiens et ottoniens ne sont pas nés à cette période mais auraient été copiés d'un manuscrit enluminé du V^e siècle.

Cependant, l'essence même de ce que représente la *Psychomachie* de Prudence est une expression des conflits qui agitent l'homme intérieurement. Ces tendances contradictoires ont été décrites par les vices et les vertus, allégories littéraires puis iconographiques. Le passage de l'écrit à l'image s'effectue dès la fin de l'Antiquité permettant la naissance de représentations à vocation décorative et pédagogique : l'image suit le texte et l'illustre. Par conséquent un glissement s'opère puisque, les conflits intérieurs de l'homme sont lus à travers une image littéraire constituant une première interprétation, puis sous forme iconographique constituant ainsi une seconde interprétation. Le propre de l'allégorie étant de donner de l'épaisseur à des concepts : ainsi, les concepts de bien et de mal prennent la forme d'un combat épique dont le théâtre principal n'est autre que l'âme humaine.

⁴⁹⁶ G., DUCHET-SUCHAUX, M., PASTOUREAU, « vertus et vices » in *La Bible et les saints*, Guide iconographique, Paris, Flammarion, 1990, pp. 333-334.

⁴⁹⁷ GOSSEREZ, L., « La *Psychomachie*, poème baroque ? Esthétique et allégories », *L'information littéraire*, vol. 55, no. 1, 2003, pp. 33-42.

B. Les cycles iconographiques issus de cette tradition.

Ce modèle iconographique issu du poème de Prudence a été copié tout au long des périodes carolingienne et ottonienne mais aussi jusqu'à la fin du Moyen Âge et au-delà.

Durant la période étudiée, les cycles prennent place dans les marges des manuscrits. Dès la période carolingienne les cycles sont systématiques et illustrent chaque combat d'allégorie : l'introduction du poème dédiée à Abraham et Loth est le plus souvent illustrée par trois scènes, puis vient une représentation du poète Prudence en train de prier. Les cycles allégoriques débutent ensuite par le combat d'idolâtrie et de foi, puis de libido et de pudeur, de colère et de patience, de superbe contre humilité et espérance, de luxure contre sobriété, d'avarice contre largesse. A l'issue de ces duels, un cycle présente les vertus victorieuses, puis un dernier combat unit les vertus contre la discorde. Le cycle se termine par la construction du temple de l'âme où siège la sagesse.

La plupart du temps les scènes sont dans les marges et illustrent le texte qu'elles accompagnent, cependant certains manuscrits comme le codex de Saint-Gall présentent des illustrations sur des pages entières. Les scènes sont donc sélectionnées et codifiées. Cela va marquer pour de nombreux siècles la manière de représenter les vices et les vertus.

Les éléments marquants du duel qui oppose l'idolâtrie à la foi sont tout d'abord l'aspect antiquisant de la scène : l'idolâtrie renvoie aux divinités polythéistes de l'Antiquité (bandelettes qui orne la tête, colonne avec l'animal à sacrifier...), la foi est revêtue d'une tenue de combat. La foi est marquée par sa mission de couronner les martyrs, le plus souvent les martyrs portent des palmes. Tous les éléments sont en

rapport avec le poème de Prudence mais se retrouveront dans l'art roman comme dans l'art gothique.

Le combat de la libido et de la pudeur va lui aussi connaître un grand retentissement dans l'art médiéval. Les deux allégories se font face, plusieurs scènes du combat sont couramment représentées mais c'est surtout l'aspect des allégories qui sera repris ultérieurement : la libido est vêtue de vêtements en lambeaux et porte des torches enflammées, tandis que la pudeur porte une magnifique armure étincelante.

Du duel entre la colère et la patience, l'art médiéval va retenir l'une des représentations du combat : le suicide de la colère. Pourtant lors de cet affrontement on assiste à un long combat entre les deux allégories.

Du quatrième combat, plusieurs codes vont se transmettre et la superbe sur son cheval sera une des figures les plus reprises durant les périodes postérieures. Cependant, les figures de l'humilité et de l'espérance vont petit à petit s'estomper pour laisser la place à cette figure du « super » vice.

L'héritage du cinquième duel est ambigu : la luxure issue des exemplaires français et germaniques va servir de modèle aux représentations liées à la gourmandise, mais celle issue des canons anglo-saxons va plutôt rejoindre ceux de la luxure au sens que le mot prendra dès le XI^e siècle. La figure de la vertu de sobriété va elle aussi connaître un grand écho puisqu'elle va être imitée dans les représentations de vertus notamment dans l'art roman.

Le dernier duel opposant l'avarice et la sobriété ne va connaître qu'un succès partiel : c'est une nouvelle fois le vice qui va être repris dans l'art médiéval, le cycle entier est très vite abandonné et seul l'aspect du vice est gardé et plus particulièrement l'objet qui le caractérise à savoir la bourse.

La construction du temple de l'âme ou encore la mort de la discorde réduite en pièce par les vertus n'ont pas connu un grand succès dans les siècles qui suivirent.

II. Typologie de l'iconographie carolingienne et ottonienne.

Les cycles psychomachiques sont extrêmement codifiés : le choix des allégories n'est pas anodin et les vertus présentent des codes de représentation très marqués de même que les vices. L'art antique, le poème de Prudence ont influencé ce mode de représentation mais, il faut noter que tous ses éléments vont se transmettre et petit à petit s'affranchir du cadre de l'art de l'enluminure.

Le choix d'allégories féminines guerrières va marquer en profondeur l'histoire de l'art occidental. Ces femmes guerrières vont se faire l'écho des textes mais aussi des images qui s'y rapportent. Les armes, les tenues vestimentaires possèdent des sources antiques, certes les allégories ne sont pas une invention carolingienne, mais les enlumineurs vont opérer une synthèse entre les images antiques et l'art du haut Moyen Âge créant ainsi un discours iconographique qui va être repris dans les siècles qui suivront.

A. Allégorie masculine, allégorie féminine.

En proportion, les allégories féminines sont beaucoup plus nombreuses que les allégories masculines dans le corpus. En effet, on constate que, tant dans la représentation des vices que dans celle des vertus, les enlumineurs du haut Moyen Âge ont eu recours à des personnages féminins.

Les historiens ayant travaillé sur les représentations allégoriques des vices et des vertus aux périodes romane et gothique font le même constat⁴⁹⁸ : les allégories sont

⁴⁹⁸ E., MÂLE, *L'art religieux en France au XII^e siècle, étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*. Paris, Colin, 1998 et E., MÂLE, *L'art religieux en France au XIII^e siècle, étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*. Paris, Colin, 1998.

uniquement des femmes. Cependant, certaines représentations de ce corpus semblent faire exception : peut-on parler de maladresse graphique, de représentation androgyne ou d'allégorie masculine ?

Les manuscrits de tradition française laissent peu de place à l'ambivalence, les figurations sont uniquement féminines. Elles correspondent en de nombreux points aux descriptions faites dans le poème de Prudence. Le manuscrit BnF ms. Lat. 8085 est plus problématique car les personnages sont assez petits, trapus et portent peu de marque de leur féminité. A l'inverse, le manuscrit de Valenciennes ms. 412, qui reprend une organisation identique à celle du le manuscrit précédent de même que la gestuelle, propose des personnages aux traits plus féminins et plus allongés⁴⁹⁹. Le manuscrit belge qui semble à l'origine de cette tradition française propose des canons élancés, des visages plus arrondis et l'enlumineur est beaucoup plus soucieux des détails.

Les manuscrits de tradition anglo-saxonne insistent eux aussi sur la féminité des allégories. Les vices comme les vertus sont des personnages élancés, portant de larges vêtements (grâce auxquels les enlumineurs ont marqué le mouvement). Le mouvement des personnages est gracieux et féminin. Les cheveux sont peu souvent apparents et les corps peu visibles mais les visages ne laissent pas de doute quant à la féminité des allégories.

A l'inverse, les manuscrits qui s'inscrivent dans la tradition allemande proposent des canons plus ambigus : les personnages sont assez petits et trapus. Les visages n'ont aucune marque de féminité. Les cheveux sont systématiquement cachés. Cela ne se retrouve pas dans le manuscrit de Berne, où les personnages ont la poitrine soulignée, même sous les armures. Les vêtements des vices sont beaucoup plus courts. Cependant, la féminité des traits du visage n'est pas vraiment présente. A l'inverse,

⁴⁹⁹ La chevelure, les vêtements et la poitrine des allégories sont marqués voir annexes fig. 30 à 90 p.71-85

lorsqu'on observe le manuscrit de Saint-Gall, les personnages n'ont pas de caractère féminin hormis la tenue vestimentaire (de longues robes et la tête couverte d'un voile). Si les traits du visage sont plutôt arrondis, la poitrine n'est pas marquée et les cheveux ne sont pas apparents.

En outre, selon l'allégorie représentée la féminité est plus ou moins indiquée. Elle est très présente dans les représentations de la foi et de la luxure. En effet, les enlumineurs représentent la féminité de la première par sa tenue vestimentaire : la vertu à la poitrine dénudée dans de nombreux manuscrits (surtout dans les traditions française et anglo-saxonne). Dans le manuscrit de la BnF ms. Lat. 8085, la Foi est vêtue comme une noble femme romaine, les cheveux semblent longs et retombent sur les épaules, cette coiffure rappelle les chignons antiques. Ce chignon est plus lisible dans le manuscrit de Valenciennes, le ms. 412, et les attributs de la féminité de la vertu sont vraiment lisibles car la poitrine de la foi est apparente. Dans le cas de la luxure, la représentation en appelle plus à la sensualité par les mouvements (danse...) bien que l'allégorie possède des caractéristiques physiques très féminines (cheveux longs et lâchés, robe et parure qui la mettent en valeur). A l'inverse, lorsque les allégories portent leurs armures, les traits et les caractéristiques féminines sont beaucoup moins apparents c'est le cas notamment des vertus de la patience et de la pudeur.

Les illustrations tirées des Bibles, sacramentaires... présentent des allégories purement féminines. Lorsqu'on observe la Bible de saint Pierre, les quatre vertus sont très féminines : elles portent de longues robes rouges et des voiles blancs qui leurs couvrent les cheveux. Le mouvement est gracieux et féminin, leurs têtes sont couvertes d'auréoles. La majorité des représentations du corpus s'inscrivent dans cette tradition. A l'inverse, dans la Bible de Charles le Chauve, même si les tenues marquent la féminité des allégories, le canon des corps est très ramassé voire masculin.

Un manuscrit fait exception dans ce corpus, le *Traité des vices et des vertus* de Moissac. Il se situe à une période charnière : si les illustrations et la compilation ont été réalisées au XI^e siècle, cependant les textes compilés sont des œuvres carolingiennes. Les illustrations qui les accompagnent montrent des allégories avec des caractéristiques physiques très peu féminines... Certes, les personnages ne portent pas de barbes, sont souvent couverts d'un voile mais rien n'indique leur féminité. Comment expliquer cette particularité ? On peut supposer que l'enlumineur ne s'est pas laissé influencer par les allégories psychomachiques et a cherché à représenter les démons qui tentent l'âme dans la tradition des écrits de Jean Cassien et d'Evagre.

Par conséquent, les allégories sont essentiellement féminines, mais les traits ne sont pas forcément réalistes et donc s'éloignent de la féminité. De plus, il ne faut pas oublier que ces représentations sont nées au sein des *scriptoria* des grands monastères carolingiens et ottoniens où les enlumineurs n'ont pas de contact avec les femmes. C'est pourquoi ce sont les tenues et les attributs qui créent la féminité des allégories.

B. Tenues et attributs.

On constate que les tenues et les attributs des vices et des vertus sont essentiels car ils permettent d'identifier l'ensemble des vices et des vertus. Les représentations puisent leur source dans le poème de Prudence. Dans les représentations antiques, la déesse *Virtus* est représentée sous les traits d'une jeune femme avec une opulente chevelure et coiffée d'un casque. Il n'est pas étonnant que les représentations carolingiennes découlent de cette allégorie⁵⁰⁰.

⁵⁰⁰ DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1919, t.1

Les vertus sont très souvent habillées à la mode romaine, elles portent le plus souvent une longue robe qui leur descend jusqu'aux chevilles ou une tunique⁵⁰¹. Pour les spécialistes des vêtements au Moyen Âge, ce vêtement est le plus proche de la peau. Le tissu est en lin, en chanvre ou en soie. On ne peut pas dire que cette tunique ait une forme, une longueur ou une dimension précise⁵⁰². Cependant, lorsqu'elle est mise en avant c'est que le personnage est en quelque sorte nu.

Par-dessus cette longue robe, les vertus portent une étoffe de tissu, un long tissu qui leur couvre les épaules mais dans certain cas aussi la tête. Dans le cas des vertus, ce vêtement s'apparente à l'ancienne *stola*, pièce de tissu épais ou léger qui couvre les femmes romaines de la tête aux pieds. Les vices portent plutôt des toges, dont le port féminin dans l'Antiquité est caractéristique des femmes de mauvaise vie. Dans l'iconographie, le voile qui couvre les vertus est censé sacraliser la féminité, en effet dans les traditions méditerranéennes et orientales les vierges à marier cachent leur beauté derrière un voile. Seul l'époux est habilité à écarter, le jour du mariage, le voile de celle qui désormais portera le voile de l'épouse.

Les pieds sont très souvent nus, ce qui peut paraître surprenant car durant le Moyen Âge central un personnage représenté avec des pieds nus renvoie à une connotation très négative⁵⁰³. Cependant, James Hall explique que le choix de représenter les pieds nus peut renvoyer à l'humilité et à la pauvreté. Certains manuscrits présentent les vertus avec les pieds couverts, le port d'une chaussure est une manière d'accéder à une humanité supérieure.

D'autres manuscrits présentent les vertus revêtues d'armures : dans ce cas-là les vertus portent une sorte de tunique courte. Par-dessus, les enlumineurs font figurer une cuirasse, ainsi qu'un ceinturon et un ornement. Très souvent les vertus portent un

⁵⁰¹ On peut s'interroger sur ce vêtement, la tunique peut aussi bien être assimilée à la chemise connue dès le haut Moyen Âge.

⁵⁰² WOLF-BONVIN, R., « Un vêtement sans l'être : la chemise » In : *Le nu et le vêtu au Moyen Âge : XII^e-XIII^e siècles*, Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2001

⁵⁰³ En effet, les pieds nus renvoient à l'image de la luxure durant les périodes romanes et gothiques.

casque. Le casque est un symbole de puissance et d'invulnérabilité. Dans son Lexique des symboles chrétiens, M. Feuillet s'appuie sur deux citations bibliques, tirées du Livre de la Sagesse disant que le Juste « mettra pour casque un jugement sans feinte » (Sg 5, 18) et de saint Paul disant à ses frères : « Recevez le casque du Salut » (Ép 6, 17), empruntant l'image à Isaïe (Is 59, 17), pour expliquer le sens de ce casque. Concrètement, ces différents éléments qui composent la tenue des vertus ont été inspirés des tenues romaines et probablement copiés à partir d'un manuscrit plus proche de la rédaction du poème.

Si on prend les vertus dans leur ordre d'apparition dans le poème, la vertu de la foi arrive en premier. Dans les différents manuscrits, la foi change de tenue. Dans les manuscrits de tradition allemande, la vertu porte un long manteau qui lui sert de robe. Une partie de sa poitrine est apparente. Dans les autres cas, la vertu porte une tunique et parfois une armure. Dans la dernière scène, la foi porte ses attributs qui restent les mêmes dans les différents manuscrits : une palme et une couronne de laurier. Cette dernière elle l'offre aux martyrs qui s'approchent d'elle. En effet, ces deux attributs prennent leur sens dans des symboles antiques : la palme chez les Grecs, comme chez les Romains, est un symbole de victoire. En effet, elle servait à fêter la victoire des généraux romains lors de leur triomphe. Ce symbole est repris par les premiers chrétiens, car la palme rappelle la victoire de la vie sur la mort, par conséquent elle sert à la glorification des martyrs. Opposé à elle, le vice de l'idolâtrie est revêtu d'une tunique, légèrement ceinturée aux hanches, les pieds sont nus et le vice porte des sortes de braies. Son attribut est une hache et il se tient devant un autel antique surmonté d'un bœuf ou de têtes de bœufs.

Le second combat met en scène la pudeur et la libido. La vertu porte une magnifique armure, comme précisé dans les vers du poème de Prudence. La pudeur porte un casque qui ne laisse pas apparaître ses cheveux, alors que son armure se compose d'une cuirasse qui surmonte une tunique dont les manches apparaissent sous

les épaulières et sous l'ornement. Cette armure possède aussi un ceinturon⁵⁰⁴. La pudeur ne porte comme attribut que deux glaives. A l'inverse, le vice de la libido est l'allégorie la plus dévêtue. Le corps est quasiment nu, il semble que l'allégorie ne soit vêtue que d'une étoffe de tissus qui ne lui couvre que le bas du corps. Dans certaines images, ce tissu peut sembler déchiré. Ses armes sont de longues torches, dont le nombre varie en fonction des manuscrits.

Le combat suivant met en scène la vertu de la patience et le vice de la colère. La vertu de patience, comme celle de la pudeur, porte une armure antique. Son armure est moins sobre que la précédente. En effet, la cuirasse possède un ornement. La tunique apparaît sous la cuirasse et le casque de la vertu est surmonté d'une sorte de plume. En outre, la vertu possède à ses pieds des chaussures militaires. La patience possède peu d'attributs, elle porte un bouclier rond⁵⁰⁵ et une lance. Le vice de la colère porte une simple tunique, le vice est complètement échevelé (cette coiffure caractéristique sera, jusqu'à la fin du Moyen Âge, le moyen d'identification principal du vice de la colère).

Dans le combat qui oppose l'orgueil à l'humilité et à l'espérance, le vice possède un vêtement somptueux, une longue tunique qui descend jusqu'aux pieds, des chaussures et un vêtement qui lui couvre les épaules et l'ensemble du corps. Tandis que ses adversaires sont vêtus sombrement : elles sont revêtues d'armures et de casques d'inspiration romaine.

Vient ensuite le combat opposant la luxure et la tempérance. La luxure porte une longue tunique qui lui descend jusqu'aux chevilles. Elle porte une toge et ses cheveux sont défaits et lui retombent sur les épaules. La tempérance porte comme les

⁵⁰⁴ Le fait que la chasteté porte un ceinturon, ou une ceinture, noué au niveau des hanches n'est pas anodin, car sa présence peut être interprétée comme un symbole de chasteté.

⁵⁰⁵ FEUILLET, M., *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2009. Dans cet ouvrage, l'auteur explique que le bouclier est l'arme défensive par excellence. Ici, elle est l'arme de la patience qui subit vaillamment les attaques de la colère, on peut rapprocher l'utilisation de ce bouclier au propos de Paul de Tarse dans son épître aux Ephésiens : « Ayez toujours en main le bouclier de la Foi, grâce auquel vous pourrez éteindre tous les traits enflammés du Mauvais » (Ép 6, 16).

autres vertus une armure romaine, son attribut est une sorte de longue lance surmontée d'une croix. Dans certaines représentations, la vertu possède un bouclier⁵⁰⁶.

Le combat suivant met en scène un vice ambigu, l'avarice, dont la tenue vestimentaire est particulière puisqu'elle illustre les vers du poème de Prudence où le vice se déguise en vertu. Par conséquent, on note qu'elle porte une tunique courte et une étoffe déchirée par-dessus. Dans plusieurs manuscrits, elle tient dans ses mains une bourse ou un grand sac qu'elle remplit de tous les objets de valeur oubliés sur le champ de bataille. Ses cheveux sont défaits autour de son visage. La vertu de la largesse porte une tenue militaire, une chemise surmontée d'une armure et d'un casque. Un beau manteau est agrafé sur son épaule. Elle tient une lance et un bouclier.

Le dernier combat est celui de la discorde contre l'ensemble des vertus. Le vice porte les mêmes vêtements que les vertus victorieuses : elle porte une tunique surmontée de son armure, mais dans d'autres manuscrits, le vice ne porte qu'une tunique. Les vertus après le combat, durant la scène de construction du temple, sont habillées de simples tuniques quasiment toutes identiques. Elles ne portent plus d'armes mais les instruments des bâtisseurs. Lorsque la sagesse entre en scène, la vertu est vêtue d'une très longue robe, ses pieds sont nus et sa tête est couverte d'un voile.

C. Petit répertoire de la gestuelle des vices et des vertus.

Les cycles des vices et des vertus proposés durant le haut Moyen Âge présentent de nombreux points communs. Si l'on analyse le corpus iconographique dans son ensemble, les représentations de vertus trouvent deux origines : les représentations psychomachiques et les représentations des vertus dites humaines. De manière

⁵⁰⁶ Selon l'ouvrage de M. Feuillet, *op. cit.*, l'emploi du bouclier est parfois utilisé dans le combat que la chasteté peut mener contre Cupidon. L'emploi du bouclier dans le combat entre la luxure et la sobriété établit une nouvelle fois le lien entre l'association du mot luxure à la vertu de la chasteté, par conséquent ouvre à ce nouveau sens du mot luxure (cf. chapitre 6 de la partie II).

générale, les vertus sont toujours représentées debout, tête ou visage légèrement inclinée en direction de l'ennemi qu'elles doivent vaincre ou en direction des autres vertus vers lesquelles elles se tournent.

Les vertus humaines ont une gestuelle précise et répétée d'un manuscrit à l'autre. Deux représentations cohabitent, celles dont on ne peut voir que le buste et celles représentées en intégralité. On ne peut différencier les premières les unes des autres, car elles ne portent pas leurs attributs. Les visages sont identiques, les traits ne sont pas spécialement fins ni même très féminins. Les visages sont toujours légèrement tournés vers le côté. A l'inverse, lorsque les vertus sont représentées intégralement, elles figurent sur la même page. Elles sont debout, on ne voit jamais le bas de leur corps qui est recouvert par les vêtements. Les bras sont toujours pliés afin de tenir les attributs qui permettent d'identifier chacune d'elles. Parfois seuls leurs bustes apparaissent.

Cette gestuelle n'est pas très marquée, elle est assez répétitive mais elle semble avoir eu un grand écho tout au long du Moyen Âge. En effet, durant la période romane, les combats psychomachiques ne montrent pas un grand mouvement : les vertus semblent se tenir stoïquement debout sur les vices qu'elles achèvent de leurs armes. C'est le cas dans les représentations prenant place sur les voussures des tympans romans du Poitou, ou encore de certaines fresques comme celles de la chapelle Saint-Michel de Saint-Julien de Brioude. Durant la période gothique, les gestes sont plus maniérés mais l'attitude générale est la même. La vertu est debout et foule de ses pieds le corps du vice, comme on peut le voir par exemple au portail de la cathédrale de Strasbourg.

Toutes les autres vertus prennent leur source dans le poème de Prudence, les enlumineurs ayant cherché à les représenter au plus près du contenu du poème. Tout comme les représentations de vertus humaines, elles sont debout dans une attitude de supériorité vis-à-vis des vices. Les gestes sont marqués par le combat que chacune

d'elles doit accomplir. Malgré différents combats, des codes sont communs et vont rester en place jusqu'à la période romane et surtout pour la représentation des vices.

Si on prend les couples par ordre d'apparition dans le poème, le combat mettant en scène la foi et l'idolâtrie arrive en premier. Dans la majorité des manuscrits le combat se déroule en trois miniatures. La foi est debout, quasiment de face. Dans la première scène, ses bras sont ouverts ; tandis que dans la seconde elle maintient d'une main son ennemie tout en levant son autre poing, prête à la frapper. Enfin la vertu est debout, elle est face aux martyrs qu'elle couronne. Face à elle se tient le vice de l'idolâtrie, dans la première scène le vice est debout et brandit sa hache de sa main. Dans la deuxième scène, l'idolâtrie est à terre ; son visage est écrasé par son adversaire, le corps est complètement déséquilibré : le bras droit est tendu en avant, le gauche replié sous le corps, les deux jambes sont repliées sur le ventre.

Dans le second combat, la scène se découpe en six miniatures. Tout d'abord le vice de la libido semble se jeter sur la vertu, la pudeur est debout dans une position d'attente, les deux bras levés, le mouvement du vice est légèrement incliné vers la vertu, brandissant sa torche. La deuxième scène montre la pudeur penchée sur le vice qui gît au sol, la gestuelle de la vertu est intéressante car elle étend l'une de ses mains vers son adversaire tandis que l'autre est ramenée vers sa bouche. Le corps du vice est au sol, les jambes s'enchevêtrent entre elles, les bras reposent le long du corps à côté des torches. Dans la troisième scène, rien ne change dans l'attitude du vice, mais la vertu s'incline vers lui, les deux mains autour de son glaive qu'elle enfonce dans sa gorge. Dans la scène suivante, la pudeur invective le cadavre de son ennemi. La vertu est toujours dans une position de force, debout dans une attitude stable alors que le corps du vice a une attitude étrange, le corps est déséquilibré tourné à l'opposé de la vertu alors que sa tête lui fait face ; les jambes et les bras sont dans le mouvement inverse de celui de la tête.

Le troisième combat se déroule sur de nombreuses scènes, les attitudes sont parfois communes puisque la patience garde une attitude impassible ; debout au

milieu du champ de bataille, toujours face à son adversaire, subissant sans faillir ses assauts. D'une main, elle s'appuie sur son bouclier, de l'autre elle tient sa lance. La fin du cycle montre la vertu discutant avec d'autres interlocuteurs, Job et les autres vertus. L'attitude est encore quasiment identique aux précédentes : seuls les bras (en direction des personnes qui l'écoutent) sont tendus vers les interlocuteurs. A l'inverse, le vice de la colère possède une attitude très différente et très caractéristique : il s'attaque à la vertu tout d'abord avec une lance, en frappant à son casque ; après avoir brisé son arme, la colère s'est emparée d'autres lances (trois dans le manuscrit de la BnF ms. Lat. 8085) qu'on la voit jeter contre la vertu. Ensuite les deux adversaires se font face, les armes de la colère gisent, brisées, aux pieds d'elle. Le vice s'arme ensuite d'un gourdin et frappe le crâne de la vertu, la scène suivante montre l'arme se briser de nouveau. La scène suivante est la plus emblématique, car on assiste au suicide du vice qui, courbé sur lui-même, s'enfonce une lance profondément dans la poitrine. Dans la dernière scène, son corps gît au sol, une jambe tendue, l'autre repliée sous son corps. Les bras le long du corps.

Le combat suivant met en scène deux vertus, humilité et espérance, face à un vice, l'orgueil. Il s'agit de l'un des combats les plus illustrés (onze miniatures pour le manuscrit de la BnF, le ms. Lat. 8085), le vice de l'orgueil est dans un premier temps à cheval du haut duquel il s'adresse à ses deux adversaires. Lorsque l'orgueil tombe dans le piège, on voit son cheval chuter, le corps du vice gît au sol tout dégingandé. Le combat se termine lorsque l'humilité lui ôte sa tête et la jette à ses côtés. Espérance et humilité n'ont pas la même gestuelle. Les attitudes des deux vertus ne sont pas très variées tout au long du combat : elles sont debout côte à côte face au vice qui les interpelle. Lorsque ce dernier chute, leurs attitudes se modifient : on voit le bras d'espérance se lever vers le ciel d'où la vertu récupère son glaive qu'elle offre à l'humilité. Cette dernière brandit l'arme et tranche la tête du vice, qu'elle saisit d'une main avant de la laisser retomber au sol. Ensuite les deux vainqueurs reçoivent les

félicitations, les deux ont la même attitude, les bras sont pliés et tournés vers le ciel avec les paumes ouvertes.

Le combat suivant est riche, les attitudes sont variées. Dans la première phase de l'opposition, la luxure est attablée et s'enivre. Puis, ivre, le vice monte sur son char et harangue les vices, puis le combat entre les deux adversaires s'amorce et le vice chute de son char. Enfin son corps gît au sol. La tempérance arrive plus tard dans la mise en scène. Dans un premier temps, la vertu de la tempérance ou de la sobriété a une attitude plutôt passive : elle observe le char de son adversaire, mais le combat débute lorsque le char s'approche d'elle. Grâce à sa lance surmontée d'une croix, elle bascule le char du vice.

Le combat de l'avarice se déroule en de nombreuses images. Le vice est représenté le plus souvent debout. Il porte entre ses mains des bourses qu'il remplit de richesses récupérées sur le champ de bataille. Une autre scène propose une attitude caractéristique de l'avarice : le vice est debout et pousse devant lui des hommes qu'il jette dans les flammes de l'enfer. En fin de compte, le vice est représenté terrassé par la vertu de la largesse. Représenté allongé sous les pieds de la vertu, le vice est dépecé par elle et ses biens sont offerts aux hommes par la vertu. A l'inverse, la vertu de la largesse n'apparaît qu'à la fin du combat. Elle est debout sur le vice, l'écrase en se saisissant de ses vêtements. Puis tout en l'étranglant, la vertu lui arrache ses vêtements et distribue le contenu de ses sacs.

Le dernier combat est celui de la discorde contre toutes les vertus. Le vice s'attaque à la vertu de la concorde, il occupe une place centrale dans la miniature. Encerclé par les vertus, le vice semble les narguer en présentant ses deux mains ouvertes, paumes tournées vers le ciel. Il reçoit ensuite les coups des vertus et son corps est disloqué, on ne peut voir que certains morceaux éparpillés aux pieds des vertus. Face à la discorde, les vertus ont une attitude offensive. Elles l'encerclent, armes au poing et finissent par la tuer et la découper en morceaux.

Les deux dernières scènes du poème ne mettent en scène que les vertus. On peut les observer construire le temple de l'âme comme si elles étaient de vrais ouvriers : les fondations sont tracées, mesurées et vérifiées. La foi et la concorde donnent les directives et vérifient le chantier. A la fin du poème, le temple est construit ; au centre de ce temple on trouve une dernière vertu qui y siège, c'est la vertu de la sagesse. Son attitude est caractéristique, elle est assise sur un trône dans une attitude qui rappelle celle des représentations royales ou impériales.

PARTIE 2. DÉFINIR LE MAL EN L'HOMME, UNE ANALYSE DES VICES.

Dans la littérature, comme dans la pensée médiévale, l'homme est présenté comme un pécheur. Depuis le péché originel, les humains ont chuté et sont souillés par cette faute. Leurs vies, leurs actions, leurs quotidiens sont marqués par l'omniprésence des vices. Le discours des vices présente ceux-ci comme une maladie de l'âme⁵⁰⁷. L'homme peut lutter, mais dans leur passage sur terre, il peut se défaire de leur présence et doit redoubler de vigilance pour ne pas succomber.

A l'époque carolingienne, les auteurs ont hésité entre un octénaire et un septénaire des vices mais se sont accordés à placer l'orgueil, ou la superbe à la tête de ceux-ci. Dès lors, ce vice devient un « super » vice, duquel toutes les autres fautes, péchés, vices, maladies... découlent. Ce vice, associé au diable, vise l'aristocratie de l'époque et va prendre des traits et des caractéristiques qui lui resteront attachés durant de nombreux siècles.

Les classifications ont fait figurer en bonne position les vices qu'on nomme spirituels, ceux qui ne se voient pas immédiatement mais qui naissent dans l'âme humaine. Ces vices spirituels dégradent l'âme, l'homme qui y succombe cherche à les dissimuler mais ceux-ci ne peuvent que rejaillir, détruisant l'âme du pécheur petit à petit. Le transformant et le conduisant à tomber sous le poids d'une autre catégorie de vices, ceux qui sont dit « charnels ». Ces derniers, plus visibles par le reste de la société,

⁵⁰⁷ Comme en témoigne les intitulés des chapitres du Pénitentiel d'Halitgaire de Cambrai : il débute par la description du vice et enchaîne par un chapitre nommé du remède de Ainsi on comprend qu'il décrit la maladie et le moyen de lutter contre.

conduisent l'homme à des agissements déviants, le laissant vaincu et, mettant en danger les fondements même de l'organisation de la société⁵⁰⁸.

Chap. 4 Superbia, à l'origine de tous les vices.

Cette place de choix découle de la vision de ce vice : à l'époque on le considère comme le vice qui caractérise le diable⁵⁰⁹ et on associe sa naissance à la chute de ce dernier.

L'ascension de ce vice est à relier à l'évolution de la vision de l'homme et de son monde à l'époque : si dans le monachisme primitif, l'orgueil est le dernier des vices, mais pas le moins dangereux, dans la vision sociétale de l'époque le vice touche tous les hommes et en particulier ceux qui possèdent une fonction importante. Il prend la première place en raison du public auquel les auteurs de la *renouatio* s'adresse.

Le lien entre l'orgueil et l'aristocratie est très marqué dans l'iconographie et dans les différentes sources car c'est la catégorie sociale la plus exposée, de par ses fonctions publiques et sa puissance⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ SASSIER, Yves. *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IV^e-XII^e siècle)*. Armand Colin, 2012 : L'idée que les vices sont à combattre afin d'assurer le bon ordre moral de la société est présent tout au long de l'ouvrage.

⁵⁰⁹ Sur ce thème cf. DUBOIS, Claude-Gilbert. « L'invention du mythe des « anges rebelles » », *Imaginaire & Inconscient*, vol. 19, no. 1, 2007, pp. 31-50. L'auteur rappelle que les premières mentions d'« anges rebelles » remontent à des écrits juifs du II^e siècle avant J.-C., cependant c'est sous la plume d'Augustin d'Hippone que le mythe des anges révoltés avec à leur tête Lucifer prend sa forme la plus connue. Très rapidement, ces démons vont devenir essentiels dans la définition du mal. Très rapidement, l'orgueil lui est associé notamment dans sa recherche de puissance et de domination.

⁵¹⁰ A la fin du XI^e siècle, le pape Grégoire VII écrit « Qui ne sait que les rois et les ducs tirent leur origine de ceux qui, ignorant Dieu, s'attachèrent sous l'action du diable, prince de ce monde, à dominer les hommes, leurs égaux, avec une cupidité aveugle et une présomption intolérable, et le firent par l'orgueil, les rapines, la perfidie, les homicides et toutes sortes de crimes ? » comme le rapporte Y. Sassier dans « Chapitre 4 - Le modèle carolingien dans la tourmente (fin IX^e-fin XI^e siècle) », *op. cit.*

I. Le vice du Diable

Le récit de la Chute du diable connaît un regain d'intérêt lors de ces deux périodes, puisqu'on considère que c'est ainsi que le péché a rejailli sur l'homme. Après le péché originel, le vice de l'orgueil se répand au sein de l'humanité. Ce vice, difficile à identifier, car il est un vice caché conduit l'homme à s'enfler de fierté et pervertir son cœur en se comportant dans l'âme humaine comme une porte qui conduit aux autres vices et à les y faire proliférer.

A. Aux origines de tous les maux.

C. Casagrande et S. Vecchio dans *l'Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*⁵¹¹ écrivent que "l'orgueil est, à partir de Grégoire le Grand, le premier des péchés ; mais la référence à la primauté de l'orgueil va au-delà de la classification des vices et finit par poser très directement le problème même de l'origine historique et ontologique du mal." Cette position dominante est renforcée par les travaux d'Augustin qui explique que le péché de Lucifer et le péché originel découlent du vice d'Orgueil. Par la suite, Jean Cassien qui ne traite de l'esprit de l'orgueil que dans son dernier chapitre écrit :

« Notre huitième et dernier combat est contre l'esprit d'orgueil. Mais quoique ce mal soit le dernier et qu'il vienne à la fin de la liste des vices, par son origine et dans le temps, il occupe pourtant le premier rang⁵¹². »

L'auteur des *Institutions cénobitiques* définit deux genres d'orgueil : le premier s'attaque aux "moines spirituels et éminents" et le second s'en "prend à ceux qui sont encore débutants et charnels⁵¹³." Mais quoi qu'il en soit ce vice dresse l'âme contre Dieu et contre les hommes. Il écrit que ce vice affaiblit les vertus et dépouille l'homme de toute

⁵¹¹ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2009.

⁵¹² JEAN CASSIEN, *Les institutions cénobitiques*, éd. et trad. J.-C.Guy, Paris, Cerf, 2001, Livre XII, chap. 1.

⁵¹³ *Idem*, Livre XII, chap. 2.

justice et de toute sainteté. Il compare l'orgueil à une maladie infectieuse et généralisée qui provoque la destruction de tout le corps⁵¹⁴.

L'idée que le vice de l'orgueil provient du diable reste profondément ancrée dans les écrits des penseurs du premier temps de la *renouatio* carolingienne. En effet, Ambroise Autpert écrit dans son *Libellus* :

« Prosper dit bien : « Pour être plus crédible, ce que l'on avance doit être fondé sur les Ecritures saintes ». C'est après les avoir interrogées qu'il énonce : « L'orgueil est l'origine de tout péché ».

Non pas de quelque péché mais de tout péché. Ce vice est déjà un péché par lui-même mais aucun autre péché ne peut exister, ni advenir maintenant ou dans le futur sans que le vice de l'orgueil ne se soit insinué dans l'âme humaine auparavant. Puisque, explique-t-il, tout péché ou vice consiste à mépriser les préceptes divins. Enfin il reprend la théorie augustinienne : c'est le diable lui-même qui a inventé l'orgueil à cause duquel il a été précipité du haut du ciel, lui que Dieu avait créé sans péché. Par conséquent, l'orgueil est bien à l'origine de tous les malheurs. De la même manière, le premier homme a été corrompu par l'arrogance orgueilleuse de son esprit et voue toute sa descendance, donc toute l'humanité à ce péché, à la perdition et la mort inéluctables.

Cette idée que l'orgueil transforme les anges en démons est aussi présente dans le *Liber exhortationis* de Paulin d'Aquilée, en effet il oppose l'humilité et l'orgueil et signale que si l'humilité fait atteindre aux hommes qui la pratique le hisse au même niveau que les anges⁵¹⁵. Plus loin dans le *Liber exhortationis*, il lie l'orgueil à la cupidité, ou envie, et le place en tête d'une foule de vices secondaires⁵¹⁶. Mais surtout, il explique

⁵¹⁴ *Idem* Livre XII, chap. 3.

⁵¹⁵ PAULIN D'AQUILÉE, *Liber exhortationis ad heircum comitem seu duces forojuliensem*, éd. J. P. Migne, PL, Paris, Migne, 99, C. 197-282, chap. XVIII : « *jactantiam et superbiam conculcet profunda humilitas: quia humilitas homines sanctis angelis similes facit, et superbia ex angelis daemones fecit.* »

⁵¹⁶ *Idem*, PL, Paris, Migne, 99, C. 197-282, chap. XIX : « *Siquidem nihil aliud omne peccatum est, nisi Dei contemptus, quo ejus praecepta contemnimus: et hoc nulla res alia persuadet homini nisi superbia. Porro superbia et cupiditas in tantum unum est malum, ut nec superbia ^[1 1Kb] sine cupiditate, nec sine superbia possit cupiditas ^[2 1Kb] inveniri. De superbia namque nascuntur haereses, schismata, detractiones, invidiae, irae, rixae, dissensiones,*

cette position en faisant naître un dialogue entre le Diable orgueilleux et cupide et le Christ humble : il conclut ce dialogue en expliquant que le Diable par l'orgueil et la cupidité souhaite précipiter l'homme en enfer, tandis que par l'humilité le Christ tente d'élever l'homme vers le ciel⁵¹⁷. Il utilise une métaphore militaire pour décrire le vice de l'orgueil⁵¹⁸. Cependant, Paulin n'écrit uniquement sur la primauté de l'orgueil qu'en laissant le vice lié à la cupidité.

Alcuin dans son *Liber* propose une analyse similaire, dans laquelle l'orgueil est le péché du diable :

« Le plus grand péché du diable fut la superbe. Pour cette raison, la superbe est pire que tout autre vice, elle qui naît fréquemment des actes du bien, lorsque l'homme s'enorgueillit de ses propres bonnes œuvres : et ce qu'il a eu grâce à la charité, il le perd par la superbe. »

Halitgaire de Cambrai propose la même analyse qu'Ambroise Autpert, là où Alcuin ou Paulin d'Aquilée expliquent que le vice de l'orgueil naît de la volonté du diable, lui démontre que c'est le diable lui-même qui a inventé le vice de l'orgueil, alors que Dieu l'avait créé sans péché. Par conséquent, le péché du premier homme est entièrement lié au péché du diable et a introduit la mort parmi les hommes⁵¹⁹.

L'idée que l'orgueil est le vice du diable est aussi présente dans la *Via regia* de Smaragde. L'abbé de Saint-Mihiel rappelle que c'est à cause de la chute orgueilleuse

contentiones, animositates, ambitiones, elationes, praesumptiones, jactantia, verbositas, vanitas, inquietudo, mendacium, perjurium et caetera hujusmodi, quae dinumerare per singula longum est. Cupiditas quoque facit homines gulosos, intemperantes, ebriosos, avidos, rapaces, fornicarios, adulteros, stupratores, incestos, flagitiosos et alia innumerabilia, per quae diabolus genus humanum praecipitare solet. »

⁵¹⁷ *Idem*, 99, C. 197-282, chap. XIX : « *Et ut ad ultimum concludam, diabolus cum ruina magna per superbiam et cupiditatem ad infernum praecipitatur: Christus cum humilitate ad coelos elevatur. »*

⁵¹⁸ *Idem*, C. 197-282, chap. XIX : « *Et si quis militans imperatori terreno omnibus jussis ejus obedire decertat, quanto magis militaturus imperatori debet custodire praecepta coelestia? »*

⁵¹⁹ HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676, : « Enfin c'est le diable lui-même qui a inventé l'orgueil à cause duquel il a été précipité du haut du ciel, lui que Dieu avait créé sans péché. L'orgueil est bien la cause de tous les malheurs. Et de la même façon, le premier homme corrompu par l'arrogance orgueilleuse de son esprit voua à celle-ci toute sa postérité qui s'abandonna totalement à ce péché, à la perdition et la mort inéluctables. D'où les paroles de l'Apôtre : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché, la mort et ainsi se transmet alors à tous les hommes ». La volonté orgueilleuse fait mépriser les préceptes de Dieu et transforme les anges en démons. »

du Paradis de Lucifer que le premier homme a lui aussi chuté⁵²⁰. Raban Maur rappelle dans son pénitentiel que l'orgueil est l'origine et la reine de tous les vices⁵²¹. L'orgueil conduit l'homme au mépris et à se croire supérieur à Dieu. Cependant, il montre que selon les auteurs la superbe n'est pas le seul vice à avoir obtenu le statut de racine de tous les vices. Il démontre que la cupidité est citée comme racine de tous les maux par Paul⁵²² par conséquent Raban considère que si la cupidité est à l'origine de tous les maux, l'orgueil cependant est à l'origine de tous les vices. Par conséquent, il opère une distinction entre les notions de « mal » et de « vice ».

Tout comme le poids du fruit brise le rameau, de même la fierté ruine la beauté des âmes⁵²³. Si la métaphore diabolique est importante, celle qui associe l'orgueil à la végétation est elle aussi dominante : elle est le poids du fruit tout comme la ramification incontrôlée de la végétation. Le vice de l'orgueil est vraiment particulier, sa position de racine des vices s'explique par le fait que l'orgueil n'est pas un vice réellement visible, en réalité c'est par les vices qui en découlent que l'orgueil peut se manifester⁵²⁴. Durant les périodes carolingienne et ottonienne, les auteurs ont développé l'idée que l'orgueil est un « super » vice. Cette position dominante de l'orgueil, face aux dernières hésitations de certains auteurs tels que Raban Maur,

⁵²⁰ SMARADGE DE SAINT-MIHIEL, *Via Regia ad Ludovicum Pium*, PL 102, col. 931-970, chap. XXI : "Grande malum est superbia, quae diabolum de coelo deposuit, et hominem de paradiso projecit ; quae et quotidie de statu rectitudinis miseris ad infima premit, et post obitum ad inferna demergit."

⁵²¹ RABAN MAUR, *De vitiis et virtutibus, de peccatorum satisfactione et remediis*, éd. J. P. Migne, PL 112, Paris, Migne, c. 1367d-1370 et 1374, chap. I : "Nam et secundum canonum definitionem, haec sunt capitalia crimina. Primo «superbia» quae est mater et regina omnium vitiorum, sive levium sive principalium, testante sacra Scriptura: «Initium omnis peccati superbia. »

⁵²² *Idem*, c. 1367d-1370 et 1374, chap. I : "Deinde « cupiditas mala, » de qua Paulus apostolus ait: «Radix omnium malorum est cupiditas.» Cum enim Spiritus sanctus per prophetam initium omnis peccati superbiam esse pronuntiet, et per Apostolum radicem omnium malorum cupiditatem affirmet, unum idemque esse significat, quia cupiditas et superbia in tantum est malum, ut nec superbus sine cupiditate, nec sine superbia possit inveniri cupidus, solerter considerare debent qui de peccatis et vitiis tractant, quia superbia initium est omnis peccati, cupiditas vero omnium radix malorum; antea enim unaquaque res initium habet, postea radicem emittit, et tamen sicut initium et radix una eademque res est et materia, ita superbia et cupiditas, licet unum prius, alterum posterius, unum tamen est malum."

⁵²³ THEODULFE D'ORLEANS, *Capitulaire episcopal*, Capitula II, Capit.: II, nr.: X, 12, pag.: 175, lin.: 31: *Sicut pondus fructuum frangit ramum, sic superbia decorem evertit animarum.*

⁵²⁴ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2009.

s'impose au fur et à mesure. Dès le XII^e siècle, la primauté de l'orgueil ne souffre désormais plus d'aucune contestation.

B. L'orgueilleux, un être paré de vertus

« Pour beaucoup ou plutôt pour presque tous tu es le meilleur, par la parole, la science, les richesses, les honneurs et toutes les grâces physiques ou spirituelles que tu as reçues en abondance. Méprise tout le monde et efforce-toi d'être supérieur à tous »

Ces propos sont prononcés par l'Orgueil au cœur de l'homme dans le *Libellus* d'Ambroise Autpert⁵²⁵. Par conséquent, le vice cherche à montrer à l'homme qu'il est le meilleur et qu'il peut se passer de Dieu. Dans *l'Histoire des péchés capitaux*, un rappel est fait sur la distinction que Cassien et Evagre ont fait entre la vaine-gloire et l'orgueil. Les deux vices sont très liés, les deux vices sont des vices spirituels qui n'ont pas de répercussion sur le corps, plus le moine progresse sur le chemin de la vertu plus ces vices s'insinuent en eux, et les deux vices se manifestent par une forme d'autosatisfaction et d'auto exaltation. L'orgueil pousse l'homme à nier toute dépendance vis-à-vis de Dieu et l'action de sa grâce, tandis que la vaine-gloire pousse l'homme à exagérer l'opinion que l'on a de soi par rapport aux autres⁵²⁶.

Jonas d'Orléans dans son *Institution des laïcs* explique que l'orgueil n'est rien d'autre que le désir de supériorité :

« Seul le désir de supériorité rend envieux. Le désir de supériorité s'appelle l'orgueil⁵²⁷. »

Halitgaire de Cambrai propose dans son *Pénitentiel* la même analyse, l'orgueilleux est un être qui cache son péché et porte une sorte de masque :

« Ils trompent leur monde du haut de leur supériorité, ils cherchent à devancer les meilleurs, ils assèment insolamment leurs opinions, ils ne se soumettent pas aux règles du respect avec déférence.

⁵²⁵ AMBROISE AUTPERT, *Libellus de conflictu vitiorum et virtuum*, éd et trad R. Weber, 1979, p. 907-926

⁵²⁶ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2009.

⁵²⁷ JONAS D'ORLEANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 2 « *Non enim invidet, nisi amor excellentiae. Amor excellentiae superbia uocatur.* »

Voilà les signes de l'enflure d'orgueil, par lesquels Dieu est offensé et qui sont ces maux dont le diable, repu, se réjouit. »

Pour Halitgaire de Cambrai, l'orgueil non reconnu par l'homme dans son cœur est extrêmement dangereux : en effet, ne se sachant pas soumis l'homme, et plus particulièrement l'homme ayant des responsabilités dans la société, se détourne de ses devoirs et ne se soumet pas à la volonté de Dieu⁵²⁸. Afin de lutter contre ce vice, Halitgaire préconise un changement de comportement plutôt que d'opter pour une suppression de nourriture :

"Celui qui a agressé son prochain obtient une réconciliation par la réparation de ses excuses, par la pitié généreuse pour les pauvres le voleur se rattrape ; ceux à qui il a pris quelque chose injustement, qu'il le leur rende, si possible, avec compassion. De plus qu'il ne néglige pas les aumônes. Et en corrigeant sa vie par d'autres bonnes actions, qu'il recherche avec zèle la bienveillance de Dieu, comme il est écrit : « Fils, avoir pitié de ton âme plaît à Dieu ». C'est pourquoi les lois ne fixent pas la longueur du temps de la pénitence pour chaque crime mais laissent plutôt cela à l'arbitrage du prêtre. Parce que, pour le Seigneur, la douleur vaut plus que telle durée du temps de la pénitence et la destruction des vices vaut mieux que la suppression de telle ou telle quantité de nourriture."

L'orgueilleux comporte deux visages, celui qu'il dissimule et celui qu'il affiche aux yeux du monde. Théodulfe dans ses *Carmina* parle du vice de l'orgueil comme un vent qui, s'il affecte l'homme, le lacère et le transforme. L'orgueil transforme sa vue, ses mains et son visage, par conséquent le vice s'attaque aux sens essentiels pour l'homme dans sa vision du monde : les yeux sont dits menaçants, les mains sont effrayantes, la bouche se déforme de manière hideuse, son corps et la tête prennent

⁵²⁸ HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676: "ils s'enflent d'honneurs, ils volent les biens d'autrui et ne se considèrent pas eux-mêmes comme atteints par la maladie d'orgueil. C'est l'orgueil secret qui captive sournoisement de nouveaux esprits : il les précipite dans l'abîme des malheurs par une frauduleuse domination et pour que personne ne puisse s'en sortir, il les piétine continuellement. A partir de là ceux qu'a corrompu la purulente putréfaction de leur esprit orgueilleux ne respectent plus les ordres de leurs anciens mais gouvernent d'eux-mêmes. S'ils sont blâmés pour l'oubli de leurs devoirs ils se rebellent ou grognent. Ils trompent leur monde du haut de leur supériorité, ils cherchent à devancer les meilleurs, ils assèment insolamment leurs opinions, ils ne se soumettent pas aux règles du respect avec déférence. Voilà les signes de l'enflure d'orgueil, par lesquels Dieu est offensé et qui sont ces maux dont le diable, repu, se réjouit."

l'apparence d'une vipère⁵²⁹. Ce double visage se retrouve en une certaine mesure dans les miniatures illustrant la Psychomachie : dans les manuscrits de tradition française, tout comme dans les manuscrits anglo-saxons, le premier aspect du vice est une allégorie richement vêtue, de très belle apparence. Mais lorsqu'elle chute, le visage de l'orgueil se transforme, ses cheveux sont semblables à des flammes⁵³⁰. Dans les manuscrits de tradition allemande, cette transformation est moins visible, hormis le manuscrit de Berne qui présente le vice nu⁵³¹. Jean Cassien associe le vice de la vaine gloire à la cénodoxie. Il explique que ce vice est multiforme et très difficile à cerner car il attaque le moine autant dans sa chair que dans son esprit. Il arrive même que ce vice se dissimule sous les traits d'une vertu⁵³² et cherche à "blesser le soldat du Christ aussi bien dans son vêtement, son apparence, sa démarche, ses paroles ou ses actions que dans les veilles, les jeûnes, la prière, la retraite, la lecture, la science, le silence, l'obéissance, l'humilité, la grandeur d'âme..."⁵³³. Le danger le plus grand que provoque ce vice est que celui-ci permet à l'orgueil de s'emparer du cœur du moine⁵³⁴.

Dans *l'Institution des laïcs*, Jonas d'Orléans explique que l'orgueil est à la source de tous les péchés en montrant comment l'homme peut être atteint par ce vice : « C'est parfois à cause de quelque vertu qui nous est donnée, parfois à cause des hautes charges de ce monde, parfois encore du fait de notre chair fragile que nous tombons dans l'orgueil. » Dans sa *Via regia*, Smaragde de Saint-Mihiel met en garde le roi contre l'orgueil en lui rappelant qu'un souverain orgueilleux est déchu de son pouvoir tandis

⁵²⁹ THÉODULFE, *Carmina, Liber primus, Paraenesis ad iudices* :

"At si forte levi ventosa superbia nisu
Te petere affectet, te lacerare velit,
Torva oculis, horrenda manu, foedissima rictu,
Vipereumque caput corpus et omne tumens,
Mens tumefacta cui, levis actio, turgida vox est".

⁵³⁰ Cf les manuscrits de Valenciennes et de la Bibliothèque royale de Belgique fig. 55 et 56 p. 76 et fig. 111 p. 91 et le manuscrit de Cambridge fig. 274 p. 134

⁵³¹ Cf. annexes fig. 166 p. 105

⁵³² JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, éd. et trad. J.-C. Guy, Paris, Cerf, 2001, Livre XI, chap. 2

⁵³³ *Idem* Livre XI, chap. 3

⁵³⁴ *Idem*

que celui qui règne avec humilité se voit élevé par Dieu⁵³⁵. Le roi se doit d'être prudent face au vice de l'orgueil et de parcourir un chemin droit vers son salut⁵³⁶. Il est même de son devoir de corriger celui qui pourrait être soumis à tout vice découlant de l'orgueil⁵³⁷.

C. Des ramifications abondantes.

Si l'orgueil est considéré comme la racine et l'origine de tous les vices, il est aussi dénommé « mère » par de nombreux auteurs. De même la superbe est à l'origine de tous les crimes, tout comme la ruine de toutes les vertus⁵³⁸. Sa descendance est très nombreuse. Smaragde dans sa *Via regia* considère que l'orgueil est la source de tous les maux, ce vice nourrit et génère tous les autres vices :

"Sinistre est le vice de la superbe, lequel nourrit tous les autres vices"⁵³⁹.

L'image de la mère des vertus est importante car ce vice nourrit et engendrent les autres vices, créant ainsi des catégories de vices et de sous vices, tout en plaçant l'orgueil dans une position de « super » vice. Ainsi Ambroise Autpert, dans son *Libellus*, écrit aussi que l'Orgueil est la racine de tous les vices, en s'appuyant sur l'Écriture pour justifier cette position :

⁵³⁵ SMARADGE DE SAINT-MIHIEL, *Via Regia ad Ludovicum Pium*, PL 102, col. 931-970, Chap. XVI: "*Vides ergo, rex, quia unus ex illis de regni solio per superbiam est dejectus, et alius ad regni gloriam per humilitatem est evectus.*"

⁵³⁶ *Idem*, PL 102, col. 931-970, chap. XXI: "*Juste enim homo peccato substratus jacet, qui auctorem suum superbiendo contemnit. Tu ergo, prudentissime rex, time tantum et cave superbiae malum. Declina servilem sinistram, et per dexteram, quae est regia, velociter curre viam.*"

⁵³⁷ *Idem*, PL 102, col. 931-970, Chap. XVIII: "*Si videris superbia inflatum, aut iracundia saevum, aut violentia temulentum, aut livore fratris invidum, aut libidine incensum, aut avaritia rapinae deditum, aut crudelitate violentum, reprime omnes, minare omnibus, et refrena severissime omnes.*"

⁵³⁸ THEODULFE D'ORLEANS, *Capitulaire episcopal*, Capitula II, Capit.: II, nr.: X, 12, pag.: 175, lin.: 27: *Sicut superbia est origo omnium criminum, sic ruina omnium virtutum.*

⁵³⁹ SMARADGE DE SAINT-MIHIEL, *op. cit.* PL 102, col. 931-970, chap. XXI: "*Sinistra est vitium superbiae, quae caetera nutrit vitia, et sibi male consentientes aeternam perducit ad poenam. Superbia enim primum et summum vitium est.*"

« Car la racine de tout mal est l'orgueil, l'écriture en témoigne en disant : « Le point de départ de tout péché est l'orgueil ». A partir de cette virulente racine, sept vices principaux sont apparus : vaine gloire, envie, colère, tristesse et avarice, gloutonnerie, luxure. »

Pour Halitgaire de Cambrai, aucun vice ne peut exister sans la présence du vice de l'orgueil :

« C'est après les avoir interrogés qu'il énonce : « L'orgueil est l'origine de tout péché ». Non pas de quelque péché mais de tout péché. L'orgueil est déjà un péché par lui-même mais nul péché ne peut être advenu, advenir maintenant ou dans le futur sans qu'il existe d'abord. »

L'évêque de Cambrai démontre que tout vice naît d'un mépris des préceptes divins donc par conséquent par une position méprisante de l'homme vis-à-vis de Dieu.

Jonas d'Orléans dit que du vice de l'orgueil naissent l'opiniâtreté, la désobéissance, les conflits, les hérésies et toutes sortes de maux qu'un serviteur peut facilement surmonter avec humilité⁵⁴⁰. Cette vision a des conséquences politiques sur la cité et sur la communauté chrétienne. Jonas opère un déplacement, on ne situe plus dans la sphère individuelle mais dans la sphère sociale et politique. Ce passage se comprend à la lumière de la méfiance qui naît envers les soulèvements sociaux sous les règnes de Charlemagne et de Louis le Pieux. Ces ramifications sont assez proches de celles proposées par Paulin d'Aquilée dans son *Liber exhortationis*, selon lui de l'orgueil naissent les hérésies, les schismes, les dénigrement, les envies, les colères, les rixes, les dissensions, les tensions, les animosités, les ambitions, les arrogances, les présomptions, la jactance, le bavardage, la vanité, l'inquiétude, le mensonge et le parjure⁵⁴¹. Cependant, il explique que la cupidité, proche du vice de l'orgueil, voire même complémentaire, faire naître la gourmandise, l'intempérance, l'ébriété, la

⁵⁴⁰ JONAS D'ORLEANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre I, 5, Livre III, cap II "Nascitur etiam ex superbia contumacia, inoboedientia, contentiones, haereses et cetera innumera uitia, quae omnia humilitate perfacile famulus Dei superare potest".

⁵⁴¹ PAULIN D'AQUILÉE, *Liber exhortationis ad Heiricum comitem seu duces Forojuliensem*, éd. J. P. Migne, PL, Paris, Migne, 99, c. 197-282 : « De superbia namque nascuntur haereses, schismata, detractioes, invidiae, irae, rixae, dissensiones, contentiones, animositates, ambitiones, elationes, praesumptiones, jactantia, verbositas, vanitas, inquietudo, mendacium, perjurium et caetera hujusmodi, quae dinumerare per singula longum est. »

rapacité, la fornication, l'adultère, l'opprobre, l'inceste, l'infamie⁵⁴². Si les ramifications sont proches, Paulin écrit dans un tout autre contexte : lorsqu'il évoque les hérésies et les schismes, il se place dans le cadre de l'hérésie de l'adoptianisme et de la deuxième querelle des images.

Dans son *Institution des laïcs*, Jonas d'Orléans cite les *Moralia* de Grégoire le Grand et fait découler les vices charnels de l'orgueil : « Pour beaucoup de gens, l'orgueil a souvent été germe de luxure, car lorsque leur esprit les élève sur de prétendues hauteurs, la chair les précipite dans les bas-fonds. Ceux qui dans le secret de leur cœur commencent à s'élever orgueilleusement s'écroulent ensuite publiquement, car lorsqu'en de secrets mouvements du cœur ils se gonflent, ils trébuchent physiquement au vu de tous⁵⁴³. » On note que Jonas insiste sur le fait que la destruction de l'âme humaine a un impact sur le physique.

Les auteurs de *l'Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge* mettent en avant le lien particulier qui unit le vice de la vaine gloire à celui de l'orgueil. Elles rappellent que très souvent elle passe pour être la première des filles de l'orgueil. Ce vice s'insinue dans un cœur vaincu par l'orgueil et l'incite à justifier les aspirations de l'homme à la grandeur⁵⁴⁴.

II. Des codes iconographiques très marqués.

⁵⁴² *Idem* c. 197-282, chap.XIX : « *Cupiditas quoque facit homines gulosos, intemperantes, ebriosos, avidos, rapaces, fornicarios, adulteros, stupratores, incestos, flagitiosos et alia innumerabilia,* »

⁵⁴³ JONAS D'ORLEANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 2 « *Multis saepe superbia luxuriae seminarium fuit, quia dum eos spiritus quasi in altum erexit, caro in infimis mersit. Qui per superbiam in secreto cordis prius eleuantur, postea publice corruunt quia dum occultis intumescunt motibus cordis, apertis cadunt lapsibus corporis.* »

⁵⁴⁴ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2009.

Le vice de l'orgueil est l'un des plus identifiable puisqu'il vise un public précis, l'aristocratie franque. Le vice prend donc les traits attribués à cette aristocratie, l'orgueil est richement vêtu, l'allégorie porte les attributs de la classe guerrière puisqu'elle monte un cheval. Cependant, il faut noter que l'orgueil est un vice qui pervertit le cœur humain, cette perversion n'est pas visible, c'est un vice caché, d'où l'apparence donnée à cette allégorie. Mais à la fin de son combat, le vice révèle son vrai visage et apparaît sous les traits d'un vice.

A. Une allégorie vêtue avec noblesse.

Les pratiques vestimentaires sont essentielles à cette époque car elles permettent de déterminer l'identité et l'appartenance sociale des uns et des autres. Dans les écrits carolingiens et ottoniens⁵⁴⁵, seul le vice de l'orgueil bénéficie d'une description vestimentaire. Dans son *Pénitentiel*, Halitgaire de Cambrai propose une description de l'orgueilleux :

« Leur tenue et leur allure trahissent les orgueilleux : leur col redressé, leur air menaçant, leurs regards farouches et leurs discours effrayants proclament seulement leur orgueil, ils confondent droits humains et droits divins ».

L'*Institution des laïcs* composée par l'évêque d'Orléans apporte plus de précision sur son apparence physique :

« Par ailleurs, on pense de certains qu'ils sont gonflés d'orgueil, à cause de leur luxe ou de leurs somptueux vêtements. Si pour la plupart cela provient souvent de la source de l'orgueil, un certain nombre en revanche manifestent une grande humilité intérieure tout en étant extérieurement parés de tous ces ornements⁵⁴⁶. »

⁵⁴⁵ Dans l'ensemble des manuscrits où 'on fait référence à la tenue vestimentaire de l'allégorie de l'orgueil on constate l'influence du poème de Prudence.

⁵⁴⁶ JONAS D'ORLEANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 2-3 : « *Putantur autem nonnulli propter cultum et splendorem uestium tumescere superbia. Quod, dum plerumque ex fonte superbiae soleat emanare, plures tamen sunt qui exterius his ornantur et interius humilitate pollent.* » On remarque que l'auteur nuance son propos de manière à éviter le courroux de son destinataire.

Si l'orgueilleux est vêtu avec tant de noblesse c'est que pour les auteurs du haut Moyen Âge, le vice de l'orgueil semble être le vice qui s'attaque le plus souvent à la personne du noble. En effet, dans le *métier de roi*, Jonas d'Orléans développe ce que le roi doit éviter afin de régner droitement. Le roi doit se garder de s'élever au-dessus de ses frères et de chercher à se faire plus grand que Dieu : il doit veiller à respecter les commandements de Dieu afin de pouvoir garantir, pour lui et sa descendance, sa royauté⁵⁴⁷. Le fait que le vice de l'orgueil touche tous ceux qui se pensent au-dessus des autres, notamment à cause de leur fonction, se ressent dans le *Pénitentiel* d'Halitgaire aux peines qu'il inflige aux victimes de ce vice :

« Celui qui a agressé son prochain obtient une réconciliation par la réparation de ses excuses, par la pitié généreuse pour les pauvres le voleur se rattrape ; ceux à qui il a pris quelque chose injustement, qu'il le leur rende, si possible, avec compassion. De plus qu'il ne néglige pas les aumônes. Et en corrigeant sa vie par d'autres bonnes actions, qu'il recherche avec zèle la bienveillance de Dieu, comme il est écrit : « Fils, avoir pitié de ton âme plaît à Dieu ». C'est pourquoi les lois ne fixent pas la longueur du temps de la pénitence pour chaque crime mais laissent plutôt cela à l'arbitrage du prêtre. Parce que, pour le Seigneur, la douleur vaut plus que telle durée du temps de la pénitence et la destruction des vices vaut mieux que la suppression de telle ou telle quantité de nourriture. »

Par ces lignes on comprend que l'orgueil s'attaque à tous les domaines : agression, crime, vol... donc à tous ce qui attaquent aux liens qui structurent et maintiennent des relations sereines au sein de la société. Pour les différents auteurs de la période, l'orgueilleux est celui qui se pense au-dessus de la loi divine et humaine. Hincmar de Reims va même jusqu'à comparer l'orgueilleux à un tyran dans le *De Cavendis*.⁵⁴⁸

Cette description est traduite dans l'iconographie de la *Psychomachie* par l'allure du vice de la superbe. Dès les représentations carolingiennes, l'orgueil porte des

⁵⁴⁷ JONAS D'ORLEANS, *Le métier de roi*, éd et trad A. Dubreucq, Paris, Cerf, 1995, adm, I, 133-142., III, 35-37. Ici aussi, on retrouve la conséquence politique et publique d'un trouble intérieur.

⁵⁴⁸ HINCMAR DE REIMS, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, éd et trad. Doris Nachtmann, Munich, MGH, 1998, : « *Alius se tyrannidi superbiae subijcit, et cor miserum, dum contra homines erigit, vitio substernit. Honorum sublimium infulas appetit, exaltari successibus exquirat, totumque quod esse desiderat sibi apud semetipsum in cogitationibus depingit* ».

vêtements luxueux et est monté sur un cheval⁵⁴⁹, symbole de l'aristocratie carolingienne et de la future chevalerie. Le vice semble mépriser les vertus qui se trouvent à proximité⁵⁵⁰. Dans la tradition française, les manuscrits montrent l'allégorie de l'orgueil sous les traits d'une femme, assise à califourchon sur son cheval. Ses cheveux sont lâchés, elle porte une longue robe avec un long manteau par-dessus⁵⁵¹, comme dans le manuscrit 8085 de la BnF. Le manuscrit de Valenciennes qui est une copie du manuscrit précédemment évoqué présente une allégorie dont les traits du visage sont plus féminins mais dont le costume se rapproche de celui d'un homme : on remarque que les jambes sont couvertes d'une sorte de collant, l'allégorie porte une tunique cintrée à la taille et un manteau attaché à l'épaule par une fibule. Concernant la coiffure, les cheveux semblent être nattés et remonter sur le haut de la tête⁵⁵². Le manuscrit de Belgique, le ms. 9987-91, donne à voir l'allégorie de l'orgueil vêtue exactement comme dans le manuscrit précédent, à une nuance près : on note qu'après le début de son altercation avec les allégories d'humilité et d'espérance, l'orgueil porte un casque et un bouclier⁵⁵³.

Dans les manuscrits de tradition allemande, comme le manuscrit de Berne, l'allégorie d'orgueil est vêtue d'une très longue robe bleue qui rappelle la tenue royale, d'un manteau attaché sur les épaules⁵⁵⁴ par une fibule et cette allégorie féminine semble porter des sandales aux pieds. D'une main, elle conduit son cheval, dans l'autre elle tient la hampe d'une hache. Ses cheveux sont remontés en tresse autour de sa tête

⁵⁴⁹ Dans la culture de l'époque, le cheval est l'attribut de la noblesse comme l'écrit Ermold le Noir dans *les faits et gestes de Louis le Pieux*.

⁵⁵⁰ JONAS D'ORLEANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre II, XXII. L'auteur cite un propos d'Augustin tiré de l'un de ses sermons : "tu es gonflé d'orgueil, vêtu de soie » par conséquent, on peut tirer de cette citation une représentation du visage de l'orgueil, vêtu de manière somptueuse.

⁵⁵¹ Voir annexes fig. 9

⁵⁵² Voir annexes fig 52-53.

⁵⁵³ Voir annexes fig 108-109

⁵⁵⁴ Voir annexes fig 162, le manteau apparaît dans une couleur violette aujourd'hui, on peut donc supposer que l'artiste a tenté de signifier la noblesse par l'emploi d'une couleur tirant sur le rouge. En effet, depuis l'Antiquité peu de teinture existe en matière de textile permettant de varier entre le rouge et le bleu. Ces couleurs sont uniquement utilisées par les personnes de noble extraction.

et surmontés d'une sorte de diadème. A la fin du combat, l'allégorie se retrouve dénudée, ses cheveux sont défaits⁵⁵⁵. Le manuscrit de Tours, BnF ms. 8318, présente une allégorie vêtue de manière similaire⁵⁵⁶. Le manuscrit de Saint-Gall ne propose qu'une miniature représentant l'orgueil⁵⁵⁷. L'allégorie porte une tunique qui la couvre jusqu'aux genoux, ses pieds sont couverts d'une sorte de bottes dont le rebord reprend les motifs de la selle sur laquelle elle est assise. Une broche ronde et imposante retient le manteau qui flotte sur ses épaules. Les cheveux sont recouverts d'une coiffe. Le manuscrit de Belgique, le ms. 10066-77 est plus proche du manuscrit de Saint-Gall. L'allégorie est vêtue comme un guerrier : à califourchon sur son cheval, elle brandit sa hache⁵⁵⁸, elle porte une tunique qui la couvre jusqu'aux genoux et un manteau retenu sur son épaule par une broche, le manteau est orné sur toute sa bordure. L'allégorie semble porter des jambières⁵⁵⁹. Ses cheveux ne sont pas apparents car ils sont recouverts par son casque.

Les versions anglo-saxonnes ont opté pour une allégorie féminine, à califourchon sur son cheval, portant une longue robe qui lui descend jusqu'aux chevilles. Les pieds semblent nus. Le manteau est attaché sur les épaules et semble flotter, indiquant peut-être la grande vitesse du cheval. Ses cheveux sont nattés et remontés autour de la tête⁵⁶⁰.

Par conséquent, les enlumineurs du haut Moyen Âge ont oscillé entre deux versions, l'orgueil une allégorie féminine guerrière et l'orgueil sous les traits d'une noble femme. En effet, lorsqu'on observe les costumes, on remarque que certains enlumineurs se sont inspirés du costume du guerrier : il porte une tunique surmontée d'une cuirasse, accompagné d'une coiffe ou d'un casque. Quant aux jambes elles sont couvertes de chausses ou de chaussettes, les pieds sont chaussés de brodequins, alors

⁵⁵⁵ Voir annexes fig. 166.

⁵⁵⁶ Voir annexes fig. 192.

⁵⁵⁷ Voir annexes fig. 173.

⁵⁵⁸ Même si la hache n'est pas une épée, cette arme reste pourtant l'un des attributs de la noblesse.

⁵⁵⁹ Voir annexes fig. 232.

⁵⁶⁰ Voir annexes fig. 268 à 270.

que la femme noble est censée porter les cheveux noués en nattes ou en chignons. Elle doit porter deux tuniques et un manteau formant un voile : la *camisia* a des manches longues et étroites, la tunique de dessus est resserrée à la taille ou sous les seins par une ceinture de cuir ; ses larges manches s'arrêtent au coude et laissent apparaître celles de la *camisia*. Quels que soient les choix faits par les enlumineurs, l'apparence de l'orgueil trouve ses racines dans ces quelques vers de la Psychomachie de Prudence : « Elle avait dressé sur sa tête une sorte de tour⁵⁶¹, en ajoutant à ses propres cheveux des postiches frisés, pour que l'adjonction de cette masse surélevât l'édifice de ses boucles, et que son front altier fût surmonté d'une haute aigrette. Un manteau de lin fin descendait de ses épaules ; il s'attachait sur le haut de la poitrine, en y enlaçant un nœud arrondi. Une bande d'étoffe flotte derrière sa tête en un voile léger, et le tissu se gonfle au souffle de la brise⁵⁶². »

L'apparence du vice de l'orgueil est remarquable : en effet, on remarque que ce vice est toujours richement vêtu. Dans le traité de Moissac, le manuscrit le plus récent étudié, XIe siècle, le vice est représenté sous les traits d'un homme ayant autorité comme le montre le fait qu'il soit assis sur un trône et sa gestuelle⁵⁶³. En effet, l'homme lève sa main gauche, les deux doigts sont levés en signe d'autorité. Dans sa main droite, il tient un sceptre. L'homme est richement vêtu, toute sa tenue reflète la noblesse de sa naissance. De plus, l'allégorie du vice semble être en train de rendre un jugement. Un homme sobrement vêtu lui fait face, c'est l'allégorie de l'humilité. A l'arrière de la superbe, une autre allégorie : la colère.

⁵⁶¹ L'allégorie de Prudence fait référence aux représentations des femmes nobles du Fayoum.

⁵⁶² PRUDENCE, *Psychomachie*, édition et traduction de M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992, 182-189.

⁵⁶³ Voir annexes fig 349.

B. La superbe, le lion et le cheval.

Le poème de la *Psychomachie* de Prudence fait débiter le combat de l'orgueil et de l'humilité de la manière suivante :

« A ce moment, la Vanité, bouffie d'orgueil, caracolait sur un cheval fougueux au milieu des escadrons répandus dans la plaine. Elle avait couvert son cheval d'une peau de lion, avait chargé de fourrure ses flancs robustes, afin que, sur cette crinière de fauve, son allure eût plus de prestance ; et elle regardait les armées du haut de ce faste insolent⁵⁶⁴. »

En effet, les représentations des allégories de l'orgueil des manuscrits de la *Psychomachie* se sont inspirées de ces quelques vers du poème⁵⁶⁵. Le cheval et l'une des sources principales de l'imaginaire médiéval, dès l'Antiquité, l'homme le domestique et se le représente comme lié, mêlé à lui comme le montre Denis Hue dans L'orgueil du cheval. L'animal apparaît selon lui un symbole de la féodalité⁵⁶⁶.

Les manuscrits de tradition française, dont le BnF 8085 et le Valenciennes 412, présentent l'allégorie montée sur son destrier. Cependant, même si le cheval est richement paré, on ne remarque pas la présence d'une selle sous la forme d'une peau de lion⁵⁶⁷. Le manuscrit de la bibliothèque royale de Belgique, le ms. 9987-91, s'inscrit dans la même tradition⁵⁶⁸. L'allégorie monte son destrier à califourchon. Le cheval a une attitude fougueuse comme le montrent les mouvements de sa tête : le cheval tourne sa tête dans des sens différents comme pour matérialiser son énervement.

⁵⁶⁴ PRUDENCE, *op. cit* :

« Forte per effusas inflata Superbia turmas
Effreni uolitabat equo, quem pelle leonis
Texerat, et ualidos uillis onerauerat armos,
Quo se fulta iubis iactantius illa ferinis
Inferret, tumido despectans agmina fastu. »

⁵⁶⁵ En effet, comme le note J. Hall dans son dictionnaire des mythes et des symboles, le cheval est considéré comme l'attribut des gens de guerre mais aussi des rois et des nobles dont il est la monture.

⁵⁶⁶ D., HUE, *Le cheval dans le monde médiéval*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1992.

⁵⁶⁷ Voir annexes fig. 9 et fig. 52

⁵⁶⁸ Voir annexes fig. 108.

A l'inverse, les manuscrits de tradition allemande insistent sur la présence d'une peau de lion en guise de selle⁵⁶⁹. Le manuscrit de Berne montre le cheval dont le corps est entièrement recouvert de la peau de lion, sans selle ornée : la peau est nouée à l'encolure de la monture⁵⁷⁰. Cependant, lorsque débute le combat la peau disparaît au profil d'une selle plus traditionnelle⁵⁷¹. La représentation du manuscrit de Saint-Gall présente la monture dans une attitude méprisante. Lorsqu'on regarde attentivement le museau du cheval, on note qu'il possède des traits très humanisés et que l'« expression » est surprenante : la bouche est tordue et l'animal dispose d'une sorte de sourcils⁵⁷². La peau du lion est utilisée comme une selle et on remarque que la peau est harnachée à l'image d'une selle sur le dos et l'encolure du destrier. L'originalité de cette peau de lion tient dans le fait que la queue du lion est figurée relevée comme si l'animal était vivant⁵⁷³. Le manuscrit de la BnF ms. 8318 propose une illustration très proche de celle du manuscrit de Saint-Gall⁵⁷⁴, la peau du lion est utilisée comme une selle. A l'inverse, le manuscrit de la Bibliothèque royale de Belgique, le ms. 10066-77, présente la peau du lion posée sur la selle du destrier⁵⁷⁵. La peau de l'animal semble être vivante, le lion paraît participer à la course de l'allégorie. Le reste de l'harnachement du cheval est très fastueux des rênes à la selle.

Les manuscrits de tradition anglo-saxonne sont à l'image des manuscrits issus de la tradition française : en effet, dans le manuscrit de la Parker Library, le ms. 23 présente la monture, richement parée, mais dont la selle ne présente aucune trace de peau de lion.

⁵⁶⁹ Le lion est un animal qui symbolise la noblesse (cf. J. VOISENET, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du V^e au XII^e siècle*, Turnhout, Brépols, 2000), cependant cet animal possède dans les écrits bibliques un double aspect à la fois royal mais aussi un côté diabolique.

⁵⁷⁰ Voir annexes fig. 162.

⁵⁷¹ Voir annexes fig. 163-164.

⁵⁷² L'artiste semble donc s'être réellement inspiré des vers de Prudence : « Il n'y a pas moins d'orgueil chez son coursier qui, dans sa fierté sauvage, a du mal à demeurer en place, et son impatience blanchit d'écume le mors garni de pointes qui lui dompte la bouche. » cf. PRUDENCE, *op. cit.*.

⁵⁷³ Voir annexes fig. 173.

⁵⁷⁴ Voir annexes fig. 192-193.

⁵⁷⁵ Voir annexes fig. 232.

La référence persistante au lion dans les manuscrits de tradition allemande montre une hésitation entre le lion mythologique et biblique et le lion chrétien⁵⁷⁶. En effet, le premier est mauvais tandis que l'autre est bon. Ici, le lion est associé à la figure du puissant, du chef de guerre qu'est l'orgueil. En effet, dans son *Histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, M. Pastoureau⁵⁷⁷ rappelle que le sacre du lion en tant que roi des animaux et son fort emploi dans l'héraldique débute au XI^e siècle. Or, les manuscrits issus de la tradition allemande sont légèrement plus tardifs et donc ont pu bénéficier de l'essor de l'influence du lion et notamment son association à la figure de la noblesse et de la royauté. En effet, dans le *De rectoribus christianis* de Sedulius Scottus le lion apparaît comme une image associée à la figure royale⁵⁷⁸, mais cette recherche de l'honneur peut conduire au vice de l'orgueil⁵⁷⁹. Quant à l'association de l'orgueil au cheval, peut-être faut-il chercher la source de ce code iconographique dans les écrits d'Evagre le Pontique. En effet, il fait référence à la vaine gloire en utilisant une comparaison avec un cheval "il fait l'acquisition du cheval de la vaine gloire et file aussitôt dans les villes, se gorgeant de la louange, vin pur que procure la gloire⁵⁸⁰". Cependant l'origine de l'association du vice de l'orgueil à la figure du cheval pourrait remonter à l'Antiquité si l'on se fie à l'article de Denis Hue « L'orgueil du cheval ». Selon l'auteur, le cheval est plus qu'un animal classique puisqu'il occupe une place de

⁵⁷⁶ Le lion est un animal extrêmement souvent représenté depuis l'Antiquité jusqu'à la fin du Moyen Âge. Le sens symbolique du lion peut varier en fonction de son entourage iconographique.

⁵⁷⁷ M., PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004.

⁵⁷⁸ Jonas d'Orléans dans *l'Institution royale* écrit : « Parole du roi, rugissement du lion ».

⁵⁷⁹ SEDULIUS SCOTTUS, *De rectoribus christianis, on christian rulers*, éd et trad R. W. Dyson, Boydell, 2010, chap. II : « *Quamvis qui fulvum superat virtute leonem*

Rex teneat clarum laudis honore locum ;

Sed plus est laudum fastos calcare superbos,

Iram ceu rabidam mitificare feram. »

⁵⁸⁰ EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, éd. et trad. P. Géhin, C. Guillaumont, A. Guillaumont, Paris, Cerf, 1998, chap.XV.

choix dans l'imaginaire collectif et ce dès l'Antiquité⁵⁸¹. D'un point de vue militaire, le cheval est au service de l'homme et l'homme doit à son cheval une position sociale et une hauteur nouvelle puisqu'il s'agit d'un animal de luxe. Le symbolisme du cheval renvoie à la noblesse et à la puissance. L'animal est lié à la guerre.

C. La fosse, une allégorie de la chute de l'orgueilleux.

Il est intéressant de noter que dans l'ensemble des textes du corpus, les auteurs écrivent que l'homme « tombe⁵⁸² » dans l'orgueil. L'idée de la fosse et de la chute de l'orgueilleux est extrêmement répandue dans la littérature du haut Moyen Âge. Alcuin écrit

« Peu après elle [l'âme] se précipite dans la fosse de quelque péché. Elle tombe d'autant plus bas par orgueil qu'elle s'est élevée en hauteur⁵⁸³. »

Halitgaire de Cambrai décrit le vice de l'orgueil comme une chute intérieure :

« C'est l'orgueil secret qui captive sournoisement de nouveaux esprits : il les précipite dans l'abîme des malheurs par une frauduleuse domination et pour que personne ne puisse s'en sortir, il les piétine continuellement. A partir de là ceux qu'a corrompu la purulente putréfaction de leur esprit orgueilleux ne respectent plus les ordres de leurs anciens mais gouvernent d'eux-mêmes. S'ils sont blâmés pour l'oubli de leurs devoirs ils se rebellent ou grognent. Ils trompent leur monde du haut de leur supériorité, ils cherchent à devancer les meilleurs, ils assèment insolemment leurs opinions, ils ne se soumettent pas aux règles du respect avec déférence. Voilà les signes de l'enflure d'orgueil, par lesquels Dieu est offensé et qui sont ces maux dont le diable, repu, se réjouit⁵⁸⁴. »

⁵⁸¹ L'auteur explique l'image du centaure, mi-homme et mi-cheval, à la fois fou et sage. HÛE, D., *L'orgueil du cheval*, In : *Le cheval dans le monde médiéval*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1992

⁵⁸² JONAS D'ORLEANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012 : « *labitur in superbiam* ».

⁵⁸³ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis*, chap. XXIII, Annexes p. 45

⁵⁸⁴ HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676.

La représentation de la chute de l'orgueil est présente dans les manuscrits enluminés de la *Psychomachie* de Prudence. Dans la quasi-totalité des manuscrits, la scène est représentée de la même manière : l'orgueil est monté sur son cheval et tombe dans le piège qui est tendu. Le vice et son cheval chutent dans un trou, puis le trou n'est plus matérialisé dans les miniatures suivantes, seuls le cheval, l'orgueil et les deux vertus, humilité et espérance. Cette représentation s'inspire des vers du poème de Prudence :

« En vociférant ainsi, elle presse de l'éperon son coursier rapide, et inconsidérément vole à bride battue, dans son désir de renverser son humble ennemie d'un coup de son bouclier en cuir de cheval, et de fouler aux pieds de sa monture son cadavre abattu. Mais elle tombe la tête la première dans une fosse, que justement l'astucieuse Fraude avait creusée en cachette en éventrant la plaine ; la Fraude, un des fléaux détestables que sont les vices, artificieuse inventrice de tromperies, qui, prévoyant la guerre, avait endommagé le terrain plat de trous perfides, en se cachant du côté de l'ennemi, afin que la tranchée reçût les bataillons volant au combat et engloutit les troupes qui s'y enfonceraient ; et pour que l'armée prudente ne pût apercevoir ce puits traître, elle en avait recouvert l'orifice de branchages, de manière à le cacher ; puis, en plaçant du gazon par-dessus, elle lui avait donné l'aspect du sol⁵⁸⁵. »

Puis vient ensuite la description de la chute en elle-même :

« L'orgueilleuse amazone, en se précipitant au galop, rencontre ce piège, et sous elle le gouffre caché s'ouvre subitement. Penchée en avant, elle glisse le long du cou du cheval qui s'abat, et roule parmi les pattes brisées, sous le choc du poitrail⁵⁸⁶. »

Dans son article, "L'utilisation de la Bible dans la *Psychomachie* de Prudence", l'auteur explique que l'idée du trou dans lequel tombe l'orgueil n'a pas de fondement biblique direct mais l'auteur explique que ce passage montre la maîtrise que Prudence possède des textes : en effet, les psaumes (Ps 7,16 et 56, 7) sont relus car le trou devient la punition et ce trou a été creusé par les vices.

⁵⁸⁵ PRUDENCE, *Psychomachie*, édition et traduction M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

⁵⁸⁶ *Ibid*

Dans les manuscrits issus de la tradition française, on remarque comme c'est le cas dans le manuscrit de la BnF ms. Lat. 8085, la fosse est matérialisée par une forme ovale entourant le cheval cambré et sa cavalière passant par-dessus l'encolure de sa monture la tête la première⁵⁸⁷. Dans le manuscrit de Valenciennes, le ms. 412, la fosse a une forme d'amande dont l'intérieur est hachuré. La position du cheval est la même que dans le manuscrit précédent, cependant l'orgueil se retrouve sous sa monture⁵⁸⁸. La représentation du manuscrit belge, le ms. 9987-91, est quasiment similaire à celui de Valenciennes⁵⁸⁹.

Si les manuscrits issus de la tradition française insistent sur le moment où l'orgueil se trouve au fond de la fosse, les manuscrits de tradition allemande mettent en scène le moment où le vice chute. Dans le manuscrit de Berne, le ms. 264, la fosse possède une forme arrondie, le cheval semble plonger la tête en avant dans la fosse alors que l'orgueil passe par-dessus sa monture. L'une de ses jambes est encore accrochée à la selle de l'animal⁵⁹⁰. Le manuscrit de Saint-Gall propose une représentation originale : la scène se développe sur deux registres, la fosse n'est matérialisée que par des tracés sur le sol. Le cheval chute en avant, sur le registre le plus bas, l'orgueil est au sol, assis, la tête maintenue en arrière par la vertu d'humilité. Le manuscrit de Tours, le BnF ms. Lat. 8318, s'inscrit plutôt dans la tradition française, la fosse est représentée d'une manière plus réaliste. Le vice est face contre terre, écrasé par sa monture⁵⁹¹. Tandis que le manuscrit de Bruxelles, le ms. 10066-77, ne présente pas la fosse sous la forme d'un trou. En effet, il s'agit plus d'un piège placé au même niveau que le sol dans lequel le vice et sa monture se jettent. Le corps de l'animal et celui du vice s'enchevêtrent à l'intérieur de ce piège sous les yeux des deux vertus⁵⁹².

⁵⁸⁷ Voir annexes fig. 11 p. 94.

⁵⁸⁸ Voir annexes fig. 54 p. 118.

⁵⁸⁹ Voir annexes fig. 110 p. 147.

⁵⁹⁰ Voir annexes fig. 165 p. 175.

⁵⁹¹ Voir annexes fig. 193 p. 189.

⁵⁹² Voir annexes fig. 234 p. 209.

Les manuscrits de tradition anglo-saxonne, tel que le manuscrit de la librairie Parker, le ms. 23, ne présente aucune fosse et aucun piège n'est visible sur la miniature. Cependant le cheval s'écroule et le vice est projeté en bas de sa monture⁵⁹³.

⁵⁹³ Voir annexes fig. 272 p. 228.

Chap. 5 Quand le mal s'attaque à l'âme, les vices dits spirituels.

Certains vices ne sont pas visibles, ou tout du moins ne se manifestent pas directement aux yeux des autres hommes. Certains vices ont la capacité de dévorer l'âme humaine tout en restant dissimulé à la vue de tous, tandis que les autres déforment l'apparence l'homme le ramenant à un état d'animal. C'est le cas de vice comme celui de la colère ou de l'envie.

A l'inverse des vices comme l'acédie ou la tristesse sont visibles par le mal être qu'ils occasionnent cependant, ceux-ci ont la capacité de dévorer, voire même de consumer l'âme de l'homme afin de l'entraîner vers sa chute.

I. Ira

Le vice de la colère est extrêmement mal perçu dans la sphère aristocratique car il constitue l'élément qui déstabilise la société. En effet, l'homme soumis à ce vice perd totalement le contrôle de lui-même : ses actes et son esprit ne sont plus sous son contrôle. Ce vice très puissant est engendré et engendre un grand nombre de vices secondaires. Ceux-ci sont des déclencheurs de tous les maux qui déstabilise la société franque.

Cette perte du contrôle de soi conduit à la perte de l'esprit et donc à la folie. Cette folie est traduite en image, puisque l'histoire de l'art va retenir du vice de la colère le moment où l'allégorie se donne la mort.

A. L'ascendance et la descendance de la colère

L'Histoire des péchés capitaux de C. Casagrande et de S. Vecchio⁵⁹⁴ retrace la position de ce vice dans les classifications antiques. Les auteurs précisent que l'ascendance de vice pose problème en effet, selon Jean Cassien la colère naît de l'avarice, alors que pour Grégoire elle naît de l'envie. Jean Cassien s'inscrit dans la tradition d'Evagre, le démon de la colère qu'ils définissent existe dans la sphère monastique. Evagre écrit :

« Mais une mauvaise habitude persiste chez ceux qui vivent dans le renoncement : ils se querellent souvent à coup de procès avec leurs proches pour obtenir des richesses ou des biens qui doivent être distribués aux pauvres. Ces gens, à notre avis, sont le jouet des démons et se rendent encore plus étroite le voie de la vie monastique, car ils allument leur irascibilité pour des richesses et d'un autre côté ils s'appliquent à l'éteindre par des richesses, comme quelqu'un qui se crèverait les yeux avec une pointe pour y appliquer un collyre⁵⁹⁵. »

Par conséquent, le moine est mis en danger par son avidité et celle-ci le pousse à succomber à la colère.

Les auteurs du haut Moyen Âge ne laissent aucun doute sur la descendance de la colère. Déjà les autres des premiers siècles chrétiens reconnaissent une descendance à la colère. Jean Cassien propose trois descendants à ce vice : l'homicide, la clameur et l'indignation. Quelques siècles plus tard, Grégoire en reconnaît six : les rixes, la grosse tête, les injures, la clameur, l'indignation et les blasphèmes. Cette descendance est parfois reprise par les auteurs de la période. Alcuin, dans le *Liber de virtutibus et vitiis*, écrit :

⁵⁹⁴ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2009.

⁵⁹⁵ EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, édition et traduction P. Géhin, C. Guillaumont, A. Guillaumont, Paris, Cerf, 1998, 32.

« A partir d'elle, c'est-à-dire la colère, se multiplient l'emportement de l'esprit, les rixes et les insultes, les cris, l'indignation, la présomption, les blasphèmes, l'effusion de sang, les meurtres, le désir de se venger, le souvenir des outrages subis⁵⁹⁶. »

Cette descendance est légèrement différente de celle de Grégoire. En effet, il rajoute l'effusion de sang, les meurtres, la vengeance et le souvenir des outrages subis. Cette descendance montre que le vice de la colère se tourne désormais vers l'idée de vengeance. Une vingtaine d'années après, Jonas d'Orléans reprend la même liste dans le *De Institutione laicali*⁵⁹⁷. Il rajoute seulement à la fin du paragraphe « et tant d'autres maux ». A l'époque carolingienne, de nombreux fléaux divisent l'aristocratie franque comme les meurtres et les vengeances.

B. Le vice de la folie

L'histoire des péchés capitaux au Moyen Âge retrace l'origine du vice de la colère, les deux auteurs expliquent que la colère est reconnue en tant que passion de l'âme. Elle est la réponse à « une émotion appartenant à la zone irrationnelle de l'âme⁵⁹⁸. » Cette définition de la colère reste la même dans les diverses réflexions philosophiques de Platon, d'Aristote ou encore chez les stoïciens. Pour les auteurs, le point de départ de la réflexion médiévale sur ce vice se base sur le *De Ira* de Sénèque⁵⁹⁹. L'histoire du vice de la colère se poursuit sous les plumes d'Evagre et de Jean Cassien, et puis sous celle de Grégoire. Ce vice apparaît comme une faute extrêmement grave dans les milieux monastiques, car elle semble être un vice incontrôlable qui naît au sein de l'âme du moine.

⁵⁹⁶ « De qua, idem ira, pullulat tumor mentis, rixae et contumelia, clamor, indignatio, praesumptio, blasphemiae, sanguinis effusio, homicidia, ulciscendi cupiditas, injuriarum[m] memoria » ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis*, Chap. XXXI, cf. Annexes p. 54

⁵⁹⁷ « Nam et de ira pullulat tumor mentis, rixae, contumeliae, clamor, indignatio, praesumptio, blasphemiae, sanguinis effusio, homicidia, ulciscendi cupiditas, iniuriarum memoria et alia quam plurima » JONAS D'ORLEANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 6, lignes 79-82.

⁵⁹⁸ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *op. cit.* Cette idée est présente à l'origine chez Platon.

⁵⁹⁹ *Idem*

Dès la fin du VIII^e siècle, Ambroise Autpert fait intervenir l'allégorie de la colère dans son *Libellus de conflictu vitiorum et virtutum* avec ces mots :

« La Colère dit : « Les choses qui t'agressent ne peuvent être supportées avec sérénité : au contraire les tolérer patiemment est un péché car tu ne t'opposes pas à elles avec une grande irritation⁶⁰⁰ ».

L'auteur, qui s'adresse à un public monastique, utilise la voix de l'allégorie de la patience pour lui répondre que le Christ est un modèle à suivre face aux épreuves et que par conséquent l'homme ne doit pas céder à la colère. Ambroise insiste sur l'élément déclencheur de la colère qui est le plus souvent un mot ou une parole :

« Il a subi les opprobres, les moqueries, les outrages, les soufflets, les crachats, le fouet, la couronne d'épines et la croix, et nous misérables, à notre grande honte, nous nous tourmenterions pour une parole, nous serions abattus pour un mot ?⁶⁰¹ »

Lorsque le discours s'ouvre à la sphère laïque, les mêmes caractéristiques du déclenchement de la colère restent les mêmes. Alcuin dans le *Liber de virtutibus et vitiis* écrit à l'attention du comte Guy⁶⁰² :

« La colère sans mesure est dépourvue de raison. Si une réponse douce apaise la colère, une phrase dure suscite la fureur. »

Le vice de la colère naît par la parole et les mots, mais il se manifeste par des actes très violents. Dans son capitulaire, Théodulfe rappelle que la colère est l'un des vices principaux car elle s'impose dans le cœur de l'homme et génère en lui la haine et le désir de vaincre⁶⁰³. Les clercs carolingiens décident de lutter contre la violence aristocratique.

⁶⁰⁰ Traduction et transcription réalisées par Chantal Fraïsse

⁶⁰¹ *Idem*

⁶⁰² Dans son ouvrage, Alcuin propose deux chapitres portant sur le vice de la colère : le chapitre XIV consacré à l'*iracundia* et chapitre XXXI sur l'*ira* qui prend place après son chapitre sur les huit vices principaux et est un prétexte pour donner la descendance de ce vice. Par conséquent, l'auteur semble utiliser indifféremment les deux termes.

⁶⁰³ THEODULFE D'ORLEANS, *Capitulaires episcopaux*, Capitula II, Capit.: II, nr.: X, 18, pag.: 177, lin.: 24: *Nam ira, quae manet in corde et odium generat et desiderat vindictam, inter principalia peccata reputatur.*

Les auteurs du début de la *renouatio* carolingienne expriment très bien le déclenchement de la colère, mais ils insistent sur le fait que la colère conduit à la folie.

Alcuin écrit :

« Cette colère est mauvaise, elle qui trouble la pensée, lui faisant perdre le droit conseil⁶⁰⁴. »

Dans son chapitre consacré au vice de la colère il explique que la colère précipite celui qu'elle habite dans un précipice lui faisant faire de nombreuses erreurs de jugement⁶⁰⁵.

Dans le *De vitiis et virtutibus et ordine poenitentiarum* d'Halitgaire de Cambrai, l'auteur reprend cette idée de précipice :

« On la voit faire toutes choses comme on se précipite dans un abîme. De là naît le meurtre. Il faut bien dire ces mots aux impatients : quand ils négligent de se réfréner ils sont emportés dans les nombreux ravins de l'iniquité, même s'ils ne l'ont pas vraiment souhaité. Parce qu'il est clair que la fureur pousse l'esprit là où son désir ne l'entraînait pas et qu'elle agit sans savoir ce qu'elle fait, avant d'en souffrir, quand enfin elle s'en rend compte. »

Dans le *De cavendis vitiorum et virtutum exercendis* d'Hincmar, écrit au milieu du IX^e siècle, l'auteur explique que le vice de la colère conduit à détruire la sagesse et fait perdre à l'homme sa capacité à rendre la justice ramenant l'homme à un état d'animal. Par conséquent, cette animalité, sous-entend chez Hincmar, que l'homme et plus particulièrement le comte peut perdre sa capacité à rendre la justice. Cette dernière étant l'une des fonctions du comte, Hincmar suppose que la colère peut priver un aristocrate de sa capacité à gouverner.

Ce vice est d'autant plus dangereux s'il s'insinue dans le cœur d'un roi. Dans sa *Via regia*, Smaragde explique que le roi furieux perd la sagesse, la justice, l'amour de la

⁶⁰⁴ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis*, chap. XXIV, cf. Annexes p. 46. Haligaire dans son pénitentiel va dans le même sens en définissant le vice de la colère de la manière suivante : « La colère est en effet une folie, si elle se fiche dans le cœur, elle éloigne toute prudence : elle est incapable de rechercher une opinion empreinte de discernement et d'avoir soit la sérénité d'un impartial examen soit la maturité nécessaire pour rendre un sage jugement. »

⁶⁰⁵ Cette idée renvoie à l'idée de la vengeance qui naît par une perte de contrôle due au vice de la colère. Cette idée se retrouve dans le *De institutione laicali* de Jonas d'Orléans, alors que Dhuoda rappelle à son fils Guillaume dans son *Liber Manualis* que « Dans toute démarche pour le bien, on le sait, la colère néfaste trouble l'âme »

communauté et la concorde de la paix, conduisant ainsi son royaume à sa perte. Il propose ensuite la description du souverain soumis à la colère :

« **L'aiguillon de la fureur fait trembler le corps, la langue balbutie, le visage s'enflamme, le cœur palpitant tremble, et les yeux troublés sont assombris.** »

C'est pourquoi Smaragde invite le roi à exercer son pouvoir sous l'influence de la patience car un dirigeant sous l'influence de la colère ne peut gouverner car il ne possède pas son âme. En outre, on retrouve l'idée que le vice a une transposition physique assez proche des miniatures illustrant la colère dans la Psychomachie.

On remarque dans les différents écrits couvrant la période étudiée qu'un des aspects de la colère n'est pas condamné : il s'agit de la colère divine. Théodulfe dans l'un de ses carmina explique que cette colère doit être crainte par les hommes :

« *Unde pavenda manet coelestis iudicis ira,*

Cum videt humanas res super esse suis.

Si vigil interea, ne dum vis promere vera,

Quilibet intereat proditione tua. »

En effet, seul Dieu, considéré comme le juste Juge, peut posséder une colère juste, qui ne se laisse pas atteindre par les aiguillons du vice. Si la colère de l'homme est une impulsion du corps, humaine, alors que la colère divine ne relève que de sa volonté propre. La seule colère qui soit tolérable et légitime est celle qui consiste à se mettre en colère contre les vices et contre ses propres péchés. Toute autre colère est contre nature⁶⁰⁶.

La folie, cette perte de raison, se traduit dans les peines affligées dans les pénitentiels. Cette perte de jugement sur laquelle les différents auteurs insistent s'ouvre sur la liste de la descendance de la colère et plus particulièrement sur les vices liés à la vengeance humaine. Par conséquent, il n'est pas étonnant de voir les

⁶⁰⁶ Alcuin aussi exprime cette idée qu'il existe deux types de colère, l'une bonne et l'autre mauvaise.

manifestations liées à la colère sévèrement condamnées. Dans le *De vitiis et virtutibus et ordine poenitentiarium*, Halitgaire de Cambrai écrit :

« Que tous ceux qui ont péri, submergés pour longtemps par le vice de la colère, fassent humblement amende honorable vis-à-vis de la victime de leur irritation pour ne pas comparaître en accusé devant le Juge divin, celui qui n'efface nos propres crimes qu'à la condition qu'on rejette définitivement loin de nos cœurs le souvenir des délits de nos frères. »

Une dizaine d'années plus tard, Dhuoda explique à son fils en ces termes comment il doit lutter contre la colère :

« Si elle [la colère] se présente, arrête-là, de peur que, prenant le dessus, elle ne déchire ton âme. Bien qu'il soit humain de s'irriter, la colère cependant, de peur qu'elle ne devienne à la longue mauvaise habitude, doit être foulée aux pieds et terrassée. »

Dans son pénitentiel, Halitgaire propose un remède au vice de la colère. Selon lui, il est « bien connu » que la patience réduit à néant la fureur et la colère à la condition que le chrétien pratique les commandements de Dieu et la charité, car la charité est patiente. Il explique que par le vice de la colère : « l'éducation qui nourrit les vertus est mise à bas. D'où ce qui est écrit :

« L'éducation d'un homme se révèle dans sa patience ». Donc moins un homme montre de patience moins il est instruit. »

Dans le *Corrector sive medicus*, Burchard de Worms démontre une application plus concrète de ce vice, dans le cas d'un homicide commis sous l'effet de la colère, la peine est allégée lors de la première année :

« Si tu as commis un homicide sans le vouloir, de telle sorte que dans ta colère tu voulais frapper un autre homme, sans le tuer, mais tu l'as tué néanmoins, tu feras pénitence quarante jours, c'est-à-dire un carême, au pain et à l'eau, pour les sept années suivantes. Mais la première année tu pourras compenser le mardi, le jeudi et le samedi avec seulement un denier, ou la valeur d'un denier, ou en nourrissant trois pauvres. Toutefois, durant les six années restantes, tu respecteras le jeûne comme établi pour l'homicide volontaire. »

La pénitence est encore plus lourde dans le cas d'un parricide commis sous l'effet de la colère⁶⁰⁷.

C. Le suicide⁶⁰⁸ de la Colère.

En tant que vice assimilé au désordre, l'allégorie Colère est l'un des vices les plus identifiables. On retrouve cette allégorie dans tous les cycles illustrant la *Psychomachie* de Prudence. Malgré quelques différences de représentation, de nombreux codes iconographiques permettent de fixer le portrait de cette allégorie poussée au suicide par sa folie et dont l'expression évolue au fil de son combat contre Patience.

Dans les différents manuscrits, le combat de Colère et Patience tient en six à sept images. Les enlumineurs, quelles que soient leurs origines géographiques, ont mis l'accent sur les multiples assauts du vice contre la vertu, relatés dans le poème, mais ils ont aussi mis en image, à travers les armes brisées, les échecs de ces assauts. Si l'on veut dresser le portrait de la Colère, il faut s'arrêter sur sa tenue vestimentaire : cela peut paraître surprenant mais cette allégorie est la moins vêtue de toutes. En effet, les manuscrits inspirés de celui de Leyde⁶⁰⁹ présentent Colère comme une femme ne

⁶⁰⁷ Burchard dissocie le parricide commis par accident sous l'effet de la colère, du parricide commis volontairement par colère, puni très sévèrement dans la manière suivante : « Si cependant c'était délibéré, et tu as fait cela dans ta colère, tu observeras ceci : pour une période d'un an tu te tiendras devant les portes d'une église implorant la clémence du Seigneur. L'année écoulée, tu pourras être introduit dans l'église. Cependant, tu te tiendras dans le coin de l'église pendant une période d'un an. Ceci accompli, si le fruit de la pénitence est évident en toi, tu partageras le corps et le sang du Seigneur, pour ne pas t'endurcir de désespoir. Tu ne mangeras plus de viande pour le reste de ta vie. Tu devras jeûner quotidiennement jusqu'à l'heure de none [15h], excepté les jours de fête et les dimanches. Tu t'abstiendras de vin, d'hydromel et de bière au miel trois jours par semaine. Tu n'oseras pas porter d'arme, excepté contre les païens. Peu importe où tu iras, tu ne pourras pas être transporté dans une voiture, mais tu iras à pied. Tu ne devras jamais être séparé de ta femme si tu en as une ; mais si tu n'en as pas, tu ne pourras pas en prendre une. Le temps de ta pénitence sera à la discrétion de ton évêque, de sorte qu'il puisse l'augmenter ou le diminuer selon ta conduite. »

⁶⁰⁸ Bien que le terme de suicide soit employé ici, ce mot « suicide » n'existe pas avant 1734.

⁶⁰⁹ Selon les filiations relevées par Stettiner, il s'agit des manuscrits suivants : le ms. Voss 8°15, le ms. Burm. Cod. Q3, le manuscrit de Bruxelles ms 9987-91, le manuscrit de Paris 8085 et le manuscrit de Valenciennes ms. 412 et le BnF 8318.

portant qu'une simple tunique, descendant par pans jusqu'aux genoux⁶¹⁰. Ces pieds sont nus. Les cheveux sont assez courts et ne descendent que jusqu'aux oreilles. Cette manière de représenter Colère est reprise dans la majorité des manuscrits de tradition française et allemande. Cependant, les manuscrits anglo-saxons⁶¹¹ lui attribuent une toute autre allure : Colère, qui possède des traits plus fins et plus féminins, est vêtue d'un bliaut⁶¹² ainsi que d'une cotehardie⁶¹³, dont les plis imitent le retombé des toges antiques. A l'instar des modèles allemands et français, les pieds de Colère ne sont pas chaussés.

Le visage de l'allégorie, dans tous les manuscrits, se transforme au fil de son combat avec Patience : au début du combat, les traits sont humains, mais sa folie transforme ses traits allant même jusqu'à déshumaniser le vice⁶¹⁴. Les manuscrits inspirés de celui de Leyde présentent une allégorie dont les cheveux sont lâchés mais courts à l'inverse du manuscrit de Saint-Gall et des manuscrits anglo-saxons ; mais longs ou courts ces cheveux sont devenus l'élément permettant une identification rapide de l'allégorie. Plus le combat avance, plus les cheveux sont représentés dressés sur sa tête. Cette manière de représenter Colère avec des cheveux dressés sur sa tête va être reprise tout au long du Moyen Âge.

La dernière particularité de Colère repose sur les armes qu'elle emploie : c'est l'une des seules allégories à utiliser autant d'armes. Armée au départ d'un gourdin, elle attaque ensuite Patience avec des javelots, puis avec diverses épées ou glaives, des flèches et enfin des lances. Cependant une seule de ces armes atteint une cible, c'est la lance que Colère retourne contre elle-même.

⁶¹⁰ Cf. annexes fig 7 p. 91 pour le ms. BnF 8085,

⁶¹¹ Il s'agit du groupe de manuscrits englobant les deux manuscrits londoniens ms Add 24199 et le Cotton cléopatra C VIII et le Cambridge ms 23

⁶¹² Le terme employé ici date du milieu du Moyen Âge mais les vêtements des allégories présentes dans les manuscrits anglo-saxons présentent des traits plus modernes qui justifient l'emploi de ce terme.

⁶¹³ *Idem.*

⁶¹⁴ Cette idée était déjà présente dans les travaux de Cassien mais on la retrouve aussi dans les écrits de Smaragde.

La scène du suicide de Colère a été reprise de nombreuses fois dans l'iconographie médiévale. Les cycles illustrant la Psychomachie s'accordent sur le fait que Colère se suicide en s'enfonçant une lance dans la poitrine conformément au poème. On peut cependant distinguer trois manières différentes d'illustrer ce suicide.

Dans le manuscrit de Berne⁶¹⁵, l'allégorie est à genoux, la tête baissée, ses cheveux lui recouvrent le visage. Colère tient une lance entre ses deux mains et se l'enfonce dans la poitrine. Tandis que dans la tradition issue du manuscrit de Leyde, ainsi que dans le manuscrit de Lyon, l'allégorie est debout, de profil. Elle semble en mouvement, voire totalement déséquilibrée à cause du mouvement de ses jambes. Sa tête est baissée et les cheveux ne sont plus dressés sur sa tête mais lui recouvrent le visage. L'enlumineur du manuscrit de la BnF 8085 renforce la violence de cet acte en représentant le sang qui gicle de sa poitrine⁶¹⁶. A l'inverse la tradition anglo-saxonne est beaucoup plus maniérée : le vice est debout, sa tête est inclinée, d'une main il se transperce la poitrine, de l'autre il soutient sa tête.

On peut être surpris de l'écho de cette représentation tout au long du Moyen Âge alors même que la notion de suicide et son iconographie semblent absentes au cours des périodes carolingienne et ottonienne. L'historiographie médiévale, à l'inverse des travaux des sociologues et des psychanalystes, et en particulier les travaux de Durkheim au XIX^e siècle⁶¹⁷, ne s'est intéressée au suicide qu'à partir des travaux de JC Schmitt. Dans l'article de ce dernier, "Le suicide au Moyen Âge : iconographie d'un geste transgressif ? IX^e-XV^e siècles", il rappelle que le suicide et son iconographie font figure de grands absents, qui pourraient laisser croire que l'homme

⁶¹⁵ Dans ce manuscrit, on peut supposer que le cadre où placer la scène du suicide n'avait pas été prévu car le suicide de Colère prend place à gauche de la scène où Colère brise son épée contre le casque de Patience : alors que chaque épisode illustré par l'artiste semble avoir eu un espace prévu à cet effet, le suicide de Colère est placé sur le même registre que l'illustration de l'épisode précédent.

⁶¹⁶ Cf. annexes fig 8 pour le ms. BnF 8085

⁶¹⁷ DURKHEIM, E., *Le Suicide*, PEF, 1897

du Moyen Âge ne se suicidait pas. Jean-Claude Schmitt explique qu'on utilise à l'époque le mot « désespoir », « *Desperatus* » en latin pour parler du suicidé. En effet, à cette époque la *desperatio* n'est autre qu'un vice qui consiste à douter de la miséricorde divine, l'homme a la conviction qu'il ne peut pas être sauvé d'où l'acte du suicide, qui devient un péché mortel. Par conséquent, le suicide représente la victoire de l'ennemi, puisque le diable va le guider dans son acte⁶¹⁸.

Les travaux de Cécile Treffort sur les pratiques funéraires durant le haut Moyen Âge⁶¹⁹ démontrent qu'en matière de suicide c'est le canon 17 du synode d'Auxerre (561-605) qui va être repris dans les différents conciles carolingiens prescrivant que: « Si quelqu'un, de sa propre volonté, s'est jeté à l'eau, ou s'est passé la corde au cou, ou s'est précipité du haut d'un arbre, ou s'est donné un coup de poignard, ou s'est, de quelque manière que ce soit, donné volontairement la mort, que l'on ne reçoive pas les offrandes offertes pour ces gens-là ». A l'inverse, les autres sources utilisées restent muettes sur le lien entre le suicide et le vice de la colère.

II. Invidia

A. Un vice aux multiples facettes.

L'envie n'apparaît pas dans les écrits d'Évagre le Pontique, tandis que chez Jean Cassien, il s'agit d'un péché secondaire. Le fait que l'envie occupe une place de choix dans les écrits carolingiens, et plus particulièrement dans les écrits d'Alcuin, réside dans le fait que la liste des vices capitaux de Jean Cassien va avoir une grande influence dans les pays anglo-saxons⁶²⁰ jusqu'au X^e siècle, alors que le reste de l'Europe dispose

⁶¹⁸ SCHMITT, J.-C., « Le suicide au Moyen Âge : iconographie d'un geste transgressif? IXe-XVe siècles », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 31^e année, N. 1, 1976. pp. 3-28.

⁶¹⁹ TREFFORT, C., *L'Église carolingienne et la mort*, Lyon, PUL, " Collection d'histoire et d'archéologie médiévales ", 1996.

⁶²⁰ Dans les pénitentiels irlandais l'envie est punie de quarante jours au pain et à l'eau.

de l'influence de la liste de Grégoire le Grand⁶²¹. Durant la période carolingienne, le vice de l'Envie est considéré comme très dangereux car il cherche à détruire la concorde présente à différentes échelles de la communauté humaine : la famille, la cour, l'Eglise, l'Etat, par conséquent la société dans son ensemble. Le vice d'Envie met en danger le fonctionnement même des rapports sociaux. Le vice de l'envie revêt une dimension sociale, il vise la rancœur des petits face aux grands par conséquent ce vice est une forme de contestation du système social. Cette contestation se reflète dans la progéniture de l'envie : haine, discorde, diffamation, exultation de l'adversité d'autrui, l'affliction pour sa prospérité. C'est pourquoi les vertus qui lui sont opposées sont la charité, la miséricorde et les congratulations fraternelles⁶²².

Cependant le terme d'*invidia* n'est pas forcément le plus courant et les auteurs de la période ont tendance à employer le mot concupiscence pour désigner les effets de l'envie. Les capitulaires carolingiens mettent l'homme en garde contre la concupiscence qui selon eux le conduit à agir et à chercher en toute situation l'injuste⁶²³. Mais la notion de désir peut aussi être positive lorsque l'homme désire se rapprocher de Dieu⁶²⁴. Alcuin assimile l'envie à la jalousie :

« Rien ne peut être pire que l'envie, qui s'afflige des biens des autres. Et ce qu'elle n'a pas elle-même, elle le jalouse à autrui. L'envie est l'ennemie de tous les biens. Là où est l'envie, il ne peut y avoir de charité. Et là où la charité n'est pas, là rien de bon ne pourra être. Qui est envieux est semblable au diable qui fit tomber l'homme de la félicité du paradis par l'envie. »

L'envie est très dangereuse car elle fait naître la discorde entre les hommes.

⁶²¹ VINCENT-CASSY, M., « L'envie au Moyen Âge », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 35^e année, N. 2, 1980. pp. 253-271.

⁶²² C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2009.

⁶²³ *Capitulaires de Charlemagne*, Capit. 1, Capitulare missorum Niumagae datum , pag.: 132, lin.: 15 13. Cupiditas vero in malam partem accipitur, qui supra modum res quaslibet iniuste appetere vult, iuxta Salomonem: "post concupiscentias tuas non eas".

⁶²⁴ *Capitulaires de Charlemagne*, Capit. 1, Capitulare missorum Niumagae datum , pag.: 132, lin.: 12 , 12. Cupiditas in bonam partem potest accipi et ad malam: in bonam iuxta apostolum: "cupio dissolvi et esse cum Christo", et in psalmo: "cumcupivit anima mea in atria Domini."

Halitgaire explique dans son Pénitentiel que la jalousie qui découle entièrement de l'envie conduit l'homme à commettre le mal, comme par exemple des homicides. L'évêque appuie son argument en se servant du crime de Caïn⁶²⁵.

Jonas d'Orléans se réfère aux Semons d'Augustin lorsqu'il aborde l'envie. L'évêque propose une association intime de ce vice avec celui de l'Orgueil :

« A eux seuls, l'orgueil venant du diable et l'envie conduisent au feu éternel. Un orgueilleux ne peut être autrement qu'envieux⁶²⁶. »

La particularité de Jonas, dans le chapitre qu'il consacre à l'envie dans le *De Institutione laicali*, est de traiter la haine et l'envie ensemble. Il considère que ces deux vices fonctionnent ensemble mais sont différents. Ce qui les rend dangereux et pernicieux est le fait qu'il s'agisse de vices dissimulés⁶²⁷. L'envie est selon l'évêque une maladie, ces deux vices sont des « crimes capitaux » que peu d'hommes confessent. Il place la vengeance comme conséquence et manifestation de la haine et de l'envie, ce qui est extrêmement grave car, comme le rappelle l'évêque, ceux qui sont envieux et haineux vivent selon « la loi du monde et non celle du Christ, ils rendent le mal pour le mal » et « préfèrent le qualificatif d'homme fort à celui de pénitent rouge de honte »⁶²⁸.

Malheureusement pour l'envieux « aucun remède humain ne peut lui être administré car sa plaie est cachée », en effet, Jonas s'appuie sur cette citation de Prosper afin d'expliquer qu'il ne propose aucune vertu pour remédier à l'envie. Pour lui, tout homme doit « se garder de la haine car elle tue spirituellement ceux qui en sont inspirés, et éviter l'envie qui brûle sa rouille l'esprit des envieux. Quiconque a l'esprit

⁶²⁵ HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676.: "Quand les jaloux apprennent que s'est fait ou dit quoi que ce soit de bien, ou bien ils ne le croient pas ou alors ils interprètent les belles oeuvres comme une mauvaise chose. Tout le mal que la rumeur mensongère a pu répandre, aussitôt ils le croient comme s'ils avaient eux-mêmes vu les événements. Et comme ils ne délogent pas de leur coeur leur envie ils sont entraînés vers les méchancetés. Car tout ce qui est mauvais vient d'eux-mêmes et avant de nuire à autrui, c'est leur propre ruine qu'ils causent. Du fait de ce vice de jalousie naît l'homicide. Car si Caïn n'avait pas été jaloux de l'offrande acceptée du sacrifice de son frère, jamais il n'en serait arrivé à lui ôter la vie."

⁶²⁶ JONAS D'ORLEANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 2 : « Sola, inquit, superbia diaboli et invidia mittit in ignem aeternum. Non potest superbus esse non invidus »

⁶²⁷ *Idem*, Livre III, 5, 4-5.

⁶²⁸ *Idem*, Livre III, 5, 28-33.

infecté de ces maux ne méritera pas de devenir temple du Saint-Esprit s'il ne s'en débarrasse pas⁶²⁹. »

B. La place de l'envie dans les classifications.

Si l'envie est absente de la liste d'Evagre, elle est bien présente dans celle de Cassien où elle figure parmi la descendance de l'orgueil. C'est Grégoire le Grand qui hisse l'envie au rang de vice capital. Les auteurs de *l'Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge* relèvent justement qu'à l'inverse de ces prédécesseurs Grégoire écrit pour un autre public et regarde au-delà des murs des monastères. Ce monde est soumis à l'envie dans tous les espaces de leur vie sociale : dans les familles, dans les cours, sur les marchés, dans les cités... Lorsque l'auteur des *Moralia in Iob* place l'envie au niveau des vices capitaux il attire l'attention sur la présence diffuse et continue de ce vice dans la société⁶³⁰. Le fait que l'envie occupe une place de choix dans les écrits carolingiens, et plus particulièrement dans les écrits d'Alcuin, réside dans le fait que la liste des vices capitaux de Jean Cassien va avoir une grande influence dans les pays anglo-saxons⁶³¹ jusqu'au X^e siècle, alors que le reste de l'Europe dispose de l'influence de la liste de Grégoire le Grand⁶³².

La position de l'envie dans les listes de vices pose problème. Elle apparaît parfois comme la racine des maux chez certains pères. L'envie est comparée à une maladie à laquelle il n'existe pas de remède⁶³³. Ambroise Autpert cherche à confondre le vice de l'envie et celui de l'orgueil :

⁶²⁹ *Idem*, Livre III, 5, 134-138.

⁶³⁰ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *op. cit.*.

⁶³¹ Dans les pénitentiels irlandais l'envie est punie de quarante jours au pain et à l'eau.

⁶³² VINCENT-CASSY, M., « L'envie au Moyen Âge », In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 35^e année, N. 2, 1980. pp. 253-271.

⁶³³ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *op. cit.*

« Il n'est excité par aucune réelle convoitise mais uniquement tourmenté par la maladie de l'orgueil, orgueil à cause duquel il se plaint continuellement qu'un meilleur que lui, que donc il jalouse, lui soit préféré. »

L'envie c'est la jalousie, ce vice éloigne l'homme de tout bonheur intérieur comme il l'écrit dans son *Libellus* :

« Il n'est rien de plus malheureux pour l'envie que d'être confrontée aux bonheurs des autres. Car là où s'épanouit le bonheur, le jaloux dépérit. La jalousie blesse les sentiments, brûle la poitrine, afflige l'esprit. Celui qui jalouse est ainsi comme le diable qui, à cause de l'envie, a jeté l'homme loin des joies du Paradis. »

Paulin d'Aquilée dans son *Liber exhortationis* place l'envie à un rang particulier : il relie l'orgueil à la cupidité. Il n'utilise pas le terme *invidia*, mais celui de *cupiditas* et la place comme la « racine de tous les maux » :

« *Annuntia, praecipe, impera, suade eis, ut caveant se a superbia, a detractone, ab ebrietate, a fornicatione, a luxuria, ab ira, a perjurio, a cupiditate, quae est radix omnium malorum*⁶³⁴. »

Par conséquent, l'orgueil n'a plus cette position de mère de tous les vices dans les écrits de Paulin mais cette place est donnée à la cupidité. Jonas d'Orléans le rejoint sur cette place particulière de l'envie :

« L'envie est fille de l'Orgueil. Mais cette mère qu'est l'orgueil ne peut rester stérile. Là où elle est, elle ne cesse d'enfanter⁶³⁵. »

Il poursuit en citant Paul :

« Dans les vices, l'orgueil vient en tête, puis l'envie. Ce n'est pas l'envie en effet qui enfante l'orgueil, mais l'orgueil qui engendre l'envie. »

⁶³⁴ PAULIN D'AQUILÉE, *Liber exhortationis ad Heiricum comitem seu ducem Foro-Juliensem*, éd. J. P. Migne, PL, Paris, Migne, 99, c. 197-282, chap. XXIX.

⁶³⁵ JONAS D'ORLEANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 2 « *Invidia filia est superbiae. Sed ista mater superbia nescit esse sterilis. Vbi fuerit, continuo parit.* »

C. Un vice accablant.

Jonas d'Orléans emprunte à Grégoire le Grand une description physique de l'envieux :

« Sous l'effet de l'envie, on devient pâle, les yeux se ternissent, l'esprit s'échauffe, les membres se glacent, les pensées deviennent hargneuses, les dents se mettent à grincer⁶³⁶. »

En effet, l'envie d'un point de vue étymologique renvoie au latin in-videre c'est-à-dire regarder d'un mauvais œil. L'envieux est quelqu'un qui ne peut pas bien voir, qui vit dans les ténèbres. L'envieux souffre de sa condition d'envieux et par conséquent il subit déjà la peine de son péché. A l'inverse des autres péchés, le vice de l'envie ne procure ni plaisir ni joie, même éphémère⁶³⁷. Les auteurs de l'*Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge* démontrent que le vice de l'envie transparaît dans son apparence physique : son visage est menaçant, la mine est renfrognée, le teint pâle, les lèvres tremblantes, les dents qui grincent, les joues qui tombent, les sourcils sont froncés, les yeux sont embués et baissés, les mains promptes à frapper, les membres froids, la gorge sèche. Par conséquent, on remarque que l'envie est une souffrance qui laisse transparaître des indices de sa présence sans jamais s'extérioriser⁶³⁸. James Hall rappelle dans son dictionnaire des mythes et des symboles que l'envie est très souvent représentée par une femme. Il ne traite pas de représentations tardives de l'envie et se consacre aux représentations gothiques. En effet, l'envie possède un cœur corrompu ou ses entrailles attaquées qu'elle tient entre ses mains. Le serpent devient alors son attribut naturel⁶³⁹.

L'association du vice de l'envie à la vipère ou au serpent se retrouve dans le concile d'Aix-la-Chapelle : les termes de venin et de langue sont présents⁶⁴⁰. Cela

⁶³⁶ *Idem*, Livre III, 6, 92-94. On retrouve cette idée chez Smaragde.

⁶³⁷ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *op. cit.*

⁶³⁸ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *op. cit.*

⁶³⁹ J., HALL, *Dictionnaire des mythes et des symboles*, Paris, Gérard Monfort, 1994.

⁶⁴⁰ Concile d'Aix-la-Chapelle de 816, Conc. 2, 1, *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis*, cap.: 5, pag.: 434, lin.: 34 :*Deinde abiecta superbia, cui Deus resistit, profundae humilitatis iaciat fundamenta, invidiam velut*

témoigne de l'association qui est très tôt faite dans l'imaginaire médiéval entre le serpent et le diable. L'envie étant un vice qui déforme la vision du monde, il semble naturel que sa perception, ses mots soient à l'image du diable et par conséquent du serpent.

III. Les différentes facettes du vice de la tristesse.

A. La tristesse salutaire.

Alcuin propose deux visions de la tristesse, pour l'abbé, la tristesse peut conduire au salut lorsque l'homme est affligé par son péché et décide de se tourner entièrement vers Dieu. Ce type de tristesse conduit l'homme à la confession et à la pénitence, cependant il n'utilise pas le mot de vertu. Halitgaire de Cambrai rappelle que la tristesse salutaire conduit l'homme à la pénitence et à se tourner sincèrement vers Dieu. Jonas d'Orléans, dans son *De Institutione laicali*, rappelle que la tristesse salutaire n'est en aucun cas un vice mais une vertu. Ainsi l'évêque explique que celle-ci survient :

« Lorsqu'une personne s'est mortifiée par de longs jeûnes et autres privations physiques, qu'elle a mené les nombreux combats que font les saintes vertus et se désole d'être exilée longtemps encore de sa douce patrie éternelle⁶⁴¹. »

La nuance faite entre le vice et la vertu est ténue, les auteurs carolingiens ont pensé la tristesse comme un acte de contrition, comme un moyen de mettre l'homme en position de repentir. Certes on ne parle pas de vertu mais la tristesse est un chemin à emprunter pour conduire l'homme à la conversion. Dans les vies de saints, l'homme est appelé à changer sa tristesse en joie⁶⁴².

vipereum venenum detestetur ac fugiat, linguam refrenet, detractionem quasi venenum respuat, verba otiosa nec ipsa proferat nec ab aliis prolata auribus suis libenter admittat.

⁶⁴¹ JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 6, 97-101.

⁶⁴² *Vita Bavonis Gandavensis*, SS rer. Merov. 4, cap.: 3, pag.: 536, lin.: 21: *vos tristes eritis, sed tristitia vestra in letitiam convertetur.*

B. La tristesse mortifère.

Le vice de la tristesse est très dangereux pour Alcuin, car ce vice conduit à la mort de l'âme. L'abbé de Tours ne propose pas d'autre définition de ce vice, il n'exprime dans son *Liber* que ses conséquences :

« Qui n'est en rien capable de réussir dans les bonnes œuvres, qui perturbe l'esprit, souvent l'amène au désespoir, et retire l'espérance de bonnes choses à venir. ».

A l'origine, Evagre le Pontique définit la nature du démon de la tristesse comme différente de celle des autres vices, en effet les autres vices (ou démons) apprennent à l'âme du moine à "aimer le plaisir" à l'inverse du démon de la tristesse qui dessèche "tout plaisir de l'âme au moyen de la tristesse". Evagre fait correspondre le vice de la tristesse à la vipère "cet animal dont la substance naturelle ; donnée à dose supportable par l'homme, détruit le venin des autres animaux, mais prise à l'état pur détruit le vivant lui-même⁶⁴³". Déjà Jean Cassien dans ses *Institutions cénobitiques* expliquait que ce vice devait être pris au sérieux. S'adressant à un public monastique il démontre que le danger de ce vice réside dans le fait qu'il « détruit notre édifice spirituel » en rendant « insupportables les « *officia religionis* ». » Il propose une description du vice sur laquelle il semble qu'Alcuin se soit appuyé dans son adaptation du vice à un public de laïcs. Cassien décrit de la manière suivante les manifestations de ce vice :

« Si on la laisse peu à peu s'emparer de notre âme au gré des circonstances diverses, alors elle nous arrache à tout moment à la contemplation divine et ébranle et déprime profondément notre esprit déchu de l'état de pureté. »

Viennent ensuite des manifestations plus concrètes :

« Elle ne permet plus de faire ses prières avec la même joie, ni de s'appliquer à la lecture de l'Écriture pour y trouver un remède. Elle empêche d'être paisible et doux envers les frères, rend impatient et âpre dans tous les travaux et devoirs religieux, et, une fois le moine rendu incapable de prendre une décision salutaire et privé de la paix du cœur, elle en fait comme un fou ».

⁶⁴³ EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, éd. et trad. P. Géhin, C. Guillaumont, A. Guillaumont, Paris, Cerf, 1998, chap. XII.

Cette définition du vice de la tristesse est similaire chez l'ensemble des auteurs de la période traitant ce sujet : le vice de la tristesse fait perdre à l'homme tout discernement face aux situations qui s'imposent à lui. Halitgaire de Cambrai dans son pénitentiel reprend à son compte cette définition de la tristesse en écrivant :

« La tristesse de ce bas monde est tout autre, qui conduit à la mort de l'âme et ne vise à s'amender dans aucune bonne intention. Elle perturbe l'esprit, conduit souvent au désespoir et détruit tout espoir de bonheurs futurs. Il n'est nul amour de la vie ici-bas pour celui qui est atteint de ce genre de tristesse. »

Pour l'évêque de Cambrai, la manifestation de ce vice semble se rapprocher d'une forme de dépression où l'homme perd tout goût dans sa recherche du salut. Halitgaire de Cambrai explique que la tristesse mortifère conduit à la haine de ce monde et surtout à un dégoût pour la vie. Pour lui, ce vice s'apparente à l'impiété. Pour le vaincre le chrétien doit avoir recours à la joie spirituelle, à l'espoir en l'avenir et à la consolation des Ecritures. De manière très concrète il appelle l'homme à une prière quotidienne où il devra se remémorer ce qu'est la mort et ce qui attend l'homme après celle-ci. Il doit aussi apprendre à se comporter avec miséricorde face aux plus faibles et avoir une pratique assidue des œuvres. Dans le *De Institutione laicali*, Jonas d'Orléans écrit que la tristesse est mortifère

« Lorsque quelqu'un s'afflige d'avoir perdu des biens terrestres, d'avoir subi des injures de la part d'autrui, et qu'il n'a plus de goût à faire le bien⁶⁴⁴. »

Cassien propose une ascendance de la tristesse dont les auteurs du haut Moyen Âge vont se faire l'écho :

« Elle peut venir d'un mouvement de colère, concupiscence ou avarice ».

En effet, Ambroise Autpert reprend cette ascendance et plus particulièrement le lien avec le vice de la colère puisqu'il écrit dans son *Libellus* :

⁶⁴⁴ JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 6, 102-104.

« A son tour tristesse naît de colère. Parce que plus un esprit perturbé, s'agite en tous sens désordonné plus il ajoute à sa confusion. Et comme il a renvoyé loin de lui la douceur de la tranquillité la tristesse s'en suit qui ne se nourrit de rien d'autre que d'agitation. La tristesse aboutit à l'avarice. Parce que lorsque le cœur troublé a éloigné de lui toute joie intérieure, il doit chercher au dehors de quoi se consoler. Et il désire d'autant plus accéder à des biens extérieurs qu'il a moins de joie en lui-même, à laquelle il puisse recourir. »

Le moine de Saint-Vincent modifie cependant cette ascendance puisque si le vice naît bien de la colère, il ne peut selon lui naître de l'avarice mais la provoquer. En effet, comme l'homme se tourne vers les biens terrestres pour se consoler, il finit par envier ceux qu'il n'a pu atteindre. Il reconnaît que la tristesse est double et qu'il est parfois difficile à l'homme de savoir de les dissocier, c'est pourquoi il propose :

« C'est pourquoi il ne faut pas t'attrister si tes convictions sont mises à mal mais il faut davantage te réjouir de l'avènement de choses que tu ne comprends pas encore. »

La joie spirituelle est pour Ambroise Autpert le seul remède au vice de la tristesse. Halitgaire de Cambrai propose dans son Pénitentiel des remèdes plus concrets, à celui qui souhaite combattre de vice il faut prier régulièrement en se représentant les tourments que son âme pourrait subir dans l'éternité, qu'il observe ceux qui recherchent leur salut et les grâces que Dieu opère en eux, mais surtout qu'il veille à bien pratiquer les bonnes œuvres⁶⁴⁵. Théodulfe assimile la tristesse à l'acédie et donne la joie spirituelle comme remédiation à ce vice⁶⁴⁶.

On remarque qu'hormis les auteurs évoqués précédemment le vice de la tristesse est absent du reste des sources étudiées.

⁶⁴⁵ HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676., « Mais si quelqu'un souhaite être libéré de ce vice, qu'il s'attache à prier très souvent : qu'il se représente quotidiennement la mort de l'âme. Et puisque toute chair est fumier, qu'il observe avec beaucoup d'attention la miséricorde et la bonté de Dieu vis-à-vis de tous ceux qui espèrent en lui, et qu'il ne néglige pas de faire cet examen en toute sincérité, soit en méditant tout seul soit en écoutant les autres. Qu'il offre le soutien de sa miséricorde aux pauvres et aux pèlerins, aux veuves et aux pupilles, et qu'il ne fasse pas défaut pour les autres bonnes œuvres. »

⁶⁴⁶ THEODULFE D'ORLEANS, *Capitulaires episcopaux*, Capitula II, Capit.: II, nr.: X, 11, pag.: 175, lin.: 14: *Haec tristitia sive accidia, quae tertium vitium supradictum est, gaudio spirituali sananda est.*

C. De la tristesse au désespoir.

Le vice de la tristesse n'est pas représenté dans l'iconographie de la *Psychomachie*, la seule représentation de ce corpus prend place dans le *Traité des vices et des vertus de Moissac*. L'allégorie de la tristesse est représentée sous les traits d'une femme, elle porte une tunique et par-dessus une longue robe. Ses pieds et ses chevilles sont laissés nus et visibles. Un voile est rabattu sur sa tête. L'allégorie est assise sur une sorte de chaise. Le personnage est harcelé par trois autres personnages : un démon, dont les membres s'achèvent par des êtres pourvus de becs, ce démon porte des ailes et un visage barbu ; les deux autres sont des personnages humanoïdes, le premier est nu, uniquement drapé d'un voile et tient une faux dans l'une de ses mains, il semble s'attaquer à la tête de l'allégorie, alors que le second est plus éloigné, il se tient dans le bas de l'angle de la miniature, ses cheveux sont hérissés, il porte une tunique courte et tient une épée dans chacune de ses mains. Il semble menacer l'allégorie. On peut analyser le sens de cette miniature de différentes manières, si on aperçoit la joie spirituelle atteindre son salut, l'allégorie du désespoir est statique, la tristesse et le doute se lisent sur ses traits. On peut se demander si le siège sur lequel l'allégorie est assise en est vraiment un. En effet, plusieurs indices peuvent aller dans ce sens, d'une part les pieds de l'allégorie ne touchent pas le sol contrairement à un personnage assis sur un siège. En outre, la gestuelle du personnage et en particulier ses mains semblent dessiner un mouvement descendant, comme si le personnage pouvait être tenté de se diriger vers le sol. De plus, les trois personnages qui l'attaquent renforcent cette idée puisqu'ils sont placés dans le cadre de manière à décrire ce mouvement. Par conséquent, on peut comprendre cette image comme une chute intérieure mais on peut comprendre que l'allégorie du désespoir se dirige vers sa chute ou l'Enfer.

Cette idée du désespoir découlant de la tristesse n'est pas absente dans les écrits de la période étudiée. Alcuin considère que le désespoir descend de la tristesse et

supprime de l'âme humaine toute espérance⁶⁴⁷. Avec cette définition l'abbé de Tours s'inscrit dans la continuité des écrits de Jean Cassien : à cause de la tristesse, le moine est incapable de prendre des décisions salutaires, privé de la paix du cœur et le submerge de désespoir à l'image d'un homme fou ou ivre⁶⁴⁸. La conséquence la pire du vice de la tristesse est le désespoir, en effet, Cassien écrit :

« Il y a aussi un autre genre de tristesse, qui ne pousse pas le coupable à rectifier sa vie ou à corriger ses vices, mais à un désespoir mortel : il a empêché Caïn de se repentir après le meurtre de son frère, et a entraîné Judas, après sa trahison, non pas à réparer sa faute, mais à se pendre par désespoir⁶⁴⁹. »

Ce vice lorsqu'il s'est insinué dans l'âme humaine conduit l'homme au désespoir, comme l'écrit Jonas d'Orléans :

« Car lorsque surviennent ces pensées, elles troublent souvent l'âme et non seulement l'écartement des bonnes œuvres, mais la poussent dans le gouffre du désespoir⁶⁵⁰. » Pour l'évêque, un être désespéré est celui qui aura placé l'amour des biens de ce monde avant l'amour du Christ.

Jean-Claude Schmitt dans son article « Le suicide au Moyen Âge⁶⁵¹ » trace le lien existant entre le suicide et le désespoir : le terme de suicide n'existant pas, il considère que le suicidé est un désespéré. Il rappelle que le désespoir est un vice qui consiste à douter de la miséricorde divine et du fait de pouvoir être sauvé. Il s'agit donc comme l'écrit l'auteur de l'article d'une victoire du diable sur l'homme, afin de lui faire perdre toute espérance. Il va même jusqu'à considérer que c'est le diable lui-même qui guide

⁶⁴⁷ Alcuin, *Liber de vitiis et virtutibus ad Widonem comitem*, chap. XXXIII, voir annexes p. 56 : « L'autre sorte est la tristesse de ce siècle, qui produit la mort de l'âme, qui n'est en rien capable de réussir dans les bonnes œuvres, qui perturbe l'esprit, souvent l'amène au désespoir, et retire l'espérance de bonnes choses à venir. De cette tristesse-là naissent la malice, la rancœur, la pusillanimité de l'esprit, l'amertume, le désespoir. »

⁶⁴⁸ JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, éd. et trad. J.-C. Guy, Paris, Cerf, 2001, Livre IX, chap. 1-3, 1.

⁶⁴⁹ *Idem*, Livre IX, chap. 1-3, 9.

⁶⁵⁰ JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd. et trad. O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 6, 104-107.

⁶⁵¹ SCHMITT, J.-C., Le suicide au Moyen Âge. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 31^e année, N. 1, 1976. pp. 3-28.

le geste du désespéré, faisant donc écho à l'allégorie du désespoir étudiée précédemment.

IV. Acedia

A. Acédie et paresse.

Pour Evagre le Pontique, l'acédie est une tentation que connaît le solitaire, une sorte d'ennui ou de découragement qui le pousse à quitter sa solitude. L'évolution que propose Jean Cassien rapproche l'acédie de la paresse. Jean Cassien insiste sur le fait que l'acédie est une maladie de l'âme (il emploie ainsi des termes tels que tumeur, maladie...) qui conduit l'âme humaine à l'oisiveté⁶⁵². Quant à Grégoire le Grand il ne fait pas figurer l'acédie dans sa classification car il assimile ce vice au vice de la tristesse⁶⁵³. Vice proche, et parfois entièrement assimilé au vice de tristesse, l'acédie, du latin *acedia* (un dérivé grec du terme *akèdès*) qui prend le sens d'indifférent, d'oisif⁶⁵⁴. Jean Climaque au VIIe siècle définit l'acédie de la manière suivante :

« L'acédie est un relâchement de l'âme, un laisser-aller de l'intellect, la négligence de l'ascèse, la haine de l'état monastique ; elle proclame bienheureux les gens du monde, et accuse Dieu d'être impitoyable et sans amour pour les hommes ; elle est une langueur dans la psalmodie, une faiblesse dans la prière, une application infatigable au service extérieur, un empressement au travail des mains, une aptitude à l'obéissance⁶⁵⁵. »

⁶⁵² JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, éd. et trad. J.-C. Guy, Paris, Cerf, 2001

⁶⁵³ Bien qu'Evagre ait distingué ces deux vices.

⁶⁵⁴ Le *catéchisme de l'Eglise catholique* explique que l'acédie ou paresse spirituelle va jusqu'à refuser la joie qui vient et à prendre en horreur le bien divin.

⁶⁵⁵ *L'échelle sainte*, traduction par le P. Placide Deseille, Abbaye de Bellefontaine, « Spiritualité orientale » n°24, p. 148

Ce terme d'acédie symbolise une expression du désespoir⁶⁵⁶. L'homme qui souffre du vice de l'acédie a perdu l'espoir, il désespère de la rédemption, c'est pourquoi il choisit l'oisiveté morale. Lorsqu'il s'agit d'un moine le vice lui fait éprouver une véritable horreur pour l'endroit où il se trouve, du dégoût pour sa cellule et du mépris pour ses frères. Par conséquent le moine devient inerte et inactif, il n'est plus capable de se consacrer à la lecture et à la prière mais rêve de monastère lointain où il pourrait atteindre la perfection spirituelle qui lui échappe dans sa communauté⁶⁵⁷.

Ce vice trouve une partie de son origine dans la pensée stoïcienne où le terme renvoie plutôt à une privation de soin dans l'accomplissement de sa vie, impliquant une négligence vis-à-vis de soi-même mais aussi du divin ; impliquant que le défunt ait été privé de sépulture ou de deuil⁶⁵⁸. Depuis les écrits d'Evagre, l'acédie se manifeste comme une instabilité comme le besoin de changer de cellule, d'air ou d'activité. Le remède le plus efficace est la persévérance. A cette époque la différence existe entre l'acédie et la tristesse : Evagre les dit liées, mais l'acédie est mécontente du présent et pleine de convoitise envers le futur. Pour Jean Cassien, la distinction entre les deux vices est encore plus floue mais cependant il fait découler l'acédie de la tristesse⁶⁵⁹. Il opère même une distinction entre deux acédies celle qui amène les hommes à dormir et celle qui les amène à fuir. Par conséquent l'acédie s'apparenterait plus au découragement et à la paresse. C'est Grégoire le Grand qui fait disparaître l'acédie des listes des vices, son omission est volontaire, il la remplace par l'envie. Cependant Alcuin va chercher à redonner un nouveau sens à ce vice.

⁶⁵⁶ Avid Kleinberg explique qu'au Moyen Âge le suicide du pendu est à mettre en relation avec le vice de l'acédie, cf KLEINBERG, A., *Péchés capitaux*, Paris, Seuil, 2008.

⁶⁵⁷ CASSIEN, J., *Institutions cénobitiques*, Paris, Cerf, Sources chrétiennes, n°109, 2001 et ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le Moine*, Paris, Cerf, Sources chrétiennes, n° 170, 1976

⁶⁵⁸ Dans son ouvrage *Tristesse, acédie et médecine des âmes*, anthologie de textes rares et inédits (XIII^e-XX^e siècle), Nathalie Nabert travaille sur l'éthymologie du mot acédie et explique que la racine *Kèdea* rappelle les rites funéraires.

⁶⁵⁹ La différence est difficile à percevoir mais on peut la situer dans le fait que l'acédie ne s'attaque qu'aux solitaires à l'inverse de la tristesse qui attaque les gens du monde.

Le vice d'Acédie est un vice entièrement monastique, Raban Maur, disciple d'Alcuin, explique qu'il figure en tant que vice principal dans les écrits des Pères du désert à cause de leur condition monastique. Or dès l'époque carolingienne, et plus particulièrement dans le *Liber de virtutibus et de vitiis*, Alcuin dissocie le vice de l'acédie et celui de la tristesse. Il semble comprendre l'acédie comme de la paresse. Il explique que l'oisiveté humaine laisse trop de distraction à l'âme qui, par conséquent, peut-être plus facilement soumise par le diable. Il en écrit :

« Il est plus difficile pour le diable de trouver une occasion de tenter l'homme qu'il trouve engagé dans une bonne œuvre, que celui qu'il a découvert oisif et qui ne fait rien de bon. »

Par la suite, Jonas d'Orléans dans le *De institutione laicali* fait lui aussi correspondre acédie et oisiveté :

« *Sextum vitium est acedia, id est otiositas* ».

Vice proche, et parfois entièrement assimilé au vice de tristesse, l'acédie, qui prend le sens d'indifférence, d'oisiveté⁶⁶⁰. Ce terme d'acédie symbolise une expression du désespoir⁶⁶¹. L'homme qui souffre du vice de l'acédie a perdu l'espoir, il désespère de la rédemption, c'est pourquoi il choisit l'oisiveté morale. Lorsqu'il s'agit d'un moine le vice lui fait éprouver une véritable horreur pour l'endroit où il se trouve, du dégoût pour sa cellule et du mépris pour ses frères. Par conséquent le moine devient inerte et inactif, il n'est plus capable de se consacrer à la lecture et à la prière mais rêve de monastère lointain où il pourrait atteindre la perfection spirituelle qui lui échappe dans sa communauté. Le danger est très important car il implique aussi une forme de contamination pour la communauté monastique.

⁶⁶⁰ Le *catéchisme de l'Eglise catholique* explique que l'acédie ou paresse spirituelle va jusqu'à refuser la joie qui vient et à prendre en horreur le bien divin.

⁶⁶¹ Avid Kleinberg explique qu'au Moyen Âge le suicide du pendu est à mettre en relation avec le vice de l'acédie, cf Kleinberg, A., *op. cit.*

B. Un vice réinterprété.

Jean Cassien propose dans le livre X des Institutions cénobitiques la définition suivante de l'acédie :

« En sixième lieu, nous avons à combattre ce que les Grecs appellent l'*acedia* et que nous pouvons nommer le dégoût ou l'anxiété du cœur. Voisin de la tristesse, cet adversaire éprouve surtout les solitaires. »

Les conséquences de cette passion sont nombreuses : elle inspire au moine le dégoût pour sa cellule, le mépris de ses frères, le rend mou pour tous les travaux à réaliser à l'intérieur de sa cellule, l'incite à se plaindre de sa communauté spirituelle il ne fait pas de progrès spirituels, il idéalise les grandes communautés monastiques, et craint pour son salut. (Livre X, chap. II)⁶⁶².

Plus l'Acédie va viser un public de laïcs plus le sens de ce vice va évoluer : en effet, les aspects liés à la perfection spirituelle vont s'atténuer au profit des aspects liés à l'oisiveté, désormais ce vice devient le reflet de l'indolence et de la recherche continuelle de distraction. Grégoire le Grand a fait le choix de supprimer l'acédie de sa liste des vices capitaux, la seule trace qu'il conserve se retrouve dans la progéniture de la tristesse comme la *vagatio mentis circa illicita* et le *torpor circa praecepta* inspirés de la *pervagatio* et de l'*otiosas* de Cassien. Pour C. Casagrande et S. Vecchio⁶⁶³, le choix de Grégoire d'éliminer l'acédie des listes tient au fait que le monachisme occidental a désormais évolué par rapport à l'érémisme du temps d'Evagre.

Le vice d'Acédie est un vice d'origine monastique, Raban Maur, disciple d'Alcuin, explique qu'il figure en tant que vice principal dans les écrits des Pères du désert à cause de leur condition monastique. Cependant, Alcuin fait figurer ce vice dans son octénaire et lui consacre un chapitre entier dans son *Liber de virtutibus et*

⁶⁶² JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, éd. et trad. J.-C. Guy, Paris, Cerf, 2001

⁶⁶³ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *op. cit.*

*vitiis*⁶⁶⁴. En effet, l'abbé de Tours fait remarquer que l'origine de ce vice est monastique :
« Ce défaut est celui qui fait principalement sortir les moines de leur cellule pour rejoindre le siècle, et les arrache de la vie régulière pour les jeter dans les abysses des vices. »

L'acédie comme l'écrit Jonas d'Orléans explique qu'il ne s'agit pas seulement d'un vice de clercs mais aussi un vice de laïc mais ils ne se rendent pas compte qu'il s'agit d'un vice. En effet, il écrit que l'acédie correspond à l'oisiveté et que « beaucoup parmi les clercs et les laïcs se laissent aller à cette peste, sans comprendre le moins du monde qu'ils commettent un péché », car l'oisiveté « endort et rend froid à faire le bien⁶⁶⁵. »

James Hall note que la paresse comme l'acédie est très souvent absente des représentations médiévales avant la période gothique. En effet, ce vice ne fait pas partie des cycles psychomachiques, puisque sa présence dans l'octénaire pose problème à l'époque. Ce vice purement monastique a beaucoup de mal à s'affranchir de son attribution religieuse et si des penseurs comme Alcuin ont réussi à lui trouver une place dans la vie des laïcs, les enlumineurs n'y sont pas arrivés.

⁶⁶⁴ De ce vice, il écrit : « *Acedia est pestis, quae Deo famulantibus multum nocere probatur, dum otiosus homo torpescit in desiderii carnalibus, nec in opere gaudet spirituali, nec in desiderio animae suae laetatur, nec in adjutorio fraterni laboris hilarescit : sed tantum concupiscit et desiderat, et otiosa mens per omnia discurrit.* »

⁶⁶⁵ JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 6, 87-91.

Chap. 6 Les déviations du quotidien, les vices dits

charnels.

Les vices dits charnels sont très dangereux pour tous les hommes car ils permettent au mal et à la convoitise de s'insinuer en eux : en effet, un vice comme celui de la gourmandise pousse l'homme à chercher un état qui ne lui est pas propre ou pas attribué dans la société. Le vice de la fornication entraîne des comportements immodérés et déviants, l'avarice cherche à posséder toujours plus, tandis que la vaine gloire pousse l'homme à désirer l'admiration et les louanges des êtres qui l'entourent.

On constate donc que ces vices charnels sont extrêmement déstabilisant pour le bon ordre de la société : en effet, la société franque repose sur une forte hiérarchie dans laquelle tous les hommes ont une place et une fonction. Si ce bon ordre social est troublé, la société s'en voit déséquilibrer. Ces vices ont en commun, ils entraînent l'homme à prétendre à une place qui ne convient pas à son statut.

I. Les trois visages de la gourmandise.

La gourmandise est le premier des vices charnels, son sens est assez éloigné de celui qu'on lui connaît aujourd'hui : il ne s'agit qu'une consommation immodérée de nourriture mais surtout d'intempérance. L'intempérance dans tout ce que l'homme peut consommer, qu'il s'agisse de nourriture ou de boisson. Cette intempérance alimentaire conduit l'homme à consommer une nourriture qui ne correspond pas à son état, puis entraînant aussi une perte de la maîtrise de soi. Ce manque de tempérance conduit l'homme à des comportements déviants et le conduisant à enchaîner les vices.

A. Une consommation immodérée de nourriture.

Lorsqu'Evagre le Pontique définit le vice de la gourmandise, ou gastrimargie, il parle de concupiscence du manger. Il écrit :

« Quels que soient les mets dont il est repu, le ventre engendre les semences de la luxure, et l'esprit, appesanti et comme étouffé par la nourriture, ne peut plus garder la règle du discernement. L'esprit, en effet, ne s'enivre pas de la seule ivresse du vin : tous les excès de nourriture le rendent chancelant et instable, et le privent d'une contemplation vraiment pure⁶⁶⁶. »

L'auteur s'adresse à un public monastique mais pose les bases de la définition du vice de la gourmandise : les excès de nourriture, l'intempérance dans sa consommation conduisent l'homme à perdre le contrôle de lui-même. Il doit consommer la nourriture selon son besoin et non selon son désir. Evagre incite le moine à la continence dans ce domaine car, explique-t-il, la modération dans ce domaine est très, voire trop, difficile à atteindre⁶⁶⁷.

Halitgaire de Cambrai rappelle que le vice de la gourmandise est lié au péché originel :

« Dieu avait interdit de manger les fruits de l'arbre de la science du Bien et du Mal mais les hommes, trompés par le vice de glotonnerie, en mangèrent. S'ils n'avaient pas mangé et si, vivant sous le commandement de Dieu, ils avaient pris soin de ce qu'ils avaient reçu, ils seraient restés indéfiniment immortels, et ils n'auraient pas été abandonnés par Dieu s'ils ne l'avaient d'abord abandonné eux-mêmes. C'est la raison pour laquelle ils ont été rejetés dans les misérables tourments de cette vie, coupables de glotonnerie et livrés à la mort, là où tout homme naît dans le péché, vit dans le travail, meurt dans la douleur. »

⁶⁶⁶ EVAGRE LE PONTIQUE, *Les institutions cénobitiques*, édition et traduction de J.-C. Guy, Paris, Cerf, 2001, V, Chap. 5, 6, l. 1-3.

⁶⁶⁷ *Idem*, V, Chap. 7.

Cette idée se retrouve aussi dans le Capitulaire de Théodulfe où il explique que c'est par la gourmandise qu'Adam a chuté, et que c'est toujours par la gourmandise que le diable a tenté le Christ⁶⁶⁸.

Théodulfe explique que la gourmandise est un vice qui dévore l'homme et par cette intempérance de nourriture le pousse dans les bras du vice de la fornication⁶⁶⁹. Raban Maur dans son *Pénitentiel* place ce vice en première position, il emploie les termes « *gulae concupiscentia* » (« concupiscence de la gourmandise ») ou encore « *ingluvies ventris* » (« la voracité du ventre ») pour le définir. Par conséquent, l'homme qui se laisse entraîner et consomme plus de nourriture que de raison est dévoré par le vice qu'il commet.

Dans le *De Institutione laicali* Jonas d'Orléans place la consommation immodérée de nourriture au grand de crime grave :

« Il ne fait aucun doute que ces personnes commettent un péché lorsqu'elles consomment ces biens [nourritures et boissons] de façon désordonnée, que ce soit avant le temps fixé ou en quantité excessive durant les temps autorisés⁶⁷⁰. »

Par ces conseils, l'évêque d'Orléans rappelle que chaque catégorie de la société se doit de s'alimenter selon son rang : l'alimentation est le reflet de la place de la personne dans la société, y contrevenir serait aller contre l'ordre social établi.

De même, le vocabulaire employé dans les écrits dénote du sens que les auteurs plaçaient sur ce mot. Le *traité des vices et des vertus*, trouvé à Moissac et datant du XIe siècle révèle les hésitations du compilateur. Concernant le chapitre consacré au vice de la Gourmandise, deux termes coexistent à la période carolingienne : *Gula* et *Ventris Ingluvia*. Là où Halitgaire de Cambrai écrivait *Gula*, Ambroise Autpert utilisait le terme

⁶⁶⁸ THEODULFE D'ORLEANS, *Capitulaires episcopaux*, Capitula II, Capit.: II, nr.: X, 5, pag.: 173, lin.: 33: 5. *Primum est gula, de qua diabolus decept Adam, et per quam Christum temptavit, cum dixit: Si filius dei es, dic, ut lapides isti panes fiant*

⁶⁶⁹ THÉODULFE, *Carmina*, De septem vitiis capitalibus : « *Est gula namque uorax, sequitur hanc moechia turpis.* »

⁶⁷⁰ JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 6, 8-10.

Ventris ingluvia. Le compilateur a dû faire un choix et a remplacé le terme *Gula* par *Ventris Ingluvia*. Si l'on s'en tient à la traduction le terme de *Gula* peut être traduit par le terme de gourmandise, tandis que le terme *ventris ingluviae* renvoie se traduit par le terme de voracité ou de gloutonnerie.

B. Une nourriture impropre à son consommateur.

Dans le *Libellus* d'Ambroise Autpert, l'allégorie de la Gourmandise explique que l'homme ne doit pas lutter contre les excès de nourriture car il s'agit d'un cadeau du ciel. Or l'allégorie de la Tempérance, lui explique que sa démonstration n'est pas fautive, toute nourriture est un cadeau divin cependant l'homme doit faire preuve de mesure dans ce qu'il consomme⁶⁷¹. Par conséquent, Ambroise préconise de consommer la nourriture avec beaucoup de modération, comme l'on prend un "remède". La consommation de nourriture correspond à un besoin et non pas à une recherche de la volupté. Les premiers écrits sur les vices mettent en avant cet aspect du vice de la gourmandise : Evagre insiste sur le fait qu'un malade peut consommer des mets plus recherchés à condition que ce soit avec modération et dans le but de guérir⁶⁷².

L'homme, selon Halitgaire, doit réguler sa consommation de nourriture en fonction de sa tête, par conséquent il ne doit pas consommer des mets qui ne correspondent pas à sa qualité :

« Que chez eux, ce soit la volonté et non le rassasiement qui dicte la fin d'un repas. Qu'ils se maintiennent éloignés tant de l'envie de nourritures raffinées que de l'abus de mets communs, qu'ils

⁶⁷¹ AMBROISE AUTPERT, *De conflictu virtutum atque vitiorum libellus*, ed. R. Weber, Turnhout, 1979 : "Gloutonnerie dit : « Dieu a créé tout ce qui est bon pour nous nourrir et celui qui refuse de se satisfaire avec cette nourriture que fait-il d'autre que de repousser un cadeau gracieusement fait ? » MAIS TEMPÉRANCE RÉPOND : « Une part de ce que tu dis est vrai. Pour que l'homme ne meure pas de faim, Dieu a créé tout ce qui est bon pour le nourrir. Mais afin qu'il garde une certaine mesure en mangeant la retenue a été vivement recommandée ».

⁶⁷² EVAGRE LE PONTIQUE, *Les institutions cénobitiques*, édition et traduction de J.-C. Guy, Paris, Cerf, 2001, V, Chap. 7.

souhaitent émanciper leur chair abandonnée aux excès des mets et des banquets et se libérer des lourdeurs d'un ventre plein de viles nourritures. Que les hommes tempérants ne soient ni voluptueux ni avides. »

Il met aussi l'homme en garde face aux excès de vin, il ne l'interdit pas mais explique que l'excès de vin, l'ivresse, qui conduit l'homme à une perte de contrôle et donc à la luxure.

Cet avertissement est relayé dans les écrits d'Hincmar de Reims, car il entend interdire aux clercs de participer aux banquets des seigneurs afin de leur faire perdre le goût des plaisirs et de la bonne chère⁶⁷³. De même, il est essentiel pour un dirigeant de consommer une nourriture digne de son rang : les banquets sont essentiels car ils reflètent le pouvoir de celui qui dirige. Comme le montre l'ouvrage de P. Ariès, *Une histoire politique de l'alimentation*, le choix d'un souverain peut se faire sur sa consommation de nourriture : il rapporte une anecdote relevée dans l'*Antapodosis* de Liutprand de Crémone afin d'étayer son choix de refuser la couronne à Guy de Spolète. En effet, lorsqu'il s'apprête à le recevoir pour le sacrer roi des Francs, il fait préparer un banquet à la hauteur de sa charge or celui-ci préfère la frugalité. Liutprand lui préfère donc Eudes, un bon mangeur, c'est-à-dire quelqu'un qui consomme de la viande, aliment propre à son rang⁶⁷⁴. Cependant, la *Vita Caroli* d'Eginhard insiste plus sur la modération alimentaire tant qu'elle reste convenable au statut d'un empereur. Il met aussi l'accent sur le déroulement du repas où l'empereur se doit d'écouter une *lectio* quotidienne comprenant des passages du *De civitate Dei* et de *l'Historiae et antiquorum res gestae*⁶⁷⁵.

⁶⁷³ P., ARIÈS, *Une histoire politique de l'alimentation : du Paléolithique à nos jours*, Max Milo Editions, Paris, 2016.

⁶⁷⁴ *Idem*.

⁶⁷⁵ M., DE JONG, « *Sacrum palatium et ecclesia. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)* », *In Annales, Histoire, Sciences Sociales*, vol 58, n°6, 2003, pp. 1243-1269

C. De *gula* à *luxuria*, déviances et intempérance autour du banquet.

Le banquet médiéval, ce repas d'apparat au caractère solennel et exceptionnel, avec de nombreux convives et par opposition au repas quotidien à la simple fonction alimentaire, apparaît dans les textes sous divers vocables *nobile prandium*, *luxuriosum convivium*, *cena somptuosa*, *convivatio*, *aepulae*... Ils désignent des formes de convivialité et de commensalité très diverses : banquet noble tourné vers les plaisirs charnels ; table familiale où se réunissent les membres de la parenté et les proches ; repas en commun des moines partageant une nourriture simple et codifiée ; réunion des croyants à la table du Seigneur, autant d'espaces ritualisés où vient se renforcer la cohésion et l'identité du groupe familial, chevaleresque, monastique ou chrétien⁶⁷⁶.

Les clercs du haut Moyen Age, à la suite des Pères de l'Eglise, ont donc moralisé les pratiques conviviales, ont érigé la table en instrument pédagogique et ont défini un modèle du mangeur chrétien. Charlemagne a été présenté comme ce mangeur exemplaire à travers le portrait qu'Eginhard dresse dans la *Vita Caroli* :

« Il se montrait sobre de nourriture et de boisson, surtout de boisson : car l'ivresse, qu'il proscrivait tant chez lui que chez les siens, lui faisait horreur chez qui que ce fût. Pour la nourriture, il lui était difficile de se limiter autant, et il se plaignait même souvent d'être incommodé par les jeûnes⁶⁷⁷. »

Le haut Moyen Âge présente la prise des repas comme un moment propice à une attaque des vices. Les banquets doivent être fuis selon Ambroise Autpert, l'homme vertueux ne cherche à manger que lorsqu'il a faim et les mets ne sont pas trop recherchés ou trop raffinés. Seules deux exceptions sont tolérées, en cas de maladie ou s'il s'agit d'un banquet pour recevoir des invités. Jonas d'Orléans dans le *Métier de roi* propose une critique des banquets de la cour à son époque :

⁶⁷⁶ VOISENET, J., « Le banquet chrétien au haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.) : un plaisir encadré », In : *Banquets et manières de table au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1996

⁶⁷⁷ *Ibid*

« Mais aujourd'hui, c'est à peine si certains prennent leur repas sans médisance, sans querelle, sans offenser autrui, sans danse d'histrions et sans plaisanteries obscènes, conversations indécentes, sans bouffonneries et autres vanités sans nombre, qui, en lui ôtant la vigueur de sa nature, amollissent l'esprit chrétien⁶⁷⁸. »

Comme souvent dans l'iconographie du haut Moyen Âge, les représentations des péchés liés aux excès de bouche se retrouvent dans les manuscrits enluminés de la *Psychomachie* de Prudence. Il n'existe pas d'allégorie nommée *Gula* : en effet, la gourmandise est représentée par l'allégorie de l'intempérance nommée *Luxuria*.

Plusieurs éléments liés au vice de la gourmandise sont mis en avant dans les miniatures représentant *Luxuria* : la richesse de l'allégorie est mise en avant, comme le montre sa tenue vestimentaire ; son ivresse et ses excès de bouche liés au banquet ; la séduction que le vice exerce sur les hommes, notamment sur les hommes d'arme et le fait que pour l'éradiquer, l'allégorie de la sobriété soit obligée de l'attaquer à la gorge, zone corporelle où s'exerce le vice.

Luxuria est une allégorie féminine, dont les cheveux sont défaits, longs et retombant sur ses épaules⁶⁷⁹ notamment dans les traditions allemandes et françaises⁶⁸⁰. Dans le manuscrit de la BnF 8085, l'allégorie porte une robe très longue bleue et une sur robe rouge ou pourpre⁶⁸¹. Lorsqu'on l'observe de plus près, on remarque que les pieds de l'allégorie sont nus, on aperçoit même ses chevilles ce qui pour l'époque montre l'impudeur de cette allégorie. Le manuscrit de Valenciennes, le ms. 412, insiste sur les mêmes détails : l'allégorie porte de longs cheveux, sa longue robe est ajustée

⁶⁷⁸ JONAS D'ORLÉANS, *Le métier de roi*, éd et trad A. Dubreucq, Paris, Cerf, 1995, XI, 85-88.

⁶⁷⁹ La représentation d'une femme avec les cheveux détachés est représentative des représentations de vice car elle renvoie à l'impudeur et au désordre. Cf. F. GARNIER, *Le langage de l'image au Moyen Âge*, Paris, Léopard d'or, 1982, t. 1 et t. 2.

⁶⁸⁰ Dans certains manuscrits, comme celui de Tours, le ms. 8318, l'allégorie porte une couronne.

⁶⁸¹ La femme carolingienne doit porter deux tuniques et un manteau formant un voile : la *camisia* a des manches longues et étroites, la tunique de dessus est resserrée à la taille ou sous les seins par une ceinture de cuir ; ses larges manches s'arrêtent au coude et laissent apparaître celles de la *camisia*.

mais ne possède pas de sur robe⁶⁸². Le manuscrit de Saint-Gall présente une allégorie de *Luxuria* portant elle aussi de longs cheveux lâchés. L'enlumineur n'a représenté que la scène du combat entre *Luxuria* et *Sobrietas* et non le banquet qui précède cette scène. On ne voit pas l'allégorie dans son ensemble, on peut seulement noter que celle-ci porte une robe somptueuse, ajustée, dont l'encolure est ornée de galons et une ceinture très travaillée. La tradition anglo-saxonne ne présente la scène du banquet que dans les deux manuscrits londoniens⁶⁸³ : l'allégorie est très entourée à table, cette dernière est très bien dressée⁶⁸⁴. Des serviteurs s'affairent pour servir et amener le vin. En outre, les allégories anglo-saxonnes n'ont pas les cheveux lâchés mais recouverts d'une coiffe.

La scène du banquet est très marquée dans les manuscrits de la tradition française : on peut voir *Luxuria* attablée, mangeant différents mets posés sur la table, elle seule mange, personne ne partage ce repas. Ses gens lui apportent du vin. Comme dans le ms. BnF 8085, le ms. 412 de Valenciennes, montre l'allégorie attablée. Il semble qu'il n'y ait que des restes posés devant elle. Dans cette miniature, elle n'est pas assise à table mais allongée, à l'image des banquets romains.

Ensuite l'allégorie entend l'appel de la guerre, ses gens l'aident à s'équiper de son fouet et à grimper sur son char. Dans le manuscrit de Saint-Gall, le char ressemble à une tour. *Luxuria* tente de rallier une armée en séduisant les hommes avec son or⁶⁸⁵. Dans la tradition anglo-saxonne, *Luxuria* tente de séduire les hommes par une danse, l'allégorie a une attitude lascive⁶⁸⁶. Cependant elle se heurte à *Sobrietas*. Les enlumineurs ont tout d'abord cherché à mettre en avant le fait que la vertu commence

⁶⁸² Cependant lorsque l'enlumineur a représenté la vertu sur son char, dans le ms. 412 de Valenciennes on remarque qu'elle porte elle aussi une ceinture ouvragée. Les manuscrits de Leyde Cod. Q. 3 et de Bruxelles ms. 9987-91 présentent une iconographie similaire. Cf. STETTINER, *Die illustrierten Prudentiushandschriften*, taf. 95

⁶⁸³ Cf. STETTINER, *Die illustrierten Prudentiushandschriften*, taf. 57-58

⁶⁸⁴ Il en va de même dans le manuscrit de Leyde, Cod. Voss. Lat. 8°15.

⁶⁸⁵ Dans le Cod. Sang. 135 de Saint-Gall, l'allégorie tient entre ses mains une sorte de coffre.

⁶⁸⁶ Cf. STETTINER, *op. cit*

par éloigner les hommes séduits par le vice. Dans un second temps ils ont figuré le combat entre les deux adversaires.

Ce combat n'est pas toujours figuré de la même manière mais son aboutissement est fidèle au poème de Prudence : *Luxuria* chute de son char suite à l'attaque que lance *Sobrietas* grâce à sa croix. Dans le manuscrit BnF 8085, la chute de l'allégorie est représentée sur une même image, en un double mouvement : la vertu attaque le vice avec sa lance surmontée d'une croix, tandis que le vice est figuré deux fois au début de sa chute et à la fin afin de donner l'illusion du mouvement. *Sobrietas* achève *Luxuria* par lapidation. Dans le manuscrit belge, le corps de l'allégorie semble être en passe de tomber du char, le corps du vice semble être traîné. La série s'achève sur une miniature présentant la vertu penchée sur son adversaire et l'apostrophant. Le cadavre de *Luxuria* git sur le sol, son corps est en total déséquilibre. Sa tenue est remontée et laisse ses jambes apparaître, sa langue est tirée⁶⁸⁷. La tradition anglo-saxonne présente *Luxuria* au sol, le corps déséquilibré et la tête rejetée en avant⁶⁸⁸.

Le *Traité des vices et des vertus de Moissac* est le seul à proposer une représentation de la Glotonnerie attablée : cette image est extrêmement intéressante car elle donne à voir les aliments qu'elle engloutit, on reconnaît le poisson, la bouillie dans un bol et du pain, un serviteur lui apporte une boisson qu'on suppose alcoolisée. A priori, il y a peu de raffinement dans ce menu mais le fait que la bouillie soit représentée est intéressant. En effet, dans son article « Alcuin, la bière et le vin », l'auteur explique que la bouillie possède dans les pratiques alimentaires carolingiennes un sens très péjoratif puisqu'il agit de la nourriture consommée dans les pays anglo-saxon, réputés pour leur excès de table et leur glotonnerie⁶⁸⁹. James Hall explique que dans les représentations

⁶⁸⁷ Dans le manuscrit, ms. 412 de Valenciennes, le cadavre semble complètement nu à l'issue du combat. Alors que dans celui de Lyon, PA 22, seul son torse semble découvert.

⁶⁸⁸ Cf. STETTINER, *op. cit.* taf. 57-58 et taf. 59-60

⁶⁸⁹ En effet, il rappelle les termes peu flatteurs que Théodulfe emploie pour qualifier Alcuin : ce dernier mange avec les doigts, boit de la bière, il consomme des bouillies (pultes), c'est-à-dire du porridge

tardives, la gourmandise est représentée par une allégorie masculine ou féminine, grosse et s'empiffrant ou buvant avec excès. Elle porte parfois une couronne de feuille de vigne.

II. Fornicatio

Le vice de la fornication est un vice dont le sens est rapidement compris. Vice charnel par excellence, les auteurs carolingiens ont eu parfois du mal à définir le sens précis de ce vice. La déstabilisation que ce vice occasionne relève les relations sociales et des problèmes liés à la descendance, qui peuvent ébranler la société entière.

Au-delà de la déstabilisation, ce vice atteint l'homme en profondeur en lui faisant perdre la tête et même la vue, au sens figuré.

A. *Fornicatio, luxuria*, ambiguïté du vocabulaire.

Dans l'ouvrage *Histoire des péchés capitaux*⁶⁹⁰, les auteurs soulèvent un problème de vocabulaire concernant le vice connu aujourd'hui sous le nom de luxure. Effectivement, le terme originel de *porneia*, terme grec, a été utilisé pour désigner ce vice dans les écrits d'Évagre⁶⁹¹. Or, dans la sphère occidentale, Jean Cassien et les traducteurs de la *Vulgate* ont eu recours au terme de *fornicatio*⁶⁹². L'étymologie proposée par Isidore de Séville le fait découler de *fornix*, terme désignant l'édifice en

nourriture traditionnelle de Bretagne et du lait caillé. Cette description renvoie aux critiques portés contre les Anglais dont les pratiques et comportements à table rapprochent des païens.

⁶⁹⁰ C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *op. cit.*

⁶⁹¹ Le terme de *porneia* renvoie chez Jean Cassien à la fornication, à la masturbation, mais aussi à toutes les formes d'obsession, de déviation ou de compensation de la pulsion sexuelle. Cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le Moine*, Paris, Cerf, Sources chrétiennes, n° 170, 1976 et JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, Paris, Cerf, Sources chrétiennes, n°109, 2001.

⁶⁹² Ce terme semble ne pas avoir été extrêmement employé dans le vocabulaire antique.

forme d'arc près duquel se tenaient les prostituées. Par la suite, les auteurs⁶⁹³ notent que le terme désigne une union charnelle hors du mariage, mais que par métonymie, il peut désigner tous les péchés liés à la sexualité.

Au cours de la période étudiée, on note que les auteurs carolingiens utilisent peu le terme de *luxuria*⁶⁹⁴ pour désigner le vice lié à la sexualité, mais beaucoup plus le terme de *fornicatio*. Le terme de « *luxuria* » n'est pourtant pas absent du vocabulaire qualifiant les vices, car il est employé dans les sources carolingiennes et ottoniennes. En effet, ce terme apparaît pour qualifier l'une des allégories de vices dans le poème de la Psychomachie de Prudence. Le poème fait une distinction entre *Libido* et *Luxuria*. En effet, la première allégorie renvoie aux péchés sexuels, elle personnalise les habitants de Sodome et Gomorrhe⁶⁹⁵. La seconde est tout autre : l'allégorie du vice de la luxure est à la recherche du luxe, à une consommation excessive de nourriture⁶⁹⁶ et de boisson qui l'entraîne jusqu'à l'ivresse et jusqu'à sa défaite contre la sobriété. Par conséquent, l'identification du vice de la luxure durant le haut Moyen Âge a tendance se confondre avec l'intempérance. Si le terme de *fornicatio* fait l'unanimité dans les manuscrits carolingiens et ottoniens, les manuscrits illustrant le poème de la Psychomachie de Prudence ont opté pour le terme de *libido*. Ce terme a évolué depuis l'Antiquité : dans son article *Quand les Romains s'habillaient à la grecque ou les divers usages du pallium*, Catherine Baroin a traduit le terme « *libido* » par le mot français « arbitraire » et le terme « *voluptas* » par le terme « plaisir »⁶⁹⁷. La traduction ne renvoie

⁶⁹³ *Idem*

⁶⁹⁴ L'étymologie du terme *Luxuria*, provient de la racine Lux c'est-à-dire la lumière. Le mot *Luxuria*, à l'époque carolingienne, ne revêt donc pas le sens qu'on lui connaît aujourd'hui, mais il renvoie à la notion d'excès. Cf. Jean CASTARÈDE, dans son article sur le Luxe. F., GAFFIOT, *Dictionnaire abrégé Latin-français*, Paris, Hachette, 1936, le dictionnaire démontre que le terme dans le latin classique peut être traduit par les termes suivants : exubérance, excès, surabondance, ou encore par somptuosité, profusion ou luxe, le terme peut aussi être traduit par l'intempérance dans l'exercice du pouvoir ou vie molle.

⁶⁹⁵ Le passage tiré de l'Ancien Testament a très vite renvoyé aux péchés liés à la désobéissance, à la discorde et à la mollesse des sens.

⁶⁹⁶ En effet, cette consommation immodérée de nourriture est en opposition avec la conception du *modus* et de la place de l'individu dans la société.

⁶⁹⁷ Elle écrit « Soumis à l'arbitraire (*libido*) et au pouvoir (*potestas*) du roi d'Egypte, présenté par l'orateur comme un tyran, le chevalier romain était, en outre, obligé de porter le pallium en raison de sa fonction

pas au sujet traité dans le poème de Prudence, cependant cela montre que ce terme peut renvoyer à plusieurs réalités dans le vocabulaire latin classique. Si on se réfère aux traductions proposées dans le Gaffiot⁶⁹⁸, le terme *libido*, *libidinis*, fait partie des mots souvent utilisés par Cicéron dont les traductions sont diverses : envie, désir, envie de vengeance mais aussi caprice, fantaisie, passions ou encore excès en tout genre.

Dans son *Liber*, Alcuin n'utilise aucunement le terme de *luxuria*. Cependant dans son chapitre consacré à la gourmandise, il emploie le terme d'*intemperantia* ; ce qui démontre que dans la conception carolingienne (puis ottonienne), les vices sexuels découlent de ceux liés à la gourmandise. Il rejoint donc la conception de Grégoire le Grand qui définit le terme de *luxuria* comme « **une excitation des organes génitaux provoquée par une pression du ventre gonflé des suites d'un excès de nourriture** ». On retrouve cette idée dans l'emploi que fait Paulin d'Aquilée de ces deux termes dans son *Liber exhortationis*. En effet, l'évêque d'Aquilée a écrit dans son *Liber exhortationis* que la libido est le commencement de la chute de l'homme dans les péchés de la chair. Il distingue les deux termes de *luxuria* et de *fornicatio* : il semble faire une distinction entre les deux mots puisqu'il emploie *luxuria* lorsqu'il évoque les dérives liées à la gourmandise et plus précisément à l'ébriété ; alors que le terme de *fornicatio*, plus explicite renvoie à l'intempérance sexuelle⁶⁹⁹, moins large que l'intempérance définie par le terme *luxuria*.

(*munus*), puisqu'il était intendant général du roi. » ou encore « Cicéron invoque aussi des précédents qui concernent des membres de l'élite romaine : « Par raffinement (*deliciae*) et par plaisir (*uoluptas*), non seulement des citoyens romains, mais de jeunes nobles et même certains sénateurs de la plus haute naissance se montrent souvent, dans leurs jardins (*in hortis*) ou leurs villas de banlieue (*suburbanis*), mais encore dans une ville très peuplée comme Naples, vêtus de maeciapella (?). » »

⁶⁹⁸ F., GAFFIOT, *Dictionnaire abrégé Latin-français*, Paris, Hachette, 1936.

⁶⁹⁹ Dans la Bible au Psaume 72,27, « *fornicare a Domino* » signifie s'éloigner du Seigneur. Ce terme est repris dans le *Liber manualis* de Dhuoda (IV, 66, p. 224, l. 11). L'idée de l'éloignement n'est pas incompatible avec l'intempérance sexuelle puisque cette intempérance fait que l'homme s'éloigne et rompt avec Dieu.

Il va même plus loin, les vices qui s'attaquent à la chair prennent leur source dans la libido ; il écrit :

« En effet, la chair est précipitée vers la libido, la mauvaise vers la légèreté, nombreux vers la luxure, l'effronté vers la fornication⁷⁰⁰ ».

Alcuin explique que l'on appelle *fornicatio* toute impureté du corps provenant de l'incontinence charnelle et de la mollesse de l'âme⁷⁰¹. Quelques années ensuite, on retrouve le même terme chez Jonas d'Orléans dans son *Institution des laïcs* :

« Le troisième vice s'appelle la fornication ; celui-ci s'accomplit non seulement par le corps, mais aussi par l'esprit ».⁷⁰²

Raban Maur, dans son Pénitentiel, utilise de nombreuses fois le terme de *fornicatio* et ses dérivés. Il consacre un chapitre à l'origine de la luxure et de la fornication⁷⁰³. Il y explique que la luxure naît du vice de l'orgueil ; Raban renvoie à l'idée du péché originel et montre que ce vice est proche de l'intempérance : le premier homme commet l'intempérance en mangeant le fruit défendu, les conséquences sont qu'il cherche ensuite à cacher ses parties intimes. Par conséquent, Raban Maur place dans le terme de luxure l'intempérance tant dans les excès de bouche que dans les dérives sexuelles⁷⁰⁴. Il commente ensuite le terme de *fornicatio* : parmi les sept vices découlant de l'orgueil la fornication est considérée comme un crime extrêmement grave, une faute contre Dieu et contre l'Eglise du Christ⁷⁰⁵.

⁷⁰⁰ PAULIN D'AQUILÉE, *Liber exhortationis ad Heiricum comitem seu ducem Foro-Juliensem*, éd. J. P. Migne, PL, Paris, Migne, 99, c. 197-282, chap. LVI : « Caro enim praeceptis est ad libidinem, improba ad petulantiam, frequens ad luxuriam, inverecunda ad fornicationem. »

⁷⁰¹ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis ad widonem comitem*, Chap XXIX : « Fornicatio e[st] omnis corporalis immunditia, quae solet fieri ex incontinentia libidinis, et mollitia animae, quae consentit suae carni peccare. » Cf. annexes p. 52.

⁷⁰² JONAS D'ORLÉANS, *De institutione laicali*, éd., trad., O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 6, l. 36-37 : « Tertium vitium fornicatio dicitur, quae non solum per corpus, sed etiam per mentem fieri solet ». L'auteur a utilisé le terme de luxure dans sa traduction, mais c'est bel et bien le mot *fornicatio* que l'auteur carolingien a utilisé.

⁷⁰³ RABAN MAUR, *De vitiis et virtutibus, de peccatorum satisfactione et remedis*, éd. J. P. Migne, PL 112, Paris, Migne, c. 1367d-1370 et 1374, chap. XLIV.

⁷⁰⁴ *Idem* : « Oritur etenim luxuria ex vitio superbiae exemplo primi hominis, qui mox ut per superbiam tumuit contra Deum, statim carnis sensit libidinem, et pudenda operuit. »

⁷⁰⁵ *Idem* : « Inter caetera septem vitia, quae mater vitiorum superbia generat, fornicatio maxima est scelerum, quia per carnis immunditiam templum Dei violat et tollens membra Christi facit membra meretricis. »

La *Via regia* de Smaragde de Saint-Mihiel va dans le même sens. Il n'emploie que très peu les deux termes, cependant le terme *luxuria* est associé à l'ébriété⁷⁰⁶. Alors que le terme de *fornicatio* apparaît dans la liste à la position du vice lié à l'intempérance sexuelle.

A un moment plus tardif de la période, le *De cavendis* d'Hincmar de Reims montre une évolution dans l'emploi des deux termes. On peut noter une assimilation entre les deux termes : pour l'évêque de Reims, le mot *luxuria* désigne le vice, alors que le mot *fornicatio* est employé pour désigner l'acte commis.

Le terme *Luxuria* n'est utilisé que petit à petit pour désigner le vice d'impudicité et son emploi ne devient courant qu'au XI^e siècle. Cette évolution du vocabulaire est à mettre en relation avec la mise de place de la réforme grégorienne et la recherche de la pureté des mœurs qui se répercute dans le vocabulaire employé, comme le montre son emploi dans le traité des vices et des vertus de Moissac. En effet, ce manuscrit réalisé au XI^e siècle se compose d'une synthèse du *Libellus* d'Ambroise Autpert et du *Pénitentiel* d'Halitgaire de Cambrai. On remarque que le terme de *luxuria* a remplacé le terme de *fornicatio* dans les classifications et dans les rubriques, alors que le copiste a laissé le terme de *fornicatio* dans le corps du texte. Il en va de même dans l'iconographie où les représentations de l'allégorie *Libido/Fornicatio* cèdent la place à la représentation de *Luxuria*, non plus devant son banquet mais comme une femme en train de défaire ses vêtements et approchée par deux hommes nus et un démon⁷⁰⁷. Le concile d'Aix-la-Chapelle en 816 donne un éclairage précis sur le lien qui existe entre la libido et la luxure. En effet, le concile explique que ces termes sont liés, grâce à la lumière des écritures, aux sacrements de l'Eglise et la beauté des sermons de Dieu on comprend que

⁷⁰⁶ SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Via Regia ad Ludovicum Pium*, PL 102, col. 931-970, chap. XVIII : « *Si videris aliquem in domo Dei, quae est Ecclesia, currere ad luxuriam, ad ebrietatem, prohibe, veta, terre, si zelus domus Dei comedit te.* »

⁷⁰⁷ Cette représentation va évoluer au fil de la période romane pour laisser la place à la représentation « classique » de la luxure durant la période romane : une femme nue, attaquée aux seins par des serpents ou des crapauds.

l'ébriété accompagne la nudité féminine⁷⁰⁸. L'auteur utilise de mot *margarita*, perle, qui se trouve transpercée par l'ébriété et la nudité féminine. Les termes de perles et d'ébriété sont à associer à l'aristocratie donc, l'emploi du terme de *luxuria* serait une distorsion du sens du mot luxe, associé notamment à la richesse des parures et plus particulièrement des perles que l'homme perce pour les assembler entre elles. L'action de percer reflèterait ainsi l'image du vice qui transperce les comportements et actions vertueux.

Effet secondaire de ce vice, Jonas fait découler « l'aveuglement de l'esprit, l'inconstance des yeux ou un amour immodéré pour tout le corps et souvent, au péril de la vie : lascivité, divertissements, impatience et toute incontinence, haine des commandements divins, abattement de l'esprit et injustes désirs, négligence pour la vie future et jouissance en cette vie présente⁷⁰⁹ », tout comme dans l'ensemble des écrits de la période étudiée. Quelque soit le terme employé, on remarque que ce vice renvoie à l'idée de l'intempérance de la chair et par conséquent à l'excès, tout comme le montre le cycle illustrant la luxure dans les différents manuscrits de la Psychomachie. L'ivresse du vice, ses excès de bouche, sa lascivité, entraîne l'allégorie à partir au combat dans un état secondaire qui conduira à la victoire de sobriété.

B. L'impureté du corps.

Les Capitulaires, notamment les Capitulaires de Francie orientale, définissent la libido en ces termes : tout est libido, non seulement les immondices de la chair, mais aussi toute concupiscence de la chair. Le capitulaire de Mayence datant d'octobre 847 explique que n'importe quel homme cherche à atteindre toujours plus dans sa vie, il

⁷⁰⁸ Concile d'Aix-la-Chapelle, a. 816 Conc. 2, 1, *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis*, cap.: 1, pag.: 426, lin.: 1 *Et ut intellegas scripturae in omnibus sacramentum, margarita quippe est sermo Dei et ex omni parte forari potest, post aebriaetatem nudatio femorum subsecuta est, libido iuncta luxoriae.*

⁷⁰⁹ JONAS D'ORLÉANS, *De institutione laicali*, Livre III, cap VI: "*Nascitur uero ex fornicatione caecitas mentis, inconstantia oculorum uel totius corporis amor inmoderatus, saepe periculum uitae, lasciuia, ioca, petulantia et omnis incontinentia, odium mandatorum Dei, mentis eneruatio et iniustae cupiditates, neglegentia uitae futurae et praesentis delectatio*"

cite ensuite une série d'exemples : les gains illégaux, recevoir ou bien donner des conseils injustes, conduire des conquêtes sur le peuple, aimer les rixes ou les conflits tout en oubliant de défendre les orphelins ou en négligeant les affaires du siècle⁷¹⁰... Il rappelle que la gourmandise et l'ébriété conduisent à ces comportements et cite la règle de saint Benoît qui rappelle la mesure que les moines doivent avoir dans ce domaine. Par conséquent, l'auteur considère que la libido découle de la gourmandise et de l'ébriété et que des comportements liés au vice de la libido naissent la négligence et les mauvais comportements dans la vie du siècle ou tout du moins dans l'exécution des tâches que les hommes doivent accomplir en fonction de leur rang. A l'époque carolingienne, Ambroise Autpert fait dire au vice de la fornication les mots suivants afin de perdre le fidèle :

« Pourquoi tu ne t'abandonnes pas à la volupté de l'instant puisque tu ignores ce que sera demain ? Tu ne dois pas perdre le temps qui t'a été donné en regrets parce que tu ne sais pas à quel point il passe vite. Car si Dieu ne voulait pas que les hommes se mélangent dans le plaisir de l'accouplement, il n'aurait pas créé, aux origines mêmes du genre humain, des mâles et des femelles »⁷¹¹.

En effet, l'homme sous l'emprise de ce vice cherche par tous les moyens à satisfaire ses désirs incontrôlés et plus particulièrement ses désirs sexuels. L'abbé de Tours propose une remédiation par la pratique de la chasteté, la continence et la crainte de Dieu⁷¹².

⁷¹⁰ *Capitularia regum Franciae orientalis. Additamenta Capit. 2, Cap.: 248, pag.: 179, lin.: 19 Ad quae pertinet: omnis libido, non solum inmunditia carnis, sed etiam in omni carnali concupiscentia; quidquid plus iusto appetit homo; turpe lucrum; munera iniusta accipere vel etiam dare; pro aliquo saeculari conquestu praetio aliquem conducere; contentiones et lites vel rixas amare; in placitis saecularibus disputare excepta defensione orphanorum aut viduarum; conductores aut procuratores esse saecularium rerum; turpis verbi vel facti ioculatorem esse vel iocum saecularem diligere; aleas amare; ornamentum inconueniens proposito suo quaerere; in deliciis vivere velle; gulam et ebrietatem sequi; pondera iniusta vel mensuras habere; negotium iniustum exercere nec tamen iustum negotium est contradicendum propter necessitates diversas, quia legimus sanctos apostolos negotiasse et in regula sancti Benedicti praecipitur praevidere, per quorum manus negotium monasterii transeat -; canes et aves sequi ad venandum; in commensationibus et vinolentiis nimiis incumbere; superfluitatem in quibuslibet rebus nolle fugere.*

⁷¹¹ L'origine de cette citation provient des *Moralia* de Grégoire le Grand : en effet, ce vice cherche à utiliser l'existence du genre humain masculin et féminin pour convaincre ses victimes qu'il n'est pas dangereux, comme l'ont analysé C., CASAGRANDE, S., VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2009.

⁷¹² ALCUIN, *Liber de vitiis et virtutibus ad Widonem comitem*, Chap. XIX, « Quae vincitur p[er] castitatem et continentiam et consuetam [et] recordationem ignis a[et]erni, et timore[m] p[rae]sentiae sempiterni D[e]i » p.38

Ces désirs incontrôlés qui se cachent sous l'appellation du vice de la fornication sont divers et hiérarchisés. Alcuin ne s'attarde pas à faire une définition complète de ce vice. A l'inverse, les quelques lignes d'Ambroise Autpert citées précédemment montrent que le vice trouve sa source dans le plaisir de l'accouplement. On remarque que l'auteur ne parle pas des incestes, ni de l'homosexualité, ni de toutes autres pratiques sexuelles habituellement associés au vice de la fornication. Celle-ci peut être aussi bien charnelle que spirituelle. Jonas d'Orléans, lui, explique que ce vice se commet tant par l'union charnelle avec n'importe quelle femme, que dans toutes les actions impures commises pour assouvir l'ardeur du désir, mais aussi lorsque ce vice est commis par l'esprit⁷¹³. En effet, il explique que lorsque le vice de la fornication est commis dans l'esprit, c'est lorsque « l'âme délaisse le mariage avec le Christ, son époux légitime, en commettant l'idolâtrie ou quelque autre péché, et qu'ainsi elle s'accouple en une union adultère et même fatale à l'antique Ennemi⁷¹⁴. » Cependant, ce sont les pénitentiels qui apportent le plus d'informations dans la définition précise de l'impureté du corps, et de l'âme, que provoque le vice de la fornication.

En effet, Halitgaire de Cambrai débute son commentaire sur ce vice en rappelant que le couple ne doit pas trouver de plaisir dans l'acte sexuel⁷¹⁵. Il fustige l'orgueil de l'homme qui s'adonne à un tel vice et rappelle le danger que représente le vice de la gourmandise et surtout l'excès de vin qui, faisant perdre tout contrôle à l'homme, l'entraîne vers le vice de la fornication. Paulin d'Aquilée dans son *Liber exhortationis* fait le lien entre l'ébriété et le vice de la fornication. Il explique que la consommation excessive de boisson entraîne une perte de contrôle de l'homme,

⁷¹³ Jonas d'Orléans, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, cap VI. "*Per corpus quidem fit, per commixtionem carnis cum femina qualibet uel etiam alia quacumque inmunditia ad explendum libidinis ardorem. Per mentem uero cum anima, relicto conubio legitimi uiri sui id est Christi, aut per quodlibet aliud peccatum, conubio adulterino immo exitiabili hostis antiqui se copulat*".

⁷¹⁴ *Idem* Livre III, 6, 40-44.

⁷¹⁵ HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676 : « Non, Dieu, comme en atteste l'autorité divine, n'a pas créé l'homme et la femme, pour qu'ils jouissent de leur désir charnel ni qu'ils vivent dans le plaisir du corps mais pour qu'ils s'unissent dans la bénédiction d'engendrer des fils. Car il n'y a pas eu transgression des commandements si nul plaisir n'est ressenti durant la copulation des époux. »

l'empêchant de maîtriser ses pulsions⁷¹⁶. Halitgaire fait une distinction entre la masturbation, acte conscient et volontaire de l'homme méprisant les commandements de Dieu, et les « écoulements corporels » pouvant survenir durant le sommeil dont l'acte n'est ni conscient ni volontaire⁷¹⁷.

Dans son pénitentiel *De vitiis et virtutibus et peccatorum satisfactione*, Raban Maur insiste sur le rapport entre le péché originel et le vice de la luxure, il écrit :

« Et de fait, la luxure est née du vice d'orgueil, commis par le premier homme, laquelle s'est bientôt enflée par orgueil contre Dieu, il est aussitôt éprouvé par le désir de la chair, et a recouvert les parties honteuses. Parmi l'ensemble des sept vices que la superbe mère des vices génère, la fornication est le crime le plus grand, parce qu'elle viole le temple de Dieu par l'immondice de la chair et transforme les membres du Christ en membres de prostitué⁷¹⁸. »

Raban rappelle qu'il existe différents types de fornicateurs ; tout comme Jonas, il dissocie la fornication charnelle de la fornication spirituelle⁷¹⁹. Il consacre son chapitre suivant à l'amour du luxe, expliquant que les dérives associées à ce genre de vie sont nombreuses et entraînent l'homme vers sa perte. Par conséquent, l'intempérance est extrêmement dangereuse pour les hommes riches⁷²⁰.

⁷¹⁶ PAULIN D'AQUILÉE, *Liber exhortationis ad Heiricum comitem seu ducem Foro-Juliensem*, éd. J. P. Migne, PL, Paris, Migne, 99, c. 197-282, chap. XXXVII : « *Fugiamus ebrietatem, ne crimen luxuriae incurramus, quia Apostolus praecipit nobis non nos inebriare vino, in quo est luxuria. Vinum enim nobis Deus ad laetitiam cordis, non ad ebrietatem donavit.* »

⁷¹⁷ HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676 : « D'où vient que les écoulements corporels qui arrivent aux dormeurs ne sont pas une faute cependant qu'ils en sont une pour des hommes éveillés. Une chose est celle qui arrive à un homme qui dort, une autre chose celle que fait un homme éveillé. Là l'abondance des humeurs liquides est naturellement évacuée, ici la turpitude de la concupiscence est établie au grand jour. »

⁷¹⁸ RABAN MAUR, *De vitiis et virtutibus, de peccatorum satisfactione et remedis*, éd. J. P. Migne, PL 112, Paris, Migne, c. 1367d-1370 et 1374, chap. XLVI : « *Oritur etenim luxuria ex vitio superbiae exemplo primi hominis, qui mox ut per superbiam tumuit contra Deum, statim carnis sensit libidinem, et pudenda operuit. Inter caetera septem vitia, quae mater vitiorum superbia generat, fornicatio maxima est scelerum, quia per carnis immunditiam templum Dei violat et tollens membra Christi facit membra meretricis.* »

⁷¹⁹ *Idem*, c. 1367d-1370 et 1374, chap. XLVI « *Diversa sunt autem fornicationis genera. Est autem fornicatio carnalis, in qua fit corporis inquinatio, est et spiritalis, in qua non corpus polluitur, sed mens inquinatur* »

⁷²⁰ *Idem*, c. 1367d-1370 et 1374, chap. XLVII « *Quibus est enim vita luxuriosa et impudica frequenter verba vana et falsa atque luxuriosa loquuntur, vagari oculos semper per formas illices et speciosas permittunt, pompatico et illecebroso gressu incedunt, lasciviam diligunt, libidinem amant, cupiditatem applaudunt, verba multiplicunt, gulae concupiscentias sectantur, ebrietatem diligunt, lites et iras non devitant, avaritiam et philargyriam non refrenant, otiositatem amant, bonis moribus non delectantur, inter eos qui de castitate et continentia loquuntur* »

Le pénitentiel ottonien de Burchard de Worms se montre extrêmement précis et concret dans la définition du vice de la fornication. Le questionnaire passe en revue toutes les déviances liées au vice de la sexualité et les peines associées : il développe dans un premier temps le cas des adultères, mais il aborde aussi la morale sexuelle dans le couple. Il rattache à ce vice toutes les formes de consanguinité, d'homosexualité et de fornication bestiale.

Dans *Le métier de roi*, Jonas d'Orléans met en garde le roi sur le vice de la fornication. Il cite à ce sujet le *Deutéronome* pour appuyer son propos ; pour l'évêque, le roi ne doit pas être entouré d'un grand nombre de femmes qui pourraient dévoyer son cœur⁷²¹. Smaragde de Saint-Mihiel dans sa *Via Regia* ne parle que très peu de l'impureté du corps. Lorsqu'il en parle, il s'appuie sur des citations de Paul : il explique que les fornicateurs n'auront pas de part dans le royaume de Dieu et les place au même rang que les avares⁷²². Le concile d'Aix-la-Chapelle lui insiste sur le fait que les ministres de Dieu à tous les niveaux doivent se garder de céder au luxe du siècle notamment la consommation immodérée de vin et l'ébriété qui pour les amener à se rendre coupables de libido et ainsi les maculer et les rendre indignes de leur fonction⁷²³.

C. Aveugler par les flammes.

tacent, Scripturas divinas, de vita pudica, fastidiunt, habitum ordinatum propositumque convenientem tam capillorum quam vestium sicut decet non habent, omnem immunditiam non devitant, sed amant. »

⁷²¹ JONAS D'ORLÉANS, *Le métier de roi*, éd et trad A. Dubreucq, Paris, Cerf, 1995, III, 38-39.

⁷²² SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Via Regia ad Ludovicum Pium*, PL 102, col. 931-970, chap. XXVI : « *Paulus apostolus praedicat dicens : Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet haereditatem in regno Christi et Dei. »*

⁷²³ Concile d'Aix-la-Chapelle, a. 816 Conc. 2, 1, *Institutio canonicorum Aquisgranensis*, cap.: 7, pag.: 321, lin.: 34 *Nam cum praemisisset de sacerdotum electione, continuo subiunxit: Diacones similiter, inreprehensibiles, hoc est sine macula sicut episcopi, pudici utique, id est a libidine continentes, non bilingues, scilicet ne conturbent habentes pacem, non multum vino dediti, quia ubi ebrietas, ibi libido dominatur et furor, non turpe lucrum sectantes, ne de caelesti ministerio lucra terrena sectentur.*

La cécité de l'esprit est la première descendance de la fornication. La fornication, ou libido dans les manuscrits de la *Psychomachie* de Prudence⁷²⁴, est représentée sous les traits d'une allégorie féminine. Dans le manuscrit de la Bnf Latin 8085⁷²⁵, elle est à moitié nue, la robe qui est censée la couvrir est déchirée⁷²⁶, elle retombe en pans sur son bassin tandis que le haut du corps est dévoilé. Les jambes sont totalement nues et l'allégorie ne porte pas de chaussures. Les cheveux de la libido sont dénoués et flottent autour de son visage tout au long de son combat⁷²⁷. Cette allégorie combat la pudeur avec des torches enflammées. Ces armes sont tirées du poème de Prudence :

« La Libido, fille de Sodome armée à la ceinture des torches de sa patrie, s'approche d'elle⁷²⁸. »

L'auteur explique que le vice attaque la vertu avec cette torche de poix et de soufre enflammée et cherche à atteindre la vertu au niveau des yeux et dégage une fumée nocive. En effet, l'auteur signale qu'elle ramène ses torches de Sodome, alors que la ville est en flammes⁷²⁹. La torche, selon le *dictionnaire des mythes et des symboles* de James Hall⁷³⁰, est un symbole de vie chez les Grecs mais assez peu utilisé dans l'art chrétien. Ici, il n'y a pas de place pour le symbolisme, car les miniaturistes ont illustré les mots de Prudence⁷³¹.

⁷²⁴ Dans la traduction du poème de Prudence de M. Lavarenne l'auteur a préféré le terme de Luxure dans sa proposition de traduction. Ici le choix est celui de conserver une traduction au plus près du texte latin d'où l'emploi du terme de libido.

⁷²⁵ Voir annexes fig. 4.

⁷²⁶ J., HALL, *Dictionnaire des mythes et de symboles*, Paris, Gérard Monfort, 1974. L'auteur explique dans sa rubrique consacrée à la nudité que lorsque celle-ci s'applique à un vice il s'agit de la *nuditas criminalis*.

⁷²⁷ *Idem*. L'auteur explique dans sa rubrique consacrée à la chevelure que la coutume antique voulait qu'une fille non mariée portât les cheveux longs et libres, à l'inverse des courtisanes dont les cheveux devaient être tressés.

⁷²⁸ PRUDENCE, *Psychomachie*, édition et traduction de M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992:

« *Quam patrias succincta faces Sodomita Libido
Adgreditur piceamque ardenti sulphure pinum* »

⁷²⁹ Dans la Bible, Dieu détruit les deux villes de Sodome et Gomorrhe grâce à une pluie de soufre et de feu. Il y détruit tout, les hommes, les villes et les plantes.

⁷³⁰ J., HALL, *op. cit.*

⁷³¹ En effet, J. Hall rappelle que lorsqu'une allégorie féminine met le feu un monceau d'armes à l'aide d'une torche, il s'agit d'une représentation de la paix, quant à la tempérance elle éteint la torche avec l'eau d'une cruche. A l'inverse si cette allégorie conduit un homme devant un juge, on assiste à la représentation de la calomnie. Par conséquent, notre représentation ne s'inscrit dans aucune de ses représentations.

Dans le manuscrit de Valenciennes, l'allégorie présente des caractéristiques assez proches de celles du manuscrit précédent⁷³². Ses traits sont très féminins, l'enlumineur a insisté sur le mouvement de ses cheveux qui flottent autour de son visage. Elle est habillée d'une tunique sans manche, sa robe est nouée à l'épaule et ceinturée sur les hanches. Les pans de cette robe semblent déchirés. De même que dans le manuscrit précédent les pieds sont nus. D'une main, elle brandit une torche enflammée⁷³³. Les codes sont les mêmes dans le manuscrit de Belgique ms. 9987-91⁷³⁴ : en effet, l'allégorie est représentée avec des cheveux dénoués. Ils flottent dans l'air comme dans le manuscrit de Valenciennes. La robe qu'elle porte est à manches courtes, ceinturée aux hanches et le bas est déchiré. Les pieds sont une fois de plus nus. La libido est dans la même position dans les deux manuscrits précédents et brandit sa torche enflammée.

Dans les manuscrits de tradition allemande, l'iconographie de l'allégorie de libido est semblable. Dans le manuscrit de Berne, l'allégorie porte les cheveux détachés et flottant autour de son visage. La robe qu'elle porte est à manches longues, la sur-robe semble déchirée au niveau des genoux et les pieds sont nus. A l'inverse des manuscrits précédents, la libido porte trois torches et non pas une. L'allégorie du manuscrit de Saint-Gall⁷³⁵ est beaucoup plus couverte que celles vues précédemment. Elle porte une robe longue et ses cheveux sont couverts d'un voile. Les pieds sont nus. L'allégorie possède deux torches entre ses mains.

Dans le manuscrit de la BnF 8318, l'enlumineur a choisi de ne pas représenter la scène du combat entre libido et pudeur⁷³⁶. Alors que dans le manuscrit de Belgique ms. 10066-77⁷³⁷, il y prend place. De même que dans les autres manuscrits de tradition germanique, l'allégorie porte une robe à manches longues, ceinturée aux hanches et

⁷³² Voir annexes fig. 38

⁷³³ Les flammes de la torche ne sont pas sans rappeler les pans déchirés de sa robe.

⁷³⁴ Voir annexes fig. 98

⁷³⁵ Voir annexes fig. 171.

⁷³⁶ Il en va de même dans le manuscrit de Lyon. Seule la victoire de pudeur est présente.

⁷³⁷ Voir annexes fig. 223.

dont le bas est en lambeaux et lui retombe sur les genoux. Cette allégorie tient dans ses bras quatre torches enflammées.

Dans les manuscrits de tradition anglo-saxonne, dont celui de la Parker Library⁷³⁸, l'allégorie porte une longue robe qui lui atteint les chevilles. Sa sur-robe descend jusqu'aux genoux et est maintenue sur les hanches par une ceinture. Ses cheveux sont plus longs que dans les autres manuscrits et lui retombent sur les épaules. Comme dans les manuscrits de tradition française, l'allégorie ne tient entre ses mains qu'une seule torche.

La différence entre le nombre de torches tient à deux éléments du poème : les manuscrits de tradition allemande illustrent le poème au moment de l'arrivée de la Libido sur le champ de bataille, en effet il est écrit dans le poème :

« **La Libido, fille de Sodome, munie de torches de son pays**⁷³⁹. »

Alors que les manuscrits de tradition française et anglo-saxonne semblent illustrer l'épisode suivant, lorsque le combat entre les deux allégories a débuté :

« [elle] lui lance au visage un tison de pin enduit de poix et de soufre brûlant⁷⁴⁰ ».

En outre, Prudence fait de la Libido la fille de Sodome et il est intéressant de noter que lors de l'épisode de la destruction de Sodome et de Gomorrhe, Loth ayant accueilli deux anges chez lui se voit sommé de remettre les visiteurs à une bande de Sodomites qui comptaient les violer. Or, Dieu intervient en frappant les Sodomites de cécité. Les anges incitent Loth et les siens à quitter la ville avant sa destruction. Il n'est donc pas surprenant d'apprendre que l'allégorie, fille de Sodome, s'attaque en priorité aux yeux de la Pudeur :

« **Elle cherche à atteindre avec les flammes les chastes yeux de son ennemie, et tente de répandre sur eux une fumée infecte**⁷⁴¹. »

⁷³⁸ Voir annexes fig. 257.

⁷³⁹ PRUDENCE, *Psychomachie*, texte établi et traduit par M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992 : « *Quam patrias succincta faces Sodomita Libido* »

⁷⁴⁰ *Idem* « *Adgreditur, piceamque ardenti sulphure pinum* »

⁷⁴¹ *Idem*: « *Ingerit in faciem, pudibundaque lumina flammis* »

La variation du nombre de torches peut paraître surprenante, le choix des enlumineurs est surprenant on note successivement, une torche, trois torches puis quatre. Dans la symbolique médiévale, ces trois chiffres sont a priori très positifs renvoyant respectivement à l'unité, à la Trinité et aux Evangiles. Or, les trois torches peuvent être interprétées différemment : ces torches pourraient renvoyer aux trois tentations du Christ au désert⁷⁴². Le diable attaque le Christ et le tente, tout comme le vice de la libido s'attaque à la vertu de la pudeur ; l'analogie se retrouve aussi dans l'idéal de pureté que dégage la vertu et qui est associée à la figure du Christ.

Halitgaire de Cambrai rappelle que la symbolique des flammes est liée à l'histoire de Loth fuyant Sodome :

"Loth en personne symbolise bien ces commandements qui a fui Sodome en feu. Car fuir Sodome en feu, c'est échapper aux flammes de la chair coupable."

Théodulfe reprend lui aussi l'image des flammes dans ses poèmes, il écrit que la vierge pudeur par sa pureté éteint les flammes de la libido⁷⁴³. La métaphore du feu et des flammes se retrouve dans le concile d'Aix-la-Chapelle où l'auteur associe la volupté à un incendie, qu'il accentue respectivement avec les adjectifs doux et tentant⁷⁴⁴. Cela démontre que la nudité, puisque le passage se rattache à cette question, permet à se vice d'agir en l'homme à la manière d'un feu qui enflamme la passion. De plus, le choix de l'adjectif montre que l'homme ne peut que succomber à cette passion.

Adpetit, et taetro temptat subfundere fumo. »

⁷⁴² RELANO, F., « Cosmographia Arithmetica : le monde, ses parties et la numérolgie médiévale », *Le Moyen Age*, 1/2003 (Tome CIX), p. 113-127.

⁷⁴³ Theodulphus Aurelianensis episcopus, *Carmina, Poetae 1, Carm.: 1, pag.: 451, vers.: 277:*

Virgo pudicitia, specioso compta decore,

Extinguit flammam, tetra libido, tuas.

⁷⁴⁴ Concile d'Aix-la-Chapelle, a. 816, Conc. 2, 1, *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis, cap.: 1, pag.: 425, lin.: 13* : *Non solvatur fascia pectoralis, sed statim, ut libido titillaverit sensum et blandum voluptatis incendium dulci nos calore perfuderit, erumpamus in vocem: Dominus auxiliator meus, non timebo quid faciat mihi caro.*

Les choix vestimentaires faits par les miniaturistes sont révélateurs de l'analogie faite entre la courtisane et l'allégorie de la libido⁷⁴⁵. En effet, si les couleurs ne rappellent pas celles utilisées par les courtisanes, à savoir le rouge⁷⁴⁶, on remarque que les allégories portent majoritairement une chemise à manches courtes. Ce genre de chemise est lié à l'érotisme ou à la sphère intime ce qui permet de replacer l'allégorie dans la catégorie des femmes peu fréquentables.

III. Avaritia

La définition du vice de l'avarice a semblé poser problème aux auteurs carolingiens et ottoniens. En effet, des hésitations dans le vocabulaire montre que la définition des contours de ce vice semble assez floue. Cependant, il apparaît que, malgré les ambivalences lexicales, le vice de l'avarice est une maladie qui conduit à la destruction de l'âme mais aussi du corps de l'homme.

Le vice de l'avarice est très connoté dans l'histoire de l'art médiéval, c'est dans les illustrations de la Psychomachie de Prudence que ceux-ci trouvent leur source, notamment avec l'apparition et la mise en avant de son attribut : la bourse.

A. L'avare, le cupide et l'envieux.

L'avarice est apparue dans toutes les sources comme une incitation à pécher au même rang que les tentations de la chair et la soif du pouvoir. Cependant encore à cette époque les auteurs semblent hésiter entre l'avarice, vice lié à l'argent et le cupide ou l'envieux, lié au désir de posséder. Dans son étude *Un traité des vertus et des vices*

⁷⁴⁵ Le lien entre l'allégorie et la courtisane est en outre présent dans le poème, en effet Prudence la qualifie de « courtisane » ou « prostituée » dans le poème.

⁷⁴⁶ Le rouge est la couleur qui est la plus utilisée dans les vêtements de courtisanes au Moyen Âge, bien que leur vêtement soit peu différent de celui des femmes honnêtes, celles-ci doivent se démarquer

illustré à Moissac dans la première moitié du XI^e siècle, Chantal Fraisse explique que le compilateur du XI^e siècle a eu des choix de vocabulaire à faire : en effet, les deux auteurs carolingiens Ambroise Autpert et Halitgaire de Cambrai n'utilisent pas forcément les mêmes mots de vocabulaire pour désigner les vices. Dans son chapitre consacré à *avaricia*, Ambroise a choisi le terme *avaricia*, présent dans les écrits d'Halitgaire, et l'a inséré dans la partie d'Ambroise : il a systématiquement remplacé le terme *obturatio* (dureté) par son synonyme. Le choix des auteurs semble s'être plus porté sur le terme d'*avaritia*, tandis que celui de *cupiditas* semble avoir été le moins employé.

Dans son article « L'avarice en images, mutations d'une représentation⁷⁴⁷ », Philippe Hamon distingue sur la fin du Moyen Âge l'avare figure du riche ou *divitia* et l'avare envieux. Il explique que la quête de l'argent, au même titre que les tentations de la chair et du désir de pouvoir, comme l'une des plus grandes incitations à pécher⁷⁴⁸.

Alcuin dans son *Liber* consacre un chapitre au danger de la fraude :

« [Le Seigneur lui-même] qui nous exhorte à être généreux de notre fortune envers les pauvres et les misérables, nous interdit toute avarice et toute acquisition injuste d'argent. »

Dans ce même chapitre, Alcuin utilise les termes de cupide et d'avare, l'auteur semble faire une distinction entre les termes :

« Dis, avare, dis, cupide, dis, scélérat, qu'as-tu acquis ? Peut-être dis-tu : J'ai acquis de l'or ? Et tu dis vrai. Cet or, tu l'as acquis par fraude, et tu as ruiné la foi par l'injustice. »

Le cupide, comme l'avare, commettent un vice lié à l'injustice⁷⁴⁹ :

« O riche, tu voles par ta puissance ce qu'il te plaît d'avoir, et tu perds par injustice ce que Dieu veut que tu aies, c'est-à-dire la béatitude éternelle. Si un quelconque voleur ou ravisseur avait perdu un œil au cours d'un vol ou d'un pillage, peut-être, ne referait-il plus jamais par la suite de vol ou de

⁷⁴⁷ HAMON, P., L'avarice en images : mutations d'une représentation. In: *Seizième Siècle*, N°4, 2008. pp. 11-34

⁷⁴⁸ Idem

⁷⁴⁹ On remarque qu'aux yeux de l'abbé de Tours les vices de l'avarice et de cupidité s'adresse essentiellement aux nobles, qui doivent s'évertuer à pratiquer la vertu de la justice. Cette qualité est jugée principale pour un noble carolingien. En effet, ce vice qui s'attaque à la richesse conduit l'homme à amasser plus encore que ce qu'il ne possède quitte à employer des voies injustes.

pillage ? Et il ne sait pas que la lumière du cœur qu'il perd par un péché de cette nature, est meilleure que toute lumière du corps ».

On constate cependant que pour l'abbé de Tours le terme « cupide » semble désigner l'homme qui désire tout bien appartenant à autrui et cherchant à se l'approprier, alors que l'avare désire l'argent ou la richesse. Il est intéressant de noter qu'Ambroise Autpert fait le même usage qu'Alcuin : le terme de *cupiditas* est présent dans la liste des vices qu'il propose et remplace donc le terme *avaritia*. En outre, l'allégorie d'Ambroise s'appelle *Cupiditas* mais si on observe la définition qu'il propose du vice on constate qu'il nomme avarice le trop grand amour de l'argent⁷⁵⁰. Le même auteur a composé une prière contre ce vice et l'on peut faire le même constat : pour Ambroise le vice est la cupidité, l'avarice est sa manifestation.

Dans son *Liber exhortationis*, Paulin d'Aquilée distingue lui aussi les deux termes. Le terme d'*avaritia* est employé pour le vice de celui qui n'est jamais satisfait de ce qu'il possède et qui cherche à toujours posséder plus, alors que la notion de *cupiditas* renvoie à la notion de désir du bien d'autrui. Mais surtout, il fait apparaître le binôme avarice/cupidité en première place des vices :

« *Injiciens se inter germina cupiditatis et avaritiae, vanitatis et arrogantiae, irae et impatientiae, caeterarumque nequitiarum, ad superflua et inhonesta se deprimit, abstrahens se a coelestibus, et delectans in terrenis ; relinquunt veritatem, festinat haurire vanitatem, et verba mendacii*⁷⁵¹. »

Dans son *Pénitentiel*, Halitgaire de Cambrai emploie lui aussi les deux termes. Il voit lui aussi dans le terme *cupiditas* une notion plus vaste qui se rapproche de la définition du vice de l'envie⁷⁵². Tandis que l'avarice désigne le mal lié à l'argent, il explique que l'avarice est un fort désir des richesses et de l'argent. Les conciles semblent, eux aussi,

⁷⁵⁰ AMBROISE AUTPERT, *De conflictu virtutum atque vitiorum libellus*, ed. R. Weber, Turnhout, 1979 : « *ut enim ait Scriptura, Avarus pecuniis non impletur* »

⁷⁵¹ PAULIN D'AQUILÉE, *Liber exhortationis ad Heiricum comitem seu ducem Forojuliensem*, éd. J. P. Migne, PL, Paris, Migne, 99, c. 197-282, cap 65

⁷⁵² HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676 : « *quod est superbiae malum : quomodo non ex cupiditate, quae est radix omnium malorum : et ex superbia, quae initium omnis peccati dicitur, procedit omne peccatum ?* ».

liés avarice et cupidité, puisqu'il est écrit que ce n'est pas directement la cupidité mais la négligence de certains dispensateurs dans les grandes assemblées qui les conduit dans le vice⁷⁵³. L'avare thésaurise ses biens⁷⁵⁴. Halitgaire explique qu'il faut de se méfier lorsque l'homme désire s'emparer des biens d'un autre. En effet, il rappelle que la cupidité est la racine de tous les maux. Par conséquent, on note une confusion entre trois vices envie, cupidité et avarice. Ici, cupidité et avarice semblent ne faire qu'un. Il justifie cette position de la manière suivante :

"Mais alors la question se pose : si on dit que la source de tout péché est l'orgueil, pourquoi affirmer que la cupidité est la racine de tous les maux ? Parce qu'à un certain degré de gravité, le mal est tout un ; il n'y a pas d'orgueilleux sans cupidité et on ne peut rencontrer d'homme cupide qui ne soit pas orgueilleux."

Raban Maur dans son Pénitentiel propose une définition proche de celle d'Halitgaire : en effet, le cupide et l'envieux semblent parfois se confondre⁷⁵⁵. Il emploie de très nombreuses fois le terme de *cupiditas*, mais très peu le terme *avaritia*. Le concile de Paris de 829 place la cupidité comme la racine de tous les maux et explique que si on l'ampute d'une partie de ses racines, cela n'est pas la solution la plus efficace. Il faut

⁷⁵³ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, Concilium Parisiense, a. 829, (Liber I), cap.: 18, pag.: 625, lin.: 4 : *Cupiditas quippe, immo neglegentia quorundam dispensatorum, non ecclesiae amplae res, in vitio sunt.*

⁷⁵⁴ HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676: « *Avarus non implebitur pecunia : et, Qui amat divitias, fructus non capiet ex eis. Et iterum : Divitiae conseroatae in malum domini sui; pereunt enim in afflictione pessima.* »

⁷⁵⁵ RABAN MAUR, *De vitiis et virtutibus, de peccatorum satisfactione et remedis*, éd. J. P. Migne, PL 112, Paris, Migne, c. 1367d-1370 et 1374, chap. I : « *Deinde « cupiditas mala, » de qua Paulus apostolus ait: «Radix omnium malorum est cupiditas.» Cum enim Spiritus sanctus per prophetam initium omnis peccati superbiam esse pronuntiet, et per Apostolum radicem omnium malorum cupiditatem affirmet, unum idemque esse significat, quia cupiditas et superbia in tantum est malum, ut nec superbus sine cupiditate, nec sine superbia possit inveniri cupidus, solerter considerare debent qui de peccatis et vitiis tractant, quia superbia initium est omnis peccati, cupiditas vero omnium radix malorum; antea enim unaquaque res initium habet, postea radicem emittit, et tamen sicut initium et radix una eademque res est et materia, ita superbia et cupiditas, licet unum prius, alterum posterius, unum tamen est malum.* »

donc lui ôter sa tête afin que les racines ne puissent proliférer⁷⁵⁶. C'est par sa propre cupidité que l'homme met son âme en danger⁷⁵⁷.

Les capitulaires font référence à l'avarice, tout comme à la cupidité, ces deux défauts conduisent l'homme à la convoitise et le font dévier loin du Christ⁷⁵⁸. Le capitulaire de Charlemagne précise que l'avarice est considérée comme le service des idoles⁷⁵⁹. Cependant, les conciles, même si les termes sont dissociés, placent l'avarice, la haine, l'envie, la discorde, la simulation et la luxure comme des maux qui se répandent là où la charité est absente en l'homme⁷⁶⁰. Par conséquent, l'envie et l'avarice ne sont pas des fautes semblables mais elles fonctionnent ensemble. Aux yeux des hommes d'Eglise la lutte contre cette association de vices est essentielle, voire vitale, car là où ils peuvent se répandre et faire fléchir la charité, le statut, la hiérarchie de l'Eglise et la foi chrétienne périssent⁷⁶¹. Cependant le concile de Paris propose des

⁷⁵⁶ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, (Liber I), cap.: 31, pag.: 632, lin.: 29 *Si cupiditas, quae radix est omnium malorum, in membris radicatus est amputanda, multo magis a capite, ne in eo aliquid suum vindicet, longe est propellenda, quoniam valde turpe fedumque est, ut, si quid in membris repraehenditur, in capite quoquomodo inveniatur.*

⁷⁵⁷ *Idem*, Conc. 2, 2, (Liber I), cap.: 24, pag.: 628, lin.: 16 *Grandis porro miseria caecaque cupiditas, dum huiusmodi praelati in locis sibi subiectis cupiditatem suam potius explere quam animarum suarum periculum contendunt vitare.*

⁷⁵⁸ *Capitularia Karoli Magni*, Cap. 1, *Capitulum missorum generale*, pag.: 94, lin.: 34 : « *Quaestum verumulare vel concupiscentia mundanarum rerum omnimodis devitent; quia avaritia vel concupiscentia huius mundi omnibus est devetanda christiani, maxime tamen in his qui mundo et concupiscentiis abrenuntiassent videtur.* »

⁷⁵⁹ *Idem*, Cap. 1, *Admonitio generalis* (789 m. Martio 23), pag.: 59 lin. 11 : « *De avaritia autem apostolum legimus dicentem : "avaritia, quae est idolorum servitus, cavenda est".* »

⁷⁶⁰ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, Liber II, cap.: (60) VI, pag.: 656, lin.: 18: "*Verum si in nobis caritas non est, sed odium et invidia et avaritia et discordia et simulatio et luxuria et cetera mala regnant, quae omnia a christianitatis proposito abhorrent, mirum non est, si animadversiones divinae nos interius exteriusque diversissimis modis feriant et impetum inimicorum adversum nos commoveant.*"

⁷⁶¹ *Idem*, Conc. 2, 2, Liber II, pag.: 649, lin.: 8: "*In hoc quoque, qui sequitur, libello specialiter de regibus et principibus et generaliter de omnibus fidelibus et quod, ubi avaritia, invidia et odium et cetera vitia caritati contraria regnant -- quia eadem caritas, quae Deus est, his inesse non potest -- status ecclesiae periclitetur et quod religio Christiana sub apostolis devotius, quam nunc floreat, floruerit et nostro seculo circa multos marcescat, restat prosequendum.*"

exemples plus concrets d'avarice, tout homme qui s'abstient de verser la dîme commet le vice d'avarice puisqu'il s'accapare des biens qui doivent revenir à son Eglise⁷⁶².

Hincmar de Reims dissocie les deux termes dans son *De Cavendis* : l'évêque de Reims place dans la cupidité, comme ses prédécesseurs, la racine du mal, donc l'assimile à l'envie. Il explique que de cette racine il est normal de voir jaillir la « maison de l'avarice »⁷⁶³.

B. A l'image de l'hydropique.

Jean Cassien explique que le vice de l'avarice prend trois formes principales dans la vie monastique : la première pousse le moine à amasser des richesses, notamment s'il est d'origine pauvre afin de pouvoir posséder ce qu'il ne possédait pas auparavant. La seconde forme pousse le moine à s'enrichir à la hauteur de ce qu'il possédait avant de prononcer ses vœux et enfin l'avarice se manifeste aussi lorsqu'au lieu de renoncer à ses biens lors de ses vœux le moine les conserve⁷⁶⁴. Au haut Moyen Âge, un hydropique est une personne souffrant de l'enflure d'une partie de son corps : un épanchement de liquide se forme soit dans une cavité naturelle du corps soit entre les éléments du tissu. Le lien entre l'hydropique et l'avare n'est pas propre au haut Moyen Âge, déjà Augustin d'Hippone écrivait dans ses sermons⁷⁶⁵ :

« Tel est l'état d'un avare, ce qui devait apaiser sa passion ne fait que l'irriter. C'est un hydropique dont la soif est inaltérable. »

⁷⁶² *Idem*, Conc. 2, 2, (Liber I), cap.: 31, pag.: 633, lin.: 5: *Et quamquam auctoritas canonica doceat, ut quarta pars decimarum et reddituum ex oblationibus fidelium in usus episcoporum cedat, ubicumque tamen episcopus sua habet, suis contentus sit; ubi autem nihil rerum ecclesiae suae habet, accipiat de memorata quarta parte sibi suisque non quod avaritia, quod absit, suaserit, sed potius quod necessitas compulerit.*

⁷⁶³ HINCMAR DE REIMS, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, éd et trad. Doris Nachtmann, Munich, MGH, 1998, chap. II : « *quia radix est omnium malorum cupiditas, et quia quodlibet malum per avaritiam gignitur, dignum est ut domus avaritiae in fetore construatur, quae nonnullos cogit timoris vel amoris Dei oblivisci, et boni nominis opinionem relinquere, et sanctae religionis ac fidei odorem, unde scriptum est : Christi bonus odor sumus Deo* »

⁷⁶⁴ JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, éd. et trad. J.-C. Guy, Paris, Cerf, 2001, livre VII, chap 14

⁷⁶⁵ AUGUSTIN, *Sermon*, 1777.

En outre, le malade de l'hydropique a déjà été représenté dans l'Antiquité⁷⁶⁶ la représentation d'un vice de l'avarice sous les traits d'un hydropique est absente du corpus iconographique étudié ici.

Alcuin, dans son *Liber*, assimile le vice de l'avarice à cette maladie :

« C'est une maladie insatiable comme l'hydropique qui plus il boit, plus il augmente sa soif : de même l'avarice, plus elle possède, plus elle désire posséder⁷⁶⁷. »

L'abbé de Tours va même plus loin dans cette image, il compare l'avare à l'enfer :

« Rien n'est plus infâme que l'avare dont l'âme est à vendre en raison de son avidité de richesses. L'avarice ignore la mesure et bien qu'elle dévore tout, elle ne peut pas du tout s'en satisfaire. Elle est sans cesse affamée et dans le besoin. L'avare est semblable à l'enfer qui jamais n'est comblé⁷⁶⁸. »

Paulin d'Aquilée utilise la même citation pour caractériser le vice de l'avarice dans son *Liber exhortationis*⁷⁶⁹.

« Si tu distribues aux pauvres ce que tu possèdes avec quoi nourris-tu tes proches, éloignant d'eux la disette ? » interroge l'Avarice dans le *Libellus* d'Ambroise Autpert. L'Avarice apparaît dans la majorité des traités moraux et d'éthiques comme un vice lié à l'argent, et plus particulièrement à la recherche du pouvoir et qui soumet l'homme aux tentations de la chair⁷⁷⁰. L'avare, tout comme l'envieux, n'est pas satisfait de ce qu'il a,

⁷⁶⁶ De nombreuses représentations d'hydropique sont signalées dans l'article de F. Regnault, La gynécologie dans l'iconographie antique. L'auteur signale que la majorité des sculptures étudiées proviennent du pourtour méditerranéen et sont conservés dans des collections privées. Il démontre que cette maladie est bien connue et sa représentation aussi.

⁷⁶⁷ ALCUIN, *Liber de vitiis et virtutibus ad Widonem comitem*, Chap. XXX, « *Quae pestis implebilis e[st] sicut ydropicus, qui quanto plus bibit, tanto plus illi sitis addita crescit : sic avaritia laquanto maius habet, tanto plus desiderat.* » p. 53

⁷⁶⁸ Cette idée est présente dans le chapitre XXX du *Liber exhortationis* de Paulin d'Aquilée, où il écrit : « *Avarus enim vir inferno est similis. Infernus enim quantoscunq[ue] devoraverit, nunquam dicit, satis est. Sic etsi omnes thesauri confluerint in avarum, nunquam satiabitur.* »

⁷⁶⁹ PAULIN D'AQUILÉE, *Liber exhortationis ad Heiricum comitem seu ducem Forojuliensem*, éd. J. P. Migne, PL, Paris, Migne, 99, c. 197-282, cap 30 *Sed et Judae pectus avaritiae flamma exarsit, ut Dominum cunctorum bonorum largitorem, in manus traderet impiorum. Avarus enim vir inferno est similis. Infernus enim quantoscunq[ue] devoraverit, nunquam dicit, satis est. Sic etsi omnes thesauri confluerint in avarum, nunquam satiabitur.*

⁷⁷⁰ HAMON, P., « L'avarice en images : mutations d'une représentation. », In: *Seizième Siècle*, N°4, 2008. pp. 11-34.

le vice d'avarice conduit à l'excès. Ainsi Halitgaire explique l'impact de l'Avarice sur l'esprit de l'homme :

« L'avarice, elle aussi, encourage l'âme vaincue en tenant des propos insensés : « Ce n'est vraiment pas une faute de désirer posséder quelque chose alors que tu ne souhaites pas multiplier tes biens mais que tu redoutes seulement de manquer ; ce qu'un autre conserverait mal, toi tu sais l'apprécier ».

A l'image d'autres auteurs de l'époque, Halitgaire compare le vice de l'avarice à une maladie. Il reprend l'image de l'hydropique utilisée par Grégoire le Grand. Paulin d'Aquilée insiste dans son *Liber exhortationis* sur le fait que l'avarice est un vice lié à l'argent en l'opposant à la vertu de la largesse. Il recommande à celui qui fait une aumône de donner ce qu'il souhaite sans que son geste soit retenu par l'avarice⁷⁷¹.

L'image de l'hydropique est reprise chez Jonas d'Orléans dans son *De Institutione laicali* :

« Dans l'Évangile, le Seigneur compare l'avarice au mal de l'hydropique : plus celui-ci boit, plus il a soif ; l'avare est de même : plus il a, plus il veut avoir⁷⁷². »

Dans *le Métier de roi*, l'évêque va dans le même sens en s'appuyant sur le Deutéronome : le roi pour ne pas être soumis à l'avarice ne doit pas posséder trop de lingots d'or ni d'argent⁷⁷³. Chez les Francs, la notion de trésor royal est très importante, ce dernier est transporté avec le roi. À la mort de celui-ci, le trésor est divisé dans son testament.

Cependant, hormis ces deux auteurs, aucun autre n'utilise le terme d'hydropique. Durant la période mérovingienne, saint Quentin refait surface des bords de la Somme grâce à l'intervention de sainte Eusébie. Le corps du saint remonte à la surface sans aucun dégât. Il devient dès lors le saint patron des hydropiques.

⁷⁷¹ PAULIN D'AQUILÉE, *Liber exhortationis ad Heiricum comitem seu ducem Forojuliensem*, éd. J. P. Migne, PL, Paris, Migne, 99, c. 197-282, cap 66 *Da manus largi fluas ad erogandum eleemosynas, quo tenax avaritia respuatur*.

⁷⁷² JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 6, 51-54.

⁷⁷³ JONAS D'ORLÉANS, *Le métier de roi*, éd et trad A. Dubreucq, Paris, Cerf, 1995, III, 39.

Durant cette période son culte est diffusé et popularisé par Eloi de Noyon, la vie du saint est copiée durant la période carolingienne. Le développement du culte de ce saint montre la place accordée à cette maladie.

Les *Miracula sancti Remaculi* mettent en scène la guérison d'un hydropique, cependant après sa guérison, l'hydropique reprend la vigne qu'il avait promise au saint en échange de sa guérison. Par conséquent ce récit se rapproche de la vision de l'hydropique diffusée dans les manuscrits du corpus. Dès lors, celui qui souffre de ce mal n'est pas seulement atteint dans sa chair mais aussi dans son esprit : hydropique, comme l'écrit Alcuin, est assoiffé et plus il boit plus il se rapproche de la mort. L'homme sauvé par saint Remacle guérit de son mal, cependant malgré sa guérison son esprit n'est pas soigné. Il s'empare du don qu'il avait promis au saint, par conséquent il porte atteinte aux œuvres mais aussi au don de la prière.

A l'inverse, le Capitulaire de Théodulfe fait figurer ce vice en quatrième position des listes de vices mais il n'en parle pas comme d'une maladie mais comme d'un crime : « *Quartum principale vitium est avaritia, per quam vir avarus inferno similis est, et avaro viro nihil est scelestius*⁷⁷⁴. » Cependant ce crime semble toucher toutes les couches de la société et met en danger la structure même de la société, entraînant dans le concile de Paris des spéculations pour le temps des récoltes⁷⁷⁵ mais aussi une mise en garde sévère pour les serviteurs de Dieu qui se laisseraient consumer par ce vice : « *In quo facto et religio Christiana fuscatur et sacerdotalis ordo confunditur, immo avaritia sacerdotum a subditis denotatur locaque Deo dicata cultu sibi debito privantur et, ut in superioribus capitulis iam dictum est, animarum pericula generantur*⁷⁷⁶. » En effet, le concile de Paris rappelle que ce vice met en danger l'âme humaine mais prive l'homme de Dieu et par conséquent de la perspective de son salut. Ce concile rappelle

⁷⁷⁴ THEODULFE D'ORLEANS, *Capitulaires episcopaux*, Capitula II, Capit.: II, nr.: X, 8, pag.: 174, lin.: 13

⁷⁷⁵ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, (Liber I), cap.: 52, pag.: 645, lin.: 11: "*Non solum rumore, sed etiam venerabilium virorum relatu comperimus, quod in quibusdam occidentalibus provinciis suadente avaritia episcopi et comites et ceteri praelati pauperibus sibi subiectis soleant edictum inponere, ut nullus illorum tempore messis modium frumenti nec tempore vindemiae modium vini maiori praetio, nisi quod ab eis constituitur, vendere praesumat.*"

⁷⁷⁶ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, (Liber I), cap.: 49, pag.: 642, lin.: 34

que ce vice n'est autre que le service des idoles, une fausse religion pour l'homme et un égarement de l'âme⁷⁷⁷.

C. Du vice déguisé à l'homme à la bourse.

Le poème de Prudence propose une description de l'apparence physique du vice de l'avarice, ou plutôt de la cupidité : son vêtement porte « sur le devant » une « ample poche » dans laquelle le vice saisit de « sa main crochue » tout ce que le vice du luxe avait abandonné lors du combat précédent. Prudence explique que la cupidité porte des poches et des paniers. Il décrit son visage comme comportant une bouche « béante » dont les ongles sont faits de « fer »⁷⁷⁸. Le poète rappelle que l'allégorie est escortée de furies qu'il énumère dans l'ordre suivant : « le Souci, la Faim, la Crainte, l'Angoisse, les Parjures, la Pâleur, la Corruption, le Dol, les Mensonges, l'Insomnie, la Lésine ». Il assimile ces furies à la descendance de la cupidité, pour lui de ce vice naît le désordre social où l'avidité conduit les parents à dépouiller leurs enfants et inversement. Dans l'iconographie psychomachique, le vice plonge les hommes en Enfer. Cette métaphore est reprise dans les textes carolingiens et plus particulièrement dans le Capitulaire de Théodulfe où l'auteur explique que l'avarice plonge l'homme en enfer tandis que la largesse l'élève⁷⁷⁹. Cette chute vers l'enfer est commune aux vices charnels et se retrouve dans les écrits de Sedulius Scotus, projetant l'homme vers la Géhenne et le Tartare⁷⁸⁰. L'allégorie est représentée comme « cachée », elle se déguise

⁷⁷⁷ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, (Liber I), cap.: 49, pag.: 642, lin.: 23: « *Avaritia sane, quae est idolorum servitus, quod non sine magno pudore prosequimur, quosdam invasit praesbyteros suisque retinaculis adeo vinxit captivosque effecit, ut instar caecorum effecti nesciant, quo eant, nesciantque, quid esse vel quid agere debeant.* »

⁷⁷⁸ PRUDENCE, *Psychomachie*, édition et traduction de M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992, 454-664.

⁷⁷⁹ THEODULFE, *Capitulaires épiscopaux*, Capitula II, Capit.: II, nr.: X, 8, pag.: 174, lin.: 16: « *Haec largitate et elemosina sananda; quia sicut avaritia in infernum mergit, ita largitas in caelum elevare consuevit.* »

⁷⁸⁰ SEDULIUS SCOTTUS, *De rectoribus christianis, on christian rulers*, éd et trad R. W. Dyson, Boydell, 2010, cap 8 « *Tales itaque sunt amici malorum, inimici bonorum, servi libidinis et avaritiae, servi totius nequitiae, ministri diaboli, semper laborantes ac nihil facientes, gurgites humani generis, miseriae, pabula aeternae gehennae, ut cedrus subito exaltati, sed in profunda tartari praecipitati.* »

en vertu tout comme le révèle le concile de Paris en 829 : l'avarice est un vice qui se cache à l'intérieur de l'homme donc on ne le voit pas immédiatement⁷⁸¹.

James Hall dans son *Dictionnaire des mythes et des symboles*⁷⁸² explique que l'avarice est l'un des vices les plus représentés durant la période médiévale. L'allégorie est très souvent représentée les yeux bandés portant une bourse soit dans la main soit autour du cou. On dénombre de très nombreuses représentations sur les chapiteaux et modillons durant la période romane. Les représentations connues pour le haut Moyen Âge naissent dans les marges des manuscrits de la *Psychomachie* de Prudence. Les manuscrits de tradition française s'inspirent du poème au moment où le vice se pare de l'apparence d'une vertu. Dans le ms. BnF 8085, le vice porte une longue robe, laissant apparaître ses pieds nus. Le vice porte une sur-robe plus claire, nouée sur l'épaule. Elle semble porter une sorte de bonnet sur la tête⁷⁸³. On remarque que l'allégorie ne porte pas de bourse. A l'inverse, le manuscrit de Valenciennes, le ms. 412, présente les deux représentations du vice, avant et après son travestissement en vertu. Lorsqu'elle apparaît sous ses véritables traits, l'allégorie du vice porte une robe qui lui descend sous les genoux. Cette robe se possède une grande poche sur le devant, conformément aux écrits du poète, on la voit d'ailleurs y placer une sorte de bourse ramassée sur le champ de bataille⁷⁸⁴. Lorsqu'elle se grime en vertu, l'avarice porte une longue robe et un voile couvre ses cheveux, on remarque que l'allégorie poursuit ses méfaits contre les hommes et qu'elle cherche à dissimuler ses vols dans des bourses⁷⁸⁵. Cet attribut n'est pas anodin puisqu'il renvoie au crime de Judas qui reçut une bourse

⁷⁸¹ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, (Liber I), cap.: 13, pag.: 620, lin.: 12: « *Et revera dum exterius necessitas praetenditur, interius avaritia tegitur.* »

⁷⁸² J., HALL, *Dictionnaire des mythes et des symboles*, Paris, Gérard Monfort, 1994.

⁷⁸³ Voir annexes fig. 19 à 21.

⁷⁸⁴ Le texte de Prudence décrit la bourse rongée aux mites de l'Avarice, et ses pièces couvertes de vert-de-gris, ou encore, les bijoux abandonnés par l'escorte en fuite de la Sensualité, la cotte de maille aux triples fils en acier renforcés d'écaillés de fer de la Patience, et les clairons de cuivre recourbés ?

⁷⁸⁵ Voir annexes fig. 73 p. 127.

avec trente deniers pour avoir livré le Christ⁷⁸⁶. L'attribut va devenir dans l'art roman et gothique ce qui permet de reconnaître le vice. Philippe Hamon explique que le vice de l'avarice est socialement identifié et que les représentations médiévales se contentent de le représenter sous les traits d'un personnage serrant fort une bourse contre lui. Il précise que ce modèle s'est diffusé essentiellement dans l'art paroissial répondant ainsi à un souci de dénonciation des élites ou de mise en garde⁷⁸⁷. Effectivement ce genre de représentation se retrouve sur les modillons et chapiteaux romans comme par exemple celui de Saint-Marcellin de Chanteuges où l'avare porte un vêtement long et une bourse autour de son cou, il paraît vêtu comme un homme de son siècle et est entouré de deux dragons. Par conséquent ce genre de représentation prend sa source dans l'iconographie carolingienne. La bourse comme matérialisation de la faute est un élément que l'iconographie n'abandonne pas au fil des siècles.

Selon Prudence, cette cupidité rend l'humanité aveugle et la fait errer dans les ténèbres mais de même qu'elle obscurcit la vue, elle abuse ce sens en lui faisant désirer de belles choses. Ce vice s'attaque à toutes les couches de la société, même aux plus vertueuses⁷⁸⁸. Après plusieurs victoires, le vice se transforme pour prendre l'apparence d'une vertu nommée Economie. Son apparence se transforme :

« Elle couvre aussi ses cheveux, emmêlés de serpents, du doux voile de la piété, pour que la blanche mantille dissimule sa rage latente, et, cachant sa fureur sauvage, fasse appeler « sollicitude pour ses enfants », d'un nom agréable, ce qui est en réalité voler, dérober, se hâter de mettre en lieu sûr ce dont elle s'est emparée⁷⁸⁹. »

Le vice est tué par la vertu de la largesse qui attaque le vice à la gorge. Ces deux aspects du vice peuvent se retrouver dans les écrits d'Ambroise Autpert : en effet, l'homme est

⁷⁸⁶ FEUILLET, M., *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2009, 128 pages

⁷⁸⁷ HAMON, P., « L'avarice en images : mutations d'une représentation. », In: *Seizième Siècle*, N°4, 2008. pp. 11-34

⁷⁸⁸ Prudence rappelle que la cupidité s'attaque même aux « prêtres du Seigneur ». Cf. PRUDENCE, *Psychomachie*, édition et traduction de M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992, 498.

⁷⁸⁹ PRUDENCE, *Psychomachie*, édition et traduction de M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

invité à pratiquer l'aumône afin de lutter contre le vice de l'avarice. Lorsqu'il fait s'affronter deux allégories, l'une dit que la pratique de l'aumône va conduire l'homme au manque ; tandis que celle qui matérialise la miséricorde lui rappelle qu'il doit partager, même s'il a peu, et en toute confiance. Car le vice de l'avarice conduit l'homme à deux modes d'expression différents : la fraude et le vol. Ce second aspect du vice de l'avarice va trouver un écho dans les représentations plus tardives de l'avarice lorsque celle-ci aura tendance à se confondre avec la cupidité. En effet on remarque que l'allégorie est féminine, renfermée sur son bien et cherchant à se parer comme une vertu. Dans l'art italien de la fin du Moyen Âge, Giotto représente l'avarice sous les traits d'une vieille femme, centrée sur son bien.

IV. Vana gloria

Proposer une définition de la vaine gloire a posé problème dès l'Antiquité, durant la période étudiée les auteurs ont dû se positionner sur la place et la fonction exacte de la vaine gloire. Dans l'ombre de l'orgueil, ce vice est devenu celui de la recherche des louanges humaines. Cependant, il ne va pas trouver d'application dans l'art avant le XI^e siècle⁷⁹⁰.

A. La vaine gloire, une manifestation de l'orgueil ?

Le vice de la vaine gloire est très dangereux pour les moines d'après les écrits d'Evagre le Pontique puisqu'il "ouvre la porte à tous les démons" et permet à l'orgueil de naître⁷⁹¹. Alcuin explique que la vaine gloire et la cénédoxie sont le même vice, pour cela il a recours à la traduction du grec en latin du terme *kenodoxia* en *cenodoxia*. Seul Ambroise Autpert dans son *Libellus de virtutum et vitium* emploie le terme d'*inanis*

⁷⁹⁰ Les premières représentations de ce vice se trouvent dans le traité des vices et des vertus de Moissac.

⁷⁹¹ EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, éd. et trad. P. Géhin, C. Guillaumont, A. Guillaumont, Paris, Cerf, 1998, chap. XIV.

gloria, cependant, si on s'en tient à la traduction *inanis* signifie en français vide ou vain. Par conséquent, les deux termes sont synonymes et semblent pouvoir être employés sans aucune distinction de sens. Paulin d'Aquilée emploie le terme de *vana gloria* dans son *Liber exhortationis* à plusieurs reprises : il recommande à celui qui gouverne de ne pas s'enfler d'orgueil, ni de se laisser dévorer par l'ambition du siècle et de ne pas se laisser flatter par la vaine gloire⁷⁹². Théodulfe accorde à ce vice la cinquième place de son octénaire⁷⁹³. Il explique que la prière enflée de vaine-gloire ne parvient pas à Dieu tout comme une pierre jetée en l'air n'atteint pas le ciel⁷⁹⁴. Pour Halitgaire de Cambrai, la frontière entre l'orgueil et la vaine gloire est très ténue⁷⁹⁵. Halitgaire de Cambrai assimile la vaine gloire à la vanité c'est-à-dire que l'âme "est avide d'honneurs et ignorante, gonflée vainement par la maladie de sa supériorité, vide, malsaine, agitée, maîtresse des âmes inconsistantes, flattant toutes choses mal fondées, s'évanouissant en fumée face à ce qui résiste, séductrice pour les ravisseurs, inflexible pour les vaincus. La vanité est simulation des vertus, convoitise pour les titres, elle est douce pour les misérables, dure pour les êtres parfaits." L'évêque explique que ce vice est dangereux puisque celui qui y succombe cherche à être reconnu à l'égal d'un saint alors qu'il commet de mauvaises actions et simule sa foi⁷⁹⁶. Le remède qu'il propose à ce vice

⁷⁹² PAULIN D'AQUILÉE, *Liber exhortationis ad Heiricum comitem seu ducem Forojuliensem*, éd. J. P. Migne, PL, Paris, Migne, 99, c. 197-282, cap 16 *non se injuriis fatigat, non eum superbia inflat, non ambitio hujus saeculi necat, non vana gloria turpiter jactat, non aurum sive armillae atque omnes hujus saeculi falsae divitiae inflammant, non rabies insani furoris exagitat, non equorum crassitudo amorque invitat, non pulcherrima species feminarum avidum reddit, non histrionum miserabilium verba in risum excitant, non contentiones hujus saeculi perturbant*

⁷⁹³ THEODULFE D'ORLEANS, *Capitulaires episcopaux*, Capitula II, Capit.: II, nr.: X, 9, pag.: 174, lin.: 20: « *Quintum principale vitium est vana gloria.* »

⁷⁹⁴ *Idem*, Capitula II, Capit.: II, nr.: X, 9, pag.: 174, lin.: 21: *Haec omni bono opere caret; quia sicut lapis missus non pervenit ad caelum, sic oratio cum vana gloria non pervenit ad deum.*

⁷⁹⁵ J.-C. Bologne rappelle dans son *Histoire de la coquetterie masculine* que « personne ne cherche le luxe du vêtement, sinon la vaine gloire, pour paraître plus digne d'honneur que les autres ». La preuve de la vaine gloire est que les hommes qui se comportent ainsi ne revêtent pas ces vêtements en privé.

⁷⁹⁶ HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676 : "La passion de la louange des hommes les enflamme à tel point que les oeuvres pénibles susceptibles d'être admirées du peuple et par lesquelles leur renommée se répandrait, ils les entreprennent sans peine et les mènent volontiers. D'où vient le fait qu'ils jeunent, s'abstiennent, veillent, se précipitent à l'église et

est proche de celui de l'orgueil. En effet, l'homme doit verser de nombreuses larmes et persévérer dans les œuvres, car c'est par la recherche des louanges humaines que s'insinue l'orgueil dans le cœur de l'homme⁷⁹⁷.

La royauté n'est qu'une invention, une trouvaille de l'orgueil humain (*superbia*) ; elle ne recherche que la vaine gloire, tandis que la sublimité épiscopale est d'institution divine et n'aspire qu'à la vie éternelle. Par conséquent certains clercs ont utilisé cet argument pour justifier la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel.

La vaine gloire est un vice particulier sur lequel les auteurs de la période n'ont pas eu une position uniforme. Certains l'ont analysé comme une émanation de la superbe, d'autres l'ont considéré comme un vice à part entière et certains comme Sedulius Scotus dans son *De rectoribus christianis* ne l'évoquent pas.

B. Fuir les louanges humaines.

« Fais le bien pour mettre en évidence ta valeur, montre à tous le bien que tu as fait pour que tous te considèrent comme un être bon, pour que tu sois proclamé par tous saint et vénérable, pour que personne ne te blâme, que personne ne te dédaigne mais que le monde entier te rende les honneurs qui te sont dus. » proclame la Vaine-Gloire dans le *Libellus* d'Ambroise Autpert. Par conséquent, ce vice peut être défini comme une volonté de faire le bien ou de pratiquer les œuvres dans le but de recevoir la reconnaissance des autres et non pas pour œuvrer à son propre salut. L'ancien abbé de saint-Vincent oppose à ce vice celui de la crainte de Dieu. Il rappelle que seule la

psalmodient avec délectation, alors que tout cela demande des efforts. Ils souhaitent en réalité être considérés par les hommes, à cause desquels ils ne désirent plus plaire à Dieu."

⁷⁹⁷ *Idem*, 105, c. 673-676 : "Aussi faut-il anéantir ce vice de vaine gloire, comme nous l'avons déjà dit, dans un flot de larmes et dans l'accomplissement de toutes les bonnes actions. Parce que, dans tout ce que nous faisons, il est nécessaire que la considération de notre propre faiblesse nous rabaisse afin que l'orgueil des vaines louanges n'éteigne pas la valeur de nos oeuvres aux yeux du juge invisible"

reconnaissance de Dieu doit être recherchée et crainte. Il met en garde le lecteur contre l'hypocrisie car cette manière d'agir le conduit à sa perte. Le Pénitentiel d'Halitgaire complète les paroles de la Vaine Gloire en en décrivant les symptômes :

« L'enflure de vanité est en effet une disposition de l'esprit prêt à succomber à toutes sortes de jouissances ; elle est avide d'honneurs et ignorante, gonflée vainement par la maladie de sa supériorité, vide, malsaine, agitée, maîtresse des âmes inconsistantes, flattant toutes choses mal fondées, s'évanouissant en fumée face à ce qui résiste, séductrice pour les ravisseurs, inflexible pour les vaincus. La vanité est simulation des vertus, convoitise pour les titres, elle est douce pour les misérables, dure pour les êtres parfaits. Les êtres gonflés d'orgueil servant la vanité qui écrase les âmes élevées, se mettent en avant honteusement pour des méfaits dont ils ne se sentent pas coupables et ils ambitionnent d'être vantés par tous pour de mauvaises raisons ; ils déprécient la valeur des hommes saints en se comparant à eux. »

Alcuin propose une analyse similaire de ce vice, pour l'abbé de Tours la vaine gloire se manifeste chez les hommes qui présentent une vie vertueuse mais ne recherche que la reconnaissance des hommes. Alcuin nomme les hommes soumis à la vaine gloire des hypocrites. Chez Halitgaire, plusieurs indices montrent que ce vice s'adresse à des êtres de noble extraction :

« La passion de la louange des hommes les enflamme à tel point que les œuvres pénibles susceptibles d'être admirées du peuple et par lesquelles leur renommée se répandrait, ils les entreprennent sans peine et les mènent volontiers. D'où vient le fait qu'ils jeunent, s'abstiennent, veillent, se précipitent à l'église et psalmodient avec délectation, alors que tout cela demande des efforts. Ils souhaitent en réalité être considérés par les hommes, à cause desquels ils ne désirent plus plaire à Dieu. »

Le concile de Paris de 829 propose une définition très concrète du vice de la vaine gloire, celle-ci appartient aux armes, à la pompe du diable, la vaine gloire est étroitement associée à l'arrogance et à l'ambition. Le concile précise que cette association de vice correspond à tous ce qui est superflu dans les affaires humaines⁷⁹⁸.

⁷⁹⁸ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, (Liber I), cap.: 10, pag.: 617, lin.: 4: "*Pompa diaboli haec est quae et pompa mundi, id est ambitio, arrogantia, vana gloria omnisque cuiuslibet rei superfluitas in humanis usibus.*"

D'autres conciles associent ce vice à la pompe du diable, en laissant l'homme se complaire dans le superflu des affaires humaines⁷⁹⁹.

La vaine-gloire est le vice des arrogants selon Jonas d'Orléans⁸⁰⁰, et il définit quatre types d'arrogance : les arrogants qui "estiment tenir d'eux-mêmes ce qu'ils ont de bon ; ceux qui croient que le don vient d'en haut et pensent l'avoir reçu en raison de leurs mérites ; ceux qui se vantent d'avoir ce qu'ils n'ont pas ; ceux qui méprisent les autres et cherchent à paraître les seuls à avoir ce qu'ils n'ont pas". Cependant la louange humaine ne doit exister que pour louer des choses justes, le plus souvent elle se manifeste dans les vies de saint.

⁷⁹⁹ Capitulaires de Louis le Pieux, Addtamenta, Capit. 2, Cap. 196, pag. 40, lin. 20: « *Pompa diaboli haec est, quae et pompa mundi, id est ambitio, arrogantia, vana gloria omnisque cuiuslibet rei superfluitas in humanis usibus, unde crescit elatio, quae multotiens honestati solet ascribi, et caetera huiusmodi, quae de fonte superbiae procedere noscuntur.* » Sur le même sujet, Concile de Mayence de 847, Conc. 3, cap.: 3, pag.: 165, lin.: 4: « *Pompae vero eiusdem sunt: superbia, iactantia, elatio, vana gloria, fastus et alia quam plurima, quae ex his oriri videntur.* »

⁸⁰⁰ JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, cap VI

PARTIE 3. ATTEINDRE LA BÉATITUDE ÉTERNELLE, LES ASPECTS DES VERTUS.

« *Parma fides, thorax spes, cui dilectio cassis
Est, quibus inlasi mucro perit chalybis
Qui impactus resilire solet, acieque retusa,
In partes ferus et frustra minuta iacet,
Cui maior quo ictus, maior fractura patescit,
Longius et sparsim frustra caduca volant*⁸⁰¹. »

Dans ces quelques vers, Théodulfe compare la foi à un bouclier, l'espérance à une cuirasse et la bienveillance à un casque, montrant ainsi à quel point les métaphores guerrières concernant les vertus sont entrées dans les mentalités mais surtout on note sa volonté de faire transparaître que le chrétien dans la lutte qui l'oppose aux vices doit se parer de la meilleure des armures. En effet, on constate que les vertus humaines et divines sont, à l'image des vices, organisées pour la lutte et que celles-ci sont prêtes pour gagner le combat. Tout chrétien qui veut marcher vers son salut doit devenir un soldat, se couvrir d'une armure de vertu et devenir ainsi le soldat du Christ. Par conséquent, il va s'agir d'observer la hiérarchie proposée par les auteurs du haut Moyen Âge afin de cerner la progression et la manière dont les hommes doivent combattre, en commençant par les vertus divines, puis les vertus humaines, en finissant par l'ouverture d'un chemin de sainteté proposé par certains auteurs.

Les vertus humaines ont été empruntées à l'Antiquité mais ont été réinterprétées par le christianisme. Elles sont le prétexte pour fixer le bon gouvernement des sociétés et donner des fondements solides à la hiérarchie sociale.

⁸⁰¹ THEODULFE D'ORLEANS, *Carmina Poetae* 1, Carm.: 1, pag.: 448, vers.: 127

De plus, les sous-vertus développées dans ce discours ouvrent l'homme à une dévotion et à une appropriation beaucoup plus personnelle de leur foi.

Chap. 7 Les vertus divines : *Fides*, *Caritas* et *Spes*

Les trois vertus dites divines, foi, charité et espérance, sont les vertus fondamentales de la foi chrétienne. Vertus qui ont le plus souvent attribuées aux saints, lorsque ceux-ci incarnent ces trois vertus, les saints peuvent alors incarner l'Eglise de Dieu sur terre. Le développement des vertus de *fides*, de *caritas* et de *spes* permet d'édifier une Eglise incarnée par l'ensemble des fidèles en faisant naître entre eux la concorde⁸⁰².

I. Fides

Le terme de *fides* est très employé par les carolingiens et les ottoniens. Ce terme renvoie dans un premier temps à la fois mais son sens est bien plus large et désigne les relations d'homme à homme dans la société du haut Moyen Âge. Outre cet aspect, la vertu de la foi est aussi la vertu des martyrs érigés comme les modèles d'un christianisme triomphant à une époque où les saints martyrs sont de plus en plus rares.

⁸⁰² KRÖNERT, K., « Réformer la vie monastique ou réformer l'Empire ? La *Vie d'Eigil de Fulda* par Brun Candidus (vers 840) », *Médiévales* 62, printemps 2012, p. 49-65

A. La vertu pour une foi droite.

Dans l'Antiquité greco-romaine, *fides* est une personnification de la bonne foi qui doit présider aux conventions publiques des peuples et aux transactions privées entre individus. On ne trouve pas de trace d'un culte à la bonne foi chez les Grecs, cependant les Romains, dans les tous premiers temps, semblent l'avoir honoré. *Fides* représente chez eux la vigueur morale⁸⁰³. Sous l'Empire, *fides* est associée à la personne de l'empereur et renvoie à la fidélité à une parole donnée, jurée, notamment celle de l'armée envers l'empereur⁸⁰⁴. Dans l'article « Transmettre la foi au Moyen âge »⁸⁰⁵, E. Palazzo démontre que la *Fides* latine est une grâce qui permet à l'homme d'être enseigné et de comprendre la révélation. Tout comme le sens qu'elle porte aujourd'hui, cette Foi n'est pas qu'une affaire intérieure puisqu'elle doit se manifester par la prière et la confession. Le *Liber* d'Alcuin fait découler la vertu de la sagesse de celle de la foi. Pour atteindre une vie sainte, l'homme doit d'une part vivre en gardant sa foi droite et croire droitement pour vivre bien. En effet, sans une foi droite, toutes les actions humaines sont faussées⁸⁰⁶. Alcuin ne développe que très peu la vertu de la foi, il justifie son choix en expliquant à son destinataire que la brièveté de ses sermons imposée par la forme de son œuvre ne lui permet pas d'« expliquer les matières les plus profondes qui concernent la foi catholique⁸⁰⁷ ». Cependant, dans la Vie de saint Willibrord, Alcuin

⁸⁰³ DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1919, t.1

⁸⁰⁴ *Ibid*

⁸⁰⁵ PALAZZO, É., « Foi et croyance au Moyen Âge. Les médiations liturgiques. », In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 53^e année, N. 6, 1998. pp. 1131-1154.

⁸⁰⁶ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis ad widonem comitem*, Chap II : « Vere beatus e[st] qui et recte credendo bene vivit. Et bene vivendo fidem rectam custodit. Igitur sicut otiosa e[st] fides sine operib[us] bonis ita nihil proficiunt opera bona sine fide recta. » Cf. Annexes p.8

⁸⁰⁷ *Idem*, Chap II : « quia breviarium quod de mandatis D[e]i tibi petisti d[is]tricto sermone fieri profundissimas de fide catholica rationes explicare non poterit. » Cf. Annexes p.8

explique que la foi est la vertu essentielle chez les saints. Et ces saints sont des exemples pour tous les hommes qui les célèbrent⁸⁰⁸.

Dans son article "Foi et croyance au Moyen Âge", E. Palazzo explique qu'entre l'Antiquité et une grande partie du Moyen Âge le terme croire n'implique pas obligatoirement d'avoir la foi. La vertu de la foi est essentielle et repose tout d'abord sur la notion de croyance comme le rappelle le concile d'Aix-la-Chapelle que celui qui ne croit pas soit déclaré anathème⁸⁰⁹. Il est noté que la foi repose sur la confession de la croyance en la trinité, comme dans le père et le fils sans que des confusions soient faites⁸¹⁰. On peut donc la définir à l'instar de Théodulfe : Ainsi une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père pour tous, qui est au-dessus de tous, pour tous et en tous⁸¹¹. Concrètement la foi est matérialisée et manifestée par les sacrements lors des célébrations liturgiques. Le concile de Paris insiste sur le sacrement de la communion, en rappelant que la fraternité dans le Christ autant que le sang est grande, qu'en lui se trouve une foi et une communion⁸¹². Dans le Nouveau Testament, la foi est assimilée à un acte social impliquant la confiance en Dieu. La foi, *fides*, est un don, une grâce, elle permet de comprendre la révélation. Par conséquent la vertu de la foi s'épanouit en l'homme par la compréhension des mystères divins en agissant bien, par conséquent

⁸⁰⁸ ALCUIN, *Vie de Willibrord d'Utrecht*, SS rer. Merov. 7, cap.: 32, pag.: 140, lin.: 5: *Fides enim omnia impetrat, sicuti huius sanctissimi viri, cuius hodie festivum caelebramus diem, certissima ante oculos habemus exempla, qui mox ab infantia sua per fidem Deo placere contendit.*

⁸⁰⁹ Concile d'Aix-la-Chapelle de 809, Conc. 2, Suppl. 2, Arnonis Salisburgensis testimonia ex sacris voluminibus collecta, pag.: 264, lin.: 11: *Post lectionem autem praedictae epistolae reverentissimi episcopi clamaverunt: Haec patrum fides, haec apostolorum fides, omnes ita credimus, orthodoxi ita credimus, anathema sit, qui ita non credit.*

⁸¹⁰ *Idem*, Conc. 2, Suppl. 2, Arnonis Salisburgensis testimonia ex sacris voluminibus collecta, pag.: 265, lin.: 4 *Fides enim catholica trinitatem deitatis sic homousion confitetur, ut patrem et filium et spiritum sanctum sine confusione indivisos, sine tempore sempiternos, sine differentia credat aequales, quia unitatem in trinitate non eadem persona, sed eadem implet essentia.*

⁸¹¹ *Idem*, Conc. 2, Suppl. 2, Theodulphi Aurelianensis libellus de processione Spiritus Sancti, pag.: 362, lin.: 12 *Sequitur ergo: Una fides, unum baptisma, unus deus et pater omnium, qui super omnes et per omnes et in omnibus.*

⁸¹² Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, Liber II, cap.: (61) VII, pag.: 657, lin.: 21, *In illis enim maior erat fraternitas Christi quam sanguinis; in illis sicut una fides, ita erat et una substantia, ut, quibus erat communis Christus, communis esset et sumptus.*

les auteurs développent la foi du cœur, plus que la foi de l'intelligence⁸¹³. Elle n'est pas seulement une question de piété personnelle mais elle doit se manifester par la prière et la confession. Sans la foi rien n'est possible envers Dieu.

Les Grecs ont hissé la piété au rang d'allégorie et lui ont donné une importance aussi grande que la sagesse ou la justice⁸¹⁴. Jonas dans le *Métier de roi* nomme la vertu de la foi, piété. Il estime que cette vertu est essentielle au roi pour gouverner justement. Les auteurs carolingiens, et plus particulièrement Jonas d'Orléans et Smaradge de Saint-Mihiel, jouent sur le double sens du terme : la fides désigne à la fois la foi chrétienne et la fidélité vassalique, cette vertu est donc dotée d'un enjeu socio-politique car l'administration de l'empire repose sur la vassalité. Grâce à la piété, le roi évite l'impiété. Il est surprenant de constater que les vertus théologiques sont souvent absentes dans les vies de saints ottoniens, et plus particulièrement dans les vies de saintes. La foi est parfois nommée ou soulignée mais les auteurs ne se sont pas plus étendus, afin de pouvoir privilégier les vertus morales⁸¹⁵. Cependant, comme on peut le lire dans les écrits de saint Augustin, le Christ est en tout homme, mais l'esprit n'est pas le même en nous qu'il fut en lui, ni la foi en nous, par rapport à sa dévotion à lui, rappelle le concile de Paris de 829⁸¹⁶. Les capitulaires de la Francie orientale affirment que la foi est une question familiale, la foi doit être suivie et conservée fidèlement au sein des familles. Les femmes et les fils doivent adhérer à la foi transmise⁸¹⁷.

⁸¹³ Concile d'Aix-la-Chapelle de 809, Conc. 2, Suppl. 2, Theodulphi Aurelianensis libellus de processione Spiritus Sancti, pag.: 376, lin.: 20 Unde datur intelligi, quod non fides ex intellectu, sed ex fide intellectus existat, nec qui intelligit credat, sed qui credit intelligat, et qui intellexerit, bene agat.

⁸¹⁴ DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1919, t.1

⁸¹⁵ CORBET, P., *Les saints ottoniens, Santeté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Thorbecke, 1986.

⁸¹⁶ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, Liber II, cap.: (61) VII, pag.: 657, lin.: 19 *Ut enim verbis beati Augustini scribentis in libro sermonum utamur, Christus in nobis idem est, qui et in illis; sed non idem animus in nobis, qui fuit in illis; eadem fides in nobis, sed non eadem devotio.*

⁸¹⁷ Capitularia Regum Franciae orientalis, Capit. 2, Cap.: 244, pag.: 166, lin.: 24: *Quoniam, sicut dicit Sancta scriptura, qui suorum et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior, consideravimus et confirmavimus in fide nostra inter nos de uxoribus et filiis nostris, qui ita fideliter nobis subditi et obedientes fuerint, sicut filii patribus et suis senioribus esse debent, ut unusquisque nostrum alterius filios sicut*

Le terme de *fides* apparaît déjà dans l'Antiquité, dans son *De officiis* lorsque Cicéron parle de la *fides* des magistrats, il veut signifier leur droiture et leur conscience. Adaptée sous les plumes carolingiennes, la *fides* dans la vie publique pose le souverain comme un modèle pour ses sujets. Selon M. De Jong, sa vraie *fides* est marquée par l'amour de Dieu et la charité envers ceux qui le suivent. Aucune autorité ne doit détourner l'homme de l'amour du Christ, de son pays et de son peuple, de l'Eglise et de sa loyauté envers l'empereur. Les notions de paix et de concorde, de tranquillité et de quiétude et enfin de foi et de charité permet de faire émerger le bon droit qui permet aux chrétiens de vivre en harmonie ensemble et avec Dieu, en accord avec leur conception de l'ordre politique. Les hommes sont donc guidés vers le Salut grâce à leurs lois. Le concile de Paris de 829 insiste sur le fait que la foi de la sainte Eglise de Dieu soit vivante et se transmettre à travers les sacrements notamment celui de la fraction du pain, et que les ministres de l'Eglise agissent avec l'exultation et la simplicité de cœur. Car si ceux-ci n'adoptent pas ces comportements vertueux, ils laissent la place aux vices :

« *Quoniam a quibusdam doctrinae apostolorum praeponitur amor terrenorum negotiorum, communicationi fractionis panis tenacitas, frigor caritatis et cupiditas ambiendae rei alienae potius quam propriae largiende, orationibus delectatio carnalis, curiositas rerum, sollicitudo mundi et multimoda mentis in diversa vagatio*⁸¹⁸. »

La *fides* du prince – sa foi – tend ainsi, transposée sur un plan purement fonctionnel, à se traduire nécessairement en une *fidelitas* – fidélité – à l'égard de l'Église romaine et de son chef qui conditionne celle de ses propres sujets à son égard. Les capitulaires de

proprios in vera dilectione habeat; et qui superstes de nobis alteri fuerit, illius, qui decesserit, uxori et filiis, sicut inter nos convenit, debitum et necessarium adiutorium praestet et fidem conservet.

⁸¹⁸ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, Liber II, cap.: (61) VII, pag.: 658, lin.: 4 *In primordio igitur sanctae Dei ecclesiae circa credentes ardor fidei ita vigeat, ut perseverarent in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus et haberent omnia communia et sumerent cibum cum exultatione et simplicitate cordis, conlaudantes Deum; nunc autem devotio christianitatis apud plerosque longe aliter se habet, quoniam a quibusdam doctrinae apostolorum praeponitur amor terrenorum negotiorum, communicationi fractionis panis tenacitas, frigor caritatis et cupiditas ambiendae rei alienae potius quam propriae largiende, orationibus delectatio carnalis, curiositas rerum, sollicitudo mundi et multimoda mentis in diversa vagatio.*

Charlemagne rappellent que la foi catholique doit être soigneusement connue des évêques et des prêtres, et enseigné à tout le peuple⁸¹⁹. Par conséquent la diffusion de la vertu de la foi et la connaissance divine repose sur l'ordre des prêtres et des évêques qui en sont les garants et les diffuseurs. Le concile de Saint-Basle en 991 démontre la place prépondérante des prêtres dans le domaine de la foi en démontrant que lorsque les fidèles commettent des choses répréhensibles et plus particulièrement dans le domaine de la foi, ce sont leurs bergers qui sont à blâmer⁸²⁰.

La foi est l'adversaire des quatre grands vices spirituels, au premier rang elle s'oppose à la superbe qui a transformé les anges en démons et les a exclus du ciel ; puis à l'envie par laquelle le démon a fait expulser les hommes du paradis et ensuite la haine et la discorde qui éteignent toute charité envers le prochain, évacuent tout amour et pervertissent tout⁸²¹.

B. Le couronnement des martyrs.

Les représentations antiques de *fides* montrent une femme debout, amplement drapée, la tête couverte d'un voile ; dans ses mains elle tient des épis, une corbeille de fruits, un pavot, une image de la victoire, un globe surmonté d'un phénix, et plus rarement une patère, un gouvernail, une corne d'abondance⁸²².

⁸¹⁹ Capitularia Karoli Magni, Capit. 1, Capitulare missorum speciale, pag.: 103, lin.: 23: *Ut fides catholica ab episcopis et presbyteris diligenter legatur et omni populo praedicetur.*

⁸²⁰ Concile de St.-Basle de 991, 17 und 18 Juni, Conc. 6,2, Synodalprotokoll, Cap.: 22, pag.: 415, lin.: 15: *Ex decretis Eusebii papae: Oves ergo, quae pastori suo commissae fuerunt, eum nec reprehendere -- nisi a recta fide exorbitaverit -- debent nec ullatenus accusare possunt; quia facta pastorum oris gladio ferienda non sunt, quamquam recte reprehendenda videantur.*

⁸²¹ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, (Liber I), cap.: 1, pag.: 610, lin.: 10 *Inter cetera quippe mala, quae eandem fidem commaculant, quattuor nobis vitia spiritalia merito exaggeranda videntur, quae, quanto occultiora sunt, tanto perniciosiora, id est superbia, per quam angelus diabolus effectus de caelo eiectus; invidia, per quam idem diabolus hominem de paradiso eiecit; odium et discordia, quae caritatem inter proximos extinguunt et dilectionem evacuant et omnia bona pervertunt et non sinunt proximos in mutua dilectione consistere nec quietam tranquillamque, ut decuerat Christianos, vitam degere.*

⁸²² DAREMBERG, SAGLIO, *op. cit*

Selon le poème de Prudence, la foi est la première à s'élancer dans la plaine pour combattre les vices. Le poète la décrit de la manière suivante : " tout agitée, elle porte un vêtement rustique, épaules et bras nus, et cheveux non taillés." Sa motivation pour le combat fait que la vertu oublie de "s'armer de traits et d'un bouclier". La foi est à la tête d'une "légion composée de mille martyrs". Cette dernière les couronne de fleurs et les fait se vêtir de pourpre éclatante⁸²³. Dans les manuscrits illustrés du poème, de tradition française, le combat de la foi se découpe en plusieurs temps : tout d'abord, elle fait face à son adversaire, l'idolâtrie ou le culte des anciens dieux. Cette vertu s'attaque au paganisme comme le laisse deviner la tenue de son adversaire qui porte des "tempes ornées de bandelettes"⁸²⁴. Elle est en quelque sorte la « championne de la foi chrétienne ». La deuxième scène la montre avoir le dessus sur son adversaire et enfin dans un troisième temps, foulant son adversaire de ses pieds, la foi couronne les martyrs. Dans le ms. 8085, la vertu porte une auréole au-dessus de sa tête, en effet la foi est la première de toutes les vertus dont un chrétien doit disposer. Dans le ms. 412, on sent que la vertu n'a pas fini de se vêtir puisque l'enlumineur l'a représentée le buste découvert et la poitrine apparente, il faut noter qu'au fil du combat sa tenue s'étoffe et la vertu est parée de son armure lorsqu'elle couronne les martyrs. Les mêmes spécificités se retrouvent dans le ms 9987-91. Dans les manuscrits de tradition allemande, le poème de Prudence est aussi respecté puisque la vertu est légèrement vêtue, et elle n'est auréolée que lorsqu'elle couronne les martyrs. Dans le manuscrit de Berne, l'idolâtrie est munie d'une hache, elle se meurt devant l'autel où brûlent trois foyers. A proximité, sur une colonne on aperçoit une statue antique : un homme armé d'une lance et d'un bouclier qui rappelle le dieu Mars/Arès ou les anciens dieux de la guerre. Plus loin dans le manuscrit, la foi réapparaît aux côtés de la concorde lorsque les vertus construisent le temple de l'âme. Dans le codex de Saint-Gall, l'allégorie est

⁸²³ PRUDENCE, *Psychomachie, Contre Symmaque*, III, éd. et trad. M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

⁸²⁴ *Ibid*

assise en position de *majestas* toujours vêtue d'une robe et d'un long manteau attaché à l'épaule. Dans cette scène, la vertu porte elle-même une couronne. Le manuscrit de la bibliothèque royale de Bruxelles montre l'empressement de la vertu, car sa tenue n'est pas encore passée, les manches de la robe ne sont pas mises et son buste est nu.

Dans les manuscrits de tradition anglo-saxonne, la vertu est toujours vêtue d'une longue robe, un autel est placé à côté du vice et un taureau y est attaché. Le manuscrit le plus remarquable est le Cotton Cléopatra où lorsque la vertu l'emporte sur son adversaire, elle tient entre ses mains un livre sur lequel on peut voir une croix. Ce livre n'est autre que l'Évangile.

L'auréole et le couronnement des martyrs⁸²⁵ placent la foi comme la vertu de la sainteté par excellence : elle est la condition *sine qua non* au développement de la sainteté. Les capitulaires de la Francie occidentale relèvent aussi le lien qu'il existe entre la foi et les palmes : il est écrit que la victoire sur les ennemis visibles et invisibles est acquise par la foi droite et la persévérance dans les bonnes œuvres afin d'atteindre le salut et la paix avec les palmes de la victoire⁸²⁶ expliquant l'association de la vertu de la foi aux martyrs. Cependant, hormis dans les illustrations psychomachiques, la foi n'est absolument pas présente dans les autres illustrations notamment lorsqu'on évoque les figures impériales entourées de vertus. On trouve dans le monde romain quelques représentations de la piété debout tenant un rameau ou un sceptre. Elle est parfois debout et voilée, devant un autel allumé, tenant une patère et un sceptre, ou assise, tenant un sceptre et un enfant devant elle. Dans les représentations plus tardives de l'époque romaine, elle porte les instruments liés au sacrifice⁸²⁷.

⁸²⁵ Dans son Dictionnaire des mythes et des symboles, J. Hall rappelle que dans l'art du Moyen Âge la foi est représentée sous les traits d'une femme tenant une croix et parfois un calice. Dans les siècles qui suivront le calice va se substituer à l'auréole dans le but de rappeler la place de la foi dans la célébration eucharistique.

⁸²⁶ Capitularia regum Franciae occidentalis, Capit. 2, Cap.: 276, pag.: 457, lin. 9 *Victoriosum te atque triumphatorem de visibilibus atque invisibilibus hostibus semper efficiat; et sancti nominis sui timorem pariter et amorem continue cordi tuo infundat; et in fide recta ac bonis operibus perseverabilem reddat; et pace in diebus tuis concessa cum palma victoriae te ad perpetuum regnum perducatur. Amen.*

⁸²⁷ DAREMBERG, SAGLIO, *op. cit.*

II. Caritas

La charité est la vertu essentielle à atteindre, elle permet d'aider l'homme à se transformer à l'image de Dieu. Cet amour gratuit semble être la vision la plus courante de cette vertu, cependant au-delà de l'amour du prochain, mais l'idée du don commence à s'insinuer très légèrement dans les esprits. On constate que la vertu théologique ne trouve pas une application directe dans les combats psychomachiques, on peut l'associer à la vertu de la largesse. Cette association va avoir un impact important dans les mentalités puisqu'aujourd'hui charité et largesse ont tendance à être confondues.

Cependant, la place de la caritas est centrale puisque cette idée de l'amour gratuit cimente les liens entre les différents membres de la société que ce soit par les serments de fidélité que dans la concorde.⁸²⁸

A. La première de toutes les vertus.

Le terme de charité est de nos jours très galvaudé par rapport au sens que les hommes de la *renouatio* lui donnaient. Elle dépasse l'idée du don, elle est définie à l'époque comme un amour qui se rapproche de celui que Dieu porte aux hommes. Par conséquent, l'amour du prochain apparaît comme la première manifestation de la vertu de la charité. La vertu de la charité est placée par Alcuin au premier rang dans toutes les vertus dans son *Liber de virtutibus et vitiis*. Il justifie ce classement en s'appuyant sur la *première Epître aux Corinthiens* qu'il cite dès la première ligne de son chapitre. Pour l'abbé de Tours aucune pratique chrétienne n'a de sens sans le concours

⁸²⁸ MORSEL, J., *L'aristocratie médiévale. Ve-XVe siècle*. Armand Colin, 2004

de la charité : « ni le martyre, ni le mépris du siècle, ni la distribution des aumônes ne peuvent servir en rien sans le concours de la charité⁸²⁹ ».

Jonas d'Orléans place la charité au premier chapitre du troisième livre de son *Instruction des laïcs*. Il définit cette vertu de la manière suivante :

« Avoir la charité, c'est aimer Dieu plus que soi-même, et son prochain comme soi-même. »

Il va plus loin en écrivant :

« Mais ce qui est particulier aux chrétiens, c'est qu'ils aiment leur ami en Dieu, et leur ennemi à cause de Dieu » ce qu'il justifie ensuite par plusieurs citations de l'Évangile. Il emprunte aux homélies de Grégoire le Grand la métaphore de l'arbre, hissant la charité à l'origine de toutes les vertus : « Tout comme les branches nombreuses d'un arbre proviennent d'une racine unique, ainsi les nombreuses vertus sont-elles engendrées par la seule charité ».

Dans ses écrits Grégoire le Grand explique le sens de certaines vertus en ces quelques mots :

« Saint Paul nous exprime en peu de mots cette manière de s'armer lorsqu'il dit : La charité est patiente, elle est bienveillante (I Cor XIII, 4). Car la charité n'est plus charité si elle vient à manquer de l'une de ces deux choses, c'est-à-dire, si en ne supposant pas avec douceur et bienveillance la persécution des méchants, elle cesse de les aimer, ou si, manquant de patience, elle ne peut supporter ceux qu'elle aime. Afin donc que notre charité soit véritable, il est nécessaire, et que la patience soutienne la bienveillance et la douceur, et que la bienveillance et la douceur accompagnent la patience, en sorte que ces deux vertus, concourant d'une main commune à la construction de notre édifice spirituel, la patience en affermissent le fondement, et la bénignité l'embellisse et y mette le dernier comble. »⁸³⁰

Par conséquent, Alcuin dans son *Liber* explique comment on peut identifier son prochain : « Si d'aventure quelqu'un veut savoir qui est son prochain, qu'il sache que tout Chrétien est dit à juste titre son prochain, puisque nous sommes tous sanctifiés dans le baptême du fils de Dieu, afin que nous soyons tous spirituellement frères dans

⁸²⁹ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis ad widonem comitem*, Chap III: « qui nec martyriu[m] nec saeculi contemptum. Nec aelymosinarum largitionem sine caritatis officio quicquam proficere posse ostendit » p.9

⁸³⁰ GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, livres XXX-XXXII, Sources chrétiennes n° 525, Le Cerf, Paris, 2009., Livre 8, chap 1

la charité accomplie. La descendance spirituelle est plus noble que celle de la chair⁸³¹ ».

Jonas d'Orléans cite le Pastoral de Grégoire à propos de la charité :

« Selon les hommes, la vertu consiste à supporter ses adversaires, mais selon Dieu, la vertu consiste à les aimer. Car le seul sacrifice qu'accepte Dieu, c'est celui que la flamme de la charité embrase sous ses yeux, sur l'autel de l'œuvre bonne⁸³². »

Il profite de ce chapitre pour mettre en avant la descendance spirituelle et sa supériorité sur la descendance charnelle. Par conséquent, le sens de la vertu de la charité réside dans l'amour fraternel. La charité est une vertu essentielle pour le chrétien, l'amour du prochain évite à l'homme de céder à la haine, l'envie, l'avarice, la discorde, la simulation, la luxure ou à tout autre vice. Car si la charité ne repose pas dans l'esprit humain, il se retrouve combattu par de nombreux adversaires tant intérieurs qu'extérieurs⁸³³. Le concile de Paris développe l'idée que sans cette charité la constitution même de l'Eglise se retrouve en danger : la charité étant l'essence même de Dieu, la vie humaine sans cette vertu ferait décliner le statut de l'Eglise tant dans la religion chrétienne que dans la dévotion apostolique, comme on peut le voir dans certains royaumes et certaines principautés où règnent de nombreux vices⁸³⁴.

Dans l'iconographie psychomachique, la charité est représentée sous les traits de la largesse. La vertu porte une longue robe et une tunique par-dessus, une longue

⁸³¹ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis ad widonem comitem*, Chap III : « Si forte quislibet quaerat qui sit proximus, sciat omnem [Christ]ianu[m] recte p[ro]ximum dici, quia omnes in baptismo filii D[e]i s[an]ctificamur ut fratres simus spiritu[a]lit[er] in caritate perfecta. Nobilior e[st] generatio spiritu[a]lis quam carnalis. » p.9-10

⁸³² JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 1 : « Virtus itaque est coram hominibus aduersarios tolerare, sed uirtus coram Deo diligere. Quia hoc solum Deus sacrificium accipit, quod ante eius oculos in altari boni operis flamma caritatis incendit. »

⁸³³ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, Liber II, cap.: (60) VI, pag.: 656, lin.: 18 : *Verum si in nobis caritas non est, sed odium et invidia et avaritia et discordia et simulatio et luxuria et cetera mala regnant, quae omnia a christianitatis proposito abhorrent, mirum non est, si animadversiones diuine nos interius exteriusque diversissimis modis feriant et impetum inimicorum aduersum nos commoveant.*

⁸³⁴ *Idem*, Conc. 2, 2, Liber II, pag.: 649, lin.: 8 : *In hoc quoque, qui sequitur, libello specialiter de regibus et principibus et generaliter de omnibus fidelibus et quod, ubi avaritia, invidia et odium et cetera vitia caritati contraria regnant -- quia eadem caritas, quae Deus est, his inesse non potest -- status ecclesiae periclitetur et quod religio Christiana sub apostolis deuotius, quam nunc floreat, floruerit et nostro seculo circa multos marcescat, restat prosequendum.*

étoffe est retenue sur son épaule. Les teintes choisies pour le vêtement sont le rouge et le bleu. Elle s'oppose à l'avarice. Cependant, elle s'apparente plus à une vertu du don matériel qu'à la définition que les textes font de cette vertu divine. Par conséquent, on peut considérer que la charité au sens de l'amour du prochain n'a pas encore trouvé sa place dans l'iconographie des vertus.

B. Charité et largesse.

Dans le *Liber* d'Alcuin, la vertu de la charité est définie de la manière suivante :
« Et il dit encore : De tout ton cœur et de toute ton âme et de toute ta pensée, cela signifie qu'il faut aimer Dieu avec tout son entendement, avec toute sa volonté et en toute conscience. L'amour de Dieu tient tout entier en l'observation de ses commandements. »

Alcuin met ensuite en avant le commandement de l'amour envers son prochain, donnant ainsi une description précise du prochain :

« Si d'aventure quelqu'un veut savoir qui est son prochain, qu'il sache que tout Chrétien est dit à juste titre son prochain, puisque nous sommes tous sanctifiés dans le baptême du fils de Dieu, afin que nous soyons tous spirituellement frères dans la charité accomplie. »

Il profite de ce chapitre pour mettre en avant la descendance spirituelle et sa supériorité sur la descendance charnelle. Par conséquent, le sens de la vertu de la charité réside dans l'amour fraternel.

La vertu de la charité est associée au pouvoir royal, en effet, à cause de la cérémonie du sacre, le souverain doit avoir un comportement en adéquation avec la foi chrétienne : la charité est l'un de ses devoirs⁸³⁵. Son élection divine implique que la charité découle de sa manière d'être et de sa pratique de son pouvoir : le roi s'engage à protéger l'ensemble de ses sujets et en particulier les plus faibles.

⁸³⁵ P., ADADJIDI, *L'image des rois des premiers siècles au service de la grandeur de la dynastie française à la fin du Moyen Âge : l'exemple de la pratique de la vertu de charité*, In : *Images du Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 35-44

La Charité, tellement pressée de faire tomber le masque de l'avarice dans le poème de Prudence est la moins vêtue des vertus dans le poème de Prudence :

"elle avait laissé tomber de ses épaules tout ce qu'elle portait ; elle s'avancait sans aucun manteau, et s'était débarrassée de nombreux paquets⁸³⁶."

La charité est l'image de l'homme qui agit sans artifice. Le *Liber de vitiis et virtutibus* place l'aumône au rang de vertu, l'auteur explique dans ce chapitre que Dieu à donner à certains afin qu'ils viennent en aide aux autres. Alcuin rattache la pratique de l'aumône, tout comme la prière et les jeûnes aux vertus de la miséricorde et de l'indulgence. Il propose l'aumône comme une remédiation à l'avarice et promet au donateur des richesses éternelles :

« Donc, constant donateur chrétien, donne ce que tu reçois, sème ce que tu récoltes, distribue ce que tu recueilles. Ne crains pas de dépenser, ne soupire pas en doutant de la récolte. Ta fortune, lorsqu'elle est bien dépensée, s'accroît. Ton rémunérateur veut que tu sois généreux, et celui qui donne pour que tu aies ordonné que tu distribues, disant : Donnez, et il vous sera donné. O avare, si tu aimes l'or, ou les richesses du siècle donne, afin de ne pas perdre. Si tu les conserves, tu les perdras sans aucun doute. Mais si tu les dépenses, tu les possèderas en tout pour l'éternité ».

L'abbé de Tours explique qu'il existe trois formes d'aumônes :

« Il existe trois sortes d'aumônes : l'une physique, c'est donner ce que tu peux à l'indigent ; l'autre est spirituelle, c'est pardonner à celui qui t'a offensé ; la troisième, c'est de corriger celui qui pêche, et de ramener dans le chemin de la vérité celui qui s'en éloigne. »

Alcuin consacre un chapitre entier de son *Liber* à la persévérance dans les bonnes œuvres. Il y explique que la vertu n'est pas le commencement mais de faire le bien sur le long terme. Il propose deux exemples : celui de Judas et celui de Paul, l'un est un compagnon du christ et le trahit, le second persécute les chrétiens et finit comme un guide dans la foi.

Halitgaire propose dans son pénitentiel quelques exemples de pénitences pour lutter contre le vice de l'avarice : le pécheur doit se montrer généreux envers son prochain, visiter les malades, habiller les pauvres, s'il a volé il doit le rendre au

⁸³⁶ PRUDENCE, *Psychomachie, Contre Symmaque*, III, éd. et trad. M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

quadruple. De plus, il a un chemin intérieur à faire, il doit garder au fond de lui la crainte de Dieu, et laver son âme grâce à d'abondantes pleurs et une profonde contrition du cœur. Par conséquent, l'homme doit se détourner des biens terrestres afin d'œuvrer pour son salut.

Cependant il met en garde ceux qui pratiquent l'aumône : en effet, si cette pratique permet à l'homme de lutter contre ses péchés, il doit se garder d'en commettre à nouveau **"en pensant qu'ils pourront de la même façon les racheter, afin qu'ils n'estiment pas que la justice de Dieu est vénale, qu'ils ne pensent pas pouvoir pécher impunément et donner de l'argent quand ils songent à réparer leurs péchés. Car l'âme est plus que de la nourriture et le corps plus que le vêtement qui le recouvre."** Cette mise en garde se rapproche de l'iconographie de la Psychomachie de Prudence où le vice de l'avarice se déguise en vertu de largesse. Son apparence diffère peu de celle des autres vertus, dans la plupart des manuscrits le vice porte une longue robe et un voile qui dissimulent ses attributs de vice. La Charité, tellement pressée de faire tomber le masque de l'avarice dans le poème de Prudence est la moins vêtue des vertus dans le poème de Prudence :

"elle avait laissé tomber de ses épaules tout ce qu'elle portait ; elle s'avavançait sans aucun manteau, et s'était débarrassée de nombreux paquets⁸³⁷."

Cependant, la vertu de la largesse est réellement représentée dans le Traité des vices et des vertus de Moissac. La scène se déroule en deux parties : d'un côté, la largesse offre une pièce de monnaie à un mendiant ; la scène prend tout son sens lorsqu'on observe les détails : la vertu discute avec un autre personnage comme si de rien n'était. Or, le mendiant est dans son dos, le bras de la vertu se dirige vers lui et lui donne une pièce sans que personne ne s'en aperçoive. Cette scène, plus encore qu'illustrer la vertu de l'aumône, semble rappeler le passage de l'Évangile expliquant que lorsqu'un homme fait l'aumône il doit se garder de le faire savoir aux autres.

Le pénitentiel de Burchard de Worms ne cite la pratique de l'aumône qu'une fois au cours du canon V :

⁸³⁷ *Ibid*

« As-tu forcé publiquement un pénitent à manger et boire autre chose qu'il lui était ordonné ? Excepté si tu as donné pour cette faute un denier en aumône, tu feras pénitence cinq jours au pain et à l'eau⁸³⁸ ».

On constate que cette pratique peut servir à la pénitence personnelle.

Les valeurs mises en exergue par les successeurs de l'empereur Charlemagne sont celle du *miles christianus* à savoir l'honneur et la fidélité. Louis le Pieux est un homme d'une grande piété tourné vers la prière et faisant de nombreuses aumônes afin d'obtenir les faveurs divines, ce comportement lui est reproché notamment par les évêques qui lui rappellent que la prière et l'aumône font partie du *ministerium* des moines et des évêques⁸³⁹. Alcuin semble aller dans le même sens puisqu'il explique que le don concerne aussi les laïcs, les auteurs vont dans le même sens puisque le don et la largesse font que les hommes progressent vers cet idéal de sainteté.

III. Spes

La vertu de l'espérance est la plus « discrète » des trois vertus divines. Elle appelle l'homme à une certaine forme de confiance : il ne faut pas désespérer de l'amour de Dieu. Le salut doit être atteint par l'ensemble de la société, mais pour l'atteindre les hommes doivent abandonner les vices. La pratique de la vertu de l'espérance doit aider le fidèle à atteindre cet objectif.

L'allégorie de l'espérance existe dans les combats psychomachiques mais elle est aussi discrète que dans les textes. Cependant, on note que son rôle est essentiel dans la victoire des vertus sur les vices : c'est elle qui fournit encouragements et armes aux vertus combattantes, et plus particulièrement à la vertu de l'humilité.

A. Ne pas désespérer de l'amour divin.

⁸³⁸ BURCHARD DE WORMS, *Corrector siue Medicus*, éd. et trad. François Gagnon, [s.l.], 2010, Canon 5, 80.

⁸³⁹ FELLER, L., *Église et société en Occident. VII^e-XI^e siècle*. Armand Colin, 2009

Dans l'Antiquité, *spes*, l'espérance, représente soit une illusion vaine soit une conviction fondée sur l'expérience qu'au-delà d'un malheur présent, il existe des compensations heureuses dans l'avenir⁸⁴⁰. Chez les Grecs et les Romains, *spes* était déjà une personnification : chez les premiers, elle est essentiellement une puissance mauvaise, cause d'erreur et de souffrance ; mais parfois elle est une force bénie, salutaire. Pour les seconds, l'allégorie prend aussi le nom de *bona spes*, elle a une influence sur le monde agricole, mais elle semble avoir été confondue avec la divinité *fortuna*⁸⁴¹.

Lors de la période étudiée, le sens de l'espérance est très éloigné de celui de l'Antiquité. Alcuin, dans son *Liber*, insiste sur le fait que l'homme ne doit en aucun cas désespérer de la miséricorde et du pardon. La vertu de l'espérance qu'il décrit consiste à demander pardon pour ses péchés par des larmes quotidiennes, tout en veillant à ne plus pécher. La vision de la vertu de l'espérance comme ayant une action purificatrice sur l'homme est développée dans les poèmes de Raban Maur⁸⁴². Parallèlement, la pratique de la vertu de l'espérance implique que l'homme doit se tourner vers Dieu en espérant et en doutant pas de recevoir son amour et ses bienfaits éternels⁸⁴³.

Cette vertu est la disposition de l'âme à espérer la béatitude⁸⁴⁴. Elle est la vertu qui définit la bonne voie en précisant ce qu'il faut croire et quelle conduite doit être adopté afin d'espérer le salut. La croix du Christ, instrument par lequel le salut des hommes peut se manifester, est considérée comme l'espoir des chrétiens et des

⁸⁴⁰ DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1919, t.1

⁸⁴¹ Ibid

⁸⁴² RABAN MAUR, *Carmina*, Poetae 2, Carm.: 1, 1, pag. 160, vers.: 33:

*Sed spes firma manet, bonitas ei magna tonantis,
Ipsum quod salvet omnipotens medicus,
Sanguine qui proprio laxavit debita mundo,
Abluit et fonte crimina multa sacro.*

⁸⁴³ *Idem*, Poetae 2, Carm.: 1, 3, pag. 161, vers.: 9:

*Tu renovator ades patriae spes rector honorque,
Dulcis amor cunctis, dignus amore dei.*

⁸⁴⁴ *Idem* Poetae 2, Carm.: 16, pag. 181, vers.: 105

*Hic homo, qui deus est, spes dudum optata piorum,
Spes in fine piis, hic homo, qui deus est.*

croyants⁸⁴⁵. L'espérance, encore plus que la foi, semble avoir été la vertu des saints comme en témoigne le fait que la majorité des sources où le terme apparaît soit les Vies de saints⁸⁴⁶.

Lorsque l'espérance est associée à la figure d'un puissant elle est intimement liée à la notion de justice : ce n'est que lorsque le souverain agit justement qu'il peut espérer atteindre l'espérance de la béatitude éternelle. Dans la *Vie de saint Rémi* composée par Hincmar de Reims, il parle de l'espérance en la liant à l'idée de la pénitence⁸⁴⁷ et de la confession⁸⁴⁸ : l'action de faire pénitence occasionne dans le cœur de l'homme l'espoir d'atteindre le salut éternel. Par conséquent, les fruits de l'espérance en la pénitence sont la miséricorde, le développement d'une foi droite et la persévérance dans les bonnes œuvres. Lorsque Hincmar exprime l'idée que l'homme doit posséder une foi droite, il considère que l'expression de l'espérance se découvre à travers la pratique des différents sacrements, plus particulièrement le baptême et la communion⁸⁴⁹. Dans

⁸⁴⁵ Concile de Paris de 825, Nov., Conc. 2, 2, Epitome libelli synodalis Parisiensis, cap.: 13, pag.: 550, lin.: 9

⁸⁴⁶ *Vita Bavonis Gandavensis*, SS rer. Merov. 4, cap.: 1, pag.: 535, lin.: 10: *Felices sunt, quorum Deus spes est et quorum desideria dignanter inflamat et ad perfectionem roborat, quia non poterit dissolvi, quod ex Deo est, ut ait ipse: Vos amici mei estis, si feceritis, quae ego praecipio vobis.* Ou encore *Vita Liutbirgae*, Dt. MA 3, Cap.: 28, pag.: 33, lin.: 7: *In quacumque die invocavero te, velociter exaudi me, quia factus sum sicut passer solitarius in tecto, quia sola spes mea es in die tribulationis meae.*

⁸⁴⁷ HINCMAR DE REIMS, *Vita Remigii*, SS rer. Merov. 3, cap.: 16, pag.: 304, lin.: 40 : *Prebet apud Deum nobis hominibus peccatoribus fiduciam Deus homo; est nobis spes magna penitentibus, quia advocatus noster factus est iudex noster, qui beatum Genebaudum et provexit et stravit et misericordissima gratia relevavit atque relevatum in fide recta et bonis operibus perseverare fecit.*

⁸⁴⁸ *Idem*, SS rer. Merov. 3, cap.: 31, pag.: 331, lin.: 34: *Et quia sine peccato in hac vita esse non possumus, prima salutis spes est confessio, ne quisquam se iustum putet et ante oculos Dei erigat cervicem, deinde dilectio, quia caritas operit multitudinem peccatorum.*

⁸⁴⁹ *Idem*, SS rer. Merov. 3, cap.: 31, pag.: 333, lin.: 36 *Quid requirenti adversario et multa sua in nobis invenienti dicemus? nisi solum, quod nobis est certum refugium, solida spes, quoniam a peccatis, que post baptismum commisimus, lacrimis abluti, per confessionem et dignos penitentiae fructus expiati et meritis ac orationibus sanctorum Christo reconciliati atque per acceptionem corporis et sanguinis eius in fide recta permanentes, unum cum illo facti sumus, ipsi incorporati, in quo princeps huius mundi et suum aliquid requisivit et invenire minime potuit; quoniam solus est inter mortuos liber, a quo nos et a peccati iam servitio veraci libertate solvitur, quia ei qui vere liber est per corporis et sanguinis eius acceptionem unimur.*

cette *Vie*, Hincmar oppose la vertu de la foi à la crainte : la foi élève le cœur tandis que la crainte lui fait faire le mouvement inverse⁸⁵⁰.

B. Le glaive de l'espérance.

Les représentations de la Rome antique de *spes* présentent une femme jeune, vêtue d'une tunique sur laquelle est drapé un ample manteau dont elle relève l'extérieur. Elle tient dans l'une de ses mains une corne d'abondance ou une fleur en bouton⁸⁵¹. L'espérance est la plus discrète mais pas la moins importante des vertus. Comme toutes les vertus divines, on la retrouve dans les cycles psychomachiques et elle est absente de toutes autres représentations. Dans l'illustration du poème, elle est aux côtés de l'humilité afin de l'aider et de l'encourager dans sa lutte contre la superbe.

Dans le ms. 8085, ainsi que dans tous les manuscrits de tradition française, la vertu porte une magnifique armure et est armée d'un glaive. Durant les différentes phases du combat, elle n'a de cesse que d'encourager l'humilité et lui offre même son arme pour trancher la tête de son ennemie. Si dans le manuscrit, l'allégorie est légèrement en retrait de celle de l'humilité, on constate que sa gestuelle cherche à retransmettre ses encouragements. L'espérance, durant la période gothique, est représentée sous les traits d'une femme regardant vers le ciel et tendant la main pour atteindre une couronne, espérance d'une gloire future.

Dans le manuscrit de Berne, l'Espérance ne porte pas d'armure ais de beaux vêtements (une longue robe et un manteau qui lui couvre les cheveux et le corps)⁸⁵². Si

⁸⁵⁰ *Idem*, SS rer. Merov. 3, cap.: 21, pag.: 314, lin.: 38: *Superior et inferior mola est spes et timor; spes quippe ad alta subleuat, timor autem cor ad ima premit.*

⁸⁵¹ DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1919, t.1

⁸⁵² Cette vision se rapproche d'un passage du concile de Troyes qui rappelle que l'espérance reste sans aucune possession : *Concile de Troyes de 867, Oct./Nov., Conc. 4, Karl der Kahle an Nikolaus I, pag.: 243, lin.: 7: Cui quia nulla manet spes in propria, si annuit et favet vigilantissima vestrae discretionis solertia, voluntarie et mente promptissima optamus vacantis sedis constituatur in cathedra, quo possit iniuncta sibi et ordinata peragere ministeria, quoque valeat utilitatibus ecclesiasticis et obsequiis parere nostris.* Certes, le contexte n'est pas le même mais la vision de la vertu reste inchangée.

on la compare à l'humilité, l'espérance est représentée en retrait, avec un mouvement beaucoup plus important (mains ouvertes au niveau du visage, tronc légèrement incliné vers l'avant). De même lorsqu'elle s'adresse à l'humilité : le doigt levé, le bras tendu ou lorsqu'elle décroche le glaive suspendu à sa ceinture. Le codex de Saint-Gall est beaucoup plus original dans la manière de représenter la scène : on retrouve deux illustrations où l'humilité et la superbe se font face. Aux côtés de l'humilité, on trouve un personnage ailé qui renvoie vraisemblablement à l'espérance. Ce personnage porte une longue robe et un manteau ; on comprend donc que l'enlumineur a cherché à assimiler la vertu de l'espérance à la condition angélique.

Dans les manuscrits de tradition anglo-saxonne, comme le Parker Library, la vertu de l'espérance est représentée de la même manière que dans les manuscrits de tradition française. L'originalité de la scène repose dans la manière dont le glaive est représenté : il est disproportionné par rapport aux personnages.

Dans le manuscrit de la bibliothèque royale de Bruxelles, la vertu de l'espérance fournit son glaive à l'humilité, elle ne retire pas l'arme de son fourreau mais lui tend le fourreau afin que l'humilité le retire elle-même. Cette relation est aussi dépeinte dans les illustrations du manuscrit de Valenciennes.

Chap. 8 Les vertus dites humaines : Justitia, Prudentia,

Fortitudo et Temperantia

Les vertus cardinales ont été formulées dès l'Antiquité par Platon puis ont été reprises par Aristote dans son *Ethique à Nicomaque*. Elles occupent une place centrale dans le stoïcisme grec et romain. Dans son article "Vertus cardinales dans l'hagiographie latine", I.P. Bejczy fait remonter les vertus cardinales à l'hagiographie latine du IV^e siècle⁸⁵³. Il explique que la formulation des notions de vertus cardinales trouve ses sources dans la Vie d'Antoine écrite par Athanase en 357 où l'auteur utilise pour désigner ces vertus les mêmes termes que ceux de Platon. Il explique que c'est dans l'hagiographie que naissent et que ces vertus prennent la forme qu'on leur connaît.

I. Justitia

La vertu de la justice est essentielle au haut Moyen Âge : elle apparaît comme la vertu par excellence de l'aristocratie, puisque la fonction de ces hommes est de rendre la justice. Or, le sens de la vertu de justice est plus profond qu'une fonction politique : la pratique de la justice faite de manière vertueuse permet d'assurer l'équilibre au sein de la société et assurer le bonheur des hommes.

Dans le domaine de l'art, l'allégorie de la justice est associée à la figure du pouvoir, renforçant l'idée que cette vertu est la vertu de l'aristocratie par excellence.

⁸⁵³ I.P., BEJCZY, "Vertus cardinales dans l'hagiographie latine", In *Analecta Bollandiana*, vol. 122, 2004, pp. 313-360.

A. La vertu de la noblesse de l'esprit.

Selon Augustin, la justice ne peut pas exister dans la cité des hommes, car la justice atteint sa plénitude en Dieu et ne peut se traduire réellement que dans son Royaume⁸⁵⁴. La définition du *De excessu fratris* d'Ambroise de Milan⁸⁵⁵ de la justice impose la modération comme l'une des exigences de la justice par la miséricorde. Cette notion antique tend à placer la justice comme une vertu qui mène l'homme à la protection de son prochain, à l'indulgence et à la recherche de la vérité. Alcuin dans son *Liber* écrit :

« La justice est la noblesse de l'esprit, qui accorde à chaque chose sa dignité propre. En elle sont préservés le culte de la divinité et les lois de l'humanité et les jugements justes et l'équité durant toute la vie. ».

Ainsi, le rôle de l'homme qui détient une fonction de pouvoir et de jugement sur autrui est de préserver l'Eglise en premier lieu, mais aussi de rendre des jugements équitables. Pour les clercs carolingiens, la vertu de justice est orientée vers le salut de l'homme et perçue comme un outil dans la lutte contre le mal mais cette vertu va beaucoup plus loin : on perçoit la justice comme une vertu nécessaire aux hommes pour vivre ensemble dans la paix et l'harmonie au sens antique de Cicéron et de Macrobie⁸⁵⁶.

Cette définition de la vertu de justice permet de cerner les qualités attendues d'un bon souverain ou d'un bon dirigeant, selon les conceptions d'Isidore de Séville⁸⁵⁷, le roi est celui qui agit bien, un roi qui ne gouverne pas est un faux roi et par conséquent il ne possède pas légitimement l'*auctoritas*. C'est sur cet élément que repose la légitimité de la dynastie carolingienne, en effet, le sacre fait de l'empereur un nouveau David,

⁸⁵⁴ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Trad. du latin par Jean-Yves Boriaud, Jean-Louis Dumas, Lucien Jerphagnon et Catherine Salles, Paris, Gallimard, 2000.

⁸⁵⁵ AMBROISE DE MILAN, *De excessu fratris librum priorem*, éd et trad. Schenkl, Karl, Milan, L. F. Cogliati, 1897.

⁸⁵⁶ O., CAYLA, M.-F., RENOUX-ZAGAMÉ, *L'office du juge*, LGDJ, 2001, p. 29

⁸⁵⁷ ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologies*, éd. Et trad. J. André, Paris, Les belles Lettres, 1986.

oint du Seigneur⁸⁵⁸. La royauté, dans son essence même, n'est pas domination, elle n'est qu'un juste gouvernement et le roi qui, avertit Jonas, manque aux vertus de piété, de justice et de miséricorde et gouverne dans l'impiété, l'injustice et la cruauté cesse de revêtir le nom de roi : il devient tyran⁸⁵⁹. Ainsi tout souverain se doit de gouverner le peuple de Dieu et de régner sur lui avec équité et justice, afin qu'il soit dans la paix et la concorde⁸⁶⁰. Les écrits de Jonas d'Orléans⁸⁶¹ insistent sur le fait que par sa fonction celui qui détient le pouvoir se doit d'être exemplaire, la pratique de la vertu de justice permet à roi de corriger sa conduite. Par conséquent la pratique de sa vertu de justice peut s'étendre en direction de ses sujets⁸⁶². La pratique de la justice humaine n'est perçue qu'à travers le cadre de la justice divine. La pratique de la justice durant cette période va au-delà de la vertu : c'est l'élément essentiel qui assure la stabilité politique de la société. En effet, plusieurs auteurs carolingiens comme Jonas et Alcuin vont reprendre l'idée que la justice du roi est associée à la prospérité du royaume : le comportement juste du roi amène le bonheur au peuple, ainsi qu'un déroulement paisible du cycle des saisons, tandis que le roi injuste traîne derrière lui les guerres, la misère pour le peuple, des sécheresses et de toutes sortes de dérèglements du climat⁸⁶³.

Tout souverain qui pratique la vertu de la justice doit être capable de se corriger lui-même, puisque la vertu de justice dépasse le cadre de la morale, elle revêt une fonction sociale : celui qui ne se corrige pas lui-même ne peut produire que des jugements injustes. Par conséquent, la pratique de la vertu de justice revient à la soumission à la loi divine, l'humilité au travers d'une vie simple et sobre, la piété,

⁸⁵⁸ L., FELLER, *Eglise et société en Occident, VIIe-XIe siècle*, Paris, A. Colin, 2004, chap. 4.

⁸⁵⁹ SASSIER, Y. « Chapitre 3 - Les Carolingiens et l'enrichissement de l'idéologie royale », *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIe siècle)*, sous la direction de Sassier Yves. Armand Colin, 2012, pp. 123-188.

⁸⁶⁰ *est populum Dei gubernare et regere cum equitate et iustitia et, ut pacem et concordiam habeant, studere.*

⁸⁶¹ JONAS D'ORLÉANS, *Le métier de roi*, Paris, Sources chrétiennes, 1995, p.134

⁸⁶² SASSIER, Y., *Idem*, pp. 123-188.

⁸⁶³ SASSIER, Y., *Idem*, pp. 123-188. Ces éléments sont empruntés aux écrits d'Isidore et du Pseudo-Cyprien, mais ils se manifestent pour la première fois dans les correspondances de Cathwulf et d'Alcuin.

l'absence de colère, la modération dans tous ses actes, la dignité dans l'infortune. Dans le cadre du gouvernement elle est absence d'oppression par abus de puissance, elle est protection des pauvres, défense des étrangers, des orphelins et des veuves, des églises et du royaume ; elle est de s'entourer, non pas de ces personnes indignes que sont les mages, devins ou voyantes, mais de conseillers « âgés, sages et sobres ». Cette idée est très présente dans les écrits de Jonas et de Smaragde. Elle est enfin « de juger sans acception de personne entre un homme et son prochain », et cette fonction de justice est tout particulièrement orientée vers la répression et la correction des criminels et des impies⁸⁶⁴. Le juge qui veut pratiquer la vertu de la justice doit veiller à s'abstenir des jugements iniques :

« Les juges iniques se trompent dans la sentence de la vérité, lorsqu'ils se fixent sur la qualité de la personne ; et ils nuisent souvent aux justes en défendant de façon malhonnête les impies. L'acceptation de présents dans les jugements, c'est la prévarication de la vérité. Ceux qui jugent bien en craignant Dieu recevront du Seigneur des récompenses éternelles⁸⁶⁵. »

La vertu de la justice se pratique aussi par le biais des témoins :

« Le témoin menteur est responsable devant trois personnes : d'abord à Dieu, dont il méprise la présence ; puis au juge qu'il trompe en mentant, enfin à l'innocent à qui il fait du tort par son faux témoignage. » Les mauvais témoins agissent contre la justice de quatre manières différentes : « La justice est subvertie de quatre façons dans les jugements : par la crainte, par la cupidité, par la haine, par l'amour. Par la crainte, lorsque par peur du pouvoir d'un autre quelqu'un a peur de dire la vérité ou de juger. Par la cupidité, lorsque le juge se laisse corrompre par la récompense de quelque cadeau. Par la haine, lorsque quelqu'un désire nuire à un autre par inimitié. Par l'amour, lorsqu'un puissant défend contre la justice ses amis ou ses proches. Souvent, l'équité du jugement est subvertie de ces quatre manières, et l'innocence est lésée⁸⁶⁶. »

B. Une vertu pour les juges et les rois

⁸⁶⁴ SASSIER, Y., *Idem*, pp. 123-188.

⁸⁶⁵ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, chap. XX, cf. Annexes p. 41

⁸⁶⁶ *Idem*, chap. XXI, cf. Annexes p. 42

La notion de royauté, et de prince idéal se développe dès le temps de Pépin le Bref. Cette politique est indissociable de la politique d'évangélisation, de réforme du clergé et d'uniformisation des pratiques liturgiques. Par conséquent, la paix et la justice sont le devoir de ceux qui gouvernent, c'est leur *ministerium*, une fonction qu'ils se doivent d'assumer. L'organisation de la société et plus particulièrement de l'aristocratie prévoit que chaque comte agit comme *adjutor* de l'empereur donc il juge et gouverne à une échelle plus restreinte comme l'empereur par transposition⁸⁶⁷. Yves Sassier rappelle que dans son capitulaire, Louis le Pieux encourage le comte à de juger avec rectitude, de se faire l'auxiliaire et le défenseur des orphelins, des veuves et des autres pauvres, de réprimer ceux qui « s'efforcent, par des vols, larcins et rapines, de perturber la paix commune du peuple ». Ainsi donc tous, comtes, comme évêques, sont perçus comme des collaborateurs du prince et ont une responsabilité personnelle devant Dieu et devant les hommes⁸⁶⁸. On comprend donc que la vertu de justice s'adresse essentiellement aux personnes de noble extraction, comme le montre le chapitre sur la vertu de justice du *Liber* d'Alcuin :

« Aucun prince ne doit établir des juges sots ou malhonnêtes. De fait, le sot ignore la justice par lâcheté. Et le malhonnête subvertit par sa cupidité la vérité même qu'il a apprise. »

Celui qui mène les sujets doit inspirer la crainte et notamment la crainte de sa justice, car celle-ci doit permettre qu'aucun mal et qu'aucune injustice ne soit commis⁸⁶⁹. Dans *le métier de roi*, Jonas d'Orléans explique que la fonction de gouvernant repose en premier lieu sur sa capacité à juger et à rendre des jugements justes et équitables⁸⁷⁰. Dans ce but il doit avoir l'humilité de déléguer son pouvoir tout en veillant que ceux à

⁸⁶⁷ GUILLOT, O.. « L'exhortation au partage des responsabilités entre l'empereur, l'épiscopat et les autres sujets vers le milieu du règne de Louis le Pieux », In: Guillot, *Arcana imperii (IVe - XIe siècle)*, Limoges, 2003, p. 409-434

⁸⁶⁸ SASSIER, Y., « Chapitre 3 - Les Carolingiens et l'enrichissement de l'idéologie royale », *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, sous la direction de Sassier Yves. Armand Colin, 2012, pp. 123-188.

⁸⁶⁹ *Ibid*

⁸⁷⁰ « Le roi, a été placé sur le trône du *regimen* (gouvernement) pour administrer des jugements droits, pour qu'il y pourvoie par lui-même et s'informe afin que nul, en jugement, ne s'écarte de la vérité et de l'équité. » JONAS D'ORLÉANS, *Le métier de roi*, Paris, Sources chrétiennes, 1995, p.198

qui il confie la tâche de juger se montrent dignes de cette fonction. Toute erreur de jugement envers eux relève de la responsabilité du gouvernant devant Dieu. L'abbé de Tours met en garde contre les juges iniques qui font du mal aux pauvres :

« Les pauvres sont dévastés presque plus lourdement par les juges dépravés que par les ennemis les plus sanguinaires. En effet, il n'est pas de pillard plus avide envers les autres que le juge qui est inique envers les siens. Les juges iniques sont pires que les ennemis. Les ennemis, on les évite souvent en fuyant : on ne peut pas fuir les juges à cause de leur puissance, eux qui s'appliquent à réunir des richesses en opprimant les citoyens. Quelquefois, les bons juges ont des pillards pour serviteurs ; ils sont totalement souillés par les crimes de ces derniers, s'ils ne prohibent pas leur rapacité⁸⁷¹. »

La vertu de justice est essentielle dans la morale du haut Moyen Âge, Jonas d'Orléans dans le *Métier de roi* explique que le roi ne peut gérer à lui seul toutes les affaires du royaume, des hommes doivent lui venir en aide. Cependant si les juges placés par les princes sont mauvais, c'est le péché du roi. Il reprend les mêmes propos qu'Alcuin en s'appuyant sur les écrits d'Isidore de Séville⁸⁷². Par conséquent, la vertu de justice doit être appliquée dans les actions royales et nobles mais aussi pour gouverner. Les termes associés à la vertu de justice se multiplient à cette époque et leurs sens sont multiples. Si on considère le terme de *justitia*, le *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, propose les définitions suivantes : le mot désigne dans un premier temps la notion augustinienne de l'ordre et de l'harmonie qui doivent régner dans la société chrétienne, en même temps ce mot est employé pour qualifier l'ensemble des lois qui ont cours dans l'Empire. De plus, il désigne aussi bien le juge que le pouvoir judiciaire. Durant la période de nombreux dérivés du mot sont constitués ou des mots qui se rapportent à la notion de serment prêté ou de fidélité, comme le terme de *adjurator* qui peut être traduit par le mot cojureur. Le mot *admonitio* prend un sens essentiel puisqu'il peut aussi bien désigner un sermon, qu'une sommation pour accomplir un acte obligatoire ou une injonction à accomplir un devoir d'ordre public, mais il peut aussi être employé

⁸⁷¹ Alcuin, *Liber de vitiis et virtutibus ad Widonem comitem*, cf. Annexes p. 41

⁸⁷² JONAS D'ORLÉANS, *Le métier de roi*, éd et trad A. Dubreucq, Paris, Cerf, 1995, V, 65-74.

dans l'idée de qualifier une citation en justice. Par conséquent, l'idée de justice et de loi relève de l'aristocratie et de sa capacité à la faire respecter.

Si le discours des vices et des vertus insiste autant sur la pratique de la vertu de justice au sein de l'aristocratie c'est que dès l'époque mérovingienne, l'Eglise condamnait déjà l'attitude des juges. Nombreux sont ceux qui acceptaient des *munera* en contrepartie de leur jugement. Les Carolingiens ont dépassé le cadre de l'interdiction morale pour intégrer cette condamnation dans la législation. Régine Le Jan dans l'ouvrage *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*⁸⁷³ montre que le fait que les Carolingiens aient fait figurer la condamnation des *munera* dans l'*Admonitio generalis*⁸⁷⁴ montre "les préoccupations charitables et chrétiennes⁸⁷⁵" de personnalités comme Alcuin : ceux qui rendent la justice doivent juger selon la loi écrit, sans distinction entre les *pauperes* et les autres membres de la société.

Régine La Jan montre que cette nécessité de moraliser la vie judiciaire au IXe siècle relève de la nouvelle perception de l'ordre social où le roi est devenu un *rex christianus* qui se doit de faire régner sur la société la loi, la justice, la piété et la concorde⁸⁷⁶. Dans cette optique, la noblesse est associée au pouvoir royal et forme une *regalia militia*. Cependant, cette vision de la société imprégnée de l'idéal de la vertu de justice, associée à la vertu de la piété se rattache à la tradition scripturaire et tardo-antique mais dans les faits elle se heurte à la réalité de la société du IXe siècle. Aux yeux des hommes de l'époque les cadeaux, *dona* et *munera*, ne sont pas de la corruption mais une stratégie sociale. En effet, l'auteur de *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*⁸⁷⁷ montre que les échanges de présents se font à tous les niveaux de la société (entre roi et aristocrates, entre aristocrates mais aussi entre puissants et faibles)

⁸⁷³ LE JAN, R., « Justice royale et pratiques sociales dans le royaume franc au IXe siècle », *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*. Editions Picard, 2001, pp. 149-170.

⁸⁷⁴ *Admonitio generalis*, a. 789, MGH Capit. I, n° 22

⁸⁷⁵ LE JAN, R., op. cit.

⁸⁷⁶ *Ibid*

⁸⁷⁷ *Ibid*

; elle note que la perception des hommes de l'époque n'est pas celle de la corruption mais comme un reflet des relations de puissance et de hiérarchie entre les individus⁸⁷⁸.

Pour Jonas d'Orléans, dans *le Métier de roi*, le roi pour régner droitement doit pratiquer la vertu de justice afin de ne pas commettre l'injustice et surtout d'éviter de devenir un tyran.⁸⁷⁹ Il définit la justice du roi de la manière suivante :

« La justice du roi c'est de ne pas se servir de son pouvoir pour opprimer quiconque, c'est de juger sans acception de personne entre un homme et son prochain, c'est d'être le défenseur des étrangers, des orphelins et des veuves, d'empêcher les vols, de punir les adultères, de ne pas glorifier les injustes, de ne pas entretenir des impudiques et des bouffons, d'éliminer de la terre les impies, de ne pas laisser vivre les parricides et les parjures, de défendre les églises, de sustenter les pauvres par des aumônes, de nommer des gens justes aux affaires du royaume, d'avoir des conseillers âgés, sages et sobres, de ne pas prêter attention aux superstitions des mages, des devins ou des voyants, de différer sa colère, de défendre sa patrie avec courage et loyauté contre ses adversaires, de vivre en Dieu en toutes choses, de ne pas se glorifier des succès, de supporter avec patience toutes les infortunes, de professer en Dieu la foi catholique, de ne pas laisser ses fils agir de façon impie, de s'adonner à la prière à des heures déterminées, de ne pas prendre de nourriture avant les heures convenables. Car « malheur au pays dont le roi est un enfant et dont les princes festoient dès le matin ». »

Par conséquent, sa définition est beaucoup plus étendue de celle proposée par Alcuin. Pour Jonas, l'homme qui pratique la vertu de justice doit être capable de pratiquer toutes les autres vertus. La justice relève de la responsabilité du roi, il n'y a pas de médiation entre le souverain et Dieu⁸⁸⁰. A partir de Charles le Chauve, l'épée de la justice n'est pas contrôlée par les prêtres, à l'inverse de ce que le symbolisme imposé par les papes lors des couronnements impériaux postérieurs. En effet, L. Feller

⁸⁷⁸ Le cadeau a même une fonction légitimante du pouvoir. Elle note cependant qu'il n'est pas surprenant que cette interdiction soit contemporaine de l'institution des missi dominici, elle écrit : Charlemagne les a donc choisis parmi les plus puissants, « afin d'éviter qu'ils n'exigent des cadeaux des innocents » LE JAN, R., « Justice royale et pratiques sociales dans le royaume franc au IXe siècle », *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*. Editions Picard, 2001, pp. 149-170.

⁸⁷⁹ JONAS D'ORLÉANS, *Le métier de roi*, éd et trad A. Dubreucq, Paris, Cerf, 1995, III, 1-2.

⁸⁸⁰ FELLER, L., *Église et société en Occident. VIIe-XIe siècle*. Armand Colin, 2009

explique dans « Aspects religieux du pouvoir sous Louis le Pieux et Charles le Chauve » que lors des couronnements impériaux, la symbolique des actes et du déroulement semblait donner aux papes le contrôle de cette épée de justice⁸⁸¹. La *potestas* royale est donc conçue comme un ministère à travers l'exercice de la justice et fait de l'empereur l'*adjutor* du seigneur. En vertu de son couronnement, l'empereur sacré doit conduire son peuple vers le salut. La portée de cet engagement l'oblige donc vis-à-vis des non nobles⁸⁸². Cette obligation de rendre la justice se retrouve chez Eginhard dans sa *Vita Caroli* où il compare l'empereur à un moine. Il explique que l'empereur doit se réveiller régulièrement, quatre à cinq fois par nuit, afin de rendre la justice⁸⁸³.

Dans son *Manuel*, Dhuoda fait de la vertu de justice une obligation, une exigence morale : la justice permet de lutter contre le vice de la colère et permet de pratiquer la miséricorde envers les plus pauvres. Ainsi, Dhuoda rappelle à Guillaume de pratiquer la justice avec humilité en ces termes :

« Tiens donc toujours cachée ta noblesse sous la pauvreté en esprit et les humbles sentiments. Alors tu pourras entendre avec assurance le jugement et avoir large part au Royaume avec ceux dont il est écrit : « Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux » »⁸⁸⁴.

Celui qui règne sans la justice et la paix, se pare de l'envie et des occasions injustes, perd tout honneur et promulgue des lois et fait des peines injustes⁸⁸⁵.

C. L'allégorie à la balance.

⁸⁸¹ FELLER, L., *Idem*, p.149-170

⁸⁸² BOUCAUD, P., « Tous libres devant Dieu. Société carolingienne, Eglise et esclavage depuis l'exégèse de Claude deTurin », *Revue de l'histoire des religions*, 3 | 2011, p. 349-387.

⁸⁸³ M, DE JONG, « *Sacrum palatium et ecclesia*. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840) », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, vol. 58, n°6, 2003, pp. 1243-1269.

⁸⁸⁴ DHUODA, *Manuel pour mon fils*, introduction, texte critique, notes par Pierre Riche, traduction par Bernard de Vregille et Claude Mon-desert, S. J. Paris, 1975.

⁸⁸⁵ *Capitularia Karoli Magni*, Capit. 1, *Capitulare Haristallense (779)*. Forma langob. , pag.: 50, lin.: 4 *Et si comis sine culpa per invidia aut iniusta occasione, nisi per iustitia et pacem faciendum, hominem diffecerit, honorem suum perdat et legibus contra quem iniuste fecit secundum poenam quam intulit emendet.*

L'image de la balance semble être un code iconographique convenu à l'époque carolingienne puisque dans son *Liber*, Alcuin y fait référence :

« Tout homme qui juge droitement porte dans sa main une balance. Dans chaque plateau il tient la justice et la miséricorde : mais comme il doit au nom de la justice rendre la sentence du péché, il doit au nom de la miséricorde tempérer le châtement du péché⁸⁸⁶. »

On comprend donc, d'après l'abbé de Tours que le juge a aussi les capacités de connaître les fautes religieuses de celui qui est jugé. Cette idée est reprise chez Smaragde, il s'agit d'une conception eusébienne du pouvoir : le roi a le pouvoir de juger également aux religieux⁸⁸⁷.

Les représentations et la fonction de la balance remontent à la très haute Antiquité. Dès l'époque égyptienne, on retrouve des représentations de balance : sur les premières représentations on trouve un pied avec des crochets et très rapidement on retrouve deux plateaux suspendus au bout d'un fléau qui repose sur un pied. Dans la mythologie grecque la balance est l'un des attributs de Zeus où elle n'a pas la fonction d'un rapport de poids entre deux objets mais où elle sert à la divinité pour décider de la destinée des êtres : on est dans l'équivalence ou la supériorité entre les êtres⁸⁸⁸. James Hall rappelle dans son dictionnaire que cette balance va devenir le symbole incontournable du jugement. Elle sert à peser le bien et le mal, le juste et l'injuste. L'auteur explique que depuis l'époque romaine, la justice possède comme attribut une épée et une balance⁸⁸⁹. L'épée symbolise son pouvoir tandis que balance pour symboliser son impartialité. La balance est un symbole de mesure, d'équilibre et de justice⁸⁹⁰. Le fait que la justice soit associée à l'objet de la balance n'est pas surprenant, en effet c'est un ancien symbole de la fonction de juger. Dans de

⁸⁸⁶ Cette idée est présente dans les écrits de Smaragde de Saint-Mihiel.

⁸⁸⁷ SASSIER, Y., *op. cit.*

⁸⁸⁸ CH, DAREMBERG, E. SAGLIO, *Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Article LIBRA, t. 1

⁸⁸⁹ J., HALL, *Dictionnaire des mythes et des symboles*, Paris, Gérard Monfort, 1994.

⁸⁹⁰ FEUILLET, M., *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2009, 128 pages

nombreuses mythologies, la balance servait à peser les âmes après la mort des individus. La balance fait référence à l'idée d'équilibre et de mesure : elle rappelle tant l'objectif de la justice (la conciliation et l'apaisement des intérêts en conflit) que le moyen d'y parvenir (départager chacun en pesant le pour et contre). Elle symbolise aussi l'impartialité nécessaire au fonctionnement de la justice, qui ne doit pencher en faveur d'aucune des parties⁸⁹¹. La balance est de fait, associée à la figure du gouvernant. Déjà les écrits carolingiens l'associent à sa fonction car, de par sa position le roi est le garant de l'ordre du monde et de la paix, par conséquent de la justice et de la loi. La balance devient donc l'objet qui symbolise le pouvoir du jugement⁸⁹². Elle est associée à la fonction du gouvernant et à l'allégorie de la justice, révélant donc le fait que l'exercice de la vertu de la justice devient une vertu spécifique de l'aristocratie.



Figure 2. La vertu de justice.
Bible de Saint-Paul-hors-les
Murs

Ce code iconographique semble être déjà installé dans les mentalités de l'époque. Dans la Bible carolingienne, on peut voir la figure du monarque qui occupe la place centrale de la miniature⁸⁹³. Il siège couronné, sur un trône surmonté des quatre vertus humaines issues de l'Antiquité, la vertu de la justice arrivant en seconde position. La vertu tient entre ses mains la balance, signe et symbole de sa fonction. Associée à la figure du gouvernant, elle montre qu'elle est l'une des vertus principales à œuvrer dans la bonne pratique du

⁸⁹¹ Avant que la balance se rattache à la justice, elle existait dans l'Égypte pré pharaonique (environ 7000 av JC). C'est un instrument de portage utilisé par l'homme qui répartit la masse à transporter sur ses deux épaules. C'est un instrument de travail, de servitude presque, pratique mais contraignant. Il faut attendre environ 5000 ans pour que les papyrus livrent un usage différent de la balance. Vers 2500 av JC, dans l'ancien empire égyptien, la balance est l'instrument pour la pesée des âmes. Osiris préside cette cérémonie : sur un plateau est posé le cœur du défunt et sur l'autre une plume, idéogramme de Mâat, déesse de la justice. Si le cœur du défunt a le poids de la plume, le défunt est sauvé et si son cœur est plus lourd, il est condamné.

⁸⁹² « Ô roi, tu ne tiens de droit la balance et tu ne garantis l'ordre universel que lorsque tu retiens par la bride des lois ceux qui dévalent vers le crime. » « Chapitre 3 - Les Carolingiens et l'enrichissement de l'idéologie royale », Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIIe siècle), sous la direction de Sassier Yves. Armand Colin, 2012, pp. 123-188.

⁸⁹³ Cf. Annexes figure 357 p. 156

pouvoir. Une représentation identique se retrouve dans la Bible de Charles le Chauve⁸⁹⁴. Dans le même esprit, le sacramentaire de Marmoutier présente aussi une allégorie de la justice, la miniature a en son centre la figure de l'évêque et de ses fidèles. Celui-ci est entouré de quatre médaillons où figurent les quatre vertus humaines. A l'inverse des deux représentations précédentes, elle est au dernier rang dans l'ordre de lecture des vertus. Reléguant ainsi le rôle de la justice à un niveau plus secondaire dans la fonction des évêques et des prêtres, le médaillon permet donc de justifier une hiérarchie dans les choix des enlumineurs carolingiens en lien avec la fonction de l'individu représenté. En outre, cette miniature présente l'attribut comme primordial par rapport à l'allégorie puisque cette dernière est complètement disproportionnée par rapport à l'objet : la balance est vraiment plus grande que la vertu⁸⁹⁵.

Le concile de Paris met en avant l'idée que la justice est une vertu, voire même un attribut de la noblesse, puisque l'image de la justice comme un vêtement ou comme un diadème y est utilisée⁸⁹⁶. Cette citation prend sa source dans les écrits bibliques : on retrouve l'idée du diadème associée à la justice dans le livre d'Isaïe « **Pour accorder aux affligés de Sion, Pour leur donner un diadème au lieu de la cendre, Une huile de joie au lieu du deuil, Un vêtement de louange au lieu d'un esprit abattu, Afin qu'on les appelle des térébinthes de la justice, Une plantation de l'Eternel, pour servir à sa gloire**⁸⁹⁷. » OU ENCORE « **Je tressaille de joie dans le Seigneur, mon âme exulte en mon Dieu. Car il m'a vêtue des vêtements du salut, il m'a couverte du manteau de la justice, comme le jeune marié orné du diadème, la jeune mariée que parent ses bijoux**⁸⁹⁸. » Dans les écrits bibliques, le diadème est un symbole de gloire.

⁸⁹⁴ Cf. Annexe figure 359 p. 157

⁸⁹⁵ Cf. Annexes figure 375 p. 162

⁸⁹⁶ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, Liber II, cap.: (56) II, pag.: 652, lin.: 14 *Iustitia indutus sum et vestivi me sicut vestimento et diademate iudicio meo.*

⁸⁹⁷ Isaïe 61, 3

⁸⁹⁸ Isaïe, 61, 9-11.

Par conséquent, on note que l'institution de la vertu de justice en tant que vertu des aristocrates va de pair avec la mise en place d'une structure administrative qui démultiplie le pouvoir du roi à travers l'institution des *missi dominici* et des comtes afin que puisse concrètement régner la paix, la justice et la piété au sein de toute la société⁸⁹⁹. Ici, on note que le discours des vices et des vertus sert de justification à la mise en place de la volonté de réforme et l'unification administrative du royaume. Cependant, il faut relativiser les effets de la vertu de justice sur la société : si les gouvernants carolingiens ont cherché à se rattacher à la vision antique d'une justice équitable comme fondement de la paix sociale, les faits démontrent que les hommes de l'époque n'ont pas vraiment tranché entre ces deux conceptions de la justice.

II. Prudentia

La vertu de la prudence trouve sa source dans la philosophie païenne antique, le sens se modifie lorsqu'elle est transposée dans la pensée chrétienne : la vertu est désormais perçue comme la capacité à maîtriser les connaissances divines, mais aussi la base des relations sociales. C'est-à-dire que lorsque l'homme est conscient de la place qu'il doit occuper dans la société, la paix peut être plus facilement préservée.

Dans l'iconographie, l'allégorie de la prudence est absente des combats psychomachiques. Mais la vertu est représentée, comme toutes les vertus humaines, aux côtés des figures de pouvoir.

⁸⁹⁹ LE JAN, R., « Justice royale et pratiques sociales dans le royaume franc au IXe siècle », *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*. Editions Picard, 2001, pp. 149-170.

A. La vertu des connaissances divines et humaines.

Dès les premiers siècles chrétiens, la prudence consiste à reconnaître ses obligations d'obéissance, de révérence et de gratitude envers son Créateur ainsi que celle de l'amour du prochain. Cependant la vigilance joue un rôle important dans la définition stoïcienne de cette vertu. Elle est d'abord discernement entre le bien et le mal : la prudence désigne aussi bien une vertu éthique et intellectuelle des philosophes que d'une connaissance des choses divines. Elle est aussi compréhension rapide et habileté à mémoriser et relève donc plus de l'aptitude que du divin⁹⁰⁰. La prudence fonctionne avec la vertu de la piété et permet le bon fonctionnement de la *res publica*. Tout comme elle est aussi associée à la sagesse lorsqu'il s'agit de qualifier les actes d'un gouvernant. En effet, tous les jeunes nobles dans leur formation se doivent d'acquérir la *prudentia*, c'est-à-dire la sagesse nécessaire aux chefs. Un roi est capable de cette *prudentia* qui le rend apte à discerner le bien du mal : une juridiction supérieure à toute autre, à laquelle il semble bien que les évêques eux-mêmes doivent se soumettre⁹⁰¹. L'idée du discernement se retrouve dans le concile d'Aix-la-Chapelle, celui-ci fait découler les vertus les unes des autres et on note que ceux qui sont prudents sont acquièrent la tempérance⁹⁰². Pour Cicéron, la loi humaine doit être issue de la raison (*prudentia*) est nécessairement conforme à la loi naturelle : l'ordre des deux lois impose

⁹⁰⁰ SASSIER, Y., « Chapitre 5 - Le tournant du XII^e siècle (v. 1100-v. 1180) », *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IV^e-XII^e siècle)*. Armand Colin, 2012, pp. 257-336.

⁹⁰¹ Dans ces lettres, Alcuin rappelle que la vertu de la prudence permet d'agir ou de ne pas agir avec discernement : ALCUIN, *Epistolae*. Appendix, Epp. 4, Epist.: 2, pag.: 489, lin.: 29 "Cuius excellentiores virtutes quattuor esse manifestum est, id est prudentia, qua agenda vel non agenda discernit, et iustitia, qua Deus colitur et amatur et recte vivitur inter consocias animas, temperantia, quae concupiscentiam vel iram gubernat, ne difinitos honestatis terminos transgrediantur, fortitudo, qua adversa huius vitae, quaecumque contingant, constanti animo tolerat".

⁹⁰² Concile d'Aix-la-Chapelle de 816, Conc. 2, 1, *Institutio canonicorum Aquisgranensis*, cap.: 110, pag.: 384, lin.: 6 *Divitiae nostrae credendae sunt pudicitia, quae nos pudicos, iustitia, quae iustos, pietas, quae pios, humilitas, quae humiles, mansuetudo, quae mansuetos, innocentia, quae innocentes, puritas, quae puros, prudentia, quae prudentes, temperantia, quae temperantes, et caritas, quae nos facit Deo et hominibus caros, virtutum potentes, saeculi contemptores ac bonorum omnium sectatores.*

les vertus et interdise les vices ; l'ordre des deux lois est là, comme l'exprime Cicéron, pour « garantir une vie honnête et heureuse ». En somme, chez Cicéron, la loi positive se doit de ressembler à la loi naturelle et ne tire sa légitimité que de cette assimilation qui atteint sa plénitude lorsque, comme celle-ci, elle est capable de prescrire les actions vertueuses et d'interdire les mauvaises actions⁹⁰³. Platon dans la *République* entreprend de montrer qu'une même similitude existe entre d'une part le corps humain et la cité, et d'autre part entre la cité et l'âme : dans les lieux les plus élevés de la cité se trouvent les chefs (*principales viros*), qui sont les plus prudents et les plus sages (*ut prudentissimos sapientissimosque*) ; au-dessous, les jeunes guerriers, auxquels sont soumis les professions sédentaires et les gens du vulgaire.

La vertu de la prudence possède un autre sens, elle renvoie à une certaine forme de perfection de la vie⁹⁰⁴. La prudence est aussi une qualité recherchée dans la recherche de l'épouse idéale : la beauté est intrinsèquement liée à la noblesse, au même titre que le courage. Cette idée se retrouve dans les Vies de saintes comme par exemple celle de sainte Mélanie où, outre, la beauté et les qualités de la sainte sont vantés ; on remarque que la vertu de la tempérance réhausse toutes les qualités mises en avant⁹⁰⁵. La beauté de l'épouse, rehaussée par la coiffure, les vêtements et les bijoux, conforte donc les positions du mari, elle est pour lui un facteur de reconnaissance sociale⁹⁰⁶.

⁹⁰³ SASSIER, Y. , op. cit., pp. 9-74

⁹⁰⁴ ALCUIN, *Epistolae*. Appendix, Epp. 4, Epist.: 2, pag.: 489, lin.: 38 : *Quid temperantia, nisi integrum se prebeat in perfectione vitae ei, quem amat?*

⁹⁰⁵ *Vita Melanii ep. Redonici*, SS rer. Merov. 3, versio: 1 et 2, cap.: 3, pag.: 372, lin.: *Fuit autem forma praecipuus, corpore castus, mente devotus, affabilis colloquio, amabilis aspectu, prudentia egregius, temperantia clarus, zelo Dei et amore fervidus, perpetuaeque virginitatis erat integerrimus custos.* D'autres vie de saints mettent la qualité de la prudence en avant comme *Vita Walarici abb. Leuconaensis*, SS rer. Merov. 4, cap.: 3, pag.: 162, lin.: 8: *Erat enim corpore castus, mente devotus, affabilis colloquio, amabilis aspectu, prudentia praeditus, temperantia clarus, interna fortitudine firmus, censura iustitiae stabilis, longanimitate largus, patientia robustus, humilitate mansuetus, caritate sollicitus.* ou encore la *Vita Fursei abb. Latiniacensis*, SS rer. Merov. 4, cap.: 1, pag.: 435, lin.: 5 *Erat enim forma praecipuus, corpore castus, mente devotus, affabilis conloquio, amabilis aspectu, prudentia praeditus, temperantia clarus, in interna fortitudine firmus, censura iustitiae stabilis, longanimitate largus, pacientia robustus, humilitate mansuetus, caritate sollicitus, et ita in eum omnium virtutum decorem sapientia adornabat, ut secundum apostolum sermo illius semper in gratia sale esset conditus.*

⁹⁰⁶ JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre II, 6.

D'ailleurs, bien des mariages ont été rompus parce que le mari trouvait son épouse trop vieille ou trop laide. Cependant, l'Église réinterprète la beauté physique comme étant un don de Dieu, inséparable de la beauté de l'âme dont elle n'est que le reflet extérieur⁹⁰⁷.

B. L'Évangile et la croix.

Lorsqu'on consulte les dictionnaires iconographiques, ils font référence aux représentations de la vertu de prudence, représentée sous les traits d'une femme munie d'un miroir et accompagnée d'un serpent. Le serpent viendrait d'une citation de l'Évangile de Mathieu (X, 16) alors que le miroir vient de l'idée de *speculum* où l'homme peut se considérer sous son vrai jour, mais aussi il l'exhorte à s'améliorer. D'autres attributs lui sont associés : le compas (son jugement est mesuré), un livre (les Écritures) ou un cerf (il sème ses poursuivants avec prudence)⁹⁰⁸. Cependant le serpent, comme le miroir, le compas ou le cerf sont absents des représentations du haut Moyen Âge.

Dans la miniature de la Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs, la vertu de la Prudence a la première place au-dessus de la figure du souverain : elle est représentée debout avec un livre ouvert entre ses mains. Son attitude est différente de celles des trois autres vertus qui l'accompagnent : elle semble s'adresser directement aux trois autres allégories comme si elle les enseignait⁹⁰⁹ comme le montre sa main levée⁹¹⁰. La Bible de Charles le Chauve donne à voir une représentation assez similaire : l'allégorie est debout, nimbée, vêtue d'une longue robe et tient entre ses mains un livre. La différence repose sur le fait que le livre est fermé. La gestuelle et l'orientation de

⁹⁰⁷ LE JAN, R. « L'épouse du comte du IX^e au XI^e siècle : transformation d'un modèle et idéologie du pouvoir », *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*. Editions Picard, 2001, pp. 21-29.

⁹⁰⁸ J., Hall, *Dictionnaire des mythes et des symboles*, Paris, Gérard Monfort, 1994.

⁹⁰⁹ Cf. Annexes figure 357

⁹¹⁰ Sur la symbolique de la main levée comme signification de la parole prononcée voir F. GARNIER, *Le langage de l'image au Moyen Âge*, Paris, Léopard d'or, 1996, t.1

l'allégorie sont les mêmes. Cependant, dans cette miniature la prudence semble s'adresser directement au roi⁹¹¹. Là encore, la prudence est présentée comme la vertu arrivant au premier rang. Chez Smaragde de Saint-Mihiel, la prudence renvoie à la *porro videntia*, c'est-à-dire à l'idée de voir en avance, de prévoir.

Lorsqu'on observe la miniature représentant l'allégorie de la prudence présente dans le sacramentaire de Marmoutier on remarque que comme dans les représentations précédentes elle se hisse au premier rang. L'allégorie est debout, nimbée. Elle tient son livre démesuré par rapport à la taille de l'allégorie ouvert devant elle. La prudence tient aussi une sorte de longue lance surmontée d'une croix⁹¹². L'instrument qu'elle porte est semblable à l'attribut que porte la sobriété dans la *Psychomachie* de Prudence. Par conséquent, cette lance peut symboliser l'autorité de l'Eglise tant dans sa dimension temporelle que spirituelle. En outre, il est intéressant de noter que cette manière de représenter la prudence ne se retrouve que dans une miniature associée à l'autorité ecclésiastique.

III. Fortitudo

La vertu de la force est, parmi, les vertus humaines, celle qui a été le plus difficilement définie par les hommes du haut Moyen Âge. Cette vertu permet à l'homme de persévérer dans le droit chemin, en ayant conscience des dangers. Cependant, dans une société purement guerrière, la tentation de dévier la vertu de son sens originel est grande : la vertu de la force peut être interprétée comme la force guerrière.

L'idée de la force guerrière va influencer les représentations artistiques puisque la force va être représentée armée d'une lance et d'un bouclier, maintenant l'ambiguïté entre la définition de la vertu et son interprétation sociétale.

⁹¹¹ Cf. Annexes figure 360

⁹¹² Cf. Annexes figure 373

A. La vertu de la patience de l'esprit, de la longanimité et de la persévérance dans les bonnes œuvres.

La vertu du courage est exprimée pour la première fois dans le *De excessu fratris* d'Ambroise. Cette vertu consiste à affronter le danger et à persévérer dans le bien. Au cours du Moyen Âge, les auteurs cherchent à confondre l'humilité avec la magnanimité qui constitue l'élément principal de la fortitude. Cependant, l'idée de hardiesse semble avoir le dessus dans la définition de la force d'où le fait que les martyrs aient été l'image même de la *fortitudo* au cours de la période. A cela s'ajoute, a vision de la vertu de la force qui est selon l'influence d'Aristote et transmise par les *Etymologies* d'Isidore de Séville, une invitation au courage : l'homme vertueux est celui qui agit avec la noblesse de l'esprit en utilisant sa force et ses capacités en fonction de leur meilleur usage⁹¹³.

« Le courage est la grande patience de l'esprit et sa longanimité, et la persévérance dans les bonnes œuvres et la victoire contre toutes les sortes de vices » ainsi est définie la vertu de force dans le *Liber* d'Alcuin. La force apporte à celui qui détient le pouvoir, la pratique d'une certaine stabilité. La force est l'une des qualités recherchées chez le prince idéal. La force et la religion sont unies au sein de l'aristocratie franque puisqu'elle permet de mettre en avant l'alliance entre la noblesse de la naissance et la pratique des vertus.

La force n'est en aucun cas le courage, nécessaire au combat, car prise dans ce sens la force risquerait d'entraîner l'homme dans la démesure. Dans l'esprit carolingien, la *sapientia* vient tempérer la *fortitudo* et par conséquent oriente l'homme

⁹¹³ « *Heroicum enim carmen dictum, quod eo virorum fortium res et facta narrantur. Nam heroes appellantur viri quasi aerii et caelo digni propter sapientiam et fortitudinem.* » *Etymologia of Isidore of Seville* Ed. W. M. LINDSAY (Oxford, 1911), Bk. I, 39, 9. Also VIII, 11, 98; and X, 2, "*Aeros, vir fortis et sapiens.*", cf. J. D. A. OGILVY, *Books Known to Anglo-Latin Writers from Aldhelm to Alcuin (670-804)* (Cambridge, 1936), p. 47.

vers des buts nobles. Par conséquent, la force est une vertu royale et plus particulièrement la force armée⁹¹⁴. En outre, Alcuin dans sa correspondance explique que la force constitue un exercice, une pratique⁹¹⁵. Cette dernière, il la définit de la manière suivante : la force c'est de tout supporter avec force dans l'adversité grâce à l'amour de Dieu⁹¹⁶. L'abbé de Tours considère que malgré les infirmités liées au corps, la vertu de la force fait augmenter la foi dans l'âme humaine⁹¹⁷. Chez Alcuin, on comprend que la vertu de la force permet de transcender l'humanité : en effet, l'homme qui pratique cette vertu dépasse avec persévérance son état d'homme⁹¹⁸. C'est pourquoi cette vertu devient essentielle à ceux qui gouvernent. Le souverain idéal doit être couronné par une couronne de gloire et de justice, d'honneur et d'œuvre de la force, comme par l'office de nos bénédictions avec une foi droite et les multiples fruits des bonnes œuvres⁹¹⁹.

B. L'allégorie à la lance et au bouclier.

⁹¹⁴ P., DEPREUX, *Les sociétés occidentales du milieu du VI^e à la fin du IX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015 : dans cet ouvrage, l'auteur relève plusieurs traditions où la force guerrière manifeste l'autorité royale : il rappelle que dans le mode d'investiture des rois lombards la désignation du roi se faisait par la remise d'une lance au nouveau chef de *l'exercitus Langobardorum*.

⁹¹⁵ ALCUIN, *Epistolae*, Epp. 4, Epist.: 107, pag.: 153, lin.: 32: *Fortitudo vero exercitus, qui tecum vadit, ad cautelam et defensionem vestri directa est.*

⁹¹⁶ *Idem*. Appendix Epp. 4, Epist.: 2, pag.: 489, lin.: 39 *Quid fortitudo, nisi pro amore Dei fortiter omnia tolerare adversa?*

⁹¹⁷ *Idem*, Epp. 4, Epist.: 146, pag.: 236, lin.: 9 *Et saepe prodest infirmitas corporalis, ut fortitudo fidei crescat in anima.*

⁹¹⁸ *Idem*, Epp. 4, Epist.: 161, pag.: 259, lin.: 32 *Sed iuxta apostolum infirmitas corporis fortitudo est animi, gaudeat filius, ut erudiat a patre.* ou encore ALCUIN, *Epistolae*. Appendix, Epp. 4, Epist.: 2, pag.: 489, lin.: 29 *"Cuius excellentiores virtutes quattuor esse manifestum est, id est prudentia, qua agenda vel non agenda discernit, et iustitia, qua Deus colitur et amatur et recte vivitur inter consocias animas, temperantia, quae concupiscentiam vel iram gubernat, ne difinitos honestatis terminos transgrediantur, fortitudo, qua adversa huius vitae, quaecumque contingant, constanti animo tolerat.*

⁹¹⁹ *Capitularia regum Franciae occidentalis*, Capit. 2, Cap.: 283, pag.: 461, lin. 32: *Coronet te Dominus corona gloriae atque iustitiae, honore et opere fortitudinis, ut per officium nostrae benedictionis cum fide recta et multiplici bonorum operum fructu ad coronam pervenias regni perpetui, ipso largiente, cuius regnum et imperium permanet in secula seculorum. Amen.*

Une femme sert d'allégorie pour cette vertu, elle a l'apparence d'un guerrier, portant un casque, une cuirasse, un bouclier, un javelot ou une épée. Les codes iconographiques semblent avoir été empruntés à ceux des représentations de Minerve⁹²⁰. Trois représentations de la vertu de force sont intéressantes pour la construction du discours des vices et des vertus. La miniature représentant l'empereur dans la Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs comporte une allégorie de la force : elle arrive en quatrième position des vertus humaines. La force est une femme, nimbée qui tient d'une main une lance et pose l'autre sur son bouclier⁹²¹. La Bible de Charles le Chauve donne à voir une représentation de la force identique, la lance et le bouclier étant toujours mis en avant⁹²². A l'inverse, la force dans le Sacramentaire de Marmoutier arrive en seconde position. Elle est identifiée toujours par sa lance et son bouclier⁹²³.

Le choix des deux armes est hautement symbolique. Dans la *Bible*, le bouclier est le symbole de la foi sur laquelle s'écrasent les traits démoniaques. L'usage de la lance et du bouclier s'inscrit dans la culture guerrière de l'aristocrate franque : de nombreuses représentations des monarques entourés de guerriers ou portant eux-mêmes les armes existent. On peut citer entre autres les représentations des empereurs ottoniens comme celle d'Othon I^{er} et d'Otton III⁹²⁴, famille pour laquelle la lance devient un symbole de leur royauté et de leur pouvoir⁹²⁵. Or, l'allégorie de la force, qui elle-même est placée aux côtés d'une figure représentant une forme d'autorité temporelle, porte la lance et le bouclier. La lance est l'arme par excellence du combattant. Il faut

⁹²⁰ J., Hall, *Dictionnaire des mythes et des symboles*, Paris, Gérard Monfort, 1994.

⁹²¹ Cf. Annexes figure 357

⁹²² Cf. Annexes figure 363

⁹²³ Cf. Annexes figure 372

⁹²⁴ Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mille, publié par Olivier Guyotjeannin, Emmanuel Poulle, p.93 dossier n°14

⁹²⁵ La relique de la lance de saint Maurice ou Sainte Lance est le symbole de la politique impériale des ottoniens.

rappeler que la lance servait à la transmission du pouvoir chez les Mérovingiens. La lance peut être interprétée dès l'Antiquité jusqu'au X^e siècle, comme un signe du pouvoir de l'empereur⁹²⁶.

Cependant il convient de noter la place des allégories, si lorsque la vertu de la prudence est associée à la figure du gouvernant, elle n'occupe que le dernier rang parmi les vertus humaines ; lorsqu'elle encadre la figure d'un clerc, elle vient au second rang. Ces deux positions sont le reflet des conceptions de l'époque : la représentation du prince idéal, véhiculée sous toutes ses formes dans le discours des vices et des vertus, montre que le recours à la force brute est négatif. Le bon souverain doit inspirer la crainte sans toutefois devenir un tyran. Cependant, on peut noter que l'interprétation de la vertu de fortitudo comme la force brute n'est pas absente dans la pensée de l'enlumineur. A l'inverse, la représentation du Sacramentaire de Marmoutier est à rapprocher de l'interprétation de la vertu de force comme l'endurance dans la foi à l'image des saints martyrs, d'où le choix de l'enlumineur de faire figurer l'allégorie en seconde position.

IV. Temperantia

La tempérance est la vertu principale dans la philosophie païenne, en effet, le fait d'avoir de la mesure en tout permet de développer au sein de la cité un équilibre. Dans la pensée chrétienne, la vertu de la tempérance permet à l'homme de trouver un équilibre, en priorité dans sa vie et dans son quotidien. De la pratique de cette vertu découlent de nombreuses vertus qui permettent à l'homme de progresser vers le salut (comme par exemple la modestie ou la parcimonie).

⁹²⁶ BOUZY, O., *Les armes symboles d'un pouvoir politique : l'épée du sacre, la Sainte Lance, l'Oriflamme, aux VIIIe-XIIe siècles (planches I-VIII)* In : *Francia - Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, vol. 22/1 (1995), p. 45-54.

Dans l'iconographie, l'allégorie de la prudence figure aux côtés des vertus humaines, associée à la figure du pouvoir. Cependant, la vertu semble trouver sa place dans les combats psychomachiques à l'inverse des autres vertus humaines. En effet, l'allégorie de la sobriété semble se confondre avec la tempérance.

A. La vertu de la mesure

Pour Aristote, la vertu de Tempérance est le juste milieu entre deux extrêmes, l'excès qui porte à désirer au-delà de ce que demande la droite raison, et le défaut qui fait que l'âme n'éprouve aucun désir. Dans la définition donnée par Ambroise dans le *De excessu fratris*, la tempérance se matérialise par la chasteté, la parcimonie et la modestie. Par conséquent, elle se rapproche comme le souligne I. P. Bejczy dans son article "Vertus cardinales dans l'hagiographie latine" de la triade cicéronienne de *continentia, clementia et modestia*, même s'il démontre qu'Ambroise cherche à faire émerger l'humilité chrétienne. Dans la philosophie antique la notion de mesure est essentielle car elle permet de lutter contre l'*hubris*. L'*hubris* est une puissance maléfique, employée notamment par les dieux contre les hommes qu'ils veulent perdre. Ceux qui sont atteints par l'*hubris* sont aveuglés, leur jugement est perverti et leur raison est paralysée laissant ainsi l'orgueil, l'envie, la violence se répandre en eux⁹²⁷. Par conséquent l'homme doit rechercher la justice et la *dikè*, vertu antique de la mesure. « La tempérance est la mesure dans toute la vie, afin que l'homme n'aime ou ne déteste pas à l'excès, mais que le scrupule avisé tempère toutes les diversités de cette vie » écrit Alcuin dans le *Liber de vitiis et virtutibus*. Plus loin, l'abbé explique que cette vertu permet à l'homme de prendre conscience de son salut : grâce à cette « noble » vertu, l'homme connaît « l'honneur de cette vie » et par conséquent pense, parle et agit avec mesure en toute chose. Sous le terme de *temperantia*, il s'agit non plus

⁹²⁷ A.-M., SIBIREFF, « L'excès, un défaut ? », La lettre de l'enfance et de l'adolescence, vol. 77, n°3, 2009, pp. 13-22

seulement de définir un usage réglé des plaisirs, mais d'accorder et d'équilibrer le *tonos* de l'homme⁹²⁸, pour lui permettre d'accéder, pour reprendre une nouvelle fois une expression du *De officiis*⁹²⁹, à l'*aequabilitas universae vitae tum singularum actionum* au service d'une économie parcimonieuse de notre force. L'éloquence permet de donner aux gestes et aux actions de la mesure⁹³⁰. A l'époque carolingienne, la tempérance fait partie des devoirs du roi. Son intempérance marque souvent les malheurs du temps. En effet, au même rang que les autres vertus cardinales, la tempérance fait partie de ce qui constitue le niveau haut de l'âme humaine à savoir l'*intellectus*.

Lorsque l'abbé de Tours compose son chapitre sur les vertus humaines, il l'emprunte directement aux écrits de l'Antiquité. A cette époque, les philosophes comme Platon et Aristote considèrent la tempérance (ou modération, autre terme pour traduire le grec) comme une vertu essentielle, qui vise à contrer un vice qui hantait les Grecs : la démesure. Chez Platon, la tempérance est partagée par tous les citoyens, les hommes maîtrisent leurs passions et par conséquent l'harmonie entre les citoyens est favorisée⁹³¹. Aristote qualifie dans son *Ethique à Nicomaque* la tempérance comme un juste milieu par excellence. A la suite de la philosophie païenne, le christianisme reprend la vertu de la tempérance et la fait découler de la sagesse. Saint Augustin explique que la tempérance c'est l'amour se donnant tout entier à l'objet aimé ; la force, c'est l'amour supportant tous les maux à cause de l'objet aimé⁹³². C'est l'amour de Dieu, se conservant intègre et incorruptible.

Par conséquent, la vertu de la tempérance permet à l'homme de s'élever vers Dieu, cette vertu l'amène à apprendre la mesure en toute chose. Cette mesure trouve sa pleine application dans la pratique du pouvoir, car celui qui a de la mesure peut gouverner droitement.

⁹²⁸ Le *tonos* correspond à un état d'effort.

⁹²⁹ Saint Ambroise. *Les devoirs*, éd. trad. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

⁹³⁰ CAYE, P. « Architecture et rhétorique : approche cicéronienne de leur identité et de leur différence », *La rhétorique des arts*. Presses Universitaires de France, 2011, pp. 73-85.

⁹³¹ PLATON, *La République*, éd et trad. E. Chambry, Paris, Gallimard, 1992.

⁹³² AUGUSTIN, *Confessions*, ch. 12. P. L. t. 32, col. 670.

B. Temperantia et Sobrietas

Dans la Psychomachie de Prudence, la tempérance et la sobriété sont confondues et cette vertu livre un combat acharné contre la luxure. En effet, la sobriété tempère en toutes choses la vie de l'homme en le détournant les joies éphémères du siècle (nourriture, ivresse, luxe... auxquels le vice cède). On constate donc que le poème désigne sous le terme de sobriété un mode de vie qui correspond à la vertu humaine de la tempérance.

Les illustrations proposent de la sobriété un visage très simple, comme toutes les autres vertus elle est vêtue à la mode romaine : elle porte une longue robe sans ornement ainsi qu'un tissu remonté sur l'épaule. Entre ses mains, elle tient une sorte de crosse surmontée d'une croix. Quelque soit l'origine géographique des manuscrits, son attribut est toujours le même, ce qui diffère c'est que les manuscrits de tradition française lui attribuent une armure tandis que les manuscrits de tradition allemande la présentent avec une robe et un manteau très sobre, son visage est impassible. Sa croix mérite qu'on s'y attarde car cet objet peut avoir plusieurs sens : il peut être présenté comme une évolution de la lance, une lance surmontée d'une croix et par conséquent comme l'un des objets manifestant le pouvoir dans la société carolingienne et ottonienne, plaçant ainsi la Sobriété comme une médiatrice entre le pouvoir divin et le pouvoir temporel⁹³³. Cet attribut peut aussi rappeler les crosses de procession et donc rapprocher la figure de la tempérance de la position de l'évêque. Le concile de Paris rappelle à quel point la croix est un objet symbolique fort, lequel résume à lui seul tout le pouvoir des vertus sur l'âme humaine⁹³⁴. Dans le manuscrit de la

⁹³³ ERNST SCHRAMM, P., « Les signes du pouvoir et la symbolique de l'État », In *Le Débat* 1981/7 (n° 14)

⁹³⁴ Concile de Paris de 825, Nov., Conc. 2, 2, *Epitome libelli synodalis Parisiensis*, cap.: 13, pag.: 550, lin.: 9: « *Item idem in omelia de cruce dominica: Et si nosse desideras, karissime, virtutem crucis et quantum, ut possum ad eius laudem dicere, audi: Crux spes Christianorum, crux resurrectio mortuorum, crux caecorum dux, crux disperatorum via, crux claudorum baculus, crux consolatio pauperum, crux refrenatio divotum, crux destructio superbiorum, crux male viventium paena, crux adversus daemones triumphus, crux devictio diaboli, crux*

bibliothèque royale de Belgique, l'allégorie est la seule à porter un bouclier, celui-ci matérialise la protection divine.

Cependant dans la majorité des représentations de la tempérance, l'allégorie est vêtue d'une longue robe ainsi que d'un tissu agrafé sur l'épaule. Elle tient entre ses mains une corne d'abondance. La corne d'abondance est un symbole très ancien, existant déjà dans l'Antiquité greco-romaine et réutilisé dans l'art paléochrétien. Le symbolisme que les païens lui accordaient, le symbole de tous les biens dont la Divinité favorise les hommes, est peu éloigné de celui que les premiers chrétiens lui ont conféré : symbole du Christ dispensateur des grâces et des biens reçus par l'âme du fidèle⁹³⁵. James Hall explique que la corne d'abondance correspond à une profusion des biens nourriciers, qui est le fondement du bien-être de l'homme et la conséquence de la paix, de la justice et du bon gouvernement. C'est pourquoi cette figure est souvent associée aux vertus⁹³⁶. La vertu de la tempérance ne porte pas uniquement cette corne d'abondance mais aussi un récipient qui ressemble à une sorte de cruche. Cette cruche sera remplacée par deux récipients d'eau qui permettent de reproduire le balancier d'une horloge. La cruche peut être un attribut associé à la figure du Christ. Cette association ramène donc la figure de la tempérance à une influence christique et bénéfique visant le royaume.

Au Moyen Âge, la tempérance renvoie à l'abstinence et à ce titre est parfois représentée sous les traits d'une femme versant un liquide d'un récipient dans un

adolescentium pedagogus, crux substantia inopum, crux spes desperatorum, crux navigantium gubernatrix, crux periclitantium portus, crux obsessorum murus, crux pater orphanorum, crux defensor viduarum, crux iustorum consiliarius, crux tribulatorum requies, crux parvulorum custos, crux virorum caput, crux senum finis, crux lumen in tenebris sedentium, crux regum magnificentia, crux scutum perpetuum, crux insensatorum sapientia, crux libertas servorum, crux imperatorum philosophia, crux lex impiorum, crux prophetarum praeconatio, crux annuntiatio apostolorum, crux martyrum gloriatio, crux monachorum abstinencia, crux virginum castitas, crux gaudium sacerdotum, crux ecclesiae fundamentum, crux orbis terrae cautela, crux templorum destructio, crux ydolorum repulsio, crux scandalum Iudeorum, crux perditio impiorum, crux invalidorum virtus, crux aegrotantium medicus, crux emundatio laeprosorum, crux paraliticorum requies, crux esurientium panis, crux sitientium fons, crux nudorum protectio. »

⁹³⁵ CHARBONNEAU-LASSAY, L., *Le Bestiaire du Christ*, Paris, A. Michel, 2011

⁹³⁶ J., HALL, *Dictionnaire des mythes et des symboles*, Paris, Gérard Monfort, 1994.

autre. Une cruche ou une torche suggère la modération sexuelle comme le suggère J. Hall dans son *Dictionnaire des mythes et des symboles*. On lui attribue parfois une horloge qui symbolise une vie réglée, ou une épée dans son fourreau. Mais son attribut le plus courant est une bride, tenue dans sa main et parfois elle tient le bout de la cordelette entre ses dents⁹³⁷. Or dans les manuscrits étudiés, la tempérance figure auprès des puissants aux côtés des vertus humaines. La corne d'abondance qui est son attribut permanent n'est pas un choix anodin puisqu'il s'agit d'un objet symbolique issu de l'Antiquité mais surtout lourd de sens. Cet objet doit apporter la fécondité et la prospérité et cela va de pair avec l'attitude attendue d'un monarque de l'époque⁹³⁸. En effet, si celui-ci se conforme à la pratique des vertus et plus particulièrement aux vertus humaines, la tempérance permet à l'homme d'apporter la prospérité à son royaume. En effet, si celui qui dirige est tempérant et sobre dans chacun de ses actes et dans sa manière d'être il évite la tentation des péchés.

D'un point de vue iconographique, l'allégorie de la tempérance préfigure ce que seront les représentations des vertus tout au long du Moyen Âge. L'allégorie est longiligne, vêtue d'une longue robe, et d'un voile, le visage ne dégage aucune émotion, seul l'attribut permet d'identifier la vertu.

⁹³⁷ J., HALL, *op. cit.*

⁹³⁸ JONAS D'ORLEANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012

Chap. 9 Des vertus pour être un chrétien idéal.

La société du haut Moyen Âge est tournée vers le salut et l'accès au paradis. Or, la pratique des vertus est essentielle pour que les hommes puissent atteindre ce salut. Dans ce cadre, la société doit être encadrée, par l'Eglise et plus particulièrement par les évêques. Les empereurs, les comtes et tous les hommes ayant une fonction de commandement doivent devenir des modèles à suivre. Par conséquent, le discours des vices et des vertus se compose de nombreuses vertus secondaires, qui découlent des vertus divines et humaines. Elles sont des vertus à pratiquer au quotidien et cherchent à faire atteindre un état de perfection au fidèle.

Pour atteindre cette perfection, il existe différents paliers à atteindre : le premier incite l'homme à se tourner entièrement vers Dieu, lui permettant de transformer son cœur en profondeur. Ces vertus entraînent l'homme à suivre un chemin de perfection en transformant leurs agissements : lorsque le cœur humain est orienté vers Dieu, l'homme peut posséder des actes qui lui permettent de moraliser ou d'idéaliser son état de laïc. Enfin, le dernier groupe de vertus correspond aux vertus attendues des saints. Par conséquent, la pratique des vertus doit conduire les hommes au salut mais les transformer en saint dès leur passage sur terre.

I. Changer son cœur.

Pour atteindre le salut, l'homme doit tourner son regard vers Dieu, par conséquent il doit se convertir. La conversion vient toucher le cœur humain en profondeur et entraîner une prise de conscience de son péché. Lorsque cette prise de conscience se manifeste dans le cœur l'homme est prêt à se repentir et donc à entreprendre une démarche de pénitence. Cette pénitence est encouragée tout au long

des périodes carolingienne et ottonienne afin que l'âme humaine guérisse de la blessure des vices.

Enfin, lorsque la pénitence a lieu, l'homme doit veiller à ne pas retomber dans le péché. C'est pourquoi celui-ci doit modifier ses pratiques et par conséquent pratiquer sa foi de manière quotidienne par le biais de la prière.

A. La vertu de la conversion.

Pour Alcuin, la vertu de la componction de cœur est essentielle dans la conversion du cœur humain :

« La componction du cœur, c'est l'humilité de l'esprit, avec des larmes et la remémoration des péchés, et la crainte du jugement. Les larmes coulent habituellement de la double source de la componction ; c'est-à-dire quand l'esprit considère très attentivement les méfaits de ses propres œuvres. Et la seconde source c'est quand il soupire dans le désir de la vie éternelle⁹³⁹. »

L'homme juste peut être frappé par quatre affections :

« Sont la mémoire des crimes passés, la pensée des châtiments futurs, la considération de sa pérégrination dans cette vie de misère, le désir de la patrie céleste pour pouvoir y parvenir au plus vite⁹⁴⁰. »

La componction se produit dans le cœur de l'homme, la prière permet à l'Esprit saint de se répandre dans le cœur de l'homme juste. Dans l'ouvrage, *Le don des larmes*, on comprend que l'idée de verser des larmes est importante car elle manifeste les regrets du pénitent et sa volonté de se repentir⁹⁴¹.

L'abbé de Tours consacre un chapitre entier dans son *Liber* à la vertu de la conversion. Cette vertu est nécessaire à l'homme juste pour atteindre son salut car « Celui qui s'accuse lui-même dans ses propres péchés, celui-là le diable ne pourra pas de nouveau

⁹³⁹ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, chap. XI, cf. Annexes p.22

⁹⁴⁰ Ibid

⁹⁴¹ Cf Vie de saint Riquier, « La lente émergence de la grâce des larmes dans l'hagiographie occidentale (Ve-IXe siècle) » in PIROSKA, N., *Le don des larmes au Moyen Âge*, Paris, A. Michel, 2000.

l'accuser au jour du Jugement ; si cependant en le confessant par pénitence il efface ce qu'il a fait, il ne recommence pas à nouveau⁹⁴². »

En effet, l'homme doit absolument user de la confession tant qu'il est en vie : « **Le pécheur doit confesser ce qu'il a fait tant qu'il est en vie parce qu'une fois aux enfers la confession n'apporte rien et la pénitence n'est pas utile au salut⁹⁴³. »**

La confession doit permettre à l'homme d'éviter les tourments dans la vie future. L'abbé de Tours explique que la conversion doit passer par les larmes versées :

« Tout pécheur doit doublement verser des larmes dans la pénitence, soit parce qu'il n'a pas fait le bien par sa négligence, soit parce qu'il a commis le mal à cause par son audace. En effet, ce qu'il fallait faire, il ne l'a pas fait, et ce qu'il ne fallait pas faire, il l'a fait⁹⁴⁴. »

Par conséquent, les larmes et la componction sont des instruments ascétiques et peuvent être considérées comme des vertus⁹⁴⁵ et qui ont un lien avec la pénitence.

L'abbé consacre un chapitre à une conversion rapide au Seigneur. Il explique que la mort peut survenir à tout moment et que par conséquent, l'homme ne doit pas repousser sa conversion. Il consacre son chapitre suivant à la crainte du Seigneur, où l'abbé explique que la crainte que l'homme doit développer vis-à-vis de Dieu est celle d'un fils envers son père et non celle d'un esclave envers son maître. La crainte de Dieu rend l'homme prudent, comme l'homme sait qu'il ne peut se cacher de la face de Dieu, il veille à ne pas commettre de péchés. Cette idée de l'imminence de la mort est développée dans l'admonition du *Métier de roi* :

« C'est pourquoi tous ceux qui sont comptés au nombre des chrétiens par leur profession de foi chrétienne doivent s'efforcer de veiller et de travailler à ne pas différer de jour en jour leur conversion à Dieu, et à ne pas se leurrer non plus d'un vain espoir en se promettant une longue vie du fait de leur jeunesse ou de la santé de leur corps, sachant que la mort n'épargne aucun âge et que pour tous, le jour de leur fin est incertain⁹⁴⁶. »

⁹⁴² ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, chap. XII, cf. Annexes p.24

⁹⁴³ Idem

⁹⁴⁴ Idem

⁹⁴⁵ PIROSKA, N., *Le don des larmes au Moyen Âge*, Paris, A. Michel, 2000.

⁹⁴⁶ JONAS D'ORLÉANS, *Le métier de roi*, éd et trad A. Dubreucq, Paris, Cerf, 1995, adm, I, 127-133.

Jonas explique cela en expliquant les écrits d'Origène sur le mécanisme de la conversion : se convertir signifie se tourner vers Dieu et donc de se détourner du péché pour se tourner vers Dieu⁹⁴⁷.

De plus, la conversion met en avant l'idée de la pénitence, l'homme doit veiller et placer sa confiance en la bienveillance de Dieu. En effet, cette obsession de la conversion, observée chez Alcuin, démontre que la conversion est lue au sens augustinien du terme c'est-à-dire comme un mouvement qui tourne l'homme vers son créateur. Par conséquent, l'hérétique devient un ennemi très dangereux, intérieur, diabolique par son obstination dans l'erreur⁹⁴⁸. Cette idée rejoint l'image du vice de l'idolâtrie que Prudence oppose à la vertu de la foi. En allant plus loin, la vertu de la foi ne peut se pratiquer qu'en passant par la vertu de la conversion. D'où l'importance que l'abbé de Tours lui accorde dans ses écrits. En effet, le fait de hisser la conversion au rang de vertu démontre que le chemin du salut et de la perfection de l'âme passe par cet élan.

B. La vertu de la pénitence.

Alcuin explique dans son *Liber* ce qu'est la vertu de la pénitence, il s'appuie sur les Evangiles pour justifier le statut de vertu de la pénitence :

« Le Sauveur en personne montre la vertu de celle-ci [la pénitence] dans l'Evangile en disant : Repentez-vous car le royaume des cieux s'est approché. Et Jean-Baptiste dit : Produisez des dignes fruits de la pénitence. Le digne fruit de la pénitence, c'est de pleurer sur les péchés passés, et de ne pas les reproduire, comme le dit l'Écriture : N'ajoute pas un péché au péché. Lavez-vous, dit le Seigneur par la voix du prophète Isaïe, et soyez purifiés. »

Par conséquent la vertu de la pénitence consiste à se repentir de ses péchés et à ne plus les commettre à nouveau. La pénitence publique tombe en désuétude dès l'époque

⁹⁴⁷ JONAS D'ORLÉANS, *Le métier de roi*, éd et trad A. Dubreucq, Paris, Cerf, 1995, c. XIV, p.270-271

⁹⁴⁸ VEYRARD-COSME, C., « Le paganisme dans l'œuvre d'Alcuin », *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Editions Picard, « Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Âge », 2002.

mérovingienne. Jonas d'Orléans ravive cette idée de la pénitence publique dans un but précis qui est d'encadrer plus étroitement la société : à péché public, pénitence publique⁹⁴⁹.

« Si au contraire la même faute est demeurée cachée (occulte) et que le coupable s'est adressé en secret au prêtre, à condition d'avoir fait une confession sincère, il fera pénitence suivant la décision du confesseur⁹⁵⁰. »

Pour l'abbé, le temps de la pénitence n'est pas en cause qu'il soit court ou long, le pénitent doit le faire de manière sincère. Il met juste en garde l'homme juste car après la mort, aucune correction ne sera possible. En effet, si l'homme souhaite atteindre la vie éternelle, il doit entreprendre de se corriger de son vivant et s'y prendre le plus tôt possible car il ne peut pas prévoir le moment où sa vie prendra fin.

L'abbé de Tours est le seul à hisser la pénitence au rang de vertu, en effet, les autres auteurs considèrent la pénitence comme essentielle dans la piété et la recherche du salut humain mais pas comme une vertu. On comprend donc que la vision d'Alcuin est de considérer la vertu comme quelque chose qui se pratique au quotidien, un acte qui transforme l'homme en profondeur. La vertu se rapproche donc de sa définition antique où l'homme pose des actes qui le font évoluer vers l'élévation de son âme.

Jonas d'Orléans, bien qu'il ne parle pas de la pénitence en tant que vertu, la place comme nécessaire à la pratique des autres vertus et à la vie chrétienne. En effet, l'évêque d'Orléans explique que l'homme a été baptisé afin d'être délivré de la faute originelle mais qu'une fois ce baptême acquis les hommes commettent des péchés. Or le sacrement du baptême ne peut avoir lieu qu'une fois dans la vie du chrétien. Cependant, la clémence divine a offert à l'homme un remède très spécial qui peut être assimilé à une renaissance : la pénitence⁹⁵¹.

⁹⁴⁹ VOGEL, C., *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2007

⁹⁵⁰ THEODULFE D'ORLEANS, *Capitulaires episcopaux*, PL 105, 214-215

⁹⁵¹ JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre I, 9, l. 6-11 : « *Sed quia post baptismum multa admisimus et in multis conlapsi sumus, et idem baptismus nullo pacto iterari*

Le pénitentiel de Burchard de Worms présente un certain nombre de fautes que le confesseur doit apprendre à identifier et à punir. Selon la gravité du péché, le confesseur doit donner une peine très précise comme par exemple :

« As-tu fornicqué avec une moniale, c'est-à-dire avec une épouse du Christ ? Si oui, tu feras pénitence quarante jours, ce qu'on appelle carême, au pain et à l'eau, pour les sept années suivantes ; et tant que tu vivras, tu observeras tous les vendredis au pain et à l'eau » (question 46).

Les peines tarifées existent déjà à la période carolingienne. Cependant dans certains pénitentiels, comme celui d'Halitgaire de Cambrai le choix de la peine est laissé à la discrétion du confesseur.

C. Les vertus de l'ascèse.

Le *Liber* d'Alcuin hisse la lecture des Ecritures saintes au rang de vertu. En effet, il explique que par la lecture des Ecritures saintes l'homme peut s'observer comme à travers un miroir :

« Voir ce qu'il est et vers quoi il tend. La lecture assidue purifie l'âme, suscite la crainte de la Géhenne, pousse le cœur du lecteur vers les joies supérieures. Celui qui veut être toujours auprès de Dieu doit prier et lire fréquemment ».

Cette vertu, toujours selon Alcuin, apporte à l'homme un double don « d'une part parce qu'elle forme la compréhension de la pensée, d'autre part parce qu'elle conduit l'homme à se séparer des vanités du monde pour l'amour de Dieu⁹⁵². ». L'homme qui pratique cette vertu nourrit son être intérieur mais surtout il s'offre une arme puissante contre le péché, puisque connaissant la loi de Dieu il peut éviter de la transgresser. Dans sa route vers la sainteté, l'abbé incite le laïc à contempler Dieu et à se laisser guider dans sa progression spirituelle. Alcuin passe pour être l'un des tous premiers à pratiquer une forme de prière et de dévotion personnelle. Or, cette pratique semble se diffuser rapidement dans les mentalités de la population puisque quelques années plus tard Dhuoda

potest, eadem propitia diuinitas quoddam et saluberrimum paenitentiae nobis contulit remedium, ad quod nos et per propheticam et per euangelicam hortatur indifferenter currere admonitionem. »

⁹⁵² ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, chap. V, cf. Annexes p. 12

explique à son fils grâce à son *Liber* que la prière personnelle est essentielle dans le chemin qui élève l'âme de l'homme⁹⁵³.

Depuis l'Antiquité, l'ascèse consiste à résister à ses besoins ou à ses pulsions, en les étouffant par des exercices divers. Paul parle d'athlètes de Dieu, on peut donc considérer l'ascèse comme un exercice spirituel exaltant ainsi la notion de performance. Ce culte de la performance se retrouve comme nous le verrons dans les exercices des premiers chrétiens orientaux, Syriens ou Egyptiens, ainsi que dans ceux des moines celtes qui auront conjointement une certaine influence sur le monachisme mérovingien⁹⁵⁴.

Durant la période ottonienne, Burchard de Worms rappelle que la prière et plus particulièrement la prière dominicale doit être faite avec sincérité comme il l'écrit dans son *Corrector siue Medicus* :

« As-tu fait ce que certains ont l'habitude de faire ? Lorsqu'ils vont à l'église, d'abord ils bougent à peine leurs lèvres comme s'ils priaient à cause de ceux qui se tiennent autour, debout ou assis, et aussitôt après ils se pressent à leur hâblerie et leur bavardage ; et lorsque le prêtre les salue et les exhorte à la prière, ils reviennent cependant à leur hâblerie, sans répondre au prêtre et sans prier. Si oui, tu feras pénitence dix jours au pain et à l'eau⁹⁵⁵. »

En effet, la prière doit devenir un exercice, une pratique du quotidien. Burchard met en avant la place de berger que le prêtre doit adopter face aux fidèles. Un peu plus loin, il incite les prêtres à veiller à ce que leurs fidèles prient pour le salut des autres⁹⁵⁶.

⁹⁵³ DHUODA, *Manuel pour mon fils*, intro, texte critique et notes P. Riché, Trad. B. de Vregille et C. Mondésert, Paris, Cerf, 1997.

⁹⁵⁴ PIERRE-ANDRÉ BIZIEN, *L'ascétisme monastique au haut Moyen Âge*, 2006

⁹⁵⁵ BURCHARD DE WORMS, *Corrector siue Medicus*, éd. et trad. François Gagnon, [s.l.], 2010, Canon 5, 145.

⁹⁵⁶ Idem, Canon 5, 191 : « As-tu fait ce que certains ont l'habitude de faire: pendant qu'ils vont à l'église, ils profèrent en chemin leurs vanités et parlent des choses oiseuses, sans penser à quelque chose d'utile et pertinent pour l'esprit; et lorsqu'ils viennent au sanctuaire de l'église, où sont enterrés les corps des fidèles, ils foulent la sépulture de leurs voisins et ne se représentent pas ce que le futur va être pour eux, ne font pas une seule mention, pas une seule prière à Dieu pour eux, qu'ils devraient faire? Si oui, tu feras pénitence dix jours au pain et à l'eau, et tu éviteras de recommencer. Peu importe quand tu entres dans le sanctuaire d'une église, tu prieras pour les défunts et solliciteras les esprits saints dont les corps reposent là, afin qu'ils intercèdent auprès du Seigneur autant qu'ils le peuvent pour tes péchés. »

En effet, cet argument revient assez souvent chez les auteurs de l'époque : les fidèles de l'époque semblent n'avoir été que très peu assidus à la prière personnelle et collective lors des célébrations religieuses. Cependant, le fait que le manque de persévérance dans l'ascèse soit condamné dans les pénitentiels ottoniens prouve que la dévotion personnelle s'est accentuée et est passée dans les pratiques courantes.

II. Pratiquer les œuvres.

Lorsque l'homme s'est converti, il prêche à œuvrer vertueusement. Les auteurs de la *renouatio* carolingienne ont souvent tendance à utiliser ce terme d'« bonnes œuvres » : par cela, ils englobent tout ce qui incite l'homme à agir droitement. La vertu de la largesse ou du don permet à l'homme de veiller sur son prochain mais surtout de se construire un trésor dans le ciel. Mais ces bonnes œuvres se traduisent aussi dans les changements de comportement : les vertus de la chasteté et du jeûne sont essentielles. La première conduit l'homme à se conduire de manière tempérée et est ordonnée, alors que la seconde lui permet de purifier son corps.

La dernière vertu retenue dans cette partie est la vertu de la paix, ou de la concorde, dont le but est de maintenir la paix en soi mais aussi entre tous les membres de la société.

A. La vertu du don.

Les conciles rappellent que c'est par la vertu de la foi que l'Eglise a pu naître et c'est par les œuvres qu'elle s'est épanouie. C'est pourquoi celles-ci ne doivent pas être négligées⁹⁵⁷. Le *Liber de vitiis et virtutibus* place l'aumône au rang de vertu : l'auteur explique dans ce chapitre que Dieu a donné à certains afin qu'ils viennent en aide aux autres. Alcuin rattache la pratique de l'aumône, tout comme la prière et les jeûnes aux

⁹⁵⁷ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2, Liber II, cap.: (61) VII, pag.: 657, lin.: 17: *Proinde sicut tunc initio nascentis ecclesie eadem fides operibus floruit, ita nunc eisdem neglectis apud quosdam marcescit.*

vertus de la miséricorde et de l'indulgence. Il propose l'aumône comme une remédiation à l'avarice et promet au donateur des richesses éternelles :

« Donc, constant donateur chrétien, donne ce que tu reçois, sème ce que tu récoltes, distribue ce que tu recueilles. Ne crains pas de dépenser, ne soupire pas en doutant de la récolte. Ta fortune, lorsqu'elle est bien dépensée, s'accroît. Ton rémunérateur veut que tu sois généreux, et celui qui donne pour que tu aies ordonné que tu distribues, disant : Donnez, et il vous sera donné. O avare, si tu aimes l'or, ou les richesses du siècle donne, afin de ne pas perdre. Si tu les conserves, tu les perdras sans aucun doute. Mais si tu les dépenses, tu les possèderas en tout pour l'éternité⁹⁵⁸ ».

L'abbé de Tours explique qu'il existe trois formes d'aumônes :

« Il existe trois sortes d'aumônes : l'une physique, c'est donner ce que tu peux à l'indigent ; l'autre est spirituelle, c'est pardonner à celui qui t'a offensé ; la troisième, c'est de corriger celui qui pêche, et de ramener dans le chemin de la vérité celui qui s'en éloigne⁹⁵⁹. »

Alcuin consacre un chapitre entier de son *Liber* à la persévérance dans les bonnes œuvres. Il y explique que la vertu n'est pas le commencement mais le fait de persévérer dans le bien sur le long terme. Il propose deux exemples : celui de Judas et celui de Paul, l'un est un compagnon du christ et le trahit, le second persécute les chrétiens et finit comme un guide dans la foi. Smaragde de Saint-Mihiel va plus loin en exprimant l'idée que l'homme par la pratique du don amasse un trésor dans le ciel.

Halitgaire propose dans son pénitentiel quelques exemples de pénitences pour lutter contre le vice de l'avarice : le pécheur doit se montrer généreux envers son prochain, visiter les malades, habiller les pauvres ; s'il a volé il doit le rendre au quadruple. De plus, il a un chemin intérieur à faire, il doit garder au fond de lui la crainte de Dieu et laver son âme grâce à d'abondants pleurs et une profonde contrition du cœur. Par conséquent, l'homme doit se détourner des biens terrestres afin d'œuvrer pour son salut.

Cependant il met en garde ceux qui pratiquent l'aumône : en effet, si cette pratique permet à l'homme de lutter contre ses péchés, il doit se garder d'en commettre

⁹⁵⁸ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, chap. XVII, cf. Annexes p. 34

⁹⁵⁹ Idem, cf. Annexes p. 35

à nouveau "en pensant qu'ils pourront de la même façon les racheter, afin qu'ils n'estiment pas que la justice de Dieu est vénale, qu'ils ne pensent pas pouvoir pécher impunément et donner de l'argent quand ils songent à réparer leurs péchés. Car l'âme est plus que de la nourriture et le corps plus que le vêtement qui le recouvre." Cette mise en garde se rapproche de l'iconographie de la Psychomachie de Prudence où le vice de l'avarice se déguise en vertu de largesse. Son apparence diffère peu de celle des autres vertus, dans la plupart des manuscrits le vice porte une longue robe et un voile qui dissimulent ses attributs de vice. Cependant, la vertu de la largesse est réellement représentée dans le Traité des vices et des vertus de Moissac. La scène se déroule en deux parties : d'un côté, la largesse offre une pièce de monnaie à un mendiant ; la scène prend tout son sens lorsqu'on observe les détails : la vertu discute avec un autre personnage comme si de rien n'était. Or, le mendiant est dans son dos, le bras de la vertu se dirige vers lui et lui donne une pièce sans que personne ne s'en aperçoive. Cette scène, plus encore qu'illustrer la vertu de l'aumône, semble rappeler le passage de l'Évangile expliquant que lorsqu'un homme fait l'aumône il doit se garder de le faire savoir aux autres⁹⁶⁰.

Le pénitentiel de Burchard de Worms ne cite la pratique de l'aumône qu'une fois au cours du canon V :

« As-tu forcé publiquement un pénitent à manger et boire autre chose qu'il lui était ordonné ? Excepté si tu as donné pour cette faute un denier en aumône, tu feras pénitence cinq jours au pain et à l'eau⁹⁶¹ ».

On constate que cette pratique peut servir à la pénitence personnelle.

La valeur mise en exergue par les successeurs de l'empereur Charlemagne est celle du *miles christianus* à savoir la fidélité, et donc à la pratique de la largesse. Alcuin explique que le don concerne aussi les laïcs, les auteurs vont dans le même sens puisque le don et la largesse font que les hommes progressent vers cet idéal de sainteté.

⁹⁶⁰ Cf. Annexes fig. 350 p.153

⁹⁶¹ BURCHARD DE WORMS, *Corrector siue Medicus*, éd. et trad. François Gagnon, [s.l.], 2010, Canon 5, 80.

B. La vertu du jeûne.

Pour Alcuin, la pratique du jeûne est une vertu, et celle-ci est indissociable de l'aumône et de la prière. Il explique que la pratique du jeûne conduit l'homme à s'élever au niveau des anges⁹⁶². Le jeûne consiste surtout à se priver de certains aliments, essentiellement la viande et les graisses animales. Le poisson, considéré à l'époque comme de nature froide ne peut donc pas déclencher l'"incendie de la luxure", et possède donc une grande place comme nourriture en temps de jeûne. Il écrit que la pratique du jeûne est une arme contre les tentations des démons :

« En effet, les esprits impurs s'invitent là où ils voient fréquemment se dérouler des orgies et des beuveries. »

Il rappelle cependant qu'il est essentiel d'associer la pratique des œuvres aux jeûnes car l'abstinence de nourriture accompagnée de fourbes pensées n'est pas une vertu. On peut même s'interroger sur le fait de considérer le jeûne comme une vertu : le jeûne est une purification du corps et donc de l'âme, qui permet de maîtriser ses pulsions vis-à-vis des pratiques alimentaires. Par conséquent, le jeûne est un *habitus* de l'homme, une manière de progresser et surtout de combattre les tentations, cependant le jeûne n'est pas un don ou une grâce. Le jeûne est perçu comme une purification comme l'exprime le prologue du concile de Paris de 829.

Halitgaire de Cambrai explique qu'un jeûne est efficace et plaisant à Dieu uniquement lorsque la part de nourriture non consommée est distribuée aux pauvres. Plus loin il explique ce qu'est réellement le jeûne :

"Sanctifier le jeûne c'est, aux côtés d'autres bonnes actions, montrer un désintéret pour la chair digne de Dieu. Cela nous apprend que nous punissons notre corps ou les excitations venues de notre corps avec la rigueur d'une retenue plus sévère si, désormais détachés des plaisirs charnels, nous nous épanouissons en de saintes vertus."

⁹⁶² ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, chap. XVI, p.32

Pour remédier au vice de la gourmandise, Halitgaire de Cambrai préconise le jeûne, cependant il explique que le jeûne doit toujours être réalisé dans une attitude humble, sans être ostentatoire. Cela implique que dans son quotidien, lorsqu'il ne jeûne pas, l'homme doit chercher à se nourrir pour apaiser sa faim et non pas par plaisir et avidité.

Certains capitulaires visant à christianiser les sociétés encore païennes au christianisme se montrent très rigoureux face à la question du jeûne, c'est le cas du capitulaire promulgué en Saxe où toute rupture du jeûne lors du saint Carême est punie de mort. En effet, c'est une volonté carolingienne de transformer une faute religieuse en un crime politique.

Le *Corrector siue Medicus* de Burchard de Worms évoque le jeûne dans deux cas : dans son ouvrage, le terme de jeûne renvoie à la pénitence tarifée, selon le péché commis la durée du jeûne s'accroît ou diminue. On remarque qu'il s'agit du mode de pénitence le plus répandu. Cependant l'évêque de Worms rappelle que le jeûne canonique doit être appliqué aux dates fixées sous peine de pénitence, cela implique donc un total contrôle de l'évêque.

Du point de vue iconographique, on ne trouve pas à proprement parler de vertu appelée « jeûne », cependant, on peut l'identifier à la vertu de la tempérance dont nous avons parlé précédemment.

Par conséquent, on constate que le jeûne est considéré comme l'attribut des anges, et une voie vers la sainteté. Si les interdits alimentaires sont très peu courants au Moyen Âge, les jeûnes sont répandus car ils permettent d'accéder au salut : les restrictions ont pour but de purifier l'âme du fidèle. Cependant, Halitgaire de Cambrai soulève un point important en rappelant que la nourriture non consommée doit être redistribuée.

C. La vertu de chasteté.

Alcuin consacre le chapitre XVIII de son *Liber de vitiis et virtutibus* à la vertu de la chasteté. Pour lui, la chasteté combinée à l'humilité permet à l'homme de devenir la demeure de l'Esprit saint. La pratique de la vertu de chasteté conduit l'homme, et plus particulièrement le jeune homme à la perfection :

« Le jeune homme doit s'habituer à la chasteté, pour être digne de la sagesse de Dieu. Où se trouve l'impureté du corps, là réside l'esprit diabolique, qui se réjouit grandement de la souillure de notre chair. Toutes les impuretés déplaisent à Dieu, et surtout celles qui ne sont pas naturelles⁹⁶³. »

Par conséquent, il doit s'abstenir d'approcher les courtisanes mais aussi de cohabiter avec les femmes. Tout homme qui vit la chasteté sur terre atteint déjà la vie angélique, cependant Alcuin explique que le fait de posséder une épouse légitime permet à l'homme de bénéficier d'un autre type de bénédiction de la part de Dieu :

« La chasteté associe l'homme au ciel, le rend concitoyen des anges. Celui qui a une épouse légitime, qu'il en use légitimement dans les temps opportuns⁹⁶⁴ afin qu'il mérite de recevoir de Dieu la bénédiction des enfants. Personne ne peut dire qu'il lui est impossible de se protéger de la fornication⁹⁶⁵. »

Les conciles insistent sur le fait que la pratique de la chasteté fait de l'être humain une image de l'ange sur terre⁹⁶⁶. C'est cet idéal ce degré de perfection humaine que met en

⁹⁶³ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, chap. XVIII, cf. Annexes p.37

⁹⁶⁴ Cette idée se retrouve dans l'œuvre de Jonas d'Orléans, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, I, L.

⁹⁶⁵ ALCUIN, *idem*

⁹⁶⁶ Concile d'Aix-la-Chapelle de 816, Conc. 2, 1, *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis*, cap.: 2, pag.: 430, lin.: 26: « *Felix illa conscientia et beata virginitas, in cuius corde praeter amorem Christi, qui est sapientia, castitas, patientia atque iustitia ceteraque virtutes, nullus alius versatur amor nec ad recordationem hominis aliquando suspirat nec videre desiderat, quem cum viderit nolit dimittere sanctarum virginum propositum et caelestis angelorumque familiae gloriam.* » Sur le sujet, cf. POLY, J.-P., *Le Chemin des amours barbares : genèse médiévale de la sexualité européenne*, Perrin, Paris, 2003 et GAUDEMET, J., *Le mariage en Occident ; les mœurs et le droit*. Paris : Ed. du Cerf, 1987

avant le concile d'Aix-la-Chapelle en montrant que la chasteté mérite les récompenses divines⁹⁶⁷.

Durant la période étudiée, la chasteté, au même titre que la virginité, ont été présentées comme un idéal pour l'ensemble de la société, mais comme une nécessité et une obligation pour les clercs⁹⁶⁸. L'abbé de Tours insiste sur le fait que la vertu de la chasteté doit être pratiquée par les prêtres :

« En effet, la chasteté est sans cesse nécessaire à tous, mais principalement aux serviteurs de l'autel du Christ, dont la vie doit servir d'enseignement aux autres, et être une prédication assidue de salut. En effet, il convient que le Seigneur ait des serviteurs tels qui ne se corrompent pas par quelque infection de la chair, mais qu'ils resplendissent plutôt par la retenue de la chasteté et brillent dans le peuple par des exemples d'honorabilité⁹⁶⁹. »

Cette idée est aussi présente dans les conciles comme celui d'Aix-la-Chapelle où l'on évoque la chasteté des évêques, présentés comme des modèles de vertu que doivent imiter les laïcs⁹⁷⁰. Cette chasteté a pour but de rendre les œuvres des clercs plus lumineuses et plus parfaites comme le montre le concile de Quierzy⁹⁷¹. Le concile de Reims insiste lui sur le fait que les jeunes moniales et leur pureté doivent être absolument placées sous la protection des puissants afin qu'elles puissent être

⁹⁶⁷ Concile d'Aix-la-Chapelle de 816, Conc. 2, 1, *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis*, cap.: 6, pag.: 438, lin.: 2: « *Cupiens divinum implere consilium ante omnia serva mandatum, volens virginitatis praemium consequi vitae amplectere merita, ut sit cuius remunerari castitas possit.* »

⁹⁶⁸ VOISENET, J., « Figure de la virginité ou image de la paillardise : la sexualité du clerc au Moyen Âge » In : *Le clerc au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1995

⁹⁶⁹ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, chap. XVIII, cf. Annexes p.37

⁹⁷⁰ Concile d'Aix-la-Chapelle de 816, Conc. 2, 1, *Institutio canonicorum Aquisgranensis*, cap. 10, pag. 328, lin. 10 : « *Quomodo itaque mansuetudo, patientia, sobrietas, moderatio, abstinentia lucri, hospitalitas quoque et benignitas praecipue esse debent in episcopo et inter cunctos laicos eminentia, sic et castitas proprie et, ut ita dixerim, pudicitia sacerdotalis, ut non solum ab opere se immundo abstineat, verum a iactu oculi et cogitationis errore mens Christi corpus conjectura sit libera.* »

⁹⁷¹ Concile de Quierzy de 838, Conc. 2, 2, *Flori diaconi oratio in concilio*, pag.: 776, lin.: 26: « *Nam in lumborum precinzione castitas, in baculo regimen pastorale, in lucernis ardentibus boni fulgor operis, de quo dicitur sic: Opera vestra luceant, indicatur.* »

protégées et atteindre ce degré de perfection en s'élevant vers la sainteté⁹⁷². Cette position du concile cherche à lutter contre le rapt des moniales, fréquent à l'époque, et dû au manque de femmes épousables⁹⁷³. De plus, le rôle des clercs est essentiel pour guider les hommes dans la pratique de la chasteté afin qu'ils s'abstiennent de toutes immondices du corps⁹⁷⁴.

L'abstinence et la chasteté sont nécessaires à ceux qui ne sont pas mariés, comme l'écrit Halitgaire de Cambrai :

"Au contraire il faut avertir ceux qui ne sont pas liés par les liens conjugaux afin qu'ils gardent les préceptes célestes d'autant plus parfaitement que le joug de l'union charnelle ne les implique pas dans les soucis de ce bas monde. Il faut avertir les célibataires pour qu'ils ne croient pas pouvoir s'unir à des femmes libres sans péché⁹⁷⁵."

Pour Hincmar de Reims, la chasteté n'est pas dissociable de la pratique des bonnes œuvres : il n'existe pas de chasteté sans pratique des bonnes œuvres ni œuvre bonne sans chasteté⁹⁷⁶. En outre, comme les autres auteurs du haut Moyen Âge, il considère la chasteté comme une qualité nécessaire à tous, personnes célibataires ou veuves. Cependant l'évêque de Reims ajoute une nuance : le terme de chasteté renvoie au sein du couple marié à la notion de fidélité conjugale⁹⁷⁷. La notion de chasteté conjugale se retrouve dans les vies de saints ottoniennes ; dans la Vie de sainte Mathilde, il est

⁹⁷² Concile de Reims de 813, Conc. 2, 1, cap.: 33, pag.: 256, lin.: 25: « XXXIII. De monasteriis puellarum considerandum est et domni imperatoris misericordia imploranda, ut victum et necessaria a sibi praelatis consequi possint sanctae moniales, et vita illarum et castitas secundum fragilitatis sexum diligenter provisae tueatur. »

⁹⁷³ LE JAN, R., *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Paris, Picard, 2001.

⁹⁷⁴ THEODULFE D'ORLEANS, *Capitulaires épiscopaux*, Capitula II, Capit.: II (alia recensio), pag.: 154, lin.: 30: *Admonendi sunt clerici et instruendi, ut primum ipsi ab omni fornicatione et immunditia et luxuria et ab omni pollutione carnis sint alieni et tunc plebem sibi subiectam et verbis praedicent et exempla ostendant, ut ab omni fornicatione et ab omni inrationabili, veluti pecudum, luxuria et pollutione abstineant et mundos se corpore et mente deo praeparent.*

⁹⁷⁵ HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676

⁹⁷⁶ HINCMAR DE REIMS, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, éd et trad. Doris Nachtmann, Munich, MGH, 1998, Cap. II, 7, pag. 220, lin. 1 : « *Nec castitas ergo magna est sine bono opere, nec opus bonum est aliquid sine castitate.* »

⁹⁷⁷ Idem, Cap. II, 8, pag. 220, lin. 10 : « *Et sciendum nobis est, quia non solum est castitas in virginibus et viduis continentibus, sed etiam castitas est coniugalis in legitime coniugatis et legitime iura coniugii conservantibus.* »

expliqué que cette chasteté conjugale est une voie mais elle ne signifie pas la continence⁹⁷⁸.

Deux types d'allégorie de la chasteté se retrouvent dans notre corpus, la première est la vertu nommée pudeur dans les illustrations de la Psychomachie de Prudence, la seconde prend place dans le Traité des vices et des vertus de Moissac.

Dans les manuscrits inscrits dans la tradition française, comme le manuscrit de la BnF, Lat. 8085, la pudeur est vêtue d'une belle armure et d'un casque, conformément aux écrits du poète : « elle resplendit dans son armure⁹⁷⁹ ». Elle est armée d'un glaive. Ce dernier lui sert à trancher la gorge de son ennemie, Prudence écrit que l'allégorie se doit de laver son glaive souillé par le sang de l'allégorie de la libido :

« Après ces paroles, la Chasteté, joyeuse d'avoir mis à mort la Luxure, lava dans les eaux du Jourdain son glaive infecté : comme une rosée rouge, y était resté du sang corrompu qui avait taché, lors de la blessure, le fer brillant. Donc, avec sagesse, elle purifie, victorieuse, sa lame victorieuse dans l'eau du fleuve ; elle efface par l'ablution la souillure qu'y a faite la gorge de l'ennemie. Mais elle ne se contente pas de remettre au fourreau le glaive purifié : de peur qu'en cachette la rouille n'attaque de rugosités malpropres l'éclat de l'épée lavée, dans le temple catholique, près de l'autel de la source divine, elle la consacre, pour qu'elle y brille, étincelante, d'une lumière éternelle⁹⁸⁰. »

Ces quelques lignes sont très souvent illustrées dans les manuscrits du poème. En ce qui concerne le ms. Lat. 8085, l'allégorie trempe son glaive dans des eaux surgissant d'un gros vase, dans la miniature suivante, la pudeur dépose son glaive sous un drap blanc figurant le temple⁹⁸¹. L'iconographie proposée dans le manuscrit de Valenciennes, le ms. 412, est assez proche : l'allégorie est vêtue d'une armure somptueuse, lui arrivant aux genoux et portant un casque magnifique⁹⁸². La scène du

⁹⁷⁸ Vita Mathildis reginae posterior (BHL-5684), SS rer. Germ. 66, Cap.: 6, pag.: 157, lin.: 8: « *Non ergo est dubitandum, quin dei gratia nunc perceperint premium virginitati proximum, quia in ipsis regnavit castitas coniugalis, nec tamen defuit continentia laudabilis.* »

⁹⁷⁹ PRUDENCE, *Psychomachie, Contre Symmaque*, éd. Et trad. M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

⁹⁸⁰ idem, 99-109.

⁹⁸¹ Voir annexes fig. 6.

⁹⁸² Voir annexes fig. 39 à 42.

« nettoyage » du glaive prend place en deux miniatures, à l'inverse du ms. 8085, l'eau semble jaillir d'une sorte de fontaine, quant à l'autel il est représenté de la même manière que dans le manuscrit parisien cité précédemment⁹⁸³. Le manuscrit issu de la bibliothèque royale de Belgique, le ms. 9987-91, présente des illustrations identiques à celles du manuscrit de Valenciennes. On retrouve une allégorie vêtue à l'identique et un nettoyage du glaive similaire, avec l'eau jaillissant d'une fontaine et l'autel dissimulé sous un drap⁹⁸⁴.

Si les cycles présents dans les manuscrits dits de tradition allemande sont identiques dans les thèmes, les représentations divergent un peu : en effet, dans le manuscrit issu de la bibliothèque municipale de Berne, le ms. 264, l'allégorie de la pudeur porte une longue robe et par-dessus une magnifique armure. Sa tête est casquée et nimbée⁹⁸⁵. La scène où pudeur nettoie son glaive est assez dégradée, cependant, on remarque que la vertu a retiré son armure, l'eau surgissant du Jourdain est matérialisée par un petit cours d'eau s'échappant d'une sorte de petite tour surmontée d'une croix. Quant à l'autel, il est réellement représenté par un autel d'église, recouvert un drap, à côté se trouve un élément ressemblant à une cuve baptismale et derrière un élément architectural rappelant une église⁹⁸⁶. Le manuscrit conservé à la bibliothèque royale de Belgique, le ms. 10066-77, propose un ensemble de miniatures dont la composition est assez proche de celui du manuscrit de Berne cité précédemment. Au début du combat, l'allégorie de la pudeur est vêtue d'une armure et sa tête est nimbée⁹⁸⁷. Mais comme dans le manuscrit évoqué précédemment, la pudeur ne porte plus d'armure lorsqu'elle se charge de nettoyer son glaive. Le Jourdain a été matérialisé par l'enlumineur par de l'eau jaillissant d'une sorte de petite tour⁹⁸⁸. Enfin, la vertu est représentée agenouillée devant un autel, couvert d'un drap.

⁹⁸³ Voir annexes fig. 42.

⁹⁸⁴ Voir annexes fig. 98 à 101.

⁹⁸⁵ Voir annexes fig 151-152.

⁹⁸⁶ Voir annexes fig. 155.

⁹⁸⁷ Voir annexes fig. 224.

⁹⁸⁸ Voir annexes fig. 225.

A l'arrière-plan figure un élément architectural, rappelant une église⁹⁸⁹. Le manuscrit de Saint-Gall, le cod. sang. 135, propose des représentations très différentes, le combat entre libido et pudeur s'enchaîne sur deux registres. La pudeur ne porte pas d'armure, elle est vêtue d'une longue robe et porte un voile qui lui couvre la tête et les épaules. Lorsque pudeur nettoie son glaive dans le Jourdain, l'enlumineur représente la rivière par une source et il représente l'autel par un élément architectural, figurant une église⁹⁹⁰.

Le manuscrit conservé à la bibliothèque Parker, le ms. 23, témoigne de la tradition anglo-saxonne : on remarque qu'à l'instar du manuscrit de Saint-Gall l'allégorie ne porte pas d'armure mais une longue robe surmontée d'une sur robe verte⁹⁹¹. Deux miniatures différentes illustrent l'épisode où l'allégorie nettoie son glaive : dans la première, l'allégorie trempe son glaive dans le Jourdain, le fleuve est représenté comme un cours d'eau jaillissant d'une sorte de vase ; un personnage barbu, couvert d'une toge et tenant des palmes semble être une allégorie de ce fleuve⁹⁹². La deuxième miniature représente l'allégorie de pudeur consacrant son épée sur l'autel. L'allégorie est agenouillée devant un édifice ressemblant à une église, on voit l'allégorie introduire son bras à l'intérieur pour y placer le glaive.

Le *Traité des vices et des vertus* de Moissac propose une vision différente de la vertu de la chasteté⁹⁹³. L'allégorie porte une longue robe qui ne laisse apparaître que ses pieds nus. Par-dessus elle porte une sur robe et un voile lui couvre la tête et retombe en pans sur ses épaules. Elle foule de ses pieds un homme nu représenté dans une

⁹⁸⁹ Voir annexes fig. 226.

⁹⁹⁰ Voir annexes fig. 171.

⁹⁹¹ Voir annexes fig 259.

⁹⁹² James Hall dans son *dictionnaire des mythes et des symboles* signale que « les Anciens croyaient qu'un esprit habitait les fleuves et ils le figuraient communément sous l'aspect d'un dieu couronné de roseaux, s'appuyant, à demi étendu, sur une urne renversée d'où s'échappait l'eau » cf. J., HALL, *Dictionnaire des mythes et des symboles*, Paris, Gérard Monfort, 1994, p. 172.

⁹⁹³ Voir annexes fig. 356

position déséquilibrée et semble se détourner du vice présent à côté d'elle⁹⁹⁴. Dans l'une de ses mains, elle tient une palme : certains éléments de cette représentation du XIe siècle se retrouvent à la période gothique, c'est le cas de la palme qu'elle tient qui se réfère aux vierges martyres ou encore dans son attitude de fouler aux pieds son ennemi⁹⁹⁵. Les sources de cette représentation peuvent aussi bien être à rapprocher de la déesse antique romaine, Pudicité : elle était la protectrice de la chasteté des matrones, était honorée par les femmes n'ayant eu qu'un seul époux. Son culte semble perdre de l'importance lorsque les mœurs sociales ont commencé à se relâcher. La déesse est figurée debout et s'enveloppe dans un voile⁹⁹⁶.

D. La vertu de paix

Dans son *Liber*, Alcuin hisse la paix au rang de vertu, tout comme Jonas d'Orléans. Cette vertu s'adresse essentiellement aux laïcs, il en écrit :

« Il rejette avoir Dieu pour Père celui dédaigne être pacifique. Mais cette paix, il faut la garder avec les gens de bien et ceux qui obéissent aux préceptes de Dieu. Pas avec les injustes et les impies, qui entretiennent entre eux la paix dans leurs propres péchés. La paix du Christ procure le salut éternel. La paix qui est dans le diable, conduit à la perdition à jamais. Il faut toujours maintenir la paix avec les bonnes choses et la guerre contre les vices. Si bien que ce sont les mauvaises actions des impies qui doivent être objets de haine, pas les hommes eux-mêmes, même s'ils sont mauvais, parce qu'ils sont des créatures de Dieu⁹⁹⁷. »

Pour l'abbé de Tours, la pratique de la vertu de la paix est un critère pour identifier la sainteté des laïcs et des ecclésiastiques⁹⁹⁸ :

⁹⁹⁴ Cette représentation annonce les visions déformées des allégories représentant le vice de la luxure dès le XIe siècle.

⁹⁹⁵ J., HALL, *Dictionnaire des mythes et des symboles*, Paris, Gérard Monfort, 1994, p. 101.

⁹⁹⁶ DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, article Pudicitia, Paris, Hachette, 1919, t.1

⁹⁹⁷ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis ad widonem comitem*, Chap VI, p. 11

⁹⁹⁸ BONNAUD-DELAMARE, R., *L'idée de paix à l'époque carolingienne*, Paris, les Éditions Domat-Montchrestien, F. Loviton et Cie, 1939.

« La paix est la santé du peuple, la gloire du prêtre, et la joie de la patrie, et la terreur des ennemis, qu'ils soient visibles ou invisibles. »

En outre, les prêtres ont un rôle essentiel dans la diffusion de cette vertu :

« Il revient au prêtre d'avertir le peuple de Dieu dans la paix de ce qu'il doit faire : il revient au peuple d'écouter dans l'humilité ce que recommande le prêtre. Tout ce qui n'est pas permis, il revient au prêtre d'interdire que cela se produise. Il revient au peuple d'écouter afin de ne pas le faire. »

Les vertus comme la paix sont essentielles dans la société carolingienne, les fidèles se doivent de respecter les lois et l'ordre social car ils sont les garants de la paix et de la concorde entre les membres de la société, mais aussi de se faire respecter⁹⁹⁹. Les clercs carolingiens ont théorisé une vision ecclésiale de la société où chaque ordre doit aux autres : le clerc peut se consacrer à Dieu puisqu'il est défendu par les guerriers et nourri par les cultivateurs, les cultivateurs sont élevés vers Dieu par la prière des clercs et défendus par les guerriers, quant aux derniers ils sont nourris par les uns, et leur violence est expiée grâce à la prière des autres¹⁰⁰⁰. Certains penseurs ont considéré que la violence devient légitime si le guerrier agit sans vices. Cependant, le péché des hommes conduit l'instabilité entre les hommes et ne permet le développement d'une paix durable¹⁰⁰¹. Par conséquent sous la conduite de l'empereur et des évêques, le peuple de Dieu est en marche vers le salut¹⁰⁰². La concorde, ou paix, ne peut pas exister sans être voulue par Dieu et là où on ne la trouve pas la justice ne peut pas exister non plus et Dieu ne peut pas y habiter¹⁰⁰³.

⁹⁹⁹ Dans les lois barbares, la rupture de la paix est considérée comme une atteinte au roi et justifie une partie du wergeld.

¹⁰⁰⁰ JONAS D'ORLEANS, *Historia translationis santi Huberti*, PL 106, col. 387-394.

¹⁰⁰¹ SASSIER, Y., « Chapitre 4 - Le modèle carolingien dans la tourmente (fin IX^e-fin XI^e siècle) », *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IV^e-XII^e siècle)*. Armand Colin, 2012, pp. 189-256.

¹⁰⁰² JACQUES P., *Le christianisme occidental au Moyen Âge, IV^e-XV^e siècle*. Paris, A. Colin, 2004

¹⁰⁰³ *Capitularia regum Franciae occidentalis*, Capit. 2, Cap.: 275, pag.: 336, lin. 31: *Et ubi non est vera cum Dei voluntate concordia, ibi, nisi ad iudicium, non habitat Deus, qui, sicut psalmus dicit, facit unanimes habitare in domo', id est in sancta ecclesia; in qua fideliter consistentibus spiritum caritatis infundit, qui propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos, tradidit semetipsum pro nobis, et cum essemus mortui in peccatis nostris, convioificavit nos in semetipso, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate et simus sectatores bonorum operum, in quibus cum fide recta perseverantes perveniamus omnes ipso praeveniente, adiuvante et subsequente ad regna coelorum.*

Durant la période ottonienne, on constate que le trouble à la paix est sévèrement condamné notamment lors des guerres. Dans le *Corrector siue Medicus*, Burchard de Worms rappelle qu'un homicide durant une guerre peut être commis, cependant celui-ci se doit d'avoir été ordonné par un prince dans un souci de paix :

« As-tu commis un homicide à la guerre, suivant l'ordre d'un prince légitime, qui a ordonné ceci pour la paix, et tué un tyran qui cherchait à bouleverser la paix ? Si oui, tu feras pénitence trois périodes de quarante jours, aux jours établis. Mais s'il en a été autrement, sans l'ordre d'un prince légitime, tu feras pénitence comme pour un homicide volontaire, c'est-à-dire un carême pour les sept années suivantes¹⁰⁰⁴. »

Les deux paragraphes qui suivent traitent aussi des homicides visant à sauvegarder la paix publique mais dans le cadre des hommes libres ou des esclaves. On remarque que quelque soit le cas la peine se retrouve allégée si l'homicide a été commis dans le but d'assurer la paix¹⁰⁰⁵. Cette citation justifie le droit de tuer, cette idée est relayée par les écrits de Sedulius Scottus et d'Hincmar de Reims. On remarque que cette levée de pénitence s'applique aussi dans les cas de mutilations volontaires :

« As-tu coupé la main ou le pied, ou as-tu extirpé l'œil de ton frère, ou blessé quelqu'un ? Pour une mutilation qui a rendu ton frère ou voisin infirme et inutile à lui-même, tu devras faire une pénitence rigoureuse durant une année, excepté si tu as fait ceci contre un voleur ou un brigand, ou pour conserver la paix commune. Pour avoir blessé quelqu'un, si cela est grave et que des cicatrices hideuses se forment, rendant difforme ton voisin ou frère, tu feras pénitence quarante jours au pain et à l'eau¹⁰⁰⁶. »

¹⁰⁰⁴ BURCHARD DE WORMS, *Corrector siue Medicus*, éd. et trad. François Gagnon, [s.l.], 2010, Canon 5, 9.

¹⁰⁰⁵ Idem, Canon 5, 10 et 11 : « 10 As-tu, toi un homme libre, tué un esclave de ton maître qui ne t'avait fait aucune offense, mais sur l'ordre de ton maître? Si oui, tu feras pénitence quarante jours, c'est-à-dire un carême, au pain et à l'eau, pour les sept années suivantes ; et ton seigneur devra faire de même, excepté si l'esclave était un voleur ou un bandit, et que ton seigneur avait ordonné ceci pour la paix des autres.

11 Si cependant tu es un esclave et que tu as tué un compagnon esclave suivant l'ordre de ton maître, celui-ci devra faire pénitence quarante jours, c'est-à-dire un carême, au pain et à l'eau, pour les sept années suivantes ; et toi, trois périodes de quarante jours, aux jours établis, excepté si c'était pour conserver la paix publique. »

¹⁰⁰⁶ BURCHARD DE WORMS, *idem*, Canon 5, 26.

Le lien entre la concorde et la paix est évident dans la mentalité carolingienne, comme en témoigne les *Annales de Saint-Bertin* : il établit que le *pactum* conclut entre les différentes parties en conflit prévoit des concessions juridiques dont le but est le retour à la concorde par la mise en scène symbolique de la paix et de la force de l'engagement comme des messes communes, des repas communs et des chasses communes¹⁰⁰⁷.

L'iconographie met en scène la concorde comme figuration de la paix, l'allégorie occupe une place de choix dans la *Psychomachie* de Prudence. La concorde arrive dans les combats suite à la victoire des vices sur les vertus. Elle s'oppose essentiellement au vice de la discorde. La concorde est attaquée mais elle est défendue par l'ensemble des vertus. La discorde est massacrée par les vertus¹⁰⁰⁸. Une fois l'âme humaine en paix, les vertus peuvent commencer à bâtir un temple, celui de l'âme humaine. Ce qui semble paradoxal dans le poème c'est que l'édification de l'âme ne peut se faire sans la lutte contre les vices¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁷ DREILLARD, R., « La conclusion des traités à l'ère carolingienne. Une négociation « internationale » ? », *Hypothèses*, vol. 4, no. 1, 2001, pp. 171-179.

¹⁰⁰⁸ Pendant que les Vertus triomphantes défilent en chantant harmonieusement, Discorde, cachée dans les rangs comme une alliée, ses vêtements en lambeaux et portant une couronne de feuilles d'olivier (symbole de la paix et de la victoire), lance un dard qui blesse Concorde. Portant le nom d'Hérésie, elle professe son crime ? : « Mon Dieu est changeant, parfois plus petit, parfois plus grand, tantôt double et tantôt simple ? ; quand cela me plaît, aérien et fantomatique ? ; ou bien, quand je veux tourner la divinité en ridicule, c'est l'âme du monde ? » La Foi, furieuse, la rend silencieuse, perçant sa langue avec sa lance, et les autres Vertus la dépècent sans hésitation ? : ce qui est changeant devient encore plus divers. Ce sera le dernier affrontement entre les Vices et les Vertus.

¹⁰⁰⁹ HENEVELD, A., « Concordia discors ? : l'harmonie de l'écriture médiévale ? », *In Médiévales* 1/2014 (n° 66) , p. 25-41

III. Avancer vers la sainteté.

Cette progression dans le cœur de l'homme va beaucoup plus loin, le but de cette renouatio est de chercher à imiter le Royaume de Dieu sur terre. L'homme doit donc se corriger, faire pénitence, transformer sa manière d'agir, mais ce qui lui est proposé c'est d'avancer sur un chemin de perfection et de sainteté. Afin de se transformer en saint, l'homme doit pratiquer les vertus qui le caractérisent. Les vertus d'indulgence et de miséricorde lui permettent de pardonner aux hommes, à l'image de Dieu. Les vertus, associées à la vie monastique, d'humilité et de patience, l'amène à rejeter toutes les formes de désordre sociale afin de maintenir la concorde au sein de la société. Enfin, la vertu considérée comme l'état de perfection absolue de l'âme humaine, à savoir la sagesse, conduit l'homme au sommet de la pratique des vertus.

A. La vertu de miséricorde et la vertu de l'indulgence

Le pouvoir royal est fortifié par l'exercice des vertus comme on le voit dans le concile de Paris de 829 : "De même la miséricorde et la vérité gardent le roi et la justice est fortifié par son trône"¹⁰¹⁰. La vertu de miséricorde est essentielle chez les auteurs carolingiens puisque grâce à cette vertu l'homme peut pratiquer des œuvres pures et effacer ses péchés. Alcuin écrit dans son *Liber* que tout homme doit remettre ses dettes à ses débiteurs afin d'espérer la miséricorde de Dieu :

« L'homme doit renoncer à la dette provisoire, afin de mériter de recevoir le bien éternel. Si nous désirons que nos âmes soient purifiées des souillures des péchés, nous ne devons pas refuser la

¹⁰¹⁰ Concile de Paris de 829, Conc. 2, 2,, Liber II, cap.: (58) III, pag.: 654, lin.: 33: *Item: Misericordia et veritas custodiunt regem et roboratur iustitia thronus eius.*

miséricorde à ceux qui pèchent contre nous afin que nos actions de miséricorde nous aident au jour de la récompense à mériter la miséricorde de Dieu¹⁰¹¹. »

Toute miséricorde est rendue à chaque homme en fonction de ses œuvres. Il insiste sur le fait que la miséricorde doit être pratiquée par les juges :

« Chez le juge doivent exister la miséricorde et la discipline parce que l'une ne pourra se trouver bien sans l'autre. De fait, s'il n'existe que la miséricorde, elle offre à ses sujets l'impunité du péché. D'autre part, si la discipline seule est toujours présente, l'esprit de celui qui faute se tourne vers le désespoir et le juge ne méritera pas la miséricorde de Dieu¹⁰¹² ».

Désormais, la miséricorde chrétienne remplace la clémence païenne antique. La notion de clémence durant le haut Moyen Âge renvoie à la manière dont les gouvernants géraient les crises en Europe du Nord en recourant notamment à des actes symbolisant l'humiliation et la grâce¹⁰¹³. Tandis que la miséricorde est plus vaste puisqu'elle sous-entend l'idée d'un pardon gratuit dans le but d'obtenir celui de Dieu.

Dans le *métier de roi*, Jonas d'Orléans explique que le mot roi vient du fait d'agir droitement¹⁰¹⁴ et que par conséquent le roi doit pratiquer trois vertus en particulier celle de la miséricorde. Dans *son Institution des laïcs*, l'évêque d'Orléans consacre un chapitre à cette vertu : après avoir défini la vertu grâce à plusieurs citations scripturaires, il explique que l'homme qui veut être miséricordieux doit tout d'abord être miséricordieux envers lui-même. Par conséquent, être miséricordieux revient à changer ses mauvaises habitudes. Il critique les hommes qui pensent pouvoir racheter leurs péchés en distribuant de larges aumônes tout en ne changeant pas d'attitude : « si bien que bon nombre de gens, trompés par cette vaine et même perverse assurance, commettent sans vergogne adultères, homicides, faux témoignages, parjures et nombreux autres forfaits. » L'évêque conclut son chapitre en expliquant que la miséricorde divine n'est en aucun cas un « marché » avec Dieu qui permettrait ainsi à l'homme d'agir à sa guise mais de se tourner vers Dieu en toute sincérité

¹⁰¹¹ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, chap. VII, cf. Annexes p. 15

¹⁰¹² *Idem*

¹⁰¹³ « Comptes rendus », *Le Moyen Age*, vol. tome cxviii, no. 3, 2012, pp. 683-744.

¹⁰¹⁴ Cette définition est hérité d'Isidore de Séville.

en laissant la place à la pénitence et aux larmes du repentir en cherchant à réparer les fautes commises par la « contrition du corps et du cœur¹⁰¹⁵ ».

Cette idée de contrition du corps et du cœur implique le fait que l'homme qui veut pratiquer la vertu de la miséricorde doit se tourner vers Dieu de tout son cœur en cherchant à se repentir des fautes commises.

Durant la période ottonienne, le pénitentiel de l'évêque Burchard de Worms, le *Corrector siue Medicus*, témoigne du lien qui existe entre la vertu de la miséricorde et la rémission des peines. En effet, on note que l'auteur n'emploie le terme de miséricorde que lorsqu'il évoque un allègement dans les peines devant être accomplies par le pénitent. On note que les allègements évoqués renvoient à des pénitences alimentaires lourdes¹⁰¹⁶ ou des pénitences qui excluraient le pénitent trop longtemps de la vie sociale¹⁰¹⁷. Burchard évoque aussi les attitudes contraires à la miséricorde, comme le non-accueil d'un étranger dans la détresse¹⁰¹⁸, ou en défendant des coupables contre des innocents¹⁰¹⁹

L'indulgence désigne dans l'Antiquité une faveur accordée par une autorité compétente en vue d'écartier une application de la loi. Elle devient sous le Bas-Empire, une grâce accordée à un condamné ou une remise d'un impôt à un contribuable¹⁰²⁰. Dans son *Liber*, Alcuin enchaîne son chapitre sur la vertu de l'indulgence à celui de la miséricorde. Il met encore en avant les juges :

« En somme Dieu nous juge selon notre propre jugement, et en quelque sorte la façon dont nous serons jugés par Dieu le Juge dépend de nous. Si nous jugeons avec miséricorde ceux qui ont fauté contre nous, Dieu juge avec miséricorde nos propres péchés envers lui¹⁰²¹. »

¹⁰¹⁵ JONAS D'ORLEANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012

¹⁰¹⁶ BURCHARD DE WORMS, *Corrector siue Medicus*, éd. et trad. François Gagnon, [s.l.], 2010, Canon V, 6, 20, 57.

¹⁰¹⁷ Idem, Canon V, 119

¹⁰¹⁸ Idem Canon V, 135

¹⁰¹⁹ Idem, Canon V, 147

¹⁰²⁰ DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1919, t.1

¹⁰²¹ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, chap. VIII, cf. Annexes p.17

Il explique que Dieu va rendre son indulgence proportionnellement à celle dont les hommes vont faire preuve vis-à-vis de leur prochain. On remarque que la vertu d'indulgence sert de prétexte pour traiter de la justice divine : en effet, ils rappellent que Dieu juge les hommes avec indulgence, par conséquent les hommes doivent eux-mêmes juger les autres avec cette même indulgence. Or le plus souvent, les auteurs ont tendance à critiquer les juges de leur temps¹⁰²² cependant on comprend que les carolingiens n'envisagent la justice humaine que dans le cadre d'une justice plus large qu'est la justice divine. L'*Admonitio generalis* de 802 cherche à rendre conforme l'idée de justice aux Ecritures saintes, son but est de supprimer l'oppression et la corruption faites à l'Eglise et aux pauvres. Cette idée est centrale dans la conception du pouvoir carolingien puisque les Carolingiens justifient leur prise de pouvoir par cette conception du pouvoir et de la justice. Cette conception est partagée par la dynastie des Ottoniens. Cette vertu de l'indulgence est, depuis l'Antiquité, liée à l'*imperium* développé dans le cadre du culte impérial. En effet, écouter et pardonner doit permettre au roi d'agir et d'imiter le Christ par conséquent le souverain n'est que l'instrument du divin.

Cet idéal de la vertu de clémence remonte à l'Antiquité, la pensée stoïcienne et plus particulièrement Sénèque définissent la clémence comme une sorte de tempérance de celui qui peut fixer une peine ou la remettre. Si à cette époque cette vertu de la clémence est opposée à la miséricorde : celui qui rend la justice peut faire un usage immodéré du pardon et se laisser guider par ses émotions¹⁰²³. La vertu de clémence correspond à une vision de la justice laïque fondée sur l'imitation de Dieu, par conséquent la justice du souverain doit être juste et miséricordieuse.

¹⁰²² MEYERS, J., « Dhuoda et la justice d'après son *Liber Manualis* (IX^e siècle) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 25 | 2013, 451-462.

¹⁰²³ SÉNÈQUE, *De Clementia*, éd. et trad. par Susanna Braund, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 143 : II. 3. 2 et p. 147 : II. 5. 4 et VERREYCKEN, Q., "Les fondements historiques du pardon judiciaire", in *ParentHèses*, publié le 01/06/2015

Cependant, l'iconographie est muette sur cette vertu. On ne compte pas de représentation de la miséricorde, ni de la vertu d'indulgence. Certes, le poème de Prudence ne hisse pas ces deux vertus au rang de vertus combattantes ce qui explique sûrement l'absence d'image associée.

B. La vertu d'humilité et patience.

La vertu d'Humilité correspond à un dépouillement progressif de ses propres désirs et de sa volonté propre dans le but de se laisser guider par la volonté divine. Cette vertu est née dans la littérature patristique sous la plume d'Augustin¹⁰²⁴. Par la suite, Grégoire le Grand¹⁰²⁵ et Ambroise¹⁰²⁶ la développent : lorsqu'elle s'applique au moine, ce dernier doit observer les préceptes divins et obéir à la règle et aux ordres de l'abbé.

Divers degrés existent dans la vertu d'humilité. Dans le *Liber* d'Alcuin on peut lire :

« Le premier degré de l'humilité, c'est d'écouter humblement le sermon de la vérité, de le retenir dans sa mémoire, de l'accomplir avec volonté¹⁰²⁷. » Mais à l'humble il écrit aussi : « Abaisse-toi pour monter, humilie-toi pour être élevé afin de ne pas être humilié si tu t'élèves¹⁰²⁸. »

En effet, plus l'homme est élevé aux honneurs terrestres plus il doit veiller à pratiquer la vertu de l'humilité. Par conséquent, cette vertu, à l'origine monastique, trouve son application dans le siècle. Jonas écrit de la vertu de l'humilité qu'elle est la mère de toutes les vertus¹⁰²⁹. L'évêque d'Orléans considère que la vertu d'humilité fait des hommes des « concitoyens des anges », c'est par cette vertu que Dieu a racheté le genre

¹⁰²⁴ MASSIE, A., « Recherche philosophique et humilité chrétienne dans la prédication de saint Augustin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. tome 97, no. 2, 2013, pp. 213-241.

¹⁰²⁵ GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, éd. critique F. Rommel, trad. C. Morel, notes et index B. Judic, Paris, Cerf, 1992.

¹⁰²⁶ Ambroise de Milan, *De officiis ministrorum*, P. L., t. XVI, col. 23-184

¹⁰²⁷ ALCUIN, *Liber de vitiis et virtutibus, ad Widonem comitem*, chap.X, annexe p. 20

¹⁰²⁸ Idem

¹⁰²⁹ Ici Jonas emploie ce terme en opposition à l'expression « la superbe, mère de tous les vices ». Cette expression rappelle que c'est par l'orgueil que les anges ont chuté.

humain¹⁰³⁰. La vertu d'humilité devient donc le pendant du vice de l'orgueil et se hisse au rang de « super » vertu.

« Si tu fais quelque chose de bien ne le fais pas en pensant aux honneurs éphémères mais aux honneurs éternels. Plus cachées seront tes bonnes actions, plus grande sera ta valeur. Si en définitive tes actions ne sont pas valeureuses, qu'il reste ta volonté de demeurer dans l'ombre et non ton désir insensé de te montrer à tout prix. Mais il n'est pas criminel que devienne un jour public ce que tu avais toujours voulu cacher » conseille la Crainte de Dieu à l'homme dans le *Libellus* d'Ambroise Autpert¹⁰³¹. Ainsi Ambroise propose un modèle de comportement à ses lecteurs. Quant à Halitgaire de Cambrai, il propose la vertu de l'humilité comme remède à tous les vices :

« L'humilité, mère de toutes les vertus, anéantit l'orgueil comme l'atteste l'Écriture sainte : « Tous ceux qui s'abaissent seront élevés ».

Et « L'humilité précède la gloire ». D'où les paroles de Grégoire : « Il faut dire aux humbles que c'est lorsqu'ils sont renversés qu'ils accèdent à la ressemblance de Dieu. » Et : « Quoi de plus sublime que l'humilité ? Alors que l'humble s'enfonce dans les profondeurs, il s'unit en réalité à l'auteur de ses jours qui demeure dans les régions les plus élevées ». Par conséquent, la gloire et la réussite humaine ne peuvent exister qu'à travers la vertu d'humilité. Il faut pourtant bien penser à autre chose : souvent on peut être surpris par la forme que prend l'humilité. Certains sont trompés par la méconnaissance de l'orgueil qui est le leur : pour cette raison il faut les secouer afin qu'ils soient abattus par l'averse de larmes¹⁰³² que mérite leur souillure d'orgueil et pour que leur accablement et leur esprit devenu humble chassent tout ce qui alimente les vices¹⁰³³. »

La vertu d'humilité ne peut exister sans la pratique de la pénitence et de la conversion, au sens de « changer son cœur. S'ensuivent les pénitences proposées par l'auteur afin de remédier aux torts de l'orgueil, par la pratique de l'humilité. A l'inverse de ce qui

¹⁰³⁰ JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 3, 3-6.

¹⁰³¹ AMBROISE AUTPERT, *De conflictu virtutum atque vitiorum libellus*, ed. R. Weber, Turnhout, 1979

¹⁰³² Les auteurs carolingiens ont fortement développé l'idée que les larmes puissent être un remède contre les vices cf. P., NAGY, *Le don des larmes au Moyen Âge, Un instrument en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.

¹⁰³³ AMBROISE AUTPERT, *Opera 3, Vita sanctorum patrum paldonis. Tatonis et Tasonis, Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum, Oratio contra septem vitia, Sermo de cupiditate, Sermo in purificatione sanctae Mariae, Homelia de transfiguratione Domini, Sermo de Adsumptione Sanctae Mariae*, trad. et éd. Robert Weber, Turnholt, Brépols, 1979.

est proposé pour d'autres vices, aucune peine n'est précisément imposée, elles sont laissées à la discrétion du prêtre¹⁰³⁴. Cependant, il insiste sur la manière dont l'humilité se manifeste. L'humilité doit se manifester par les larmes afin de laver la souillure de l'orgueil même si parfois le pécheur ne connaît pas forcément son péché.

Dans son *Libellus*, Ambroise fait du Christ l'image même de l'humilité :

"Il [l'apôtre] dit en effet : « Celui qui, alors qu'il était de nature divine, ne crut pas bon de garder pour lui seul ce qui le rendait égal à Dieu mais se dépouilla lui-même, prenant la forme d'un esclave, prenant l'apparence humaine et habitant le corps d'un homme. Il s'humilia lui-même en obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort sur la croix. Ainsi donc si la majesté divine descend jusqu'à tant d'humilité comment l'humaine faiblesse peut-elle s'enfler d'orgueil ?¹⁰³⁵"

Ainsi voici un autre aspect de la vertu d'humilité où l'homme doit imiter le Christ comme modèle d'humilité. Dhuoda rappelle à son fils que l'humilité est essentielle, elle cite l'exemple du Christ qui s'est humilié jusqu'à se faire homme, et l'incite à être humble afin que Dieu abaisse son regard vers lui. I, 3, 1-10¹⁰³⁶. On pourrait donc, à l'instar de Jonas d'Orléans, définir la vertu d'humilité comme le fait de ne pas s'élever au-dessus des autres hommes et de se comporter comme l'un d'eux. Cette humilité du Christ apparaît dans la prédication d'Augustin et est reprise par les auteurs de la

¹⁰³⁴ HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676, « Celui qui a agressé son prochain obtient une réconciliation par la réparation de ses excuses, par la pitié généreuse pour les pauvres le voleur se rattrape ; ceux à qui il a pris quelque chose injustement, qu'il le leur rende, si possible, avec compassion. De plus qu'il ne néglige pas les aumônes. Et en corrigeant sa vie par d'autres bonnes actions, qu'il recherche avec zèle la bienveillance de Dieu, comme il est écrit : « Fils, avoir pitié de ton âme plaît à Dieu ». C'est pourquoi les lois ne fixent pas la longueur du temps de la pénitence pour chaque crime mais laissent plutôt cela à l'arbitrage du prêtre. Parce que, pour le Seigneur, la douleur vaut plus que telle durée du temps de la pénitence et la destruction des vices vaut mieux que la suppression de telle ou telle quantité de nourriture ».

¹⁰³⁵ AMBROISE AUTPERT, *Opera 3, Vita sanctorum patrum paldonis. Tatonis et Tasonis, Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum, Oratio contra septem vitia, Sermo de cupiditate, Sermo in purificatione sanctae Mariae, Homelia de transfiguratione Domini, Sermo de Adsumptione Sanctae Mariae*, trad. et éd. Robert Weber, Turnholt, Brépols, 1979.

¹⁰³⁶ DHUODA, *Manuel pour mon fils*, intro, texte critique et notes P. Riché, Trad. B. de Vregille et C. Mondésert, Paris, Cerf, 1997.

renouatio : le fidèle est invité à contempler le mystère de l'humilité du Christ qui se fait homme et à se laisser purifier par cette humilité¹⁰³⁷.

Les dictionnaires iconographiques du Moyen Âge évoquent peu la figure de l'humilité à cette période. Mais l'ouvrage de James Hall présente l'humilité sous les traits d'une femme accompagnée d'un agneau et foulant aux pieds une couronne. Son regard est très souvent tourné vers le sol. Cependant, cette représentation plus tardive ne correspond pas entièrement à celle qui accompagne le poème de Prudence, la description est la suivante : la vertu d'humilité est comme une reine, mais qui "a besoin du secours d'autrui, et manque de confiance dans ses ressources". Le plus souvent les enlumineurs ont représenté l'allégorie sous les traits d'une femme vêtue sobrement, les cheveux couverts par un voile. La vertu de l'Espérance est sa compagne. Humilité porte "des armes bon marché, sans aucun appareil"¹⁰³⁸. En effet, les enlumineurs ont choisi de représenter l'allégorie de l'humilité comme le dépouillement : elle est présentée comme une reine mais ne porte pas de vêtements d'apparat, à l'inverse du vice de l'orgueil qu'elle combat.

Alcuin écrit dans son *Liber* que la vertu de la patience est essentielle dans la vie humaine. Cette vertu est nécessaire afin de supporter les dommages subis à cause des autres. Cette vertu doit servir à l'homme pour apprendre à pardonner et non pour chercher à se venger :

« La véritable patience consiste à supporter courageusement les injures en face, et à ne pas rechercher plus tard la vengeance, mais à pardonner du fond du cœur¹⁰³⁹. »

Dans son *De institutione laicali*, Jonas d'Orléans démontre que la vertu de la patience n'existe que si c'est pour l'amour du Christ :

¹⁰³⁷ MASSIE, A., « Recherche philosophique et humilité chrétienne dans la prédication de saint Augustin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. tome 97, no. 2, 2013, pp. 213-241.

¹⁰³⁸ PRUDENCE, *Psychomachie, Contre Symmaque*, III, éd. et trad. M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

¹⁰³⁹ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, chap. IX, cf. Annexes p. 19

« Il faut louer et prêcher la patience soufferte par amour pour le Christ. Si c'est par amour des choses terrestres qu'elle se produit, on ne peut pas parler de vertu de patience¹⁰⁴⁰. »

La vertu de patience ne doit pas être une façade, l'homme ne doit pas garder en lui « de belliqueuses discordes et les germes d'autres vices¹⁰⁴¹ ». Cependant, il met l'homme en garde car la vertu de la patience peut aussi bien ne pas être une vertu : en effet, la patience peut parfois être de l'obstination notamment lorsqu'il parle des hommes qui cherchent à satisfaire leurs désirs, leurs amusements ou leurs plaisirs divers, pour laisser libre cours à leurs vanités¹⁰⁴². Par conséquent, Jonas considère qu'il faut nommer « vertu de patience » tout ce qui fait que l'âme souffre patiemment en elle-même non pas ses péchés, mais les divers maux venant de l'extérieur, sans que son corps ne subisse aucune atteinte¹⁰⁴³. Il rappelle que la vertu de la patience est la vertu des martyrs car ils ont supporté tous les coups portés à leurs corps.

Jonas complète ces propos en expliquant qu'il existe trois manières de pratiquer la vertu de patience : ce que l'on supporte de son prochain, c'est-à-dire les persécutions, les torts et les outrages, ce que l'on supporte de l'Adversaire, c'est-à-dire les tentations et les coups¹⁰⁴⁴. Plus que supporter ces maux, la patience est bienveillante car elle pousse l'homme à aimer ceux dont il supporte les maux¹⁰⁴⁵. La patience est souvent représentée sous les traits d'une femme associée à un agneau, qu'elle peut aussi porter sur son bouclier. James Hall rappelle avec justesse qu'elle est associée à la figure de Job. Cette association de la vertu de patience à la figure de Job se retrouve dans les manuscrits carolingiens et ottoniens, puisqu'après le suicide de l'allégorie de la colère. Job et la vertu discutent ensemble.

¹⁰⁴⁰ JONAS D'ORLÉANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012, Livre III, 4 : « *Patientia quae Christi amore suffertur laudanda et praedicanda est. Quando autem amore terrenarum rerum fit, non est uirtus patientiae dicenda, quae nulla est.* »

¹⁰⁴¹ Idem Livre III, 4, 10-11.

¹⁰⁴² Idem Livre III, 4, 74-76.

¹⁰⁴³ Idem, Livre III, 4, 115-118.

¹⁰⁴⁴ Idem, Livre III, 4, 131-135.

¹⁰⁴⁵ Idem, Livre III, 4, 158-159

La vertu de la Patience apparaît dans le poème de Prudence comme ayant un visage "grave", elle se tient immobile au cœur des combats. Prudence décrit précisément sa tenue :

"La vertu prévoyante avait revêtu ses épaules d'une cotte de mailles aux triples fils faite d'acier tressé, et elle avait renforcé ce tissu d'écailles de fer par un entrelacement de lanières de cuir."

Son casque d'airain est fait de métal forgé. La vertu de Patience est accompagnée de Job et ce dernier peut désormais s'emparer des biens qu'il a perdus sur les ennemis étendus sur le champ de bataille¹⁰⁴⁶.

C. La vertu de sagesse.

Dans son *Liber de virtutibus et vitiis*, Alcuin décrit la vertu de la sagesse dans son premier chapitre et lui consacre l'un de ses plus longs chapitres, tout comme Jonas d'Orléans et Smaragde. Il place cette vertu au-dessus de toutes les autres et la présente comme un idéal à atteindre : « La première de toutes (les vertus) que doit rechercher l'homme est la nature de la véritable connaissance et de la véritable sagesse »¹⁰⁴⁷. Grâce à la pratique de cette vertu l'homme peut atteindre une vie bienheureuse et par conséquent se hisser vers la sainteté¹⁰⁴⁸. Selon Alcuin, l'homme qui pratique la vertu de la sagesse doit :

¹⁰⁴⁶ PRUDENCE, *Psychomachie, Contre Symmaque*, III, éd. et trad. M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

¹⁰⁴⁷ Ici, Alcuin cherche à opposer sa définition de la sagesse à celle que les philosophes antiques ont pu développer. Cette définition se retrouve dans d'autres écrits carolingiens comme chez RABAN MAUR, *Commentaria in librum Iudicum*, liber 1, caput 6, col. 1118, linea 31 : « *Beatus est qui in diebus Jesu servit Domino, qui verbo et sapientia ejus illuminatur, qui praeceptis ejus illustratur, qui ex doctrina ejus accipit lumen scientiae.* »

¹⁰⁴⁸ ALCUIN, *Epistolae*, Epp. 4, Epist. 18, pag. 50, lin.26: « *Haec est sapientia vera, ut homo sibi praevideat, quomodo in aeternum feliciter vivat* » : cette vertu permet à l'homme d'atteindre le bonheur et la félicité éternelle

« S'éloigner de l'esclavage du diable, c'est à dire des péchés ; et la sagesse accomplie est d'honorer Dieu, conformément à la vérité de ces commandements¹⁰⁴⁹ »

L'idée de progrès qui transparait derrière le terme de sagesse peut être assimilée au vocable de *meritum* souvent employé dans les vies de saints ottoniens, renvoyant à un progrès continu de l'individu dans le bien¹⁰⁵⁰. Cette idée de progression est très présente chez Alcuin puisque cette vertu, lorsqu'elle touche le moine, lui apporte une plus grande compréhension de la révélation divine et permet d'atteindre le salut éternel¹⁰⁵¹.

En outre, l'abbé de Tours développe l'idée que la vertu de la sagesse est une sorte de voie qu'empruntent les dons du Saint-Esprit et les autres vertus afin de se répandre dans le cœur des hommes¹⁰⁵². Selon Raban Maur, les vertus et en particulier la sagesse viennent de Dieu et permettent à l'homme d'entrer en pleine possession de tous les trésors du ciel et de la terre¹⁰⁵³. Il dépasse les propos d'Alcuin en écrivant que la vertu de la sagesse est une vertu des saints qui leur permet de servir de modèle aux

¹⁰⁴⁹ ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis ad widonem comitem*, Chap. I : « *Scientia vera e[st] a diaboli servitio quod sunt peccata recedere. Et sapientia p[er]fecta e[st] D[eu]m colere secundum mandatorum illius veritatem.* » Cf. Annexes p. 7

¹⁰⁵⁰ P., CORBET, *Les Saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1986.

¹⁰⁵¹ ALCUIN, *Epistolae*, Epp. 4, Epist.: 43, pag. 89, lin. 15 : « *Idcirco vos, fratres sanctissimi, nostros studiose adolescentes in sapientia sanctorum scripturarum instruite; ut scientie lumen, quod ab origine fidei in nostra refulsit ecclesia, numquam extinguatur, sed ad laudem et ad honorem Dei multis clarescat in locis, et nobis perpetua merces in celesti maneat regno.* »

¹⁰⁵² Idem, Epp. 4, Epist. 186, pag. 312, lin. 7 : « *Sed patienter ferendum est quicquid iubet sapientia divina, quae omnia disponit suaviter et in cordibus famulorum diffundit suorum per sancti Spiritus gratiam dulcissime caritatis dona, quae inter adversa fortis, et inter prospera humilis esse congaudet : in utrisque in eo potens, qui omnia potest : segura de se, sollicita de suis.* »

¹⁰⁵³ RABAN MAUR, *Commentarium in librum Ruth*, caput 6, col.: 1206, linea: 4 : « *Ipse et magnarum opum, quia coeli terrae que possessor est, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi; ad cujus opes etiam omnium virtutum bonarum copia pertinet; quia, secundum Apostolum, ipse est Dei virtus, et Dei sapientia.* » Il poursuit ce développement dans son commentaire du livre d'Esther, cf. RABAN MAUR, *Expositio in librum Esther*, cap. 7, col. 654, linea 24 : « *Si quis autem quaesierit quomodo regi justissimo conveniat infligere tormenta innocentibus, sciat hoc non ex malitiae voto, sed ex summi consilii procedere nutu; nam sapientia divina, quae vincit omnem malitiam et attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter, ipsa omnia quae vult facit in coelo et in terra, in mari et in omnibus abyssis.* »

fidèles¹⁰⁵⁴. Selon lui, l'homme qui atteint la sagesse possède une vie bonne et inversement, l'homme qui mène une bonne vie atteint la sagesse ; par conséquent la progression vers la sagesse ouvre à l'homme une progression vers les autres vertus et développe en lui la vertu de la charité¹⁰⁵⁵. Dans son poème, il met en avant le lien qui existe entre la sagesse et le Christ¹⁰⁵⁶, en expliquant que l'imitation du Christ rapproche l'homme de Dieu et le fait l'ami des vertus¹⁰⁵⁷.

Les philosophes antiques, comme Aristote, ont défini la vertu de la sagesse. Pour Platon, cette vertu correspond à une attitude avisée. Par conséquent, l'homme sage est celui qui possède un savoir, mais celui-ci peut s'avérer inutile dans certains domaines. Donc la sagesse n'est pas seulement une accumulation de savoir mais elle naît d'une contemplation du monde intelligible et du Bien et permet le discernement dans tout projet¹⁰⁵⁸. Dans les écrits de Boèce, la vertu est dissociée de la sagesse, la sagesse permet de nommer et de comprendre le monde tandis que la vertu est un état à atteindre, mais l'homme sage a besoin de ces deux éléments¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵⁴ RABAN MAUR, *Expositio in librum Esther*, cap. 12, col. 665, linea 2 : « *Plurimi ergo ex gentiliū atque hostiū Ecclesiae numero, vi, sapientia atque constantia sanctorum martyrum virtute que Christi per illos clarescente, relicta idololatria atque superstitione gentili, ad Christianam religionem conversi sunt; quod eos qui passiones sanctorum atque triumphos martyrum legunt, minime latet; inde que per Dei misericordiam numerositas quotidie crescit fidelium et septa replentur Ecclesiae.* »

¹⁰⁵⁵ RABAN MAUR, *De institutione clericorum*, liber 3, cap. 1, vol. 2, pag. 460, linea 16 : « *Sed quia utrumque necesse est, et ut bonam vitam sapientia inlustret et sapientiam bona vita commendet, utrumque in hoc libro, si dominus annuerit, digeremus, id est, ut sciant hi, qui in sacris ordinibus ecclesiae aut iam domino deserviunt, aut deservituri erunt, quantae eruditionis eis opus sit in animo, et quam sobriae vitae in exemplo, quantae que virtutis et discretionis in docendo, ut nec discordet vita prudentiae neque sermo dissentiat disciplinae.* »

¹⁰⁵⁶ Idem, liber 3, cap. 5, vol. 2, pag. 474, linea 20 : « *Quando enim quis per gradus praedictos ad sapientiae plenitudinem studet pervenire, nihil aliud agit, nisi ut ad perfectionem caritatis perveniat, et quantum proficit in sapientia, tantum proficit in caritate.* »

¹⁰⁵⁷ RABAN MAUR, *In honorem sanctae crucis*, lib. 2, versio prosaica 3, linea 4 : « *O tu, sancta salus et laeta passio Christi, salve, crux veneranda Dei, quae sapientia, lumen et doctrix es orbis terrarum ; quae et vera laus, amica uirtus, et clara philosophia apud caelicolas terrigenas que indesinenter uiges, etiam apud exercitus angelorum, qui in claritate lucis aeternae manent, et apud homines, quibus salus et pulchra renouatio post diutinam infirmitatem et antiquam peccatorum uetustatem exstitisti.* »

¹⁰⁵⁸ S., RUPIN, *Le concept de vertu dans la République de Platon*, Licence de Philosophie, Université de Nantes, 2011-2012.

¹⁰⁵⁹ BOÈCE, *In categorias Aristotelis, Libri quatuor, Liber primus, De Denominativis*, PLD, vol 64 : « *Sed virtus et sapientia nomine ipso disjuncta sunt, hic ergo re quidem participat, nomine vero minime. Quare sapiens a virtute denominatus esse non dicitur, sed a sapientia, qua scilicet et participat, et nomine jungitur, et*

Dans son *dictionnaire des mythes et des symboles*, James Hall retrace l'iconographie de l'allégorie de la sagesse. Il explique que souvent elle possède un livre ou un serpent comme attribut¹⁰⁶⁰. Il explique qu'elle a tendance à se confondre avec la vertu de la prudence. Or, durant la période étudiée les deux allégories sont bien distinctes, la prudence est aisément identifiable car elle est accompagnée des autres vertus humaines, tandis que la sagesse clôture les cycles qui illustrent la *Psychomachie* de Prudence.

Dans les manuscrits illustrés de la *Psychomachie* appartenant à la tradition française, on trouve un temple cerné de remparts dans lequel trône la sagesse, comme par exemple dans le manuscrit de la BnF, le ms. 8085. La miniature de ce dernier est en partie effacée mais on peut encore retracer les principales lignes : l'allégorie est en position assise, trônante, vêtue d'une longue robe bleue et d'une surrobe rouge¹⁰⁶¹. La représentation présente dans le manuscrit de Valenciennes, le ms. 412, est quasiment similaire dans la composition : une haute muraille entoure un dôme arrondi soutenu par des piliers et figurant le temple de l'âme¹⁰⁶². L'allégorie est assise sur une forme arrondie, portant une très longue robe et une sorte de toge par-dessus. Ses cheveux sont relevés et encadrent son visage. Elle tient dans sa main un sceptre qui comme l'écrit Prudence n'est pas « artistement poli ». Ce sceptre ressemble effectivement à une branche mais on remarque l'absence des feuillages, des roses et des lys décrits par le

transfiguratione diversus est ; rursus si transfiguratio non sit, ut quaedam mulier musica, participat quidem ipsa musicae disciplina, et dicitur musica. »

¹⁰⁶⁰ L'origine de cet attribut se trouve dans le Nouveau Testament où l'on parle de la « prudence du serpent » (Math. X, 12), en effet, même si la symbolique de cet animal est plutôt négative, le serpent a la capacité à être toujours en éveil face aux dangers qui le menacent. C'est le même éveil qui caractérise la vertu de prudence et par ricochet celle de la sagesse.

¹⁰⁶¹ Voir annexes fig 29.

¹⁰⁶² Le temple représente l'âme humaine, celle-ci est comprise comme le reflet du temple du Saint-Esprit. Cf. J., CHEVALIER, A., GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles ; Mythes, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, R. Laffont, 2004. Cette idée se retrouve dans les écrits d'Alcuin puisqu'il explique que la sagesse construit sa maison en s'appuyant sur les piliers confirmés par les sept dons du Saint-Esprit, voir ALCUIN, *Epistolae*, Epp. 4, Epist. 81, pag. 124, lin. 1 : « *Septem columnas excidit sapientia ad construendam sibi domum.* »

poète¹⁰⁶³. Le manuscrit de la bibliothèque royale de Belgique, le ms. 9987-91, reprend lui aussi les mêmes codes iconographiques¹⁰⁶⁴. Le choix des couleurs et des objets ne semble pas être le fruit du hasard et renvoie aux éléments mettant en scène le pouvoir impérial.

Si le manuscrit de la bibliothèque municipale de Berne est incomplet et que la représentation de la sagesse est absente, d'autres manuscrits de la Psychomachie s'inscrivant dans la tradition allemande présentent des représentations de la sagesse. Le manuscrit de Saint-Gall, le cod. sang. 135, présente le temple de face. Ce temple ressemble beaucoup plus à la description proposée dans le poème : « on construit un appartement intérieur, soutenu par sept colonnes de cristal glacé, taillées dans une roche transparente ; une perle claire, découpée en forme de cône, surmonte leur haut sommet ; à la face inférieure sont creusés des sillons courbes, qui lui donne l'apparence d'un coquillage¹⁰⁶⁵. » L'allégorie est assise sur un véritable trône, elle porte une longue robe et un voile sur sa tête. Ce voile est surmonté d'une couronne. Elle tient entre ses mains un sceptre dont le rameau se divise en trois parties fleuries et feuillues. Le manuscrit de la Bibliothèque Royale de Belgique, le ms. 10066-77, présente une vision somptueuse de la sagesse. Les murailles et les tours du temple prennent l'apparence d'un véritable château. Quant à l'allégorie de la sagesse, elle est assise sur un trône arrondi, elle porte une robe à manches courtes lui couvrant entièrement les pieds et une longue toge par-dessus. Elle porte ses cheveux relevés et une couronne. De plus, sa tête est nimbée. Entre ses mains, pas de sceptre mais deux phylactères. On remarque dans les manuscrits s'inscrivant dans la tradition allemande une analogie entre la représentation de l'allégorie de la sagesse et la figure de l'empereur : à l'image de la sagesse, l'empereur est assis sur un trône, portant une longue chemise et une toge par-dessus. Il porte lui aussi une couronne et tient un sceptre¹⁰⁶⁶.

¹⁰⁶³ Voir annexes fig. 89

¹⁰⁶⁴ Voir annexes fig. 141

¹⁰⁶⁵ Voir annexes fig. 187

¹⁰⁶⁶ Voir annexes fig. 361

Les manuscrits s'inscrivant dans la tradition anglo-saxonne sont plus proches des versions inscrites dans la tradition française. La sagesse est de face, devant un temple ressemblant à un monument antique. L'allégorie n'est pas assise sur une forme arrondie mais sur un trône aux lignes rectangulaires. Elle est vêtue d'une longue robe rouge, surmontée d'une longue toge bleue et d'un voile vert qui lui redescend sur les épaules. Elle tient dans ses mains un sceptre, qui n'est qu'une simple baguette se terminant par une fleur¹⁰⁶⁷.

Par conséquent, l'allégorie de la sagesse est représentée comme un souverain, elle porte les attributs et les couleurs du pouvoir. Cette vertu est donc la reine des vertus, elle est aussi le plus haut degré de perfection à atteindre.

¹⁰⁶⁷ Voir annexes fig. 311

CONCLUSION

Pour conclure, le discours des vices et des vertus est un véritable langage qui possède ses manifestations et ses usages propres. En effet, il permet d'identifier tous les éléments qui représentent le bien et le mal. Il s'inscrit dans l'esprit de catégorisation propre aux carolingiens. Il permet de rendre ces deux notions plus palpables aux yeux de la société du haut Moyen Âge. L'homme, tel qu'il est perçu à l'époque est imparfait, marqué par le poids du péché originel et doit s'élever vers Dieu et vers son salut. Pour cela, il doit s'armer en soldat du Christ : désormais le laïc doit se faire, saint, voire même se hisser au niveau des anges. Par conséquent, il doit parer tout son être et toute son âme de vertus¹⁰⁶⁸.

La partie du discours qui s'axe sur les vices propose une vision pessimiste de l'homme, marqué par le péché, tenté au quotidien. Cependant, le discours des vertus propose une pédagogie et matérialise un chemin, une voie de sainteté. Certes, les sources sont multiples, elles ont été rédigées par les auteurs à des usages différents mais la finalité de ces textes est d'élever l'homme¹⁰⁶⁹. De l'amener à grandir par la contemplation du bien. Malgré la diversité des sources, les auteurs des deux périodes ont cherché à trier et à unifier la définition du bien et du mal. Cette normalisation et cette définition de la notion de mal permet d'établir une norme, un cadre dans lequel la société peut évoluer et grandir¹⁰⁷⁰.

A l'origine, ce discours est purement monastique, pour Evagre les vices sont des démons qui s'emparent et dominent le cœur de l'homme. Le discours évolue pour

¹⁰⁶⁸ LE JAN, Régine. *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*. Editions Picard, 2001

¹⁰⁶⁹ PAUL, Jacques. *Le christianisme occidental au Moyen Âge. IV^e-XV^e siècle*. Armand Colin, 2004

¹⁰⁷⁰ JÉGOU, Laurent. « Norme et autorité ; autorité de la norme. En guise de conclusion », *Hypothèses*, vol. 13, no. 1, 2010, pp. 221-235. L'auteur explique que la pratique conciliaire carolingienne a contribué à la création d'une norme politique et culturelle.

plusieurs siècles dans la sphère monastique. Lorsque Jean Cassien fait pénétrer le discours des vices et des vertus en Occident, il transforme la désignation de ces maux de l'âme, il ne parle plus de démons mais de vices. Les travaux de Grégoire le Grand marquent un tournant dans la formation de ce discours, il s'adresse aussi bien aux moines qu'aux laïcs. Pour cette raison, la classification des vices et des vertus évolue¹⁰⁷¹ : il fait le choix d'éliminer l'acédie de la liste des vices car ce vice purement monastique ne peut être que difficilement applicable au public visé. La hiérarchie des vices est aussi bouleversé : l'orgueil occupe désormais la toute première place et devient la racine de tous les maux, de la même manière l'humilité prend la tête des vertus.

La réforme carolingienne cherche à christianiser la société en profondeur, en faisant adhérer la société à la foi prônée, par conséquent le développement du discours des vices et des vertus s'inscrit le cadre de cette réforme. La forme première de ce discours est essentiellement composée de textes à vocation morale. La voie proposée est surtout celle de l'observation des autres et de soi-même : l'homme doit s'observer, et plus particulièrement observer son âme, afin de cerner en plénitude tout ce qui n'est pas droit *-recte-* en lui. L'idée étant que par cette observation, l'homme réalise ses imperfections et les corrige. C'est l'idée qui ressort des sources conciliaires et pénitentielles : l'homme doit s'élever, pour s'élever il doit prendre conscience de ses péchés, par la prise de conscience de ses péchés il doit s'évertuer à les corriger¹⁰⁷². Les carolingiens tentent d'uniformiser et de rendre cohérente la morale et la pensée de cette société. Cette tentative de création d'une théologie morale politique montre à quel point l'encadrement des fidèles perçu comme une nécessité par les autorités carolingiennes.

¹⁰⁷¹ LOBRICHON, Guy. « L'ordre de ce temps et les désordres de la fin. Apocalypse et société, du IX^e à la fin du XI^e siècle », *La Bible au Moyen Age*. sous la direction de Lobrichon Guy. Editions Picard, 2003, pp. 129-144.

¹⁰⁷² DEPREUX, Philippe. « Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne », *Revue historique*, vol. 623, no. 3, 2002, pp. 721-753.

La période ottonienne hérite du discours carolingien et le prolonge : l'idée de correction reste présente mais la fonction dans la société conditionne les vertus à défendre et à pratiquer comme le montre le positionnement et l'ordre des vertus cardinales autour d'un laïc ou d'un clerc¹⁰⁷³. L'objectif des ottoniens est de contrôler et d'entourer encore plus étroitement la société comme le démontre la discipline dans le domaine du mariage ou encore la tentative de pacification de l'aristocratie. Les désignations de certains vices et vertus évoluent de manière à rendre le discours plus intelligible et à la portée du plus grand nombre. C'est le cas par exemple de la transformation du vice de la luxure : on s'éloigne de certaines notions issues de l'Antiquité comme la dissociation des différents vices, dans ce cas la recherche du luxe, la gourmandise et la fornication pour les confondre sous la même appellation. Le but de cela est surtout d'insister sur l'enchaînement des vices : plus l'homme est riche, plus il est tenté ; ainsi il organise de nombreux banquets où l'homme cède à l'intempérance, parfois même à l'ébriété. Tout cela le conduit au péché de la chair et à la fornication.

En outre, les illustrations, au même titre que les textes, sont parties prenantes de ce discours. Elles sont le reflet de ce que doit ou ne doit pas être l'homme. Ces images vont au-delà de la définition des vices et des vertus puisqu'elles permettent d'entrevoir comment les hommes ont associé les vices et les vertus à leur quotidien. Par conséquent, les allégories psychomachiques illustrent mais surtout complètent le discours écrit. Concernant l'aristocratie, de nombreuses illustrations mettent en lumière l'instrumentation de la personne du gouvernant comme le reflet et le support de la manifestation des vertus. Les armes portées, la violence de leur quotidien trouvent dans les vertus une justification et une raison d'être.

La transposition du langage écrit au langage iconographique prouve l'importance des notions de bien et de mal dans cette société franque. L'homme est

¹⁰⁷³ Ibid

considéré comme étant malade, son âme a besoin d'être soignée. La progression dans la pratique des vertus et de la pénitence lui permet de guérir et d'approcher de son salut¹⁰⁷⁴. Le but de la réforme carolingienne est de conduire l'homme à un idéal de perfection.

L'influence du discours sur des sources juridiques telles que les capitulaires témoignent de l'intérêt et de la préoccupation des autorités en matière de salut. Le moyen d'action de ces autorités passe par la loi et la diffusion de la connaissance. La mise en avant des vertus est aussi une manière s'asseoir le pouvoir royal : dans un premier temps, il s'agit d'agir de concert avec les autorités religieuses et de s'assurer leur soutien, mais, dans un second temps, le développement des vertus permet s'inscrire le pouvoir de l'aristocratie dans le cadre d'une volonté divine. Ce discours annonce en quelque sorte les mutations politiques qui s'amorcent autour de l'an mil. En effet, celui qui détient l'*auctoritas* et la *potestas*¹⁰⁷⁵ est un guerrier, mais désormais toute sa violence est encadrée et justifiée. On peut désormais le nommer le *miles Christi*¹⁰⁷⁶. De plus, comme l'a écrit P. Depreux dans son article « Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne », ¹⁰⁷⁷ on considère que les hommes sont les fidèles de Dieu et du roi.

Cette *renouatio* a transformé en profondeur la société, même si sa diffusion n'a été que partielle. Concernant le discours des vices et des vertus, les auteurs de la *renouatio* ont fixé pour de nombreux siècles les classifications des vices et des vertus et les duels dans lesquels ils s'opposent. Au tournant de la période ottonienne, on note que les mots de vocabulaire se fixent afin de désigner une réalité précise du vice c'est

¹⁰⁷⁴ MITALAITÉ, Kristina. « Entre *persona* et *natura*. La notion de personne durant le Haut Moyen Âge », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. tome 89, no. 3, 2005, pp. 459-484.

¹⁰⁷⁵ SASSIER, Yves. *Auctoritas pontificum et potestas regia : faut-il tenir pour négligeable l'influence de la doctrine gélasienne aux temps carolingiens ?* In : *Le pouvoir au Moyen Âge : Idéologies, pratiques, représentations*, Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2007

¹⁰⁷⁶ MORSEL, Joseph. *L'aristocratie médiévale. Ve-XVe siècle*. Armand Colin, 2004

¹⁰⁷⁷ DEPREUX, Philippe. Op. cit

le cas notamment des vices qui touchent de près l'aristocratie comme l'avarice et la luxure. Les images renforcent et accompagnent ses transformations lexicales qui seront reprises tout au long du Moyen Âge.

SOURCES.

Sources textuelles

Sources manuscrites.

ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, Troyes, Bibliothèque municipale, ms. Troyes Bibl. Munic. 1742

ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, Saint-Gall, Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Gall, cod. Sang. 146.

Sources imprimées.

ALCUIN, *De virtutibus et vitiis*, PL 101, col. 636

ALCUIN, *Liber de virtutibus et vitiis, ad Widonem comitem*, trad. R. STONE, Heroic Age, 2015.

ALCUIN, *Vie de Willibrord d'Utrecht*, SS rer. Merov. 7, cap. : 32.

AMBROISE AUTPERT, *Opera 3, Vita sanctorum patrum paldonis. Tatonis et Tasonis, Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum, Oratio contra septem vitia, Sermo de cupiditate, Sermo in purificatione sanctae Mariae, Homelia de transfiguratione Domini, Sermo de Adsumptione Sanctae Mariae*, trad. et éd. Robert Weber, Turnholt, Brépols, 1979.

Annales regni Francorum a. 796, Friedrich KURZE éd., Hanovre, 1895 (MGH SS rer. German. in us. schol., 6).

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, J. Vrin, 1959.

ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, J. Vrin, 2000. Trad. Tricot.

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, ed et trad. L. Moreau, Paris, Poche, 2004, t. 1, Livres I à X

BOECE, *In categorias Aristotelis, Libri quatuor, Liber primus, De Denominativis*, PLD, vol 64

BURCHARD DE WORMS, *Corrector siue Medicus*, éd. et trad. François Gagnon, [s.l.], 2010

Capitula episcoporum, t.1, Capitula episcoporum ed. P. Brommer, Hanovre, MGH, 1984.

Capitula episcoporum, t.2, *Capitula episcoporum* ed. R. Pokorny et M. Stratmann, Hanovre, MGH, 1995.

Capitula episcoporum, t.3, *Capitula episcoporum* ed. R. Pokorny, Hanovre, MGH, 1995.

Capitula episcoporum, t.4, *Capitula episcoporum* ed. R. Pokorny, Hanovre, MGH, 2005.

Capitularia regnum francorum denuo edidit Alfredus Boretius et Victor Krause, MGH, Hannover, 1881, t.1 & t.2.

CASSIEN, J., *Institutions cénobitiques*, Paris, Cerf, Sources chrétiennes, n°109, 2001.

Concile d'Aix-la-Chapelle, 809, *Concilia* ed. Ann Freeman, Hanovre, MGH, 1998, t.2, Supplementum 2.

Concilia Aevi Saxonici, 916-960, *Concilia* ed. Ernst-Dieter Hehl, Hanovre, MGH, 1987, Pars 1.

Concilia Aevi Karolini I, Pars I et II, *Concilia* ed. Societas Aperiendis Fontibus, Hanovre, MGH, 1906, t.2.

DHUODA, *Manuel pour mon fils*, intro, texte critique et notes P. Riché, Trad. B. de Vregille et C. Mondésert, Paris, Cerf, 1997.

Die Konzilien der Karolingischen Teilreiche, 843-859, *Concilia* ed. Wilfried Hartmann, Hanovre, MGH, 1984, t.3.

Die Konzilien der Karolingischen Teilreiche, 860-874, *Concilia* ed. Wilfried Hartmann, Hanovre, MGH, 1998, t.4.

Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens, 962-1001, *Concilia* ed. Ernst-Dieter Hehl, Hanovre, MGH, 1987-2007, Pars 2.

Die Streitschriften Hinkmars von Reims und Hinkmars von Laon, 869-871, *Concilia* ed. Rudolf Schieffer, Hanovre, MGH, 1992, t.4, supplementum

Etymologia of Isidore of Seville, Ed. W. M. LINDSAY, Oxford, 1911.

EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, éd. et trad. P. Géhin, C. Guillaumont, A. Guillaumont, Paris, Cerf, 1998.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le Moine*, Paris, Cerf, Sources chrétiennes, n° 170, 1976

GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, livres XXX-XXXII, Sources chrétiennes n° 525, Le Cerf, Paris, 2009.

HALITGAIRE DE CAMBRAI, *Liber poenitentialis*, éd. J.P. Migne, PL, CV, Paris, Migne, 105, c. 673-676

HINCMAR DE REIMS, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, éd et trad. Doris Nachtmann, Munich, MGH, 1998

HINCMAR DE REIMS, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, Concilia ed. Letha Böhringer, Hanovre, MGH, 1992, t.4, supplementum 1.

HINCMAR DE REIMS, *De regis persona et regio ministerio*, PL, 125, coll. 833-856

HINCMAR DE REIMS, *Vita Remigii*, éd. B. Krusch, MGH, SRM, III, p. 250-341.

JONAS D'ORLEANS, *De Institutione laicali*, éd et trad O. Dubreucq, Paris, Cerf, 2012

JONAS D'ORLEANS, *Historia translationis santi Huberti*, PL 106, col. 387-394.

JONAS D'ORLEANS, *Le métier de roi*, éd., trad. A. Dubreucq, Paris, Cerf, 1995.

MARTIN DE BRAGA, *Œuvres morales et pastorales*, Introduction de Guy Sabbah ; texte latin révisé et traduction de Jean-François Berthet et Guy Sabbah, Paris, Cerf, 2018.

ODON DE CLUNY, *Vita sancti Geraldi Auriliacensis*. Édition critique, traduction française, introduction et commentaires Anne-Marie Bultot-Verleysen, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2009.

Opus Caroli Regis contra Synodum (Libri Carolini), Concilia ed. Ann Freeman, Hanovre, MGH, 1998, t.2, Supplementum 1.

Passio Sancti Dionysii, MIGNE, PL, 106, coll. 23-50

PAULIN D'AQUILEE, *Liber exhortationis ad Heiricum comitem seu ducem Forojuliensem*, éd. J. P. Migne, PL, Paris, Migne, 99, c. 197-282.

PLATON, *La République*, éd et trad. E. Chambry, Paris, Gallimard, 1992.

PLATON, *Ménon*, Paris, Flammarion, 1999, 70a-73d

PRUDENCE, *Carmina*, trad. J., BERGMAN, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1926.

PRUDENCE, *Psychomachie*, édition et traduction de M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

RABAN MAUR, *Commentarium in librum Ruth*, caput 6, col. : 1206

RABAN MAUR, *De institutione clericorum*, liber 3, cap. 5, vol. 2

RABAN MAUR, *De vitiis et virtutibus, de peccatorum satisfactione et remedis*, éd. J. P. Migne, PL 112, Paris, Migne, c. 1367d-1370 et 1374

RABAN MAUR, *Expositio in librum Esther*, cap. 12, col. 665

RABAN MAUR, *In honorem sanctae crucis*, lib. 2, versio prosaica 3

A., ROMANO, *L'opera agiografica di Lupo di Ferrières*. Testo critico, trad. e note della *Vita Maximini* e, in appendice, testo e trad. della *Vita Wigberti*, Galatina, Congedo 1995.

SCHMITZ, H.-J., *Die Bussbücher und Bussdisciplina der Kirche*, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1958 [1883], t. 1 et 2

Scriptores rerum Germanicarum, in usum scholarum, Ex monumentis Germaniae historicis recudi fecit, edidit Georgius Henricus Pertz, Hannovre, 1871-2007

SEDULIUS SCOTTUS, *De rectoribus christianis, on christian rulers*, éd. et trad. S. Hellman, Toronto, Robarts, 1906 ; traduit en anglais R. W. Dyson, Boydell & Brewer, 2010.

SENEQUE, *De Clementia*, éd. et trad. par Susanna Braund, Oxford, Oxford University Press, 2009.

SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Via Regia ad Ludovicum Pium*, PL 102, col. 931-970

SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *Commentaire du Prologue de la Règle de saint Benoît*, Préface par Dom Pius Engelbert, Introduction, notes et tables par dom Jean-Eric Stroobant De Saint-Eloy, Paris, Cerf, 2006.

SMARAGDE DE SAINT-MIHIEL, *La Voie royale*, éd., trad. A Dubreucq, Paris, Cerf, 2018

THEODULFE D'ORLEANS, *Pénitentiel*, PL 105, 207-210

THEODULFE D'ORLEANS, *Capitulaires épiscopaux*, PL 105, 214-215

THEODULFE D'ORLEANS, *Carmina Poetae* 1, Carm.: 1, PL105.

WALAFRID STRABON, *De vita et fine Mammæ monachi, les Versus de beati Blaitheac vita et fine*, MIGNE, PL, 114, 1063-1084B et MIGNE, PL, 114, 1047-1062D

Sources iconographiques

Manuscrits enluminés

Apocalypse, Bamberg, Bibliothèque d'Etat, ms. Bibl. 140.

Bible carolingienne ou bible de Saint-Paul-hors-les-Murs, Rome, Abbaye de Saint-Paul-hors-les-Murs,

Bible de Charles le Chauve, Cambrai, Médiathèque (ancienne bibliothèque municipale), ms. 0327.

Bible de Vivien dite Première Bible de Charles le Chauve, Paris, Bibliothèque nationale de France, mss lat 1 (anc. Colbert 1, anc. Regius 3561)

Codex aureus Escorialensis ou Codex aureus Spirensis, Escorial, Bibliothèque royale, cod. vitrina 17

PRUDENCE, *Psychomachie*, Berne, Bürgerbibliothek, ms. 264.

PRUDENCE, *Psychomachie*, Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, ms. 9987-91 (anc. olim ms. 66).

PRUDENCE, *Psychomachie*, Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, ms. 10066-77.

PRUDENCE, *Psychomachie*, Cambridge, Parker Library, ms. 23

PRUDENCE, *Psychomachie*, Leyde, Bibliothèque universitaire, ms. voss. 8°15.

PRUDENCE, *Psychomachie*, Leyde, Bibliothèque universitaire, ms. Burm. Cod. Q3.

PRUDENCE, *Psychomachie*, Londres, British Library, ms. Cotton Cleopatra C VIII.

PRUDENCE, *Psychomachie*, Londres, British Library, ms. Add. 24199

PRUDENCE, *Psychomachie*, Lyon, Bibliothèque municipale, ms. P.A. 22 (anc. Delandine 22)

PRUDENCE, *Psychomachie*, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Lat. 8318 (anc. Colbert 5037 ; anc. Regius 40188).

PRUDENCE, *Psychomachie*, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. 8085 (anc. Colbert 1429, anc. Regius 7018).

PRUDENCE, *Psychomachie*, St. Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 135.

PRUDENCE, *Psychomachie*, Valenciennes, Bibliothèque municipale, ms. 412 (anc. 393bis).

Psautier, Stuttgart, Bibliothèque nationale du Wurtemberg, ms 23.

Sacramentaire de Marmoutier, Autun, Bibliothèque municipale, ms. 0019 bis

Traité des Vices et des vertus de Moissac, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Lat. 2077

Fresques et objets liturgiques.

Antependium de la cathédrale de Bâle, Paris, musée national du Moyen Âge à l'hôtel de Cluny.

Le jugement dernier, fresques de l'abbaye Saint-Jean de Müstair.

BIBLIOGRAPHIE.

Dictionnaires et outils de travail.

BALARD, M., *Dictionnaire de la France médiévale*, Paris, Hachette, 2003.

BARRAL I ALTET, X. (Dir.), *Dictionnaire critique d'iconographie occidentale*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003

BERNARD, A., *Dictionnaire du Moyen âge, histoire et société*, Paris, Albin Michel, 1997.

BERTHOD, B. ; HARDOUIN-FUGIER, E. ; DÉPREZ, C., *Dictionnaire iconographique des saints*, Paris, L'Amateur, 1999

BLAISE, A., *Lexicon Latinitatis medii aevi, Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Age : praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Turnhout, Brépols, 1998

BUCHWALD, W., HOHLWEG, A., PRINZ, O., *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'antiquité et du moyen-âge*, Turnhout, Brépols, 1991

CHARRON, P. (Dir.), GUILLOUËT, J.-M. (Dir.), *Dictionnaire d'histoire de l'art du Moyen âge occidental*, Paris, R. Laffont, 2009

CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A., *Dictionnaire des symboles ; Mythes, coùtumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, R. Laffont, 2004.

DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1919, t.1

DUCHET-SUCHAUX, G., PASTOUREAU, M., *La Bible et les saints, Guide iconographique*, Paris, Flammarion, 1990.

FAVIER, J., MARTIN, H.-J., *Dictionnaire du Moyen âge, littérature et philosophie*, Paris, A. Michel, 1999

FEUILLET, M., *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, Presses Universitaires de France, «Que sais-je ?», 2009.

GAUVARD, C. (Dir.), LIBERA (de), A.(Dir.), ZINK, M. (Dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

HALL, J., *Dictionnaire des mythes et des symboles*, Paris, G. Monfort, 1994

KIRSCHBAUM, E., *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Herder, 1968-1976, t. 1 à 8.

LE GOFF, J. (Dir.), SCHMITT, J.-C.(Dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999

LEMAÎTRE, N., QUINSON, M.-T., SOT, V., *Dictionnaire culturel du christianisme*, Paris, Cerf, 1994

POUJOL, A-A, SENAULT, J-F, *Dictionnaire des facultés intellectuelles et affectives de l'âme : où l'on traite des passions, des vertus, des vices, des défauts*, Petit-Montrouge, J-P Migne, 1857.

VAUCHEZ, A. (Dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen âge*, Paris, Cerf, 1997

Généralités.

ALIBERT, D., Firmas (de), C., *Les sociétés en Europe, du milieu du VIe à la fin du IXe siècle*, Paris, CNED-SEDES, 2002

- BALARD, M., GENET, J.-P., ROUCHE, M., *Des Barbares à la Renaissance, Moyen âge occidental*, Paris, Hachette, 1981
- E. BREHIER, *Histoire de la philosophie, L'Antiquité et le Moyen Âge*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928, t.1
- BRUNHÖLZL, F., *Histoire de la littérature latine au Moyen Âge, De Cassiodore à la fin de la renaissance carolingienne*, Brépols, t.1-2, 1990.
- CAILLE, LAZZERI, SENELLART (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Champs, Flammarion, 2001, t. 1, pp.18-192.
- DELORT, R., *Charlemagne*, Paris, MA, 1986.
- DEPREUX, P., *Charlemagne et la dynastie carolingienne*, Paris, Tallandier, 2007.
- DEPREUX, P., *Les sociétés occidentales du milieu du VI^e à la fin du IX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015
- FELLER, L., *Eglise et société en Occident, du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle*, Paris, Sedes, 2001.
- GUYOT JEANNIN, O., *Les sources de l'histoire médiévale*, Paris, Librairie générale française, 1998.
- HEUCLIN, J., JEHEL, G., RACINET, P., *Les sociétés en Europe, du milieu du VI^e siècle à la fin du IX^e siècle*, Nantes, Ed. du Temps, 2002
- HUBERT, J., PORCHER, J., VOLBACH, W. F., *L'empire carolingien*, Paris, Gallimard, 1968
- JACQUES P., *Le christianisme occidental au Moyen Âge, IV^e-XV^e siècle*. Paris, A. Colin, 2004
- KLEINCLAUSZ, A., *Alcuin*, Paris, Les Belles Lettres, 1948.
- KLEINCLAUSZ, A., *L'Empire carolingien, ses origines et ses transformations*, Paris, Rousseau, 1902
- KLEINCLAUSZ, A., *Charlemagne*, Paris, Tallandier, 2005
- LE JAN, R., *Histoire de la France. Origines et premier essor, 480-1180*, Paris, Hachette supérieur, 2012.

- LE JAN, R., *La société du haut Moyen âge, VIe-IXe siècles*, Paris, A. Colin, 2009.
- LE JAN, R., *Haut Moyen Age*, Turnhout, Brépols, 2006.
- MÂLE, E., *L'art religieux en France au XIII^e siècle, étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*. Paris, Colin, 1998.
- MANITIUS, M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, 1911
- MARTIN, R., *Approche de la littérature latine tardive et protomédiévale, de Tertullien à Raban Maur*, Paris, A. Colin, 2005.
- MARTIN, H., MERDRIGNAC, B., *Culture et société dans l'Occident médiéval*, Synthèse, Ophrys, 1999
- MIMOUNI, S. C., « Chapitre IV. Paul et la diffusion du message de Jésus dans le monde « judéo-grec » de la Diaspora », in *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Presses Universitaires de France, « Nouvelle Clio », 2006.
- PAUL, J., *Le christianisme occidental au Moyen Âge (Ve-XVe siècle)*, Paris, A. Colin, 2004.
- PERROY, E., *Le monde carolingien*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1960
- PIRENNE, H., *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles, Nouvelle société d'éditions, 1937
- POLY, J.-P., *La mutation féodale. Xe-XIIIe siècles*, Paris, PUF, 1991.
- PORCHER, J., ROSTAND, A., VOLBACH, W. F., *Le premier millénaire occidental, 200-1050. L'empire carolingien, VIIIe-Xe siècle*, Paris, Gallimard, Larousse, 1987
- RIBÉMONT, B., *Les origines des encyclopédies médiévales, d'Isidore de Séville aux carolingiens*, Paris, H. Champion, 2001.
- RUBELLIN, M., *Eglise et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, PUL, 2003.

Recueil de textes.

- CORBET, P., *Les saints ottoniens, Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Thorbecke, 1986.
- COSTRINO, A., *Alcuin's Disputatio de rhetorica : A critical edition with studies of aspects of the text, the stemma codicum, the didactic diagrams and a reinterpretation of sources for the problem of the duality of the dialogue*, thèse, York, 2017.

DEVISSE, J., *Hincmar archevêque de Reims, 845-882*, Genève, Droz, 1975.

FERNIQUE, A., GIRAUD, C., LEDUCQ, A., TOCK, B.-M., *Rois, reines et évêques. L'Allemagne aux X^e et XI^e siècles, Recueil de textes traduits*, Paris, Brépols, 2009.

THORPE, B., *Ancient laws and Institutes of England, comprising the Laws enacted under the Anglo-Saxon Kings from Ethelbert to Canut, with an English Translation*, London, 1840.

98.

WAGNER, A., *Les saints et l'histoire, Sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, Paris, Bréal, 2004.

WASSERSCHLEBEN, H., *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*. Halle, 1851, I

Ouvrages spécialisés.

ABRAHAM-THISSE, S., BOUREAU, A., JACQUESSON, F., LAURIOUX, C. (ET AL.), *Liens de famille, vivre et choisir sa parenté*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1990

ALEXANDRE-BIDON, D., RICHIÉ, P., *L'enfance au Moyen âge*, Paris, Seuil, 1994

ALIBERT, D., *Pénitence et politique à l'époque carolingienne*, Limoges, PULIM, 2009.

ALIBERT, D., *Le roi, son peuple et l'ordre du monde dans l'iconographie politique du haut Moyen âge*, in *Le prince, son peuple et le bien commun : de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Age*, Hervé Oudart, Jean-Michel Picard et Joëlle Quaghebeur (dir.), Rennes, PUR, 2013

ALIBERT, D., *Naissance des idéologies médiévales dans les images politiques carolingiennes*, in *La puissance royale : image et pouvoir de l'Antiquité au Moyen Age*, Emmanuelle Santinelli-Foltz et Christian-Georges Schwentzel (dir.), Rennes, PUR, 2013, p. 85-97

ALTHOFF, G., *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997 .

ALTHOFF, G., *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003.

- ANDRAULT-SCHMITT, C., LHERMITTE, X., PROUST, E., *Orgueil et préjugés : le Limousin et l'invention artistique du Moyen Âge (XI-XIIIe siècle)*, Limoges, PULIM, 2006.
- ANDRONERRE, R., *Satan, prince de l'orgueil*, [S. l.], R. Andronerre, 1975.
- La justice en l'an mil*, Association française pour la justice, Paris, La documentation française, 2003.
- AURELL, M., *Les stratégies matrimoniales (IXe-XIIIe siècle)*, Turnhout, Brépols, 2013
- AURELL, M., DESWARTE, T., *Famille, violence et christianisation au Moyen Âge*, mélanges offerts à Michel Rouche, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005
- AVIGNON, C., BILLORÉ, M., MATHIEU, I., *La justice dans la France médiévale, VIIIe-XVe siècles*, Paris, A. Colin, 2012
- AVON, D., RIZK, K. (DIR.), *De la faute et du salut dans l'histoire des monothéismes*, Karthala, 2010.
- BAASTEN, M., *Pride according to Gregory the Great: a study of the Moralia*, Lewiston, New York, E. Mellen Press, 1986.
- BACIOCCHI (DE), J., COUDREAU, F., NIEL, H., ORAISON, M., SIEWERTH, G., *Le Péché*, Paris, Desclée, de Brouwer, 1959
- BAILLY, A., *La guerre dans la chrétienté impériale à l'époque médiévale, le chrétien face à la guerre. Réflexion politique et témoignage de l'art*, [S. l.], [s. n.], 2008
- BALADIER, C., *Erôs au Moyen Âge, amour, désir et délectation morose*, Paris, Cerf, 1999
- BALOIAN, B. E., *Anger in the Old Testament*, New York, P. Lang, 1992.
- BALOT, R. K., *Greed and injustice in classical Athens*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- BANNIARD, M., *Normes culturelles et réalisme langagier en Galice au VIe siècle, les choix de Martin Braga*, [s.l.], [s.n.], 1989
- BANNIARD, M., *Viva voce, Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris, 1992, p. 305-368.

- BARASCH, M., *Gestures of despair in Medieval and early Renaissance art*, New York, University Press, 1976.
- BARBIER, J., *Dotes, donations après rapt et donations mutuelles : les transferts patrimoniaux entre époux dans le royaume franc d'après les formules : VIe-XIe siècles*, Rome, Ecole française de Rome, 2002.
- BASCHET, J., *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIIe-XVe siècle)*, Paris-Rome, Ecole française de Rome, 1993.
- BASLEZ, M.-F., *Saint Paul*, Paris, Fayard, 1991.
- BATAILLARD, M.-C., *La structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*, Paris, [s.n.], 1993
- BAUTIER, A.-M., BAUTIER, R.-H., *Contribution à l'histoire du cheval au Moyen Age*, [s.l.], [s.n.], 1978
- BAUTZ, M., *Virtutes, Studien zu Funktion und Ikonographie der Tugenden im Mittelalter und im 16. Jahrhundert*, Berlin, 1999
- BECKWITH, J., *Early medieval art, Carolingian, Ottonian, Romanesque*, London, Thames and Hudson, 1964.
- BEJCZY, I., NEWHAUSER, R., *A supplement to Morton W. Bloomfield et al.: Incipits of Latin works on the virtues and vices, 1100-1500 A.D*, Turnhout, Brépols, 2008.
- BELL, D. M., *L'idéal éthique de la royauté en France au Moyen Âge, D'après quelques moralistes de ce temps*, Genève, E. Droz, 1962.
- BELL, R. M., *L'anorexie sainte. Jeûne et mysticisme du Moyen Âge à nos jours*, Paris, PUF, 1994.
- BERGES, S., *Plato on virtue and the law*, London, Continuum, 2009
- BERNSTEIN, S., CONTAMINE, P., WINOCK, M., (dir.), *Histoire de la France politique, vol. 1, Le Moyen Age : le roi, l'Église, les grands, le peuple, 481-1514*, Paris, Éd. du Seuil, 2006.
- BERRIOT-SALVADORE, E., PASCAL, C., ROUDAUT, F. (dir.), *La vertu de prudence, entre Moyen Age et âge classique*, Paris, Classiques Garnier, 2012

- BERTHAULT, P., *Alcuin et les "libri Carolini"*, Montauban, impr. de J. Granié, 1889
- BESSON, F., *A armes égales, Une représentation de la violence en France et en Espagne au XIIe siècle*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1989.
- BETZ, H. D., *Plutarch's ethical writings and early Christian literature*, Leiden, EJ Brill, 1978.
- BEUCKERS, K. G., CRAMER, J., IMHOF, M., *Die Ottonen, Kunst, Architektur, Geschichte*, Petersberg, Michael Imhof Verlag, 2002
- BEZLER, F., *Les pénitentiels espagnols, contribution à l'étude de la civilisation de l'Espagne chrétienne du haut Moyen Âge*, Münster, Aschendorff, 1994
- BILLER, P., MINNIS, A.J., *Handling sin, confession in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 1998
- BLOOMFIELD, M. W., GUYOT, B. G., HOWARD, D. R., *Incipits of Latin works on the virtues and vices, 1100-1500 AD*, Cambridge, the Medieval academy of America, 1979.
- BLOOMFIELD, M. W., *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, East Lansing, Mich., Michigan State College Press, 1952.
- BOLDRINI, A., ECKANN, A., *L'envie*, Paris, Flammarion, 2007.
- BOLOGNE, J.-C., *Histoire de la coquetterie masculine*, Perrin, 2011
- BOLTON, W.-F., *Alcuin and "Beowulf, A eighth century view*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1978.
- BON, F, MAFFESOLI, M, *La Colère*, Paris, Editions du Centre Pompidou, 1996.
- BONDURAND, E., *L'éducation carolingienne - Le manuel de Dhuoda, 843*, Genève, Mégariotis Reprints, 1978
- BONNET, C., DESCATOIRE, C., *Les Carolingiens, 741-987*, Paris, A. Colin, 2001
- BORD, L.-J., MUGG, J.-P., *La chasse au Moyen Âge, Occident latin, VIe-XVe siècle*, Aix-en-Provence, Gerfaut, 2008

- BOSSY, J., "Moral arithmetic: seven sins into Ten Commandments", in E. Leites, éd., *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press- Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988.
- BOTROT, J., *Le péché d'orgueil*, Paris, Mercure de France, 1956.
- BOTTIN BARITAUX, B., *Le vocabulaire du péché et de la rémission du péché dans les sermons d'Augustin d'Hippone*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 1997
- BOUGARD, F., FELLER, L., LE JAN, R. (dir.), *Les élites au haut Moyen Âge, crises et renouvellements*, Turnhout, Brépols, 2006.
- BOUGARD, F., FELLER, L., LE JAN, R. (dir.), *Dots et douaires dans le haut Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2002.
- BOUGOUX, C., *Petite grammaire de l'obscène: églises et duché d'Aquitaine, XI-XIIIe siècles*, Bordeaux, Bellus, 1992.
- BOURGEOIS, E., *Le capitulaire de Kiersy-sur-Oise 877, étude sur l'état et le régime politique de la société carolingienne à la fin du IXe siècle d'après la législation de Charles le Chauve*, Genève, Mégariotis Reprints, 1974.
- BRADLEY, J., 'You shall surely not die', *the concepts of sin and death as expressed in the manuscript art of Northwestern Europe, c. 800-1200*, Leiden, Brill, 2008
- BRASWELL, M. F., *The medieval Sinner, characterization and confession in the literature of the English Middle Ages*, London, Associated university presses, 1983
- BRESC, H., CUVILLIER, J.-P., FOSSIER, R. (et al.), *La famille occidentale au Moyen Age*, Bruxelles, Complexe, 2005
- BROWN, P., *L'autorité et le sacré*, Paris, Noesis, 1998.
- BRUNDAGE, J., *law, sex and Christian society in Medieval Europe*, Chicago, the University of Chicago Press, 1987.
- BULLOUGH, D.-A., *Alcuin: achievement and reputation. Being part of the Ford lectures delivered in Oxford in Hilary Term 1980*, Leiden, Boston, Brill, 2004.
- BUNGE, G., *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Würzburg, Verlage der Christliche Osten, 1995

- BÜHRER-THIERRY, G., *Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie, les Églises de Bavière et de Souabe, 876-973*, Picard, 1997.
- BÜHRER-THIERRY, G., *Le pouvoir en action dans les mondes franc et germanique du haut Moyen Âge, VIe-XIe s.*, [S.l.], [s.n.], 2004.
- BÜHRER-THIERRY, G., *L'Europe carolingienne, 714-888*, Paris, A. Colin, 2010.
- BURNISH, R., *The meaning of baptism, a comparison of the teaching and practice of the fourth century with the present day*, London, Alcuin Club, SPCK, 1985
- BUTLER, S. M., *The language of abuse: marital violence in later medieval England*, Leiden, Boston, Brill, 2007.
- BYNUM, C. W., *Jeûnes et festins sacrés: les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Cerf, 1994.
- CAILLET, J.-P., *L'art carolingien*, Paris, Flammarion, 2005.
- CALVET-MARCADÉ, G., *Les clercs carolingiens et la défense des terres d'Église (Francie du Nord, IXe s.)*, [S.l.], [s.n.], 2012.
- CAMPANINI, A., SCHOLLIERS, P., WILLIOT, J.-P., *Manger en Europe, patrimoines, échanges, identités*, Bruxelles, P. Lang, 2011
- CAMUS, X., *La conception du bonheur chez Aristote, Essai sur la hiérarchie des biens dans l'Éthique à Nicomaque*, Mémoire de Maîtrise, Université du Québec, 2008
- CARACO, A., *La luxure et la mort*, Lausanne, L'âge d'homme, 1968.
- CARLSON, M. L., *Pagan examples of fortitude in the latin christian apologists*, [S.l.], [s.n.], 1958.
- CAROZZI, C., *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Rome, École Française de Rome, 1994.
- CARRON, R., *Enfant et parenté dans la France médiévale, Xe-XIIIe siècles*, Genève, Droz, 1989
- CASAGRANDE, C., VECCHIO, S., *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2009.

- CASAGRANDE, C., VECCHIO, S., *Les péchés de la langue, discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris, Cerf, 1991
- CASTELFRANCHI, L., *L'art de l'an mil en Europe, 950-1050*, Paris, Thalia, 2006
- CAYLA, O., RENOUX-ZAGAME, M.-F., *L'office du juge*, LGDJ, 2001.
- CENDREY, J. Y., HENNIG, J. L., *La luxure*, Paris, Ed du Centre Pompidou, 1997.
- CHAILLEY, J., *La Danse religieuse au moyen-âge*, Paris, J. Vrin, 1969
- CHARBONNEAU-LASSAY, L., *Le Bestiaire du Christ*, Paris, A. Michel, 2011
- Charlemagne ou l'éveil de l'Europe, D'Augustodunum à Ingelheim*. Catalogue de l'exposition du Musée Rolin, 13 février-19 avril 1999, Autun, Musée Rolin, 1999.
- CHAUNU, P., *La violence de Dieu*, Paris, R. Laffont, 1978.
- CHAZELLE, C. M., *The crucified God in the Carolingian era, theology and art of Christ's passion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- CHÉLINI, J., *L'aube du Moyen Âge, naissance de la chrétienté occidentale : la vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne, 750-900*, Paris, Picard, 1997
- CHOLVY-BALDET, B., Le péché originel, une invention d'Augustin ? in *"Itinéraires augustiniens"*, n°45, 2011, pp. 15-30
- CLAUTEAUX, M., *Les couleurs du corps, étude des rapports entre la couleur et le corps nu et vêtu dans le manuscrit enluminé (Xe-XIe siècle)*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2014
- CLOSE, F., *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire, contribution à l'histoire de la pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruxelles, Classe des Lettres, 2011.
- COCHELIN, I., *Le dur apprentissage de la virginité, Cluny, XIe siècle*, in *Au cloître et dans le monde : femmes, hommes et sociétés, IXe-XVe siècle: mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, textes réunis par Patrick Henriot et Anne-Marie Legras, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 119-132
- COHN, N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen âge, fantasmes et réalités*, Paris, Payot, 1982
- COLLINS, L., *Fortitude*, Paris, Librairie générale française, 1986.

- COMBELLE, L., *Péché d'orgueil*, Paris, Mercure de France, 1956.
- CONTRENI, J. J., *Carolingian learning, masters and manuscripts*, Aldershot, Ashgate, 1992
- COSNET, B., *Sous le regard des vertus, Italie, XIVE siècle*, Rennes, PUR, 2015.
- CORDEZ, P., *Charlemagne et les objets, des thésaurisations carolingiennes aux constructions mémorielles*, Bern, P. Lang, 2012
- COUTIL, L., *L'art mérovingien et carolingien : sarcophages, stèles funéraires, cryptes, baptistères, églises, orfèvrerie et bijouterie*, Bordeaux, Impr. J. Bière, 1930.
- CURZER, H. J., *Aristotle and the virtues*, Oxford, Oxford university press, 2012
- DARRAGON, E., HOLDER, E., *L'envie*, Paris, Ed. du Centre Pompidou, 1997.
- DECHARNEUX, B., NEFONTAINE, L., « Aux origines du symbole », in *Le symbole*, Paris, Presses Universitaires de France, «Que sais-je ?», 2014.
- DE CORTE, M., *De la force*, Paris, Dominique Martin Morin, 1998.
- DE CORTE, M., *De la tempérance*, Paris, Dominique Martin Morin, 1982.
- DE LA CROIX, A., *L'érotisme au Moyen âge, le corps, le désir et l'amour*, Paris, Tallandier, 2003
- DELARCHE, C., *La liturgie, C'est-à-dire*, Centurion, Paris, 1990.
- DELARUELLE, E., *La piété populaire au Moyen âge*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1980
- DE LIBERA, A., *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.
- DELUMEAU, J., *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1983.
- DELUMEAU, J., « Que reste-t-il du péché ? », in *La vertu*, Paris, Presses Universitaires de France, «Hors collection», 2009.
- DEPEYROT, G., *Richesse et société chez les Mérovingiens et Carolingiens*, Paris, Errance, 1994
- DEPREUX, P., *Nithard et la Res Publica, un regard critique sur le règne de Louis Le Pieux*, [S.l.], [S.n.], 1992.

- DEPREUX, P., *Le sceptre, la baguette et le fétu, études sur l'histoire sociale, institutionnelle et culturelle du Moyen Âge occidental (VIe - XIIe s.)*, [S.l.], [s.n.], 2005.
- DEPREUX, P., *L'entourage et le gouvernement de l'empereur Louis le Pieux (roi des Aquitains de 781 à 814, puis empereur jusqu'en 840)*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 1995.
- DESCHAMPS, P., *Le combat des vertus et des vices sur les portails romans de la Saintonge et du Poitou*, Caen, Henri Delesques, 1914.
- DESLIGNES, C., INGRASSIA, C., TERRASA, X., *La danse médiévale. Histoire de la danse au Moyen Age*, Beauchamp, 2009 vol 1 & 2
- DESWARTE, T., *Une sexualité sans amour ? Sexualité et parenté dans l'Occident médiéval*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2005
- DETAMBEL, R., WAJCMAN, G., *L'avarice*, Paris, Ed. du Centre Pompidou, 1997.
- DEVISSE, J., *Les Méthodes de travail d'Hincmar de Reims*, Paris, C.N.R.S., 1977.
- DEVISSE, J., "Pauperes" et "Paupertas" dans le monde carolingien, ce qu'en dit Hincmar de Reims, Lille, "Revue du Nord", 1966.
- DERIN, E., *L'homo furens, la représentation physique de la colère dans la littérature latine*, [S. l.], [S. n.], 2003.
- DRISCOLL, M., *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*, Aschendorff, Munster, 1999.
- DROBNER (dir.), H. R., *Les Pères de l'Église : Sept siècles de littérature chrétienne*, Tournai, Desclée, 1999.
- DUBY, G., *Le chevalier, la femme et le prêtre, le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette littérature générale, 1981
- DUBY, G., *Mâle Moyen âge, de l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 2010
- DUFREIGNE, J.-P., *Bref traité de la colère: une passion interdite*, Paris, Plon, 2000.
- DUPUY, A., *Alcuin et la souveraineté pontificale au VIIIe siècle*, Tours, Ladevèze, 1870
- DURKHEIM, E., *Le Suicide*, PEF, 1897
- DURLIAT, M., *Des barbares à l'an mil*, Paris, L. Mazenod, 1985.

DUTTON, P. E., KESSLER, H. L., *The poetry and paintings of the first Bible of Charles the Bald*, Ann Arbor, The University of Michigan press, 1997

Échanges, communications et réseaux dans le Haut Moyen âge, études et textes offerts à Stéphane Lebecq, textes réunis par Alban Gautier et Céline Martin, Turnhout, Brépols, 2011.

ESMEIN, A., *Les Ordalies dans l'église gallicane au IX^e siècle, Hincmar de Reims et ses contemporains*, Paris, Impr. nationale, 1898.

FARENC, T., *Quatre vertus pour un chemin d'excellence. Ethique et vie spirituelle*, Paris, Téqui, 2007.

FARRUDJA, A., *Les insignes royaux en France du milieu du VIII^e siècle au XI^e siècle, la mise en place d'une ritualisation ?*, [S.l.], [s.n.], 2002.

FAVREAU, R., *Initium omnis peccati superbia (Ecclésiastique, X, 15)*, Poitiers, [s. n.], 1999.

FAYARD, M., *La Pénitence d'après Alcuin*, Besançon, Impr. catholique de l'Est, 1914

FEHÉRVÁRY, J. O., « Augustin, Cassien, Césaire, trois approches de la pénitence quotidienne », in *Multi sunt poenitentiae fructus*, Roma , Studia Anselmania, 2009, pp. 111-159.

FICHTENAU, H., *L'Empire carolingien*, Paris, Payot, 1981.

FINE, A., *Parrains, marraines, La parenté spirituelle en Europe*, Fayard 1994.

FIREY, A., *A contrite heart, prosecution and redemption in the Carolingian Empire*, Leiden, Boston, Brill, 2009.

FLAHAULT, F., *La méchanceté*, Paris, Descartes & Cie, 1998.

FLANDRIN, J.-L., *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI^e -IX^e siècles)*, Paris, 1983.

FLORI, J., *La fonction militaire jusqu'à l'an mil*, in "L'idéologie du glaive", Genève, Droz, 2010, pp. 9-28.

FOLZ, R., *Le couronnement impérial de Charlemagne*, Paris, Gallimard, 2010.

FOLZ, R., *L'Interprétation de l'empire ottonien*, Congrès des historiens, Dijon, [s.n.], 1979

- FOOT, P., *Virtues an vices and other essays in moral philosophy*, Oxford, Clarendon press, 2002.
- FOZIERES (de), V., *La gourmandise*, [S. l.], [s.n.], 2006.
- FRANTZEN, A. J., *La littérature de la pénitence dans l'Angleterre anglo-saxonne*, Fribourg, 1991.
- FRANTZEN, A. J., *Les « libri poenitentiales »*, mise à jour du fasc. 27, 1985.
- FREDRIKSEN, P., *Sin, the early history of an idea*, Oxford, Princeton university press, 2012
- FUX, P.-Y., *Les sept passions de Prudence, Introduction générale et commentaire*, éditions universitaires Fribourg, 2003.
- GAEHDE, J. E., *Peinture carolingienne*, Paris, Chêne, 1977.
- GAMER, H. M., MCNEILL, J. T., *Medieval handbooks of penance, a translation of the principal libri poenitentiales and selections from related documents*, New York, Columbia University Press, 1990
- GANSHOF, F. L., *Note sur la date de deux documents administratifs émanant de Louis le Pieux, la circulaire aux archevêques de 816 et le "capitulaire missorum" de 818-819*, Paris, [s.n.], 1955.
- GARNIER, F., *Le langage de l'image au Moyen Âge*, Paris, Léopard d'or, 1996, t.1
- GARRISON, E., *Ottonian imperial art and portraiture, the artistic patronage of Otto III and Henry II*, Farnham, Ashgate, 2012
- GAUTHIER, R. A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1951.
- GAUTIER, A., *Alimentations médiévales, Ve – XVIe siècles*, Paris, Ellipses, 2009.
- GAUVARD, C., JACOB, R. (dir.), *Les rites de la justice, gestes et rituels judiciaires au Moyen âge*, Paris, Le Léopard d'Or, 2000
- GAUVARD, L., *Violence et ordre public au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2005.
- GENE, J.-P., *La gourmandise*, Paris, Ed. Du Centre Pompidou, 1997.

- GENET, J.-P., *L'évolution du genre des Miroirs des princes en Occident au Moyen Âge*, In : *Religion et mentalités au Moyen Âge : Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.
- GERZAGUET, J.-P., JUDIC, B., LE JAN, R., [et al.], *L'Église et la société entre Seine et Rhin, (Ve-XVIe siècle)*. Recueil d'études historiques du Moyen Âge en l'honneur de Bernard Delmaire, Villeneuve d'Ascq, Revue du Nord, 2004.
- GESTERREICH, T. K., *Les possédés, La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'Antiquité, au Moyen Âge et dans la civilisation moderne*, Paris, Payot, 1927.
- GIOVANNONI, J.-L., VINCENT, J.-D., *L'orgueil*, Paris, Ed. Du Centre Pompidou, 1997.
- GIRAUDOUX, J., MORAND, P., MAC ORLAN, P., *Les sept péchés capitaux*, Paris, Kra, 1929.
- GODARD, D., *Deux hommes sur un cheval, l'homosexualité masculine au Moyen Age*, Béziers, H & O , 2003
- GODMAN, P., *Alcuin, The Bishops, Kings, and Saints of York*, Oxford University Press, 1982
- GODMAN, P., *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, 1987
- GONTHIER, N., *Le châtement des crimes au Moyen Âge XIIe-XVIe siècles*, Rennes, PUR, 1998.
- GOODY, J., *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, A. Colin, 2012
- GOURINAT, J.-B., *Le stoïcisme*, Paris, PUF, 2009
- GOURINAT, J.-B., *La dialectique chez les stoïciens*, Paris, J. Vrin, 2000.
- GOURNAY (de), F., *Le Rouergue au tournant de l'An Mil, de l'ordre carolingien à l'ordre féodal (IXe-XIIe siècle)*, Toulouse, CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2004
- GRABAR, A., NORDENFALK, C. A. J., *Le Haut Moyen Age du quatrième au onzième siècle*, Genève, Skira, 1957
- GRABAR, A., *Les voies de la création en iconographie chrétienne, Antiquité et Moyen âge*, Paris, Flammarion, 2008
- GRABAR, A., *Les fresques de Castelseprio*, Paris, Gazette des beaux-arts, [s.d.]

- GRAVEL, M., *Distances, rencontres, communications, les défis de la concorde dans l'Empire carolingien*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 2011
- GREEN, W. Mac A., *Initium omnis peccati superbia*, Berkeley, University of California Press, 1949.
- GRODECKI, L., MÜTHERICH, F., TARALON, J., WORMALD, F., *Le premier millénaire occidental, Le siècle de l'an mil, 950-1050*, Paris, Gallimard, 1985.
- GROSS, J., *Eschau, l'abbatiale Saint-Trophime et l'ancienne abbaye Sainte-Sophie, un haut lieu de l'art roman ottonien et de la sagesse*, édition du millénaire, 996-1996, Eschau, Groupement des sociétés d'Eschau, 1996
- GUILLOT, O., *Arcana imperii, IV-XIe siècles*, Limoges, PULIM, 2003.
- GUIZARD-DUCHAMP, F., *L'homme et les espaces du sauvage dans le monde franc, Ve-IXe siècles*, [S.l.], [s.n.], 2004.
- GUSDORF, G., *La vertu de force*, Paris, PUF, 1960.
- GUYON, G. D., *De la chasse et des clercs au Moyen âge*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2006
- HAMILTON, S., *The practice of penance, 900-1050*, Rochester, Royal Historical Society, Boydell Press, 2001
- HAMONIC, T.-M., "L'acédie et l'ennui selon saint Thomas", in D. Norton, *L'ennui. Féconde mélancolie*, Paris, Autrement, 1998.
- HAUERWAS, S., PINCHES, C. R., *Christians among the virtues: theological conversations with ancient and modern ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997
- HAWORTH, K. R., *Deified virtues, demonic vices, and descriptive allegory in Prudentius' Psychomachia*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1980
- HAYDON, G., *Values, virtues and violence: education and the public understanding of morality*, Oxford, Cambridge, Blackwell publ., 1999.
- HEITZ, C., *La France pré-romane, archéologie et architecture religieuse du haut Moyen âge, IVe siècle-an mille*, Paris, Errance, 1987

HINKS, R. P., *Carolingian art, a study of early medieval painting and sculpture in Western Europe*, University of Michigan Press, 1962.

HOLLYMAN, K.J., *Le développement du vocabulaire féodal en France pendant le haut Moyen Âge. Etude sémantique*, Genève, Paris, E. Droz, 1957.

HOUCET, J., *Les combats des vertus et des vices, les psychomachies dans l'art*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1969.

HOURIHANE, C., *Virtue & vice, the personifications in the Index of Christian art*, Princeton, Index of Christian Art, Dept. of Art and Archaeology, Princeton University in association with Princeton University Press, 2000

HOUSSAYE, J., *Femmes pédagogues. Tome 1, De l'Antiquité au XIXe siècle*, Paris, Fabert, 2008.

HOUSSAYE (dir.), J., *Premiers pédagogues : De l'Antiquité à la Renaissance*, ESF, 2002.

HOWARD, D. R., *The Three Temptations. Medieval Man in Search of the World*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

HUFTIER, M., « Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin », in *"Recherches de théologie ancienne et médiévale"*, t. 33, 1966

HUGUENY, E., *Tempérance et chasteté*, Paris, P. Lethielleux, 1941.

Impies et païens, entre Antiquité et Moyen âge, textes réunis par Lionel Mary et Michel Sot, Paris, Picard, 2002

JACOB, R., *Images de la justice, essai sur l'iconographie judiciaire du Moyen Âge à l'âge classique*, Paris, Le Léopard d'or, 1994.

JACOB, R., *La grâce des juges, l'institution judiciaire et le sacré en Occident*, Paris, PUF, 2014

JEAMMET, N., *Le plaisir et le péché: essai sur l'envie*, Paris, Desclée de Browwer, 1998.

JEDAN, C., *Stoic virtues, Chrysippus and the religious character of stoic ethics*, London, Continuum, 2009

JÉGOU, L., *L' autorité épiscopale et le règlement des conflits dans les mondes franc et germanique (du milieu du VIIIe siècle au milieu du XIe siècle)*, [S.l.], [s.n.], 2007.

- JONG (de), M. *The penitential state, authority and atonement in the age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge University Press, 2009.
- JOYE, S., *La femme ravie, le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du haut Moyen Age (VIe-Xe siècle)*, [S.l.], [s.n.], 2006.
- HÜE, D., *L'orgueil du cheval*, In : *Le cheval dans le monde médiéval*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1992.
- KAEUPER, R. W., *Chivalry and violence in medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- KAEUPER, R. W., *Violence in medieval society*, Woolbridge, Boydell press, 2000.
- KATZENELLENBOGEN, A., *Allegories of the virtues and vices in mediaeval art, from early Christian times to the thirteenth century*, London, Warburg Institute, 1939.
- KEEFE, S. A., *Water and the word : baptism and the education of the clergy in the Carolingian empire*, University of Notre Dame Press, 2002
- KEIM, A., *L'orgueil, Satan et les anges*, Paris, E. Mary, [s. d.].
- KERSHAW, P., *Peaceful kings, peace, power, and the early medieval political imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2011
- KLEIBER, G., *Le mot "ire" en ancien français (XIe-XIIIe siècles): essai d'analyse sémantique*, Paris, C. Klincksieck, 1978.
- KLEINBERG, A., *Péchés capitaux*, Paris, Seuil, 2008.
- KLEINKNECHT, H, FICHTNER, J, STÄHLIN, G, *Wrath*, London, A and C Black, 1964.
- KLIBANSKY, R., PANOFSKY, E., SAXL, F., *Saturne et la mélancolie. Études historiques et philosophiques: nature, religion, médecine et art*, Paris, Gallimard, 1989.
- KOLOMOYTZEFF, V., *Vices et vertus*, Le Caire, R. Schindler, 1945.
- KONSTAN, P., RUTTER, N.-K., *Envy, spite and jealousy: the rivalrous emotions in ancient Greece*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2003.
- KÖRECSSES, Z., *Metaphors of anger, pride and love: a lexical approach to the structure of concepts*, Amsterdam, Philadelphia, J. Benjamins Pub Co, 1986.

KOTTJE, R., *Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus : Ihre Überlieferung und ihre Quellen*, Berlin, de Gruyter, 1980.

KRATZ, R. G., SPIECKERMANN, H., *Divine wrath and divine mercy in the world of antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

KRAUTHEIMER, R., *Idéologie de l'art antique du IVe au XVe siècle*, Paris, G. Monfort, 1995.

KUBACH, H. E., *L'art de l'Empire au début du moyen âge, les arts carolingien et ottonien*, Paris, A. Michel, 1972.

La chasse au Moyen Age, société, traités, symboles, textes réunis par Agostino Paravicini Bagliani et Baudouin Van den Abeele, Turnhout, Brépols, 2000

LADÁRIA, L. F., *L'histoire de la doctrine du péché originel*, in "Mystère de Dieu, mystère de l'homme. 2, Anthropologie théologique, Deuxième partie, chapitre VII", Paris, Parole et silence, 2011, pp. 311-348

LAFRAN, A., *Entre ciel et terre : exégèse, symbolique et représentation de la pendaison de Judas Iscariote au Moyen Âge (XII-XIVe siècles)*, [S.l.], [s.n.], 2002.

La Justice au Moyen Âge, sanction ou impunité ? Centre universitaire d'études et de recherches médiévales, Aix-en-Provence, CUERMA, J. Laffite, 1986

LANEYRIE-DAGEN, N., *L'invention du corps, La représentation de l'homme du Moyen Âge à la fin du XIXe siècle*, Paris, Flammarion, 1997.

LANGHOLM, O. I., *The merchant in the Confessional, trade and price in the pre-reformation penitential handbooks*, Leiden, Brill, 2003

LAPAQUE, S., *Avarice*, Paris, EJC, 2000.

LAPAQUE, S., *Colère*, Paris, EJC, 2000.

LAPAQUE, S., *Envie*, Paris, EJC, 2000.

LAPAQUE, S., *Gourmandise*, Paris, EJC, 2000.

LAPAQUE, S., *Luxure*, Paris, EJC, 2000.

LAPAQUE, S., *Orgueil*, Paris, EJC, 2000.

LASKO, P., *Ars Sacra, 800-1200*, London, Yale University Press, 1994.

LECLERCQ, J., *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Âge*, Paris, Mame-Desclée, 2010.

LE GOFF, J., *La Bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1986.

LEFRANÇOIS, M., *La peine de mort et l'Église en Occident, d'après les sources chrétiennes, de Tertullien à Hincmar de Reims (197-882)*, [S.l.], [s.n.], 2003.

LE GOFF, J., *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

LE JAN, R., *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IXe siècle aux environs de 920)*, Villeneuve d'Ascq, Centre de recherche sur l'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 1998.

LE JAN, R., *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Paris, Picard, 2001.

LE JAN, R., *Famille et pouvoir dans le monde franc, VIIe-Xe siècle. Essai d'anthropologie sociale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.

LE JAN, R., *Aux origines du douaire médiéval (VIe-Xe siècles)*, in "Veuves et veuvage dans le haut moyen âge", études réunies par M. Parisse, Paris, éd. Picard, 1993.

LE JAN, R., *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne, début IXe siècle aux environs de 920*, Villeneuve d'Ascq, Centre d'Histoire l'Europe du Nord-Ouest, Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 1998

LE JAN, R., *Espaces sauvages et chasses royales dans le Nord de la Francie : VIIème-IXème siècles*, [S.l.], [s.n.], 1980.

LE JAN, R., *Structures de parenté et pouvoirs dans l'aristocratie, entre Loire et Rhin (VIIème-Xème siècle)*, Lille, Atelier national de Reproduction des Thèses, 1993.

LEMAIRE-DUTHOIT, C., *Magiciens et sorciers au Moyen Âge*, Paris, Ellipses, 2011

LEREAU, M., *L'entourage féminin de Charlemagne, statut, implications et célébration*, [S.l.], [s.n.], 2003.

LE ROUX, H., *Le combat des Vertus et des Vices dans l'art roman du Poitou-Charentes*, Poitiers, [s.n.], 2006.

Les rites de justice, gestes et rituels judiciaires au Moyen Âge, Paris, Le Léopard d'or, 2000.

Les sens spirituels: sens spirituel, goût spirituel, touchers, touches, gourmandise spirituelle, luxure spirituelle, Paris, Beauchesne, 1993.

LESNE, E., *Hincmar et l'empereur Lothaire, étude sur l'église de Reims au IXe siècle*, Paris, Aux bureaux de la revue, 1905.

LESNE, E., *La hiérarchie épiscopale, provinces, métropolitains, primats en Gaule et en Germanie depuis la réforme de Saint Boniface jusqu'à la mort d'Hincmar, 742-882*, Paris, A. Picard et fils, 1905

LETT, D., *Famille et parenté dans l'Occident médiéval, Ve-XVe siècle*, Paris, Hachette supérieur, 2000

LEVELEUX, C., *La parole interdite: le blasphème dans la France médiévale XIII-XVIe siècles*, Paris, De Boccard, 2001.

LEVY, N., *La femme sans vergogne, ou la femme impudique dans les textes médiévaux*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2003.

LLOYD-JONES, D. M., *La dépression spirituelle: origines et remèdes*, Châlon-sur-Saône, Europresse, 1989.

LOT, F., *Le Premier capitulaire de Charlemagne*, Melun, Impr. administrative, 1924.

MÄHL, S., *Quadriga Virtutum, Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*, Cologne, Vienne, Böhlau, 1969.

MALAXECHEVENIA, I., *Le bestiaire médiéval et l'archétype de la féminité*, Paris, Lettres modernes, 1982.

MANE, P., PIPONNIER, F., *Se vêtir au Moyen âge*, Paris, A. Biro, 1995

MARÉCHAUX, P., *Passions et vertus, fragments. Les Stoïciens, traduction du grec et du latin*, notes et préface de P. Maréchaux, Paris, Payot & Rivages, 2003

MARITAIN, J., *La pensée de saint Paul*, Paris, Parole et silence, 2008

MARQUET, D., *Colère*, Paris, Librairie générale française, 2003.

MARTINEZ, T. E., *Orgueil*, Paris, R. Laffont, 2004.

MASALA, A., *Vers une naturalisation de la théorie de la vertu, prolégomènes à une psychologie positive de la vertu*, [S. l.], [S. n.], 2009

- MATHE, R., (dir.), *Antiquité classique. D'Hippocrate à Alcuin*, Limoges, UER des Lettres et des Sciences Humaines, 1985.
- MAYR-HARTING, H., *Ottonian book illumination, an historical study*, London, Harvey Miller, 1999
- McKINNON, C., *Character, virtue theories, and the vices*, Peterborough, Orchard Park, NY: Broadview Press, 1999.
- MEYER, M., *Principia moralia*, Paris, Fayard, 2013
- MICHEL, A. I., *Recherches sur la présence du stoïcisme chez Martin de Braga*, Paris, [s.n.], 2013
- MIGGELBRINK, R., *Der Zorn Gottes: Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg, Herder, 2000.
- MINOIS, G., *Les origines du Mal, Une histoire du péché originel*, Paris, Fayard, 2002.
- MITALAITÉ, K., *Philosophie et théologie de l'image dans les "Libri Carolini"*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2007.
- MOREL, B., *Une iconographie de la répression judiciaire : le châtiment dans l'enluminure en France du XIII^e au XV^e siècle*, Ed. Du comité des travaux historiques et scientifiques, 2007.
- Motherhood, religion, and society in medieval Europe, 400-1400*, essays presented to Henrietta Leyser, Farnham, Ashgate, 2011
- MOUQUIN, G., *La notion de jeu de hasard en droit public*, Droz, Genève, 1980.
- MURRAY, A., *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- N'DIAYE, C., *La Gourmandise. Délices d'un péché*, Paris, Autrement, 1993.
- NAGY, P., *Le don des larmes. Un instrument en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.
- NEES, L., *Early medieval art*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- NELLI, R., *Magie et contraception au Moyen-âge*, [S.l.], [s.n.], 1976
- NELSON, J. L., WORMALD, P., *Lay intellectuals in the Carolingian world*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007

- NEUHAUSER, R., *In the garden of evil, the vices and culture in Middle Ages*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005.
- NEUHAUSER, R., *Sin, essays on the moral tradition in the Western Middle Ages*, Ashgate Variorum Collected Studies Series, CS869. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2007.
- NEUHAUSER, R., *The early history of Greed: the sin of avarice in early medieval, thought and literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- NEUHAUSER, R. , *The seven deadly sins, from communities to individuals*, Boston, Brill, 2007.
- NEUHAUSER, R., *The treatise on vices and virtues in Latin and the vernacular*, Turnhout, Brépols, 1993.
- NIRENBERG, D., *Violence et minorités au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2001.
- NORMAN, J. S., *Metamorphoses of an Allegory. The Iconography of Psychomachia in Medieval Art*, New York, Berne, Francfort, Paris, Peter Lang, 1988.
- NORTH, H., *From myth to icon, reflections of Greek ethical doctrine in literature and art*, Ithaca, Cornell University Press, 1979.
- NUGENT, S. G., *Allegory and poetics, the structure and imagery of Prudentius' "Psychomachia*, New York, P. Lang, 1985
- NYSSSEN, W., *Le Christ sauveur dans les évangéliaires de l'an mil*, Paris, P. Téqui, 2006.
- OGILVY, J. D. A., *Books known to Anglo-latin writers from Aldhelm to Alcuin (670-804)*, The Medieval Academy of America, 1936.
- OLECHA, I.-K., *L'envie*, Paris, Seuil, 1991.
- O'REILLY, J., *Studies in the iconography of the virtues and vices in the Middle Ages*, New York, Garland Pub., 1988.
- O'SULLIVAN, S., *Early medieval glosses on Prudentius' Psychomachia, the Weitz tradition*, Leiden, Brill, 2004
- PAGE, S., *Magic in medieval manuscripts*, Toronto, University of Toronto Press, 2004

- PALAZZO, E., *Les sacramentaires de Fulda, étude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne*, Münster, Aschendorf, 1994
- PAILLIER, M., *La colère selon Platon*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- PANSER, N., *Sans peur et sans vergogne: de l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens (VI-VIIe siècles)*, Paris, A. Michel, 2001.
- PARESYS, I., *Paraître et apparences en Europe occidentale, du Moyen âge à nos jours*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008
- PASINI, W., *La méchanceté*, Paris, Payot, 1993.
- PASTOUREAU, M., *Symboles du Moyen Âge, animaux, végétaux, couleurs, objets*, Paris, le Léopard d'or, 2012
- PASTOUREAU, M., *Le vêtement, histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Age*, Paris, le Léopard d'or, 1989
- PAYER, P.J., *Sex and Penitentials. The Development of a Sexual Code, 500-1150*, Toronto-Buffalo-Londres, 1984.
- PEELS, H. G. L., *The vengeance of God: the meaning of the root NQM and the furiction of the NQM-texts in the context of divine revelation in the Old Testament*, Leiden, Brill, 1994.
- PERRIN, M., *L'iconographie de la "Gloire à la sainte croix" de Raban Maur*, Turnhout, Brépols, 2009.
- PHILONENKO, M., *Humilitas et superbia, notes sur la psychomachie de Prudence*, Paris, PUF, 1991.
- PICHENOT, S., *La morale sexuelle dans les pénitentiels, début IVème-début XIème siècle*, [S.l.], [s.n.], 1997
- PIETRI, L., *Epoques médiévales (Ve-XVe siècle)*, Paris, Bordas, 1966
- PINCKAERS, S., *Les Sources de la morale chrétienne (Sa méthode, son contenu, son histoire)*, Fribourg, Editions universitaires, 1985.
- PLAGNIEUX, P. (DIR.), *L'art du Moyen Age en France*, Paris, Citadelles & Mazenod, 2010.

- PLATELLE, H., *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882, d'après un ouvrage récent*, in
Extrait de : "Mélanges de science religieuse", t. XXXVI, [S.l.], [S.n.], 1979.
- POILPRÉ, A.-O., *Maiestas Domini, Une image de l'Eglise en Occident Ve-IXe siècle*, cerf,
Histoire, 2005.
- POLY, J.-P., *Le chemin des amours barbares, genèse médiévale de la sexualité européenne*,
Paris, Le Grand livre du mois, 2003
- PRICE, A. W., *Virtue and reason in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon press, 2011
- RAMBAUX, C., *Les listes de vices et de vertus dans l'oeuvre de Tertullien*, Paris, J. Vrin,
1978.
- RAMIS, M. A., *Le problème de la vertu chez Platon*, [S.l.], [s.n.], 1984
- RANFT, A., SCHENKLUHN, W., *Kunst und Kultur in ottonischer Zeit, Forschungen zum
Frühmittelalter*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2013
- RANKL, U., *Jérusalem ou la colère de Dieu*, Paris, Ed. Des Syrtes, 2005.
- REIDEMEISTER, J., *Superbia und Narziss: Personifikation und Allegorie in Miniaturen
mittelalterlichen Handschriften*, Turnhout, Brépols, 2006.
- REIS, B., *The virtuous life in Greek ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006
- RÉMY, G., *Deux versions du récit de la tentation et de la chute originelle, "De Genesi ad
litteram XI" et de "De Ciuitate Dei XIV"*, in "Saint Augustin et la Bible, actes du colloque
de l'université Paul Verlaine-Metz", Bern, P. Lang, 2008, pp. 105-138
- RESHOTKO, N., *Socratic virtue, making the best of the neither-good-nor-bad*, Cambridge,
Cambridge University Press, 2006
- REVIRON, J., *Les idées politico-religieuses d'un évêque au IXe siècle, Jonas d'Orléans et son
"De Institutione regia"*, étude et texte critique, Paris, J. Vrin, 1930.
- RIBÉMONT, B., *Sexe et amour au Moyen Âge*, Paris, Klincksieck, 2007
- RICHÉ, P., *L'enseignement et la culture des laïcs dans l'Occident pré-carolingien*, Spolète,
[s.n.], 1972
- RICHÉ, P., *Les Carolingiens, une famille qui fit l'Europe*, Paris, Hachette, 1992
- RICHÉ, P., *Danses profanes et religieuses dans le haut Moyen âge*, [S.l.], [S.n.], 1985

- P. RICHE, J., VERGER, *Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Pluriel, 2013
- ROGER, M., *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin. Introduction à l'histoire des écoles carolingiennes*, Paris, Picard et fils, 1905.
- RÖMER, T. C., *Dieu obscur: le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Genève, Labor et fides, 1996.
- ROSENWEIN, B. H., *Anger's past: the social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.
- ROUSSELOT, P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris, J. Vrin, 1981.
- ROSSIAUD, J., *Sexualités au Moyen âge*, Paris, Gisserot, 2012
- ROUV, M., *Luxure*, [S. l.], [s.n.], 1922.
- RUPIN, S., *Le concept de vertu dans la République de Platon*, Licence de Philosophie, Université de Nantes, 2011-2012.
- SAINT-DEC (de), Y., *Péché d'orgueil*, Paris, Ed. de Montrouris, 1948.
- SAINT-ROCH, P., *La Pénitence dans les conciles et les lettres des papes, des origines à la mort de Grégoire le Grand*, Vatican, Pontificio istituto di archeologia cristiana, 1991
- SANTINELLI, E., *Veuves et veuvage, de la Flandre au Poitou, de la fin du VIe à la fin du XIe siècle*, [S.l.], [s.n.], 2000.
- SAPIN, C., *Peindre à Auxerre au Moyen-âge, IXe-XIVe siècles. Dix ans de recherches à l'abbaye Saint-Germain et à la cathédrale Saint-Etienne d'Auxerre*, Paris, CTHS, Auxerre, Centre d'études médiévales, 1999
- SAROCCHI, J., *La colère*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
- SASSIER, Y., *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IV^e-XII^e siècle)*. Armand Colin, 2012.
- SCARRON, P., *Le châtiment de l'avarice*, Paris, Sillage, 2006.
- SCHIMMEL, S., *The Seven Deadly Sins. Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Nature*, New York, Toronto, Oxford, Singapour, Sidney, Maxwell Macmillan International, 1992.
- SCHOECK, H., *L'envie: une histoire du mal*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

- SHOEMAKER, K. B., *Sanctuary and crime in the middle ages, 400-1500*, New York, Fordham University Press, 2011
- SCHWERHOFF, G., *Zungen wie Schwerter: Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1650*, Konstanz, UVK Universitätverlag, 2005.
- SMOES, E., *Le courage chez les grecs d'Homère à Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1995.
- SOT, M., *Une spiritualité de la justice pour les laïcs carolingiens*, in *Un Moyen Âge pour aujourd'hui*, mélanges offerts à Claude Gauvard, Claustre, J., Mattéoni, O., Offenstadt, N., Paris, PUF, 2010, pp. 189-198
- STAFFNER, H., *St Augustine on original sin*, in *"Theology digest"*, vol. 9, n°2, 1961, pp. 115-120
- STETTINER, *Die illustrierten Prudentiushandschriften*, Berlin : Druck von J.S. Preuss, 1895.
- STONE, R., *Morality and masculinity in the Carolingian Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012
- STRATMANN, M., *Hinkmar von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz*, Sigmaringen, Thorbecke, 1991.
- STÜRNER, W., *Peccatum und potestas, der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1987
- SUE, E., *La colère, la luxure, la paresse, la gourmandise*, Genève, Slatkine, 1992.
- SUE, E., *Les sept péchés capitaux: l'envie*, Paris, Au bureau du "Siècle", 1851.
- SUE, E., *Les sept péchés capitaux: l'orgueil*, Paris, Flammarion, 1880.
- SULLIVAN, R. E., *The gentle voices of teachers, aspects of learning in the Carolingian age*, Columbus, Ohio State University Press, 1995
- TAYLOR, G., *Deadly vices*, Oxford University Press, 2006.
- TENTLER, T. N., *Sin and Confession in the Eve of Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- TERZIO, M., *Étude iconographique des vertus et des vices sculptés dans l'art roman bourguignon*, [s.l.], [s.n.], 1995.

THÉREL, M.-L., *Caritas et paupertas dans l'iconographie médiévale inspirée de la psychomachie*, in "Etudes", t. 8; Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen-âge-XVIIe siècle, sous la direction de Michel Mollat, Paris, Publications de la Sorbonne, [n.d.], pp. 295 à 318

The study of the Bible in the Carolingian era, edited by Celia Chazelle & Burton Van Name Edwards, Turnhout, Brépols, 2003

THIBAUT, A., *L'infidélité du peuple élu: "apeithô" entre la Bible hébraïque et la Bible latine*, [s.n.], 1984.

THOMAS, H., *Le parjure*, Paris, Gallimard, 1964.

TOUBERT, P., *L'Europe dans sa première croissance, de Charlemagne à l'an mil*, Paris, Fayard, 2004

TOUREILLE, V., *Vol et brigandage au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2006

TREFFORT, C., *L'église carolingienne et la mort, christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, PUL, 1996.

VALDES, Z., *La rage des anges*, Paris, Textuel, 1996.

VANDENBERGHE, B. H., *Saint Augustin et le sens du péché*, Bruxelles, La Pensée Catholique, 1954

VAN DER BURGHT, R., VAN DER BURGUT, L., *L'orgueil du péché*, Bruxelles, Revue Nationale, 1956.

VAUCHEZ, A., (dir.), *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarismes et visions du futur, du Moyen Âge au XX^e siècle*, Turnhout, Brépols, 2002.

VERDON, J., *Le plaisir au Moyen-Age*, Paris, Hachette, 1997

VERDON, J., *L'amour au Moyen Age, la chair, le sexe et le sentiment*, Paris, Perrin, 2006

VERNON, J., *Les femmes en l'An mille*, Perrin, 1999.

VERZONE, P., *L'Art du haut Moyen âge en Occident, de Byzance à Charlemagne*, Paris, A. Michel, 1975.

VEYRARD-COSME, C., *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Édition, traduction, études narratologiques*, Florence, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2003 (PER VERBA, 21).

Virtue and vice, the personifications in the Index of Christian art, Princeton, Dept. of Art and Archeology, Princeton University in association with Princeton University Press, 2000.

VITOUX, F., *La représentation de l'empereur dans l'Histoire des Saxons de Wiukind de Corvey, représentations mentales et affirmation de l'identité saxonne au début de l'Empire ottonien*, [S.l.], [s.n.], 2005

VOGEL, C., *Les libri poenitentiales*, Typologie des sources du Moyen-Age occidental, fasc. 27, Turnhout, 1978.

VOGEL, C., *La réforme cultuelle sous Pépin le Bref et sous Charlemagne*, Graz, 1965

VOGEL, C., *Le pécheur et la pénitence au Moyen âge*, Paris, Cerf, 1982

VOGEL, C., *La Plastique murale dans l'art ottonien*, [S.l.], [s.n.], 1992

VOISENET, J., *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du haut Moyen Âge (Ve-XIe siècles)*, Toulouse, PUM, 1994.

VOISENET, J., *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du Ve au XIIe siècle*, Turnhout, Brépols, 2000.

VOISENET, J., *Figure de la virginité ou image de la paillardise : la sexualité du clerc au Moyen Age*, In : *Le clerc au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1995.

VOISENET, J., *Le banquet chrétien au haut Moyen Âge (Ve-XIe s.) : un plaisir encadré* In : *Banquets et manières de table au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1996.

VOYER, C., *Les images peintes de la crypte de Saint-Aignan sur Cher, une image de la confession*, in *L'image médiévale, fonctions dans l'espace sacré et structuration de l'espace cultuel*, Cécile Voyer et Éric Sparhubert (dir.), Turnhout, Brépols, 2011

- WALLACH, L., *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian history and literature*, New-York, Cornell University Press, 1959.
- WASSELYNCK, R., *L'influence des Moralia in Job de S. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le VIIe et le XIIe siècle*, Lille, Faculté de théologie, 1956
- WENZEL, S., *The sin of sloth: acedia in medieval thought and literature*, Chapel Hill, University of North Carolina press, 1967.
- WETZEL, M, *La méchanceté*, Paris, Quittette, 1986.
- WILK, B., *L'orgueil: péché du monde chevaleresque et clérical. Étude sur la notion d'orgueil dans la littérature religieuse, didactique et quelques œuvres fictionnelles du début du XIIe siècle à 1350*, [S.l.], [s. n.], 2003.
- WILKINS, N. E., *La musique du diable*, Sprimont, Mardaga, 1999
- WILLEMEN, M., *Les cavalcades des Vices dans les Alpes méridionales*, Nice, Serre, 2006.
- WINANDY, J., *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris, Plon, 1953
- WINNINGER, P, *La vanité dans l'Église*, Paris, Le Centurion, 1968.
- WOLF-BONVIN, R., Un vêtement sans l'être : la chemise, In : *Le nu et le vêtu au Moyen Âge : XIIe-XIIIe siècles*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2001.
- WOODRUFF, H., *The Illustrated Manuscripts of Prudentius*, Art Studies, VII, 1929, p. 33-79
- WORMALD, P., *Lay intellectuals in the Carolingian world*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010
- ZE, R. M., *La vertu et le vice face au bonheur de l'homme d'après Platon*, [s.n.], 1982.
- ZIOLKOWSKI, J. M., *Obscenity, social control and artistic creation in the European Middle Ages*, New York, Brill, 1998.

Colloques.

Alcuin, de York à Tours, écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge, actes du colloque, Tours, 4-6 mars 2004, organisé par l'Université François-Rabelais ; en

collaboration avec la Mission historique française en Allemagne (Göttingen), sous la direction de Philippe Depreux et Bruno Judic, Rennes, PUR, 2004.

Aliments et société, actes du colloque de Nice, 15-17 octobre 1982, organisé par le Centre d'études médiévales de Nice, Paris, les Belles lettres, 1984

Amour, mariage et transgressions au Moyen âge, actes du colloque des 24, 25, 26 et 27 mars 1983, Université de Picardie, Centre d'études médiévales, publiés par les soins de Danielle Buschinger, André Crépin, Göppingen, A. Kümmerle, 1984

ARIES, P., *Une histoire politique de l'alimentation : du Paléolithique à nos jours*, Max Milo Editions, Paris, 2016.

Construction de l'espace au Moyen Âge, pratiques et représentations, XXXVIIe Congrès de la SHMES, Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Mulhouse, 2-4 juin 2006 ; édité par Thomas Lienhard, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007.

Cuisine, manières de table, régimes alimentaires, actes du colloque de Nice, 15-17 octobre 1982, organisé par le Centre d'études médiévales de Nice, Paris, les Belles lettres, 1984

Félonie, trahison, reniements au Moyen Âge, actes du troisième colloque international de Montpellier, Université Paul Valéry, 24-26 novembre 1995.

Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe - XIe siècles), colloque international organisé les 28, 29 et 30 mars 1996 à Bruxelles et Villeneuve d'Ascq, par la section Histoire de l'Université libre de Bruxelles et l'UFR Sciences historiques, artistiques et politiques de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, édités par Stéphane Lebecq, Alain Dierkens, Régine Le Jan, (et al.), Villeneuve d'Ascq, Centre de recherche sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 1999.

Guerre et violence, Actes du 119e colloque national des sociétés historiques et scientifiques, 26-30 octobre 1994, Section d'histoire médiévale et de philologie, Paris, Ed du CTHS, 1996.

GÖLLER, J. O., SCHIMMELPFENNIG, K. H., *Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen*, Kongressakten zum Ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen, 1984, Berlin-New York, W. De Gruyter, 1986, p. 315-326.

HENNEBICQUE, R., « *Espaces sauvages et chasses royales dans le Nord de la Francie, VIIème-IXème siècles* », in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 10e congrès, Lille, 1979*, pp. 35-57.

The community, the family and the saint, patterns of power in early medieval Europe, selected proceedings of the International Medieval congress University of Leeds 4-7 July 1994, 10-13 July 1995, éd. Hill, J., Swan, M., Turnhout, Brépols, 1998.

Intellectuels et artistes dans l'Europe carolingienne : IXe-XIe siècles : Auxerre, Abbaye Saint-Germain, juillet-octobre 1990, exposition organisée par le C.N.R.S., Groupement de recherches Auxerre, Culture et société, G.D.R. 0952, et le Musée d'art et d'histoire d'Auxerre, Auxerre, Musée d'art et d'histoire, 1990

Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident, actes du colloque international, Bucarest, 27-28 septembre 2001, éd: Cristian Badilita et Attila Jakab, Paris, Beauchesne, Iasi, Polirom, 2003.

Histoire carolingienne et sciences sociales, quelques perspectives, in *Le monde carolingien, bilan, perspectives, champs de recherches*, actes du colloque international de Poitiers, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale, 18-20 novembre 2004, édités par Wojciech Falkowski et Yves Sassier, Turnhout, Brépols, 2009, pp. 301-321.

La chasse au Moyen âge, actes du colloque de Nice, 22-24 juin 1979, organisé par le Centre d'études médiévales de Nice, Paris, les Belles lettres, 1980

La culture du Haut Moyen Âge, une question d'élites, actes de la rencontre de Cambridge, 6,7 et 8 septembre 2007 organisée par la faculty of History of Cambridge et Trinity Collège, Cambridge, sous la direction de François Bougard, Régine Le Jan et Rosamond McKitterick, Turnhout, Brépols, 2011.

La magie, actes du colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999, organisé par le Séminaire d'étude des mentalités antiques, études rassemblées par Alain Moreau et

Jean-Claude Turpin, t. III, Du monde latin au monde contemporain, Montpellier, Publications de l'Université Montpellier III, 2000

La Neustrie, les pays au nord de la Loire de Dagobert à Charles le Chauve, VIIe-IXe siècles, édité par Patrick Périn et Laure-Charlotte Feffer, Rouen, Musées départementaux de la Seine-Maritime, 1985

La justice en l'an mil, Actes du colloque de l'Association française pour l'histoire de la justice, 12 mai 2000, Paris, la Documentation française, 2003

La mort et les au-delà, 21st Century COE Program DALIS (Death and Life Studies), Tokyo, The University of Tokyo, 2007.

L'art et la société à l'époque carolingienne, actes des XXIIIes Journées romanes de Cuxa, 10-18 juillet 1991, Codalet, Association culturelle de Cuxa, 1992

Laster in Mittelalter, Vices in the Middle Ages, colloque organisé à l'Institut d'études médiévales, à l'Université de Fribourg (Suisse), du 20 au 22 février 2006, éd. Christoph Flüeler, Martin Rohde, W. de Gruyter, cop. 2009.

LAURANSON-ROSAZ, C., *Les Guillelmides dans le dispositif carolingien*, actes du colloque de Toulouse "Entre histoire et épopée, Les Guillaume d'Orange, IX^e-XIII^e siècle", 29-30 octobre 2004, Toulouse, CNRS-Université Toulouse-Le Mirail, collection Méridiennes, 2006.

La vengeance 400-1200, actes du colloque tenu à Rome, 18-20 septembre 2003, Rome, Ecole française de Rome, 2006.

L'aveu, antiquité et Moyen-âge, in actes de la table ronde : Rome, 28-30 mars 1984, organisée par l'École française de Rome ; avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste Rome, École française de Rome, 1986

La violence dans le monde médiéval, Aix en Provence, CUERMA, 1994.

Le cheval, animal de guerre et de loisir dans l'Antiquité et au Moyen Âge, actes des journées d'étude internationales organisées par l'UMR 7044, Étude des civilisations de l'Antiquité, Strasbourg, 6-7 novembre 2009, Turnhout, Brépols, 2012

Le cheval dans le monde médiéval, actes du 17e colloque du Centre universitaire d'études et de recherche médiévales d'Aix, février 1992, Aix-en-Provence, Publications du CUERMA, 1992

Le contact, actes du colloque organisé à la Cité du design de Saint-Étienne les 25 et 26 mars 2010, études réunies et présentées par Christophe Donnet, Nicolas Mathevon et Éliane Viennot, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2010.

Le duel entre justice des hommes et justice de Dieu, du Moyen Age au XVIIe siècle, actes du colloque éponyme qui a eu lieu les 19 et 20 Mai 2011 à Orléans, Paris, Classiques Garnier, 2013

Le monde carolingien, bilan, perspectives, champs de recherches, actes du colloque international de Poitiers, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale, 18-20 novembre 2004, édités par Wojciech Falkowski et Yves Sassier, Turnhout, Brépols, 2011.

Les échanges culturels au Moyen âge, XXXIIe Congrès de la SHMES, Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Université du Littoral Côte d'Opale, juin 2001, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.

Les élites et la richesse au haut Moyen Âge, actes de la 7e rencontre de Bruxelles des 13, 14 et 15 mars 2008, sous la direction de Jean-Pierre Devroey, Laurent Feller et Régine Le Jan, Turnhout, Brépols, 2011.

Les élites et leurs espaces, mobilité, rayonnement, domination : du VIe au XIe siècle, actes de la rencontre de Göttingen des 3, 4 et 5 mars 2005, sous la direction de Philippe Depreux, François Bougard et Régine Le Jan, Turnhout, Brépols, 2007.

Les Pères de l'Église et la chair, entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps : actes du Ve Colloque de La Rochelle, 9, 10 et 11 septembre 2011, organisé par l'Association CaritasPatrum ; édités par Pascal-Grégoire Delage ; sous la double présidence de M. André Giudicelli et Mrg Bernard Housset, Royan, Association CaritasPatrum, 2012

L'étranger au Moyen Age, XXXe congrès de la S.H.M.E.S, Göttingen, juin 1999, Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000

Le règlement des conflits au Moyen Age, XXXIe Congrès de la S.H.M.E.S., Angers, juin 2000 de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001

Les relations de parenté dans le monde médiéval, actes du 14e colloque du Centre universitaire d'études et de recherches médiévales d'Aix, Aix-en-Provence, CUER MA, 1989

Lire le monde au Moyen Âge, signe, symbole et corporéité, actes du colloque, 8-9 janvier 2009 organisé par l'Institut Catholique de Paris, Faculté de philosophie, Paris, J. Vrin, 2011

Magie et illusion au Moyen âge, communications présentées au vingt-troisième colloque du CUERMA tenu à Aix-en-Provence en mars 1998, Centre Universitaire d'Etudes et de Recherches Médiévales d'Aix, Aix-en-Provence, CUER MA Université de Provence, 1999

Mariage et sexualité au Moyen âge, accord ou crise? actes du colloque international de Conques, sous la direction de Michel Rouche ; avec le concours du Centre européen de culture, d'art et d'histoire médiévales, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000

Paolino d'Aquileia e il contributo italiano all'Europa carolingia, atti del convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli-Premariacco, 10-13 ottobre 2002, a cura di Paolo Chiesa Udine, Forum, 2003

Quand l'image relit le texte, regards croisés sur les manuscrits médiévaux, actes du colloque international, Paris, 15-16 mars 2011, organisé par le Centre d'études du Moyen Âge de la Sorbonne nouvelle-Paris 3, et Sens, Texte, Informatique et Histoire de la Sorbonne-Paris 4, édité par Sandrine Hériché-Pradeau et Maud Pérez-Simon, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2013

Raban Maur et son temps, actes du colloque organisé à Lille et à Amiens, du 5 au 8 juillet 2006, par l'Université Charles-de-Gaulle (Lille III), l'Université de Picardie-Jules-Verne (Amiens) et la Mission historique française en Allemagne (Göttingen), sous la direction de Philippe Depreux, Stéphane Lebecq, Michel J.-L. Perrin [et al.], Turnhout, Brépols, 2011.

Sauver son âme et se perpétuer, transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen âge, actes de la table ronde "Salvarsi l'anima, perpetuare la famiglia" réunie à Padoue les 3, 4 et 5 octobre 2002, sous la direction de François Bougard, Cristina La Rocca et Régine Le Jan, Rome, École française de Rome, 2005.

The community, the family and the saint, patterns of power in early medieval Europe, actes du colloque International Medieval congress University of Leeds 4-7 July 1994, 10-13 July 1995, édités par Joyce Hill et Mary Swan, Turnhout, Brépols, 1998.

Etudes.

ADADJIDI, P., « L'image des rois des premiers siècles au service de la grandeur de la dynastie française à la fin du Moyen Âge : l'exemple de la pratique de la vertu de charité », In : *Images du Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 35-44

ADNES, P., « Gourmandise », in *DS*, VI, col. 612-622.

ADNES, P., « Orgueil », in *DS*, XI, col. 907-933.

ALIBERT, A., Le concept augustinien de confessio, originalité et tradition, in *"Itinéraires augustiniens"*, n°45, 2011, pp. 43-46

ARIÈS, P., « Le mariage indissoluble », in *Communications*, 35, 1982, pp. 123-137.

ARIKHA, N. « La quête de l'équilibre : âme, vertus, humeurs », *Corps*, vol. 8, no. 1, 2010, pp. 57-63.

BAROIN, C., VALETTE-CAGNAC, E., « S'habiller et se déshabiller en Grèce et à Rome (III). Quand les Romains s'habillaient à la grecque ou les divers usages du pallium », in *Revue historique*, 3/2007, n° 643, p. 517-551

BASCHET, J., « Une image à deux temps. Jugement Dernier et jugement des âmes au Moyen Age », in *Images Revues*, hors-série 1, 2008.

BEUGNET, A., “Avarice”, in *DTC*, I, col. 2623-2627.

BLAIS, M., “La colère selon Sénèque et selon saint Thomas”, in *Laval théologique et philosophique*, XX, 1964, p. 247-290.

BONNET, M., « De quelques représentations possibles du péché originel », in *Topique*, 2008/4, n° 105, pp. 143-160.

BOUCAUD, P., « Tous libres devant Dieu. Société carolingienne, Eglise et esclavage depuis l'exégèse de Claude deTurin », *Revue de l'histoire des religions*, 3 | 2011, p. 349-387.

BOUGARD, F., « La relique au procès : autour des miracles de saint Colomban », in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 31e congrès, Angers, 2000, pp. 35-66.

BOULC'H, S., « Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 75, fasc. 2, 1997, pp. 287-328.

BOUREAU, A., « Placido Tramite. La légende d'Eustache, empreinte fossile d'un mythe carolingien », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 37e année, n° 4, 1982, pp. 682-699.

BOURGEOIS, F., « La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ? », in *Études théologiques et religieuses*, 4/2006, t. 81, p. 449-474.

BOUTON-TOUBOULIC, A.-I., « Origines de l'homme, origines des hommes chez saint Augustin », in *Vita Latina*, n°172, 2005, pp. 41-52.

BOUZY, O., « Les armes symboles d'un pouvoir politique : l'épée du sacre, la Sainte Lance, l'Oriflamme, aux VIII^e-XII^e siècles (planches I-VIII) », In : *Francia - Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, vol. 22/1 (1995).

- G., BRAGA, « Testimonianze di vita monastica italiana fra nord e sud nell'VIII secolo: Ambrogio Autperto e Paolo Diacono fra S. Vincenzo al Volturno e Montecassino », *In: Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, 2006, p. 509-534.
- BUFANO, A., MONTANARI, F., « Ira », *in ED*, III, p. 513-516.
- BUREAU, B., « L'utilisation de la Bible dans la Psychomachie de Prudence », *in Vita Latina*, n°168, 2003, pp. 94-124.
- BÜHRER-THIERRY, G., « Episcopat et royauté dans le monde carolingien », *in Le monde carolingien : bilan, perspectives, champs de recherches : actes du colloque international de Poitiers, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale, 18-20 novembre 2004*, édités par Wojciech Falkowski et Yves Sassier, Turnhout, Brépols, cop. 2009, p. 143-155
- CAROZZI, C., « Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon », *in Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 33e année*, n° 4, 1978, pp. 683-702.
- CASAGRANDE, C., « Péché », *in Dictionnaire raisonné de l'Occident Médiéval*, Fayard, 1999, p. 868-881.
- CAYE, P. « Architecture et rhétorique : approche cicéronienne de leur identité et de leur différence », *La rhétorique des arts*. Presses Universitaires de France, 2011.
- CHATILLON, F. , « Sur quelques citations de Fulgence, le mythographe de Boèce et de Maximilien dans le florilège d'Oxford », *in revue du Moyen Âge latin*, t XII, 2° 1-2, 1956.
- CHELINI, J., « La pratique dominicale des laïcs dans l'Église franque sous le règne de Pépin », *in Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 42, n°139, 1956, pp. 161-174.
- COLUMH OURIHANE, D., *Virtue and Vice: The Personifications in the Index of Christian Art. (Index of Christian Art Resources, 1.)*, Princeton University, association with Princeton University Press, 2000.
- CORDEY, J., « L'exposition de manuscrits français à miniatures au British Museum », *in Bibliothèque de l'école des chartes*, 1933, t. 94, pp. 219-224.

DELARUELLE, E., « La Gaule chrétienne à l'époque franque, I. L'époque mérovingienne, II. L'époque carolingienne », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 38, n°131, 1952, pp. 52-72.

DELISLE, L., « Le manuel de Dhuoda », in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 29e année, N. 3, 1885, pp. 236-239.

DEMAN, T., « Orgueil », in *DTC*, XXII, col. 1410-1434.

DEPREUX, P., « A la recherche des défenseurs de la cité à l'époque carolingienne », in *Les petits cahiers d'Anatole*, n°2, 06/03/2001.

DEPREUX, P., « Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne », in *Revue historique*, 2002/3, n°623, pp. 721-753.

DEPREUX, P., « La loi et le droit. La part des échanges culturels dans la référence à la norme et les pratiques juridiques durant le haut Moyen Âge », in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 32e congrès, Dunkerque, 2001, pp. 41-70.

DEPREUX, P., « Investitures romaines et destitutions aux temps carolingiens », in *Le monde carolingien : bilan, perspectives, champs de recherches*, actes du colloque international de Poitiers, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale, 18-20 novembre 2004, édités par Wojciech Falkowski et Yves Sassier, Turnhout, Brepols, 2009, p. 157-181.

DEPREUX, P., « Le comte Matfrid d'Orléans (av. 815-836) », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 152, 1994, pp. 331-374.

DEPREUX, P., « Raban, l'abbé, l'archevêque. Le champ d'action d'un grand ecclésiastique dans la société carolingienne », in *Raban et son temps*, Turnhout, 2011

DESBRUS, L., « Envie », in *DTC*, V, 1, col. 131-134.

DESCHAMPS, P., « Peintures murales de l'époque carolingienne et du XIe siècle en France », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 95e année, n°1, 1951, pp. 98-106.

DEVAILLY, G., « La pastorale en Gaule au IXe siècle », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 59, n°162, 1973, pp. 23-54.

DOIZÉ, J., « Le Gouvernement confraternel des fils de Louis le Pieux et l'unité de l'Empire (843-855) », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, Année 1899, Vol. 60, n°1, p. 286 – 288

DUBREUCQ, A., « Autour du De virtutibus et vitiis d'Alcuin », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, tome 111, n° 3, 2004

DUBY, G., « La Féodalité? Une mentalité médiévale », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 13e Année, n° 4, Oct. - Dec., 1958, pp. 765-771.

DUFOUR, J., « Le rôle des reines de France aux IXe et Xe siècles », in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 142e année, n°3, 1998, pp. 913-932.

ETAIX, R., "L'homéiliaire composé par Raban Maur pour l'empereur Lothaire", in *Recherches augustiniennes* 19 (1984), p. 211-240

ETAIX, R., "Le recueil de sermons composé par Raban Maur pour Haistulfe de Mayence", in *Revue des études augustiniennes* 32 (1986), p. 124-137

FALKOWSKI, W., "La monarchie en crise permanente, Les Carolingiens après la mort de Charles le Chauve", in *Le monde carolingien: bilan, perspectives, champs de recherches: actes du colloque international de Poitiers*, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale, 18-20 novembre 2004, édités par Wojciech Falkowski et Yves Sassier, Turnhout, Brepols, cop. 2009, p. 333-355

FREYHAN, R., "The Evolution of the Caritas figure in the Thirteenth and the Fourteenth Centuries", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 11, 1948, p. 68-86

FOUCAULT, M., "Les combats de la chasteté", in *Communications*, XXXV, 1981, p.106-160, repris in *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris Gallimard, 1994, vol. IV, p. 295-308.

- GAMESON, R., « L'Angleterre et la Flandre aux Xe et XIe siècles : le témoignage des manuscrits », in Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 32e congrès, Dunkerque, 2001, pp. 165-206.
- GAUDEL, A., « Péché originel », in *DTC*, XII, 1, col. 435-458.
- GAVRAY, M.-A., « La définition platonicienne de la vertu », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 119, 2012, p. 103-110.
- GLANSDORFF, S., « L'évêque de Metz et archichapelain Drogon (801/802-855) », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 81, fasc. 4, 2003, pp. 945-1014.
- GLIXELLI, S., « Les contenance de la table », in *Romania*, XLVII, 1921, pp. 1-40.
- GOSSEREZ, L., « Le combat de Sobrietas contre Luxuria, miroir de la Psychomachie (Psy, 310 à 453) », in *Vita Latina*, n°167, 2002, pp. 66-79.
- GOUREVITCH, A., « Au Moyen Âge, conscience individuelle et image de l'au-delà », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 37e année, n°2, 1982, pp. 255-275.
- GOURON, A., « Gage confirmatoire et gage pénitentiel en droit romain », in *Revue historique de droit français et étranger*, n°1 et 2, 1961, pp.5-29 et 197-223.
- GUÉRARD, B., « Explication du capitulaire De villis », in *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1853. 3e série, t. IV.
- GUERREAU, A., Le champ sémantique de l'espace dans la Vita de saint Maieul (Cluny, début du XIe siècle), in *Journal des savants*, n°2, 1997, pp. 363-419. GUERREAU-
- GUILLAUMONT, A., WENZEL, S., "The Sin of Sloth : Acedia in Medieval Thought and Literature", in *Revue de l'histoire des religions*, t. 175 n°1, 1969, pp. 91-93.
- HAMON, P., « L'avarice en images : mutations d'une représentation. », In: *Seizième Siècle*, N°4, 2008. pp. 11-34
- HASSELROT, B., « Les Vertus devraient être sœurs, ainsi que les vices sont frères, Accord genre-sexe dans les figures généalogiques », in *Revue romane*, Copenhague, n° spécial 1, 1967.
- HENEVELD, A., « Concordia discors: l'harmonie de l'écriture médiévale? », in *Médiévales*, 1/2014, n° 66 , p. 25-41

HILÁRIO, F. J., « Entre la figue et la pomme: l'iconographie romane du fruit défendu », in *Revue de l'histoire des religions*, 1, 2006.

IMBACH, R., « Prédicateur philosophe – Philosophe prédicateur. Observations sur le discours de Saint Paul à l'Aréopage et sa réception chez Augustin, Érasme et Thomas d'Aquin », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2014, t. 98, p. 413-441.

IOGNA-PRAT, D., « Le « baptême » du schéma des trois ordres fonctionnels : l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41e année, n° 1, 1986, pp. 101-126.

JALABERT, A., « La « Renaissance carolingienne » : modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 139, 1981, pp. 5-35

JEHL, R., “Die Geschichte des Lasterschemas und seiner Funktion. Von der Väterzeit bis zur karolingischen Erneuerung”, in *Franziskanische Studien*, LXIV, 1982, pp. 261-359.

JONG (de), M., « « *Sacrum palatium et ecclesia* » L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840) », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2003/6, pp. 1243-1269.

JONSSON, E. M., « La situation de *speculum regale* dans la littérature occidentale », *Etudes germaniques*, 42 (1987), p.394.

JOYE, S., « Une violence légitime », in *Histoire et Images médiévales*, n°10, août septembre octobre 2007.

JUDIC, B., « Grégoire le Grand, Alcuin, Raban et le surnom de Maur », in *Raban et son temps*, Turnhout, 2011

JUDIC, B., « Grégoire le Grand, Alcuin et l'idéologie carolingienne », in *Le monde carolingien : bilan, perspectives, champs de recherches, actes du colloque international de Poitiers*, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale, 18-20 novembre 2004, édités par Wojciech Falkowski et Yves Sassier, Turnhout, Brépols, cop. 2009, p. 105-120

LANGER, U., L'avarice dans l'éthique (plaisir, liberté, prudence). In : *Seizième Siècle*, N°4, 2008. pp. 61-72.

LAURANSON-ROSAZ, C., « Les origines d'Odon de Cluny », *Cahiers de civilisation médiévale*. 37e année (n° 147), Juillet-septembre 1994.

LEBECQ, S., « Fulda au temps de Raban : une esquisse », in *Raban et son temps*, Turnhout, 2011

LE BRAS, G., « L'image du clerc », in *Archives des sciences sociales des religions*, n° 23, 1967, pp. 23-36.

LECLERCQ, J., « De la Terre-Mère à la luxure », in *Cahiers de civilisation médiévale*, 18e année, n°69, Janvier-mars 1975, pp. 37-43.

LE GOFF, J., « Le refus du plaisir », in *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1986, p. 136-148.

LE JAN, R., « *Domnus, illuster, nobilis* : Les mutations du pouvoir au Xe siècle », in Michel Sot (ed.), *Haut Moyen-Age. Culture, éducation et société. Etudes offertes à Pierre Riché*, Nanterre : Publidix, la Garenne-Colombes : éd. Européennes Erasme, 1990, p. 439-448

LE JAN, R., « La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne, début IXe siècle aux environs de 920 », in Actes d'un colloque organisé par l'Université de Lille 3, Villeneuve d'Ascq, Centre d'Histoire l'Europe du Nord-Ouest, Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 1998.

LE MAÎTRE, P., « Image du Christ, image de l'empereur. L'exemple du culte du Saint Sauveur sous Louis le Pieux », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 68, n°181, 1982, pp. 201-212.

C., LEONARDI, "Spiritualità di Ambrogio Autperto", in *Studi medievali*, 9(1968), p. 1-131.

LEVILLAIN, L., « Le couronnement impérial de Charlemagne », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, t.18, n°78, 1932, pp.5-19.

LITTLE, L. K., « Pride goes before avarice: social change and the vices in Latin Christendom », in *American Historical Review*, LXXVI, 1971, pp. 16-49.

MACQUEEN, D. J., "Contemptus Dei: St. Augustine and the disorder of pride in society and its remedies", in *Recherches augustiniennes*, IX, 1973, pp. 227-293.

MAGNANI, E., « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV^e-XI^e siècle), le paradigme eucharistique », in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série n° 2, 2008.

MCCUNE, J.-C., "The sermons on the virtues and vices for lay potentates in the Carolingian sermonary of Salzburg" in *The Journal of Medieval Latin* 19 (2009), p. 250-290

MEYERS, J., « Dhuoda et la justice d'après son *Liber Manualis* (IX^e siècle) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 25 | 2013, 451-462.

MIMOUNI, S. C., « Chapitre IV. Paul et la diffusion du message de Jésus dans le monde « judéo-grec » de la Diaspora », *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Presses Universitaires de France, « Nouvelle Clio », 2006

MINOIS, G., « La vieillesse dans la littérature religieuse du Haut Moyen Age », in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t.92, n°4, 1985, pp. 389-401.

MIRAMON (de), C., « Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Étude sur la conversion tardive », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54^e année, n°4, 1999, pp. 825-849.

MITALAITÉ, K., « Bulletin d'histoire de la théologie et de la pensée carolingiennes », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2007/3, t. 91, pp. 523-561.

MITALAITÉ, K., « La transmission de la doctrine dans la prédication carolingienne », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 97-2, 2013 p. 243-276.

MONTANARI, M., « Valeurs, symboles, messages alimentaires durant le Haut Moyen Age », in *Médiévales*, n°5, 1983, pp. 57-66.

MOORE, M. E., BOUREAU, A., « La monarchie carolingienne et les anciens modèles irlandais », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 51^e année, n° 2, 1996, pp. 307-324.

NELSON JANET, L., « La mort de Charles le Chauve », in *Médiévales*, n°31, 1996, pp. 53-66.

- PALAZZO, E., « Foi et croyance au Moyen Âge. Les médiations liturgiques. », In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 53^e année, N. 6, 1998. pp. 1131-1154.
- PAUL, A., « Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme », in *Nouvelle revue théologique*, 3/2006, t. 128, p. 388-404.
- PERRET, J., « Tristesse et action de grâces avec saint Augustin », in *Cahiers universitaires catholiques*, Paris, n°7-8, 1964, pp. 373-377.
- PERRIN, J.-L., « La poésie de cour carolingienne, les contacts entre Alcuin et Hraban Maur et les indices de l'influence d'Alcuin sur l'*In honorem sanctae crucis* », in *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111-3, 2004, pp. 333-351.
- PEZE, W., « Un faussaire à la cour, hérésies et falsification pendant la controverse adoptianiste », dans *Charlemagne, Les temps, les espaces, les hommes. Construction et déconstruction d'un règne*, R. GROSSE – M. SOT (dir.), Turnhout, Brépols, 2018 (Haut Moyen Âge, 34), p. 193-226.
- POIREL, D., « Le "chant dionysien", du IX^e au XII^e siècle » in *Les historiens et le latin médiéval*, acte du colloque tenu à la Sorbonne les 9, 10 et 11 septembre 1999.
- POLY, J.-P., « L'amour et la cité de Dieu. Utopie et rapport des sexes au Moyen Âge », in *Clio, Histoire, femmes et sociétés*, 22, 2005.
- PONESSE, M., "Smaragdus of St-Mihiel and the Carolingian monastic reform", in: *Revue Bénédictine* 116:2, (2006), pp. 367-392.
- RADERMAKERS, J., « Connaître Paul. Petite bibliothèque paulinienne », in *Nouvelle revue théologique*, 3/2009, t. 131, p. 625-644.
- RAYNAUD, C., « Les représentations de la violence dans les premiers livres d'histoire enluminés rédigés en français (XIII-XV^e siècles) », in *L'information historique*, 1990, vol. 52, 1, pp. 22-31.
- RELANO, F., « Cosmographia Arithmetica : le monde, ses parties et la numérogie médiévale », *Le Moyen Age*, 1/2003 (Tome CIX), p. 113-127.
- RICHÉ, P., « La magie à l'époque carolingienne », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 117^e année, n°1, 1973, pp. 127-138.

"Sagesse et prudence selon le stoïcisme", in *J. Etienne La raison et la foi, Ethique et théologie morale*, Louvain-la-Neuve, Cahiers de la revue théologique de Louvain, 2001, pp.37-44

SAFFREY, H. D., « Paul (Saül), un juif de la diaspora », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2/2007, t. 91, p. 313-322.

SASSIER, Y., "Rex Francorum, duc Francorum", le gouvernement royal au dernier demi-siècle carolingien, in *Le monde carolingien : bilan, perspectives, champs de recherches : actes du colloque international de Poitiers, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale*, 18-20 novembre 2004, édités par Wojciech Falkowski et Yves Sassier, Turnhout, Brépols, cop. 2009, p. 357-375

SAVIGNI, R., « La conversion à l'époque carolingienne », in *Cahiers d'études du religieux*, Recherches interdisciplinaires, 9, 2011.

SCHMITT, J.-C., « La morale des gestes », in *Communications*, 46, 1987, pp. 31-47.

SCHMITT, J.-C., « Le suicide au Moyen Âge. » In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 31^e année, N. 1, 1976. pp. 3-28.

SHANZER, D., Allegory and reality, Spes, Victoria and the date of Prudentius's "Psychomachia", in *"Illinois classical studies"*, vol.14, 1989, n°1-2

SHIMAHARA, S., « Peut-on parler de millénarisme à l'époque carolingienne ? L'apport de quelques sources exégétiques », in *Temas Mediev*, 2006, vol.14, pp. 99-138.

SHIMAHARA, S., « Daniel et les visions politiques à l'époque carolingienne », in *Médiévales*, 2008/2, n° 55, p. 19-32.

SIBIREFF, A.-M., « L'excès, un défaut ? », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, vol. 77, n°3, 2009.

SOT, M., Le palais d'Aix, lieu de pouvoir et de culture, in *Le monde carolingien : bilan, perspectives, champs de recherches : actes du colloque international de Poitiers, Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale*, 18-20 novembre 2004, édités par Wojciech Falkowski et Yves Sassier, Turnhout, Brépols, cop. 2009, p. 243-261

SOT, M., « La première Renaissance carolingienne : échanges d'hommes, d'ouvrages et de savoirs », in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 32e congrès, Dunkerque, 2001, pp. 23-40.

SOURISSE, M., « Saint augustin et le problème du mal : la polémique anti-manichéenne », in *Imaginaire & Inconscient*, 2007/1, n° 19, p. 109-124.

SPANNEUT, M., « L'impact de l'*apatheia* stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin », in *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Antig. crist. (Murcia) VII, 1990.

SUSINI, M.-L., « L'amour selon Paul de Tarse », *Outre-Terre* 3/2011 (n° 29) , p. 563-570

VANNESTE, A., Saint Paul et la doctrine augustinienne du péché originel, in *Extrait de "Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961"*, Romae, Pontificio instituto biblico, vol. 2, 1963, pp. 513-522

VERDON, J., « Recherches sur la chasse en Occident durant le haut Moyen-Âge », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 56, fasc. 4, 1978, pp. 805-829.

VERDON, L., « Violence, norme et régulation sociale au Moyen Âge », in *Rives méditerranéennes*, 40, 2011.

VERREYCKEN, Q., "Les fondements historiques du pardon judiciaire", in *ParenThèses*, publié le 01/06/2015

VEYRARD-COSME, C., *La constitution des figures royales dans l'oeuvre hagiographique en prose d'Alcuin*, *Lalies*, 14 (1993), p. 263-289.

VINCENT-CASSY, M., "L'envie au Moyen Âge", in *Annales E. S. C.*, XXXV, 1980, p. 253-271.

VINCENT-CASSY, M., " Les animaux et les péchés capitaux: de la symbolique à l'emblématique", in *Le Monde animal et ses représentations au Moyen Âge (XIe-XVe siècle)*, Université de Toulouse-Le Mirail, 1985, pp. 121-132.

VOELKLE, "Morgan Manuscript M. 1001: the seven deadly sins and the seven evil ones", in A. E. Farkas, P. O. Harper, E. B. Harrison, *Monsters and Demons in the Ancient*

and Medieval World. Papers Presented in Honour of E. Paroda, Mayence, P. von Zabern, 1987, pp. 101-114.

WENZEL, S., "Acedia 700-1200", *in Traditio*, XXII, 1966.

WENZEL, S., "The seven deadly sins: some problems of research", *in Speculum*, XLIII, 1968, pp. 1-22.

WINANDY, J., "Les dates de l'abbatit et de la mort d'Ambroise Autpert", *In: Revue bénédictine*, 1949, vol. 59, p. 206-210.

WOODS, J.-C., "Six new Sermons by Hrabanus Maurus on the virtues and vices", *in Revue bénédictine* 107 (1997), p. 280-306

WOLF-BONVIN, R., « Un vêtement sans l'être : la chemise » *In : Le nu et le vêtu au Moyen Âge : XII^e-XIII^e siècles*, Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2001

ANNEXES

Voir volume n°2

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
CHAPITRE PRÉLIMINAIRE : PRÉSENTATION DES SOURCES.....	15
I. LES SOURCES MANUSCRITES.....	16
A. LES SOURCES SPIRITUELLES.....	17
1. Les traités des Vices et des Vertus.....	17
2. Les miroirs des princes et des laïcs.....	28
a. Les miroirs des princes.....	28
b. Les miroirs des laïcs.....	35
3. Autres sources spirituelles.....	40
a. Les pénitentiels.....	40
b. Les conciles et statuts synodaux.....	46
4. Les sermons.....	48
5. Les oraisons.....	49
B. LES CAPITULAIRES.....	50
C. LES SOURCES LITTÉRAIRES.....	51
1. Les <i>Carmina</i> de Théodulfe.....	51
2. Les <i>Vitae sanctorum</i>	52
3. La Disputatio de Rhetorica et virtutibus d'Alcuin.....	56
II. LES SOURCES ICONOGRAPHIQUES.....	57
A. LES ALLÉGORIES PSYCHOMACHIQUES.....	57
1. Les Psychomachies de Prudence.....	57
2. Le traité des Vices et des vertus de Moissac.....	89
3. Figures du pouvoir et vertus.....	92
B. VERTUS ET REPRÉSENTATIONS BIBLIQUES.....	98
C. VERTUS ET POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE.....	99
D. REPRÉSENTATION DU PÉCHÉ.....	101
1. Le péché originel.....	101
2. Le jugement dernier.....	102
3. L'enfer.....	105
PARTIE 1. GENÈSE, FORMES ET DÉFINITIONS DU DISCOURS.....	106

Chap. 1 Origines des notions de vice et de vertu.	107
I. LES ORIGINES PAÏENNES ET ANTIQUES.	107
A. PLATON ET SOCRATE.	108
B. ARISTOTE	113
C. LES TRAVAUX DES STOÏCIENS.	116
II. AUX ORIGINES DU CHRISTIANISME.	120
A. PAUL DE TARSE.	121
B. AUGUSTIN.	126
C. LES PÈRES DU DÉSERT.	129
III. A L'AUBE DU HAUT MOYEN ÂGE.	136
A. LES <i>MORALIA IN IOB</i> DE GRÉGOIRE LE GRAND.	136
B. ISIDORE DE SÉVILLE, MARTIN DE BRAGA ET EUTROPE DE VALENCE.	140
Chap. 2 Vers une définition des vices et des vertus.	145
I. TOURNER TOUT SON ÊTRE VERS DIEU, POUR UNE DÉFINITION DE LA NOTION DE VERTU.	146
A. QU'EST-CE QU'UNE VERTU ?	146
B. DON DE DIEU OU <i>HABITUS</i> .	150
C. LA VERTU, LE REMÈDE DU PÉCHEUR.	152
II. MAL DE L'ÂME, MAUVAISES ACTIONS, DÉFINITION ET LIMITES DE LA NOTION DE VICE.	155
A. DÉFINITION ET IDENTIFICATION DES NOTIONS DE VICE ET DE PÉCHÉ.	156
B. IDENTIFIER LE VICE, PUNIR LE PÉCHÉ.	157
III. CLASSIFICATIONS ET ORGANISATION DES LISTES DE VICES ET DE VERTUS.	161
A. VERTUS HUMAINES, VERTUS DIVINES.	161
B. CLASSIFICATION DES VICES PRINCIPAUX.	163
C. RAMIFICATIONS DES VICES ET DES VERTUS.	168
Chap. 3 Manifestations iconographiques des vices et vertus.	171
I. LA PREMIÈRE ICONOGRAPHIE CHRÉTIENNE DES VICES ET DES VERTUS.	172
A. LA PSYCHOMACHIE DE PRUDENCE, DE L'ALLÉGORIE POÉTIQUE À L'ICONOGRAPHIE.	172
B. LES CYCLES ICONOGRAPHIQUES ISSUS DE CETTE TRADITION.	174
II. TYPOLOGIE DE L'ICONOGRAPHIE CAROLINGIENNE ET OTTONIENNE.	176
A. ALLÉGORIE MASCULINE, ALLÉGORIE FÉMININE.	176
B. TENUES ET ATTRIBUTS.	179
C. PETIT RÉPERTOIRE DE LA GESTUELLE DES VICES ET DES VERTUS.	183
PARTIE 2. DÉFINIR LE MAL EN HOMME, UNE ANALYSE DES VICES.	189

Chap. 4 <i>Superbia</i>, à l'origine de tous les vices.....	190
I. LE VICE DU DIABLE.....	191
A. AUX ORIGINES DE TOUS LES MAUX.....	191
B. L'ORGUEILLEUX, UN ÊTRE PARÉ DE VERTUS.....	195
C. DES RAMIFICATIONS ABONDANTES.....	198
II. DES CODES ICONOGRAPHIQUES TRÈS MARQUÉS.....	200
A. UNE ALLÉGORIE VÊTUE AVEC NOBLESSE.....	201
B. LA SUPERBE, LE LION ET LE CHEVAL.....	206
C. LA FOSSE, UNE ALLÉGORIE DE LA CHUTE DE L'ORGUEILLEUX.....	209
Chap. 5 Quand le mal s'attaque à l'âme, les vices dits spirituels.....	213
I. IRA.....	213
A. L'ASCENDANCE ET LA DESCENDANCE DE LA COLÈRE.....	214
B. LE VICE DE LA FOLIE.....	215
C. LE SUICIDE DE LA COLÈRE.....	220
II. INVIDIA.....	223
A. UN VICE AUX MULTIPLES FACETTES.....	223
B. LA PLACE DE L'ENVIE DANS LES CLASSIFICATIONS.....	226
C. UN VICE ACCABLANT.....	228
III. LES DIFFÉRENTES FACETTES DU VICE DE LA TRISTESSE.....	229
A. LA TRISTESSE SALUTAIRE.....	229
B. LA TRISTESSE MORTIFÈRE.....	230
C. DE LA TRISTESSE AU DÉSESPOIR.....	233
IV. ACEDIA.....	235
A. ACÉDIE ET PARESSE.....	235
B. UN VICE RÉINTERPRÉTÉ.....	238
Chap. 6 Les déviances du quotidien, les vices dits charnels.....	240
I. LES TROIS VISAGES DE LA GOURMANDISE.....	240
A. UNE CONSOMMATION IMMODÉRÉE DE NOURRITURE.....	241
B. UNE NOURRITURE IMPROPRE À SON CONSOMMATEUR.....	243
C. DE <i>GULA</i> À <i>LUXURIA</i> , DÉVIANCES ET INTEMPÉRANCE AUTOUR DU BANQUET.....	245
II. FORNICATIO.....	249
A. <i>FORNICATIO</i> , <i>LUXURIA</i> , AMBIGUÏTÉ DU VOCABULAIRE.....	249
B. L'IMPURETÉ DU CORPS.....	254

C.	AVEUGLER PAR LES FLAMMES.	258
III.	AVARITIA	263
A.	L'AVARE, LE CUPIDE ET L'ENVIEUX.	263
B.	A L'IMAGE DE L'HYDROPIQUE.	268
C.	DU VICE DÉGUISÉ À L'HOMME À LA BOURSE.....	272
IV.	VANA GLORIA	275
A.	LA VAINNE GLOIRE, UNE MANIFESTATION DE L'ORGUEIL ?.....	275
B.	FUIR LES LOUANGES HUMAINES.....	277
PARTIE 3. ATTEINDRE LA BÉATITUDE ÉTERNELLE, LES ASPECTS DES VERTUS..		280
Chap. 7 Les vertus divines : Fides, Caritas et Spes		281
I.	FIDES	281
A.	LA VERTU POUR UNE FOI DROITE.	282
B.	LE COURONNEMENT DES MARTYRS.....	286
II.	CARITAS	289
A.	LA PREMIÈRE DE TOUTES LES VERTUS.....	289
B.	CHARITÉ ET LARGESSE.....	292
III.	SPES	295
A.	NE PAS DÉSESPÉRER DE L'AMOUR DIVIN.	295
B.	LE GLAIVE DE L'ESPÉRANCE.	298
Chap. 8 Les vertus dites humaines : Justitia, Prudentia, Fortitudo et Temperantia		300
I.	JUSTITIA	300
A.	LA VERTU DE LA NOBLESSE DE L'ESPRIT.	301
B.	UNE VERTU POUR LES JUGES ET LES ROIS.....	303
C.	L'ALLÉGORIE À LA BALANCE.....	308
II.	PRUDENTIA	312
A.	LA VERTU DES CONNAISSANCES DIVINES ET HUMAINES.	313
B.	L'ÉVANGILE ET LA CROIX.	315
III.	FORTITUDO	316
A.	LA VERTU DE LA PATIENCE DE L'ESPRIT, DE LA LONGANIMITÉ ET DE LA PERSÉVÉRANCE DANS LES BONNES ŒUVRES.	317
B.	L'ALLÉGORIE À LA LANCE ET AU BOUCLIER.....	318
IV.	TEMPERANTIA	320
A.	LA VERTU DE LA MESURE.....	321

Doctorat en sciences humaines, mention Histoire du Moyen Âge – Université Jean Moulin LYON III
LE DISCOURS DES VICES ET DES VERTUS AUX EPOQUES CAROLINGIENNE ET
OTTONIENNE, DE L'ECRIT À L'IMAGE (IXE-XIE SIÈCLES)

B.	TEMPERANTIA ET SOBRIETAS	323
Chap. 9 Des vertus pour être un chrétien idéal.....		326
I.	CHANGER SON CŒUR.....	326
A.	LA VERTU DE LA CONVERSION.	327
B.	LA VERTU DE LA PÉNITENCE.....	329
C.	LES VERTUS DE L'ASCÈSE.	331
II.	PRATIQUER LES ŒUVRES.....	333
A.	LA VERTU DU DON.....	333
B.	LA VERTU DU JEÛNE.....	336
C.	LA VERTU DE CHASTETÉ.	338
D.	LA VERTU DE PAIX.....	344
III.	AVANCER VERS LA SAINTETÉ.	348
A.	LA VERTU DE MISÉRICORDE ET LA VERTU DE L'INDULGENCE.....	348
B.	LA VERTU D'HUMILITÉ ET PATIENCE.....	352
C.	LA VERTU DE SAGESSE.	357
CONCLUSION		363
SOURCES.		368
BIBLIOGRAPHIE.....		373
ANNEXES		421
TABLE DES MATIÈRES.....		422