



Le dépassement de l'espace et du temps dans la *Benedictus saga*.  
Une analyse multi-niveaux

Mauro Camiz\*

\* Sapienza Università di Roma

mauro.camiz@fastwebnet.it

1. Données historiques et sources de la *Benedictus saga*

La seule copie existante de la *Benedictus saga* est contenue dans le ms. Stockholm, Kungliga Biblioteket, Isl. Perg. 2 fol. (ff. 53<sup>r</sup>-57<sup>r</sup>), produit en Islande entre 1420 et 1445<sup>1</sup>. D'un point de vue philologique, la *Benedictus saga* représente une réélaboration, partiellement abrégée, du II<sup>e</sup> livre des *Dialogues* (ou, plus précisément, *Dialogorum Gregorii Papae libri quatuor de miraculis patrum Italicorum*), le traité hagiographique en quatre livres du pape Grégoire I, dit « Le Grand » (~540-604), publié en 593 ou 594, qui réunit les vies et les miracles des saints italiens qui ont vécu dans la péninsule italique durant l'Antiquité tardive et qui a connu une grande circulation dans toute l'Europe médiévale<sup>2</sup>. Le deuxième livre des *Dialogues* est entièrement dédié à la vie de saint Benoît de Nursie (~480-543 ou 547), qui est considéré comme le fondateur de l'Ordre monastique bénédictin et l'auteur de la Règle monastique qui porte son nom.

---

<sup>1</sup> Nous acceptons la datation proposée par Peter Foote (éd.), *Lives of Saints. Perg. Fol. Nr. 2 in the Royal Library, Stockholm*, Early Icelandic Manuscripts in Facsimile, vol. IV, Copenhagen, Rosenkilder and Bagger, 1962 : 7-29. Voir aussi Mauro Camiz, *La saga islandese di san Benedetto*, Biblioteca Medievale. Saggi - Ricerche - Edizioni, a cura di Teresa Pàroli, vol. IV, Roma, Edizioni Kappa, 2017 : 33 ; 39-44. Malgré les conclusions de Foote, le catalogue de la Bibliothèque nationale suédoise offre encore (à l'URL <http://libris.kb.se/bib/17256332> - Septembre 2019) une vieille datation à la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, remontant à Vilhelm Gödel (éd.), *Katalog öfver Kongl. bibliotekets fornisländska och fornordiska handskrifter*, Stockholm, Kungl. Bokdryckeriet. P. A. Norstedt & Soner, 1897-1900 : 5. Une datation à la fin du XIV<sup>e</sup> s. a été proposée pour la première fois par Carl Rikard Unger (éd.), *Heilagra manna sögur. Fortellinger og legender om hellige mænd og kvinder. Æfter gamle haandskrifter*, 2 vol., Christiania [Oslo], B. M. Bentzen, 1877 : I, iii ; mais une datation au début du XV<sup>e</sup> s. avait déjà été établie par Kristian Kålund, *Palæografisk Atlas. Oldnorsk-islandsk afdeling. Ny serie. Oldnorsk-islandske skriftprøver C. 1300-1700*, Copenhagen - Kristiania, Gyldendal, 1907 : n. 28.

<sup>2</sup> La dépendance de la *Benedictus saga* des *Dialogues* grégoriens a été proposée pour la première fois par Unger, *Heilagra manna sögur* : I, x. Sur les *Dialogues* en général, voir Grégoire le Grand, *Dialogues*, éd. par Adalbert de Vogüé, 3 vol., Sources Chrétiennes 251, 260, 265, Paris, Les Éditions du cerf, 1978-80 ; et *Gregorii Magni Dialogi. Libri IV*, éd. par Umberto Moricca, Fonti per la storia d'Italia 57, Roma, G. Bardi, 1924. Sur leur datation, voir en particulier *Dialogues*, I (1978) : 25-27 ; sur leur diffusion et leurs traductions plus anciennes, voir *Dialogi. Libri IV* : lxxix-xcv ; *Dialogues*, I (1978) : 141-43.

L'auteur-traducteur islandais (anonyme) de la *Benedictus saga* a fondé son travail principalement sur une précédente version norroise des *Dialogues*, conservée aujourd'hui de façon incomplète dans un petit nombre de manuscrits et fragments<sup>3</sup>. Très souvent, toutefois, il combine cette précédente version norroise avec sa nouvelle traduction du texte latin original de la *Vie* de saint Benoît présente dans les *Dialogues* de Grégoire, en récupérant des parties que le premier traducteur avait sautées ou écartées pour plusieurs raisons : par exemple, quand il choisit de résumer le texte<sup>4</sup>. Pour simplifier, toutefois, nous considérerons ici la comparaison directe entre la *Benedictus saga* et le texte latin de Grégoire<sup>5</sup>.

Pour ce qui concerne le contenu hagiographique, la *Benedictus saga* reflète la plupart des caractéristiques de sa source, bien qu'un aspect très important différencie la structure des deux textes : comme son nom le suggère, l'œuvre de Grégoire est présentée sous forme d'un dialogue, tandis que la *Benedictus saga* n'est qu'une simple narration. Cela signifie que, à l'intérieur des *Dialogues*, on peut distinguer deux niveaux de narration : un premier niveau auquel participent seulement les deux personnages du pape Grégoire et de son jeune diacre et élève Pierre, qui sont engagés dans une longue conversation sur les vies des saints, qui représentent le second niveau. Quant à leurs rôles : Grégoire est le narrateur et l'interprète des légendes hagiographiques, tandis que Pierre en est le destinataire. Nécessitant constamment des explications, Pierre interrompt souvent la narration de son maître ou intervient après la conclusion d'un épisode pour poser des questions sur l'interprétation des événements narrés, en particulier sur les aspects religieux et théologiques. Ce qui ouvre la possibilité à Grégoire de formuler des réponses et des commentaires qui contribuent à donner à cette œuvre un caractère didactique et populaire. C'est-à-dire que les sections dialogiques du premier niveau représentent un cadre interprétatif qui entoure les *Vies* contenues au second niveau, de sorte que le premier joue un rôle de médiation entre les secondes – la matière hagiographique – et les lecteurs, en leur fournissant les interprétations correctes et facilitant la compréhension des légendes dans leur intégralité.

Le projet littéraire derrière la *Benedictus saga* est clairement différent. L'intérêt principal de son auteur était de présenter la légende de saint Benoît avec tous ses épisodes miraculeux sans les considérations sur l'interprétation et l'approche problématique dans lesquelles elle était enchâssée dans les *Dialogues*. Ainsi, sa réélaboration est le résultat d'une scrupuleuse modification du texte, qui consiste principalement en une extraction du matériel hagiographique le plus pur à partir de la source grégorienne, qui ensuite a été en partie synthétisée et en partie modifiée, et ceci pas seulement à cause des interventions éditoriales.

---

<sup>3</sup> Sur les manuscrits et les fragments de la traduction norroise des *Dialogues* de Grégoire conservés, voir Camiz, *La saga islandese* : 29-31. Une édition critique de cette traduction est publiée dans *Heilagra manna sögur*, I : 179-255. Une transcription du seul ms AM 667 4to a été publiée par Didrik Arup Seip (éd.), *The Arna-Magnæan Manuscript 677, 4<sup>to</sup>*, Corpus Codicum Islandicorum Medii Aevi 18, Copenhagen, Einar Munskgaard, 1949. V. aussi en général la bibliographie proposée par Kirsten Wolf, *The Legends of the Saints in Old Norse-Icelandic Prose*, Toronto Old Norse and Icelandic Series 6, Toronto - Buffalo - London, Toronto University Press, 2013 : 122-27.

<sup>4</sup> Une plus proche dépendance de la *Benedictus saga* de la version de la *Vie* de saint Benoît présente dans la traduction norroise des *Dialogues* a été pour la première fois proposée par Foote, *Lives of Saints* : 24-25. Sur les détails concernant le rapport entre la *saga* et ses sources, v. Mauro Camiz, « La *Benedictus Saga* e la questione della doppia fonte », dans Carla Falluomini (éd.), *Intorno alle Saghe Norrene: XIV Seminario avanzato in Filologia Germanica*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, 2014 : 175-202 ; Mauro Camiz, « La *saga islandese* » : 13-16 et chap. 4, *passim*.

<sup>5</sup> Une fois démontré que l'auteur de la *saga* avait les deux rédactions des *Dialogues* devant ses yeux pendant qu'il procédait dans l'élaboration de sa nouvelle version de la légende, toute divergence ou similarité du texte avec chaque source peut être considérée comme le fruit de son choix (au-delà des altérations textuelles causées par la transmission dans le temps). Sur ce point, v. Camiz, « La *Benedictus Saga* ».

Dépourvue de sa forme dialogique et affranchie de son cadre d'orientation d'origine, la *Benedictus saga* offre un récit simplifié de la vie et des miracles de saint Benoît, divisé en quarante brefs chapitres, qui correspondent plus ou moins à la division originelle de la légende dans les *Dialogues*. Et dans l'organisation interne de la *Benedictus saga*, tous ces chapitres ont reçu un nouveau titre et contiennent parfois une introduction et une conclusion rapides, et à l'occasion même des observations morales ou religieuses, toutes généralement tirées des sections dialogiques de la source, afin que les lecteurs ne soient pas laissés complètement seuls dans l'interprétation des parties les plus obscures de la légende.

## 2. Formules introductives des chapitres

Comme la critique l'a souvent souligné, l'hagiographie maintient en général un lien faible avec le monde réel, tant au niveau géographique qu'historique, et à cet égard les *Dialogues* ne représentent qu'une exception partielle<sup>6</sup>. Au cours de la légende de Benoît, on rencontre des moments-clés qui ont pour fonction d'introduire la figure du saint et, tout en indiquant les événements les plus importants de son histoire, nous fournissent d'autres données biographiques principales.

Du point de vue narratif, ils ont aussi la fonction de segmenter chronologiquement la *Vie* dans cinq ou six grandes phases : le rejet de la vie séculaire que le jeune Benoît exprime au début du récit, et qui le porte à trouver refuge dans une grotte dans la forêt ; la fin de sa vie matérielle, étant saisi par la mort après une courte maladie lors de la prière dans l'Abbaye de Mont-Cassin ; et trois ou quatre moments de transition, c'est-à-dire sa première expérience infructueuse comme guide d'une communauté monastique préexistante, après laquelle Benoît retourne dans son ermitage ; la création d'une nouvelle communauté avec ses propres disciples, s'étendant rapidement en un réseau de treize monastères dans la région autour de Subiaco et du bas Latium ; sa fuite à cause d'un conflit avec un prêtre envieux et violent, et la subséquente, heureuse fondation de l'Abbaye de Mont-Cassin, où le projet monastique de Benoît atteindra sa forme la plus mature et complète.

Pour le reste, la *Benedictus saga* est constituée principalement d'épisodes, chacun normalement limité en un seul chapitre, qui décrivent une série de situations problématiques ou des véritables conflits, auxquels le saint protagoniste, pendant toute son existence, fait face et réussit grâce au pouvoir d'opérer des miracles.

Avec l'exception desdits moments-clés, la chronologie des épisodes à l'intérieur de chaque phase de la légende apparaît très limitée – voir insignifiante –, les événements étant décrits comme s'ils se passaient dans un temps suspendu. Cela peut être observé dans le tableau suivant, où l'on compare les formules introductives d'environ la moitié des épisodes des deux rédactions de la *Vie* (dans les citations nous soulignons en gras les syntagmes adverbiaux temporels et en gras italique les syntagmes adverbiaux temporels attestés seulement dans une des deux œuvres) :

---

<sup>6</sup> Voir, p. ex., Régis Boyer, « An Attempt to Define the Typology of Medieval Hagiography », dans Hans Bekker-Nielsen *et al.* (éd.), *Hagiography and Medieval Literature: A symposium*, Proceedings of the Fifth International Symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages held at Odense University on 17-18 November, 1980, Odense, Odense University Press, 1981 : 27-36 (surtout 28-29 et 31-32); Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Subsidia Hagiographica 18, 4<sup>ème</sup> éd., Bruxelles, Société des Bollandistes, 1955 : 1-11.

	<i>Benedictus saga</i>	<i>Dialogues</i> , II <sup>e</sup> livre
1	Þat var einnhvern dagh <sup>7</sup> (4.1)	Quadam uero die <sup>8</sup> (2.1)
2	Þat var enn æ annarri tíð (8.1)	Alio quoque tempore (6.1)
3	Þat var um dagh (9.1)	Quadam uero die (7.1)
4	Þat var um dag (11.11)	Quadam die (9.1)
5	Þat var enn um dag (13.1)	Rursum (11.1)
6	[...] um dag (14.2)	[...] quadam die (12.1)
7	Enn er [...] um dag (15.3)	Quadam igitur die (13.1)
8	Konungr þjóðar þeirar, sem Gothi ero kalladir (16.1)	Gothorum namque temporibus, cum rex eorum [...] (14.1)
9	Á þeirri tíð (18.1)	Eodem quoque tempore (16.1)
10	Hann [...] um dag (19.2)	[...] Hic cum quadam die (17.1)
11	[...] um dag (20.1)	Quodam quoque tempore (18.1)
12	Þá er [...] einnhvern aptan (22.1)	Quadam quoque die, dum [...] uespertina iam hora (20.1)
13	Þat var enn æ einni tíð (23.1)	Alio igitur tempore (21.1)
14	Dat var enn um dagh (28.1)	Sed neque hoc silendum puto, quod [...] (26.1)
15	Á þeirri tíð (31.1)	Eo quoque tempore (28.1)
16	Þat var enn um dag (33.1)	Quadam die (30.1)
17	Þat var um dagh (34.3)	[...] Quadam uero die (31.1)
18	[...] um dag (35.1)	Quadam die (32.1)
19	Enn er [...] um dagh (36.3)	Quadam uero die (33.2)
20	Diákn ok ábóti munklífis (38.1)	Alio quoque tempore Seruandus diaconus atque abbas [...] monasterii (35.1)
21	Hún [...] á nokkurum degi (40.2)	Quadam uero die (38.1)

Des expressions récurrentes come *un jour* (n. 1, 3-7, 10-11, 14, 16-19, 21), *en ce temps-là* (9, 15), *une (autre) fois* (2, 13), *un soir* (12) reflètent l'isolement des épisodes relatifs, tout en démontrant que le matériel hagiographique avait été organisé par Grégoire, dès l'origine, comme un ensemble de noyaux narratifs fermés, presque indépendants, connectés l'un à l'autre non selon une chronologie linéaire, mais plutôt sur la base d'un thème spécifique (p. ex., approvisionnement en eau, construction du monastère, famine, thaumaturgie, respect de la règle monastique, etc.).

<sup>7</sup> Toute citation de la *Benedictus saga*, dans les tableaux ou dans le texte, est tirée de l'édition critique publiée dans Camiz, *La saga islandese* : 95-157, dont le texte a été ici normalisé en termes de police de caractères.

<sup>8</sup> Toute citation des *Dialogues* de Grégoire le Grand, dans les tableaux ou à l'intérieur du texte, est tirée de l'édition critique dans *Dialogues*, II (1979).

D'ailleurs, dans les *Dialogues*, la raison d'une certaine séquence pouvait toujours être expliquée et justifiée dans le cadre extérieur.

Plus tard, quand l'auteur de la *Benedictus saga* supprime le cadre dialogique, il maintient la séquence des épisodes et emploie les mêmes formules introductives. En fait, dans deux occasions il introduit le syntagme temporel le plus simple et fréquent, *um dag* (« un jour »), pour remplacer des expressions de Grégoire qui étaient plus élaborées ou moins communes : dans l'un des deux cas (n. 14) il exclut une considération arbitraire du pape-narrateur sur la haute pertinence d'un épisode (« Je ne crois pas qu'il doit être passé sous silence ce que... ») ; dans l'autre (5), il remplace l'adverbe lat. *rursum* « une fois encore ». Dans une troisième occurrence (12), il simplifie en condensant avec *einhvorn aptan* (« un soir ») une expression plus longue de la source latine (lat. *quadam ... hora* « un jour, quand vers le soir... »).

Par contre, dans deux occasions l'auteur islandais choisit d'écarter l'expression temporelle latine en lui préférant des types différents : au n. 8 il remplace la référence historique « au temps des Goths, quand leur roi... » par une phrase temporellement indépendante « le roi du peuple qui était appelés les Goths... » ; au n. 20 il évite complètement toute expression temporelle, en commençant tout simplement l'épisode avec l'introduction – indépendante du temps – du personnage de Servande.

De cette manière, la connexion d'un épisode au suivant devient, dans la *Benedictus saga*, sans doute moins solide, parfois aussi un peu obscure, et seul le contenu dans certains cas peut aider à saisir la logique d'une certaine séquence.

### 3. Cadre historique et géographique

Une différenciation plus forte dans le traitement du temps et de l'espace entre le *Dialogues* et la *Benedictus saga* émerge de la différence d'horizon littéraire de ces deux textes. Dans l'œuvre de Grégoire, la *Vie* de saint Benoît est explicitement introduite en tant qu'événement historique réel, ce qui est principalement confirmé par l'attention que l'auteur prête à ses sources (orales) dans le *Prologue* du II<sup>e</sup> livre. Là, ses quatre informateurs sont indiqués par leurs noms et d'autres détails personnels et, grâce aux rôles qu'ils jouaient dans la communauté monastique bénédictine des premiers temps, ils sont présentés comme témoins, directs ou indirects, des événements qu'il va mentionner dans la légende<sup>9</sup>.

De plus, les toponymes et les références temporelles qu'on retrouve dans le texte latin (bien qu'elles soient peu nombreuses) représentent des coordonnées objectives qui nous permettent de reconnaître avec beaucoup de précision le monde qui forme le cadre géographique et historique de la légende : l'Italie centrale et méridionale au temps de la domination des Ostrogothes. Tous les anthroponymes, les toponymes et les ethnonymes qui se réfèrent aux individus, lieux, gens réels, rencontrés par Benoît ou mentionnés dans le texte – dont la plupart sont encore parfaitement connus aujourd'hui – ont le but d'offrir aux lecteurs contemporains de Grégoire des références géographiques, historiques ou socio-politiques familières. Par conséquent, grâce au patrimoine culturel commun des gens de son temps, il ne devait être trop difficile de reconnaître ces individus, ces lieux et ces situations citées dans le texte. Or, à cause du remodelage narratif de la *Benedictus saga*, particulièrement au regard de son nouveau public islandais du bas Moyen-Âge, la perception des références historiques et géographiques devient profondément altérée, et finit inévitablement par lui faire perdre de l'importance.

Dans la *Benedictus saga*, l'action combinée du démantèlement du cadre dialogique, y compris tout détail sur les sources et les informateurs, et les omissions fréquentes des noms de lieux et des identités des personnages, ont l'effet de relâcher les liens qui, à l'origine, maintenaient les

---

<sup>9</sup> *Dialogues*, II Prol.2.

épisodes au cœur de la légende plus proches du monde réel. Les références géographiques et historiques enregistrées dans les *Dialogues* y sont souvent réduites ou éliminées, spécialement quand elles paraissent inessentiels à la fonction morale et exemplaire de la légende. Ainsi, un plus fort principe d'abstraction soulève les événements du niveau historique humain, en le poussant vers un ordre plus haut, réglé par la sainteté et la thaumaturgie, qui tend à représenter la vie du saint seulement comme un modèle de comportement fondamental et universel. À tout ça contribue la substantielle réduction en nombre des éléments onomastiques dans le texte : avec leur forme trop exotique, beaucoup d'eux pouvaient même risquer de détourner l'attention des nouveaux lecteurs nordiques des finalités didactiques et morales de la légende vers des éléments qui n'étaient absolument pas pertinents d'un point de vue spirituel.

### 3.1. Toponymes dans la *Vie de St. Benoît*

Comme preuve que dans la *Benedictus saga* la géographie perd son objectivité et devient plus vague, nous proposons de considérer la pertinence des toponymes dans les deux textes. Les lieux ne sont plus significatifs en soi, parce que très peu de lecteurs les connaissent ou savent où ils se trouvent. Par conséquent, on observe une réduction de douze toponymes (avec vingt-cinq occurrences totales) dans le II<sup>e</sup> livre des *Dialogues* à neuf (avec quinze occurrences totales) dans la *Benedictus saga*<sup>10</sup>.

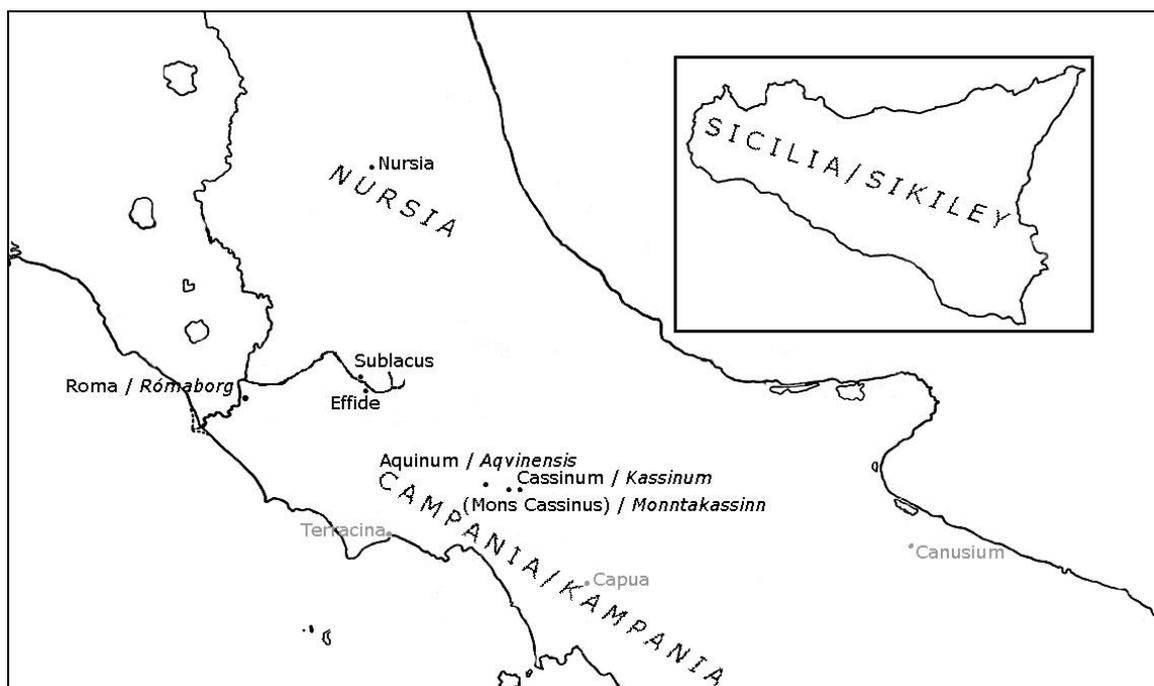


Figure 1. Carte des toponymes enregistrés dans le II<sup>e</sup> livre des *Dialogues* (en romain) et dans la *Benedictus saga* (en italique). Les noms de région sont écrits en majuscules ; les toponymes en gris paraissent seulement dans le texte latin.

Par conséquent, il ne sera pas surprenant que quelques-uns parmi eux puissent être confondus (tant l'adjectif relatif *Capuanam* « concernant la ville de Capua », que le choronyme *Campania* sont rendus avec *Kampania*) ou décrits d'une façon incorrecte (*Nursia*, définie dans la *saga*

<sup>10</sup> Un treizième lieu, l'inconnu *Monasterium Liberii* (Monastère de Libère), est indiqué dans le texte latin comme « monasteri[um], quod [...] a Liberio [...] fuerat constructum » (II.35.1) (« le monastère qui avait été bâti par Libère »). Parallèlement, on lit dans la *Benedictus saga* « munklíf[i þat], er Liberius hafði gera látit » (38.1) (« le monastère que Libère avait fait bâtir »). N'étant pas un véritable toponyme, on a choisi de l'écarter de notre carte à la Figure 1 et de notre liste au Tableau 2.

comme région ou province, au lieu de ville), ou mal compris (comme l'adjectif relatif *Aqvinensis*, qui en latin signifie « concernant la ville d'*Aquinum* », mais utilisé directement comme toponyme au texte islandais).

Il ne sera surprenant non plus que les trois toponymes omis dans la *saga* appartiennent à des lieux où le Saint n'a jamais mis pied personnellement, tandis que presque tous les noms conservés sont considérablement plus significatifs du point de vu biographique et hagiographique.

En outre, on peut observer que, dans la perspective grégorienne, les toponymes italiens pouvaient être mentionnés dans la plupart des cas sans spécifications ultérieures, dans la mesure où ils étaient implicitement considérés comme connus aux lecteurs, ou au moins facilement reconnaissables comme tels. Le même vaut pour les anthroponymes et les ethnonymes, qui, s'ils n'étaient pas connus, ils pouvaient facilement être associés avec leur catégorie d'appartenance : dans tous les cas sauf deux (*Rómaborg*, *Sikiley*), le public nordique de la *Benedictus saga* est explicitement informé par une intégration textuelle sur le type de toponyme qu'il lit, comme on voit au tableau suivant<sup>11</sup> :

Tableau 2. Toponymes dans les deux rédactions de la <i>Vie</i> de Benoît	
<i>Benedictus saga</i>	<i>Dialogues</i> , II <sup>e</sup> livre
<b>Aqvinensis</b> 1x Í borg þeiri, sem kǫllut er Aqvinensis (18.1) « dans la ville qui est appelée Aqvinensis »	<b>Aquinum</b> 1x Aquinensis ecclesiae (16.1)
<b>Kampania</b> 2x Í heradi því, er Kampania heitir (31.1) « dans la région qui s'appelle Kampania » Til borgar þeirar, er Kampania heitir (38.11) « vers la ville qui s'appelle Kampania »	<b>Campania</b> 3x Campaniae regione (21.1) Campaniam (28.1) Campaniae partibus (35.1)
--	<b>Canusium</b> 1x Canusinae ecclesiae (15.3)
--	<b>Capua</b> 3x Capuanae ciuitatis (35.0) <sup>12</sup> Capuani episcopi (35.3) Capuanam urbem (35.4)
<b>Kassinum</b> 1x Þorp þat [...], sem kallat var Kassinum (11.2) « le village qui est appelé Kassinum »	<b>Cassinum</b> 2x Castrum [...], quod Casini dicitur (8.10) Casinum castrum (35.4)
<b>Effide</b> 1x Til stadar þess, sem kalladr er Effide (1.9) « vers le lieu qui est appelé Effide »	<b>Effide</b> 1x Locum [...], qui Effide dicitur (1.1)
<b>Monntakassinn</b> 1x	<b>Mons Cassinus</b> 1x

<sup>11</sup> Voir aussi Camiz, « La *Benedictus Saga* » : 183 ; 185-200.

<sup>12</sup> Dans la référence d'une section d'une œuvre, 0 indique le titre d'un chapitre.

(Pann) stad kalla Nordmenn Monntakassinn (11.2) « les Nordiques appellent ce lieu Monntakassinn »	Qui [...] mons [...] hoc idem castrum [i.e. Casinum] recipit (8.10)
<b>Nursia</b> 1x Ór heradi því, er Nursia heitir (1.4) « de la région qui s'appelle Nursia »	<b>Nursia</b> 1x Prouincia Nursiae (Prol.1)
<b>Rómaborg</b> 6x Rómaborg (1.4; 2.2; 6.4) « [ville-de-]Rome » Rómaborgar (6.5; 17.7; 17.11) « [ville-de-]Rome (gen.) »	<b>Roma</b> 7x Roma (15.3) Romae (Prol.1) Romam (15.1 ; 15.2) Romana urbe (1.3) Romanae urbis (3.14 ; 15.3)
<b>Sublacus</b> 1x Til þess stadar, er Sublacus heitir (2.1) « vers le lieu qui s'appelle Sublacus »	<b>Sublacus</b> 2x Loci [...], cui Sublacus uocabulum est (1.3) Sublacu (38.1)
<b>Sikiley</b> 1x Til Sikileyiar (17.11) « vers l'île-de-]Sicile (gen.) »	<b>Sicilia</b> 1x Siciliam (15.2)
--	<b>Terracina</b> 2x Monasterii Terracinensis (22.0) Terracinensem urbem (22.1)

Même si les lieux perdent leur valeur objective comme endroits réels, ils maintiennent néanmoins leur fonction symbolique, analogues à ces éléments du paysage qui jouent un rôle important dans la légende. Ainsi, dès le premier chapitre on observe l'abandon, par le saint, de la société civilisée qui trouve sa pire et plus basse manifestation dans la ville de Rome. L'ancienne capitale de l'Empire occidental était encore capable, en tant que centre d'études, d'attirer les enfants des familles riches et nobles provenant des provinces les plus proches, comme on le voit dans le cas du protagoniste. Mais dans la narration, Rome n'apparaît que comme un lieu de perte, un environnement corrompu qui pousse le jeune Benoît vers ce radical changement de vie qui représente le cœur de sa légende. Entouré comme il était par la conduite immorale des gens, surtout parmi ses collègues étudiants, et craignant de perdre la vertu et la tête, il arrive subitement à décider d'abandonner les études et de s'éloigner de la ville et de sa décadence morale.

En abandonnant rapidement la société séculière, on le voit d'abord passer quelques temps dans un petit village chrétien, *Effide*, encore accompagné par sa fidèle nourrice, mais après cela il va fuir de nouveau, cette fois tout seul, pour se retirer dans un ermitage dans la nature sauvage des Apennins centraux, où il se met à l'abri près des ruines de l'ancienne villa romaine de l'empereur Néron dans la région de Sublacus. La forêt, les montagnes et la caverne où il passe trois ans en solitude, même la falaise abrupte qui le sépare du moine qui l'assiste un premier temps dans la rigueur de l'ermitage – pour ne pas mentionner le monastère des moines maléfiques qui essayent de l'empoisonner – sont maintenant les lieux anonymes qui forment le

nouveau monde de Benoît. Un monde loin de la société humaine et ses conventions, où la profonde transformation qu'il vit atteint son sommet quand un groupe de pasteurs le prend pour quelque animal sauvage de la forêt à cause de la peau de bête dont il est vêtu<sup>13</sup>.

Et encore, pendant la deuxième expérience monastique de Benoît, après être retourné vivre parmi les gens et avoir formé une large communauté de disciples organisée en un réseau de douze monastères (plus son monastère de Sublacus), aucun de ceux-ci ne reçoit une référence géographique claire, pas même un nom<sup>14</sup>.

### 3.2. Un nouveau moine dans le monastère de Benoît

À côté de la diminution des références géographiques, le milieu historique est similairement affecté par l'omission d'éléments textuels comme les noms et les identités des personnages. Dans la majorité des cas il s'agit de faits d'importance secondaire, mais de telles coupures peuvent servir parfois à éliminer dans l'œuvre toute trace du contexte historique originel de la légende, comme dans le cas suivant :

Pat var enn æ annarri tíð, at **einn maðr** kom til munklífis Benedicti ok var vit hönum tekit, ok gerðiz **hann** þar munkr. Enn Benedictus seldi **hönum** snidil í hönd ok bað **hann** hoggva upp þyrni í stad þeim, er hann villði láta giöra apalldrsgard, enn þat var á vatzbacka. Enn er **hann** hió upp þyrnin óvarliga, þá stöck snidillin ór skaptinu ok fell á vatnit, enn þat var diúp margra fadma. Enn **verkmadrinn** vard ógladr ok sagði með hryggleik.

Enn er Benedicto var saght, þá geck hann þangat ok tók snidilsskeptid ok rétti þat í tiqrnina. Enn þegar rendi iarnit nedann af grunni til skeptisins svó sem fiskr til avnguls. Síðan seldi hann **munkinum** snidilin ok mællti: « Vin þú nú ok ver eigi ógladr. »<sup>15</sup> (*Benedictus saga*, 8.1-7; notre gras).

Dans le plus pur esprit de la Règle de Benoît, ce moine est impatient de commencer à travailler pour sa nouvelle communauté. Cependant, en prêtant peu d'attention à son travail, il perd l'outil que l'Abbé lui a confié et n'est pas capable de le récupérer tout seul. Malgré son manquement au précepte de la règle monastique sur le soin des outils de travail communs<sup>16</sup>, cet

---

<sup>13</sup> Sur le rôle de la forêt et de la proximité de la nature dans l'hagiographie européenne médiévale, voir Jacques Le Goff, « Il deserto-foresta nell'Occidente medievale », trad. par Girolamo Arnaldi, dans *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, éd. par Francesco Maiello, 9<sup>ème</sup> édition, Rome - Bari, Laterza, 2015 : 25-44.

<sup>14</sup> Pour cette raison, les spécialistes modernes ont eu beaucoup de mal à identifier ces anciens monastères, sans pouvoir parvenir à une réponse définitive, au point que le soupçon que leur nombre soit plus symbolique que réel peut être sérieusement considéré. V. Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli : (Dialoghi)*, éd. par Salvatore Pricoco et Manlio Simonetti, 2 vol., Milan, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2005-06 : I, 315-16; *Dialogi. Libri IV* : 84, n. 1; *Dialogues*, II (1979) : 149, n. 13.

<sup>15</sup> « Une autre fois, il se passa qu'un homme vint au monastère de Benoît et fut accueilli par lui, et il se fit moine là-bas. Benoît mit une faucille dans sa main et lui ordonna d'éradiquer une ronce à l'endroit où il voulait planter un verger ; et cela était sur la rive du lac. Pendant qu'il coupait distraitement la ronce, la faucille sauta de sa poignée et tomba dans l'eau, et il était profond beaucoup de brasses. L'ouvrier devint malheureux et reporta [l'accident] avec du chagrin. Quand Benoît fut renseigné, il alla là-bas, pris la poignée de la faucille et la plongea dans le lac. Et instantanément la lame en fer glissa en haut du fond jusqu'à sa poignée, comme un poisson vers l'hameçon. Puis, il donna la faucille au moine et dit : "Retourne à ton travail et ne sois pas triste." »

<sup>16</sup> Sur la garde des outils de travail, la *Règle de St. Benoît* prescrit : « Substantia monasterii in ferramentis [...] praeuideat abbas fratres, [...] et eis singula consignet custodienda et recollegenda. [...] Si quis autem [...] neglegenter res monasterii tractauerit, corripiatur; si non emendauerit, disciplinae regulari subiaceat » (*Benedicti regula*, éd. par Rudolphus Hanslik, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 75, 2<sup>ème</sup> éd., Vindobonae [Vienne], Hoelder-Pichler-Tempsky, 1977 : xxxii, 1-5) (« Pour l'avoir du monastère en outils [...], l'abbé choisira des frères et il leur remettra ces différents objets [...] pour qu'ils les conservent et les

homme reçoit toutefois l'aide miraculeuse de Benoît, car il a admis sa négligence devant son supérieur et il a montré une véritable tristesse et culpabilité. Il peut donc reprendre sa tâche, en étant soulagé par les mots de son Abbé<sup>17</sup>.

Dans la *Benedictus saga*, ce personnage est défini de façon plus générique : à côté d'un nombre de pronoms anaphoriques (*hann* [3x], *hǫnum* [1x]), on trouve *einn maðr* (« un homme ») au début et *verkmaðr* (« manœuvre, ouvrier ») et *munkr* (« moine ») à la fin. Comme *variationes of maðr*, les deux derniers n'ajoutent aucune information à ce qu'on connaît déjà dans l'histoire : cet homme est devenu un moine bénédictin et, en tant que membre de la communauté, il est actif dans le travail manuel. Rien n'étant dit de son identité, on est autorisé à conclure que l'auteur la considérait non essentielle et se concentra exclusivement sur la valeur morale de l'épisode : le miracle du saint montre emphatiquement l'effet positif d'avouer la vérité après avoir violé une règle, une conduite exemplaire qui peut facilement être vue par les lecteurs comme un modèle de comportement universel.

Toutefois, si l'on compare les syntagmes correspondants dans la source latine, on apprendra quelque chose d'intéressant sur l'identité de cet homme, qui ramène l'épisode à son contexte historique et augmente sa pertinence socio-politique :

Tableau 3. – Stratégies traductives dans le remodelage du personnage du moine au travail			
<i>Benedictus saga</i>		<i>Dialogues</i> , II <sup>e</sup> livre	
einn maðr « un homme »	(8.1)	Gothus quidam pauper spiritu	(6.1)
hann « il »	(8.1)	quem	(6.1)
hǫnum, [...] hann « à lui ; lui »	(8.2)	ei, [...] Gothus	(6.1)
hann « il »	(8.3)	Gothus	(6.1)
verkmadrinn « le travailleur »	(8.4)	Gothus	(6.2)
--		Gothi	(6.2)
munkinum « au moine »	(8.7)	Gotho	(6.2)

Dans la source latine il est clairement déclaré que cet homme est un Goth. Son ethnicité devait être particulièrement importante si Grégoire choisit non seulement de la répéter six fois, mais encore de l'adopter comme le seul trait descriptif du personnage. Autant de répétitions de *Gothus* dans un épisode assez bref soulignent le caractère extraordinaire de la circonstance dans

---

recueillent. [...] Si quelqu'un traite les biens [...] sans soin, on le réprimandera. S'il ne s'amende pas, il subira les sanctions de la Règle », *La règle de Saint Benoît*, éd. par Adalbert de Vogüé et Jean Neufville, vol. II, Paris, Les éditions du Cerf, 1972 : 561).

<sup>17</sup> Sur la perte des outils de travail ou toute autre propriété du monastère, la *Règle de St. Benoît* exige : « Si quis, dum in labore quouis, in coquina [...], in horto, [...] aliquid [...] perdiderit [...] et non ueniens continuo ante abbatem [...] ipse ultro satisfecerit et prodiderit delictum suum, dum per alium cognitum fuerit, maiori subiaceat emendationi » (*Benedicti regula*, xlvi, 1-4) (« Si quelqu'un, en travaillant à n'importe quel travail à la cuisine, [...] au jardin, [...] perd [...] quoi que ce soit, et ne vient pas de lui-même aussitôt faire satisfaction spontanément devant l'abbé [...] et avouer son manquement, si on l'apprend par un autre, il sera soumis à une pénitence plus sévère », *La règle de Saint Benoît*, II : 597).

son contexte historique : peu après la chute de l'Empire Romain d'Occident, les Ostrogothes occupèrent et dominèrent l'Italie, en engageant aussi une longue guerre contre l'armée de l'Empire Romain d'Orient qui avait été envoyée sur la péninsule pour regagner les territoires perdus. Dans ce cadre politique, de hauts membres de la minorité germanique régnante étaient connus pour commettre des actes de violence et d'abus contre des citoyens romains, spécialement les plus pauvres et les catholiques, comme il est fréquemment décrit dans les œuvres de Grégoire, où les Goths figurent comme des individus brutaux et arrogants<sup>18</sup>.

Dans ce cadre, un Goth qui non seulement abandonne sa foi nationale, l'Arianisme, et se convertit au Catholicisme, mais désire aussi participer à la vie monastique conjointement avec des citoyens romains, représente quelque chose d'extrêmement remarquable. Cela explique pourquoi Grégoire éprouve le besoin de spécifier que cet homme est *pauper spiritu* (« pauvre d'esprit ») quand il l'introduit pour la première fois, c'est-à-dire qu'il est un Goth sans doute, mais un Goth humble, dont les intérêts principaux restent envers Dieu et le royaume des cieux, et qui désire être accepté dans la communauté indépendamment de l'ethnicité des autres frères ou de l'Abbé<sup>19</sup>. Par conséquent, non seulement il est accueilli par Benoît, mais il est inclus aussitôt dans la construction du centre monastique comme tout autre moine<sup>20</sup>.

Une fois que le récit a subi une adaptation pour un public nordique du Moyen Âge tardif, l'origine ethnique du moine doit avoir été considérée complètement inutile, et toutes les occurrences de lat. *Gothus* ont été remplacées par des noms comme *maðr*, *verkmaðr*, *munkr* introduits à partir du contenu. En conséquence, le contexte historique d'origine a été perdu et l'épisode résultant maintient sa valeur exclusivement pour ses aspects moraux et miraculeux.

En conclusion de la première partie, on a vu dans quelle mesure l'ensemble extérieur des références spatiotemporelles apparaît affaibli dans la *Benedictus saga* – sinon complètement éliminé – au profit de la fonction didactique et morale de la légende.

#### 4. Capacités prophétiques et limites spatiotemporelles

Si maintenant on met de côté la relation entre le texte et les lecteurs et on vient à analyser comment l'espace et le temps sont traités dans la légende, on verra que tous deux jouent un rôle fondamental dans l'interaction entre Benoît et les autres personnages, spécialement par rapport aux miracles qu'il réalise : les deux dimensions peuvent être manipulées quand il s'agit de sauver des vies ou de corriger un comportement interdit.

Dès les premiers chapitres, Benoît semble bénéficier d'une capacité surnaturelle qui le rend conscient de ce qu'il ne peut pas connaître logiquement ou voir matériellement. Un premier indice de cela est fourni au chap. 5, quand Benoît prévoit – et déclare – l'incompatibilité de ses coutumes avec celles des moines qui l'implorent de devenir leur nouveau guide :

Munklífi var skamt þadan, enn þar var ábóti andadr. Munkar kómu at finna Benedictum ok báðu, at hann skyldi vera forráðandi þeira. Enn hann sagði svó, at eigi mundi síðir þeira saman koma. Enn er þeir báðu hann miðk, þá veitti hann þeim bæn þeira<sup>21</sup>. (*Benedictus saga*, 5.2-5)

---

<sup>18</sup> Comme c'est le cas de deux autres Goths, notamment le roi Totila et un puissant patricien nommé Zalla, dont les épisodes sont narrés aux chap. 16-17 et 34 de la *Benedictus saga*, qui reprennent *Dialogues* II, 14-15 et 31. V. aussi *Dialogues*, II (1979) : 183, n. 2; 223, n. 1; Pricoco et Simonetti, I (2005) : 333.

<sup>19</sup> Voir *Dialogues*, I (1978) : 155, n. 1.

<sup>20</sup> Voir Pricoco et Simonetti, I (2005) : 321.

<sup>21</sup> « Non loin de là-bas il y avait un monastère dont l'Abbé venait de décéder. Les moines vinrent voir Benoît et demandèrent qu'il devint leur surveillant. Mais il répondit que leurs coutumes n'auraient été compatibles. Toutefois, comme ils le supplièrent avec insistance, il accéda leur requête. »

Il accepte donc de les rejoindre, même si après quelques temps sa propre vie sera mise en danger, quand ces moines essayent de l’empoisonner pour se débarrasser de sa discipline trop stricte.

Similairement, au chap. 9, Benoît, qui se trouve dans son monastère, se rend compte qu’un enfant moine, qui avait été envoyé chercher de l’eau, est tombé dans le lac et risque d’être emporté par le fort courant :

Þat var um dagh, er Benedictus var í húsi sínu, enn Placidus sveinn fór at taka vatnn. Enn er hann sókti keralldinu í vatnit, þá fell hann sialfur á vatnit, ok báro straumar hann þegar langt frá lande. Enn er Benedictus vissi þat, þá kalladi hann Maurum lærisvein sin ok mællti: « Renn þú, Maure bródir, ok biarg sveininum, er fór at taka vatnn, ok er hann nú fallinn æ watnit! »<sup>22</sup> (*Benedictus saga*, 9.1-4)

Grâce à cette alerte miraculeuse, il envoie immédiatement quelqu’un aider l’enfant, qui est récupéré et conduit à terre sain et sauf.

Après cinq ou six épisodes similaires, les facultés surnaturelles de Benoît sont enfin mentionnées dans le texte de façon explicite, juste avant qu’une entière série de miracles fondés sur ces mêmes facultés ait lieu. Le pouvoir du saint est décrit comme composé par deux traits spécifiques :

Benedictus hafdi spáleiksanda ok vissi fyrir óordna hluti, ok sá hann þat, sem hann væri hiá sialfr, er hann var hvergi nær staddr<sup>23</sup> (*Benedictus saga*, 13.13)

Selon cette définition, le pouvoir de prophétie du saint correspond à la capacité de connaître ce qu’il se passe en son absence, que ce soit dans le temps, c’est-à-dire dans le futur, ou dans l’espace, c’est-à-dire à distance. La critique a défini cette capacité prophétique comme *prophétie cognitive*<sup>24</sup>. Dans les chapitres qui suivent (14-25), une série de douze *miracles cognitifs*, miracles fondés sur des prophéties cognitives, illustre d’une façon plus ou moins complexe des épisodes variés qui impliquent l’un ou l’autre type de prophétie, comme il est synthétisé dans le tableau suivant :

Type de prophétie	Chap.	Objet de la prophétie	Prophétie	But de la prophétie	Conclusion de l’épisode
Prophéties spatiales I	14.	Repas non autorisé hors du monastère après une mission.	B. énumère exactement tout ce que les moines ont mangé et bu.	Corriger la conduite des moines, contraire à la règle monastique (faire retour à la maison immédiatement après les missions).	Les moines demandent pardon.
	15.	Rupture du jeûne pendant le pèlerinage à Mont-Cassin.	B. révèle que le pèlerin a rompu le jeûne après avoir succombé à la	Corriger la conduite du pèlerin, contraire à la règle monastique, même si le pèlerin n’est pas un	Acte de repentance du pèlerin.

<sup>22</sup> « Un jour, pendant que Benoît était à l’intérieur de sa maison, le gamin de nom Placide alla chercher de l’eau. Quand il immergea le seau dans le lac, il tomba aussi dans l’eau et les courants l’entraînèrent loin de la terre. Quand Benoît aperçut ça, il appela son disciple Maure et dit : “cours, frère Maure, va sauver le gamin qui est allé chercher l’eau et maintenant est tombé dans le lac !” »’.

<sup>23</sup> « Benoît avait un esprit prophétique et connaissait à l’avance les événements “pas produits” [= le futur], et il voyait comme s’il avait été présent lui-même, bien qu’il n’était absolument pas proche. »

<sup>24</sup> Voir *Dialogues*, II (1979) : 175, n. 3 ; Pricoco et Simonetti, I (2005) : 329-30.

			tentation du diable.	membre de la communauté <i>strictu sensu</i> .	
	16.	Camouflage d'un page comme roi pour mettre à l'épreuve la capacité prophétique de B.	B. révèle la véritable identité du page.	Démasquer la tromperie du roi (en confirmant la capacité de B.).	Acte de repentance du page.
Prophéties temporelles I	17.	Destin du roi après le rencontre avec B.	B. annonce les gestes futurs du roi et lui révèle le moment de sa mort.	Corriger l'attitude et le comportement cruel du roi.	Choc du roi et conséquente amélioration morale.
	18.	Préservation de la santé mentale d'un clerc après avoir été délivré du diable par B.	B. met le clerc en garde contre l'avancement dans les Ordres sacrés afin de ne pas perdre la raison.	Maintenir le clerc sain d'esprit.	Le clerc oublie l'avertissement de B. et redevient fou, possédé en permanence par le diable.
	19.	Destin de l'Abbaye de Mont-Cassin.	B. révèle que le monastère sera détruit par des étrangers.	Prier Dieu pour obtenir au moins la protection des moines.	Les Langobardes occuperont et pilleront Mont-Cassin mais les moines seront saufs.
Prophéties spatiales II	20.	Dissimulation d'un tonneau de vin envoyé en don à B.	B. met en garde le livreur de ne pas boire du tonneau qu'il a caché, à cause de ce qu'y est contenu dedans.	Corriger la conduite du livreur.	Le livreur se repent après avoir compris que la vipère qu'il trouve dans le tonneau symbolise son acte mauvais.
	21.	Occultation des mouchoirs envoyés en don aux moines.	B. démasque un moine qui a caché pour soi-même des mouchoirs donnés à la communauté par des nonnes.	Corriger la conduite du moine, contraire à la règle monastique (propriété commune des dons).	Acte de repentance du moine.
	22.	Pensées arrogantes d'un moine contre B. à cause d'une tâche considérée trop banale.	B. blâme le moine et l'exclue immédiatement de son devoir.	Supprimer l'attitude de mépris du moine, contraire à la règle monastique (principe d'humilité et obéissance absolue).	Le moine se rend compte de sa mauvaise attitude.
Prophéties temporelles II	23.	Abondance de vivres pendant une pénurie alimentaire.	200 boisseaux de blé sont découverts le lendemain devant le portail du monastère.	Rassurer les moines inquiets.	Les moines reconnaissants ne douteront plus jamais des promesses de B.
	24.	Rejoindre deux moines pour les aider bâtir un nouveau monastère.	Sommé d'expliquer pourquoi il ne s'est pas rendu sur place, B. fait remarquer qu'il a rejoint les moines en rêve, comme tous deux le savent parfaitement.	Instruire les moines sur la planification et la construction du nouveau monastère.	Les moines étonnés suivent les instructions reçues en rêve.
	25.	Malgré une menace d'excommunication, deux nonnes maltraitent leur	Sommé de lever l'excommunication, B. envoie une hostie consacrée pour l'offrir à	Réconcilier les nonnes mortes avec Dieu pour lever l'excommunication.	Les corps des nonnes ne laisseront plus leurs tombes.

	employé de maison. Une fois mortes, leurs corps sortent des tombes qui se trouvent dans l'église pendant les messes.	Dieu au nom des âmes des nonnes.		
--	---	-------------------------------------	--	--

Cette série de miracles peut être divisée en deux catégories, selon le type de prophétie cognitive que le Saint met en place. Les miracles qui appartiennent à chaque catégorie sont arrangés dans des groupes de trois miracles chacun, en alternance dans la narration : le premier et le troisième groupe sont constitués de six miracles cognitifs qui sont le résultat de prophéties spatiales, dont les objets ont lieu à distance, tandis que le deuxième et le quatrième groupe illustrent six miracles fondés sur des prophéties temporelles, dont les objets ont lieu dans le futur.

Toutes les prophéties spatiales de Benoît ont pour objet une forme de dissimulation, représentée par une conduite illégale ou mensongère, qui est adoptée contre ou en défi de l'autorité légale et morale que le saint incarne. Toute dissimulation est inexorablement découverte par Benoît, qui révèle à ses défiants qu'il était présent dans l'endroit précis où l'acte frauduleux s'est déroulé. Normalement il fait référence à la situation de façon indirecte, en fournissant à ses interlocuteurs des détails non ambigus (comme la liste des plats et des boissons au chap. 14, le nombre de fois où le diable a voulu tenter l'homme au chap. 15, ou le véritable propriétaire des vêtements au chap. 16, etc.). Dans un cas, toutefois, Benoît mentionne explicitement sa présence au moment de la transgression, en s'adressant au moine avec une question directe : « *Wissir þú eigi, at ek var í hía [...] ?* »<sup>25</sup> (*Benedictus saga*, 21.11). Inexorablement, les interlocuteurs restent stupéfaits et incrédules, ne pouvant qu'admettre la vérité et se repentir.

En outre, on observe dans le cours de ces épisodes, l'augmentation de la capacité prophétique du Saint, en parallèle avec la prise de conscience croissante parmi les autres personnages que le pouvoir de leur Abbé devient toujours plus fort. Dans ce regard, la dernière des six prophéties spatiales (chap. 22) représente un moment décisif pour son pouvoir prophétique. Cette fois, l'objet de sa révélation – les pensées présomptueuses et insolentes envers Benoît à cause d'une tâche qu'un jeune moine juge stupide et humiliante, vu son origine sociale personnelle – est placé non dans l'espace extérieur, comme c'est le cas dans les épisodes précédents, mais dans la conscience du moine, c'est-à-dire dans son espace intérieur.

Une telle amélioration ne passe pas inaperçue, comme cela est précisé explicitement à la fin de l'épisode : « *Þá var þat þllum líóst, at ecki mátti leynaz fyrir Benedicto þat, sem hann villdi vita, er eigi máttu hugrenningar leynazt fyrir honum* »<sup>26</sup> (*Benedictus saga*, 22.9).

Pour ce qui concerne les prophéties temporelles, le deuxième groupe (chap. 17-19) donne des révélations sur le destin des individus (le roi Totila ; un clerc sans nom) ou des institutions (l'Abbaye de Mont-Cassin). Dans cette phase de la *Vie*, le saint n'est encore capable – et il ne semble pas le vouloir – de modifier le cours des événements. Ses révélations fonctionnent soit comme un avertissement à ses interlocuteurs, qui peuvent en toute liberté choisir comment réagir sur la base de ce qu'ils ont appris de leur futur (Totila va améliorer son attitude et cessera d'être violent, tandis que le clerc à la fin oubliera les conseils de Benoît et redeviendra la proie du diable), soit, comme au chap. 19, comme une occasion pour prendre des contremesures : quand Benoît lui-même se rend compte que son monastère est destiné à la destruction, il prie Dieu d'épargner au moins la vie des moines qui l'habitent, pour limiter les dégâts.

<sup>25</sup> « Ne savais-tu pas que j'étais là ? »

<sup>26</sup> « Il fut évident à tous que rien de ce que Benoît voulait connaître ne pouvait lui être caché, parce qu'il n'était pas même possible de lui cacher les pensées. »

Avec le quatrième groupe, est introduit dans la narration un autre type de prophétie temporelle, qui reviendra aussi dans d'autres épisodes. Les trois miracles du groupe (et aussi plus tard, aux chap. 26, 29, 32) sont fondés sur la réalisation de promesses de Benoît : davantage d'aliments pour la communauté, son assistance aux moines envoyés en mission, levée de l'excommunication des nonnes mortes.

En effet, La différence entre une prophétie et une promesse n'est pas petite, cette dernière dépendant du rôle actif du sujet qui promet : en tant qu'affirmation sur le futur, une promesse nécessite un engagement personnel du sujet dans l'effort d'en réaliser l'objet, ou, du moins, dans le degré de certitude de sa réalisation. Évidemment, si on a la capacité de prévoir le futur, comme c'est le cas de Benoît, ce qui apparaît aux autres comme une promesse n'est qu'une prophétie déguisée. À cet égard, un usage efficace de l'ambiguïté, qui reflète les différents points de vue des personnages, peut être observé au chap. 23, dans la réponse de Benoît aux frères qui craignaient que la famine frappant les alentours atteigne leur monastère:

Enn (er) Benedictus sá munka óglada, þá leitadi hann at hugga þá med blídum ordum ok mællti: « Í dag er oss vant fæzlu, enn á morginn munum vær gnótt hafa »<sup>27</sup> (*Benedictus saga*, 23.3-4).

Dans cette situation, les mots de Benoît ressemblent plutôt à une parole d'espoir pour reconforter un groupe de moines préoccupés, non une affirmation prophétique, et encore moins une promesse. Seulement le lendemain, après l'apparition miraculeuse de plusieurs sacs de blé, ces mots prennent leur véritable signification et sont pleinement compris comme une véritable promesse. Les moines ne peuvent que conclure que les promesses de Benoît sont aussi fiables que ses prophéties : « Ok er brædr sá þetta, þá [...] efudu alldregi síðann um fyrirheit heilags Benedicti »<sup>28</sup> (*Benedictus saga*, 23.7).

Encore plus large est la conclusion à la fin du chap. 32, après un autre épisode d'apparition miraculeuse d'aliments (dans ce cas de l'huile d'olive), presque identique à la précédente en termes de langue, ou l'on dit : « Ok var eingi sá síðann, er efadi um fyrirheit hans [= Benedicti] »<sup>29</sup> (*Benedictus saga*, 32.6).

Comme l'on peut voir dans la plupart des épisodes synthétisés tableau 4, et aussi dans plusieurs autres, les prophéties et les miracles de Benoît ont le but déclaré de corriger la conduite des personnages négatifs. Des moines qui n'observent pas la règle monastique, d'autres personnages qui adoptent une conduite pareillement détournée, ou encore des puissants qui abusent cruellement de leur position, etc., vont tous être de quelque façon assujettis à l'autorité religieuse ou morale de Benoît. Même s'ils sont convaincus de passer inaperçus, les interventions prophétiques et miraculeuses du saint ont la fonction d'instiller en chacun d'eux le sens de l'inévitabilité de leur dénonciation chaque fois qu'ils violent des préceptes de la règle ou exercent des activités illégitimes. Dans la série des miracles cognitifs, la fonction moralisante des prophéties se vérifie dans huit épisodes sur douze, notamment aux chap. 14-17, 20-22, 25, alors que des épisodes comparables ont aussi lieu aux chap. 5-6, 26-27, 31-32, 34.

Tous ces épisodes ont fonction exemplaire pour le public médiéval, non seulement pour ce qui se passe à l'intérieur des murs du monastère, par rapport à la règle monastique, mais aussi pour ce qui est du monde extérieur, en termes de règles générales de cohabitation civile, en ayant pour objet la stigmatisation de toute forme de mauvais comportement. Particulièrement quand il s'agit de combattre l'injustice – du vol à la fraude, de la violence à la torture – au détriment des plus humbles et vulnérables, la conduite de malfaiteurs et pécheurs est inexorablement

---

<sup>27</sup> « Quand Benoît vit les moines sombres, il essaya de les rassurer avec de bonnes paroles et dit : "Aujourd'hui on manque de nourriture, mais demain on en aura en abondance." »

<sup>28</sup> « Quand les frères virent cela, ils ne doutèrent jamais plus des promesses de St. Benoît. »

<sup>29</sup> « Et il n'y eut personne depuis lors qui douta de ses promesses. »

ramenée sous le contrôle de l'autorité, représentée ici par le saint. D'ailleurs, presque tous les épisodes offrent une solution positive, qui montre aux personnages comment leur mauvaise conduite peut être corrigée, et grâce à une prise de conscience et repentance, pardonnée.

Ce qui a été observé jusqu'à ce point à ce deuxième niveau dans le processus de dépassement de l'espace et du temps dans la légende, c'est que l'abbé-prophète profite bien de ses habiletés exceptionnelles au nom de la supervision sociale. Notre proposition est de définir cette étape du processus comme un dépassement *horizontal* des catégories physiques, puisqu'il se déroule dans l'interaction entre des personnages de la même classe : bien que doué de pouvoirs surnaturels, saint Benoît reste un être humain qui agit parmi d'autres êtres humains, et qui rompt les limites spatiotemporelles pour préserver la vie humaine selon les principes de cohabitation pacifique.

## 5. La vision cosmique de Benoît

Finally, on atteint la troisième et dernière étape vers la dissolution complète des dimensions physiques : le pur divin. Dans la dernière phase de son existence, après avoir réalisé son dernier miracle visant à aider son prochain, le saint fait l'expérience de trois visions (chap. 37-38), dont la deuxième touche le point culminant dans le dépassement des deux dimensions. Ce stade final se caractérise par un dépassement *vertical* de l'espace et du temps, car il excède les pouvoirs surnaturels de Benoît et comporte l'intervention de Dieu du plus haut des cieux, qui l'emmène au-delà de ses limites humaines. Le saint reçoit cette vision dans l'obscurité de la nuit, pendant qu'il est seul et entièrement absorbé dans ses prières :

Ok er svefntíð kom, var Benedictus ofarla í stöpli nockurum, enn [...] vakti ok stóð a bæn wit glugg.

Pá leit hann út ok sá líóss svó mikít koma af himni, at öll fóruzt myrkr nætrinnar, ok vard svó líóst sem wm miðjann dagh. Enn med líósinu sá Benedictus **allann heimín senn svó sem undir einum sólargeisla**<sup>30</sup>. (*Benedictus saga*, 38.3-6; notre gras)

Comme nous l'avons dit, pour accéder au niveau le plus élevé, Benoît ne peut faire confiance en ses seules forces : situé dans la chambre en haut de la tour du monastère, au sommet de la colline de Mont-Cassin, il a atteint l'altitude maximum qu'il est humainement capable d'atteindre. Au-dessus de lui, il n'y a que le ciel. Alors, c'est Dieu qui prend un rôle actif, en envoyant du ciel cette éclatante lumière qui permet la vision cosmique, accordant à son serf fidèle une vue complète (*allann heimín*) et simultanée (*senn*) de l'univers créé. Des paroles laconiques de la *saga*, on comprend qu'il est concédé aux yeux de Benoît de capturer toute chose en un seul moment, dans une sorte de compression spatiotemporelle du monde physique : ce qui signifie que l'espace comme le temps ont été finalement défaits<sup>31</sup>.

La critique a légitimement cherché et correctement identifié les modèles littéraires des visions de Benoît dans la littérature préchrétienne (p. ex. le *Somnium Scipionis* de Cicéron et son commentaire par Macrobie), ainsi que dans l'Ancien et Nouveau Testament (p. ex. le voyage

---

<sup>30</sup> « Quand il arriva l'heure de dormir, Benoît se trouvait au sommet de la tour, et il était éveillé, et était en prière à la fenêtre. Puis il regarda dehors et vit une lumière descendre du ciel, si intense que l'obscurité de la nuit fut entièrement balayée, et il fit aussi clair qu'à midi. Et par cette lumière Benoît vit tout le monde simultanément, comme sous un seul rayon de soleil. »

<sup>31</sup> Il est sans doute utile de rappeler ici que le chapitre des *Dialogues* correspondant se termine avec une conversation très longue et détaillée sur cette vision de Benoît (*Dialogues* II, 35.5-8), que Pierre n'a pu en effet bien comprendre, tant elle est éloignée de l'expérience commune. Le Pape lui explique comment, grâce à la seule lumière de Dieu, l'âme se dilate et s'élève de sa perspective habituelle jusqu'à ce qu'elle puisse observer le monde entier. Avec cette lumière divine, l'âme comprend combien toutes les choses créées sont devenues petites et elle est amenée à franchir les limites humaines de l'espace et du temps. Certainement – spécifie Grégoire – ce n'est pas le monde qui réduit ses dimensions.

d'Élie sur le char de feu, *IV Reg* 2.11, ou les anges qui mènent les âmes au ciel, *Luc* 16.22), ou dans d'autres œuvres hagiographiques (p. ex. le récit de Grégoire le Grand de la lumière nocturne observée par un moine Victorin du sommet d'un mont, *Homélies sur les Evangiles*, 34.18<sup>32</sup>, qui montre une forte analogie avec la vision de Benoît, aussi en termes linguistiques)<sup>33</sup>. Notre suggestion est de considérer cette vision particulière strictement dans sa relation avec le rôle de saint Benoît et son usage des prophéties cognitives spatiotemporelles.

Typiquement, la figure biblique du prophète est celle d'un homme solitaire qui se met en relation avec les autres seulement – ou essentiellement – pour communiquer les messages de Dieu. Toutefois, la figure de Benoît ne semble pas celle d'un prophète-ermite traditionnel. Dès son tout jeune âge, il laisse son ermitage dans la grotte pour commencer son œuvre parmi les gens, principalement en tant que guide de groupes monastiques, et réussit à créer un modèle efficace de vie communautaire, selon ses propres lois, allant jusqu'à mettre en danger sa propre vie. D'après sa légende, il a dédié son existence entière aux bonnes œuvres dans le monde et parmi les gens, en réglant et surveillant leurs vies. Cela a été achevé non seulement avec la Règle monastique qu'on lui attribue, mais aussi avec les prophéties cognitives ayant pour objet le respect des règles et l'amélioration morale des malfaiteurs et des pécheurs.

De plus, le progrès constant de son habileté au guidage et à l'aide des autres se reflète dans un crescendo des miracles qu'il réalise dans sa vie, à partir du premier et plus simple, la réparation d'un tamis pour farine, qu'il fait pour consoler sa nourrice (chap. 1), jusqu'au dernier, le plus frappant, la résurrection d'un enfant innocent concédée après la supplication d'un père désespéré (chap. 35).

De ce point de vue, Benoît occupe dans la légende une position à mi-chemin entre les hommes et Dieu, qui se déplace dynamiquement vers le haut, des premiers au second. Il apparaît comme un prophète-abbé, dont le rôle n'est seulement celui d'un surveillant puissant et autoritaire, mais aussi celui d'un planificateur, de quelqu'un qui contrôle la vie des autres, ce qui est littérairement exprimé dans la légende par sa capacité de transcender les limites physiques de l'homme. Néanmoins, la vision cosmique finale n'a pas de fonction pratique ou morale : le Seigneur concède au saint cette expérience à l'apogée de son existence terrestre ; un acte de reconnaissance pour son œuvre, ainsi que d'accomplissement d'une vie passée à guider les autres.

En conclusion, en combinant les deux métaphores géométriques que nous avons proposées, on peut dire qu'à travers cette vision cosmique, Dieu omnipotent permet à Benoît d'admirer la création toute entière en dépassant verticalement les dimensions physiques que le saint avait été capable de franchir horizontalement dans l'accomplissement de ses devoirs d'abbé et d'autorité morale dans le monde.

---

<sup>32</sup> Gregorius Magnus, *Homiliae in euangelia*, in *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, éd. par Jacques-Paul Migne, vol. LXXVI (Parisii, 1878) : 1075-1312c.

<sup>33</sup> Voir Pricoco et Simonetti, I (2005) : 364-65; 367. Pour une étude approfondie sur cette vision, v. aussi Pierre Courcelle, « La vision cosmique de saint Benoît », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 13 (1967) : 97-117.