

## Chronique des latinités hispaniques du IV<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle (1984-1987)

D'excellentes éditions récentes nous ont amenés à étendre vers l'aval cette quatrième chronique. Il a paru commode de présenter en tête de chacune des six sections les titres des ouvrages recensés. On trouvera prochainement, dans la *Revue des Etudes Anciennes* de Bordeaux, une bibliographie plus brièvement rédigée, mais aussi complète que possible, de toutes les études (articles, communications et livres) concernant tous les aspects de la recherche sur l'Hispanie paléochrétienne et visigotique, parues au cours des cinq dernières années (1983-1987).

En revanche, selon le parti des précédentes chroniques, nous nous sommes efforcés de donner ici une analyse critique détaillée des divers ouvrages. Nous tenons à remercier les auteurs, en particulier espagnols et français, qui nous ont fait l'amitié de répondre précisément, et souvent en joignant l'envoi de leurs travaux, au questionnaire diffusé au début de l'été 1987, en vue de la présente chronique et du bulletin de la *REA*. Nous exprimons aussi notre reconnaissance à tous ceux qui nous ont aidés à mettre au point et à saisir sur microordinateur (pour la première fois) le présent texte; plus particulièrement Stan Pellistrandi, Ingénieur au Centre Lenain de Tillemont.

### I. Ouvrages généraux et histoire

1. Dietrich CLAUDE, *Der Handel im westlichen Mittelmeer während des Frühmittelalters* (Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 332 p. (bibliographie et index).
2. José ORLANDIS, Domingo RAMOS-LISSON, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1986, 530 p. (carte, graphique, index).
3. Elisa GARRINO GONZALEZ, *Los gobernadores provinciales en el Occidente bajo-imperial*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, s.d. (1987), 281 p.
4. Josep VILELLA MASSANA, *Relaciones exteriores de la Península Ibérica durante la Baja Romanidad (300-711) : Prosopografía*, Universitat de Barcelona, Collecció de Tesis Doctorals Microfitxades num. 195, Any 1987 (3 microfiches).
5. Miguel Angel GARCIA GUINEA, *Historia de Cantabria : prehistoria, edades antigua y media*, edición Librería Estudio, Santander, 1985, 575 p., nombreuses illustrations.

6. Joaquin GONZALEZ ECHEGARAY, *Cantabria antigua*, edición Tantín, Santander, 1986, 187 p., illustrations.

1. Les manuscrits, les idées et les hommes circulant avec les marchandises, on pouvait présumer qu'une étude de D.Claude, connu par ses travaux sur l'Espagne visigotique, se montrerait attentive aux aspects des relations extérieures de l'Espagne qui importent à l'histoire de la civilisation de la péninsule dans le cours du haut Moyen Age. Et de fait, dès la fin d'une intéressante introduction méthodologique, il affirme que, face à une histoire trop "francocentrique", il entend, dans ce livre, tenir compte davantage des péninsules méditerranéennes occidentales et de l'Afrique : toutes intentions qui ne pouvaient qu'être profitables à une meilleure intelligence de l'histoire de l'Espagne visigotique, incluse au centre de la fourchette chronologique choisie : du V<sup>e</sup> siècle au milieu du VIII<sup>e</sup>.

Le plan est méthodique : trafic maritime et bateaux, denrées commerciales, lieux de débarquement, liaisons commerciales et organisation du commerce, influences extérieures (des grands événements historiques). De cette somme, chronologiquement ordonnée en sections de chapitres (clairement indiquées dans la table des matières initiales), on tentera d'extraire ici les quelques faits et idées qui nous ont paru les plus intéressants *sub specie Hispanica*.

Des courants favorables portaient la navigation d'Italie du Nord vers la Gaule et l'Espagne. D.C. donne une valeur actuelle, pour des raisons de langue, à la notice *d'etym.* 19, 19, 1 sur le constructeur de navires, et celle de 19, 1, 10 sur les cargos appelés trières ou *durcons* - probablement des vaisseaux de forme arrondie -. De même pour ce qui est dit des vaisseaux de transport de chevaux (19, 1, 24), et la navigation nocturne guidée sur les étoiles (*diff.* 1, 495 et *nat..* 26, 4). Dans l'ensemble, la construction maritime manifeste une mutation peu après 600 - nouvel indice à verser au dossier de fixation du *terminus ad quem* de l'Antiquité tardive -.

Le chapitre sur les denrées qui faisaient l'objet du commerce maritime permet de souligner, grâce aux *Vies des Pères de Mérida*, l'extraordinaire richesse de cette métropole au début du VII<sup>e</sup> siècle, dans le cadre général de l'importation de la soie en Occident à cette époque. Même si le chapitre d'Isidore sur les papyrus paraît un remploi de savoir antique, les fragments de diplôme sur parchemin conservés, du VII<sup>e</sup> siècle visigotique, autorisent à conclure que le royaume de Tolède a utilisé ce matériau précieux plus tôt que les chancelleries mérovingiennes. Et Isidore atteste l'usage de l'encre de pourpre pour les titres de livres (*etym..* 19, 17, 5 : *librorum capita*). La *Lex Vg.* II, 3, 1, montre qu'en Espagne (du VII<sup>e</sup> s.) «les marchands d'outremer vendaient de l'or, de l'argent et des vêtements» (p.93); Isidore précise que ces derniers, les *exoticae uestes*, étaient importés de l'Orient grec (*etym.* 19, 22, 21). En sens inverse, il est notable qu'un papyrus d'Oxyrrhynchos du V<sup>e</sup> ou du VI<sup>e</sup> s. fasse allusion à une jarre «d'huile d'olive espagnole»; mais l'auteur se demande prudemment s'il ne pourrait s'agir «du village de *Spania* situé aux environs de cette localité» (p.105). L'existence d'importations de vin espagnol dans un document analogue paraît en revanche plus assurée. De toute manière, il semble à l'auteur impossible de savoir si ce commerce avec l'Orient était déficitaire ou non. On peut seulement observer qu'à la fin du royaume visigotique, le retour au paiement de l'impôt en nature signifie une notable réduction de la circulation monétaire, alors que les *solidi* visigotiques du V<sup>e</sup> siècle étaient encore d'autant bon aloi que les émissions impériales. Le chapitre sur les lieux de transbordement rassemble ensuite quelques renseignements épars et assez minces sur les ports du Sud de la péninsule.

Sous le titre des "liaisons commerciales", c'est le problème capital des routes maritimes et de leur fréquentation qui se trouve abordé. Ainsi est dressé un bilan des variations des liaisons entre l'Espagne et l'Italie, rares mais non pas inexistantes au VII<sup>e</sup> siècle. Une liaison régulière Espagne-Marseille est attestée en 588 par Grégoire de Tours. Un petit dossier d'un grand intérêt concerne les liaisons entre Espagne et Afrique (p. 147 sq.) : on en retiendra la définition, par Isidore, d'*Africanus* comme un mot qualifiant un marchand (*diff. 1, 61*) ; et la *Passion de Félix de Gérone* suppose une liaison maritime Cherchell-Barcelone - que confirme l'archéologie paléochrétienne dès le IV<sup>e</sup> siècle et le début du V<sup>e</sup> ; mais même si, en son état actuel, cette *Passion* est du VII<sup>e</sup> s. (ce qui n'est pas sûr), fait-elle pour autant référence à des faits contemporains de sa rédaction ? L'auteur a raison de mettre en doute les conclusions que Blázquez a voulu tirer des influence augustinianes sur Isidore, en faveur d'un commerce entre Hippone et Séville (p. 148, n. 120)... Dossier analogue, et précieux, sur la navigation sortant de Méditerranée par le détroit de Gibraltar, et jusque dans les îles britanniques (p. 154-160). De même pour les commerçants orientaux ("syriens") en Gaule et en Espagne (p. 178 sq.). Appuyé sur les travaux récents de L. García Moreno, l'auteur observe l'absence de témoignages écrits, textuels ou épigraphiques, attestant la présence d'Oriental en Espagne, pour la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle (où pourtant l'archéologie ne manque pas d'indices orientalisants : les décors orientaux y auraient-ils été copiés sur de petits objets précieux - tissus, bijoux - importés antérieurement dans la péninsule ?). L'auteur croit vraisemblable une assimilation graduelle de ces Oriental à la population au milieu de laquelle ils vivaient (p. 181). Mais il faut sans doute aussi tenir compte d'un déclin économique du monde byzantin après la disparition de Justinien - le dernier empereur, il faut le rappeler, à avoir tenté de rétablir le pouvoir impérial sur l'Occident -.

Quant aux événements de la grande histoire, il est montré en détail comment ils n'ont guère exercé d'influence directe sur l'évolution du commerce méditerranéen. L'unité de la Méditerranée était ébranlée bien avant cette époque tardive. L'appauvrissement ou la disparition de beaucoup de riches clients ont contribué aussi à l'affaiblissement du commerce maritime. Le peu qui en restait demeura aux mains des Oriental. Le point le plus bas de ce commerce est à placer dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle. Mais dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup>, l'importance des lois *De transmarinis negotiatoribus* sous les règnes de Récesvinthe et d'Erwige et quelques unes des lois antijuives laissent encore penser à une survie non négligeable du commerce entre l'Espagne et l'outremer. Et d'insister finalement sur «la communication des biens culturels, qui malheureusement ressort rarement des sources écrites». Cette synthèse très fouillée, dominant une documentation considérable, devra désormais être consultée par tous ceux qui travailleront sur les problèmes des relations extérieures de l'Espagne, y compris dans l'ordre culturel. Elle regroupe et organise, apprécie et relie une documentation jusqu'ici fort éparse. Elle permet enfin de mieux percevoir la relative spécificité des problèmes hispaniques par rapport à la manière dont ils se posent en d'autres régions de la Méditerranée occidentale : c'est dire combien ce gros livre bien présenté est suggestif. (J. F.)

2. Une somme bien à jour, souvent très instructive, et tout à fait complémentaire de l'éd. classique des *Concilios visigóticos e hispanoromanos* de Vives et Marin. Deux spécialistes chevronnés, du droit canon et de l'histoire de l'Église visigotique, ont ici mis à jour et donné dans l'original castillan le livre qu'ils avaient publié en allemand en 1981 à Paderborn. Cet ouvrage de référence serait parfait, si l'on avait cartographié les évêchés des participants d'origine connue pour tous les Conciles présentés (ces cartes sont souvent propres à suggérer des idées sur les raisons des absences et des présences de telle

province à tel concile national), et si l'index avait réservé une place à des noms communs remarquables (p. ex. *reclusi* ou *anachoretae*).

D. Ramos Lisson a décrit d'une plume alerte et savante l'histoire des plus anciens conciles, d'Elvire à Tolède III; on voit s'y refléter, en des "états des questions" fort bien documentés, les grands problèmes du christianisme hispanique des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : on ne pourra plus étudier, p. ex., le priscillianisme, sans se référer à ces discussions bien décantées. On eût parfois aimé que l'auteur y prît plus nettement parti sur les points les plus contestés; mais il est de fait qu'il donne au lecteur tous les moyens de le faire. On peut aussi regretter quelques hésitations entre la présentation thématique et celle qui suit l'ordre des canons : p. ex., on pouvait tirer du Concile de Braga une sorte de catéchisme clair des erreurs essentielles reprochées au priscillianisme, en plus d'une analyse (sobre et nette) des fameux 17 anathématismes antipriscillianistes.

Les mêmes qualités se retrouvent dans les trois derniers quarts du livre, dûs à la plume experte de José Orlandis. Son sens de la conjoncture historique distincte de chaque concile et, pour ainsi dire, de la manière dont s'y reflète une sorte d'évolution - d'assombrissement - de la mentalité religieuse hispanogotique, est tel que cette histoire minutieuse des conciles nationaux et provinciaux du VII<sup>e</sup> siècle est, dans une grande mesure, une sorte d'histoire générale de la culture religieuse et de la psychologie collective du haut clergé visigotique, aussi bien que des princes qui en furent tour à tour les sujets respectueux et les tyrans. Il nous paraît très sage d'avoir loué et cité à plusieurs reprises l'article classique de R. de Abadal, qui était jusqu'ici, à notre sentiment, l'étude la plus remarquable sur *Els Concilis de Toledo*. Quant au détail assez répétitif de bien des dispositions conciliaires, il entraîne certaine monotonie inévitable, que dissipe pourtant le constant souci d'une histoire comparative largement informée, attentif à tous les rapprochements que seul pouvait faire un spécialiste aussi familier de ce *corpus*. Et il est bien que des analyses détaillées complètent ici les traductions qu'on peut lire dans l'éd. Vives Marin : les commentaires d'Orlandis aident à comprendre un latin de plus en plus confus et obscur à mesure que s'avance le VII<sup>e</sup> siècle. Malgré le caractère soigneusement scientifique de l'information et des jugements portés, il nous semble pourtant que certaine solidarité corporative a entraîné chez le R.P. Orlandis beaucoup d'indulgence pour les complaisances (c'est parfois peu dire) d'un corps épiscopal de plus en plus étroitement inféodé au pouvoir; à mesure, sans doute, que le haut clergé devient bien plus germanique de souche qu'hispanoromain : et, comme tel, solidaire de l'esprit «préféodal» (Cl. Sánchez Albornoz *iure dixit*) d'une noblesse gotique de plus en plus ingouvernable.

L'intrication devient si serrée, entre le pouvoir des rois et celui des évêques, que la grande histoire tend à se confondre en bonne part avec celle des réunions conciliaires dans la seconde partie du siècle. Là encore, on est reconnaissant à l'auteur de nous aider, par des renvois judicieux et précis aux chroniques médiévales ultérieures, à prendre distance envers la version de certains faits politiques que rois et Pères conciliaires ont diversement stylisés : les rois tendant à faire avaliser de plus en plus par l'Église leurs passions personnelles et les solutions parfois drastiques de leurs conflits familiaux, qui n'ont rien à envier aux pages plus noires de l'histoire mérovingienne. Ce grand livre, sur de grands et difficiles sujets, est désormais indispensable à tout *visigotologue*. (J. F.)

3. Ce dossier d'histoire administrative et prosopographique sur les gouverneurs provinciaux dans l'Occident du Bas-Empire propose un bloc de matériaux peu élaborés; leur présentation, à la fois massive et atomisée, et l'absence de tout index rendent le livre malaisément utilisable. L'ambition initiale était considérable, mais bien vague : «comprendre le processus socio-politique de l'Etat romain du IV<sup>e</sup> siècle à travers

l'administration des provinces qui composent la *par Occidentis* ; plus concrètement, tenter de déterminer quelle est la réaction du bloc de pouvoir représenté par l'aristocratie sénatoriale devant les diverses circonstances et conditions qui apparaissent au IV<sup>e</sup> siècle» (p. 21). Le défilé successif et respectivement chronologique des carrières des divers gouverneurs, dans chacun des diocèses considérés et chacune de leurs provinces, fractionne encore davantage des développements dans lesquels les lacunes et les inégalités de la documentation (la *Passion* tardive d'un martyr ne vaut pas une inscription) opposaient, d'emblée, de grandes difficultés à une étude comparative des problèmes posés.

L'absence de titres courants, de sous-titres, de table des matières, rend encore plus ingrate la lecture suivie de ces fichiers à peine mis en forme, et coupés de commentaires trop généraux ou mal argumentés pour être bien neufs ou convaincants. En raison même des lacunes documentaires, toute statistique est suspecte, a fortiori les conclusions que l'auteur veut parfois en tirer. Le caractère énumératif des matériaux qui emplissent bien des pages aurait gagné à une présentation en tableaux des données objectives des carrières connues (noms et dates). Le faits de détail et les observations d'histoire générale - politique, sociale ou religieuse - se rejoignent mal. On a "trop embrassé pour bien étreindre". Et le souci de guider le lecteur et de lui présenter un ouvrage lisible et aéré n'a pas assez préoccupé l'auteur. Celle-ci a brassé un matériel considérable, ancien et moderne, sans le sélectionner, l'organiser, le présenter de manière claire et démonstrative. La courte bibliographie finale des "travaux les plus cités" écorche plusieurs langues. La navette incessante entre la prosopographie et l'histoire sociale achève de dérouter : il eût fallu séparer les deux, pour permettre d'y voir plus clair. On trouvera des observations valables à la fin des chapitres, et dans la brève conclusion générale (p. 247-254); mais les analyses auraient pu et dû être quelque peu décantées. (J. F.)

4. Au contraire du précédent ouvrage, ce travail bien ordonné a justement séparé une bibliographie de 486 notices, et leur mise en œuvre pour notre connaissance de l'histoire des relations "internationales" de la péninsule ibérique, dans la période finale de l'Antiquité tardive hispanique. Le résumé dont l'auteur a fait précédé son travail permet de comprendre clairement son dessein et de s'intéresser à ses objectifs et à ses résultats, avant même d'entreprendre la lecture ou la consultation. Cette dernière est aisée pour les 486 notices, précises, sobres, matériellement bien conçues dans leur présentation. Elles portent sur tous les personnages (rois et certains anonymes inclus, mais évêques exclus) qui ont franchi personnellement, ou par correspondance ou ambassade, les frontières de la péninsule; ces notices ont bénéficié de l'expérience acquise et présentée par la *PAC* (*Prosopographie de l'Afrique chrétienne du Bas-Empire*, réalisée sous la direction d'A. Mandouze), et d'une collaboration suivie de l'auteur avec l'Ecole française de Rome (où s'achève le fascicule *Italie* de la *P.C. du Bas-Empire*). Le fichier alphabétique des quasi 500 notices ainsi réalisé est clair, aéré, aisément consultable, sélectif dans sa matière toujours bien ordonnée au problème posé; il est fort utile dans son annotation : on y trouve, avec des références précises, toutes les sources mises en œuvre, et les études - y compris, dans l'ensemble, les plus récentes - qui peuvent concerner même le passage précisément invoqué.

Les 136 pages d'étude historique regroupent les données des notices, en montrant les correctifs que peut apporter la prosopographie à notre vision de l'histoire des "relations extérieures" de l'Espagne au cours de ces trois siècles, partagés en quatre chapitres selon cinq dates majeures : 300 (pourquoi pas 284 ?), 409, 507, 589, 711 (invasion de la péninsule, reflux visigot d'Aquitaine, conversion au Concile III de Tolède, invasion

arabe). Au IV<sup>e</sup> s., si vicaires et gouverneurs provinciaux demeurent plus souvent italoromains qu'hispanoromains, la famille et les clients de Théodore "exportent" - avec mesure - leurs représentants dans les postes-clés de l'Empire, tandis que l'aristocratie extrapéninsulaire continue de posséder d'importants domaines et d'exercer des charges en Espagne. L'Église des Espagnes est présente au Concile d'Arles et, par Ossius, auprès de Constantin. Le priscillianisme accroît le réseau des relations extérieures du christianisme hispanique, et les textes sur les naviculaires montrent la vitalité des routes commerciales traditionnelles par les Baléares. Le V<sup>e</sup> siècle est surtout riche d'enseignements sur les mutations des villes, d'où les plus riches s'enfuient souvent à l'étranger (Afrique : Orose), tandis que certain affaiblissement de la hiérarchie aggrave les querelles doctrinales, et, par suite, augmente le recours des évêques orthodoxes à l'appui de Rome et des Africains.

Le VI<sup>e</sup> siècle voit, dans l'ordre politique apparaître des liens de dépendance, des alliances, et des confrontations diverses avec les pays voisins et l'Empire d'Orient; mais la cohésion politique et confessionnelle calme le jeu, même si la hiérarchie de l'Espagne du Sud reste longuement "philobyzantine". Les papes tentent de profiter de ce siècle mouvementé pour tenter d'obtenir en Espagne une «structure ecclésiale unitaire, hiérarchisée, soumise à Rome».

En vain; car l'Église et le royaume du VII<sup>e</sup> siècle repoussent, au politique comme au religieux, ce qu'Isidore appellait déjà (au politique) les *Romanas insolentias*. L'isolationnisme hispanique aboutit à un isolement croissant (selon une excellente formule que l'auteur adapte de M.C.Díaz y Díaz). L'instabilité règne sur les relations changeantes entre Espagne et Gaule mérovingienne, tandis que marchandises, hommes et idées continuent néanmoins de circuler au ralenti le long des routes maritimes traditionnelles.

Cette thèse, soignée, nette, maniable, ne pouvait échapper, étant donné la dispersion de sa documentation, à quelques omissions de bibliographie récente : citons p. ex. les hypothèses et travaux de Flamant sur Macrobe, Callu sur Symmaque, Stancliffe sur Vigilantius. Les erreurs matérielles sont très rares; bon marché et plus pratique à utiliser que je ne l'eusse pensé, l'édition en microfiches s'avère ici, à nouveau, une des solutions d'avenir pour la diffusion de nos travaux (voir aux EAUG la thèse de P. Cambronne). Cette prosopographie sérieuse et bien faite rendra de grands services. (J. F.)

5. Cet ouvrage collectif est bien documenté. Après la préhistoire, la conquête romaine et les guerres cantabriques, on arrive au chapitre consacré à la romanisation par José Raul Vega de la Torre. Comme dans les autres régions de l'empire et peut-être plus qu'ailleurs, il existait en Cantabrie une dualité entre villes et campagne. Des nouvelles villes surgissent, comme *Iuliobriga* ou *Flauiobriga* (Castro Urdiales). Avec raison, l'auteur essaie d'interpréter les noms de toutes les agglomérations et lieux de peuplement que l'on trouve dans les sources anciennes, sans qu'il soit possible de leur attribuer une localisation précise. Seules des fouilles archéologiques, comme à Retortillo (*Iuliobriga*) peuvent permettre une identification. Pour la survivance de l'habitat "castreño", on possède également peu de données, mais les *uillae* sont déjà mieux connues grâce aux fouilles. On est plus renseigné sur les ports : *Victoriae Iuliobrigensium* (identifié avec Santander), *Blendium* et *Vereasueca*.

Nos connaissances sur les caractéristiques sociales du peuplement cantabre à l'époque romaine proviennent des sources épigraphiques, établies parfois par l'archéologie. Dès lors, comment mesurer le degré de "romanisation" atteint par la Cantabrie ? Avant l'assaut final contre les irréductibles Asturo-cantabres (27 av. J.-C.), Auguste inclut les Asturiens en Lusitanie, les Cantabres en Tarraconnaise. Une fois les

guerres cantabres achevées, ces deux provinces intègrent la "Tarraconensis Citerior". La province s'organise en diocèse; plus tard, elle appartiendra au "conuentus Cluniacensis" (capitale : *Clunia*). Les contacts les plus profonds avec Rome passent par l'armée d'occupation. Les anciens combattants des guerres cantabriques ont pu se fixer sur place et transmettre des modes de vie romains aux nouveaux sujets de Rome.

Du point de vue social, dans le haut de la pyramide figurait la *gens Cantabrorum*; en bas, subsistait le groupe tribal. Les sources font souvent allusion à la société matriarcale des Cantabres; néanmoins, l'épigraphie fait état d'une mutation vers une société patriarcale. Quant aux croyances religieuses, il est difficile de voir à quoi correspondent les témoignages littéraires. D'une manière générale, comme partout dans la péninsule, le panthéon romain, Jupiter et Mars en tête, est très présent à en juger le nombre des inscriptions. Des cultes orientaux ont aussi été introduits, comme celui de Cybèle qui trouve son doublet celtibère en Epona. Les cultes aux dieux Mânes étaient aussi très enracinés chez les Cantabres. Auguste introduit le culte à l'empereur, qui avait à Clunia son centre régional. Mais les cultes indigènes ont malgré tout survécu.

Les débuts du christianisme en Cantabrie sont difficiles à déceler. La tâche d'évangélisation a dû être lente et ardue. Pour une très haute époque, les témoignages sont rarissimes : quelques sarcophages et inscriptions avec des thèmes iconographiques chrétiens. Si, pour la *Legio VII Gemina*, on possède des données abondantes qui laissent entrevoir le rôle de l'armée dans la propagation du christianisme, peut-on avancer la même idée pour la Cantabrie ? Il est certain que la proximité d'Astorga, déjà siège épiscopal au III<sup>e</sup> siècle, a pu jouer un rôle - cette ville et Léon ont été vraisemblablement des points d'irradiation du christianisme vers le nord. Malheureusement, l'ouvrage ne développe guère ce chapitre, et les années de pouvoir visigotique sont traitées rapidement. Nous savons que le paganisme a été battu en brèche à une époque plus tardive, quand des groupes hispano-gotiques se réfugient dans les montagnes cantabriques, lors de l'invasion arabe.

Eduardo Van den Eynde Ceruti traite ensuite du passage vers le Moyen Age. Il constate la relative romanisation de la région, concentrée dans le sud et au bord de la mer. Dans la montagne, le manque de données ne permet pas de savoir jusqu'à quel point les populations se sont maintenues en marge de la romanisation, perpétuant leur culture traditionnelle. Lors des invasions germaniques, on peut dire que des pans entiers de la Cantabrie se trouvaient isolés de la romanité. Il y aura même en plein IV<sup>e</sup> siècle résurgence des structures tribales, et persistance d'un paganisme local. Lorsque les Germains s'emparent de la péninsule, la Cantabrie vit repliée sur elle-même, vivant de ses propres traditions. Comme jadis, face à l'envahisseur romain, elle résiste à la nouvelle menace germanique. Mais en même temps, pendant une certaine période, ces peuples ont vécu dans une relative autonomie. Car si les Visigots pénètrent en Espagne en tant que "fédérés" pour combattre les bagaudes et d'autres Germains, ils ne se sont intéressés à la Cantabrie que vers le VII<sup>e</sup> siècle, quand Liuvigild entreprend d'unifier tout le territoire hispanique.

L'auteur discute sur les limites exactes de la Cantabrie. Il est certain qu'il y eut une sorte de *limes* fortifié et les sources visigotiques parlent justement d'un duché de Cantabrie, pleinement intégré au royaume. Ce duché ne comprenait que la partie méridionale située entre la Cordillère et l'Ebre, effectivement dominée par les Visigots. Au début de la reconquête, les territoires cantabriques, selon la *Chronique d'Albelda*, est très petit, et il sera vite assimilé aux Asturies. Ce duché a plutôt joué le rôle de marche frontière contre les Vascons.

Le chapitre suivant, dû au même auteur, porte sur l'époque du "repeuplement". Les Visigots n'ont été qu'une éphémère parenthèse, et c'est dans le siècle de Reconquête que se modèle la physionomie de la Cantabrie médiévale. Après la victoire de Covadonga en 722, Pelayo organise le futur royaume. Ainsi, historiquement, le duché sera incorporé aux Asturies, et la Cantabrie ne correspondra plus qu'à une réalité géographique. La population était constituée par l'élément autochtone et par les réfugiés hispano-gotiques. La transformation qui va s'opérer est considérable. Jusqu'à présent territoire marginal du royaume de Tolède, cette région deviendra le centre du nouveau royaume. La souveraineté des rois asturiens englobe toute la montagne et, à partir de 739, le roi, profitant des guerres civiles entre les Musulmans, descend des versants montagneux; il étend son pouvoir vers l'Ouest, occupe une partie de la Galice et du nord du Portugal, et à l'Est, avec l'aide de son frère Fruela, avance jusqu'à l'Ebre. Selon les *Chroniques*, chrétiennes aussi bien que musulmanes, il crée une sorte de *no man's land* stratégique jusqu'au Duero. Ce "désert" n'est pas considéré de la même manière par tous les historiens; mais le manque de témoignages archéologiques semble s'accorder avec les données convergentes des *Chroniques* asturiennes. Selon l'auteur, il y aurait eu un hiatus entre l'époque romaine tardive et visigotique et ce VIII<sup>e</sup> siècle où les nécropoles et autres restes archéologiques font état d'un renouveau de la population. Non sans raison, ces nécropoles - qui s'étendent du VIII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle - sont à considérer comme chrétiennes; abandonnant les anciennes pratiques funéraires cantabriques, elles seraient plutôt le fait de cette immigration massive vers le Nord. Ces vagues successives de peuplement vont faire entrer la Cantabrie dans l'histoire de la Reconquête, où d'emblée elle jouera un rôle de premier plan.

Le repeuplement se fait souvent à partir des centres monastiques. La Liébana, dès le VIII<sup>e</sup> siècle, connaît dans ses vallées une répartition démographique équilibrée; elle va de pair avec les développements de la petite exploitation de type familial. En revanche, dans les régions de montagne, persistait la grande propriété, qu'elle fut la survivance d'une structure familiale ancienne ou l'effet d'une installation de type seigneurial. Au cours du haut Moyen Age, les grands domaines monastiques auront tendance à englober ces petites propriétés, tandis qu'on assistera par ailleurs au morcellement des grands domaines. Parallèlement, se développent les activités pastorales et, dans une moindre mesure, céréalières, en vue d'assurer la subsistance. Dès le IX<sup>e</sup> siècle, on décèle des liens de vassalité qui se nouent : les cartulaires de l'époque en font foi.

Au X<sup>e</sup> siècle, la Cantabrie perd sa position de centre névralgique : le pouvoir se déplace vers la Castille naissante. La Reconquête fera passer la région cantabrique dans deux mouvements : la Liébana vers le Léon, et les montagnes vers le futur comté de Castille. Cette bipolarisation ne sera pas sans conséquence. On voit en effet, à travers les *Actes* conservés, que les liens des comtes castillans avec la Cantabrie orientale sont très forts. Presque toutes les propriétés, à l'exception du territoire de la Liébana, se placent alors sous la juridiction de ces comtes. La mort d'Alphonse III entraîne la désintégration du royaume asturien. Entre 980 et 990, la Cantabrie apparaît clairement placée sous la dépendance de la Castille; des *Actes* l'attestent, qui sont datés d'après les comtats. Les fondations monastiques essaient alors dans toute l'étendue de la Cantabrie; beaucoup seront placées sous la protection du comte castillan, sauf, encore une fois, celles de la Liébana.

Le chapitre suivant, dû lui aussi à la plume de Van Eynde Ceruti, traite de l'art de cette période. L'auteur redonne ses justes proportions à ce qu'il est convenu d'appeler l'apport mozarabe à l'architecture de la région. A cette question controversée, il apporte des nuances, en parlant d'"art du repeuplement"; tout en tenant compte de cet apport, il

prend aussi en considération le substrat asturien marqué par les traditions visigotique et carolingienne. L'art mozarabe ne peut pas être présenté comme l'art "hégémonique" de l'Espagne chrétienne des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles. De ce point de vue, l'art du repeuplement ne doit pas, en matière de construction, grand chose à l'art islamique, dont il a en revanche assimilé les éléments décoratifs. L'auteur analyse, enfin, les ermitages et les importantes nécropoles du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. La caractéristique principale en est la tombe en dalles (*lajas*), avec des variantes. On n'a jamais trouvé, sur ces tombes, une inscription qui permette l'identification du défunt. Contrairement aux nécropoles visigotiques, on y constate la rareté du mobilier funéraire (fibules, bagues, etc.). L'élosion de ce type d'inhumation s'explique non seulement par une transmission culturelle venant de la *meseta*, mais aussi par l'accroissement de la population perceptible après les temps des invasions germaniques. Parallèlement, on trouve aussi des tombeaux creusés à même le rocher, surtout aux alentours des églises rupestres, situées dans le sud de la Cantabrie. Le type le plus usuel est la forme "en baignoire", qu'on trouvait déjà chez les Visigots; mais dès le XI<sup>e</sup> siècle, on observe une évolution vers un type anthropomorphique. Le sarcophage est plus rare, et coexiste avec les autres modalités d'inhumation. Ces sarcophages attestent une survivance paléochrétienne et visigotique; mais, dans la région, ils ne font qu'à partir du XI<sup>e</sup> siècle une apparition massive, liée, selon l'auteur, à un phénomène de patronat nobiliaire. En général, ces sarcophages se concentrent effectivement autour des grands centres religieux.

Si les inscriptions sont peu répandues, les stèles funéraires apportent un complément d'information sur la qualité du défunt. Même si le motif de la croix est plus commun, on a néanmoins trouvé des stèles avec l'emblème du métier exercé par le mort : ciseaux, marteaux, haches, instruments de mesure.

Ce livre est surtout destiné à un grand public, mais il est très bien documenté, avec de nombreuses cartes, illustrations, photographies, et il donne une bibliographie sélective; les sources écrites sont abondamment citées. (R. G.)

6. Cet ouvrage peut compléter la lecture du précédent. L'auteur décrit la Cantabrie depuis ses origines les plus lointaines, et la place qu'elle occupait chez les historiens et géographes classiques (chapitres I et II). Le chapitre III ouvre une parenthèse : l'auteur y discute de la polémique sur l'espace géographique cantabre. Dès la Reconquête, la Cantabrie est englobée dans les Asturies. Les *Chroniques*, après les sources antiques, parlent des Cantabres comme d'un peuple qui se caractérisait par sa farouche indépendance et ses qualités guerrières. Mais à partir de la *Chronique de Silos*, on considère le pays cantabre comme le foyer d'origine de la Navarre et de la Rioja. Les chroniqueurs d'Alphonse X, après Lucas de Tuy et Jimenez de Rada, reprendront cette idée inexacte. Loin d'apporter une clarification des textes classiques, la Renaissance à son tour entretient l'idée erronée selon laquelle Cantabres et Basques ne feraient qu'un seul et même peuple. Ainsi pensaient Antonio de Nebrija et Ambrosio de Morales. Avec son érudition coutumière, Enrique Flórez remit les choses en place; s'il n'a pas réussi à clore la polémique, il a montré l'absurdité de l'équation : Basques = Cantabres. A partir des XVII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles surtout, on réhabilite le nom de *Cantabria*, et l'on voit éclore à Santander de nombreuses sociétés d'histoire qui entreprennent de faire la lumière sur les origines de la région. Alors commencent les fouilles qui ont permis de mieux connaître les périodes obscures du haut Moyen Age dans la région.

L'auteur s'attarde ensuite plus spécialement sur la période préromaine, en insistant sur les structures matrilinéaires des Cantabres. Ce petit livre suit alors les grandes étapes du précédent, mais s'arrête à la Reconquête. Des cartes, des illustrations, ainsi qu'une

bibliographie complètent l'ouvrage. L'auteur n'a fait qu'y reprendre son ouvrage précédent : *Cantabria a través de su historia..* Aussi n'a-t-il pas cru nécessaire d'y joindre une annotation critique. (R. G.)

## II. Colloques et recueils

7. *Symposion de Historia de Calahorra*, Bi-milenario de su fundación, Dirección General de Bellas Artes, Calahorra, 1986 (443 p.).
8. *Los Visigodos, Historia y civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos*, Madrid-Toledo-Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985 (Coll. Antigüedad y cristianismo, Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía, serie dir. por A. GONZALEZ BLANCO), Univ. de Murcia, Fundación Pastor, Univ. de Alcalá de Henares, 1986, 558 p., dont 12 de planches.
9. XXXIV Corso di cultura sull'arte Ravennate e bizantina, Seminario Internazionale di Studi su Archeologia e Arte nella Spagna tardoromana, visigota e mozarabica (Ravenna, 4-11 Aprile 1987), Edizioni del Girasole, Ravenna, 1987, 430 p.
10. J.N.HILLGARTH, *Visigothic Spain, Byzantium and the Irish* (recueil de travaux), Variorum Reprints, London, 1985, neuf articles (avec leur pagination respective d'origine) et un index.
11. Jacques FONTAINE, *Culture et spiritualité en Espagne du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle* (recueil de travaux), Variorum Reprints, London, 1986, huit articles (id.) et un index.

7. Autant que la ville de Calahorra, c'est le personnage de Prudence, Calagurritain illustre, qui est célébré à travers les diverses communications de ce riche colloque.

Dans la plus importante, Gregorio García Herrero étudie, en s'appuyant sur l'oeuvre du poète, le passage du municipio païen au municipio chrétien. Contrairement à l'opinion émise par Cl. Sánchez Albornoz et J.M. Lacarra, il veut apporter la preuve que, s'il y eut effondrement du municipio, remplacé par des nouvelles institutions, et une disparition de la vie urbaine, cela n'est pas dû seulement à des causes démographiques et économiques, mais aussi à des causes "idéologiques", peut-être moins aisées à percevoir. L'étude des villes entre le V<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle est difficile à faire, en raison du manque de sources littéraires, épigraphiques et archéologiques. Herrero entreprend donc d'analyser cette période à la lumière des œuvres de Prudence. Il en ressort une mutation profonde de la mentalité de l'époque, surtout vis-à-vis du paganisme. La pensée de Prudence aboutit à une nouvelle conception de l'Église, plus "légale", en ce sens qu'elle est comprise comme une "nationalité" établie par le Christ, qui a apporté aux hommes une nouvelle loi. En conséquence, le christianisme devient plus conquérant, plus exclusif. Cette pression éclate dans les vers de la *Psychomachia*, qui évoquerait la rupture de la concorde civile et la sauvegarde de la foi. Cet esprit va imprégner la vie urbaine de la péninsule; il y affecte la vie des communautés chrétiennes. Les rapports avec les juifs se tendent jusqu'à des persécutions qui trouveront une sorte de justification dans l'oeuvre même de Prudence, surtout dans l'*Apotheosis*. De même, Prudence réagit contre les "hétérodoxes" de son temps, non seulement en tant que chrétien, mais en tant que patriote romain. Corollaire de cette attitude, une fois la conversion de l'*imperium* achevée, il sera nécessaire de romaniser le christianisme; à cette fin, il faut éliminer les éléments non chrétiens de cet *imperium*. Pour devenir chrétienne, la romanité va se dépouiller de ses traditions

païennes. La cité, en tant que centre de cette romanité, verra changer ses activités et ses communautés : un des aspects, et non des moindres, est celui des divers cultes, très enracinés dans la vie même de la *civitas* et parfois se confondant avec elle. A travers sa lutte contre le paganisme, Prudence va contribuer à transformer les relations sociales au sein de la communauté urbaine. Néanmoins, il admet l'indépendance respective de l'ordre spirituel et de l'ordre humain. Cela lui permet de s'extasier devant les belles statues romaines qui sont "les ornements de la patrie", ou d'accorder à Julien l'Apostat les qualités d'un grand homme, en dépit de son incroyance. Pour Prudence comme pour Virgile, le rôle historique de Rome consiste à unifier et à gouverner le monde; mais pour le premier, ce ne sont que les préalables indispensables à l'expansion de la vraie foi. Ainsi, l'évangélisation se fera à partir des cités de l'*imperium*. Mais, en prônant une vie ascétique, Prudence sape les fondements mêmes des institutions civiques, notamment les jeux, qu'il attaque autant que les cultes païens. Or, ces jeux étaient tout aussi importants pour les habitants des campagnes que pour ceux des villes : leur suppression, comme celle du théâtre, entraînera le relâchement du lien qu'ils maintenaient entre le monde rural et le monde urbain.

En conclusion, l'auteur constate que la christianisation des autorités de la cité a abouti à une métamorphose de l'idée même du pouvoir, fondée sur une nouvelle conception théologique et juridique. C'est pourquoi la hiérarchie ecclésiastique jouera un rôle aussi politique que religieux à l'époque visigotique, au point de contribuer à la sacralisation de la monarchie par le moyen de l'onction royale.

L'intérêt de cette étude est qu'elle tente d'expliquer la crise du Bas-Empire, et en particulier celle des villes, autrement que par les facteurs économiques et démographiques habituellement retenus. Si nous trouvons pertinentes les considérations de caractère plus "idéologique" qu'il tire des œuvres de Prudence, il est plus difficile de le suivre quand il voit dans le poète une sorte de garant des persécutions à venir. On pourrait établir un parallèle avec l'attitude de saint Augustin envers les donatistes, souvent invoquée pour justifier ce qu'au Moyen Age on appellera la doctrine du glaive. Plus tard, la virulence verbale de Prudence, qui relevait plutôt du "goût" de son temps, a pu être prise pour une volonté d'extermination physique de tout ce qui n'est pas orthodoxe. Nous croyons qu'en fait, ses voeux d'une "romanité christianisée" impliquaient une conversion plutôt qu'une extermination des adversaires de la foi chrétienne.

Miguel Martin Camino a étudié les spectacles publics dans la Calahorra de Prudence. Dans une première partie, il rassemble la terminologie utilisée par le poète pour désigner les différentes formes de spectacles et de jeux. Puis il entend montrer comment ce même vocabulaire dépeint d'autres "spectacles", ceux de la mise à mort de chrétiens dans le cirque ou l'amphithéâtre.

*Spectaculum*, chez Prudence, revêt la même connotation violente et sanguinaire, lorsqu'il sert à évoquer les jeux de gladiateurs ou les scènes de martyres. Les termes "ludiques" ne font que rehausser les mérites du martyr, comparé à un athlète, tandis que son combat spirituel est présenté sur le modèle de la lutte physique. Prudence, en suivant le *Livre des Maccabées*, transforme donc le martyre en un spectacle spirituel.

L'attitude de Prudence, face aux jeux de son temps, est claire : ceux-ci éveillent des passions et suscitent des sentiments condamnables. Beaucoup de chrétiens continuaient à les fréquenter, sans se soucier des recommandations de l'Église. Dans l'impossibilité de mettre fin à ces manifestations très prisées, Prudence essaie d'attirer ses corréligionnaires vers d'autres types de combats, tout aussi exaltants. A la suite de saint Paul, le poète fait de la vie tout entière le lieu d'un affrontement spectaculaire. Le symbolisme de la lutte peut alors s'appliquer au combat pour la foi : l'huile de l'athlète devient l'huile de la foi,

celle qui contribue à maîtriser l'Ennemi; de même, à l'issue de ce *certamen*, l'âme recevra en récompense les lauriers de la gloire. L'étude reste un peu sommaire. Car cette analyse des spectacles et des combats de gladiature ne tient pas suffisamment compte de leur médiocrité croissante à l'époque de Prudence. La sublimation du combat chrétien mise en avant par le poète n'a pas pu suffire à leur élimination.

Antonio González Blanco étudie les origines chrétiennes de Calahorra. Comme pour l'Espagne en général, les origines du christianisme dans cette cité et dans la vallée de l'Ebre demeurent obscures. Ce sont les persécutions qui permettent de donner un premier aperçu sur le christianisme calagurritain. La seule source pour cette période reste l'hymne de Prudence sur Eméterius et Chélidonius, dont la valeur historique est communément admise. La date est sujette à controverse : 285 ou 301-303 ? Les deux martyrs étaient-ils vraiment frères, et venaient-ils de Calahorra ? On pense qu'il n'y eut pas d'autres martyrs; en revanche, il y avait déjà une communauté chrétienne qui a pu recueillir la mémoire de leur martyre. Il est même probable, vu la répartition des martyrs hispaniques dans le triangle Saragosse - Astorga - Tarragone, qu'on peut parler d'une diffusion assez précoce du christianisme dans cette région, sinon dans ces trois villes. Dans ces dernières, les chrétiens constituaient des minorités suffisamment nombreuses pour tenir tête aux autorités.

Une fois révolue la période des persécutions, l'arianisme frappe de plein fouet la péninsule. Dans quelle mesure est-il représenté alors à Calahorra ? L'auteur est enclin à admettre que le christianisme de cette ville est un christianisme urbain, de ligne "officielle", qui pourrait avoir été teinté d'arianisme au milieu de IV<sup>e</sup> siècle. La controverse antipaïenne que reflètent les œuvres de Prudence peut-elle fournir un indice ?

Quant au priscillianisme, la question reste à débattre. Toujours est-il qu'en 380 se réunit le Concile de Saragosse, qui rassemble des évêques de l'aire circumpyrénaine justement dans ce contexte de conflit religieux. Ce concile a débattu des problèmes disciplinaires concernant les chrétiens ascètes de l'époque. On y remarque, en toile de fond, les tensions entre le clergé officiel et les moines. Ce fort courant ascétique venu d'Orient irrigue la zone où se trouve Calahorra. Cela pourrait expliquer le penchant de certains chrétiens pour la vie retirée du monde, dans les campagnes. Les canons 2 et 4 du Concile de Saragosse font probablement allusion à ces pratiques, qui n'ont pas été toujours du goût de la hiérarchie ecclésiastique : ce problème posé par un ascétisme outrancier intéressait l'ensemble de la péninsule et, un peu partout, les évêques regardaient ce mouvement avec méfiance en raison de ses collusions avec le priscillianisme.

Les pages suivantes sont centrées sur la conversion de Prudence. Ses œuvres se situent bien dans une conjoncture de polémiques et de discussions dogmatiques. Si le poète n'a pas exactement embrassé l'état ascétique, il n'en est pas moins l'ardent défenseur. L'auteur, à très juste titre, met en valeur le *Cathemerinon* comme un recueil d'hymnes propres à être lus ou récités soit par les chrétiens des villes, soit par ceux qui vivaient retirés dans la solitude, préfigurant ainsi, en quelque sorte, la liturgie monastique des heures. Prudence a lui-même évolué et il y a une différence notable entre les premiers hymnes du *Peristephanon* et les derniers, composés après son voyage à Rome; il en rapporte en Espagne l'impulsion donnée par Damase au culte des martyrs romains. Ayant alors accompli sa *metanoia*, il veut non seulement louer les martyrs, mais aussi propager ardemment leur culte. Prudence contribue à l'évolution du culte des saints : ceux-ci sont, dans son œuvre, plus que des frères proches de nous; ce sont de véritables héros, et leur culte doit être diffusé largement. Cet héroïsme devient un idéal de vie chrétienne, fait de

combats intérieurs et d'humilité. Ainsi, le *Peristephanon* prépare la voie au *Cathermerinon*, qui doit être déjà lu sous un angle monastique.

Nulle part, on ne verra l'Église officielle prendre à son compte les idées que Prudence développe dans ses poèmes. Exercera-t-il une influence sur Calahorra après sa disparition ? En tout cas, l'année 409 marque un point d'arrêt et une date décisive pour cette ville qui, à partir des invasions germaniques, va dépérisse lentement. L'enseignement et la culture ont dû être gravement affectés. Dans un tel contexte, il est difficile que les œuvres de Prudence aient pu survivre; tout au plus, ces hymnes pouvaient-ils servir encore à une piété ascétique privée.

L'auteur traite ensuite du cas de Silvanus de Calahorra (455) accusé d'ordonner des évêques pour des communautés qui n'en avaient pas encore. Le vrai motif de la querelle a pu être celui de la légitimité du patronat sur les "églises privées". Ceci prouverait que la ville se dépeuplait, que sa population s'installait de plus en plus à la campagne et que le monachisme devenait prépondérant.

Au VI<sup>e</sup> siècle, aucun évêque de Calahorra n'apparaît plus dans les conciles. Faut-il en déduire que la ville se trouvait dans un état déplorable, dû aux bagaudes et aux envahisseurs successifs ? Vers la fin de ce siècle, un évêque revient, mais il prendra la fuite vers les montagnes à la suite de l'invasion islamique. Avec ceux qui l'accompagnent, il s'adonnera à une vie erémite. De nouveau Calahorra se dépeuple alors, tandis que ce "repli monastique" contribuera à la fondation de nouvelles agglomérations périphériques. - Enfin, sur l'ascétisme dans la Calahorra de Prudence, Antonio Yelo Templado complète la précédente étude : son analyse descriptive, faite à partir de l'œuvre du poète, n'apporte guère de nouveauté. (R. G.)

8. Dix ans après le colloque de Dublin, un Comité franco-espagnol a réuni successivement à Madrid à la *Fondation Pastor*, puis aux Universités de Tolède et Alcalá de Henares, une centaine de participants de 12 pays, qui ont entendu et discuté 26 communications, du 21 au 25 Octobre 1985. Il faut en remercier non seulement le Président de la Fondation Pastor, l'helléniste Manuel Fernández Galiano, mais tous les organismes, universitaires ou non, espagnols, allemands (Institut historique de Madrid) et français (Casa de Velázquez), qui ont cofinancé et appuyé de bien des manières la réalisation de cette heureuse initiative; mais particulièrement l'Université de Murcie, qui a accompli le tour de force de mener à bien la publication de l'imposant volume des Actes de cette réunion en moins d'un an. Sous le signe d'Herménégilde - le roi insurgé dont la mort tragique en 385 marque le paroxysme de la crise du royaume visigote d'Espagne, à la fin du règne créateur de Liuvigild -, cette réunion de 1985 a montré la vitalité des études visigotiques, et la diversité d'intérêts et de méthodes des "visigotologues". Nous essaierons d'en donner ici une idée, en insistant sur les thèses essentielles des différentes communications, et au besoin en les discutant.

Après les thèses françaises de M. Reydellet et S. Teillet, les historiens se sont d'abord attachés à la préhistoire du royaume de Tolède, et donc à la prise de conscience de l'identité visigotique, en débat avec la romanité dans laquelle elle s'est très tôt insérée de manière croissante, à partir du III<sup>e</sup> siècle. Cette dialectique guerrière et culturelle a été retracée à partir du traité de 332 entre Constantin et les Gots, que «suivit une longue période de pénétration culturelle, politique et religieuse» (A. Schwarcz); en cette dialectique sinuose, les affrontements militaires violents alternent avec ce qu'on pourrait appeler une "gotification" croissante de l'armée romaine.

C'est aussi dans cette période - encore antérieure à la formation des royaumes de Toulouse, puis de Tolède - que l'on voit s'affirmer «les traits d'une identité visigotique à partir d'Athanaric» (J.M. Pérez Prendes), soit de 332 à 415; tandis que des sortes de magistratures constituent déjà des autorités publiques civiles, la vieille tradition germanique d'élection d'un chef unique en temps de guerre (déjà notée par César) s'affirme au IV<sup>e</sup> siècle en des personnages que l'historiographie romaine désigne sous le titre de *iudex*. La coexistence du *iudex* Athanaric et du *communis magistratus* Fritigern «amène à postuler l'existence, en de telles périodes, d'une communauté politique visigotique dotée d'un jeu d'institutions appuyé sur des intérêts supérieurs à ceux des familles des *gentes* et des clientèles». En dépit des efforts romains pour assimiler les Gots dans la romanité, il reviendra à Alaric le mérite de «reprendre les objectifs politiques, la conscience de groupe qui se refuse à être absorbé et démembré, et cet appareil institutionnel ordinaire», pour aboutir «de la part du peuple d'Athaulf» (410-415, l'époux de Galla Placidia), «à la recrudescence d'une attitude de repli sur son identité visigotique propre». On voit ainsi se mettre en place cette dualité d'attrait vers Rome, et de refus d'abandon de leur identité, qui fera des Visigots d'Aquitaine, puis d'Espagne, les représentants d'une synthèse originale et sans doute aussi fortement contrastée et créatrice que celle des Francs dans les Gaules du Nord.

Dans cette originalité, la composante religieuse sera d'abord très importante, Vulfila leur évangélisateur ayant été «un origéniste, qui après la rupture du groupe primitif eusébien, adopta la *via media* de l'homéisme» (G. Fernández); - et donc d'un arianisme modéré qui, là encore, tout à la fois renforcera l'identité singulière des Visigots, mais facilitera leur conversion finale au catholicisme nicéen - . Le cheminement de cette synthèse hispano-gotique apparaît aussi, à la lumière d'une coupe lexicale, à travers «le concept de barbarie dans l'*Hispania visigotique*» (F.M. Beltrán Torreira) : le mot et la chose sont rejetés sur les adversaires du peuple visigot. Celui-ci s'identifie ainsi, du moins à travers ses écrivains latins (qui sont de souche hispano-romaine !), comme le continuateur de la romanité occidentale, contre les Basques ou les Francs (car jamais les "Romains" de Byzance ne sont traités de "barbares").

Il faut donc poser avec précaution les problèmes d'une «présumée pénétration du peuple visigot en *Hispania*», et en particulier dans le bassin de l'Ebre : il convient de ne pas établir, à ce propos, des concordances trop hâtives entre les données de la *Chronica Caesaraugustana* et celles de l'archéologie de la région (A.J. Domínguez Monedero). L'axe Pamplone - Astorga - Mérida - Hispalis et l'axe de l'Ebre ont sans doute été très tôt des voies de pénétration essentielles, pour la maîtrise visigotique sur l'Espagne du Sud et sur celle du Nord. Mais l'installation des Visigots concerne essentiellement, et peut-être exclusivement, en cette fin du V<sup>e</sup> siècle, des aristocrates et leur suite, à des fins de domination militaire sur la région : c'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les données de la *Chronique* sur l'usurpation de Burdunellus, peut-être commandant en chef les troupes visigotiques à Saragosse.

Une seconde série de communications a concerné proprement le royaume de Tolède et ses relations extérieures. D'abord des «réflexions sur les causes de l'intervention byzantine dans la péninsule» (F. Salvador Ventura) ont fait le point sur les raisons politiques, religieuses, mais surtout socio-économiques, et plus précisément commerciales : «maintenir et ouvrir de nouvelles voies en Méditerranée» pour «favoriser les commerçants orientaux». Cette hypothèse, formulée dans le sillage des recherches d'histoire économique de L. García Moreno, nous semble compléter, sans la contredire, la primauté que, personnellement - comme le signale très loyalement l'auteur dans sa dernière note -, nous avons continué d'accorder en 1983 (à propos de l'histoire familiale

d'Isidore de Séville) aux facteurs religieux et proprement politiques : rétablir l'unité des deux *partes imperii* est l'idée fondamentale de la politique occidentale de Justinien, le dernier empereur qui vise à réunifier la Méditerranée, ainsi que l'a dit Kornemann après bien d'autres historiens.

C'est une tentative d'estimation de la misère économique du royaume de Tolède qu'a tentée L.García Moreno, sous le titre : «Le paysan hispanovisigot entre les bas rendements et les catastrophes naturelles». Réflexion bien difficile et le plus souvent hypothétique, comme l'auteur le reconnaît : «difficulté des sources», «information vague et données non-séribles», «manque de toute étude préalable sur les conditions climatiques générales régnant dans l'Espagne de ces siècles». D'où une série d'inférences à partir de ce que nous savons des autres pays d'Occident sur ces questions et pour cette époque : le pourtour d'un domaine est jalonné, où seules les méthodes nouvelles de l'histoire pédologique, botanique, anthropométrique, démographique, agraire, et celles d'une archéologie devenue plus attentive à tous les détails de la culture matérielle du haut Moyen Age, permettront un jour, peut-être, d'entrer vraiment. Pour le moment, cette contribution a permis d'attirer l'attention et de poser les problèmes, ainsi que l'auteur l'avait déjà fait en 1983 pour «le paysage rural et quelques problèmes d'élevage en Espagne durant l'Antiquité tardive (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)».

C'est encore le monde rural qui est au premier plan des préoccupations de P.C.Díaz Martínez, dans son examen des «communautés monastiques et communautés paysannes dans l'Espagne visigotique». Il relit la *Regula communis* pour y retrouver les effets «d'une christianisation tardive sur une population rurale où les structures sociales indigènes et leurs pratiques ancestrales possédaient encore une grande vitalité». La revitalisation des *castros* est une preuve convaincante de cette vitalité (l'auteur ignore encore la thèse d'A.Tranoy sur *La Galice romaine*). De là à considérer que la *Regula communis* reflète la christianisation de ces communautés, devenues des monastères d'un type très particulier, il faut faire une hypothèse - dont l'auteur lui-même convient qu'elle est (seulement) «possible». Mais l'idée que des influences du christianisme celtique insulaire aient pu contribuer à donner sa physionomie singulière au christianisme rural du Nord-Ouest est très intéressante, et appuyée par des indices difficilement récusables.

J'avais abordé naguère à Spolète, par le biais d'une étude sur la conversion des Visigots, les témoignages curieux et précis que porte Grégoire de Tours sur les sujets du royaume visigotique qu'il vit passer à Tours. Spécialiste des Gots, connu en particulier par ses études publiées dans *Romanobarbarica*, B. Saitta reprend l'examen de tous les textes touchant «Les Visigots dans les *Historiarum libri* de Grégoire de Tours». Il montre son intérêt à la fois religieux et politique pour les Visigots, le sérieux de son information sur le sujet (souvent mise en doute, encore récemment), mais aussi la partialité à la fois francophile et visigophobe (peut-on dire ici pour faire court) de l'évêque de Tours, face aux Gots des royaumes de Toulouse et de Tolède; il n'a fait exception - fugitive - que pour Liuvigild, dont il admire l'énergie, digne de celle d'un roi biblique. Cette attitude systématique montre *contrario* la forte orientation idéologique - et largement illusoire - de l'*Histoire* de Grégoire.

Du nouveau sur les trop fameux mariages franco-visigotiques : «Bruneau romaine ou wisigothe» ? M. Rouche, spécialiste de l'Aquitaine du haut Moyen Age, réexamine les actes de la reine pour en noter les différentes affinités. Il conclut : «Sa politique fut romaine et même romanobyzantine», mais elle resta fidèle aux usages germaniques, et «a utilisé jusqu'au bout la solidarité de sa parentèle» burgonde. Bref, elle s'est montrée «non seulement espagnole et romaine, mais aussi wisigothe et burgonde». Cette complexité, pourrait-on ajouter, est celle d'une personnalité hors du commun (M. Rouche dit dans son

enthousiasme : «La plus puissante personnalité féminine de l'histoire de France» - ce qui est oublier Geneviève ou Jeanne d'Arc, et quelques autres - ); on ne saurait donc en tirer des conclusions sur le degré des difficultés qui ont presque toujours affecté les relations entre les rois visigots et les rois mérovingiens : la mort tragique de Brunehaut en est d'ailleurs comme le signe sanglant.

La seconde moitié des communications a concerné, de manière plus classique, la singularité du rôle joué par l'Église d'Espagne dans le royaume de Tolède, et donc la place qu'elle a tenu dans la société hispanovisigote. «De la *fides Gothica* à l'orthodoxie nicéenne», C. Godoy et J. Vilela ont repris l'étude du «début de la théologie politique visigotique». Ils montrent comment celle-ci est née au cours d'un affrontement entre les rois de Tolède et les Byzantins où déjà «patriotisme et foi s'amalgament», surtout dans les «groupes traditionalistes» du sud de la péninsule. D'où l'affirmation opposée, elle aussi religieuse et politique, de la *fides gothica* par Liuvigild, mais pour les seuls Gots et en pratiquant la tolérance de la *fides Romana* chez ses autres sujets. Ensuite, la rébellion d'Herménégilde le constraint à renforcer le caractère sacré de son pouvoir. Cette primordiale «nécessité politique de renforcer la monarchie» entraîne sa «théocratisation». Ce processus trouve son achèvement dans la conversion au catholicisme des Gots eux-mêmes : au III<sup>e</sup> Concile de Tolède, Reccarède apparaît à la présidence du synode, comme s'il était un empereur chrétien. Ainsi un enchaînement d'événements complexes a-t-il abouti à faire assumer à la royauté visigotique le double - et lourd - héritage idéologique de la tradition impériale romaine et byzantine.

Les mêmes événements ont été envisagés sous un autre angle, plus régional, dans l'étude de J.I. Alonso Campos sur «Sunna, Masona et Néopisis; les luttes religieuses sous la dynastie de Liuvigild». La conservation des *Vitas patrum Emeretensium* offre en effet l'exemple unique de l'histoire d'une cité qui a joué un rôle exceptionnel du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle - puisqu'elle fut sans doute la capitale du diocèse des Espagnes à la fin de l'Empire chrétien -. On peut donc y observer avec précision la continuité des fortes influences grecques, et d'abord les débats provoqués par les tentatives de Liuvigild pour former une église nationale visigotique : on en retire une impression moins optimiste que celle des précédents auteurs, sur la tolérance dont Liuvigild aurait systématiquement fait preuve envers ses sujets catholiques; on y voit aussi les péripéties d'une véritable guerre de religion, dont les artisans les plus virulents ont été des prélat s ariens finalement évincés, ainsi que les incidences sociales des luttes religieuses et, à Mérida même, l'hostilité croissante entre la population hispanoromaine et la colonie grecque.

L'inauthenticité du fameux *Décret du roi Gondemar* est à nouveau soutenue avec de bons arguments par A. González Blanco : c'est un faux du VII<sup>e</sup> siècle, destiné à conférer une ancienneté fallacieuse à la primatiale de l'*Vrbs regia* de Tolède. Certains parallèles avec des canons du XII<sup>e</sup> Concile de Tolède pourraient apporter des indices complémentaires à cette identification, aussi bien que l'absence, dans le Décret, de toute mention de l'évêque Aurasius de Tolède, contemporain effectif du roi Gondemar (mais c'est un argument *a silentio* ) - .

Autre étude régionale, et plus neuve : la tentative de synthèse de «L'impact visigot dans l'actuelle province d'Avila (on eût aimé une allusion initiale à l'épiscopat de Priscillien, qui n'a précédé que d'un quart de siècle l'invasion de la péninsule). Mais l'essentiel est l'apport onomastique des ardoises visigotiques : elles semblent appuyer les données parallèles de l'onomastique épiscopale, dans le sens d'une importante colonisation gothique dans cette province centrale de la péninsule. Ceci auprès de noms latins : une «symbiose de structures a donné à la société une allure renouvelée » - sous bénéfice d'inventaire, puisqu'il peut s'agir aussi de modes purement onomastiques - ;

mais celles-ci à elles seules sont des indices intéressants de mutations sociales (A. Alonso Avila).

Dans le domaine des institutions religieuses, A. Pardo a étudié «la condition de veuve dans le monde visigotique à travers les Actes des conciles», en insistant sur le soupçon discriminatoire dont elles sont l'objet, ainsi que sur la défiance envers les reines-veuves, qui disposent encore du pouvoir politique des "fidèles" de leur défunt mari. J. Orlandis, l'un des meilleurs historiens de l'Église visigotique, a présenté une étude affinée des rapports entre «Abbés et conciles dans l'*Hispania visigotique*»; la participation des abbés s'est accrue, puis a été pratiquement le fait des seuls abbés des monastères tolédans ou voisins de Tolède; leur signature des Actes à partir de la moitié du VII<sup>e</sup> siècle est un indice du poids politique accru du monachisme, tandis que les synodes abbatiaux ne se sont développés que dans le Nord-ouest péninsulaire, probablement sous l'influence de Fructueux de Braga. A. Linage Conde reprend son thème favori, en esquissant l'évolution du «monachisme visigotique vers la bénédictinisation», qui y fut plus lente qu'ailleurs (l'auteur parle d'«un de ces îlots relégués et tardifs»).

Les interférences tumultueuses entre les pouvoirs politique et religieux au cours du VII<sup>e</sup> siècle hispanique ont fait l'objet de deux études. C. Petit donne une idée de son travail en cours sur «Église et justice dans le royaume de Tolède»; il montre sous cet angle précis «la féodalisation de l'appareil institutionnel royal», et les contradictions dans lesquelles se trouve prise une Église dont le roi requiert la collaboration pour tenir en respect les prétentions grandissantes de la noblesse visigotique. Dans le même sens, R. Sanz Serrano montre l'impuissance de «l'excommunication comme sanction politique dans le royaume de Tolède». On saute, de là, à un aspect particulier de la descendance du souvenir du royaume gothique dans l'historiographie hispanique; c'est dans celle du XV<sup>e</sup> siècle que R. González Fernández montre quelques vicissitudes du fameux "mythe gothique", naguère étudié par le petit livre de H. Messmer. Il y a encore fort à faire dans l'étude de cette réception déformée de l'histoire gothique par la mémoire de l'Espagne médiévale et moderne.

Le second volet important du colloque était consacré à «philologie et littérature». Après une note d'A. Ferreiro sur les explications possibles de «L'omission de saint Martin de Braga dans la *Chronique* de Jean de Biclaro et le troisième Concile de Tolède», la majorité des communications ont été consacrées à Isidore de Séville.

H.J. Diesner a montré «la conception du souverain chez Isidore en demi-jour» (*im Zwielicht*) : car cette idéologie isidorienne «présentait des aspects négatifs et sombres», dans la mesure où son idéalisme chrétien s'est révélé en décalage croissant avec une réalité socio-politique qu'elle aurait ainsi paradoxalement contribué à aggraver. Des rois comme Chindasvinthe ont en effet utilisé les éléments charismatiques et sacraux du "miroir des princes" isidorien comme un «puissant levier» au service de leur volonté de puissance, et de leur répression politique de la noblesse. On a donc assisté à une sorte d'aliénation et de perversion de l'héritage isidorien - qui néanmoins devait jouer un rôle positif et de tout premier rang pour «préparer les voies d'une civilisation chrétienne européenne» - . Tentons d'aller plus loin : on pourrait voir dans ce double phénomène l'application historique inattendue du verset : «nul n'est prophète en son pays». L'idéologie monarchique d'Isidore fut à la fois en retard et en avance sur l'évolution de l'institution monarchique dans l'Occident européen. Elle a transmis aux monarchies européennes ultérieures, impériales ou royales, les valeurs idéologiques antiques et chrétiennes dont les rois de Tolède firent d'abord un mauvais usage : ainsi se vérifia malheureusement le mot prêté à Athaulf, sur l'incapacité de son peuple à se soumettre à des lois. L'Église est restée impuissante devant le *morbus Gothicus* - entendu en un sens plus large que l'assassinat

des princes -, et son incapacité à moraliser l'exercice du pouvoir suprême a contribué à ce que Diesner appelle «la désintégration de la société» gotique.

Le rôle culturel «de premier plan» qui fut celui d'Isidore dans l'ordre de la culture a été approfondi par les huit communications consacrées à ses œuvres. L'importance renouvelée des catégories et méthodes grammaticales dans les œuvres exégétiques d'Isidore, des *Différences* aux *Etymologies*, a été analysée dans le rapport entre «Grammaire sacrée et grammaire profane : Isidore de Séville devant l'exégèse biblique» (J. Fontaine).

Il est notable que trois études aient abordé par des voies différentes les problèmes posés par le plan des *Etymologies*. «La distribution des matériaux dans la seconde moitié» est apparue à J. Canto Llorca comme celle de quatre groupes de livres : l'homme et les êtres animés (11 - 12); terre, ciel, atmosphère et parties du monde (13 - 14); ressources de la nature à la disposition de l'homme (15 - 17, le livre 15 servant aussi d'introduction aux cinq derniers); éléments non-préexistants qui résultent de l'action de l'homme (18 - 20). Ne pourrait-on clarifier encore, en partant de cette étymologie de la nature qui ouvre le livre 11, et sur laquelle J. Canto Llorca a bien fait d'insister en commençant son analyse : l'homme microcosme et le macrocosme (11 - 12 : sur ce thème reçu par Isidore de l'Antiquité, voir notre *Isidore*); la nature (15 - 17); l'art (18 - 20, en se reportant à la définition bien ultérieure de l' «ars homo additus naturae» ) ? On resserrerait ainsi la progression de cette seconde décade isidorienne selon le schéma triparti : *homo - natura - ars* (= *homo + natura*).

Dans une étude riche et difficile, sous le titre «Antécédents du dictionnaire : le livre 10 des *Etymologies*», Carmen Codoñer a fait d'une pierre deux coups : par une étude magistrale de l'émergence de la lexicographie à travers les vicissitudes de la grammaire latine antique, elle est parvenue à éclairer le sens, et donc la place, du livre 10 d'Isidore : c'est «une approche de la nature de l'homme à travers les *uocabula* qui peuvent lui être appliqués». A partir de là, on peut prendre une vue panoramique de la progression des livres précédents : les six premiers livres «constitueraient une sorte de protreptique aux analyses particulières du réel par Isidore»; à partir du livre 7, «l'attention se déplace sur le *nomen*, à travers lequel nous atteignons la *res*»; enfin, «sur cette ligne directrice, il est relativement facile d'introduire le livre 10 qu'Isidore intitule *De quibusdam uocabulis hominum* ». Cette analyse historique et philologique très convaincante rehausse encore la valeur de la pensée linguistique d'Isidore; elle résulte de la longue réflexion que l'auteur vient de mener sur les *Différences* et la formation de ce genre grammatical, et dont elle a donné les résultats essentiels en deux articles de la *Revue de philologie*, mais aussi des éditions très neuves qu'elle a préparées du premier livre des *Différences* et du livre 10 des *Etym.*, pour la collection *ALMA* (le premier est sous presse).

Cueillant les fruits de sa récente édition du livre 9, M. Reydellet a repris dans ce livre le grand problème du rapport du contenu de l'encyclopédie isidorienne à la réalité contemporaine, sous le titre «La signification du livre 9 des *Etymologies* : érudition et actualité». Excellent terrain, car «par les sujets qu'il traite, ce livre est sûrement le moins intemporel de tous ceux qui composent l'encyclopédie». Non seulement ce livre contient souvent une information de première main, et il présente une structure très rationnelle (de la famille à la nation, puis de la nation à la famille), qui vise à «imposer au lecteur une nouvelle image du monde; (...) la diversité des *gentes*, voulue par Dieu, y est acceptée sans nostalgie de l'Empire, tout en se conciliant avec un nouveau principe d'unité qui est l'Église». Mais cette analyse interne permet de comprendre la place du livre dans l'ensemble - ce qui complète les deux études précédentes - . Entre les savoirs profanes et sacrés (1 - 8) et «les sciences naturelles et les activités humaines pratiques» (11 - 20),

«Isidore a conçu cet étrange livre 9 comme une synthèse des précédents, ou plutôt comme une conclusion »; la «coloration religieuse du premier chapitre (y) assure la continuité entre le livre 8 et le livre 9», tandis que le premier chapitre du livre 8 annonçait déjà l'attention que porterait le livre 9 à l'*humana societas*.

Ces trois communications forment un ensemble d'une grande importance méthodologique; et leurs trois points de vue - philosophique, linguistique, historique et religieux - sont remarquablement complémentaires. Ils feront date dans les études isidorriennes, non seulement par la qualité et la justesse de leurs questionnements et la nouveauté de leurs apports respectifs; mais aussi par les exemples qu'ils proposent aux auteurs qui préparent l'édition des œuvres d'Isidore, et d'abord celle d'un livre des *Etymologies*. L'étude de la fonction de chacun des livres dans cet ensemble, désormais replacée dans une composition qui se révèle si réfléchie, mais aussi les orientations qui devront rester constamment celles des commentateurs dans leur annotation, bénéficieront grandement d'une lecture méditée de ces trois communications.

De non moindre valeur est la communication de P. Cazier sur «Les *Sentences* d'Isidore de Séville et le IV<sup>e</sup> Concile de Tolède, Réflexions sur les rapports entre l'Église et le pouvoir politique en Espagne autour des années 630». Ce plaidoyer convaincant pour une datation plus tardive des *Sentences*, véritable «testament spirituel de leur auteur» selon une juste formule de P. C., s'appuie sur les reflets, dans l'ouvrage, de la conjoncture créée par l'élimination de Suinthila par Sisenand. L'étude de quelques thèmes précis, comme l'attitude à tenir envers les juifs, montre que nous avons bien là «l'évolution ultime de la réflexion d'Isidore», telle qu'elle se présente aussi dans les Actes du IV<sup>e</sup> Concile de Tolède.

En examinant «La *Regula Benedicti* 73 et le prologue de la *Regula Isidori*; à propos des sources littéraires des règles monastiques», Cl. de la Serna apporte sa pierre méthodologique à la réhabilitation de la notion de "tradition commune", au détriment d'une *Quellenforschung* trop matérielle : «en bien des cas, il n'est pas facile de distinguer entre source médiate et source immédiate»; tel est le cas pour la parenté des idées entre les deux textes considérés, et donc pour le problème toujours aigu des rapports entre ces deux *Règles*.

En marge à sa bonne édition de l'ouvrage isidorien authentique (cf. ici recension n° 13), C. Chaparro a donné quelques «Notes sur le *De ortu et obitu patrum pseudo-isidorien*», qui est une recension irlandaise interpolée du manuel biblique isidorien, amplifiée par un style synonymique d'une surabondance très insulaire. - Enfin, F. Moya del Baño montre la perdurance de l'érudition isidorienne jusque dans la *Didascalia multiplex* publiée en 1615 à Lyon par Fr. Fernández de Córdova.

Peu nombreuses, mais de haute tenue, les trois communications sur des auteurs postisidoriens. S. Teillet répond positivement à la question «*L'Historia Wambae* est-elle une oeuvre de circonstance ?» Elle y met en valeur une vicissitude chrétienne du panégyrique antique du souverain, au service d'une idéologie nouvelle du *princeps religiosus* (qui développe et aggrave donc les vues de Diesner exposées *supra*). On attend avec d'autant plus d'impatience l'édition critique et commentée, que S. Teillet tient prête depuis déjà de longues années, de cette oeuvre majeure de l'historiographie visigotique.

Non moins notable, par sa méthode et ses vues nouvelles, l'étude "au petit point" que R. Collins a donnée sur «Les ouvrages "autobiographiques" de Valère du Bierzo : leur structure et leur dessein». La confrontation des données codicologiques et des formes de stylisation propres à l'hagiographie monastique permet de considérer dans une lumière nouvelle cet ensemble étrange des œuvres de Valère dites improprement "autobiographiques". L'alternative vérité ou fiction y apparaît une problématique encore plus

périmée que je ne l'avais montré à propos de la *Vita Martini* - antérieure de près de trois siècles (de 396 à 695-700), durant lesquels la littérature monastique s'est accrue considérablement en Occident, soit par des traductions du grec soit par des œuvres nouvelles -. Il faut entrer dans la mentalité antique tardive du monachisme galicien, pour comprendre de l'intérieur cet ensemble. Son assemblage apparaît très réfléchi, et modelé, jusque dans les titres de ces opuscules, par la procédure judiciaire qui faisait se succéder *querimonia, exceptio, replicatio, residuum*. Contrairement à l'hypothèse de M.C. Díaz y Díaz, ce n'est pas la famille du ms. T, mais celle de l'*Aemilianensis* XIII de la *RAH*, et des *BN Madrid* 494 et 822 qui présentent un ordre correct et rationnel des opuscules de Valère. Cette branche "riojano-castillane" a dû quitter la Galice avant l'édition posthume représentée par l'autre branche (qu'on pourrait dire "gallégo-portugaise") de la tradition. Ce dossier de défense de l'érémitisme pourrait avoir été, selon une observation de M. Rouche durant le Colloque, une "forme de guide spirituel à l'usage des ermites". Si ce groupe de textes, de l'aveu de R. Collins, n'a pas encore livré tous ses secrets, il est certain que la recherche future devra désormais prendre en compte ce substantiel apport.

C'est par deux exemples que M.C. Díaz y Díaz a ouvert la voie à des recherches de datation des pièces de l'*Hymnaire visigotique*, en tentant d'y préciser les événements contemporains auxquels font allusion les hymnes *AHMA* ed. Blume, 27, p. 269-271 et 281-283. Le premier pourrait se placer durant la corégence de Chindasvinthe et Récesvinthe, à la fin de la campagne de 653 contre les Basques; le second après l'invasion arabe. Après le regretté Fray J. Pérez de Urbel, l'auteur attire à nouveau l'attention sur le fait que des hymnes hispaniques peuvent se trouver dans les traditions mss. extrapéninsulaires (le second étudié ici est transmis par le *Vat. Lat.* 82). - A signaler enfin une note de J. Fernández Valverde sur la structure et l'inspiration virgilienne du *De laude Spaniae* d'Isidore, et biblique de la *deploratio* que Rodrigo Jiménez de Rada (XIII<sup>e</sup> s.) a jointe à sa propre *laus Spaniae*.

L'art et l'archéologie étaient représentées par cinq contributions. Celle de J.M. Blázquez sur «Mosaïques hispaniques de l'époque des invasions barbares; problèmes esthétiques» est un dossier riche de documents et d'idées, mais regrettablement peu ordonné dans sa présentation. L'essai méthodologique de E. Cerillo Martín sur «Archéologie de la religion. Réflexions sur le cas hispanique (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles) enfonce bien des portes ouvertes, en un vocabulaire obscur et très abstrait qui découragera plus d'un lecteur; les "graphiques" qui l'accompagnent ne sont pas plus convaincants. On revient heureusement au terrain et à de nouvelles découvertes, avec la fouille du sous-sol de l'église mozarabe léonaise de San Miguel de Escalada : avec beaucoup de modestie et de précision, H. Larren Izquierdo propose les résultats d'une fouille du site qui a mis en lumière des fondations romaines et visigotiques, d'orientation distincte. Dans ces conditions, la continuité y est bien difficile à défendre en un sens strict.

Magistrale leçon d'histoire, tirée par P. de Palol de sa fouille si passionnante de Bobalá (prov. de Lérida) : le site rural dont la basilique paléochrétienne a restitué l'étonnant *ciborium* actuellement remonté au Musée de Lérida. Sous le titre «Les fouilles de l'ensemble d'El Bovalar, Serós (Segrià, Lérida) et le règne d'Akhila», l'auteur présente en fait un triple apport. Une *culture matérielle* révèle des exploitations rurales en pleine production au moment de l'invasion arabe, qui a probablement entraîné la destruction du complexe. Une *romanité ininterrompue* des techniques (outillage) et des arts (une basilique très paléochrétienne et non pas visigotique) : «Nous croyons que

l'ensemble démographique se place sur la ligne de persistance et perdurance du facteur non-germanique que l'on détecte en d'autres aires socio-culturelles du royaume». Enfin, la *découverte numismatique* de 19 *trientes*, allant d'Egica à Akhila (aucun de Rodrigue), et dont la séquence "Egica, Egica-Witiza, Witiza, Akhila" correspond à celle du *Laterculus regum visigothorum*. Parmi ces pièces, la découverte, pour la première fois, d'*untriens* d'Akhila frappé à Saragosse (on en connaissait jusqu'ici de Narbonne, Tarragone, Gérone), et la répartition des pièces entre les monnaies de Tarragonnaise (13 pièces) contre 6 d'autres centres de frappe (2 d'Hispalis, un respectivement de Cordoue, Tolède, Mérida, Egitania) permettent de tirer les conclusions historiques suivantes : existence de deux axes économiques complémentaires entre Catalogne et Septimanie, et au long de l'Ebre; légitimité probable du roi Akhila et extension de son royaume sur l'Ebre; prolongation de son règne de 710 à 715 (et non plus 713). On le voit en cette occurrence : l'archéologie est une mine prometteuse d'acquis nouveaux pour l'histoire économique, politique, culturelle, et en particulier pour la culture matérielle et celle, qui s'annonce très différenciée, des régions et des époques du royaume visigote.

La jonction de celle-ci avec la culture tout court est bien faite par les ardoises visigotiques, dont I. Velázquez étudie un exemplaire inédit, sous le titre : «Un autre texte biblique sur une ardoise inédite de Salamanque : le *Psaume XV*». L'auteur en confronte le texte, si intéressant pour l'évolution du latin hispanique courant du VII<sup>e</sup> siècle, avec les versions différentes des autres Psautiers latins : codicologues, épigraphistes, historiens du christianisme, de la Bible latine, de l'exégèse, sont ici concernés par ce texte de caractère peut-être didactique, mais en tout cas d'un niveau de culture si différent de celui d'Isidore de Séville. Le Colloque s'est achevé sur une étude de «La plus ancienne iconographie médiévale des rois visigots», celle des mss. conciliaires et juridiques célèbres de San Millán et d'Albelda (X<sup>e</sup> siècle, mais héritiers probables d'une miniature d'époque visigotique). L'auteur, S. de Silva, spécialiste distinguée de la miniature hispanique d'époque mozarabe, en particulier "riojane", a depuis lors complété cette étude par un article publié dans la *REAug*.

Le succès scientifique de ce colloque est notable, dans la mesure où, tenu en Espagne, il a réveillé la flamme des études visigotiques sur leur terre d'élection, mieux encore que ne l'avait fait l'excellent colloque organisé à Dublin par le regretté Denis Bethell, et notre collègue Ed. James, en 1975. Beaucoup de jeunes communicants montrent que la relève de l'étude du royaume visigot d'Espagne, et particulièrement de sa culture religieuse et intellectuelle, est bien assurée. Sans doute, des pans entiers de cette histoire restent à explorer. Cela ressort non seulement de toutes ces communications, dont la plupart s'ouvrent sur de nouveaux questionnements, mais aussi des domaines absents, comme ceux de la liturgie et de l'épigraphie (sauf à Escalada), ou peu abordés, comme l'histoire économique et sociale ou, surtout, l'histoire du latin d'époque visigotique. Mais on entrevoit la diversité régionale de la péninsule à cette époque, l'impatience d'un renouvellement des méthodes et des questions, l'approfondissement de la perception de la créativité culturelle qui s'opère autour de l'édition internationale des œuvres d'Isidore. Il reste fort à faire, et c'est tant mieux. Les Universités des trois villes où se sont tenues les sessions du Colloque doivent être vivement remerciées de nous l'avoir ainsi mieux révélé. La Fondation Pastor et son Président M. Galiano méritent notre gratitude particulière, pour avoir répondu à notre attente, et si bien rempli la mission d'animation culturelle internationale qui est devenue celle de la Fondation. (J. F.)

9. Le 34<sup>e</sup> *Corso di cultura* sur l'art ravennate et byzantin a été consacré en 1987 à l'archéologie et l'art de l'Espagne romaine tardive, visigotique et mozarabe. Omettant les communications de sujet proprement ravennate, ou d'ordre général, on donnera ici une idée des conférences de sujet hispanique, où l'ancien s'est mêlé au nouveau, pour le profit de tous les étudiants et spécialistes.

X. Barral i Altet a esquisonné l'évolution et les orientations majeures de la sculpture visigotique, et illustré, en commentant des photographies, «Continuité et rupture dans le paysage monumental entre l'Antiquité tardive et le Moyen Age en Catalogne» (sur l'art préroman de laquelle on sait qu'il a publié un beau et savant livre en 1981). L. Caballero Zoreda a repris le difficile problème de l'évolution des plans d'églises en fonction des usages liturgiques, dans une analyse approfondie sur «Architecture du culte chrétien à l'époque visigotique dans la péninsule ibérique»; il y a inséré, en particulier, l'étude d'édifices peu connus comme les deux églises de la province de Cáceres : Santa María de El Trampal à Alcuescar, et El Gatillo à Matallana (on en trouve les deux plans avec le texte de sa conférence). Matériaux, techniques, organisation cultuelle, pièces réservées aux moines : beaucoup de problèmes passionnants sont ici abordés avec une compétence déjà bien connue; la bibliographie finale comporte des publications récentes, d'un grand intérêt.

B. Cabañero Subiza donne les premiers résultats d'une enquête "castellologique" très neuve, sur «Les châteaux catalans des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles : problèmes de structure et techniques de construction». Cette conférence a trouvé son complément dans l'étude iconographique des représentations de tours dans la miniature mozarabe (entre autres, naturellement, la fameuse tour de Távara) par F. Galtier Martí. - J'ai tenté de donner en deux leçons la quintessence de mes études sur l'architecture et la miniature mozarabes, tandis que P. de Palol faisait de même pour l'architecture et la sculpture paléochrétiennes dans la péninsule ibérique.

J. Philippe a procuré une esquisse générale des «rapports entre Byzance et l'Occident médiéval à la lumière des arts décoratifs». R. Puertas Tricas en a fait autant pour le mobilier liturgique et cultuel; mais il est dommage qu'on ne trouve pas trace, dans ces *Actes*, de sa très neuve conférence sur des édifices cultuels rupestres des provinces méridionales (celle de Málaga en particulier) - sans doute réservée pour une autre publication -.

Gisela Ripoll présente l'essentiel d'une thèse soutenue en 1986 à Barcelone, dans ses «Réflexions sur l'archéologie funéraire, les artisans et la production artistique de l'Hispanie visigotique»; elle procède à une révision radicale de la problématique traditionnelle des arts "germaniques" du métal dans les trouvailles des nécropoles visigotiques d'Espagne : «Toute la genèse de ces arts visigotiques consiste en un processus d'acculturation par rapport aux éléments hispanoromain et méditerranéen oriental» dans un «monde où le pur "germanisme" n'a pas sa place». Il faut donc partir de nouveaux critères pour déterminer la typologie, les affinités, les datations de tout ce mobilier funéraire, et mieux l'insérer dans la continuité de la romanité antique tardive; apport considérable, donc, à la thèse de la continuité culturelle, appliquée à l'Espagne des siècles de transition (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles). Enfin, Juan Zozaya a étudié les influences visigotiques sur les arts plastiques et mineurs de l'Andalousie arabe.

On a ainsi dans ce volume, sous un format réduit, tout à la fois des états des études (malheureusement sous une forme fréquemment résumée par rapport aux conférences données à Ravenne), et des apports nouveaux, reflétant des recherches très récentes, ou en cours. Il faut remercier Madame le Professeur Raffaella Farioli Campanati d'avoir

suscité ce "rallye" hispanique dans les murs de Ravenne, et le Dottore Mario Lapucci de la très belle édition qu'il a publiée de ces *Actes* ... avant même le début du *Corso* . (J. F.)

10. Spécialiste de l'histoire des royaumes hispaniques médiévaux, de Raymond Lulle et de Julien de Tolède, J. H. est un bon exemple de cette diversité de curiosités qui rend si attrayante et stimulante l'œuvre scientifique de bien des historiens anglo-saxons.

On en prendra la mesure dans ce recueil de travaux, qui réunit commodément neuf études parues entre 1958 et 1984, et dont certaines n'étaient pas aisément accessibles. Terminée par une très utile bibliographie critique, l'étude fouillée sur *La religion populaire dans l'Espagne visigotique* complète avantageusement le livre classique, mais déjà ancien, de St. Mac Kenna. Puis on aborde un terrain d'histoire générale et littéraire : l'utilisation des émissions monétaires au service de la propagande politico-religieuse dans les conflits du VI<sup>e</sup> siècle visigotique, avec l'article sur *Monnaies et chroniques : la propagande dans l'Espagne du VI<sup>e</sup> siècle et le contexte byzantin* ; suit la fine analyse de *L'historiographie dans l'Espagne visigotique*, présentée naguère à Spolète.

Le centre du volume est consacré par Hillgarth à ses "premières amours", curieusement attachées à la sombre figure de Julien de Tolède : deux petits travaux sont ici réimprimés, qui resteront fondamentaux pour toute étude à venir de la réception médiévale des œuvres de Julien ( on sait que, fidèle à cet auteur, J. H. a donné, depuis lors, une excellente édition d'une partie de l'œuvre de Julien dans le CC ).

Avant de clore son recueil sur un très utile *Etat des études isidorriennes : révision critique de la bibliographie de 1936 à 1975*, J. H. a réuni trois solides études sur les rapports entre *l'Orient, l'Espagne visigotique et les Irlandais*. La première accrédite, avec une érudition précise et très diversifiée (histoire de l'art incluse), l'hypothèse de la médiation assurée par l'Espagne entre les influences orientales et l'Irlande du haut Moyen Age. La seconde éclaire, en complément, la précocité et l'intensité des influences exercées par l'Espagne visigotique sur l'Irlande chrétienne du VII<sup>e</sup> siècle. La troisième et dernière a renforcé et mis à jour cette démonstration vingt ans après, en 1984. Cet ensemble savant, toujours pensé et écrit avec élégance, restera un *monumentum* apprécié à bon droit de tous les visigotologues. (J. F.)

11. Ces huit articles de J. Fontaine apportent des vues personnelles qui permettent de mieux comprendre l'évolution de l'Espagne à la charnière de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Age. Du siècle de Théodore et de sa "renaissance" culturelle, à l'établissement des Visigots, on assiste à des mutations successives dans la société et la culture hispaniques.

La spiritualité des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles est finement analysée dans les premiers articles (I, II, III), où le personnage énigmatique de Priscillien est placé dans son contexte historique et social. On constate que son mouvement, même teinté d'hétérodoxie, est l'un des multiples mouvements ascétiques qui pullulaient dans l'Espagne de son époque. L'idéal d'ascétisme, l'attrait d'un "egyptian way of life" comme le dit si bien J. F. n'étaient pas l'apanage d'un Priscillien ou de ceux qui l'ont suivi, mais une manière de vivre le christianisme, en réaction contre une Église officielle, perçue comme mondaine et "établie". Plusieurs des grands propriétaires terriens ont embrassé cet ascétisme ou ont accueilli des ascètes sur leurs domaines, à tel point que l'on peut se demander, si à l'instar de la Rome de saint Jérôme, il ne s'agit pas en partie d'une "mode". J. F. précise que cet ascétisme était un sujet de conflit entre riches latifondiaires et évêques pour des raisons plutôt sociales qu'intrinsèquement religieuses : les intérêts de type personnel et familial l'emportent sur les préoccupations purement spirituelles.

Les invasions germaniques et les controverses religieuses qui s'ensuivirent n'ont pas totalement anéanti la brillante culture hispanoromaine. Au contraire, il y a une continuité, alors que les "moyens" d'acquérir cette culture ne sont plus tout à fait les mêmes. C'est ici que l'Église est appelée à jouer un rôle de premier plan : elle assure l'éducation, maintient et transmet cette culture vivante (art. IV), enrichie par l'apport chrétien. La conversion des Visigots fait l'objet d'une étude où ce problème est examiné dans son contexte historique et culturel (art. V), ce qui permet de jeter un autre éclairage sur les rôles d'Hermenegild, de Liuvigild et de Recared, et de présenter aussi des vues nuancées sur cet épisode souvent traité de manière polémique. L'enjeu dépasse ce drame dynastique : il doit être replacé dans la perspective plus globale de la christianisation progressive de la péninsule, et de la conversion des Visigots au catholicisme. Isidore est le point de convergence de ces contributions, de même que dans l'article VI plus spécialement consacré à l'évêque sévillan.

Les deux dernières études (VII et VIII) essaient de résoudre l'éigme posée par deux textes du VII<sup>e</sup> siècle : la *Vita Desiderii* du roi Sisebut, et le *De uiris illustribus* d'Ildephonse de Tolède. Le premier a été écrit à des fins certainement plus politiques qu'hagiographiques. Didier, l'évêque de Vienne, n'a jamais fait l'objet d'un culte en Espagne, et n'apparaît jamais dans les passionnaires. Néanmoins, les emprunts littéraires du texte au *Peristephanon* de Prudence - variations synonymiques dans la "stylisation" satanique - et éventuellement aux *Passions* hispaniques, sont perceptibles. En composant cette *Vita*, Sisebut, roi de Tolède, se donnait les moyens d'intervenir idéologiquement, et à distance, dans la politique interne de la Gaule mérovingienne. En fait, le personnage de Didier sert de "repoussoir" à ceux de Brunehaut et de Thierry, stigmatisés par les mêmes épithètes que les gouverneurs tyranniques qui persécutaient les chrétiens, au moins dans les "Passions" littéraires. Dans la dernière contribution, J. F. s'efforce de trouver une explication à l'impression d'étrangeté que produit la lecture du *De uiris ill.* d'Ildephonse. Tout en suivant la règle du genre, ce traité présente une originalité propre; il illustre la permanence de la tradition biographique antique, revue et corrigée par l'apport chrétien, et surtout grégorien. Ainsi, les portraits des évêques sont soumis à une certaine stylisation; en même temps, le concept *de uir illustris* évolue : ces évêques, plutôt que des hommes de lettres, sont avant tout des "pasteurs" dans la tradition monastique grégorienne. La veine de l'œuvre rappelle celle des *Dialogues* de Grégoire. (R. G.)

### III. Éditions

12. Isidore de Séville, *Etymologies*, livre XII, texte traduit, établi et commenté par Jacques ANDRÉ (Coll. A.L.M.A. = Auteurs Latins du Moyen Age), Paris, Belles-Lettres, 1986, 312 p.
13. Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu patrum*, Introducción, edición crítica y traducción por C. CHAPARRO GOMEZ ( Coll. A.L.M.A. ), Paris, Belles Lettres, 1985, 234 p. et deux index.
14. *Beati Liebanensis et Eterii Oxomensis Aduersus Elipandum libri duo*, edidit Bengt LÖFSTEDT (Coll. *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LIX* ), Turnholti, Brepols, 1984, XXIV-183 p. et deux index.
15. Jan PRELOG, *Die Chronik Alfons'III*, Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen, Europäische Hochschulschriften, Peter D. Lang, Frankfurt am Main, 1985, 192 p.

16. J. E. CASARIEGO, *Historias Asturianas de hace más de mil años*, Principado de Asturias, Instituto de estudios Asturianos, Oviedo, 1983, 409 p.
17. Juan Gil FERNANDEZ, José L. MORALEJO, Juan I. PEÑA, *Crónicas Asturianas*, Departamento de Historia Medieval, Departamento de Filología, Universidad de Oviedo, 1985, 323 p.
18. Yves BONNAZ, *Chroniques Asturiennes (fin IX<sup>e</sup> s.)*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, (Paris), 1987, 258 p.
19. *Cancionero de Ripoll, Carmina Riuipullensis*, Introducción, edición comentada y traducción por J.L. MORALEJO, Barcelona, Bosch, 1986.
20. Roderici Ximenici de Rada, *Historia de rebus Hispaniae siue Historia Gothica* (= Roderici Ximenii de Rada opera omnia, pars I), cura et studio Juan FERNANDEZ VALVERDE (Coll. *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXXII* ), Turnholti, Brepols, 1987, XLVIII-374 p. et quatre index.

12. La collection A.L.M.A. doit beaucoup à Jacques André. Lexicographe de renom international, il était aussi admirablement préparé à participer à l'édition des œuvres d'Isidore, par les nombreux livres, qu'il avait publiés, traduits et commentés, de la plus grande encyclopédie romaine parvenue jusqu'à nous : *l'Historia naturalis* de Pline. On ne s'étonne pas de retrouver dans cette édition de la "zoologie" isidorienne les qualités de son édition de l'"agriculture" (et la botanique) par laquelle, il avait, en publiant d'abord le livre 17 des *Etymologies*, doublement ouvert de manière exemplaire et la collection et l'édition internationale des *Etymologies*.

L'étude initiale de la composition, en marquant les distances entre Isidore et ses prédécesseurs, et la singularité de certains critères de classification, met en lumière l'irrationalité scientifique de ces derniers, et les insuffisances d'une normalisation de notices parfois disparates, parce qu'elles ont été empruntées à des sources différentes. Mais l'analyse des citations et des emprunts montre avec quelle minutie l'érudition isidorienne a butiné une pluralité exceptionnelle de sources directes et indirectes, antiques et patristiques. Notamment toutes les notices que le Sévillan a tirées d'un *Physiologus* qu'il a curieusement sécularisé, en le dépouillant de toute la symbolique chrétienne destinée à reparaître dans les *Bestiaires* médiévaux. L'irréalisme et la crédulité de l'évêque en matière zoologique sont parfois surprenants. Il se pourrait qu'en cette matière, J. André ait jugé Isidore d'un point de vue "classique", voire scientifique au sens moderne du mot, et donc trop abstrairement par rapport au conditionnement de la mentalité antique tardive. L'éditeur ne croit guère aux traits hispaniques que des philologues avaient cru déceler en quelques notices. Mais il observe avec équité l'intérêt religieux et moral de certaines étymologies - Isidore suivant, sur le second point, une tradition antique bien établie. Ce portrait d'Isidore zoologiste n'est pas très flatteur, mais sa justesse aide à se représenter l'idée que, d'après ce livre 12, les lecteurs médiévaux se feront du monde animal; et cela est de grande conséquence.

Comme précédemment dans l'édition du livre 17, on admire ici le souci qu'a constamment le lexicographe, de peser rigoureusement la valeur de chaque étymologie. Entre le texte-source (quand nous le connaissons), l'identification de l'animal par les zoologistes modernes, l'étymologie exacte ou vraisemblable admise par la lexicographie actuelle, chaque rubrique est ainsi nettement évaluée dans sa forme et son contenu. Cette triple démarche est exemplaire pour les éditeurs prochains, particulièrement ceux qui auront à établir, traduire et annoter les livres "scientifiques" et "techniques" de

l'encyclopédie isidorienne. Modèle de science sobre et sûre, la nouvelle édition leur trace la voie, en particulier par la densité et la richesse mesurée de son annotation. (J. F.)

13. Il est notable que cette édition critique nouvelle de *De ortu et obitu patrum* d'Isidore de Séville, due à C. Chaparro Gómez, professeur à l'Université de Cáceres, ait déjà permis à F. Dolbeau non seulement d'en donner un compte rendu à la fois critique et élogieux (*REAug* 33, 1, 1987, 395), mais d'en retrouver deux sources latines inédites dont il va publier l'une : le *De ortu et obitu prophetarum et apostolorum* (dans la *RHT*). C'est dire le foisonnement, en ce très haut moyen Age, d'un petit genre littéraire auquel appartient l'opuscule isidorien : celui des biographies de personnages bibliques, qui se trouve ainsi remis en lumière à la faveur des riches prolégomènes consacrés en partie aux sources par la présente édition. Au-delà de l'œuvre du Sévillan, il y va donc de la pédagogie biblique et de son développement dans les écoles épiscopales et monastiques de ces ci-devant *dark ages*. Une fois de plus, les œuvres d'Isidore apparaissent engagées dans le tissu vivant d'une nouvelle culture chrétienne en formation, au cœur même de la transmission de ce que qu'on peut appeler les programmes et les manuels.

La longue et minutieuse introduction de C. Chaparro Gómez éclaire de nouveaux aspects de la personnalité littéraire d'Isidore. Elle montre finement la stratification d'un texte qui a connu un développement analogue à celui que nous avions repéré dans la tradition du *De natura rerum*. La comparaison confirme l'hypothèse selon laquelle une partie de ces modifications serait due à l'auteur, une autre à des interpolateurs postérieurs, à situer entre le VII<sup>e</sup> siècle et les premières décennies du IX<sup>e</sup>.

Non moins instructives sont les observations de l'éditeur sur les traits pertinents d'un style synonymique approprié à la mémorisation de ces notices par les apprentis bibliques, futurs prédicateurs ou praticiens monastiques de la *lectio diuina*, liturgique ou personnelle. Ce retour calculé aux procédés de l'oralité manifeste chez le Sévillan un sens pédagogique avisé, notable de la part d'un Hispano-romain de grande famille, comme tel encore si imprégné de l'héritage d'une culture écrite. Cette double vie du texte, dans sa forme auditivement rythmée et dans les variations de sa transmission écrite, met en évidence le sens pratique avec lequel a été composé ce traité, à l'intention d'un large public qui pouvait même apprendre à l'oreille ce qu'il ne pouvait acquérir par l'écrit. Ces opuscules bibliques sont ainsi à considérer comme autant de petits *Companions to Biblical Studies* promis à un bel avenir dans le haut Moyen Age; ce dont témoigne éloquemment le fait qu'on ait conservé plus de 25 mss. de l'œuvre copiés du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle.

La dernière édition du *De ortu* remontait à 1802 : elle était d'autant moins fiable que son auteur, Faustino Arévalo, était bien loin d'avoir utilisé tous ces témoins anciens. Qui pis est, il avait souvent normalisé le texte pour que son latin ne fit pas trop mauvaise figure auprès de celui qu'il avait lui-même appris et pratiqué dans la Compagnie de Jésus : un saint ne pouvait pas ne pas écrire comme Cicéron ! La présente édition, soigneusement fondée sur une base manuscrite solide, attentive à respecter les traits du latin tardif, armée d'une critique soigneuse du texte et de ses sources, est vraiment la première édition critique du *De ortu*. Elle fait honneur aux jeunes philologues espagnols, dont nous attendons d'autres contributions importantes à l'édition internationale des œuvres d'Isidore. (J. F.)

14. Le seul énoncé du titre de cette édition en annonce tout l'intérêt : la seule grande œuvre théologique du Nord chrétien, dans l'Espagne de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, est un document fondamental pour l'histoire de cette querelle adoptianiste qui allait trouver une résonance européenne en des Conciles carolingiens tenus à Ratisbonne, à Francfort et à

Rome. Cette œuvre a pour auteur (probablement unique en dépit de la double signature) le moine Béatus de Liébana, auteur du commentaire sur l'*Apocalypse* qu'allait illustrer de manière si originale, au X<sup>e</sup> siècle, les miniaturistes des manuscrits couramment appelés "les Béatus". Enfin, l'éditeur de ce gros dossier polémique est depuis plusieurs décennies l'un des plus notables philologues du latin du haut Moyen Âge : depuis son exceptionnelle étude sur le latin des lois lombardes, il a édité aussi remarquablement les sermons de Zénon de Vérone (IV<sup>e</sup> siècle : dans la même collection) que le grammairien irlandais Malsachanus (fin du VII<sup>e</sup> siècle).

L'intérêt historique et religieux, culturel et linguistique, de ce texte est d'autant plus considérable qu'il n'a été sauvé - et encore incomplètement - que par un seul manuscrit : le *Bibl. Nat. Madrid* 10018, qui se trouvait auparavant à Tolède, et qui date de la fin du IX<sup>e</sup> siècle ou du début du X<sup>e</sup>. On peut tenir pour négligeable (sauf pour l'établissement de cette partie du texte) les menus débris conservés dans un ms. de Prague, et la copie du ms. tolédan conservée, elle aussi, à la *Bibl. Nat.* de Madrid sous la cote 12998.

Ayant naguère marqué avec beaucoup de pertinence, dans l'introduction de son excellente éd. de Zénon de Vérone, les limites dans lesquelles on pouvait tolérer, chez un auteur du IV<sup>e</sup> siècle, certains traits pertinents du latin tardif, B. Löfstedt reprend ici la haute mer des premiers siècles du Moyen Âge. Le recenseur a montré ailleurs la difficulté qu'il y avait à établir un texte latin hispanique du début du VII<sup>e</sup> siècle, y compris d'Isidore de Séville. Que dire d'un texte rédigé dans l'Espagne de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, et pour lequel l'éditeur n'avait même pas l'aide de l'éd. Sanders (1930) du Commentaire du même auteur sur l'*Apocalypse*, édition dont il dénonce à juste titre les insuffisances critiques dès le début de la sienne (p. VII) ?

La courte introduction n'est pas moins intéressante que l'édition même, en dépit de la valeur propre de ce texte critique. Il n'y avait en effet, jusqu'ici, que deux éditions de ce texte : la *princeps* de Stevartius en 1616 (!), et celle d'A. Galland (Lyon 1677, puis Venise 1779), que reproduit la *Patrologie latine* de Migne (t. 96). On ne trouvera pas dans cette introduction une mise en page historique, ni même une esquisse des divers centres d'intérêt de ce texte. A fortiori de sa composition. Car ce dossier tumultueux est sûrement et violemment polémique, ce qui justifie le titre - dont l'éditeur ne nous dit pas qu'il figure sur le manuscrit; l'en-tête est une simple adresse épistolaire : «Eminentissimo... Elipando, Toletanae sedis arciepiscopo, Eterius et Beatus in Domino salutem». Nous dirions aujourd'hui qu'il s'agit d'une "lettre ouverte", livrée au public comme telle. Mais comment trouver un plan dans ce dossier de développements exégétiques, théologiques, polémiques, souvent répétitifs, où il n'est même pas aisé de voir les principes d'enchaînement et les articulations d'un véritable traité en forme ? On est loin, malgré le titre usuel (et suspect) de l'œuvre, des traités de titre analogue attribués à Tertullien ou Jérôme.

C'est un dossier de textes, qui inclut même des pièces attribuées à l'adversaire : telle cette profession de foi d'Elipand, naguère éditée par L. Gil dans son *Corpus scriptorum muzarabicorum* (1, Madrid, 1973, p. 80 sq.) - on se méfiera du fait que ces deux éditions du *credo* d'Elipand ne coïncident pas toujours, tant pour le texte que pour la ponctuation -.

Ce dossier remploie des fragments patristiques dont la présente édition nous donne en bas de page, avant les unités critiques proprement dites, un appareil certainement loin d'être complet. L'éditeur s'étant intéressé à cette recherche des sources, et aussi à la qualité mystique (il le dit p. XXI) de certaines pages du texte, on s'étonne qu'il ne fasse pas état, au moins dans une note de cette introduction, de deux études parues, sur ces deux aspects de la méthode de travail et de la spiritualité de Béatus, étudiés dans son commentaire sur l'*Apocalypse*; ces études ont été présentées dans le cadre du colloque de

Madrid de 1976, dont les Actes ont paru à Madrid en 1978 : t. 1, p. 117 sq. (S. Alvarez Campos) et 75 sq. (J. Fontaine).

Entre les corrections des leçons qui lui sont apparues comme des fautes manifestes (fautes d'accord, par exemple : voir, dans l'apparat, bien des unités commençant par un lemme suivi de *scriptpsi*), et les traits de latin hispanique "très tardif" conservés comme des leçons authentiques simplement adoptées sans faire l'objet d'une unité critique, on comprend que l'éditeur - orfèvre en ces matières - ait pu être souvent et légitimement embarrassé. On voit mieux à présent, par exemple chez Zénon et au IV<sup>e</sup> siècle, où peut passer la ligne de partage entre les formes et tours du latin tardif et les erreurs des scribes. Mais il n'en est plus de même au VII<sup>e</sup> siècle, a fortiori un siècle plus tard, dans une Espagne bouleversée par l'invasion arabe jusque dans la formation intellectuelle, et d'abord linguistique, de ses élites : le latin de la *Chronique de 754* suffit à en donner l'exemple. Or nous sommes ici vers 785, une génération encore plus tard. Cette difficulté des choix critique est encore accrue ici par le fait que des fragments entiers viennent de Grégoire d'Elvire, Grégoire le Grand ou Isidore de Séville : faut-il alors revenir au texte cité, ou admettre justement des écarts de tout ordre qui seraient le fait de Béatus ? ou de ses copistes - le témoin du texte est au plus tôt postérieur d'environ un siècle à l'oeuvre - ?

A poser ces deux questions, on entrevoit dès lors l'intérêt considérable de ces pages d'introduction linguistique, denses et trop brèves au gré du lecteur. B. Löfstedt n'y cache pas ses étonnements et ses hésitations, mais il n'en poursuit pas moins ce qui n'est pas une chimère, mais l'orientation la plus passionnante de tous ses travaux : la tâche difficile de déterminer, par voie de comparaison interne à l'auteur, étendue au latin de sa région et de son siècle, et même à d'autres œuvres du haut Moyen Age, les phénomènes phonétiques, graphiques, morphologiques, syntaxiques qui peuvent être considérés ("peut-être", dit-il assez souvent avec prudence) comme des formes et des tours qui ne sont pas des fautes de copistes, mais bien des traits du latin parlé et écrit par l'auteur. Les divers phénomènes qui font l'objet de ces recherches sont ici organisés, à partir des leçons suspectes mais acceptables - si l'on ose dire - du ms. de Tolède, en une sorte de grammaire abrégée de la langue de Béatus (p. VII-XXI).

Certes, elle demandera à être confrontée avec une édition critique du commentaire du même auteur sur l'*Apocalypse*, édition qui reste à faire; on ne peut que souhaiter que le même éditeur l'entreprene. Pour le moment, nous avons déjà ici une édition plus sûre de ce traité polémique célèbre (du moins pour les historiens de l'adoptianisme), et donc un instrument de travail plus fiable pour étudier tous les aspects de la personnalité littéraire, théologique, spirituelle de Béatus. On peut ne pas être d'accord avec les options de l'éditeur. Il nous semble, par exemple, qu'il aurait pu procéder parfois à des corrections de fautes manifestes... qu'il corrige en d'autres passages. L'essentiel est qu'entre l'introduction, l'apparat critique et le texte, nous avons de remarquables matériaux de travail pour nous engager dans le même voie que Bengt Löfstedt, et en sa très instructive compagnie. Cette édition permet ainsi de s'approcher un peu plus près de l'état du latin dans la péninsule. Cela, au temps même de Charlemagne, mais dans le cadre péninsulaire : celui de la tradition visigotique et isidorienne (l'auteur recourt souvent à des définitions tirées des *Etymologies* : voir les apparaits de *fontes* de l'édition). A ces deux aunes, du latin d'Isidore et de son siècle mais aussi de la *reformatio* carolingienne - si l'on peut dire : entre la tradition hispanique et le mouvement classicisant d'outre Pyrénées - , quelle figure fait le latin de Béatus ? Nous ne pouvions guère commencer de le dire avant la présente édition. Et le moindre mérite de bien des observations de son introduction est de nous montrer que tel phénomène n'est pas spécifiquement hispanique, mais qu'il se révèle encore "pan-préroman", en deçà d'un latin hispanique opposé à d'autres latins régionaux.

Cet indice fragile doit-il être porté au compte des thèses qui reculent plus avant la mutation décisive du latin aux protoramans ? Chaque lecteur répondra, à la mesure de son savoir - ou de ses convictions, disons de ses hypothèses - . (J. F.)

15. L'édition de sources de la période asturienne vient de connaître un brusque regain : pas moins de quatre éditions des *Chroniques* asturiennes sont parues de 1980 à 1987. Trois d'entre elles ont respectivement pour auteur un Suisse allemand, un Français et une équipe de trois Espagnols; tous ont fait un travail de valeur scientifique indéniable. La dernière, également espagnole, n'est pas une édition critique et s'adresse à un public plus large. Nous les étudierons dans l'ordre chronologique de leur publication.

Dès son introduction, Jan Prelog constate la pauvreté documentaire du haut Moyen Age espagnol. Les quatre sources connues pour la période qui s'étire entre Wamba (672) et Alphonse III (866-910) sont la *Chronique mozarabe* de 754, la *Chronique prophétique*, la *Chronique d'Albelda* et la *Chronique d'Alphonse III*. C'est uniquement de cette dernière dont s'occupe Prelog, quoique toutes ces Chroniques, en raison de leur parenté formelle, forment un ensemble communément appelé "le cycle d'Alphonse III".

Prelog distingue dans la C.A. quatre rédactions qu'il édite à la suite les unes des autres, avec un appareil critique surabondant. Il considère avec raison que les éditions espagnoles précédentes (Garcia Villada, Cirot, Huici, Gomez Moreno, Ubieto Arteta) n'étaient pas vraiment critiques, puisqu'elles ne traitaient pas de l'ensemble des rédactions. Des quatre recensions de la *Chronique*, **A** a été utilisée par Garcia Villada; il s'agit du *codex Ovetensis* copié par Castell Ferrer sur un manuscrit aujourd'hui perdu de la cathédrale d'Oviedo. **B** serait, toujours selon Garcia Villada, une deuxième rédaction, conservée dans un manuscrit du X<sup>e</sup> siècle originaire de Roda (version dite *Rotense*). Ces deux recensions offrent des similitudes, et narrent les événements de la mort de Receswinth (672) à celle d'Ordoño I (866). En plus, dans la recension **A**, on trouve la lettre d'Alphonse III à "Sébastien". Les recensions **C** et **D** de Prelog sont en fait des interpolations tardives dans les textes de **A** et **B**, en quelque sorte une troisième et une quatrième rédaction. **C** serait précisément un texte interpolé du *Corpus Pelagianum*, du nom de l'évêque Pélage d'Oviedo qui fit cette compilation. La recension **D** est aujourd'hui connu comme étant la chronique de Najera (*Najarens*) : c'est un texte interpolé du XII<sup>e</sup> siècle. A notre avis, le fait de prendre en considération ces deux recensions tardives ne fait qu'obscure l'intelligibilité du texte original.

Prelog analyse ensuite les manuscrits de chaque recension. Dans une étude minutieuse, on finit par se perdre quelque peu dans les sigles, en ne distinguant plus quels sont les manuscrits les plus "purs", ceux qui contiennent le texte dans son état original, de ceux qui l'ont transmis avec des additions ou des interpolations. Vient ensuite l'établissement de la filiation des manuscrits. Le problème est de savoir lesquels, de **A** ou de **B**, doivent avoir la priorité, et quelle est leur source commune. L'éditeur croit volontiers à l'existence d'un "Urtext" du IX<sup>e</sup> siècle, puis d'une "Urfassung" - vers 910 / 914 - qui aurait à son tour produit les archétypes de **A** et **B**. Chacune des quatre recensions fait l'objet d'un stemma; suit un stemma général qui est une sorte d'arbre généalogique de toute l'historiographie du haut Moyen Age hispanique. On y voit que la *Chronique d'Alphonse III*, dans sa première version, tire des éléments de l'*Historia Wambae regis*, de Julien de Tolède, et de la *Continuatio historia Isidoriana deperdita*, des Conciles visigotiques, des listes royales, des notices sur les miracles. Les notes placées à la fin de chaque chapitre sont copieuses mais peu pratiques à consulter.

Cette étude fait à peu près abstraction de tout l'environnement historique et culturel qui a vu naître les *Chroniques*, quoique dans ses notes l'auteur montre des connaissances

sûres. Cette recherche, écrite dans un style un peu "baroque" et parfois confus, a son point fort dans l'analyse des manuscrits. *In fine*, une bibliographie très complète de toutes les éditions du texte et des principaux ouvrages qui l'abordent. Il est à regretter que l'apparat critique de l'édition soit si lourd, l'auteur n'ayant éliminé aucune variante, même orthographique. Contrairement à Yves Bonnaz et aux autres éditeurs espagnols, il n'a pas donné de traduction. Mais c'est une étude critique solide, que les auteurs suivants ont utilisée. (R. G.)

16. L'auteur n'est pas à proprement parler un médiéviste; historien local des Asturies, il a déjà publié des ouvrages de toutes sortes sur la région et d'autres sujets. En éditant les chroniques asturiennes, et autres documents de l'époque, il se propose de faire connaître à un public assez large l'histoire asturienne. Son objectif est de démontrer, à travers la connaissance de ces chroniques, principalement deux faits : face à "l'ennemi musulman", les Asturiens n'étaient pas aussi incultes qu'ont voulu le faire croire certains historiens; d'autre part, les Asturies, dans leur lutte pour la foi chrétienne, ont donné naissance à l'Espagne et sauvé l'Europe d'un désastre. Mais si certaines observations sont pertinentes, les développements sont souvent émaillés de jugements de valeur tout-à-fait subjectifs.

Il analyse d'abord les œuvres et leurs auteurs. Rien de bien nouveau ici : l'auteur reprend souvent les études de Z. García Villada et Cl. Sánchez Albornoz. Il connaît l'édition de Prelog, et même reproduit la couverture de son livre... mais ne semble pas avoir retiré un profit quelconque.

Il reproduit ici l'édition de la *Chronique d'Albelda* par M. Gómez Moreno, qu'il estime la plus scientifique. Quant à la version "ad Sebastianum" de la *Chronique d'Alphonse III*, c'est le texte édité par Z. García Villada en 1918.

L'auteur aborde ensuite les différents problèmes historiques : il s'interroge notamment sur le personnage de Pélage, et les circonstances de la naissance du royaume asturien. Il fait quelques excursus romanesques et un peu hors de propos sur la sœur de Pélage. Il aime faire appel à ce genre d'anecdotes, qui n'enrichit pas forcément son récit. En revanche, les quelques sous-chapitres militaires, où il traite de la logistique, des voies d'accès et de la stratégie, sont très éclairants. Puis il paraphrase les faits, tels qu'ils sont rapportés dans les chroniques; s'emploie à démontrer la supériorité des valeureux chrétiens des Asturies, face aux musulmans qu'il déclare incroyants et débauchés (sic). Il fait même une comparaison peu nécessaire entre le royaume des Asturies et l'Israël actuel, tous deux ayant à combattre "le même ennemi"...

L'édition Casariego n'a pas d'apparat critique; seules les citations scripturaires sont indiquées. Elle retranche également de la *Chronique d'Albelda* toute la partie touchant l'histoire universelle, étant donné que cela n'entrait pas dans son propos. La traduction est en regard du texte, ce qui est pratique; ce qui l'est moins, c'est le constant recours à une double traduction entre crochets, dite "explicative". Pour les noms des villes reconquises, il aurait été plus logique, dans la traduction, de donner uniquement leur correspondant espagnol.

L'auteur développe enfin certaines questions dans des appendices, livre quelques inscriptions qu'il traduit. Il consacre un appendice assez long à saint Jacques et son pèlerinage, et il traduit le fameux hymne "O Dei uerbum, patris ore proditum". De nombreuses cartes et reproductions de manuscrits; un *index nominum et rerum*, une généalogie, un index toponymique très utile. (R. G.)

17. Les trois auteurs se sont réparti la tâche : étude d'ensemble de la culture asturienne, édition des *Chroniques*, et leur traduction. Juan I. Ruiz de la Peña donne une étude préliminaire qui traite de la culture du XI<sup>e</sup> siècle à la cour d'Oviedo. Ces pages sont très riches et pénétrantes : elles mettent en valeur l'apport des mozabares du sud à cette culture naissante. Elles retracent la fondation d'Oviedo autour du monastère de saint Vincent, où des moines venant du sud ont apporté leur mobilier liturgique, leurs livres, leur savoir. Peu à peu, Oviedo devient le centre d'un important mouvement culturel. Bien sûr, cette culture est avant tout suscitée par les rois; c'est une culture aulique, et les monuments ont été bâtis sur l'initiative des princes. Les Asturies, peu touchées par la romanisation, ayant vécu en vase clos pendant des siècles, ont fortement absorbé les influences hispaniques venant du sud mozabare, et extra-péninsulaires (carolingiennes). Le "néo-gothisme" naît dans le creuset de ces influences diverses, et en réaction à l'emprise carolingienne, tout en acceptant cet apport et en redonnant vie à l'idéologie visigotique. La pensée d'Isidore y est présente, non seulement sur le plan de la culture, mais dans l'idéal politique des rois d'Oviedo.

Les pages sur la renaissance artistique sont excellentes. A cette reconstruction fiévreuse, dans le domaine de l'art, répond sur le plan littéraire la rédaction des *Chroniques*. L'un et l'autre aspect ne font que souligner la continuité avec la civilisation visigotique. Dans le domaine de l'art, Ruiz Peña distingue trois moments importants : 1. l'époque d'Alphonse le Chaste (791-841) où, grâce à ce roi et au dynamisme de sa politique, on assiste à l'urbanisation d'Oviedo (celle-ci cherche à être une "autre Tolède", dotée des monuments qui sont des symboles politiques; malheureusement, de l'église du Saint-Sauveur dont parlent les documents, rien ne subsiste). 2. la brève époque "ramirienne" (842-850) a vu naître les chefs d'œuvres les plus remarquables du XI<sup>e</sup> siècle espagnol : dans l'église et le palais édifiés sur les pentes du mont Naranco, les influences visigotiques et byzantines sont perceptibles; ces monuments de la Reconquête expriment le désir de bâtir une véritable *regia sedes*. 3. enfin, le "mozarabisme" et le déclin de l'art monumental sous Alphonse III : paradoxalement, au moment où l'historiographie prend son essor, l'art s'essouffle; en même temps, pourtant, le royaume s'agrandit et reçoit différents courants migratoires qui viennent du sud et l'enrichissent. A première vue, il pourrait paraître contradictoire que ce faisceau de nouveautés apportées par les mozabares ait eu pour conséquence le déclin de l'art asturien; deviendrait-il un art léonais, à partir du moment où la capitale du royaume se déplace à Léon ? A ce moment, il devient pleinement perméable à l'apport mozabare, alors que l'art "ramirien" à son apogée tentait une synthèse originale des styles antiques locaux et des traditions visigotiques.

Le même auteur traite ensuite de la culture littéraire et de la renaissance de l'historiographie. Il essaie de reconstituer les bibliothèques et les livres qui ont circulé au IX<sup>e</sup> siècle. La personnalité même d'Alphonse III y est pour quelque chose : il a doté sa cour d'une bibliothèque bien fournie qui s'est considérablement enrichie d'ouvrages apportés par les mozabares. Dans ce contexte, qu'on peut dire d'effervescence culturelle, le "cycle historiographique d'Alphonse III" prend naissance. Ces trois *Chroniques* (d'Albelda, Prophétique et d'Alphonse III) sont en quelque sorte le fruit de cette bibliothèque; elle a permis l'éclosion du genre, qui obéissait à un intérêt politique évident. Le "providentialisme" de la cour alphonquine a fourni le support idéologique de ces œuvres qui ont contribué à légitimer le pouvoir en place : le roi est à la fois le sauveur providentiel et le continuateur de la monarchie visigotique.

La seconde partie est constituée par l'édition successive des trois *Chroniques*. L'introduction est due à Juan Gil Fernández qui, en philologue averti, nous les présente

en détail. Les sigles qu'il donne à chaque manuscrit ne sont malheureusement pas les mêmes que ceux de Prelog, qu'il cite abondamment. A l'inverse de ce dernier, il attache beaucoup d'importance pour la version "sébastienne" de la Chronique d'Alphonse III aux leçons des mss. E (*Matrit. B.N. 1237*, de 1606) et Q (*Matrit. B.N. 1346* du XVI<sup>e</sup> siècle), face à S (*Segorbe, Cathédrale, armario G, estant. 1*, du XVI<sup>e</sup> siècle). Il ne subsiste de cette version que des copies déjà tardives. Selon J. Gil, le groupe SFO est donc fondamental pour l'édition; ce sont leurs leçons qu'il retiendra, en consignant les variantes d'autres exemplaires : les mss. A (*Matrit. B.N. 76002* du XVII<sup>e</sup> siècle) et C (*Matrit. B.N. 9880* du XVII<sup>e</sup> siècle). Dans une large mesure, ces deux manuscrits dépendant de FO. J. Gil dédaigne d'autres copies, qui pourtant avaient été prises en compte par Prelog : T (*Tolède, Bibl. Capitular 27-26*, du XVI<sup>e</sup> siècle) et M (*Matrit. B.N. 1376*, du XVI<sup>e</sup> siècle). Pour sa propre édition de texte, J. Gil priviliege les leçons de S qui, d'après lui, possède une orthographe plus originelle et plus sûre.

Pour la version *Rotense*, les témoins textuels sont plus anciens. J. Gil se fonde surtout sur R, le manuscrit de Roda (*Matrit. R.A.H. 78*, du XI<sup>e</sup> siècle), et M (*Matrit. B.N. 8831*, du XII<sup>e</sup> siècle) qui, comme l'admet l'auteur, n'est pas exempt de fautes. L'autre groupe se compose de copies du XVI<sup>e</sup> siècle : ENT. Dans son édition, J. Gil reproduit aussi fidèlement que possible le texte de R avec quelques variantes tirées de MEN.

L'auteur note avec pertinence que la version SEB témoigne d'une "manipulation cléricale" et que la version ROT reflète la mentalité des laïcs de la cour d'Alphonse III. En effet, SEB, toutes les fois qu'il a été possible, non seulement retouche le latin de ROT, mais gomme certains paragraphes ou en ajoute d'autres à la gloire du clergé et des aristocrates gots. D'autres additions trouvent une explication d'ordre idéologique : dans la version SEB, Pélage est de lignage royal, alors que ROT n'en fait qu'un simple "spathaire". Avec raison, J. Gil note qu'Oppa, le traître dans la version ROT s'adresse à Pélage comme son *confrater* (cousin), ce que SEB passe sous silence. Car si les deux hommes sont cousins, tous deux appartiendraient alors à la famille de Witiza, à qui la perte du royaume est imputée. De la même façon, SEB, de ton nettement plus moralisateur, omet des détails de la vie privée de Pélage, en particulier les amours de sa soeur avec le musulman Munuza. Pour mieux comprendre la différence entre les deux versions, il faut se référer à l'épisode de la rébellion menée par Pélage : selon ROT, celle-ci aurait été organisée à la suite d'un "concilium", d'une assemblée locale, où Pélage aurait été proclamé comme une sorte de chef de guerre; or, SEB prétend que ce sont les aristocrates gots qui proclament Pélage roi, légitimant du même coup la monarchie nouvelle. Il s'y opère une *translatio imperii*, qu'il convient de justifier. Seul, SEB fait allusion à l'émigration des aristocrates gots réfugiés dans les montagnes asturiennes ou enfuis en Italie ou en France, où ils ont souvent joué un rôle non négligeable. J. Gil montre que SEB fabule un peu en disant que l'élite de l'aristocratie gothique est partie vers le nord, alors que beaucoup sont restés sur leurs terres. Il constate qu'en plein IX<sup>e</sup> siècle, la structure sociale rigide de l'époque visigotique se maintient dans Al-Andalus; les œuvres d'Euloge de Cordoue, qui tracent le profil de martyrs mozarabes de grande famille, en sont la preuve. Ainsi, une partie de la noblesse, malgré le régime auquel elle était soumise, a pu conserver ses terres et certains priviléges.

Une autre omission, partagée par SEB et ROT, nous laisse perplexe : le silence total sur l'*inuentio* la plus importante de la Péninsule, celle du corps de saint Jacques en Galice. Est-ce par crainte du clergé d'Oviedo, face à la "concurrence" d'un autre siège, qui finira par l'emporter ? Plus frappant encore est le fait qu'aucune des deux versions ne mentionne les hérésies de l'époque - pourtant l'époque de Beatus n'était pas si lointaine - .

C'est seulement par la *Chronique d'Albelda* que nous savons de quelle manière cruelle Ramiro I<sup>er</sup> a châtié hérétiques et sorcières.

Le merveilleux et les catastrophes naturelles n'occupent dans les deux versions qu'une place discrète : pas de thaumaturgie ni de visions. Le succès extraordinaire de la bataille de Covadonga est presque décrit avec retenue, et simplement mis en parallèle avec des épisodes bibliques - en l'occurrence l'extermination de l'armée de Pharaon dans la Mer Rouge - . L'autre épisode teinté de merveilleux est le choeur angélique qu'on entend à la mort d'Alphonse Ier, il n'est pas sans offrir de ressemblance avec Grégoire le Grand, *dial. III*, 31 et avec un épisode similaire de la passion des saints Julien et Basilissa. Ces témoignages prouvent que les chroniqueurs étaient des lecteurs assidus d'hagiographie. Mais cette discréption vis-à-vis du merveilleux, comme le remarque J. Gil, est aussi le fait du respect du canon isidorien de l'historiographie, où ce genre de récit n'avait pas de place.

Un dernier point commun entre les deux versions est l'absence de toute allusion à l'empire carolingien : comme si le royaume asturien vivait en vase clos ! Le même silence est observé face au monde musulman. Pourtant, les Chroniques, aussi bien carolingiennes que musulmanes, font état de contacts entre les Asturies et leurs voisins.

J. Gil analyse de façon aussi pertinente la transmission textuelle de la *Chronique d'Albelda*, conservée notamment par deux mss. visigotiques : E (*Matrit. R.A.H. Emilianense* 39, du X<sup>e</sup> siècle), qui a son tour a donné lieu à des copies, et A (*Escorialense* d.1.2, de 976). Ensuite, il y a le "corpus" pélagien, rédigé au XII<sup>e</sup> siècle : P (*Matrit. B.N.* 1358) et Q (*Matrit. B.N.* 2805), le texte de P étant plus correct que celui de Q. Juan Gil attache beaucoup d'importance à R, manuscrit de Roda (*Matrit. R.A.H.* 79), et à M (*Matrit. B.N.* 1831), qui lui est apparenté. Des leçons de PS, Gil déduit que le chroniqueur a suivi personnellement le roi dans sa campagne vers Lisbonne et Mérida. E pourrait être une rédaction primitive; le groupe PS trahit un auteur originaire de la Rioja. J. Gil, pour son édition, suit l'ordre d'exposition du manuscrit E, en respectant ses graphies, et en donnant des variantes des autres manuscrits.

Il analyse ensuite le contenu et les sources de la *Chronique d'Albelda* : elles sont multiples, surtout pour la première partie qui a trait à l'histoire universelle. L'édition latine du texte est aussi dûe à J. Gil. On appréciera les notes avec les indications des sources : nombreux sont les emprunts à l'Écriture et à l'hagiographie, non seulement mérovingienne (Grégoire de Tours surtout), mais hispanique; les *Passions* sont abondamment citées (concordances avec les textes du *Passionnaire hispanique* édité par Fabrega Grau).

La traduction, enfin, est l'œuvre de J. L. Moralejo. Pour des raisons pratiques, il eût été souhaitable que celle-ci fût en regard du texte. Mais elle est exacte et élégante, assortie de notes riches et nombreuses. A la fin, un *index nominum*, composé par José Solis de los Santos, trois cartes, et dans le corps de l'ouvrage quelques reproductions de manuscrits.

En somme, un travail très sérieux et dont les parties historique, codicologique et ecclésiologique sont d'égale valeur. (R. G.)

18. Yves Bonnaz a entrepris une nouvelle édition de ces trois Chroniques, parce qu'il estime que, dans les anciennes éditions espagnoles (celles de Gomez Moreno et de García Villada), la collation de la tradition manuscrite est incomplète. Il reproche également à Prelog son apparat critique trop lourd et la préférence donnée aux leçons des plus anciens manuscrits. Il n'a malheureusement pas connu les éditions de J. Gil et de J. Moralejo.

A la suite de la description des mss., Y. Bonnaz élabore un *stemma* qui reste le plus complet, car il prend en considération l'ensemble de la tradition manuscrite. J. Gil accordait davantage d'importance à des mss. comme F et Q, les croyant plus conformes au texte original de la Chronique, face à S que préfère Bonnaz. Celui-ci signale que S a eu pour modèle un manuscrit perdu du X<sup>e</sup> siècle, provenant de Soria. Grâce au tableau dressé par Y. Bonnaz, on distingue deux groupes que l'on pourrait résumer ainsi : le groupe de Soria, dérivé de (X) aujourd'hui perdu, et le groupe d'Oviedo, auquel appartiennent FQ, les deux mss. de Madrid. A l'instar de Prelog, et contre l'avis de García Villada, l'auteur démontre l'indépendance de tous les témoins de (X) par rapport à S ; en raison de ses multiples contaminations, Y. Bonnaz ne lui accorde pas la même valeur que les éditeurs espagnols. A la page XXVII, on trouvera le *stemma* et une concordance des sigles entre son édition, celle de Prelog et celle de García Villada.

L'étude de Y. Bonnaz excelle dans son analyse codicologique, en prenant en considération tous les mss. ayant transmis textuellement les *Chroniques*. Il en a dressé un *stemma* aussi complet que possible, en corrigeant sur certains points ceux de Prelog. Dans son établissement du texte, Y. Bonnaz normalise l'orthographe, contrairement aux éditions espagnoles, et la conforme aux usages classiques. C'est un parti-pris discutable. La langue de ces *Chroniques*, telle qu'elle nous est transmise avec ses incorrections et imperfections, était certainement proche de celle que parlaient les contemporains (ainsi pour la bilabiale intervocalique notée b et non plus v). Les éditeurs espagnols ont tenu compte de ce qu'on trouvait dans les chartes et diplômes de l'époque ; nous avons ici une édition plus conforme au modèle du latin classique, mais qui néanmoins respecte les tours syntaxiques propres à l'époque.

Dans sa présentation des *Chroniques*, Y. Bonnaz montre que, pour la *Chronique d'Alphonse III*, les deux versions ne diffèrent que par le style et quelques variantes. Comme les autres éditeurs qui ont suivi Sanchez Albornoz, il estime la version *Rotense* (qu'il appelle I) comme étant antérieur à la version "sébastienne" (= version II), plus érudite et plus soignée, mais aussi plus chargée d'omissions ou d'interpolations, dues à des raisons politiques et idéologiques. En fait, ces deux versions se complètent : la version érudite SEB apporte des précisions non négligeables à la précédentes.

Le problème des "auteurs" n'est point éludé par Y. Bonnaz, qui les montre proches du roi, issus du milieu clérical, imbus des cultures biblique et isidorienne, rompus au vocabulaire des actes officiels. Si ce n'est pas Alphonse III lui-même, c'est lui qui aurait "dirigé" les mains qui ont écrit les deux versions. Y. Bonnaz fait ressortir avec pertinence la très probable origine mozarabe des auteurs, à cause de leur familiarité assez intime avec les réalités du monde musulman et de certains tours de langue qui trahissent la connaissance de l'arabe. La parenté de ces deux versions avec la *Prophétique*, issue d'un milieu mozarabe, ne fait que renforcer cette idée. L'esprit d'intolérance est le même, d'ailleurs, que celui des écrits mozabares, analysés si justement par Dominique Girard (*Chrétiens mozabares et culture islamique*, Paris, Études Augustiniennes, 1984). A la suite de Gomez Moreno, Y. Bonnaz croit que "Dulcide" a pu être le commun auteur de la *Chronique Prophétique* et de la version *Rotense*. Ce prêtre a joué un rôle fondamental dans la documentation et l'élaboration de la version I, où l'on trouve, par exemple, la lamentation sur Tolède qui ne figure pas dans la version II ; toujours selon Y. Bonnaz, cette dernière serait sortie de la plume d'un mozababe d'*Arcabica*, proche collaborateur d'Alphonse III.

La *Chronique d'Albelda* se situe dans la suite de l'histoire isidorienne. Elle s'achève dans les premières années du règne d'Alphonse III : mais en raison de ses ambiguïtés, elle n'aurait pas les mêmes qualités d'information que la *Chronique d'Alphonse III*. Elle

devient plus prolixe, à partir du règne de ce roi, ce qui prouve que son auteur a été contemporain des faits, et même témoin actif des événements qu'il rapporte. Il connaît bien l'histoire musulmane, et particulièrement sur une aire géographique précise - la Rioja -, ce qui pourrait être un indice des origines de l'auteur. Mais il ne serait pas un moine mozarabe, comme le voudrait Gomez Moreno, plutôt un courtisan proche du roi, à qui il fait allusion en termes panégyriques.

*La Chronique Prophétique* est d'une tout autre teneur. La prophétie d'Ezéchiel, qui prédit la fin de la domination musulmane en Espagne, va s'accomplir bientôt : le texte biblique trouve dans la réalité du temps son actualisation. L'auteur, ici, est très clairement un mozarabe, qui connaît bien les généalogies des princes musulmans et les pactes qu'ils ont signés lors de l'invasion. Il connaît tout aussi bien la succession des émirs et des walis, ses indications coïncidant avec celles données par les textes arabes.

L'analyse des sources et des influences littéraires est fort précise. Les sources scripturaires sont très présentes dans tout le cycle asturien; Y. Bonnaz livre une longue liste de citations. L'Espagne est comparée à Israël en captivité, l'une et l'autre à cause de leurs péchés, qui ont suscité le châtiment divin. Ces chroniqueurs, imprégnés de la Bible, s'abreuvent à même la source, ou en retrouvent les citations dans les textes conciliaires ou juridiques qu'ils devaient inévitablement avoir sous la main. De même, ces auteurs devaient bien connaître l'historiographie visigotique, spécialement Julien de Tolède et Isidore - celui-ci étant très présent dans l'ordre de la composition et du style -. Les thèmes politiques et les idées d'Isidore s'y retrouvent : nationalisme got, principe de l'élection royale, primauté de l'onction sacrée. Les auteurs sont issus d'un milieu pétri de culture isidorienne, et sont comme des relais de ces idées. Y. Bonnaz cite, en outre, parmi les sources littéraires, la liturgie hispanique (*le Liber Sacramentorum*). Il aurait été bon d'ajouter, comme l'ont fait les éditeurs antérieurs, les réminiscences nombreuses tirées des *Vitae* et *Passiones* hispaniques.

Pour les influences mozarabes, remarquons que l'ensemble des chroniqueurs ignoraient la chronique de l'*Anonyme mozarabe* de 754, qui porte un jugement assez différent sur les deux derniers rois de Tolède. Y. Bonnaz repère aussi des différences de style - plus long et élaboré dans cette chronique, plus laconique et concis dans les chroniques asturiennes -, si bien qu'il ne peut y avoir d'interdépendance. En revanche, il signale que les auteurs de ces dernières ont pu très bien connaître les écrivains mozarabes, ce qui n'est point étonnant vu la parenté des thèmes : l'oppression sous le joug des "Chaldéens". Si, chez Euloge, le ton est propre à appeler au martyre - la libération de l'Islam est plutôt une lutte d'ordre spirituel -, pour la *Chronique Prophétique* cette libération est plutôt d'ordre politique : il faut secouer la domination musulmane par la force des armes. Pour en terminer avec ces problèmes de réminiscences, Y. Bonnaz traite alors des emprunts classiques et post-classiques, qui pourraient être à première vue motif d'étonnement. Il donne l'exemple de l'expression employée pour désigner la vente des esclaves - "sub corona vendere" -, introuvable depuis Orose. Mais il est fort probable que cet auteur se soit trouvé dans les bibliothèques alphonsoines. Des mots évoquant la hiérarchie et la titulature du Bas-Empire abondent. Nombreux aussi sont les emprunts à des sources hagiographiques et historiographiques d'au-delà des Pyrénées : ainsi, un passage des miracles de Sulpice Sévère dans sa *Vie de saint Martin*, ouvrage dont Alphonse III avait donné un exemplaire à la cathédrale d'Oviedo.

Les commentaires de l'édition sont excellents; ils fourmillent d'informations très précises et érudites. Ce brillant exposé est complété par une bibliographie, un *index nominum* et un *index* des noms géographiques (avec la concordance entre le latin et l'espagnol).

Chacun des éditeurs apportent une contribution originale que l'on pourrait résumer de la façon suivante : Prelog excelle dans l'analyse codicologique; Bonnaz livre une réflexion personnelle sur les différents états des questions, en essayant d'éclairer les difficiles problèmes des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles; enfin l'édition Peña-Gil-Moralejo offre une synthèse sur le monde asturien, où le contexte historique tient une place de choix. (R. G.)

19. Grâce à J.L. Moralejo, le grand public peut, pour la première fois apprécier tous les charmes du *Chansonnier de Ripoll*, ensemble anonyme de vingt poèmes d'inspiration amoureuse, que l'on date généralement du dernier tiers du XII<sup>e</sup> siècle. Jusqu'en 1923, année qui vit la publication de l'édition princeps, dûe à Lluís Nicolau d'Olwer, on ne connaissait de la poésie hispano-latine que sa production liturgique. En effet, depuis qu'un joyeux escholier avait jugé bon d'insérer au cœur d'un très sérieux *Liber glossarum* (ms. *Ripoll* 74, aux Archives de la Couronne d'Aragon, à Barcelone) des fantaisies érotiques, cette œuvre avait survécu dans la clandestinité. Les paléographes, comme García Villada qui avait recensé les mss. du monastère de Ripoll, n'avaient pas remarqué la présence de ces compositions. Il s'agissait pourtant de trois pages remplies de pattes de mouches fort différentes de la grosse écriture du premier copiste qui, au X<sup>e</sup> siècle, avait transcrit gloses et savants traités. Ces poèmes provoquent donc la surprise et titillent la curiosité du philologue : ils font leur entrée dans les sommes que l'on doit à F.J.E. Raby et P. Dronke, sont l'objet de divers articles, en particulier de J.L. Moralejo (in *Prohemio* IV, 1973 et *Studi medievali* XVI, 1975), E. Könsgen (in *Mittellateinisches Jahrbuch* XII, 1977) et P. Dronke (in *Romance Philology* 33, 1979), et d'une nouvelle édition très discutée due à Thérèse Latzke, en 1975 (in *Mittellateinisches Jahrbuch* X, 1975). Mais ces études ne dépassaient pas le cadre universitaire. Aujourd'hui nous est donnée une édition bilingue, en format de poche, accessible à tous.

Dans une introduction très nourrie et complète, l'auteur propose une excellente synthèse des recherches menées jusqu'à ce jour sur notre chansonnier. Il s'attache d'abord à la présentation du contexte "immédiat" de la création poétique : le monastère de Santa Maria de Ripoll, si vraiment, comme cela semble ressortir de l'étude, l'auteur y était moine. Cette poésie se serait élaborée dans l'un des plus célèbres centres culturels de l'Europe médiévale : c'est dans cette école, située géographiquement et culturellement à la charnière des mondes chrétien et musulman, que Gerbert d'Aurillac, le futur Sylvestre II, est venu étudier la *mathesis*. J.L. Moralejo concentre ensuite son étude sur le texte lui-même, proposant pour chaque pièce une brève analyse et un aperçu des questions qu'il soulève. Enfin il procède, à rebours, à un élargissement spatio-temporel qui nous entraîne dans le roman et dans l'histoire littéraire. Avec un regard neuf et parfois amusé, l'auteur nous présente les échafaudages rigoureux et moins rigoureux visant à percer l'anonymat du narrateur et de la (ou des) heureuse(s) inspiratrice(s) du poète : cela nous amène en Lorraine, à Remiremont, chez les chanoinesses aux moeurs légères (?). Mais il s'agit aussi d'une ouverture plus réelle sur l'Europe et son immense activité littéraire, surtout poétique, en cette seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle : cette esquisse permet d'entrevoir une véritable communauté intellectuelle européenne.

De la vulgarisation, l'auteur n'a retenu que les aspects positifs : l'abondance des notes fait de ce petit livre un ouvrage érudit et très précieux pour le chercheur. La matière est abondante et riche, mais son traitement parfois trop peu critique, pour avoir été trop circonspect, perd de son acuité. Ainsi, l'apparat des *similia* a le mérite de faire apparaître des courants poétiques, mais évite à notre éditeur d'expliquer le rôle qu'y joue l'auteur anonyme : est-il créateur ou imitateur ? quelles sont les modalités de sa création ou de son imitation éventuelle ? L'ouvrage est assorti d'un *index verborum* assez utile, mais peu

fiable : il faut chercher *somnum* (8, 16) s. u. *somnium, lux* est introuvable (8, 6), *uideo* est parfois confondu avec *uideo* (11, 25), etc. N'en tenons pas rigueur à l'auteur qui, avec une honnêteté trop rare, confie au lecteur que ses étudiants ont bien voulu le décharger de cette tâche ingrate. Ayant voulu rester très proche du texte latin, J.L. Morajelo n'a pas tenté de traduction en vers; il a opté pour une prose élégante, subtilement rythmée et assonancée, qui s'inscrit dans la plus pure tradition de la poésie espagnole.

Nous devons donc à l'auteur, avant tout, une bonne synthèse, le plus souvent enjouée et pleine d'esprit. Grâce à ce petit ouvrage accessible à tous, il met à l'honneur un texte plein de charme, assorti d'une perversité qui réside moins dans les évocations érotiques que dans la gestion et la subversion - plus ou moins subtiles - d'une culture où voisinent Ovide, saint Ambroise, le *Cantique des cantiques* et la chanson vagabonde des rimeurs de ce temps. Espérons qu'il donnera à plus d'un latiniste l'envie d'entrer plus avant dans le monde riche et passionnant du latin médiéval. (Anne-Marie Turcan)

20. Auteur d'au moins six ouvrages historiques, personnage aussi illustre dans l'Église que dans l'Etat castillans de la première partie du XIII<sup>e</sup> siècle, Rodrigo Jiménez de Rada a écrit une *Historia de rebus Hispaniae* ou *Historia Gothica* : le premier tiers s'étend des origines à l'invasion arabe, et fait une part majeure à l'histoire préhispanique des Gots et, naturellement, au royaume visigot de Tolède - dont l'auteur fut archevêque -. De Sulpice Sévère à Lucas de Tuy, en passant, entre autres, par les œuvres historiographiques d'Isidore de Séville et les plus anciennes chroniques de l'âge mozarabe, l'auteur a combiné, et complété parfois par de savoureuses légendes, l'héritage visigotique, y compris la si vivante *Historia Wambae regis* de Julien de Tolède (que le Tolédan attribue à Ildephonse).

On conçoit l'intérêt considérable de l'œuvre, en particulier pour qui veut comprendre la réception médiévale hispanique de l'héritage idéologique et culturel du royaume de Tolède, tel qu'il était connu et senti dans l'*Vrbs regia*, à peine un siècle et demi après sa reconquête par Alphonse VI. La vision qui en ressort est à vrai dire bien idyllique et assez étroite. Considérée du palais archiépiscopal de R. Jiménez, l'histoire du royaume de Tolède tend à se réduire à une heureuse succession de conciles, et de règnes dont les souverains présentaient toutes les qualités du prince chrétien - y compris un Rêcesvinthe dont on sait pourtant la brutalité dans sa répression radicale du féodalisme naissant. Le travail de l'imagination, dans l'élaboration des légendes qui ont entouré le fait scandaleux de la conquête arabe, y donne motif à des tableaux plus séduisants dans leur complaisance pour une histoire franchement romancée.

C'est la première édition critique de ce grand ouvrage qui nous est donnée ici par un élève de Luis Gil, l'éditeur sévillan du *Corpus scriptorum mazarabicorum*. La dernière était en effet celle que F. de Lorenzana avait publiée à Madrid en 1793, dans sa célèbre collection des *Sancti patres Toletani*, et elle reposait elle-même sur celle de Schott (1603), munie d'un certain nombre de variantes empruntées probablement au seul ms. B. La présente repose sur 30 témoins, analysés et classés en un *stemma*. Ce travail a permis de n'en retenir que 6. Ils suffisent à représenter les trois états distincts du texte : le brouillon original, représenté au mieux par *I*, le brouillon corrigé, représenté par *B*, enfin sa mise au net par l'auteur, qui reflète pour nous l'accord des quatre témoins *ADFG*. C'est cette forme définitive que reconstitue le texte critique de J. Fernández Valverde, qui néanmoins s'est efforcé de conserver une présentation "diplomatique", fidèle à l'orthographe la plus originale possible jusqu'en ses variations. On doit convenir que celles-ci ne gênent guère la lecture d'un texte bien ponctué et sagement établi, auquel la lecture des apprêts montre

que J. Gil a apporté sa vigilance coutumière (l'édition fut soutenue à Séville comme thèse de doctorat en 1978).

Sur la compilation de son auteur et les possibilités d'en démêler un jour les composantes et les réécritures exactes, l'éditeur ne se fait guère d'illusions : «Le problème des sources dans les chroniques médiévales est au fond aléatoire, tant que l'on ne mène pas à bien une large étude d'ensemble et que l'on ne détermine pas l'originalité de chacune d'elles. Vaste programme de recherches, auquel la présente édition procurera une base solide, y compris pour les onze légendes que dénombre déjà l'éditeur, les deux premières, qui appartiennent à l'histoire du royaume de Tolède, sont celles de Vitiza et de don Rodrigue, qui ont transformé la chute du royaume en un drame de famille et de palais, à l'allure shakespearienne. Néanmoins, l'éditeur pense, qu'en attendant, il est possible de reconnaître sur des critères stylistiques les interventions personnelles de son archevêque; car alors «son latin se fait compliqué, rhétorique, et fait penser à un Tolédan luttant contre une langue qu'il comprend parfaitement, mais qui lui échappe au moment de la mettre debout». Bref, à l'en croire, il serait possible de repérer au moins stylistiquement les "réécritures" ou les additions les plus voyantes de son auteur. Il reste que ce latin d'archevêque du XIII<sup>e</sup> siècle est intéressant pour lui-même, dans la longue galerie des latinités hispaniques. Il faut remercier l'éditeur de nous l'avoir fait connaître dans son authenticité, et d'avoir mis à notre disposition, avec quatre index qui en faciliteront l'utilisation (d'autres, de nature lexicographique, seront adjoints aux tomes suivants de l'édition des œuvres de R.J. de Rada), l'une des sources majeures de l'histoire médiévale de l'Espagne. (J. F.)

#### IV. Études littéraires et doctrinales

21. Juliana CABRERA, *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Tesis doctoral, Universidad de Granada (Departamento de historia antigua), s.d. (1983), 240 p. dactylographiées, avec une bibliographie et un index.
22. P.M. SAINZ DE ALGONDONA, *Antropología de Prisciliano* (Collectanea Scientifica Compostellana, 2), Santiago de Compostela, 198 , 131 p.
23. C.TORRES RODRIGUEZ, *Paulo Orosio, Su vida y obras* (Coll.Galicia historica ), Introducción, traducción y notas por C.T.R., s.l. (Santiago), 1985, 922 p.
24. Leandro NAVARRO, *Leandro di Siviglia, Profilo storico-letterario*, L. U. Japadre editore, L'Aquila-Roma, s.d. (1987), 158 p., avec bibliographie et index.
25. José Luis MORALEJO, *Literatura hispano-latina (Siglos V-XVI)*, in *Historia de las literaturas hispanicas no-castellanas*, planeada y coordinada por José M<sup>a</sup> DIEZ BORQUE, Madrid, Taurus Ediciones, 1980, p. 13-137.
26. *Historia de la teología española, I. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Obra elaborada en el Seminario "Suarez" de la Fundación univ. esp., por un equipo dirigido por Melquiades ANDRES..., Fundación Universitaria Española, Seminario Suarez, Madrid, 1983, p. 21-356 (époques hispano-romaine et hispano-visigotique, par Santiago FERNANDEZ ARDANAZ.

21. Le plan même de ce petit livre en suggère l'une des idées maîtresses : il faut bien distinguer «le priscillianisme jusqu'à la mort de Priscillien» (ch. I) de «L'implantation de la secte en Galice» (ch. II); et cette césure chronologique impose d'étudier à part «les

priscillianistes sous le royaume suève» (ch. III) et donc ce qu'est «le priscillianisme des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> s.». L'idée n'est pas absolument neuve, mais elle permet à J. C. de réagir avec bon sens contre certain «pangalléguisme» qui a tendu à envahir, dans le cours de ces dernières décennies, selon la tradition ancienne d'une revendication régionaliste, une partie des études hispaniques sur Priscillien et sa secte, des origines mêmes jusqu'au second Concile de Braga.

L'auteur décente bien ses connaissances et présente une étude fouillée et lisible; elle y fait preuve d'érudition, de prudence critique, de clarté d'esprit (ce qui en la matière n'est pas toujours aisé). Elle est bien informée de la bibliographie espagnole et non-espagnole la plus récente; il est seulement dommage qu'elle n'ait pas encore connu le dossier, si précieux pour la connaissance des infiltrations priscillianistes dans le Nord-Est de la péninsule, des nouvelles lettres d'Augustin (ed.princeps Divjak en 1981) : elle n'aurait plus affirmé notre ignorance «de groupes priscillianistes dans la vallée de l'Ebre» (p.36). Elle avance l'hypothèse séduisante que l'élection de Pr. à l'évêché d'Avila pourrait être mise en relation avec la diffusion de la secte parmi les grands propriétaires de la meseta. En revanche, elle fait une confiance un peu imprudente au contenu doctrinal des Traités : on ne saurait exclure l'aspect complaisamment exotérique de ces *libelli* polémiques (l'un d'eux prononce précisément ce mot). Comment tirer par exemple, de leur condamnation des arts magiques, la conclusion que Pr. ne les aurait pas pratiqués : certes ils sont "abjurés", peut-être sincèrement, par l'auteur du premier Traité, mais Pr. les a sans doute bel et bien pratiqués jadis dans sa jeunesse, comme le dit explicitement Sulpice, *chron.* 2, 46, 5 (au témoignage duquel J. C. a raison de faire, dans l'ensemble, confiance, en admettant mes réserves "sallustéennes").

Est-il si «paradoxal» que le priscillianisme soit peut-être issu de la même province de l'Espagne romaine tardive que Théodore (p. 97) ? Il est logique, à la réflexion, que la secte se soit d'abord développée dans les régions et les milieux où le christianisme se présentait clairement comme une Église fortement "établie" dans l'Empire, et paraissait donc avoir, pour les âmes exigeantes, le plus grand besoin d'un retour aux sources évangéliques. L'auteur se défie à raison de l'amalgame, rapidement fait par les ennemis du pr., entre les doctrines priscillianes, la gnose et le manichéisme; elle n'a pas moins raison de laisser entendre, d'autre part, que de telles contaminations ont pu se produire très tôt, dans la secte même, à la faveur de la lecture d'Apocryphes souvent nés de ces courants religieux ou marqués par eux.

L'expansion de la doctrine à partir d'Astorga, dans la Galice du début du V<sup>e</sup> siècle, est ici reliée, mais sans simplification ni esprit de système, au caractère tardif de la christianisation des campagnes galiciennes, à la survie encore vivace des paganismes indigènes dans cette région, au substrat favorable qu'ils offraient à un christianisme alors très accueillant au culte des saints martyrs. Elle y montre «la contre-offensive de l'évêque Torribius», met en doute (après Chadwick et avant Ramos Lisson) l'existence d'un concile antipriscillianiste en 447. La synthèse doctrinale du dernier chapitre concerne bien «le priscillianisme des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles» : mais comment exclure certaine continuité de ces doctrines avec celles de Pr. lui-même - tout en admettant un agrégat ultérieur de croyances et de pratiques qui n'appartenaient pas au fondateur - ? Ce chapitre se garde de poser une telle question. Sera-t-on jamais en mesure d'y répondre, par une analyse comparative plus poussée des idées et du vocabulaire des Traités, et de ceux que l'on trouve appliqués au priscillianisme par ses adversaires et par les textes conciliaires de 400 à 675 ? A moins que de nouvelles "lettres Divjak" (moins romanesques et plus doctrinales en matière de pr.) ne viennent aider à préciser convergences et divergences, et permettre de préciser en termes plus exacts une telle évolution. (J. F.)

22. Publié dix ans après sa rédaction dans les années 1970, cet opuscule se propose d'être une étude analytique qui «poursuive les thèmes anthropologiques dans les textes et contextes de l'auteur». Elle s'articule en sept chapitres : préliminaires bibliques, image et ressemblance, homme et création, liberté, chair, âme, esprit. L'intention d'expliquer l'auteur par lui-même, et de retrouver ainsi la cohérence de sa pensée, n'est pas à critiquer, mais bien la mise en oeuvre décevante d'un tel projet. Les textes difficiles des traités ne sont pas toujours traduits de manière satisfaisante, et l'étude se tient souvent à mi-chemin entre la paraphrase et une spéculation abstraite, parallèle au texte plutôt qu'ordonnée véritablement à son explication. Une exégèse instructive des textes examinés aurait dû tenir plus grand compte de la perspective historique, et donc procéder à des comparaisons avec toute la pensée chrétienne antérieure, d'abord occidentale (et avec les études qui se sont attachées à l'anthropologie des premiers auteurs latins chrétiens); de tels rapprochements sont ici rares et rapides. Si le fondement biblique est posé, la tradition proprement antique ne l'est pas. Les tableaux ne font que redire ce qu'ils veulent expliquer. L'auteur avoue, rarement d'ailleurs, que telles formulations de Priscillien peuvent prêter à confusion, et s'interpréter de manière hétérodoxe. Il n'en conclut pas moins sans nuances que Priscillien «par la dynamique de sa foi arrive à des conclusions d'une rigoureuse orthodoxie». Encore eût-il fallu montrer que l'inverse est impossible, et cela en recourant aux méthodes philologiques et historiques qu'implique justement toute étude lexicographique digne de ce nom. (J. F.)

23. Ce gros ouvrage, destiné à un public assez large, est dû à un historien de la Galice, qui avait déjà publié dans cette même collection une histoire de la Galice romaine (dont on a rendu compte, ici, dans la Chronique de 1985) et une histoire de la Galice suève. L'auteur ne fait qu'y reproduire les éditions de Zangemeister des œuvres d'Orose (dans le C.S.E.L.), en offrant une traduction commode en regard du texte, avec une annotation succincte, des notes scripturaires, mais sans appareil critique. Dans son introduction, il s'attache surtout à démontrer les origines d'Orose; contrairement à l'opinion émise par Yves Janvier, il défend le choix de Braga comme étant la cité qui a vu naître cet écrivain. Il était dès lors inutile de reproduire un large extrait d'Yves Janvier, émaillé d'erreurs de français (p. 25). Sa réflexion n'apporte rien de bien nouveau à l'état de la question orosienne, par exemple sur ses rapports avec le priscillianisme, ou sur les vrais motifs de son voyage en Afrique et en Orient. A la fin, deux index des noms : le premier pour l'introduction et les commentaires de l'auteur, le second pour les œuvres d'Orose (*Histoire contre les Païens*, *Commonitoire*, *Apologétique*). Ce travail ne saurait remplacer celui de Lippold ni celui de Janvier. (R. G.)

24. Dirigé avec compétence par nos collègues de Rome G. Mara et P. Siniscalco, cette monographie discrète et personnelle met en valeur un homme d'Église à qui on doit la conversion des Visigots, un écrivain de valeur dont la plupart des ouvrages ont malheureusement disparu (sauf le *De institutione uirginum* dont J. Velázquez a donné une bonne édition en 1979 (voir *REAug*, 28, 1982, p.152), un personnage auquel l'œuvre littéraire et le rayonnement de son frère aîné et successeur Isidore de Séville (dont il assura l'éducation) ont certainement porté ombrage auprès des historiens de l'Espagne visigotique et de sa littérature.

Procédant agilement du général au particulier, L. N. met d'abord en place le cadre historique dans lequel il convient d'autant plus de replacer Léandre qu'il a joué un rôle difficile et décisif dans la conversion des Gots au catholicisme - conversion d'abord

manquée avec Herménégilde, puis réussie avec son frère Reccarède - . Bien informé de la bibliographie récente, y compris hispanique (un peu courte pour Cl. Sánchez Albornoz), L. N. situe l'essentiel avec justesse (une faute matérielle place en 771 l'invasion arabe, p.14). Il a raison de souligner le rôle indirect, mais capital, que la présence des Byzantins "reconquérants" a joué dans ce processus. Il est dommage que, pour tracer la biographie de Léandre, l'auteur n'ait pas connu l'étude détaillée que j'ai publiée en 1983 avec P. Cazier, dans *l'Homenaje a Cl. Sánchez Albornoz en sus 90 años*, sur les causes et la signification de l'exode familial de Seuerianus et de ses enfants (Léandre au premier chef) de Carthaginoise en Bétique. Nous y avons en effet soutenu la thèse d'une expulsion par les Gots, et non pas les vues traditionnelles selon lesquelles, comme le pense encore L. N. (p. 20), cet exode aurait eu pour but de «fuir l'invasion byzantine de la province de Carthaginoise». Nous ne sommes pas non plus d'accord avec la distinction entre Turtura, supérieure de Florentine, et la mère de Léandre et Isidore, non plus que sur l'origine arienne de celle-ci et sa conversion au catholicisme lors de l'exode familial - faits que ne nous semble postuler clairement aucun texte - . Et si sur tous ces points, L. N. a raison, encore lui aurait-il fallu montrer que nous avions eu tort. En revanche l'insoluble problème des motifs exacts du voyage de Léandre à Constantinople semblent justement posés. En ce qui concerne les divergences de vues politiques entre Léandre et Isidore, on aurait pu pousser plus loin l'analyse de l'évolution qui s'est produite de l'un à l'autre en raison même des événements auxquels ils ont tour à tour assisté, et qui peuvent expliquer en particulier leur attitude si radicalement distincte envers la personne et les actes d'Hermenegild. Mais la cohérence de l'attitude politique et religieuse de L. est bien mise en valeur, du règne de Liuvigild au Concile III de la "conversion" tenu à Tolède en 589.

Si le profil historique est ainsi bien tracé, le profil littéraire est dessiné avec finesse mais de manière trop peu précise en ce qui concerne la langue et le style, pour lesquels J. Velázquez avait pourtant ouvert les voies à une enquête détaillée. L'inventaire des œuvres perdues est minutieux et net; mais si la traduction de l'homélie de 589 est soigneuse et exacte dans l'ensemble, il est dommage que l'édition Vives (avec celle des Conciles conservés dans l'*Hispana*) soit reproduite telle quelle, sans nouvelle collation du ms. ni aucune tentative pour améliorer le texte : il nous semble, de fait, qu'il faut lire à la fin du § 3 «pradam tuam ad te reducat» (et non : «et te»), et, au début du § 7 «ut quas superbia ... gentes separauerat, eas rursum ... collegeret caritas» (et non : «ut quia»). L'étude des sources et des parallèles doctrinaux est un peu rapide, et l'étude de la langue et du style inexistante.

Celle du *De institutione virginum*, qui fait l'objet du chapitre suivant, juxtapose, à une paraphrase de chaque chapitre, des rapprochements textuels avec des sources du IV<sup>e</sup> siècle; ils sont convaincants, mais insuffisamment élaborés par des comparaisons de détail : elles seules eussent permis (comme nous l'avons tenté pour les *Etymologies* d'Isidore) des conclusions plus nettes sur la *récriture* opérée par L. - qui ne travaillait pas d'une manière différente de la "compilation personnelle" à laquelle il a lui même formé son frère - . Il est exact que le genre de l'œuvre présente une forme de transition entre celui de la lettre de direction de type hiéronymien et celui de la *Règle* - que va pratiquer plus nettement Isidore - . Ce trait met aussi en valeur la situation, qu'on pourrait dire "de transition accélérée", dans laquelle Léandre s'est trouvé pris avec toute cette génération qui a assisté à un tournant historique violent et décisif dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle hispanique. Le dernier chapitre, sur le culte de saint Léandre, est un dossier hagiographique nourri et précis, mais il y manque, au début, le problème posé par ce nom, et le saint martyr auquel il fut peut-être emprunté par ses parents (voir notre étude

citée *sup.*). La personnalité si curieuse, et pour nous sur tant de points énigmatique, de Léandre, eût mérité plus d'une courte page de conclusion, si certaines observations et conclusions partielles pertinentes de l'ouvrage avaient été repensées ensemble, dans une perspective plus large, historique tout autant que littéraire et linguistique. L'enjeu en valait la peine : car c'est en réfléchissant mieux sur l'aîné Léandre que, par voie d'imitation ou d'opposition, l'on devra mieux repenser les problèmes posés par la personnalité et la culture du cadet Isidore. (J. F.)

**25.** Qui n'a rêvé de disposer d'un petit *Que sais-je ?* bien fait sur la littérature latine du Moyen Age hispanique ? C'est chose faite avec l'excellent compendium que J.L. Moralejo vient de tirer d'un cours d'initiation professé durant plusieurs années à l'*Universidad Complutense*. Devenu titulaire de langue et littérature latines à l'Université d'Oviedo, où il continue de produire activement (voir ici n° 17 et 19), J.L. Moralejo donne ici une présentation élaborée de toutes les œuvres latines hispaniques composées entre le Ve siècle (Orose) et la fin du Moyen Age.

Gageure difficile à tenir, vu le nombre de pages qui lui était imparti dans une oeuvre collective. Evitant l'écueil de la pure énumération, il enrobe heureusement sa présentation analytique de références discrètes à l'horizon historique et culturel des œuvres et des auteurs. Il fait bien sentir les continuités et les mutations. Il donne envie de lire tout ce qu'il présente, au point d'avoir déjà inspiré, par ce petit ouvrage, un travail de recherche à une étudiante parisienne. C'est, je crois, la preuve la plus convaincante de l'intérêt de cet exposé d'ensemble, dont les notes présentent des indications bibliographiques bien choisies, commentées au besoin, et toujours très soignées dans leur présentation matérielle. On ne peut que souhaiter à l'auteur une réédition rapide de cet instrument de travail et d'initiation, cette fois sous la forme d'un vrai petit livre : il y sera peut-être libre de développer bien des points sur lesquels la contrainte du plan d'ensemble l'a obligé ici à des raccourcis parfois un peu drastiques. (J. F.)

**26.** La préface de P. Sainz Rodríguez souligne justement que «l'on n'a pas encore mené à bien une étude systématique de l'histoire de la théologie en Espagne». C'est dire l'importance de ce travail d'équipe, réalisé à la *Fundación universitaria española* sous la direction de Melquiades Andrés Martín. La première moitié de l'ouvrage est consacrée par Santiago Fernández Ardanaz à «la pensée religieuse aux époques hispano-romaine et visigotique». Elle représente un effort considérable pour présenter de manière élaborée et systématique les grandes affirmations théologiques qui se trouvent dispersées dans les œuvres des auteurs latins chrétiens de la péninsule, du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. Chacune des deux parties, après des chapitres de synthèse commodément pourvus de nombreux sous-titres et armés de petites bibliographies spécialisées, donne finalement en ordre chronologique (sous le titre «écrivains et auteurs») de brèves fiches prosopographiques et bibliographiques. En dépit d'un effort estimable pour sortir des seuls travaux en langue espagnole, il est dommage que cette bibliographie ne soit ni complète, ni à jour à la date de publication, ni présentée dans un ordre alphabétique ou chronologique qui en aurait facilité la consultation, ni assez soigneusement corrigée pour les titres en langue autre que le castillan. Ce manque de finition se trahit aussi non seulement dans la rédaction souvent diffuse des chapitres, mais aussi dans l'inachèvement des «références croisées» qui, dans les notes, n'ont pas été complétées sur les épreuves en pages.

Ces tâches matérielles ne doivent pas indisposer le lecteur envers cette tentative de systématisation de la pensée théologique chez les plus anciens auteurs chrétiens hispaniques. En dépit de quelques vues conjecturales, on trouve des idées personnelles

dès le premier chapitre introductif. L'idée que les plus anciennes zones de christianisation de l'Ebre et du Guadalquivir ont été respectivement exposées au rayonnement intellectuel de l'Afrique chrétienne et, pour la première, de la Gaule et de l'Italie, demanderait seulement à être nuancée. L'insertion sociale et politique du christianisme hispanique est assez bien vue; mais l'affirmation que, sauf chez Pacien, les plus anciens auteurs chrétiens de la péninsule auraient fait prévaloir un style «semblable à celui de la seconde époque de Tertullien» est une simplification bien risquée. D'intéressantes formules; ainsi, la tâche du Concile d'Elvire caractérisée comme celle d'une « autoidentification chrétienne»; il faudrait seulement ajouter : pendant ou au lendemain de la dernière grande persécution, ce qui pourrait expliquer, dans ses canons, le souci de mettre en garde contre toute contamination avec les païens. De l'action d'Osius, sont dégagés avec précision et prudence ses présupposés théologiques implicites. Les œuvres de cette première période constituent une littérature de circonstance, engagée contre l'arianisme, le novatianisme, le manichéisme, le priscillianisme. Dont acte; mais il ne faut pas croire - p. 56 - que la Calagurris de Vigilance était Calahorra : V. est un Aquitain, et comme tel ne devrait pas figurer, p. 198, dans le *Who is who* qui termine cette partie; non plus que Damase, dont aucun argument sérieux ne permet plus de défendre l'idée longtemps reçue d'une origine hispanique.

L'analyse de la théologie de ces premiers écrivains est menée abondamment, avec certain penchant à la paraphrase ou aux citations un peu longues, mais surtout à une abstraction théologique qui, tout en respectant par des paragraphes distincts les personnalités respectives (Potamius, Grégoire, Priscillien), n'échappe pas, pour autant, à une abstraction conceptuelle quelque peu anachronique. Citons, pour faire sentir cette tendance, les seuls titres de ces deux chapitres : «Le problème de Dieu et sa communicabilité : théologie économico-fonctionnelle de la Trinité» et «Anthropologie (...); la recherche du paradigme originel de l'homme». Et n'y a-t-il pas quelque symétrie sans nuance dans un sous-titre comme «Grégoire d'Elvire et la tentative de fusion des deux courants fondamentaux de l'anthropologie chrétienne primitive : origéniste hellénisante et irénéenne hébreo-chrétienne» ? Une telle simplification ferait presque oublier qu'Origène n'ignorait pas la Bible, et qu'Irénée écrivait en grec... Bref, des intuitions justes sont souvent raidies et, comme telles, déformées par une conceptualisation d'esprit plus scolaire que patristique.

Selon certaine mode, récente, surtout en Espagne, l'auteur défend *mordicus* (avec beaucoup de soin) l'orthodoxie de Priscillien en matière de cosmologie et d'anthropologie, et il refuse l'hypothèse du caractère "exotérique" des textes priscillianistes conservés. Le chapitre final de cette partie, sur «Prudence ou le chant à l'homme nouveau», aurait eu intérêt à organiser la pensée théologique du poète en se pliant aux genres divers qu'il illustre dans ses divers poèmes, et à y découvrir l'organisation spécifique de la réflexion théologique du Calagurritain; l'auteur l'a senti, qui avoue sans ambages (p. 157) : «C'est une tâche ingrate que de décomposer les éléments assemblés par l'inspiration poétique, et de les soumettre à un travail de dissection». On aurait pu, nous semble-t-il, s'y prendre autrement avec un poète, même théologien.

D'abord polémique et centrée sur la lutte antiarienne, la théologie d'époque "visigotique" serait devenue ensuite plus purement pastorale; cela est juste dans l'ensemble, à condition de nuancer le second mot. «Culture pour une élite de moines et de clercs» ? Mais aussi pour des laïcs, directement ou indirectement. Il est regrettable qu'en cette matière - comme pour tracer ensuite l'histoire des écoles - , l'A. ait ignoré les travaux capitaux de Pierre Riché, ou, pour la bibliographie isidorienne, ceux de J. Hillgarth (cf. ici, le n° 10). Cette seconde partie se borne un peu étroitement aux

problèmes posés par la *reformatio* de l'Église visigotique après l'unification de 587-589, et aux rapports entre Église hispanique, Etat tolédan et papauté romaine. Le petit chapitre final sur les «traits de la spiritualité de l'homme visigotique» est d'un titre alléchant; mais il se borne à trois points : une vision bien romantique des *Synonymes* d'Isidore, considérés comme le reflet d'une angoisse et d'une culpabilité plus que d'une espérance; une étude de la spiritualité ascétique de Martin de Dume et de Fructueux de Braga; enfin les «étapes du développement intérieur selon le *Chemin du Désert* d'Ildephonse de Tolède». C'est faire peu de cas d'une vision bien plus optimiste et constructive de l'existence chrétienne, individuelle et collective, dans les *Sentences* d'Isidore (et dans sa conception même de la culture et de sa fonction dans l'Église). C'est aussi ne pas avoir compris la portée modestement pédagogique et éducative des *Synonymes*, telle que nous l'avons dégagée dans un travail de 1963. C'est enfin laisser de côté l'œuvre théologique, non négligeable, de Julien de Tolède. Bref, cette seconde partie est intéressante, mais lacunaire, et pas toujours exacte dans ses affirmations parfois un peu apodictiques.

Ceci dit, il convient de reconnaître à l'auteur le mérite d'un travail de pionnier, qui jalonne un domaine où les défauts mêmes de son étude montrent qu'il y a encore fort à faire. La suite du livre étudie la théologie hispanique médiévale, jusqu'à la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle (qui a fait l'objet d'un autre tome, paru en 1976 sous la signature de M. Andrés). Quoi qu'il en soit, cette nouvelle *Histoire de la théologie espagnole* ne peut laisser indifférent; elle devra désormais être consultée comme un instrument de référence - avec les précautions que nous avons ici suggérées - . (J. F.)

## V. Liturgie, Hagiographie, Spiritualité

27. Celso RODRIGUEZ FERNANDEZ, *El Antifonario visigótico de León, Estudio literario de sus fórmulas sálmicas*, Centro de estudios e investigación "San Isidoro" (C.S.I.C. - C.E.C.E.L.), León, 1985, 356 p.
28. José María FERNANDEZ CATON, *San Mancio, Culto, leyenda y reliquias, Ensayo de crítica hagiográfica*, Centro de Estudios y investigación San Isidoro (C.S.I.C. - C.E.C.E.L.), León, 1983, 427 p.
29. Vitalino VALCARCEL, *La «Vita Dominici Siliensis» de Grimaldo* (Coll. Biblioteca de Temas Riojanos, C.S.I.C., Instituto de Estudios Riojanos), Estudio, edición crítica y traducción, Servicio de Cultura de la Excma. Diputación Provincial, Logroño, 1982, 636 p., dont un index, une carte et 12 planches.
30. Manuel C. DIAZ Y DIAZ, *Visiones del Más Allá en Galicia durante la alta Edad Media*, Biblioteca de Galicia 24, Santiago de Compostela, 1985, 180 p.

27. Rodríguez Fernández donne une analyse affinée des formules psalmiques conservées dans le manuscrit 8 de la cathédrale de Léon. L'*Antiphonaire de Léon* est un échantillon de l'*ordo* de la cathédrale, et il appartient à la tradition A de la liturgie hispanique - celle qui correspond à la partie nord de la Péninsule - , par opposition à la tradition B - représentant plutôt le sud (Séville, Cordoue) - .

L'auteur commence par montrer l'ancienneté de l'*Antiphonaire* et sa place dans la liturgie hispanique, où il fut en vigueur jusqu'à la suppression du rite au XI<sup>e</sup> siècle. Il n'est pas aisément de dater l'*antiphonaire* hispanique. Si certains prologues remontent au VII<sup>e</sup> siècle, le manuscrit en question a pu être copié au X<sup>e</sup>. Rodríguez suppose que l'auteur

pourrait être un certain abbé Totmundo, qui l'aurait transcrit pour l'offrir à Iklan, abbé d'un monastère léonais : ce serait le thème de la miniature du folio 1A. Les miniatures sont à dater du XI<sup>e</sup> siècle et reproduisent vraisemblablement des modèles antérieurs. Il existe dans l'*Antiphonaire* sept formules liturgiques en langue grecque, mais en écriture latine : ce serait une trace de la liturgie primitive, dont le véhicule linguistique était certainement le grec.

Dans cette étude très étudie, Rodríguez analyse les offices et messes du cycle de Noël, depuis la fête de saint Aciscle (17 novembre) jusqu'à celle de saint Pierre d'Antioche (22 février) : plus de la moitié des formules de ce cycle, dans le sanctoral comme dans le temporal, sont empruntées aux *Psaumes*. Le travail considérable de l'auteur apparaît dans l'examen méticuleux des 1042 formules de l'*Antiphonaire* tirées de l'Écriture : il en donne les variantes originales, par rapport à l'édition clémentine de la Vulgate. Cependant, pour prendre une vision d'ensemble, a fortiori pour procéder à une étude comparative, il est difficile de se retrouver dans la *selva oscura* des sigles et des signes, et donc de suivre aisément le cheminement de l'auteur.

La conclusion donne un aperçu des fêtes des saints de l'*Antiphonaire* en le rapprochant d'autres sources hagiographiques, où l'on peut constater l'influence perceptible de telle ou telle *Passion*. Ce volume est complété par un appendice : un index biblique et liturgique et une bibliographie. (R. G.)

**28.** Depuis l'édition du *Passionnaire hispanique* par A. Fábrega Grau en 1953, il n'avait paru aucun ouvrage sur l'hagiographie hispanique qui eût l'envergure de celui-ci. L'auteur part de l'analyse d'un culte particulier, celui de saint Mantius d'Evora (Portugal), pour en retracer les péripéties dans l'ensemble des livres liturgiques et hagiographiques jusqu'à l'époque moderne. Il a repris à M. Diáz y Diáz son édition du texte de la *Passio* (AB 100, 1982), en y joignant une traduction.

Dans son introduction, l'auteur présente ses sources manuscrites et imprimées avec une bibliographie. Puis il analyse le culte de saint Mantius à travers les calendriers liturgiques et les martyrologes. Ces sources sont, avec les restes archéologiques, les premiers à témoigner l'essor du culte de ce saint. Celui-ci figure dans presque tous les calendriers hispaniques. Le plus ancien, celui de Carmona, ne l'inclut pas ; mais comme il date du VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, il est possible que la *Passio Mantii* ait déjà existé, sans être encore répandue hors de la région d'Evora. Plus tardivement, s. Mantius se trouve dans les quatre Calendriers de Silos et dans le fameux Calendrier de Cordoue. En revanche, il est absent des Calendriers de Ripoll, San Millián, Compostelle et Léon. La fête de s. Mantius a été interpolée dans le premier Calendrier de Silos, qui faisait partie du *Liber Ordinum* du X<sup>e</sup> siècle, par une main du XI<sup>e</sup>, à la date du 21 mai. Le culte est donc très probablement attesté à partir de la fin du X<sup>e</sup> siècle. La transmission à Silos a pu se faire par l'intermédiaire du monastère de Sahagún, où la relique de la tête du saint avait été déposée. Le récit de la *Passio* a dû être aussi connu vers la moitié du XI<sup>e</sup> siècle, date à laquelle elle entre dans les deux *Passionnaires* de Silos et Cardeña. Les Calendriers de Silos plus tardifs comprennent aussi la fête du saint, ce qui signifie que son culte était déjà généralement admis.

Le Calendrier de Cordoue n'a jamais fait l'objet d'une recherche dans sa partie hagiographique, qui soulève bien des problèmes. Il faudrait étudier avec attention ses nombreuses interpolations, dont fait partie la notice sur s. Mantius. Dans sa version originale, le calendrier date de 961; or Mantius ne figure pas dans le *Martyrologe d'Uuard*, qui pourtant consigne tous les martyrs hispaniques et mozabares de la Bétique. Cet indice tendrait à prouver que le culte de s. Mantius ne s'est pas répandu en Andalousie avant le X<sup>e</sup> siècle. Il figure dans la version latine d'un manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle, mais nous ignorons à quel moment le saint a été introduit : peut-être avant 1116 (date de la reconquête d'Evora). Car la mention "In Yspanie in Ebore" donnerait à penser que cette région était encore soumise aux Arabes. L'auteur voit avec raison un axe Cordoue-Sahagún se former à la faveur de l'émigration mozabare qu'Alphonse III avait installé dans cette région et qu'il avait comblé de bénéfices. La version latine primitive du Calendrier de Cordoue a-t-elle pu être rédigée à Sahagún ? C'est en 1063 que la tête de s. Mantius - provenant de Villanueva San Manços (alors prieuré de Sahagún, dans la province de Valladolid) - arrive dans ce monastère. Il serait donc intéressant de comparer de plus près le Calendrier de Cordoue et celui de Sahagún, pour étayer une telle hypothèse.

Il est ensuite traité plus spécifiquement de la passion et de la légende de s. Mantius. Le texte de la *Passio* a été transmis par quatre mss. : M. Díaz y Díaz, dans un article pénétrant (cité *supra*), avance la date du VIII<sup>e</sup> siècle pour l'élaboration du récit. Le texte se retrouve ensuite dans les lectionnaires et bréviaires plus tardifs, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Il est intéressant d'observer que le texte de la *Passio* figure dans un légendier du X<sup>e</sup>, celui de Madrid (B.N. 822), et que, selon Fernandez Catón, c'est à travers ce légendier que, non seulement la *Passio Mantii*, mais d'autres récits de passions seront incorporés dans les *Passionnaires* du XI<sup>e</sup> siècle. Les autres mss. de la *Passio Mantii* sont l'*Escorialensis* b. I. 4, du XI<sup>e</sup> siècle, et le *British Museum add.* 25600, de l'an 982 selon M. Díaz y Díaz. Ensuite le *Paris. Bibl. Nat.* n. a. 1. 2179, également du XI<sup>e</sup>, originaire de Silos; et le *Paris. Bibl. Nat.* 5036 (f° 116v-117r), du XIV<sup>e</sup>, très probablement issu d'un scriptorium du nord de la Péninsule ou du sud de la France. Vu la parenté étroite entre ce manuscrit et le *Légendier de Moissac* (*Paris. Bibl. Nat.* 17002, du XI<sup>e</sup> siècle), nous pencherions vers la deuxième localisation. En dernier lieu, *Burgos, Biblioteca capitular*, Ms. 31A - il s'agit d'un lectionnaire du XV<sup>e</sup>, qui ne donne que la première partie du texte, en omettant les scènes d'apparition et les miracles du saint.

Le texte même de la *Passion* est assez curieux, et Mantius lui-même un singulier martyr. Son martyre tient, pour ainsi dire, du "fait divers". Mantius est romain, et l'on ne sait pour quelle raison il arrive en Lusitanie accompagné d'un groupe important de juifs, et va s'installer dans un lieu-dit *Miliiana*, près d'Evora, sur un latifundium appartenant apparemment à des juifs. Les mss. ne disent rien sur sa jeunesse ni sur les motifs de son voyage. Toujours est-il qu'une fois arrivés les juifs tentent de le convertir : Mantius s'y refuse et professe sa foi au Dieu trinitaire. Il est alors envoyé aux travaux forcés dans les champs, fouetté, chargé de chaînes qui provoquent d'horribles plaies. Après qu'il a rendu son âme, son corps est enterré sous du fumier. Dans un seconde partie, le récit rapporte l'*inuentio* de ses restes et les miracles dont il est l'auteur. Sur les reliques, un modeste édifice est élevé, que d'autres suivront, de plus en plus importants, à mesure que le culte se répand.

Il est difficile d'assigner une date à cette *Passion*, mais il est certain qu'elle a été composée en deux phases distinctes : avant et après Récesvinthe, dans le dernier quart du VII<sup>e</sup> siècle - la situation des juifs le donnerait à penser - : dans la première partie du texte, on voit de grands propriétaires exercer leur prosélytisme; dans la suite, on n'entend

plus parler d'eux, comme si les mesures vexatoires et les persécutions antijuives avaient déjà eu pour effet de les disperser.

Fernandez Catón traduit cette passion, édite aussi les sources liturgiques du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècles, ce qui nous permet de voir évoluer les textes. Il est ensuite question des reliques et de leur culte. L'auteur réunit tous les documents qui les concernent : à Villanueva de San Manço, Evora, Sahagún, et jusqu'au règne de Philippe II. Un appendice rassemble tous les textes, pour la plupart tardifs, qui se rapportent au transfert des reliques de s. Mantius.

On aimeraient voir, pour chaque saint du *Passionnaire hispanique*, une monographie de ce type, qui réunit commodément l'ensemble de la documentation. On verrait alors se dessiner mieux l'origine et l'essor d'un culte, son évolution dans le temps et l'espace, et surtout sa transmission, depuis les plus anciens passionnaires jusqu'aux bréviaires et lectionnaires postérieurs. La recherche de Fernandez Catón est donc un travail précis d'hagiographe, qui n'ignore pas le contexte historique des origines de la *Passion* (ou de la "légende" ?). (R. G.)

29. « Abbé et saint, l'un des figures les plus éminentes de notre histoire médiévale », saint Dominique de Silos est ainsi présenté sans hyperbole par T.Moral, au début de la notice qu'il lui a consacrée dans le *Diccionario de historia eclesiástica de España*. On ne peut s'étonner que, dès lors, du seul point de vue littéraire, la *VDS* soit apparue à son éditeur «comme l'œuvre assurément la plus importante de la littérature hagiographique hispano-latine entre le X<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle».

On ne saurait donc trouver démesurée l'ampleur de l'édition que V.Valcarcel lui a consacrée, sous la direction scientifique qualifiée de M.C.Díaz y Díaz, L.Michelena, C.Codoñer et donc, plus généralement, des excellents chercheurs de Compostelle et de Salamanque. L'enjeu de l'édition était considérable, quand on sait l'importance et le rayonnement du monastère de Saint-Dominique (primitivement Saint-Sébastien) de Silos, fondation du comte Fernán González, haut lieu de la culture castillane et de la sculpture romane. L'intérêt linguistique et littéraire de cette *Vita* apparaît encore plus considérable, si l'on admet que l'éditeur a renforcé la vraisemblance d'une origine française de son auteur, le moine Grimaldo : autant et plus que de la qualité du latin dans les monastères castillans du XI<sup>e</sup> siècle, cette œuvre pourrait refléter le rayonnement tardif du latin postcarolingien. Grimaldo est en effet très probablement issu de l'ancienne Austrasie, dans cette région de Toul où se trouvaient les monastères des saints Mansuetus et Aper (fr. Evre) : les parallèles textuels de la *VDS* avec les *Vitae* de ces deux saints (p. 92 sq.) constituent des indices très favorables à cette hypothèse.

On pourra regretter que l'éditeur n'ait pas d'abord exposé brièvement ces enjeux historiques, culturels et linguistiques de son entreprise, et placé en tête l'excellente «étude littéraire» qu'il a préféré disposer après l'«étude critique» où sont jetées les bases techniques de son édition. Car ce qui va de soi pour un lecteur espagnol familiarisé avec l'histoire politique, religieuse, culturelle de la Castille du XI<sup>e</sup> siècle, et le rôle de Silos, de son saint abbé (1040-1073) et donc de la *VDS* rédigée entre 1088 et 1091 (p. 99) n'est pas d'abord évident pour bien des futurs lecteurs de cette excellente édition. Mais on trouvera aussi dans cette «étude littéraire» des précisions très utiles sur la destination monastique et cultuelle de l'œuvre, sur la composition des trois livres de l'actuelle *VDI* - celle qui nous a été transmise, probablement "augmentée" par rapport à son noyau premier; enfin sur ses sources historiques et littéraires, soit dans son inspiration (ce que l'éd. appelle ses «sources conceptuelles»), soit dans les remplois d'expressions empruntées à l'hagiographie latine antérieure («sources formelles»). Dans cette

exploration de la culture de Grimaldo, l'éd. a vu grand, et il a eu raison. Non seulement il a examiné avec soin toutes les *Vitae* les plus anciennes et les plus susceptibles d'avoir été remployées comme une sorte de "langue hagiographique" propre au genre : à commencer par la *Vita Martini* - dont on perçoit ici le rayonnement déjà lointain sur un exemple précis - , ou, naturellement, les *Dialogues* de Grégoire et les œuvres de l'époque visigotique comme la *Vita Aemiliani* ou les *Vitas patrum Emeretensium*. Mais il a pratiqué aussi des sondages dans quelques livres liturgiques majeurs de Rome et d'Espagne. Il a raison de les justifier par le fait que Grimaldo a écrit au moment où la liturgie romaine s'est substituée à la liturgique hispanique ancienne : cet aspect particulier caractérise aussi le "carrefour culturel" castillan du XI<sup>e</sup> siècle, dans lequel se trouve cette *Vita* hispanique écrite par un moine français.

La difficulté du travail tient au nombre réduit et peu ancien des témoins manuscrits : *S* (*Silos*, XIV<sup>e</sup> s.) et *R* (*Real Academia de la Historia de Madrid*, XV<sup>e</sup> s.). Inversement il n'y avait pas d'édition critique moderne : celles de J. Tamayo de Salazar (*P* : Lyon, 1651-1659) et S. de Vergara (*V* : Madrid, 1736) que l'auteur appelle «paléographico-interprétatives» (ce néologisme était-il indispensable ?) ont néanmoins l'intérêt de remonter avec probabilité à des témoins disparus, ainsi que le fait voir avec clarté, en résumant une longue analyse de variantes, le *stemma* de la p. 80. On ne peut que se laisser convaincre par la délicate analyse d'accidents massifs et de variantes diverses (p. 84) qui a permis d'aboutir à ce résultat.

Le texte est donc établi à partir de ces quatre témoins; et en fonction des conclusions préalables que permettent de tirer l'appréciation de leur valeur respective, et la structure d'un texte qui s'est développé en trois livres - le texte original s'arrêtait probablement avec le ch. 2, 39 - . Les mss. *S* et *R* forment probablement un sous-groupe commun, à l'ancêtre duquel remontent *S*, *R*, *V*. Ce dernier, représenté pour nous par l'éd. de Vergara, présente «une plus grande fiabilité», selon l'expérience de l'éditeur en ses collations. Ces critères vont être associés à la disposition d'une concordance complète du texte, à une connaissance approfondie du latin de l'auteur et donc de l'*usus auctoris*, mais aussi du latin du XI<sup>e</sup> siècle, pour produire 177 notes critiques (p. 547-569); elles justifient les choix et les perplexités de l'éd. au cours de son établissement des 200 pages, souvent denses, que comporte ici la *VDS*. L'information, la prudence, la justesse des choix, les aveux de perplexité et d'insécurité devant certains d'entre eux, ne peuvent qu'attirer la grande estime du lecteur pour cette suite de "pesées" difficiles. L'éd. a choisi de garder l'orthographe de *V*, et il n'a pas eu tort. Nous sommes devant un latin bien médiéval, et cette décision *diplomatique*, dans l'ordre des graphies, peut coexister avec l'ambition d'une édition *critique* du texte.

Chaque double page présente donc le texte latin et la traduction castillane, avec indication des témoins, apparat de sources, apparat critique sous le texte, notes d'identification des noms propres sous la traduction. Si le texte lui-même est un peu compact (on aurait eu avantage à jouer du double alinéa), les notes, elles, sont assez aérées pour que les blancs rendent l'ensemble lisible et aisément consultable (une indication des numéros de livre et chapitre dans la marge supérieure aurait facilité la tâche du lecteur). La ponctuation du texte est raisonnée et logique, la traduction soignée, fiable, voire plaisante dans son souci de refléter certaine fraîcheur du texte - sans en dissimuler les effets parfois rhétoriques - . Je n'ai trouvé à redire que sur l'hymne, dont la traduction aurait pu être plus serrée (un ex. : au v.1, la construction *ad senium...ductio* n'a pas été correctement comprise et traduite).

Cinq appendices traitent de questions particulières, et trois index contenteront les lecteurs des spécialités les plus diverses. Enfin, on attend la carte des toponymes repérables : elle ferme la marche (avant une dizaine de planches), mais elle a été réduite à des dimensions qui font de son déchiffrement une épreuve pour les yeux du lecteur. D'autre part, on aurait pu y distinguer (par des caractères différents) les toponymes répétitivement attestés dans les différents livres (ou dans les deux parties que sépare le ch. 2, 39) : cela aurait pu être instructif pour la chronologie de la diffusion du culte.

On le voit : on a ici plus qu'une très bonne édition; une grande étude philologique sur la biographie qui nous retrace la vie et les miracles d'un saint aussi exceptionnel que son biographe franco-hispanique. Cet ouvrage patiemment construit, de rédaction un peu lente (à l'image de la *DVS* elle-même ?) éclaire déjà de bien des manières l'histoire de la Castille du XI<sup>e</sup> siècle, et en particulier ses relations avec la culture française, en ce siècle qu'on a pu appeler celui de la "croisade d'Espagne". (J. F.)

30. A travers quelques histoires savoureuses, tirées des textes historiques et hagiographiques, ce petit livre nous amène dans le monde de l'au-delà, tel qu'on l'imagine en Galice pendant le haut Moyen Age. Il s'en dégage toute la préoccupation des contemporains pour des questions comme celle de la survie des âmes, et de l'efficacité de la prière et de l'aumône pour leur salut *post mortem*. On voulait des preuves tangibles, montrant bien que les voeux pouvaient être réellement exaucés.

Par le biais de ces récits, se dessine une géographie de l'au-delà : entre le ciel et l'enfer s'interpose une zone intermédiaire, qu'on appellera plus tard le purgatoire. Ainsi, dans les visions de la reine Gudo et de l'évêque Gundesindus, les défunt apparaissent aux personnes qui sont en train de prier pour eux, et les exhortent à redoubler, en leur faveur, les exercices de piété et de pénitence. Ces récits prennent valeur d'*exempla*, et viennent appuyer une doctrine à peine esquissée depuis Augustin et Grégoire le Grand.

Pour l'Église de ce temps, il était important de démontrer concrètement l'existence de l'au-delà. Ainsi, au moment de mourir ou à l'occasion d'une extase, certains moines se trouvent transportés successivement dans le ciel et dans l'enfer; ce voyage très spécial doit leur permettre de porter témoignage de ce qu'ils auront vu, ou de se convertir eux-mêmes à un vie plus exigeante (histoires de Bonellus et de Maximus). L'audition d'un choeur d'anges peut annoncer au bénéficiaire du phénomène sa propre mort, ou encore celle d'un proche (histoire de saint Rudesindus et de Senorina). Le voyage accompli dans l'île "du Paradis" ressemble fort à d'autres récits très connus comme la *Nauigatio Brendani*. Les apparitions de saint Jacques, transformé en *matamoros*, ont pour but de raffermir la foi de ceux qui doutent de son pouvoir, et de consolider en même temps la renommée de Compostelle.

Pour chacun de ces récits, M. Díaz y Díaz donne une introduction, qui précède l'édition et la traduction (pourvue de quelques notes). Index des manuscrits, index scripturaire et index des noms. (R. G.)

## VI. Archéologie

31. Ramon CORZO SANCHEZ, *San Pedro de la Nave, Estudio histórico y arqueológico de la iglesia visigoda*, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo (C.S.I.C.), Diputación de Zamora, 1986, 211 p., illustrations et cartes.
32. María Cruz VILLALON, *Mérida visigoda, La escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz, 1985, 458 p., dont bibliographie, index des pièces et documentation graphique sur les 426 pièces étudiées.

**31.** Un exposé bien mené, avec un appareil critique intégré au texte, que n'alourdisse pas des citations en bas de page. Gómez Moreno avait été le premier à attirer l'attention sur cette église, qu'il présenta en 1906 dans le *Boletín de la sociedad castellana de excusiones*. Il développa ensuite ces études dans son célèbre ouvrage sur les églises mozabares. Il considérait San Pedro de la Nave comme un édifice visigotique, en l'absence d'éléments mozabares. En effet, l'étude de l'épigraphie et des chapiteaux montre qu'ils reflètent fidèlement des formes visigotiques. L'appareil de l'édifice et l'emploi des divers matériels l'ont induit à dater l'église d'une époque pré-islamique; les arcs sont typiquement visigotiques, et se distinguent des arcs mozabares et islamiques par la longueur de leur outrepassement.

Avec la construction du barrage sur l'Esla, l'édifice a dû être entièrement démonté et transféré. C'est le seul à avoir subi ce sort en Espagne dès 1930, à une époque où ce genre d'entreprise n'était pas si fréquent. À la suite de Gómez Moreno, Schlunk et Hauschild, l'auteur réalise un travail minutieux; il y inscrit San Pedro dans son contexte géographique, archéologique et historique. Il remonte jusqu'à l'Age de pierre pour déceler le peuplement de la région et les empreintes laissées par les couches successives des établissements humains. La conquête romaine a changé la physionomie de la région : le tracé des voies, visibles par la photographie aérienne, et les ponts en témoignent. En revanche, la période paléochrétienne est plus pauvre en données. Il y eut un dépeuplement urbain au bénéfice des campagnes, où l'on trouve de nombreuses *uillae*. C'est aussi à ce moment que celles-ci commencent à se fortifier, et que, parallèlement, des églises sont bâties. C'est l'époque de la splendeur du mouvement ascétique (VII<sup>e</sup> siècle); les rois visigots construisent à leur usage personnel des monuments somptueux sur des domaines de la Couronne. Tel est le contexte de la construction de San Pedro.

L'analyse du plan de l'église, ainsi que de tous ses éléments décoratifs, est très détaillée : elle est suivie de photographies qui ont trait à la reconstruction de l'église dans le second site, ce qui permet d'observer les étapes de montage du monument. L'auteur donne un répertoire des thèmes décoratifs, qu'il compare avec ceux des autres églises. On peut détecter deux étapes du projet. Le second visait à supprimer le plan cruciforme initial pour en arriver à une structure axiale de trois nefs parallèles, tout en maintenant le croisement des voûtes. Cette deuxième phase de la construction a donné lieu à l'essor d'un nouveau cycle de thèmes décoratifs, que l'auteur répertorie également. Ces pages, richement illustrées, nous montrent l'évolution de l'église inscrite dans son environnement matériel et spirituel, à la confluence des *conuentus Bracarensis, Asturicensis et Vaccaeus*.

On ne comprend pas, en effet, la construction de cette église, une des plus grandes de l'époque, dans une région aujourd'hui relativement isolée (pour ne pas dire déserte), si on ne l'éclaire pas par l'histoire - ce qui explique aussi les deux phases de construction et de remaniement -. Il faut le comparer à d'autres édifices, qui présentent des caractères

similaires et qui se trouvent distants d'une centaine de km, comme San Juan de Baños de Cerrato, San Román de Hornija, etc. - ce qui prouve la préférence des rois visigots pour cette région, à l'extrême Occident des *Campi Gothorum*. Les origines familiales de ces rois (Chindasvinthe, Récesvinthe, Wamba) expliquent ce choix : le premier voulut même être enterré à San Román de Hornija, devenu ainsi mausolée royal, hors de l'*urbs regia* de Tolède. San Pedro de la Nave n'a donc pas été érigé dans une région marginale.

Du point de vue spirituel, l'auteur observe que, de l'autre côté de cette *Tierra de campos*, vers les montagnes léonaises, la vie monastique prend en ce VII<sup>e</sup> siècle un essor considérable : les grandes figures des saints Valère et Fructueux ont suscité alors un mouvement spirituel qui a dû se heurter à la réprobation du clergé. La *Vita Valerii* contient des détails intéressants sur *cesbasilicae, ergastulae* (sic) et autres églises édifiées dans la région. Le fait qu'on ait trouvé précisément ces *ergastulae* autour de San Pedro témoigne de la présence de moines reclus. Cela permet à l'auteur de conclure qu'au moins dans une première phase San Pedro était un édifice monastique. L'auteur va jusqu'à admettre que la *Vita Valerii* peut jeter une lumière sur l'origine même de notre église : l'*aula sanctorum* à laquelle Valère fait allusion pourrait être une petite église visigotique sise sur les terres de Ricimirus ; elle aurait été, par la suite, détruite pour permettre la construction d'une église plus imposante, qui correspondrait au mot de saint Valère : "perfecta praedestinatae constructionis fabricae" ou "opulentissima domo". Cette construction n'a pu être achevée. Saint Valère meurt en 695, et peu après, des luttes éclatent entre factions gothiques dans la région. Cela expliquerait l'interruption de la première phase de la construction, qu'Erige, par la suite, aurait décidé de reprendre, en faisant venir de Tolède des artisans qui ont pu introduire les décors caractéristiques de la seconde phase.

Voilà pourquoi San Pedro de la Nave reste l'église monastique la plus somptueuse de son époque. C'est peut-être à la suite de querelles qui l'opposaient au clergé que la communauté des moines aurait été dissoute, et que San Pedro serait devenue une simple église paroissiale. (R. G.)

32. Justement célèbre pour l'abondance et la qualité de ses monuments antiques, demeurée aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles la ville épiscopale la plus riche et la plus brillante de la péninsule, *Emerita Augusta* méritait bien la somme minutieuse et réfléchie que vient de consacrer à sa production artistique, en ces siècles, une jeune archéologue de l'Université d'Estramadoure (Cáceres). D'emblée, en quelques pages d'introduction méthodologique, M.C. Villalón a clairement fixé ses objectifs : «ordonner tout le matériel sculpté de la Mérida visigotique, étudier la formation et le développement de ses types et son iconographie, interpréter sa signification fonctionnelle et iconographique, évaluer son importance dans l'ensemble de la création hispanique d'époque visigotique». La démarche est sage, procédant inductivement du particulier au général, de l'analyse à la synthèse.

Un court chapitre sur «le contexte historique et la formation de l'art visigotique à Mérida» exprime nettement, dans son titre même, une intuition fondamentale et juste : la sculpture éméritane des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles est un "chaînon mutant" capital, dans l'évolution qui a mené des traditions de la plastique antique aux formes et aux techniques qui vont définir la sculpture péninsulaire du VII<sup>e</sup> siècle. Et de souligner trois facteurs de cette mutation : peu de cohérence avec le passé hispanoromain local, brusque apparition d'une "sculpture nouvelle" dont «l'iconographie et les techniques appartiennent à la *koinè* hétérogène de l'art méditerranéen du VI<sup>e</sup> siècle»; renforcement des apports africains, déjà anciennement enracinés à Mérida. Tout ceci coexistant avec une absence pratique de trouvailles d'objets en métal de tradition germanique dans cette zone.

Suit un corpus de notices monographiques sur les 426 pièces dénombrées et étudiées : matériau (on peut regretter qu'il n'y ait aucune indication sur la provenance, même hypothétique, des marbres les plus souvent employés), dimensions, description (qui fait jeu avec au moins une photo de la pièce, dans la documentation finale), localisation des trouvailles. L'ordre suivi est celui des principaux dépôts, publics (Musées) et privés (collections particulières); mais aussi, dans les principaux groupes, celui des divers types de pièces. Donc un compromis de bon sens entre divers critères. Un ordre idéal était impossible; au demeurant, il eût risqué une abstraction préjudiciable au traitement du problème posé par les pièces qui ont vraisemblablement appartenu à un même monument, et qui, comme telles, sont souvent regroupées actuellement dans un même dépôt (p. ex. les fameux pilastres de la Alcazaba).

L'étude typologique et l'interprétation fonctionnelle permettent de regrouper des pièces jusqu'ici dispersées au hasard des démolitions, des trouvailles, des remplois, des dépôts, en ensembles organiques à l'intérieur desquels peut s'ébaucher une étude comparative interne fort instructive. Avec prudence et hardiesse, M.C. Villalón établit des séries, tente des chronologies relatives, ébauche des évolutions, suggère des rapprochements avec des pièces postéméritanes, du VII<sup>e</sup> siècle proprement visigote au X<sup>e</sup> siècle mozarabe, sans exclure (mais avec beaucoup de mesure) les comparaisons avec des pièces extra-péninsulaires (Gaule, Ravenne, Orient byzantin, etc.). C'est dire l'ampleur de vues avec laquelle est menée cette étude. Mais ces longues analyses auraient pu être présentées, du point de vue typographique, avec une fragmentation moins fatigante ; de trop petits paragraphes sectionnent fâcheusement les raisonnements, ce qui ne facilite pas l'intelligence des démonstrations proposées. La recherche patiente d'une typologie fonctionnelle amène à poser les problèmes difficiles de la situation architecturale et liturgique de la plupart des pièces, ce qui entraîne parfois une révision très personnelle des idées (ou des ignorances) reçues. Ainsi pour les niches incurvées et décorées, dont M.C. Villalón propose une interprétation très séduisante. Elles auraient servi de décor postérieur à la chaire épiscopale située dans l'axe de l'abside, et donc adossée à son mur, comme dans certaines églises coptes, aux «chaires liées à la forme de l'exèdre». A travers une sculpture presque entièrement liée à la décoration des églises, c'est donc l'architecture, ses formes, et les fonctions liturgiques de ses divers membres, qui se trouve mise en question.

Le lecteur est, dès le titre, moins à l'aise avec le dernier chapitre : «Étude iconographique et approche symbolique». Il l'est encore moins lorsque sont invoqués, en faveur de tel symbolisme, les travaux de René Guénon. Mais le titre même montre que la très prudente M.C. Villalón n'a pas été dupe de certaines de ses audaces en la matière. Entre les évidences et certaines (rares) crises d'allégorisme, bien des rapprochements raisonnables et érudits sont intéressants : ainsi pour les figurations animales. Le symbolisme des décors géométriques est traité avec plus de prudence encore. Leur étude conclut qu'un certain nombre de schèmes «amènent à penser à la médiation africaine pour le développement de ces thèmes d'origine byzantine». Cela est cohérent avec ce que les textes nous apprennent sur la continuité des relations personnelles et commerciales entre Mérida, l'Afrique et l'Orient au cours de ces siècles. Chemin faisant, des comparaisons intérieures et extérieures à la péninsule permettent des datations, qui amènent à situer certaines pièces au VII<sup>e</sup> siècle (p. ex. tels décors végétaux).

L'effort final pour situer «les constructions de Mérida et leur environnement topographique» ne peut qu'aboutir à des vraisemblances hypothétiques, en dépit d'une judicieuse utilisation des témoignages de tous les plus anciens "antiquaires", locaux ou

non : l'existence d'une nouvelle topographie chrétienne de la cité peut être affirmée plus que sérieusement vérifiée sur le plan de la ville actuelle.

Dix pages de conclusions rassemblent une riche moisson de nouveautés, parfois hypothétiques (voir le § intitulé "hypothèses interprétatives"), mais le plus souvent intéressantes, mesurées, et même plus que séduisantes. Une bonne bibliographie clôt le texte (il aurait fallu faire relire les titres français par un francophone). On trouve ensuite un dossier de 4 planches, 9 pages de dessins repris d'Amador de los Ríos, 11 cartes (très instructives sur le rayonnement péninsulaire de l'art éméritan), 3 plans, enfin 436 photos complétant les 436 fiches monographiques (on les aurait aimées plus précises et moins grisâtres, en particulier pour les pièces abîmées et malaisément déchiffrables). Cette documentation graphique clôt un beau et savant monument, justement élevé à la gloire postromaine et prévisigotique de la plus romaine des cités hispaniques, fondée par Octave Auguste pour ses *emeriti* : l'implant augustéen de l'art hellénistique-romain le plus classique y a produit une riche descendance, dont il faut féliciter M.C. Villalón d'avoir réalisé, sous la direction d'A. Blázquez, une si belle étude. Ce livre de référence va relancer heureusement l'exploration de la plastique hispanique, naguère si brillamment stimulée par notre ami Helmut Schlunk : ainsi va la relève hispanique de l'archéologie allemande, sur notre horizon déjà européen. (J. F.)

Jacques FONTAINE

Professeur à l'Université de Paris-IV

Rosa GUERREIRO

Fonds national pour la recherche scientifique  
(Suisse)