



# **L'Île promise**

## **La figure de l'*insula* chez Bède le Vénérable**

**Mémoire**

**Patrice Frigault-Hamel**

**Maîtrise en histoire**  
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

© Patrice Frigault-Hamel, 2014



## Résumé

Ce mémoire cherche à approfondir les connaissances actuelles de la médiévistique en matière de notion d'espace pour le haut Moyen Âge. L'étude de la figure de l'*insula* au sein de l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de Bède le Vénérable demeure au centre de cet approfondissement. Le présent document offre dans un premier temps une analyse de la place et du rôle des îles dans les discours géographiques de l'Antiquité et du haut Moyen Âge. S'y trouve ensuite une analyse des principaux sens du vocable *insula* de l'*Historia ecclesiastica* suivi d'une réflexion sur les principaux rapports sociaux mis en exergue et les structures auxquelles ils s'attachent. Finalement, on s'intéresse à la notion d'*unitas* ainsi qu'aux modalités de sa réalisation, sachant qu'elle est nécessaire à la transformation de la Bretagne en « Île promise ».



## Table des matières

|  |            |
|--|------------|
| RÉSUMÉ.....  | III        |
| TABLE DES MATIÈRES .....   | V          |
| REMERCIEMENTS .....  | VII        |
| INTRODUCTION .....   | 1          |
| <b>CHAPITRE I. DE LA RELÉGATION À L'ÉDEN : LES DISCOURS SUR L'ÎLE ENTRE ANTIQUITÉ ET MOYEN ÂGE (I<sup>ER</sup>-VII<sup>E</sup> SIÈCLE) .....</b> | <b>19</b>  |
| 1.1 DE L'ORGANISATION SPATIALE INSULAIRE DANS LES DISCOURS GÉOGRAPHIQUES (I <sup>ER</sup> AU VII <sup>E</sup> SIÈCLE) .....                      | 20         |
| <i>La Chorographie de Pomponius Mela</i> .....   | 20         |
| <i>L'Histoire naturelle de Pline l'Ancien</i> .....  | 24         |
| <i>Le Recueil des choses mémorables de Solin</i> .....   | 27         |
| <i>Les Histoires contre les Païens d'Orose</i> .....   | 29         |
| <i>Le livre XIV des Étymologies d'Isidore de Séville</i> .....   | 34         |
| 1.2. BELLES, MAIS SAUVAGES : LE CAS DES ÎLES BRITANNIQUES .....  | 41         |
| <i>Les thèmes de l'éloignement et la sauvagerie</i> .....  | 41         |
| <i>L'abondance</i> .....   | 45         |
| <i>L'extirpation « animale »</i> .....   | 47         |
| <i>Le passé prodigieux</i> .....   | 52         |
| 1.3. ENTRE ICI ET LÀ-BAS, LES ÎLES : REMARQUES CONCLUSIVES .....   | 53         |
| <b>CHAPITRE II. TOUS LES CHEMINS MÈNENT À L'ÎLE : ANALYSE DU CHAMP SÉMANTIQUE DE L'INSULA .....</b>  | <b>55</b>  |
| 2.1. L'INSULA-PARADIS .....  | 61         |
| 2.2. L'INSULA-ESPACE SOCIAL .....  | 67         |
| <i>Étendre l'empire jusqu'au bout du monde : l'imperium des Romains sur les insulae britanniques</i> .....                                       | 71         |
| <i>Un feu païen allumé par Dieu : l'imperium des Anglo-Saxons sur les insulae britanniques</i> .....   | 76         |
| 2.3. L'INSULA-LIEU ECCLÉSIAL .....   | 81         |
| <i>Le pouvoir de la parole : de la prédication comme outil de conversion</i> .....   | 84         |
| <i>Échanges caritatifs et enracinement de la structure ecclésiale</i> .....  | 87         |
| <i>La pérégrination par les îles</i> .....   | 91         |
| 2.4. ÎLE, PEUPLE ET ÉGLISE : L'INSULA DE BÈDE LE VÉNÉRABLE. REMARQUES CONCLUSIVES .....  | 96         |
| <b>CHAPITRE III. UNI DANS LE CHRIST ET POUR LE CHRIST : VERS L'UNITAS .....</b>  | <b>101</b> |

|   |            |
|---|------------|
| <i>Extrait I : « Comment Augustin invita les évêques [bretons] à établir la paix entre catholiques, accomplissant même un miracle céleste en leur présence; quelle vengeance suivit leur refus dédaigneux »</i> ..... | 104        |
| <i>Extrait II : « Comment Laurentius, en accord avec les autres évêques, exhorta les Scots à respecter l'unité de la sainte Église, surtout en observant la Pâques ; et comment Mellitus vint à Rome »</i> .....      | 113        |
| <i>Extrait III : « Comment fut soulevée la controverse sur la date de Pâques, contre ceux qui étaient venus de Scottie »</i> .....  | 118        |
| <i>Extrait IV : « Comment l'abbé Ceolfrith envoya au roi des Pictes des architectes pour son église, en même temps qu'une lettre sur la Pâque catholique et sur la tonsure »</i> .....                                | 138        |
| <i>Extrait V : « Comment les moines d'Iona, ainsi que les monastères qui dépendaient d'eux, commencèrent, grâce à la prédication d'Ecgberht, à célébrer la Pâque canonique »</i> .....                                | 155        |
| LA BONA VIA VERS L'HARMONIE ET LA PAIX DE L'ECCLÉSIA : REMARQUES CONCLUSIVES .....  | 160        |
| <b>CONCLUSION</b> .....   | <b>165</b> |
| <b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....  | <b>169</b> |

## Remerciements

Ce mémoire constitue le fruit d'un peu moins de trois ans de travail acharné. Plusieurs personnes m'ont appuyé durant ce parcours à la fois merveilleux et difficile. Il convient à présent de les remercier.

J'aimerais en premier lieu remercier mon directeur Didier Méhu. Très tôt avant mon entrée à la maîtrise, il a su me transmettre une passion pour le Moyen Âge d'une ampleur telle que je décidai quelques années plus tard d'entreprendre des études aux cycles supérieures. Faisant fi de mon *habitus* plutôt marginal et reconnaissant sans doute mieux que moi mon potentiel, Didier Méhu m'a épaulé tout au long de mon parcours à la maîtrise avec attention et dévotion. Chaque fois que je doutais – et ces moments furent légion –, il savait quoi dire pour me remettre sur le droit chemin. Je m'estime particulièrement chanceux de l'avoir à titre de conseiller, mentor et ami.

Je remercie mes collègues et amis qui m'ont accompagné tout au long de mon cheminement. Je pense d'abord à mes frères et compagnons de cohortes Martin et Arnaud. Nous avons tous les trois vécus des moments forts qui ont contribué à forger une amitié sincère. Je remercie également Guillaume, Charles, Maria, Mélanie, David, Jean-Luc, Maxime, les autres membres du Grepso qui, à différents niveaux, ont tous contribué à faire de moi un individu meilleur.

Mes remerciements vont ensuite à Guy, mon père, un homme bon et généreux dont l'appui moral et financier m'a permis d'entreprendre mes études supérieures et, par le fait même, d'accomplir un rêve. Je remercie ensuite à ma mère Line. Bien que sa vision de ma personne ne soit pas du tout impartiale – une mère reste une mère, après tout –, je la remercie humblement d'avoir toujours trouvé le mot pour me reconforter dans les périodes les plus difficiles. Je remercie également mon beau-père Michel pour son écoute, mais aussi pour les nombreuses questions qu'il m'a posées au sujet de mes recherches. Cette curiosité constituait la preuve de son intérêt sincère pour ce que j'entreprenais. Je salut et remercie

de tout cœur aussi tous les autres membres de famille ainsi que mes amis, notamment Pierre-Michel, Andréa et Éric.

En dernier lieu, je prendrai un moment pour honorer deux personnes, à commencer par mon épouse Cynthia. Après près de 170 pages de rédaction, il me paraît ironique de dire que je manque de mots pour décrire l'étendue de l'appui qu'elle m'a fourni durant les dernières années. Je salue son incroyable patience, car tandis qu'elle affrontait ses propres obstacles académiques, elle a toujours trouvé la force de m'écouter et de m'épauler. Cynthia a constitué, constitue et constituera toujours pour moi un exemple à suivre en matière de courage et de détermination. Il convient également que je salue la mémoire de Victor Tardif, mon défunt grand-père. Ma passion pour l'histoire n'est rien de moins que le fruit de ses efforts. Je lui dédie donc ce mémoire.



## Introduction

L'année même où il trouva la mort, le roi Ecgfrith, comme nous l'avons dit, avait fait ordonner évêque de l'Église de Lindisfarne le saint et vénérable Cuthbert, qui, pendant de nombreuses années, sur une toute petite île appelée *Farne*, qui se trouve éloignée dans l'Océan, à neuf mille pas à peu près de cette église, avait mené une vie solitaire, dans une grande continence de corps et d'esprit<sup>1</sup>.

Voilà comment Bède le Vénérable présente les premiers pas de saint Cuthbert de Lindisfarne en tant qu'évêque. L'intérêt de cet extrait réside d'abord dans le fait que ces lignes n'insistent pas tant sur la qualité de Cuthbert en tant qu'individu que sur le lieu où, *per annos plures*, celui-ci vécut dans la solitude et la continence, deux caractéristiques positives inhérentes à l'anachorétisme. Le passage précise aussi la nature du lieu où le saint homme était parvenu à cette complète isolement du monde : l'*insula Farne*. Caractérisée dans un premier temps par sa situation océanique – un indicateur de son éloignement –, celle-ci se voit davantage détaillée dans le chapitre suivant :

Or c'était un lieu dépourvu d'eau, de cultures et d'arbres, que l'abondance des esprits malins rendait peu propice à une occupation humaine. Mais, selon le vœu de l'homme de Dieu, il devint habitable à tout point de vue puisque, à son arrivée, les esprits malins s'en allèrent<sup>2</sup>.

L'*insula Farne* constituait à l'origine un lieu profondément négatif caractérisé par une impropreté à accueillir la vie ainsi qu'une population d'esprits malveillants. Or, voilà que Cuthbert arrive sur *Farne* et que par sa volonté et sa présence, il chasse les mauvais esprits et transforme l'endroit en un lieu positif.

---

<sup>1</sup> *Ipsa etiam anno, quo finem uitae accepit rex Ecgfrid, episcopum, ut diximus, fecerat ordinari Lindisfarnensium ecclesiae uirum sanctum et uenerabilem Cudberctum, qui in insula permodica, quae appellatur Farne et ab eadem ecclesia nouem ferme milibus passuum in oceano procul abest, uitam solitariam per annos plures in magna corporis et mentis continentia duxerat. HE, III, XXV, 1, p. 356-357.*

<sup>2</sup> *Erat autem locus et aquae prorsus et frugis et arboris inops, sed et spirituum malignorum frequentia humanae habitationi minus accommodus. Sed ad uotum uiri Dei habitabilis per omnia factus est, siquidem ad aduentum eius spiritus recessere maligni. HE, III, XXVI, 1, p. 362-365.*

Le choix d'employer ces citations pour amorcer notre mémoire repose sur deux points. D'une part, elles démontrent l'existence chez Bède d'une réflexion sur l'espace dans laquelle l'*insula* – qu'on paraphrasera par « île » pour le moment – reçoit un traitement particulier qui met en exergue son étrangeté. De l'autre, elles offrent un bref aperçu du système de représentation spatiale médiéval.

Appréhender le concept d'espace au haut Moyen Âge est un exercice qui demande du recul afin de mettre de côté les présupposés modernes de notre conception de l'espace. Nourris d'un savoir cartésien, nous faisons de l'espace une étendue homogène et continue, mesurable et cartographiable, à l'intérieur de laquelle s'inscrivent les multiples rapports qui dynamisent notre société. Or, cette perception cartésienne naît au XVII<sup>e</sup> siècle, ce qui implique par conséquent que le système de représentation spatiale médiéval est radicalement différent du nôtre. En regard de ce constat, la question suivante s'impose : comment les hommes du haut Moyen Âge pensaient-ils leur espace sans même connaître cette notion<sup>3</sup> ?

Pour y répondre, nous devons considérer deux a priori hypothétiques. D'abord, « [l]'espace n'est [...] en rien une réalité naturelle, mais une construction sociale<sup>4</sup> ». Ensuite, celle-ci demeure cohérente en elle-même aux yeux des individus qui la construisent<sup>5</sup>, c'est-à-dire qu'ils lui donnent sens. La sémantisation de l'espace implique des façons de vivre et d'agir pour les membres d'une société<sup>6</sup>. Ce faisant, ce n'est pas tant l'espace en tant que tel que nous devons examiner, mais plutôt la manière dont les pratiques sociales s'articulent et s'inscrivent spatialement. Considéré de cette manière, l'espace devient *ipso facto* un sujet d'étude digne

---

<sup>3</sup> Aucun vocable du latin médiéval ne correspond à ce que nous entendons aujourd'hui par le mot « espace », pas même son ancêtre étymologique *spatium*, qui renvoie à la notion d'intervalle et de distance.

<sup>4</sup> MORSEL, Joseph. « Construire l'espace sans la notion d'espace. Le cas du Salzforst (Franconie) au XIV<sup>e</sup> siècle », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations. XXXVII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale, 96), 2007, p. 297.

<sup>5</sup> GUERREAU, Alain. « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, dir. N. Bulst, R. Descimon, A. Guerreau, Paris, Les Editions de la MSH, 1996, p. 86.

<sup>6</sup> MORSEL, Joseph. *op. cit.*, p. 297-301.

d'intérêt pour l'historien. En effet, puisque c'est l'un des modes d'expression d'une société, il permet de mieux saisir cette dernière dans sa globalité.

La société que nous souhaitons étudier dans le cadre de notre mémoire est celle des Anglo-Saxons de la Bretagne du VIII<sup>e</sup> siècle. Pour ce faire, nous passerons par Bède le Vénérable. Ce moine du monastère de Jarrow situé en Northumbrie, région septentrionale de la Bretagne anglo-saxonne, constitue le représentant le plus notoire de la période ciblée. Sa notoriété s'explique par sa rédaction de ce que l'on peut appeler une « œuvre totale », c'est-à-dire un ensemble d'écrits consacrés à des sujets nombreux et variés dont l'articulation fournit une clé pour comprendre le monde chrétien. L'espace occupe une place importante au sein de cette œuvre, notamment dans l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, la source que nous étudierons.

Fait intéressant, la réflexion spatiale opérée dans cette œuvre concerne un espace qui se situe à la périphérie du monde chrétien médiéval. Or, dans le système de représentation spatial médiéval, la périphérie demeure qualifiée négativement. Pour l'Homme de cette époque, cette qualification imaginaire oscille entre le local et l'universel, c'est-à-dire qu'elle s'applique autant à la frontière d'un village qu'à la Création elle-même. La périphérie, qu'importe l'échelle par laquelle elle est observée, reste un endroit sauvage, indomptable, peuplé de monstres, de brigands et autres individus peu recommandables. À la périphérie est opposé le centre, pôle structurant qui hiérarchise l'espace de manière concentrique. Il correspond bien souvent à un lieu d'importance, laïque ou ecclésiastique, qu'il soit considéré selon une échelle locale – l'église au centre du village – ou universelle – la cité de Jérusalem au centre de la Création.

La qualification négative de la Bretagne ne repose toutefois pas uniquement sur sa situation périphérique. Nous devons aussi tenir compte de sa nature insulaire. Chez les auteurs de l'Antiquité au début du haut Moyen Âge, l'île est un lieu représenté par son isolement, un sol impropre à accueillir la vie humaine ainsi qu'une population

monstrueuse<sup>7</sup>. Cependant, vers la fin du IV<sup>e</sup> et le début du V<sup>e</sup> siècle, les chrétiens font de ces îles des lieux d'asiles<sup>8</sup>. Dans ce contexte, la notion de réclusion caractéristique de l'île se transforme et gagne en valeur positive. Elle devient alors l'équivalent occidental du désert, si cher aux premiers moines d'Orient<sup>9</sup>.

C'est dans une perspective semblable de transformation que Bède, tout en demeurant bien conscient de la nature périphérique et insulaire de sa patrie, fait de la Bretagne un lieu destiné à devenir essentiel pour la chrétienté et son salut. Cette spiritualisation de la Bretagne redéfinit alors sa place dans l'espace chrétien, en venant supplanter les descriptions issues du savoir classique, négatives pour la majorité d'entre elles. C'est là l'objet de notre mémoire, en s'intéressant particulièrement à la notion d'*insula*, que nous envisageons comme un élément clé dans la qualification positive de la Bretagne.

Afin de valider empiriquement notre hypothèse, nous emploierons une grille d'analyse constituée de trois questions fondamentales : 1. Comment Bède se représente-t-il l'île ? 2. Quelle signification attribue-t-il au vocable *insula* ? 3. De quelle manière ce dernier contribue-t-il à la structuration de l'espace ? Pour répondre à ces questions, il sera nécessaire de procéder à une analyse sémantique du vocable *insula*. Par cette opération, nous identifierons le champ sémantique de ce mot, ce qui nous conduira à l'identification des passages pertinents. Leur examen nous permettra d'identifier quelques-unes des structures principales de l'œuvre. Munis de ce nouvel outillage, nous entreprendrons l'analyse en détail d'une série de chapitres tirée de l'œuvre afin de comprendre le sens du récit de Bède et la manière dont il contribue à la structuration de la société médiévale.

---

<sup>7</sup> DESSI, Rosa Maria et Michel LAUWERS. « Désert, Église, île sainte. Lérins et la sanctification des îles monastiques », dans *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, dir. Y. CODOU et M. LAUWERS, Turnhout, Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 9), 2009, p. 231 à 279. BOULOUX, Nathalie, « Les îles dans les descriptions géographiques et les cartes du Moyen Âge », *Médiévales* [En ligne], 47 | automne 2004, mis en ligne le 2 septembre 2006, consulté le 8 janvier 2013. URL : <http://medievales.revues.org/502>.

<sup>8</sup> DESSI, Rosa Maria et Michel LAUWERS. *op. cit.*, p. 232.

<sup>9</sup> LE GOFF, Jacques. *L'imaginaire médiéval*, Paris, Éditions Gallimard, 1985, p. 64-65.

## I. Repaires historiographiques

### Les structures de la société féodale

Notre recherche se situe dans le cadre d'une analyse structurale puisque notre objectif est de comprendre la structure du récit de Bède et par là-même la structure spatiale et sociale de la société anglo-saxonne du VIII<sup>e</sup> siècle. Une telle démarche s'appuie sur les travaux d'Alain et Anita Guerreau, les seuls médiévistes ayant véritablement développé des méthodes et des travaux allant dans le sens d'une compréhension structurale de la société féodale. Notons d'ailleurs que c'est de cette démarche structuraliste que procède notre recherche sur « l'espace » ainsi que sur la sémantique historique.

Les travaux d'Alain Guerreau ont montré que les rapports sociaux au Moyen Âge procédaient de deux structures massives : le *dominium* et l'*ecclesia*. Le *dominium* constitue le rapport de pouvoir – et non de droit, cette notion étant beaucoup plus tardive – exercé par un groupe dominant sur la terre et les hommes qui l'habitent. L'exercice de ce pouvoir se traduit entre autres choses par une série d'obligations mutuelles telles que les corvées ou encore la protection militaire. Pour être fonctionnelle, cette relation de *dominium* nécessite que les hommes dépendent de la terre<sup>10</sup>. Cette dépendance qui attache l'homme à sa terre trouve son expression la plus complète dans le phénomène de l'encellulement. Celui-ci se traduit comme une dynamique observable entre le VIII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> dans les campagnes de l'Europe. Dans le cadre de cette dynamique, les hommes se groupent pour former des villages autour des lieux de pouvoirs – au premier chef, les châteaux et les églises<sup>11</sup>. Notons aussi que la dénomination du seigneur (*dominus*) fait écho au vocabulaire liturgique chrétien dans lequel *dominus* renvoie *in extenso* à Dieu<sup>12</sup>. Ce faisant, l'exercice du pouvoir

---

<sup>10</sup> GUERREAU, Alain. *Le féodalisme, un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1980, p. 179-183.

<sup>11</sup> FOSSIER, Robert. *Enfance de l'Europe, Xe-XIII<sup>e</sup> siècle : aspects économiques et sociaux*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, 2 vol.

<sup>12</sup> GUERREAU, Alain. *op. cit.*, p. 183-184.

par l'aristocrate dominant constitue à une échelle moindre une expression de l'autorité suprême divine.

La seconde structure est celle de l'*ecclesia*. Le latin médiéval *ecclesia* exprime trois notions intrinsèquement liées l'une à l'autre : l'*ecclesia* comme communauté des fidèles – tant les vivants que les morts – (l'Église), l'*ecclesia* comme bâtiment cultuel où se réunit la communauté (l'église), et finalement, l'*ecclesia* comme institution formée par les clercs et les moines<sup>13</sup>. L'*ecclesia* constitue « la véritable épine dorsale de l'Europe médiévale » (A. Guerreau), c'est-à-dire qu'elle englobe et contrôle l'ensemble des facettes de la société médiévale, que ce soit le rapport au corps, au temps, à l'espace, etc<sup>14</sup>. L'église-bâtiment constitue le pôle primordial dans lequel et à partir duquel s'exerce la structuration de la société. L'édifice ecclésial symbolise tout autant le « pouvoir clérical (puisque ce lieu est celui du recours obligé à la médiation sacerdotale) [que] la communauté (puisque le bâtiment est l'image de celle-ci, identifiée au corps du Christ, tandis que les fidèles sont les pierres vivantes composant l'édifice-corps de l'église, que la dédicace traite comme une personne à baptiser) »<sup>15</sup>.

Nous reprenons également les hypothèses d'Anita Guerreau-Jalabert au sujet du couple *spiritus/caro* qu'elle a récemment (2013) synthétisées dans un article intitulé « *Spiritus et caro*, une matrice d'analogie générale »<sup>16</sup>. A. Guerreau-Jalabert a soutenu que ce binôme constituait l'élément de base pour comprendre la société médiévale. Notons d'emblée qu'il faut à tout prix s'abstenir d'envisager ces notions comme des équivalents de ce que nous désignons actuellement par *chair* ou *esprit*. Le cas échéant, notre raisonnement serait

---

<sup>13</sup> DITTMAR, Pierre-Olivier, Jérôme BASCHET, Jean-Claude BONNE. *Iter et locus. Lieu rituel et agencement du décor sculpté dans les églises romaines d'Auvergne*, dans *Image Re-vues* [En ligne], Hors-série 3 (2012), <http://imagesrevues.revues.org/1579>, consulté le 27 décembre 2013.

<sup>14</sup> GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 28-31.

<sup>15</sup> DITTMAR, Pierre-Olivier, Jérôme BASCHET, Jean-Claude BONNE. *op.cit.*

<sup>16</sup> GUERREAU-JALABERT, Anita. « *Spiritus et caro*, une matrice d'analogie générale », dans *L'image en questions. Pour Jean Wirth*, dir. Frédéric ELSIG, TERENCE LE DESCHAULT DE MONREDON, Pierre-Alain MARIAUX *et al.*, Genève, 2013, p. 290-295.

irrévocablement faussé par la considération de données prétendument naturelles et évidentes comme l'association chair/matériel et esprit/immatériel<sup>17</sup>.

Nous concevons ces deux notions comme des pôles liés ensemble par une relation de tension. *Spiritus* et *caro* renvoient individuellement par analogie à une pluralité de sens dont les interrelations participent à la structuration de l'ensemble des rapports sociaux du Moyen Âge. Est associée au *spiritus* toute chose positive de la Création : Dieu, la lumière, le ciel, l'intérieur, la vérité, le clergé, l'homme, etc. C'est tout le contraire pour le *caro* qui groupe les éléments jugés négatifs par la société médiévale : Satan, l'obscurité, la terre, l'extérieur, le mensonge, les laïcs, la femme, etc. Il convient d'insister sur le fait que ces groupements analogiques sont en tension, et non en opposition. L'opposition sous-entend la fixation; or les composantes de ces deux grandes catégories de sens sont caractérisées par une mobilité. Par exemple, le prêtre et le moine constituent des individus dont l'appartenance au clergé les associe au *spiritus*. Toutefois, le détachement complet du monde inhérent au moine le place davantage du côté spirituel que le prêtre dont la proximité avec le siècle et les laïcs le dispose au contraire un peu plus du côté charnel.

### *L'espace et les représentations spatiales en études médiévales*

Le bilan qui suit s'appuie avant tout sur l'historiographie française. Les origines du thème de l'espace – dont la popularité au sein de la médiévistique croît depuis les dernières années – se trouvent au sein des sciences sociales. À la suite de la formulation d'un nouveau paradigme spatial par Henri Lefebvre au début des années 1970<sup>18</sup>, l'étude de l'espace s'est développée dans les sciences sociales telles que la sociologie, la philosophie ou encore la géographie. C'était notamment au sein de cette dernière discipline, sous la

---

<sup>17</sup> GUERREAU, Alain. « Structure et évolution des représentations de l'espace dans le haut Moyen Âge occidental », dans *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, Spolète, 2003 (Settimane di Studio del Centro italiano sull'alto Medioevo, L), p. 99-103 ; GUERREAU-JALABERT, Anita. « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans *La parenté spirituelle*, textes rassemblés par Françoise HÉRITIER-AUGÉ et Élisabeth COPET-ROUGIER, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1995, p. 133-203.

<sup>18</sup> LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974, p. 40-41 et 48-49.

direction de Jacques Lévy et Michel Lussault, que s'est opérée une clarification du vocabulaire spatial<sup>19</sup>. C'est une étape cruciale dans le développement de la recherche qui a visé à doter d'un fondement théorique solide et commun les chercheurs issus d'horizons différents.

Les stimulantes réflexions entreprises au sein des sciences sociales ont charmé peu à peu les historiens. Il est revenu à Jacques Le Goff d'avoir développé le fondement théorique de la conception spatiale propre à la civilisation médiévale<sup>20</sup>. Il a proposé que l'Homme médiéval pensait son espace en termes de centres considérés comme positifs et de périphéries jugées négatives. Paul Zumthor a repris les propositions de J. Le Goff et a formulé la notion de polarisation de l'espace. Selon cette dernière, les communautés humaines concentraient leurs rapports sociaux dans une série de lieux (la maison, le village, le château ou encore l'église) autour desquels l'espace était pensé comme une succession des zones concentriques allant du centre/familier à l'extérieur/étranger<sup>21</sup>. Il a porté également une attention particulièrement à la signification que les mots possédaient au Moyen Âge. À eux seuls, ils évoquaient un univers – un espace – complètement différent du nôtre.

C'était là l'hypothèse qu'Alain Guerreau a développée à la fin des années 1990 dans son article fondateur intitulé *Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen*. Reprenant de P. Zumthor le principe de polarisation de l'espace, A. Guerreau a prétendu que « les représentations de l'espace antérieures au XVIII<sup>e</sup> siècle étaient : 1) radicalement différentes des nôtres; 2) cohérentes et congruentes avec les structures sociales qui les

---

<sup>19</sup> « Ce livre témoigne de la dynamique actuelle, il constitue donc une étape, "le moment-dictionnaire" ». LÉVY, Jacques et Michel LUSSAULT, dir. *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003, p. 19.

<sup>20</sup> J. Le Goff formule sa thèse au début (1964) des années 1960 dans son ouvrage titré *La civilisation de l'Occident médiéval*; il y consacre d'ailleurs un chapitre entier. LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 2008 (1964), 366 p. Dans les années 1970, il revient abondamment sur le sujet de l'espace et du temps dans ses articles, notamment ceux rassemblés dans *L'imaginaire médiéval*, *op. cit.*

<sup>21</sup> ZUMTHOR, Paul. *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 51-68.



portaient »<sup>22</sup>. Lors d'une communication à Spolète en 2002, Alain Guerreau a réitéré sa proposition, qu'il a nommée l'« hypothèse d'altérité ». Il a insisté sur la finitude de l'espace médiéval, son hétérogénéité et son caractère polarisé, trois éléments qui prouvaient la radicalité de sa différence avec notre représentation spatiale<sup>23</sup>.

À Sèvres en 1997 et à Göttingen en 1998, les médiévistes français et allemands se sont rassemblés pour partager leurs acquis. Leurs discussions ont validé l'utilité d'approfondir de nouvelles voies de recherche, notamment la notion d'espace<sup>24</sup>. Monique Bourin, Elizabeth Zadora-Rio ainsi que Hans-Joachim Schmidt ont dressé un état des travaux sur le sujet de l'espace de part et d'autre du Rhin aux alentours de l'an 2000. M. Bourin et E. Zadora-Rio ont mis en perspective les appréhensions de l'espace au sein de la discipline historique ainsi que dans la discipline archéologique<sup>25</sup>. Elles ont également proposé d'autres voies de collaboration qui nécessiteraient une ouverture aux disciplines des sciences de la nature comme la climatologie ou l'écologie. Quant à H-J. Schmidt, il s'est surtout efforcé de dégager les différences entre la recherche française et la recherche allemande<sup>26</sup>. Plus tard, en 2006, le SHMESP a tenu son 37<sup>e</sup> congrès au titre prometteur de *Construction de l'espace au Moyen Âge*. L'intervention de Monique Bourin et Elizabeth Zadora-Rio a prolongé celle de Sèvres en faisant le point sur les acquis récents de l'histoire et de l'archéologie au sujet des pratiques de l'espace médiéval<sup>27</sup>. Parmi les présentations de ce congrès, celle de Didier Méhu s'est inscrite dans le sillage d'Alain Guerreau. Il a suggéré une conceptualisation de l'espace propre à penser l'espace médiéval sans la notion d'espace, c'est-à-dire à partir de trois concepts clés : *locus*, *transitus* et *peregrinatio/iter*. D.

---

<sup>22</sup> GUERREAU, Alain. *op. cit.*, p. 85-101.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>24</sup> SCHMITT, Jean-Claude. « À propos de *Les tendances actuelles de l'histoire médiévale en France et en Allemagne* », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 8 | 2004, mis en ligne le 21 décembre 2006, consultée le 20 novembre 2012. URL : <http://cem.revues.org/934>.

<sup>25</sup> BOURIN, Monique et Elizabeth ZADORA-RIO. « Analyses de l'espace », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, dir. Jean-Claude Schmitt, Otto Gerhard Oexle, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 494-510.

<sup>26</sup> SCHMIDT, Hans-Joachim. « Espace et conscience de l'espace dans l'historiographie médiévale allemande », *ibid.*, p. 511-528.

<sup>27</sup> BOURIN, Monique et Elizabeth ZADORA-RIO. « Pratiques de l'espace : les apports comparés des données textuelles et archéologiques », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations. XXXVIIe Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale, 96), 2007, p. 39-55.

Méhu a donc soutenu que l'Homme médiéval concevait son espace comme une succession de *loci* (lieux) – églises, monastères ou châteaux, par exemple – à l'intérieur desquels s'inscrivaient les rapports d'une société. Perçu de manière symbolique comme un point de contact entre le ciel et la terre, le *locus* transformait spirituellement les hommes et les biens qui s'y trouvent (*transitus*). Cette fonction transitive suscitait alors des déplacements vers le *locus*, déplacements dont la réalisation évoquait le cheminement du chrétien de la terre vers le ciel, du charnel au spirituel (*peregrinatio/iter*)<sup>28</sup>. Nous reprendrons une partie de ces hypothèses pour les appliquer à l'étude de l'*insula* chez Bède le Vénérable. Tout comme le bâtiment ecclésial, pouvons-nous considérer cette dernière comme un lieu ? Si oui, participe-t-elle aussi à la transformation spirituelle des individus qui accostent son rivage ?

Les thèses susmentionnées ont constitué une partie des grands moments du développement des fondements théoriques de la notion d'espace. Toutefois, en ce qui concerne le domaine de la médiévisique, l'essentiel de ces réflexions s'est intéressé au Moyen Âge central et tardif. Il en résulte que la connaissance du système de représentation spatiale du haut Moyen Âge est en partie construite en regard des observations effectuées sur des périodes plus tardives. On peut donc émettre l'hypothèse que certaines notions ou certains concepts considérés comme acquis dans la discipline s'avèrent en réalité inexacts et impropres à l'étude de la spatialité des rapports sociaux au haut Moyen Âge. Quelques ouvrages récents ont essayé de combler cette lacune dans les dernières années. C'est aussi dans cette perspective que nous souhaitons inscrire notre mémoire.

En 2002, plusieurs spécialistes de Bède le Vénérable se sont réunis pour dresser le bilan des études qui lui étaient consacrées. De nouvelles pistes de recherche sont nées de leur discussion, notamment dans deux articles qui touchent de près notre sujet. Le premier, rédigé par Michael E. Hoenicke Moor, a traité de la notion d'espace chez le moine anglo-

---

<sup>28</sup> MÉHU, Didier. « *Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XIe-XIIIe siècle) », *ibid.*, p. 275-293. Notons au passage que Benoît Cursente, directeur de recherche au CNRS, considère que les propositions de D. Méhu permettent « de renouveler le thème de la spatialisation des rapports sociaux au Moyen Âge ». CURSENTE, Benoît. « L'espace des médiévistes français et l'espace de FRAMESPA-Terrae », *Les Cahiers de Framespa* [En ligne], 4 | 2008, en ligne depuis le 1er octobre 2008, consultée le 15 novembre 2012. URL : <http://framespa.revues.org/320>.

saxon. Il a proposé que ce dernier crée dans ses œuvres une Rome idéale dont les pôles étaient les monastères de Wearmouth et Jarrow<sup>29</sup>. Le second, écrit par Jennifer O'Reilly, a traité du travail d'exégèse effectué par Bède au sein de l'*Historia ecclesiastica*. Elle a noté ainsi l'articulation qui s'opérait entre la figure de l'île – lointaine et isolée du reste du monde – et les lieux classiques, bibliques et patristiques du centre – Rome ou Jérusalem, par exemple – et de la périphérie – l'Océan infini<sup>30</sup>.

L'étude de l'espace et de ses représentations dans la littérature anglo-saxonne reste somme toute récente. S'inscrivant dans la continuité des chercheurs et penseurs français comme J. Le Goff et H. Lefebvre, l'historienne Fabienne L. Michelet s'est penchée sur cette question neuve (2009)<sup>31</sup>. Elle a soutenu que les auteurs de Bretagne étaient soucieux d'intégrer leur île natale dans un espace de familiarité – la chrétienté, par exemple. Pour ce faire, F. L. Michelet a suggéré que ces auteurs développent des discours valorisants où se mêlaient savoirs historiques et bibliques, le tout s'articulant autour des thèmes de la création, de la migration et de la conquête<sup>32</sup>.

Après ce survol des recherches entreprises au sujet des représentations de l'espace médiéval en général, nous devons maintenant nous concentrer sur l'objet principal de notre recherche, à savoir la figure de l'île au Moyen Âge.

---

<sup>29</sup> E. HOENICKE MOORE, Michael. « Bede's Devotion to Rome : the Periphery Defining the Center », dans Stéphane LEBECQ, Michel PERRIN et Olivier SZERWINIAK (dir.), *Bède le Vénérable*, Villeneuve d'Ascq, IRHiS-Institut de Recherches Historiques du Septentrion (« Histoire et littérature de l'Europe du Nord-Ouest », n° 34), 2005 [En ligne], mis en ligne le 13 octobre 2012, consulté le 28 novembre 2012. URL : <http://hleno.revues.org/340>.

<sup>30</sup> O'REILLY, Jennifer. « Islands and Idols at the Ends of the Earth: Exegesis and Conversion in Bede's *Historia Ecclesiastica* », dans Stéphane Lebecq, Michel Perrin et Olivier Szerwiniak (dir.), *Bède le Vénérable*, *ibid.*

<sup>31</sup> MICHELET, Fabienne L. *Creation, Migration, & Conquest, Imaginary Geography and Sense of Space in Old English Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 316 p.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. vii-viii.

## L'île

Dans l'avant-propos de l'édition d'automne 2004 de la revue *Médiévales* intitulée *Îles du Moyen Âge*, Nathalie Bouloux et Antoine Franzini ont évoqué la rareté des réflexions portant exclusivement sur l'île au Moyen Âge<sup>33</sup>. L'une d'entre elles, « Îles du dedans, îles du dehors. Les îles médiévales entre le réel et l'imaginaire » par Danielle Lecoq, a offert une matière dense. On y a traité du sujet des îles de l'intérieur, c'est-à-dire celles qui ponctuaient la Méditerranée, cet espace maritime dont Orose explicitait la familiarité en le qualifiant de « notre mer<sup>34</sup> ». Elle a abordé aussi la question des îles de l'extérieur, qui, compte tenu de leur appartenance océanique, demeuraient beaucoup plus mystérieuses aux yeux des penseurs continentaux, mais familières pour ceux qui les peuplaient. Toutefois, parmi les penseurs dont elle a étudié les réflexions, peu ont vécu au haut Moyen Âge et malheureusement, Bède le Vénérable ne se trouvait pas au nombre de ceux-ci.

Une absence similaire s'est retrouvée dans un article de N. Bouloux, *Les îles dans les descriptions géographiques et les cartes du Moyen Âge* (2013). À la suite de D. Lecoq, elle a présenté un survol du discours produit par les auteurs antiques et médiévaux au sujet des îles. Chose nouvelle, elle a précisé la manière dont les descriptions insulaires s'inséraient dans de plus vastes représentations de la Création<sup>35</sup>. En revanche, comme susmentionné, aucun développement n'est accordé à Bède. Bien que nous déplorons cette lacune, elle a participé néanmoins à valider la place de notre recherche dans l'historiographie générale du thème de l'île au haut Moyen Âge.

---

<sup>33</sup> FRANZINI, Antoine et Nathalie BOULOUX. « Avant-propos », *Médiévales* [En ligne], 47 | automne 2004, En ligne depuis le 8 décembre 2005, consulté le 2 avril 2013. URL : <http://medievales.revues.org/1144>.

<sup>34</sup> LECOQ, Danielle. « Îles du dedans, îles du dehors. Les îles médiévales entre le réel et l'imaginaire », dans *Les îles du mythe à la réalité. Actes du 123<sup>e</sup> Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, section sciences géographiques et environnement (Antilles-Guyane, 6-10 avril 1998)*, Paris, Éditions du CTHS, 2002, p. 19.

<sup>35</sup> BOULOUX, Nathalie. *op. cit.*

Il convient en dernier lieu de mentionner toute la recherche effectuée au sujet de l'île de Lérins. En 2004, Yann Codou et Michel Lauwers ont lancé un programme de recherches archéologiques et historiques consacré à l'étude de cette île<sup>36</sup>. Deux années plus tard, un colloque sur Lérins fut organisé à Nice ainsi que sur l'île de Saint-Honorat (Lérins) afin d'approfondir entre autres les modalités de l'implantation de moines ascètes sur le lieu insulaire et la transformation progressive de ce dernier en pôle d'attraction (sociale, spirituelle, etc.) au sein la société de l'Antiquité tardive<sup>37</sup>. D'autres exposés se sont aussi attardés sur le travail de « re-sacralisation » de l'île de Lérins par les moines afin d'instaurer leur monastère comme un centre structurant pour l'ensemble de la société médiévale. Dans la seconde moitié des années 2000 sont parus deux ouvrages qui ont grandement fait progresser la recherche et le savoir sur l'île de Lérins, ses moines et son monastère. Notons d'abord l'ouvrage de synthèse paru en 2005 et intitulé *Histoire de l'abbaye de Lérins*<sup>38</sup>. Est publié quatre ans plus tard les actes du colloque, *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, dans lequel sont traitées deux questions particulières, c'est-à-dire « celle de la place de l'Église et en particulier des moines au sein de la société et celle, plus spécifique, de la " spatialisation du sacré ", soit l'étude du processus d'ancrage et de territorialisation des lieux ecclésiaux qui a caractérisé l'Occident médiéval »<sup>39</sup>.

### La sémantique historique : la voie d'un renouveau pour la médiévistique

La généalogie de la sémantique historique remonte à la linguistique du XIX<sup>e</sup> siècle. De cette période, nous retiendrons Ferdinand de Saussure et son ouvrage posthume *Cours de linguistique générale*. De Saussure a fait du langage un objet d'étude en soi<sup>40</sup>, interprété comme un ensemble de signes décomposables en deux éléments soit le signifiant – la

---

<sup>36</sup> « Avant propos », dans *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, dir. Yann CODOU et Michel LAUWERS, Turnhout, Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 9), 2009, p. 9.

<sup>37</sup> <http://www.cepam.cnrs.fr/?Lerins-une-ile-sainte-de-l>. Consulté le 15 juillet 2014.

<sup>38</sup> LABROUSSE, Mireille, Eliana MAGNANI, Yann CODOU, Jean-Marie LE GALL, Régis BERTRAND et Vladimir GAUDRAT. *Histoire de l'abbaye de Lérins*, Bellefontaine, Éditions de Bellefontaine, 2005, 576 p.

<sup>39</sup> CODOU Yann et Michel LAUWERS. *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, op. cit.

<sup>40</sup> DE SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, Paris, Éditions Payot, 1995, 520 p.

représentation mentale des sons qui correspondaient au signe – et le signifié – la représentation mentale du signe<sup>41</sup>.

Avec sa théorie des champs lexicaux, Jost Trier a effectué un pas en avant quelques décennies plus tard. Ses travaux, à commencer par *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes, Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*<sup>42</sup>, ont constitué un moment fort de la sémantique. L'idée principale qu'il a développée dans sa thèse était que la signification des vocables demeurait complètement insaisissable lorsqu'ils étaient considérés de manière isolée<sup>43</sup>. Ceux-ci formaient en effet des champs sémantiques. (*Wortfeld*). Pour J. Trier, la construction d'un champ sémantique s'effectuait par l'observation des mots qui demeuraient à proximité du vocable sélectionné ou qui entretenaient une relation avec lui – de déterminant ou de déterminé, par exemple. Partant de l'a priori « qu'un texte rédigé par une personne "sensée" est nécessairement la traduction, *hic et nunc*, d'un système de représentation doué d'une cohérence minimale »<sup>44</sup>, il devient dès lors possible de comprendre la conceptualisation de l'espace chez Bède par l'analyse du champ sémantique du vocable *insula*.

Inspiré par J. Trier et l'analyse structurale, Alain Guerreau a développé des analyses de champs sémantiques dans les œuvres médiévales. En 1997, il a publié *Le champ sémantique de l'espace dans la vita de saint Maïeul*. Cet article a représenté une étape majeure du développement de la recherche en histoire médiévale. L'analyse sémantique des vocables relatifs à l'espace qu'A. Guerreau y a effectuée – et dont il a détaillé la méthode avec minutie – a montré aux médiévistes que la pratique de la sémantique historique produisait des résultats dignes d'intérêt<sup>45</sup>. Quelques années plus tard, dans *L'Avenir d'un*

---

<sup>41</sup> Par exemple, prenons le mot « église », dont « e.gliz » constitue le signifiant, et le bâtiment ecclésiastique de pierre surmonté d'une croix est le signifié.

<sup>42</sup> TRIER, Jost. *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*, Heidelberg, Carl Winter, 1931.

<sup>43</sup> HERZOG, Christina. *À propos de la théorie des champs sémantiques de Jost Trier*, Munich GRIN Verlag, 2010, p. 3

<sup>44</sup> GUERREAU, Alain. « Le champ sémantique de la *vita* de saint Maïeul (Cluny, début du XI<sup>e</sup> siècle) », *Journal des savants*, juil.-déc. 1997, p. 365.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 363-419.

*passé incertain*, il a insisté sur le fait que la pratique de la sémantique historique demeurait impérative pour remédier à l'une des faiblesses actuelles de la discipline historique, c'est-à-dire l'absence de réflexion profonde sur le sens des mots<sup>46</sup>.

Parmi les médiévistes qui ont répondu à l'appel lancé par Alain Guerreau, retenons le travail d'analyse sémantique du vocable *insula* réalisé par Isabella Dessì et Michel Lauwers dans *Désert, Église, île sainte. Lérins et la sanctification des îles monastiques*. L'entreprise de valorisation opérée sur l'île de Lérins par les moines qui l'habitaient précédait celui de Bède, dans la mesure où elle commençait au V<sup>e</sup> siècle<sup>47</sup>. Pour nous, cet article constitue un modèle dont nous pouvons observer la méthode.

## II. Sources, méthodologie et plan d'étude

### Sources privilégiées

La source employée dans le cadre de ce mémoire est l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, rédigé par le moine northumbrien Bède le Vénérable en Bretagne anglo-saxonne vers 731. Nous emploierons deux versions de cette source. La première est l'édition critique de trois livres publiée par les Éditions du Cerf, dans la collection des Sources chrétiennes<sup>48</sup>. La seconde constituera un fichier de texte que nous avons conçu à partir de la version électronique du récit de Bède dans le *Corpus Christianorum*<sup>49</sup>. Notre choix pour ses versions s'explique par le fait qu'elles constituent ce que nous avons de mieux à notre disposition pour entreprendre notre familiarisation de l'œuvre et de son contenu.

---

<sup>46</sup> GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain*, op. cit.

<sup>47</sup> DESSI, Rosa Maria et Michel LAUWERS. op. cit., p. 231 à 279.

<sup>48</sup> Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, Tome I, II et III, traduit par Pierre MONAT et Philippe ROBIN, introduit par André CRÉPIN, critiqué par Michael LAPIDGE, Paris, Éditions du Cerf, 2005, 1085 p.

<sup>49</sup> Pour consultation : <http://www.corpuschristianorum.org/home.html>.

## Indications méthodologiques

Dans le cadre de notre recherche nous pratiquerons une analyse sémantique qui sera grandement inspirée par les travaux de l'historien Alain Guerreau<sup>50</sup>. Il s'agira dans un premier temps de surligner les occurrences du vocable *insula* au sein de la version informatisée de la source afin de permettre un repérage et une consultation rapide de ces occurrences.

Dans un second temps, nous constituerons le champ sémantique du mot à l'étude. Pour ce faire, nous emploierons le logiciel de textométrie TXM afin de lancer une recherche des cooccurrences du mot *insula* au sein de notre version informatisée de l'*Historia ecclesiastica*<sup>51</sup>. Notre paramètre de sélectivité sera de 6 mots avant et après *insula*. Le choix de ce nombre s'explique par la commodité d'offrir un point de vue relativement global qui nous permettra de sélectionner les mots avec lesquels nous travaillerons.

Compte tenu des déclinaisons de la langue latine, mais aussi du fait de la non fixation de l'orthographe et des conjugaisons, il sera nécessaire de regrouper les mots obtenus par la précédente opération sous un même lemme<sup>52</sup>, procédé appelé « lemmatisation » que nous effectuerons manuellement. Nous serons ensuite en mesure de connaître les vocables qui se trouvent le plus souvent à proximité et en relation avec *insula*. Toutefois, pour optimiser notre analyse, il sera nécessaire d'affiner cet ensemble afin de le départir de ses termes superflus, tels que les mots outils<sup>53</sup> et les hapax, pour ne considérer que les verbes, les

---

<sup>50</sup> GUERREAU, Alain. « Le champ sémantique de la *vita* de saint Maïeul (Cluny, début du XI<sup>e</sup> siècle) », *op. cit.*

<sup>51</sup> HEIDEN, Serge, Jean-Philippe MAGUÉ, Bénédicte PINCEMIN. (2010a). « TXM : Une plateforme logicielle open-source pour la textométrie – conception et développement », dans I. C. Sergio Bolasco (Ed.), *Proceedings Of the 10th International Conference on the Statistical Analysis of Textual Data - JADT 2010*, Vol. 2, Rome, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2010, p. 1021-1032.

<sup>52</sup> Le lemme est la forme canonique, c'est-à-dire non fléchie, d'un substantif, d'un adjectif ou d'un verbe, ce qui correspond dans le cas de la langue latine au nominatif singulier (masculin, dans le cas d'un adjectif) ainsi qu'à l'infinifit présent.

<sup>53</sup> Il convient de considérer comme mot outil les prépositions, les conjonctions et les articles.



substantifs, les adjectifs et les toponymes qui seront cooccurrents d'*insula* à 3 reprises<sup>54</sup>. Finalement, nous retirerons de cet ensemble les termes qui, en définitive, n'apporteront rien de pertinent à notre étude<sup>55</sup>.

Une fois les mots sélectionnés, nous les grouperons dans des ensembles thématiques inspirés de ceux qu'Alain Guerreau emploie dans son analyse du champ sémantique de l'espace au sein de la *Vita* de saint Maieul<sup>56</sup>. C'est à partir de cet outil de visualisation que nous cernerons les tendances principales du champ sémantique de l'*insula*.

Notre mémoire se divisera en trois chapitres. Sera présentée dans un premier temps une synthèse des discours formulés à propos de l'île au sein des auteurs antiques et médiévaux. Il s'agira donc de faire le point sur l'ensemble des *topoi*, qu'ils soient négatifs ou positifs, qui caractérisent les îles de l'intérieur ou de la Méditerranée, puis les îles de l'extérieur ou de l'Océan. C'est dans cette dernière catégorie que se trouve la Bretagne. Viendra ensuite la section consacrée au développement de notre analyse sémantique du vocable *insula*. Nous y détaillerons l'ensemble des manipulations d'abord exercées sur les occurrences du mot privilégié par notre étude puis sur les composantes de son champ sémantique. Le tout sera suivi d'une série d'observations à partir desquelles nous identifierons les principaux sens de l'*insula* ainsi que les structures auxquelles ces sens renvoient. En définitive, nous commenterons cinq extraits sélectionnés parmi les cinq livres de l'*Historia ecclesiastica* en fonction d'un thème précis afin de montrer que nos observations sur le vocable *insula* s'appliquent également à l'ensemble de l'œuvre.

---

<sup>54</sup> Ce choix, bien que tout à fait arbitraire, offre cependant l'avantage de réduire considérablement la liste de vocables à analyser.

<sup>55</sup> Prenons par exemple l'adjectif *totus*, qui signifie « tout ». Bien que co-occurent d'*insula* à trois reprises, il nous paraît peu probable que sa contribution au champ de l'*insula* soit réellement significative.

<sup>56</sup> GUERREAU, Alain. *op. cit.*



## Chapitre I. De la relégation à l'Éden : les discours sur l'île entre Antiquité et Moyen Âge (I<sup>er</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)

Sise entre le connu et l'inconnu, l'intérieur et l'extérieur, l'île éveille la curiosité et nourrit l'imaginaire des penseurs de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge. Ceux-ci, dans les discours qu'ils produisent, la dotent d'une multitude de qualités. Certains l'intègrent volontiers dans l'espace ordonné de la civilisation, alors que d'autres la réputent pour repaire du sauvage, du dangereux et de l'inculte. Cette ornementation qualitative fait intervenir le positif et le négatif et participe à faire d'elle une figure du changement. C'est ainsi que certains situent l'île sur ce chemin tracé par la volonté divine qu'est l'Histoire providentielle. Elle constitue alors une étape entre un passé inviolé et une trame certes maculée d'horreur, mais porteuse d'un espoir universel d'obtention du salut. Liée de la sorte à cette promesse d'une réalisation spirituelle, l'île est dès lors un point de contact entre l'avant et l'après, le charnel et le spirituel, la Cité terrestre et son homologue céleste.

Cet état général des conceptions de l'île procède des œuvres géographiques importantes qui circulent dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge<sup>57</sup>. Celles-ci demeurent de fait les témoins les plus représentatifs et signifiants du processus de réflexion sur la place des îles dans les descriptions du monde habité, lequel participe au processus d'élaboration des divers *topoi* insulaires, qu'ils soient positifs ou négatifs. L'objet de ce chapitre sera donc d'analyser ces deux processus.

La première section constituera un développement au sujet du traitement accordé aux îles ainsi qu'à la place et au rôle de celles-ci tant dans l'économie des discours géographiques retenus pour ce chapitre, que dans le système de représentation spatiale<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Notons d'emblée que nous soustrairons de notre étude la *Geographika* de Strabon ainsi que la *Geographike Hypegesis* de Ptolémée puisqu'elles sont inconnues des auteurs médiévaux occidentaux. De fait, c'est dans l'Italie de la Renaissance (circa XV<sup>e</sup> siècle) que ces deux auteurs sont redécouverts puis traduits en latin. Pour de plus amples informations sur le sujet, voir : CRONE, Gerald Roe. *Maps and their Makers: An Introduction to the History of Cartography*, Londres, Hutchinson, 1953, p. 102-132.

<sup>58</sup> De fait, ces textes constituent des constructions écrites représentatives de l'espace tel que perçu et construit par une société donnée. Aussi, la structuration de l'un permet de comprendre celle de l'autre.

Pour la seconde section, nous nous attarderons au traitement des îles britanniques, à savoir l'ensemble des îles qui voient la Bretagne. Comme nous le verrons, leur identité et leur nombre varient d'un auteur à l'autre.

### **1.1 De l'organisation spatiale insulaire dans les discours géographiques (I<sup>er</sup> au VII<sup>e</sup> siècle)**

De Pomponius Mela à Isidore de Séville, la présentation des composantes de l'*orbis terrarum* correspond à un schéma bien précis qui divise habituellement la Terre en trois parties, à savoir l'Asie, l'Europe et l'Afrique, le tout ceint par l'Océan. En revanche, on constate que la situation des îles dans cet ensemble s'avère instable. Aussi, une question s'impose : est-ce que cette instabilité procède d'une incertitude face à la place de l'île dans l'écoumène ou, tout au contraire, constitue-t-elle une spécificité de l'île propre au système de représentation spatiale des sociétés étudiées ici ? Nous tâcherons d'éclaircir ce questionnement dans les pages qui suivent.

#### *La Chorographie de Pomponius Mela*

Pomponius Mela rédige sa *Chorographie* vers la fin de 43 et le début de 44, possiblement à *Tingentera*, un lieu d'Espagne qui, selon Alain Silberman, demeure difficile à situer concrètement<sup>59</sup>. Comme son nom l'indique, cette œuvre constitue une chorographie, c'est-à-dire une description de l'écoumène qui présente, région par région, les endroits qui y sont dignes de mention. La *Chorographie* se compose de trois livres. Le premier expose d'abord avec brièveté les *topoi* inhérents aux ouvrages consacrés à la géographie. On débute donc par la description de l'Univers, suivie de celle de la Terre, des deux hémisphères, des cinq zones climatiques, des proportions du monde, de la ceinture océanique qui l'enlace et des mers qui s'engouffrent dans les terres. Pomponius Mela présente ensuite les trois continents dont il trace les limites et énumère les régions ainsi que

---

<sup>59</sup> POMPONIUS MELA. *Chorographie*, texte établi, traduit et annoté par Alain SILBERMAN, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1988, p. VII-VIII et XIII.

les peuples qui les habitent<sup>60</sup>. Par la suite, il s'élanche dans une présentation de l'écoumène en suivant le modèle du périple, c'est-à-dire en logeant les côtes comme sur un navire<sup>61</sup>. Sont d'abord décrites les rives méditerranéennes de l'Afrique et de l'Asie dans le livre I<sup>62</sup>. Les rivages de l'Europe occupent le livre II, un espace textuel qu'ils partagent avec un développement sur les îles Méditerranéennes<sup>63</sup>. Enfin, le livre III s'amorce par la description de l'ensemble insulaire de l'Océan sis en regard de l'Europe. Suit ensuite la présentation des côtes océaniques européennes, asiatiques et finalement africaines<sup>64</sup>.

Tel que susmentionné, Pomponius Mela dédie deux longs développements aux îles dans les livres I et III de sa *Chorographie*<sup>65</sup>. Le premier est consacré à celles de la Méditerranée. À ce moment du périple, l'auteur vient tout juste de présenter les promontoires de Junon et d'Ampélusia qui se dressent à la frontière entre la mer intérieure et l'Océan. Inspiré par cette position marginale, il mentionne l'existence de Gadès, une île qui se situe non loin de ces caps frontaliers. Toutefois, il ne s'étend guère sur son sujet dans la mesure où ce n'est pas là l'objet du livre second. De fait, à titre d'île océanique, Gadès trouve plutôt sa place dans le troisième livre consacré aux côtes de l'Océan. On peut alors se questionner sur la raison de sa présence à cet endroit du texte, une interrogation que Pomponius Mela a tôt fait de dissiper : l'évocation de Gadès constitue pour lui un prétexte pour aborder le cas des îles méditerranéennes<sup>66</sup>. Autrement dit, c'est une stratégie littéraire qui invite et prépare tant l'auteur que le lecteur à pénétrer le domaine insulaire méditerranéen.

---

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 1-8.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. XVI-XVIII.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 8-33.

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 34-67.

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 68-96.

<sup>65</sup> Nathalie Bouloux, dans son article intitulé *Les îles dans les descriptions géographiques et les cartes du Moyen Âge*, choisit de ne pas considérer le discours de Mela sous prétexte que celui-ci n'est pratiquement pas connu avant le XIV<sup>e</sup> siècle. BOULOUX, Nathalie. *op. cit.* En revanche, Natalia Lozovsky prétend le contraire et considère que Mela, tout comme Pline, constitue une influence pour les penseurs de l'Occident médiéval. LOZOVSKY, Natalia. « Geography and Ethnography in Medieval Europe : Classical Traditions and Contemporary Concerns », dans *Geography and Ethnology. Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*, éd. Kurt A. RAAFLAUB et Richard J. A. TALBERT, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, p. 312-313. Fabienne Michelet va dans le même sens et affirme que les Anglo-Saxons connaissaient la *Chorographie*. MICHELET, Fabienne L. *op. cit.*, p. 16. Voilà donc pourquoi nous l'incluons dans notre argumentation.

<sup>66</sup> *Ibid.*

Fait intéressant, comme le remarque Danielle Lecoq, la Méditerranée gorgée d'îles inclut chez Pomponius la zone maritime comprise entre l'Hellespont et les marais Méotide<sup>67</sup>. C'est à partir de ce dernier point que l'auteur se lance dans une longue énumération. Suivant une progression d'est en ouest, il évoque d'abord les îles des rivages asiatiques, puis africains et européens. Parmi les îles mentionnées, on trouve notamment Leucè, surnommée l'Île d'Achille (l'Île des Serpents), Lesbos, Rhodes, Chypres, Pharos (aujourd'hui une péninsule du port d'Alexandrie), les Cyclades, la Sicile, les îles d'Éole (îles Éoliennes), la Sardaigne et la Corse. La liste mène jusqu'aux Baléares où Pomponius conclut son parcours insulaire ainsi que son second livre. Au sein de ce développement, le traitement des îles est inégal. La plupart sont situées avec précision en regard des mers qui les entourent ou des éléments géographiques proéminents comme un promontoire ou un détroit. Certaines, comme les Cyclades ou les Sporades, sont accompagnées d'un bref exposé étymologique. D'autres, comme la Sicile, la Crète ou la Sardaigne, bénéficient d'une description élaborée, qui détaille la forme de l'île, sa taille, ses habitants, ses villes importantes, ainsi que certaines de ses propriétés curieuses comme la fertilité ou le rôle du lieu dans l'histoire ou la mythologie.

Le deuxième développement est consacré aux îles océaniques. Il s'insère peu après le milieu du troisième livre, entre la présentation des côtes océaniques européennes et celles des côtes de la mer d'Orient, de la mer Indienne, de la mer Rouge et de l'Éthiopie. Ici l'énumération est plus courte<sup>68</sup>. Partant de Gadès, Pomponius nous conduit d'abord vers le Nord. On rencontre Érythia (aussi appelée Érythie; ce serait en réalité Gadès<sup>69</sup>) en Lusitanie qui est entourée d'îles anonymes, puis les Cassitérides celtiques (non identifiée), dont le nom s'explique par l'abondance d'étain dans leur sol. Vient ensuite l'île de Séna (l'île de Sein) située dans la mer Britannique, suivie par la Bretagne sur laquelle Pomponius s'attarde longuement. Poursuivant le périple, on visite Juverna qui correspond à l'Hibernie (Irlande), puis les Orcades, les Hémodés (les îles Shetland), dont Scandinavia (Scandinavie) est la plus grande et la plus fertile, et finalement Thylé (Thulé, c'est-à-dire

---

<sup>67</sup> LECOQ, Danielle. *op. cit.*, p. 19.

<sup>68</sup> POMPONIUS MELA. *op. cit.*, p. 80-84.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 280.

l'Islande). Puis, partant de l'extrême septentrion, l'auteur continue vers l'orient avec l'île de Talgè (non identifiée), en mer Caspienne, pour conclure sur les îles Scythiques (non identifiées). Hormis les Orcades, chaque île bénéficie d'un développement dont la densité varie, comparativement, entre celle des Cyclades et celle de la Sicile ou de la Corse.

En plus de ces développements distincts, Pomponius Mela, tout au long de son œuvre, entretient le lecteur au sujet de plusieurs autres îles telles Taprobane (Sri Lanka), celles dites « du Soleil » que l'auteur positionne devant les bouches de l'Indus (peut-être les îles du golfe de Bengale, soit Hatia, Bholâ et Manpura), ou encore Antros, île de la Garonne. Toutefois, celles-ci sont toutes décrites en regard des terres situées à proximité. Ce faisant, elles sont pensées comme indissociables de l'élément terrestre. Aussi, on comprend pourquoi aucun chapitre personnalisé ne leur est consacré.

Au sujet du classement des îles dans la *Chorographie*, notons qu'il correspond à leur appartenance soit à l'intérieur (la Méditerranée), soit à l'extérieur (l'Océan). Cette oscillation contribue à faire de l'île le lieu par excellence de l'entre-deux, comme une étape entre deux parties. C'est d'ailleurs le rôle opéré par les sections insulaires de l'œuvre. La première permet à Pomponius Mela d'articuler son périple des côtes méditerranéennes avec celui des rives océaniques. Il l'explique d'ailleurs très clairement : « L'île de Gadès qu'on rencontre au sortir du détroit nous invite à parler des autres îles [celles de la Méditerranée] avant de passer, comme nous l'avons promis au début, à la description des rivages de l'Océan et du pourtour des terres »<sup>70</sup>. Quant à la seconde section insulaire, elle justifie l'articulation du parcours des rivages océaniques en regard de l'Europe avec celui du reste du monde.

Quant à savoir si l'appartenance à l'intérieur ou à l'extérieur influe sur la catégorisation positive ou négative de l'île, la chose n'est pas d'emblée aisée. La Méditerranée est certes porteuse d'îles fertiles, peuplées et importantes au niveau historique ou légendaire, ce qui

---

<sup>70</sup> *Gades insula quae egressis fretum obuia est, admonet, ante reliquas dicere quam In Oceani litora terrarumque circuitum, ut initio promissimus, oratio excedat. Ibid.*, p. 60.

constitue des qualités positives. Cependant, certaines se révèlent négativement caractérisées comme barbares ou encore infestées de serpents venimeux. Concernant l’Océan, les îles qui s’y trouvent sont bien entendu considérées comme sauvages, voire peuplées de monstres. En revanche, certaines peuvent être très fertiles ou gorgées de matériaux recherchés comme l’étain – nécessaire à la fabrication du bronze –, des pierres précieuses en tout genre ou des perles. La coupure n’est donc pas franche. Cependant, certains éléments contribuent à dissiper ce flou. D’abord, en ce qui concerne la Méditerranée, il faut savoir que les îles « négatives » sont rares et majoritairement présentes dans l’extrémité occidentale de cet espace maritime, soit à sa frontière avec l’Océan. Ce n’est sans doute pas un hasard, d’ailleurs, que la dernière île évoquée par Pomponius – autrement dit, la plus marginale – nommée Colubraria (les Îles Columbretes), soit justement la seule de l’ensemble insulaire méditerranéen à être infestée de serpents et, du coup, inhabitable<sup>71</sup>. En prenant compte de ces précisions, nous pouvons conclure que dès Pomponius, l’appartenance au centre ou à la périphérie joue bel et bien un rôle dans la caractérisation positive ou négative de l’île.

### L’Histoire naturelle de Pline l’Ancien

C’est en 77 que Pline l’Ancien publie son *Histoire naturelle*<sup>72</sup> (HN). Son sujet est ambitieux : c’est la « [m]atière stérile, la nature des choses, c’est-à-dire la vie<sup>73</sup> ». Dans sa préface dithyrambique dédiée à l’empereur Titus Vespasien, Pline détaille le contenu de son œuvre :

Vingt mille faits dignes de conservations [...], vingt mille faits extraits de la lecture d’environ deux mille volumes, dont un bien petit nombre est entre les mains des savants à cause de l’obscurité de la matière, et qui proviennent de cent auteurs de choix, ont été renfermés en trente-six livres, avec l’addition de

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>72</sup> PLINE L’ANCIEN. *Histoire naturelle*, tomes 1 et 2, texte établi, traduit et annoté par Émile LITTRÉ, Paris, J. Dubochet, Le Chevalier et C<sup>ie</sup>, Éditeurs, 1851, 740 et 708 p.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 2.



beaucoup de choses ou ignorées de nos prédécesseurs, ou découvertes depuis eux par la civilisation<sup>74</sup>.

Ce que Pline présente à l'empereur, c'est une compilation du savoir de son époque. Partant du thème englobant de la « nature des choses », il le décline en une série de sept sujets. Ceux-ci sont ensuite agencés de manière à fournir au lecteur un cheminement intellectuel idéal pour connaître et comprendre le savoir offert. Dans cette hiérarchie de la connaissance, la description de l'univers (livre II) constitue le point de départ essentiel du voyage. À partir de celui-ci, on procède à un changement d'échelle qui nous conduit à la géographie (livre III à VI), puis à l'ethnographie (livre VII), à la zoologie (livres VIII à XI), à la botanique (livres XII à XIX), à la médecine (livres XX à XXXII) pour conclure avec la minéralogie (livres XXXIII à XXXVII). Cette volonté d'articuler plusieurs objets d'étude à dessein de former un tout cohérent s'applique aussi à chacune des sciences développées dans l'*HN*. Ainsi, pour celle qui nous intéresse d'entrée de jeu, à savoir la géographie, toutes les parties du monde, qu'elles soient continentales ou insulaires, sont organisées de manière à constituer un ensemble descriptif uni et fluide.

La disposition des îles dans la section géographique de l'*HN* diffère donc complètement de celle de la *Chorographie*. À la différence de Pomponius Mela, Pline ne concentre pas l'essentiel de la matière insulaire dans des chapitres précis. Les îles sont plutôt groupées dans des paragraphes qui ponctuent le fil descriptif des livres III à VI, de manière à accompagner l'évocation d'une mer ou d'un littoral<sup>75</sup>. Ces observations n'ont rien de neuf : Nathalie Bouloux les expose d'emblée<sup>76</sup>, notant que « les îles se fondent dans la description, sans qu'une place particulière leur soit réservée<sup>77</sup> ». C'est là en quelque sorte une incidence de la vocation « encyclopédique » de l'œuvre de Pline. Toutefois, pareille remarque suggère que N. Bouloux ne s'intéresse pas suffisamment au sujet des modalités

---

<sup>74</sup> *Viginti millia dignarum cura [...], ex lectione uoluminum circiter duum millium, quorum pauca admodum studiosi alligunt propter secretum materiae, ex exquisitis auctoribus centum inclusimus triginta sex uoluminibus, adiectis rebus plurimis quas aut ignorauerant priores aut postea inuenerat uita. Ibid.*, p. 3. En réalité, l'œuvre comporte trente-sept livres.

<sup>75</sup> Les livres III à VI sont consacrés à la géographie. *Ibid.*, p. 153-278

<sup>76</sup> BOULOUX, Nathalie. *op. cit.*, p. 2.

<sup>77</sup> BOULOUX, Nathalie. *op. cit.*

de la distribution de la matière insulaire au sein du récit. De fait, un agencement semblable ne peut pas aller tout simplement de soi. La place des îles dans le texte, au même titre que dans l'ordonnement du monde, doit nécessairement faire sens. Pour comprendre le rôle des sections insulaires dans la description de l'espace, il est nécessaire de s'attarder sur la manière dont les grandes étapes de l'exposé de l'écoumène s'enchaînent.

Dans le livre III, Pline présente la section intérieure de l'Europe, autrement dit celle que borde la Méditerranée, suivant une progression allant de l'Espagne jusqu'aux îles de la mer Ionienne et de l'Adriatique. Puis, dans la première partie du livre IV, la description reprend à partir de l'Épire jusqu'aux îles du Pont, après quoi Pline mentionne que l'on doit sortir de l'Europe pour la suite du livre<sup>78</sup>. Il poursuit ensuite avec les îles du Septentrion et se déplace jusqu'aux îles de la mer Atlantique, lieu qui avoisine l'Espagne ultérieure, point de départ du livre III. Ensuivant, Pline fait état dans le livre V des terres et des îles africaines et asiatiques en contact avec la Méditerranée, des Mauritanies jusqu'aux îles du Propontide. Le parcours intérieur reprend dans le livre VI, en commençant par le Pont et les Mariandynes, jusqu'aux îles du Pont-Euxin, après quoi l'auteur nous conduit une fois de plus vers l'extérieur océanique. Le périple débute alors par les nations peuplant les rivages de l'océan de Scythie et se termine aux îles Fortunées (îles Canaries).

Si nous résumons, le mouvement induit par le fil narratif de l'œuvre des livres III à VI est d'abord circulaire. Il se déroule en deux circuits : le premier effectue le tour de l'Europe, tandis que le second chemine autour de l'Afrique et l'Asie. Or, ce mouvement est aussi centrifuge. Que ce soit pour les parties européenne ou africo-asiatique, Pline dépeint en premier lieu les rivages intérieurs, c'est-à-dire méditerranéens, pour ensuite traiter de la bande de terre extérieure et océanique. Comme nous l'avons susmentionné, les îles, groupées en paragraphes, jalonnent les grandes phases de la description. Il convient cependant de préciser qu'elles les concluent aussi. Ainsi positionnées au sein de l'organisation du texte – et c'est là l'observation manquante chez N. Bouloux –, les sections insulaires remplissent tout autant le rôle de lien entre chacun des segments des

---

<sup>78</sup> *Exeundum deinde est, ut externa Europae [...].* PLINE L'ANCIEN. *op. cit.*, p. 201.

circuits que celui d'étape entre l'intérieur et l'extérieur du monde présenté. Cette position met en exergue la nature médiane de l'île.

Comme le mentionne N. Bouloux, le traitement des îles chez Pline se caractérise par la proposition d'un nouveau modèle. En effet, s'il importe de détailler le contenu d'une île – une attention que nous trouvons déjà chez Pomponius Mela –, la nouveauté émane du souci de l'orienter et de fournir la mesure de sa circonférence ainsi que la distance qui la sépare de la côte ou d'une autre île<sup>79</sup>. C'est là une manière de faire qui sera souvent reprise par les auteurs antiques, tardo-antiques et médiévaux. En ce qui concerne la catégorisation des îles en fonction de leur ambivalence spatiale, le texte de l'*Histoire naturelle* est semblable à celui de la *Chorographie*. En revanche, le statut de certaines îles change. Un bon exemple de cela réside dans la Bretagne. En effet, celle-ci, en raison de sa récente conquête militaire, est plus connue, voire familière. Cependant, cette familiarisation n'est pas totale. Comme le dit Pline, « [la] connaissance [de la Bretagne] ne dépasse-t-elle pas les abords de la forêt Calédonienne<sup>80</sup> », soit la partie septentrionale de l'île. Ce faisant, cette île continue d'appartenir au monde extérieur.

### Le Recueil des choses mémorables de Solin

C'est dans la première moitié du IIIe siècle que Solin, un auteur païen, procède à la rédaction de son *Recueil des choses mémorables* ou *Polyhistor*<sup>81</sup>. Dans la préface de celui-ci, une lettre adressée à une relation nommée Oclatinus Adventus, consul de 218<sup>82</sup>, l'auteur indique les sujets considérés dans l'œuvre<sup>83</sup>. D'abord, il traite de la position des lieux, des

---

<sup>79</sup> BOULOUX, Nathalie. *op. cit.*, p. 2.

<sup>80</sup> PLINE L'ANCIEN. *op. cit.*, p. 202.

<sup>81</sup> SOLIN. *The Excellent and Pleasant Work*. *Collectanea rerum memorabilium*, traduit par Arthur GOLDING (1587), introduction par George KISH, Gainesville, Scholar's Facsimiles & Reprints, 1955. Le texte de Solin a récemment fait l'objet d'une analyse complète dans le cadre de la thèse d'Arwen Elizabeth Apps de la Macquarie University (Australie, 2011) intitulée *Gaius Iulius Solinus and his Polyhistor*. Toutefois, cet ouvrage nous est inaccessible, et ce, même sous un format téléchargeable.

<sup>82</sup> SOLIN. *Collectanea rerum memorabilium*, une recension de Theodor MOMMSEN, Berlin, Weidmann, 1895, p. VIII.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 1-2.

mers et des diverses parties du monde. Il s'attarde ensuite aux habitants de ces régions, à leur physique et à leurs us et coutumes. Enfin, il développe au sujet des animaux, des plantes et des pierres précieuses trouvables dans chacune des contrées présentées. Le *Recueil* constitue donc un ouvrage de nature « encyclopédique » dont les principaux modèles sont l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien et la *Chorographie* de Pomponius Mela<sup>84</sup>.

Le texte se divise en soixante-neuf chapitres de longueur inégale. Les trente-cinq premiers sont consacrés à l'Europe<sup>85</sup>, tandis que les autres traitent de l'Afrique et de l'Asie<sup>86</sup>. Dans cet ensemble, nous constatons un arrangement des îles pratiquement semblable à celui de Pline l'Ancien. De fait, Solin les groupe en chapitres qu'ils disposent au fil de son exposé. Toutefois, à la différence de son modèle, il sélectionne Rome pour point de départ. Ce choix s'explique par l'importance de cette cité, qui n'est pas moins que « la tête du monde »<sup>87</sup>.

Les mouvements opérés par la narration demeurent les mêmes que ceux de l'*Histoire naturelle*. Le premier circuit s'opère autour de l'Europe. Partant de l'*Urbs*, Solin longe le rivage nord-méditerranéen et se rend jusqu'à la Scythie<sup>88</sup>. Puis, il redémarre avec les îles Scythiques et l'océan septentrional. Allant vers l'ouest, il suit la rive océanique européenne pour descendre et se conclure en Espagne<sup>89</sup>. Le second circuit chemine alentour de l'Afrique et de l'Asie. Débutant par la Libye, il côtoie cette fois le rivage méridional méditerranéen jusqu'aux nations environnantes de l'Oxus<sup>90</sup>. Puis, de l'océan Scythique en direction de l'océan Oriental, il se dirige vers l'Inde et Taprobane, pour ensuite poursuivre sa course le long des berges sud de l'Océan jusqu'aux îles Fortunées<sup>91</sup>.

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. VIII à X.

<sup>85</sup> SOLIN. *The Excellent and Pleasant Work*, *op. cit.*, p. B.iii. à Q. iii

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. Q.ii. (v) à Gg.ii.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. B.ii.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. B.iii. à O.i.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. O.i. (v) à Q.ii.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. Q.ii. (v) à Cc.iii. (v)

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. Cc.iii. (v) à Gg.ii.

En ce qui concerne le traitement des îles, Solin reprend l'essentiel des propos de ses modèles Pline et Pomponius Mela. Cependant – et, comme le note N. Bouloux, c'est là la particularité de l'ouvrage<sup>92</sup> –, l'auteur insiste davantage sur les propriétés étranges et fabuleuses des îles, et ce, tant pour celles de la Méditerranée que celles de l'Océan. La catégorisation des îles en fonction de leur situation est claire au sein de ce texte. De fait, le mouvement centrifuge inhérent au récit, c'est-à-dire le passage de l'intérieur à l'extérieur, se comprend chez Solin selon une vision romano-centriste de l'espace. En effet, tel que susmentionné, il fait de Rome le centre du monde. En regard de cela, l'ensemble des éléments présentés dans son ouvrage s'articule à ce pôle. Prenons l'exemple de la Scythie, point de chute de la première partie du premier circuit. L'importance accordée par Solin aux populations monstrueuses présentes en ce lieu contribue à l'associer à la périphérie<sup>93</sup>. Plus loin, dans le chapitre XXIV, l'auteur dit de l'Océan qu'il représente la limite de l'extérieur<sup>94</sup>. Par conséquent, toutes les terres qui le côtoient doivent être perçues comme des seuils. Quant aux îles qui se dressent au-delà, telles la Bretagne et Taprobane, l'extériorité atteint son comble, puisqu'elles constituent alors, tout simplement, d'autres mondes<sup>95</sup>.

### Les Histoires contre les Païens d'Orose

Il est consensuel de considérer qu'Orose, prêtre chrétien originaire de la ville espagnole de Tarragona, procède à la rédaction des *Histoires contre les Païens* aux alentours de 418<sup>96</sup>. Cette date se justifie par le fait qu'elle correspond au dernier événement présenté dans le cadre de l'œuvre, soit l'ascension au trône de Vallia, roi des Wisigoths<sup>97</sup>. Dédiées à l'évêque Augustin d'Hippone, les *Histoires* ont pour objet de prouver aux païens que contrairement à ce qu'ils avancent, Rome et son empire ne connaissent pas de difficultés

---

<sup>92</sup> BOULOUX, Nathalie. *op. cit.* p. 2.

<sup>93</sup> SOLIN. *op. cit.*, p. M.iiii. à N.iii.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. Q.i. (v)

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. P.ii. et p. Ee.iii. (v)

<sup>96</sup> OROSE. *Seven Books of History againts the Pagans*, traduit et annoté par A. T. FEAR, Liverpool. Liverpool University Press, 2010, 456 p. Pour une traduction française du tableau géographique orosien, voir JANVIER, Yves. *La Géographie d'Orose*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 35-57.

<sup>97</sup> OROSE. *op. cit.*, p. 412-413.

suite au développement du christianisme. De fait, c'est en réalité toute la période précédant l'avènement du Christ qui se caractérise par de nombreuses tragédies<sup>98</sup>.

Orose structure les *Histoires* en sept livres. Ceux-ci, en fonction des sujets abordés, peuvent se diviser en deux groupes. Le premier, qui contient les livres I à III, traitent des événements qui concernent ce qu'Orose identifie comme les Quatre Royaumes, à savoir celui de Babylone, d'Afrique, de Macédoine et de Rome<sup>99</sup>. Le second groupe, qui comporte les livres restants, présente les péripéties qui conduisent à la mise en place de la prédominance romaine sur l'écoumène. Le livre I possède en guise d'amorce un tableau géographique dont l'unique fonction est de fournir aux lecteurs la base de connaissances nécessaire pour localiser les événements abordés dans l'ensemble de l'ouvrage<sup>100</sup>. Par la suite, Orose présente ce qu'il appelle la « fondation du monde »<sup>1</sup>, partant d'Adam jusqu'à la paix de Nicias<sup>101</sup>. Le livre II débute par la fondation de Rome et se conclut avec le sac perpétré contre elle par Brennus et les troupes sénonnes<sup>102</sup>. Le livre III couvre la période allant de la Guerre du Péloponnèse jusqu'à la mort d'Alexandre le Grand<sup>103</sup>. Le livre IV s'amorce avec la guerre contre Pyrrhus de Tarente et s'étire jusqu'à la chute de Carthage<sup>104</sup>. Cette victoire romaine constitue le point de départ du livre V qui se termine, quant à lui, avec la rébellion de Spartacus<sup>105</sup>. Le livre VI démarre avec le conflit qui oppose Rome à Mithridate et se conclut avec la prise de pouvoir d'Auguste<sup>106</sup>. C'est un moment très important pour Orose, puisqu'il marque le début de la *pax uniuersalis*, un fait qui coïncide avec la naissance du Sauveur. Enfin, le livre VII couvre la période impériale, et ce, jusqu'en 418<sup>107</sup>.

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 7-16.

<sup>99</sup> Orose théorise que parmi tous les royaumes de la Terre, un seul peut posséder le pouvoir suprême. Ce fut d'abord le cas du royaume de Babylone (les Perses), puis celui de la Macédoine (Alexandre le Grand et ses successeurs), de l'Afrique (les Carthaginois) et finalement, de Rome. *Ibid.*, p. 73-74.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 33-72.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 73-108.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 109-153.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 154-205.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 206-260.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 261-317.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 318-414.

Cela dit, concentrons-nous maintenant sur la manière dont Orose traite des îles dans son tableau géographique. Tout comme ses prédécesseurs, il divise lui aussi le monde en trois continents. Toutefois, il présente ensuite leurs régions constitutives en fonction de leur contiguïté, ce qui constitue une nouveauté. En ce qui concerne les îles, plusieurs d'entre elles sont disposées à la suite des terres de l'écoumène dont elles sont contiguës. Ainsi, Taprobane est placée après l'Inde, les îles du Nord-Ouest (Bretagne, Orcades, Thylé, Hibernie et Mévania (îles de Man et d'Anglesey)) succèdent à la Gaule et les Fortunées suivent la description de l'Afrique.

Toutefois, cette logique ne peut s'appliquer aux îles méditerranéennes qui n'ont de contiguïtés qu'avec la mer. Voilà pourquoi elles sont les seules à qui Orose consacre un développement *sui generis* qu'il insère au terme de son exposé géographique<sup>108</sup>. Couvrant un espace allant de l'Hellespont à l'Océan<sup>109</sup>, il commence par présenter Chypre et la Crète. Il passe ensuite par les Cyclades dont il fournit le nom de celles qui occupent une position extrême, à savoir Rhodes, Ténédos, Carpathos (Karpathos) et Cythère. Suivent la Sicile, la Sardaigne, la Corse, les deux Baléares, Majorque et Minorque, et finalement Ibiza. Pour ce développement, le traitement des îles apparaît relativement égal. On donne leur situation par rapport aux mers environnantes, leur orientation, leur étendue et, pour la Sicile seule, le nom des promontoires et des cités.

Dans l'ensemble de son œuvre, Orose n'épuise pas la matière insulaire. C'est un trait qui le distingue de ses prédécesseurs. Cette sobriété s'explique par la fonction du tableau géographique précédemment mentionnée, c'est-à-dire d'offrir aux lecteurs le savoir nécessaire pour situer l'ensemble des faits présentés dans les sept livres<sup>110</sup>. Autrement dit, ne sont mentionnées que les îles ayant été le théâtre d'une épidémie, d'une guerre ou de

---

<sup>108</sup> D. Lecoq soutient qu'en vérité Orose consacre deux développements particuliers aux îles. En effet, elle fait des îles océaniques — les « îles du Nord-Ouest » susmentionnées — une section autonome. LECOQ, Danielle. *op. cit.*, p. 17. Pourtant, une simple lecture du texte d'Orose invalide cette affirmation. De fait, immédiatement après avoir nommé et décrit ce groupe d'îles, l'auteur dit clairement : « Tels sont les territoires de l'Europe ». JANVIER, Yves. *op. cit.*, p. 51. C'est là une observation que N. Bouloux avait déjà énoncée. BOULOUX, Nathalie. *op. cit.*, p. 2-3.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 54-56.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 9.

tout autre type de tragédies dignes de nourrir l'argumentaire d'Orose<sup>111</sup>. Il est aussi plausible que ce soit pour cette raison qu'il ne procure que peu de détails sur les caractéristiques particulières de ces îles. En effet, les plus récurrentes sont l'éloignement (la Bretagne, les Orcades, Thylé), la fertilité (l'Hibernie ou Mévania) ou la proximité avec une cité d'envergure (la Sicile).

Tout comme chez Solin, il est clair ici que l'appartenance à l'intérieur joue un rôle favorable dans la catégorisation positive des îles méditerranéennes. D'abord, parce qu'Orose les situe « dans *notre* mer »<sup>112</sup>. Ce pronom possessif marque la volonté de s'appropriier l'espace méditerranéen. Cette appropriation sous-entend une connaissance de cette mer et de son contenu, ce qui contribue à la création d'une relation de familiarité, donc de proximité. La distance réelle et idéale entre cette société et les îles est par conséquent tenue. Cela n'a donc rien d'étonnant que ce soit une île de l'intérieur, la Sicile, qui soit dotée de la description la plus fournie. C'est d'ailleurs la seule dont on mentionne le nom des cités qui s'y dressent, preuve irrévocable de sa nature civilisée. Partant, la Méditerranée est montrée comme partie intégrante de la Civilisation, celle de Rome, mais aussi celle du Christ.

En effet, l'œuvre d'Orose témoigne d'un grand changement. À la suite d'Eusèbe de Césarée, il entrelace l'histoire séculière – romaine – et l'histoire du christianisme. Ce faisant, le temps romain et le temps chrétien en viennent à former une seule entité. C'est un fait que nous percevons par exemple dans la synchronisation de l'ascension d'Auguste, responsable de la *Pax romana*, avec la naissance du Christ, libérateur du genre humain<sup>113</sup>. Indissociable du temps, l'espace emprunte un chemin identique. Rome, alors point structurant de l'espace impérial, devient aussi celui de la Chrétienté. Cette centralité est justifiée traditionnellement par la primauté du siège romain sur les autres *sedes*, une prépondérance fondée d'une part sur le fameux verset de Mt16, 18-19 « *Tu es Petrus [...]* »,

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 7 à 16.

<sup>112</sup> JANVIER, Yves. *op. cit.*, p. 54. Souligné par nous.

<sup>113</sup> Sur l'importance de cette synchronisation de l'ordonnement du temps chez Orose, voir OROSE. *op. cit.*, p. 18-22.



de l'autre sur la dédicace de l'Église romaine par le double martyr de saints Pierre et Paul<sup>114</sup>.

Ce remaniement du système de représentation spatial romain octroie une nouvelle qualité à l'intérieur et l'extérieur. De fait, l'intériorité devient gage de christianisation, un état en tout point positif pour Orose. L'extériorité, à l'inverse, s'associe alors au paganisme et se teinte donc de négativité. En regard de cela, il semble que le positionnement final de la section insulaire méditerranéenne pose problème. De fait, en raison de la proximité formelle des îles avec le centre impérial romain chrétien, il aurait paru plus significatif de leur octroyer une position plus centrale comme chez Pomponius Mela. Si cette situation constitue à première vue une aporie, il faut toutefois préciser que ce n'est qu'un leurre. En effet, le choix d'Orose de placer la section insulaire au terme de son discours contribue à valoriser la fonction médiane des îles, non pas entre les différentes parties de l'espace, mais bien entre l'espace et le temps. Autrement dit, elles font le pont entre la description du monde et son Histoire, tous deux créés et ordonnancés par Dieu, ce qui, en définitive, ne contredit en rien son appartenance au domaine de l'intérieur.

Jusqu'à présent, nous semble-t-il, aucun des auteurs analysés ici n'a été aussi clair à propos de cette dimension temporelle de la valeur médiane insulaire. Au mieux, elle était sous-entendue, surtout dans le cas des îles de l'intérieur. En effet, plusieurs d'entre elles se trouvent associées à un évènement mythologique, que ce soit par l'étymologie de leur nom, par la présence d'un temple ou d'une grotte évoquant la réalisation de ce passé prodigieux, etc. Dans une perspective où le temps et l'espace se christianisent, les îles, lieux de l'entre-deux, constituent donc chez Orose les ponts entre un monde décrit sans tares et une Histoire qui, certes, ne sera pas sans horreurs et souffrances, mais qui, selon le plan divin, sera marquée positivement par le sacrifice christique et le rachat du genre humain. Autrement dit – et c'est-là une hypothèse que nous chercherons à prouver ultérieurement –, les îles

---

<sup>114</sup> SAXER, Victor. « La mission : l'organisation de l'Église au III<sup>e</sup> siècle », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome II : *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, dir. Jean-Marie MAYEUR, Charles PIETRI, Luce PIETRI, André VAUCHEZ et Marc VENARD, Paris, Desclée, 1995, p. 68.

jouent le rôle d'étapes dans le cheminement de l'Histoire providentielle et partant, des fidèles qui en sont les acteurs.

### Le livre XIV des Étymologies d'Isidore de Séville

L'évêque Isidore de Séville rédige les *Étymologies* dans le premier quart du VIIe siècle, vers la fin de sa vie<sup>115</sup>. Cet ouvrage dédié au roi wisigoth Sisebut constitue une imposante compilation du savoir de l'époque qui réunit des auteurs antiques tant païens que chrétiens. Selon Isidore, l'approche étymologique de la connaissance se justifie par le fait que l'étymologie véhicule le sens véritable d'un vocable et permet de révéler rapidement le caractère intrinsèque de ce qu'il désigne<sup>116</sup>. Les thèmes considérés sont nombreux et sont répartis en vingt livres ordonnés en trois groupes<sup>117</sup>. Le premier aborde une série de sujets qui procèdent d'une éducation générale exemplaire. On y trouve la grammaire (livre I), la rhétorique et la dialectique (livre II), les mathématiques (III), la médecine (IV), ainsi que les lois et le temps (V). Le second groupe constitue une particularisation de la Création. Il touche d'une part les sujets qui relèvent de la *scala naturae*, soit l'échelle des êtres qui part de Dieu jusqu'aux minéraux, et de l'autre, des quatre éléments. Y sont traités les livres et offices ecclésiastiques (VI), Dieu, les anges et les saints (VII), l'Église et les sectes (VIII), les langues et groupes sociaux (IX), le vocabulaire (X), l'homme et les monstres (XI), les animaux (XII), le Monde et ses parties (XIII), la Terre (XIV), les pierres et les métaux (XVI). Le troisième groupe se consacre aux institutions humaines, aux objets et aux activités de la vie quotidienne ainsi qu'aux lieux dans lesquels ils s'inscrivent. On observe donc les édifices et les champs (XV), l'agriculture (XVII), la guerre et les jeux (XVIII), les

---

<sup>115</sup> ISIDORE DE SÉVILLE. *The Etymologies*, traduites par Stephen A. BARNEY, W. J. LEWIS, J. A. BEACH, Oliver BERGHOF et Muriel HALL, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 475 p. En plus de cette édition, nous utiliserons celle du livre XIV publiée par les Belles Lettres puisqu'elle fournit le texte latin. ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra*, traduit et commenté par Olga SPEVAK, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 280 p.

<sup>116</sup> ISIDORE DE SÉVILLE. *The Etymologies*, *op. cit.*, p. 54-55.

<sup>117</sup> Les lignes qui suivent procèdent des propositions effectuées par S. A. Barney et ses collaborateurs. Toutefois, à leur différence, nous incluons le livre XV dans le troisième groupe. En effet, la connaissance des activités humaines, nous semble-t-il, prend davantage de sens lorsqu'elles sont considérées avec les lieux dans lesquels elles se produisent. ISIDORE DE SÉVILLE. *The Etymologies*, *op. cit.*, p. 20.

navires, les édifices (encore) et les vêtements (XIX), et, enfin, la nourriture, la boisson et les ustensiles (XX).

Tel que susmentionné, le livre XIV est dédié à la Terre, c'est-à-dire à la géographie. Il se compose de neuf chapitres. Le premier traite de la position de la Terre dans le monde ainsi que des emplois du vocable *terra*<sup>118</sup>. Le second chapitre procède à l'identification des trois parties de l'écoumène, soit l'Asie, l'Europe et la Libye (l'Afrique), ainsi qu'à leur situation<sup>119</sup>. Les trois chapitres suivants sont consacrés à la description de ces continents qu'Isidore présente dans le même ordre<sup>120</sup>. Suit un autre bloc de trois chapitres qui sont dédiés à des éléments géographiques précis, à savoir les îles, les promontoires et les montagnes<sup>121</sup>. Vient ensuite une étude concise des vocables relatifs à la Terre<sup>122</sup>, après quoi l'auteur enchaîne avec le neuvième et dernier chapitre qui traite des lieux souterrains<sup>123</sup>.

Le traitement isidorien des îles se distingue de ceux que nous avons précédemment abordés. En effet, Isidore, dans le cadre de son livre XIV, groupe l'ensemble de la matière insulaire jugée digne d'intérêt au sein d'un même chapitre qu'il intitule *De insulis*. L'évêque de Séville ne prétend en rien à l'exhaustivité. Il ne considère plutôt que les îles qui, en raison de leur importance historique ou leur caractère exceptionnel, sont dignes de mémoire<sup>124</sup>. Notons que l'auteur maintient à l'intérieur de ce chapitre une division classique en différenciant les îles océaniques des îles méditerranéennes<sup>125</sup>.

La première partie présente une matière insulaire organisée selon trois pôles. Sont d'abord exposées les îles du Septentrion, à savoir la Bretagne, Tanatos (Thanet), Thulé, les Orcades et finalement la Scotie/Hibernie. Ensuite, c'est au tour de celles de l'Atlantique,

---

<sup>118</sup> ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra*, *op. cit.*, p. 2-5.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 6-7.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 6-49; p. 49-81; p. 82-99.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 100-141; p. 141-143; p. 144-155.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 155-165.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 165-173.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. XIX; BOULOUX, N., *op. cit.*, p. 3.

<sup>125</sup> Le passage d'une section à l'autre est explicite et, par conséquent, ne porte nullement à confusion.

c'est-à-dire Gadès, les Fortunées, les Gorgades (les îles du Cap-Vert) et les Hespérides (îles Canaries). Enfin, l'auteur évoque celles qui se trouvent non loin de l'Inde, soit Chryse, Argyre, Taprobane et Tiles. Le traitement ici est assez simple. Chaque île se voit située en regard du continent ou de l'île la plus proche. On instruit aussi au sujet d'un ou plusieurs traits qui témoignent de leur singularité. Il convient de noter que seules la Bretagne ainsi que Taprobane sont accompagnées de leurs dimensions.

La seconde moitié du chapitre, dédié aux îles de la Grande mer<sup>126</sup>, possède une matière plus dense. Isidore présente en premier lieu Chypre, puis la Crète, Abydos et Cos. Parvenu aux Cyclades, il ne détaille que les principales<sup>127</sup>. Il passe ensuite à la Sicile, puis Thapsus et les Éoliennes dont il donne le nom de quelques-unes<sup>128</sup>. Suivent alors les Stoechades (îles d'Hyères), la Sardaigne, la Corse, Ébusus (Ibiza), Colubraria puis finalement les Baléares. À la différence de la précédente partie, Isidore fournit pour chacune de ces îles force détails tels que l'étymologie de leur nom, leurs caractéristiques singulières, les cités qui se dressent sur leur territoire et leur histoire. Un traitement semblable montre bien la propension d'Isidore à favoriser les îles méditerranéennes, ce qui participe à valoriser au niveau spatial l'intériorité par rapport à l'extériorité. En cela, le livre XIV s'inscrit à la suite des quatre discours géographiques antérieurs. Nonobstant, c'est tout le contraire lorsque nous considérons la place du *De insulis* dans l'ensemble des *Étymologies*, sa filiation avec les chapitres qui le suivent ainsi que sa position au sein du livre XIV qui, nous le verrons, gratifie la nature médiane de l'île d'une dimension théologiquement importante.

D'abord, considérons l'étymologie du vocable *insula* : « les îles s'appellent ainsi parce qu'elles sont *in salo*, c'est-à-dire dans la mer »<sup>129</sup>. Partant, l'île constitue un lieu qui se caractérise par le fait d'être ceint par l'élément liquide. Toutefois, tel que le remarque N.

---

<sup>126</sup> C'est ainsi qu'Isidore nomme la Méditerranée. Il lui donne pour limite orientale l'Hellespont et comme frontière occidentale l'île océanique de Gadès. ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra*, op. cit., p. 110.

<sup>127</sup> C'est-à-dire Délos, Rhodes, Ténédos, Carpathos, Cythère, Icarie, Naxos, Mélos, Chios et Samos.

<sup>128</sup> Qui sont Lipari, Hiéra (Vulcano), Strongyle (Stromboli), Didyme (Salina), Éricusa (Alicudi), Hephaestia (non identifiée), Phénicusa (Filicudi), Euonymos (Panarae), Stripode et Sonores (non identifiées).

<sup>129</sup> *Insulae dictae quod in salo sint, id est in mari*. ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra*, p. 100-101

Bouloux, Isidore n'inclut pas son chapitre sur les îles dans le livre XIII des *Étymologies* au sein duquel, pourtant, il consacre la moitié de son développement aux différentes formes de l'eau, mais bien dans le quatorzième, voué à la Terre<sup>130</sup>. Cette inclusion se justifie par le fait que les îles partagent des caractéristiques communes avec les promontoires et les montagnes, deux élévations indubitablement liées à la terre. Cette corrélation est d'abord exprimée en amorce du chapitre VII dédié aux promontoires : « La propriété commune aux îles est de faire saillie, et c'est pourquoi certaines zones des îles sont appelées promontoires »<sup>131</sup>. Afin d'exemplifier ce qu'il avance, Isidore enchaîne aussitôt avec une citation de Salluste au sujet de la Sardaigne : « Elle fait saillie sur la mer, plus largement vers l'orient que vers l'occident »<sup>132</sup>. Cette insistance sur le fait de saillir indique qu'îles et promontoires constituent des points de contact entre la terre et la mer. Autrement dit, ce sont des lieux médians. Or, le fait de s'élever ainsi s'avère aussi un attribut propre aux montagnes qui « sont des gonflements très élevés des terres »<sup>133</sup>. Celles-ci constituent également des lieux de l'entre-deux. Toutefois, dans ce cas, la relation s'effectue essentiellement entre la terre et le ciel. Pensons à l'Olympe qui « repose au-dessus des nuages »<sup>134</sup>, au Parnasse « dont les deux sommets s'élèvent au ciel »<sup>135</sup> ou encore le mont Calpé qui, « grâce à sa hauteur, [...] donne l'impression de soutenir la machine du ciel et les étoiles »<sup>136</sup>. Cela dit, la montagne peut aussi, tout comme l'île, être un point de contact entre la terre et l'eau. Un excellent exemple se trouve dans la Genèse, où il est dit que lors du dix-septième jour du septième mois, l'arche de Noé s'arrêta sur la cime des montagnes d'Ararat<sup>137</sup>.

Pour résumer, la présence des îles au sein du livre XIV s'explique essentiellement par un rapport de similitude avec les promontoires et les montagnes. Tous les trois se démarquent,

---

<sup>130</sup> BOULOUX, N, *op. cit.*, p. 3.

<sup>131</sup> *Commune est insulis ut promineant; inde et loca earum promunturia dicuntur.* ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra*, *op. cit.*, p. 140-141.

<sup>132</sup> *In orientem quam in occidentem latior prominent.* *Ibid.*, p. 140-141.

<sup>133</sup> [...] *sunt tumores terrarum altissimi* [...]. *Ibid.*, p. 144-145.

<sup>134</sup> [...] *Nubes excessit* [...]. *Ibid.*, p. 148-149

<sup>135</sup> [...] *qui gemino uertice est erectus in caelum.* *Ibid.*, p. 150-151

<sup>136</sup> *Qui propter altitudinem suam quasi caeli machinam atque astra sustentare uidetur.* *Ibid.*, p. 154-155

<sup>137</sup> [...] *requieuitque arca mense septimo vicesima septima die mensis super montes Armeniae* [...]. Gn 8, 4.

entre autres choses, par leur fonction d'intermédiaire que ce soit entre l'eau et la terre, la terre et le ciel, mais aussi entre la Terre et le Ciel. De fait, les penseurs chrétiens du Moyen Âge, s'appuyant sur la Bible, faisaient de la montagne un point de contact exemplaire entre l'ici-bas et le là-haut. Pensons au mont Sinaï où Moïse reçut les Tables de la Loi<sup>138</sup>, à la montagne de Sion où Dieu avait établi sa demeure<sup>139</sup> ou encore au mont des Oliviers où se produisit l'Ascension du Sauveur<sup>140</sup>. Or, ce rôle d'intermédiaire entre les créatures et le Créateur est-il aussi le fait de l'île ?

Deux indices fournis par le texte isidorien vont dans ce sens. Le premier de ceux-ci se révèle dans la relation analogique entre la montagne et l'île. En effet, toutes deux se caractérisent par le fait qu'elles émergent à partir d'un substrat, un état qui les situe entre le ciel et la terre. Notons toutefois que cette observation peut sembler singulière lorsque l'on remarque à la suite de Michel Lauwers que l'un des points essentiels de la « théologie » de l'île au Moyen Âge est sa planéité<sup>141</sup>. C'est un fait que l'historien observe d'abord dans certains discours qui sont consacrés à l'île de Lérins – ou du moins qui en évoquent le nom et les qualités. Il cite en exemple le poème adressé à Fauste de Sidoine Apollinaire qui écrit « "quelles éminences cette île pourtant si plate a envoyées au ciel" »<sup>142</sup>. Il mentionne aussi le cas d'Ennode qui, dans la *Vie de l'évêque Epiphane de Pavie*, parle de « "la plane Lérins qui nourrit de très hautes éminences" »<sup>143</sup>. Or, comme le montre la version originale du second extrait<sup>144</sup>, la caractéristique plane de l'île (*planam insulam*) s'accompagne du syntagme *summorum montium*. Traduit par « éminences », ce groupe de vocables correspond ici aux saints considérés dans un mouvement ascendant, partant de la terre vers le ciel. Cette ascension des saints procède de la qualité nourricière de l'île, qui, comme une mère, protège et élève ses protégés, et ce, à l'image de l'Église, l'*Ecclesia mater*<sup>145</sup>.

---

<sup>138</sup> Ex 32, 15-16.

<sup>139</sup> Ps 2, 6.

<sup>140</sup> Act 1,9-12.

<sup>141</sup> DESSI, Rosa Maria et Michel LAUWERS. *op.cit.*, p. 241-242.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> [...] *ipsamque nutricem summorum montium planam Lerinum* [...]. *Ibid.*

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 240-241.

En vertu des remarques précédentes, on convient que la planitude constitue un attribut intrinsèque de Lérins. Toutefois, elle ne lui est pas exclusive. De fait, prenons à la suite de M. Lauwers l'exemple du manuscrit lotharingien de la *Navigatio de saint Brendan* daté du Xe siècle. Ce récit raconte la quête de « déserts » de l'irlandais Brendan, un moine qui fonda plusieurs monastères au VIe siècle. Parmi les péripéties qui marquent son voyage, Brendan et ses compagnons croisent une île qui était « "étonnamment plate, au point qu'elle semblait au niveau de la mer" [...] »<sup>146</sup>. Fait intéressant, cette île était habitée par trois groupes d'individus qui, tour à tour, chantaient solennellement psaumes et cantiques<sup>147</sup>. Ici, la planitude de l'île s'observe côte à côte avec le chant et la prière. Ces activités dévotes participent à inscrire l'île et ses habitants dans un contexte positif de piété dont la réalisation établit un rapport vertical avec Dieu

Nonobstant un écart de quatre siècles entre la *Vie de l'évêque Epiphane de Pavie* et la *Navigatio de saint Brendan*, le *topos* de la planitude fait donc partie intégrante du « climat » intellectuel de l'époque, ce qui nous autorise à l'employer pour l'île en général. Aussi, que ce soit parce qu'elle nourrit des hommes éminents qui joindront la cohorte céleste, ou par la réalisation d'actions pieuses à sa surface, nous pouvons dès lors affirmer que l'île, bien que plane, s'inscrit dans une dynamique ascendante irrévocablement positive. Ce faisant, nous réitérons qu'au même titre que la montagne, elle constitue un point de contact privilégié entre l'ici-bas et le là-haut, la terre et le ciel.

Tel que mentionné en introduction<sup>148</sup>, le ciel, ou *caelum*, constitue dans le système de représentation médiévale un des analogons du *spiritus*, le spirituel. Celui-ci est assimilable à la question du salut éternel et de la vie, ce qui en fait une notion en tout point positive. À l'opposé, la terre, *terra* ou *mundus*, s'associe au *caro*, notion négative qui s'apparente au charnel, au péché et à la tentation<sup>149</sup>. En regard de cela, nous constatons la possibilité que l'île puisse jouer le rôle d'intermédiaire entre le Terre et le Ciel.

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> Cf. p. 6-7

<sup>149</sup> GUERREAU, Alain. *op.cit.*, p. 99-103.

Retournons maintenant aux indices livrés par le texte isidorien au sujet du rôle d'intermédiaire de l'île entre les créatures et le Créateur. La seconde piste s'observe par une simple consultation de la structure du livre XIV. En effet, à la différence d'Orose, Isidore de Séville amorce son tableau géographique par la description et la situation du Paradis :

Le paradis est un lieu situé dans la région orientale, dont le nom se rend du grec en latin par *hortus*. Par ailleurs en hébreu, il s'appelle *Éden*, ce qui se traduit par *deliciae* dans notre langue. La combinaison des deux significations donne « le jardin des délices ». Il est, en effet, planté de toutes sortes de bois et d'arbres fruitiers, il a aussi l'arbre de la vie<sup>150</sup>.

C'est donc un endroit caractérisé par la fertilité, l'abondance et le bien-être. Du point de vue de la représentation spatiale, le Paradis entretient un rapport de proximité avec Dieu et, par conséquent, relève du domaine du *spiritus*. Plus loin, Isidore, reprenant un *topos* biblique, précise que le lieu paradisiaque, depuis la faute originelle, demeure inaccessible aux hommes et aux mauvais esprits. De fait, une imposante muraille de flammes l'entoure et des chérubins y montent la garde<sup>151</sup>. À l'opposé du Paradis se trouve l'Enfer, lieu qui procède du *caro* et qui conclut le tableau géographique du livre XIV. Situé dans les profondeurs de la terre à la suite d'une série d'endroits funestes<sup>152</sup>, c'est à l'évidence le lieu négatif par excellence puisque toutes « les choses tristes sont en bas »<sup>153</sup>.

Le Paradis en amorce, l'Enfer en conclusion et tout le reste à mi-chemin entre les deux. Dans ce schéma, les îles, déjà considérées aux côtés des montagnes et des promontoires comme les symboles de l'entre-deux, s'inscrivent dorénavant dans la tension structurante

---

<sup>150</sup> *Paradisus est locus in orientis partibus constitutus, cuius uocabulum ex Graeco in Latinum uertitur hortus. Porro Hebraice Eden dicitur, quod in nostram linguam deliciae interpretatur. Quod utrumque iunctum facit hortum deliciarum. Est enim omni genere ligni et pomiferarum arborum constitutus, habens etiam et lignum uitae [...].* ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra*, op.cit., p. 8-9.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

<sup>152</sup> Ces lieux sont Gehenna, Tartarus, Cocytus et Erebus. Pour de plus amples détails, voir : *ibid.*, p. 168-171.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 171.



*caro/spiritus*, elle-même procédant du binôme cardinal créateur/création<sup>154</sup>. Cette inscription participe à faire des îles des places à mi-course entre le merveilleux et l'horreur, le spirituel et le charnel, le Bien et le Mal. C'est une conclusion à laquelle nous avons préparés Rosa Maria Dessì en abordant les propos de saint Ambroise au sujet de la Terre considérée comme une immense île souillée par la faute et sise au milieu de l'Océan. Cette *insula peccati*, l'évêque de Milan en fait l'endroit où Adam échoue après la Chute. En dépit de cette image négative, cette île-monde demeure un lieu de pénitence et de rémission des péchés. Ce faisant, elle constitue une étape dans l'attente de la finalité ultime, le Jugement Dernier<sup>155</sup>.

À ce stade, nous avons exposé la place et le rôle de l'ensemble des îles au sein des descriptions du monde habité. Maintenant, changeons d'échelle et examinons plus spécifiquement le traitement réservé par les auteurs susmentionnés aux îles britanniques.

## **1.2. Belles, mais sauvages : le cas des îles britanniques**

Quoique poétique, ce titre évoque de manière fidèle la représentation traditionnelle du monde insulaire sis au Nord-Ouest de l'Europe. Mystérieuses, ces îles font autant l'objet de désir que de rejet. En cela, elles demeurent très utiles pour exemplifier les principaux *topoi* insulaires. Qui plus est, c'est sur et à travers ces îles que se déploient la trame de l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de Bède le Vénérable. Il est par conséquent plus que nécessaire d'approfondir le sujet.

### *Les thèmes de l'éloignement et la sauvagerie*

Pomponius Mela introduit la Bretagne au sein de sa *Chorographie* de la manière suivante.

---

<sup>154</sup> GUERREAU, Alain. *op. cit.*, p. 95.

<sup>155</sup> DESSI, Rosa Maria et Michel LAUWERS. *op. cit.*, p. 254-255.

Sur la nature de la Bretagne et des hommes qu'elle produit on donnera bientôt des renseignements plus précis et plus sûrs. Car, après être restée si longtemps fermée, voici qu'elle s'ouvre grâce au plus grand des princes<sup>156</sup>; et celui-ci, qui a remporté la victoire non seulement sur des peuples indomptés avant lui mais également sur des peuples inconnus, s'il a cherché à s'assurer par la guerre la possession de ce pays, il nous l'apporte en s'appêtant à le manifester publiquement par un triomphe<sup>157</sup>.

On nous révèle d'abord que cette île nordique, jusqu'à tout récemment, demeurait méconnue. Cette méconnaissance résultait du fait que l'île était fermée, n'ayant pas été touchée en profondeur par la civilisation romaine. Pareil raisonnement situait la Bretagne à l'extérieur de cet espace de familiarité qu'est le territoire impérial romain. Ce faisant, c'était un bastion du sauvage, une terre parcourue de peuples barbares, que seul le poids des armes pouvait dompter.

Cet extrait met en évidence deux thèmes, à savoir l'éloignement et la sauvagerie propre au lieu et à la population qui l'occupe. Notons que ces *topoi* sont intrinsèquement liés, c'est-à-dire qu'ils sont habituellement présentés côte à côte dans un texte. De plus, l'amplification de l'un s'accompagne nécessairement de celle de l'autre. C'est un fait bien expliqué par César qui soutient dans sa *Guerre des Gaules* que plus on s'éloigne de la civilisation – dont le pôle structurant est Rome –, plus les terres et les peuples se caractérisent par leur barbarie et leur inhospitalité<sup>158</sup>. Ce raisonnement, qui repose sur la dichotomie centre/périphérie, il l'exemplifie avec la Bretagne. De fait, bien que qualifiant les tribus qui peuplent la région du Kent – sise au sud de l'île – de barbares, il souligne le

---

<sup>156</sup> Pomponius Mela fait référence à l'empereur Claude, à qui il octroie les mérites de la conquête des régions méridionales de la Bretagne qui débuta en 43.

<sup>157</sup> *Britannia qualis sit qualesque progenet mox certiora et magis explorata dicentur. Quippe tamdiu clausam aperit ecce principum maximus, nec indomitarum modo ante se uerum ignotarum quoque gentium uictor, propriarum rerum fidem ut bello affectauit, ita triumpho declaratus portat.* POMPONIIUS MELA. *op. cit.*, p. 81.

<sup>158</sup> MICHELET, Fabienne L. *op. cit.*, p. 120-121.

fait qu'elles le sont moins que celles qui errent plus au Nord, et ce, en raison de la proximité des premières avec la civilisation romaine<sup>159</sup>.

Cette relation entre l'éloignement et la sauvagerie est maintenue chez les auteurs païens. En effet, Pomponius explique que les rois qui gouvernent les peuples de Bretagne sont tous incultes et que cet état s'aggrave à mesure que l'on s'éloigne du continent. Pour couronner le tout, il insiste sur les manières barbares des autochtones en précisant que ceux-ci sont constamment en guerre les uns contre les autres<sup>160</sup>. Les légions romaines gagnant du terrain en Bretagne, on ne s'étonne pas que Pline l'Ancien relègue la sauvagerie plus loin dans le nord de l'île, lieu encore indompté et inconnu. Néanmoins, Solin rapporte deux siècles plus tard qu'au contraire, les Bretons dans leur ensemble conservent toujours certaines mœurs sauvages, notamment la scarification corporelle<sup>161</sup>. Cette différence d'observation entre Solin et son modèle s'explique peut-être par le fait que Solin insiste plus que tout autre avant lui sur la grande distance qui sépare la Bretagne du reste de l'écoumène. En effet, il considère que les rives de la Gaule marquent la fin de ce dernier, et que, par conséquent, l'île constitue un tout autre monde.

Ni Orose ni Isidore ne fait mention d'une quelconque forme de sauvagerie sur les îles britanniques, et ce, sans doute en raison de la christianisation qui est effective dès le III<sup>e</sup> siècle. Seul subsiste le thème de l'éloignement, mais selon des intensités différentes. Au sein de l'*Histoire contre les Païens*, force est de constater qu'en raison de son inclusion dans l'ensemble européen, la Bretagne – et conséquemment les îles qui lui sont voisines – fait maintenant davantage partie de l'espace de connaissance continental. Ce faisant, elle est clairement identifiée comme une zone médiane entre l'intérieur et l'extérieur. En revanche, Isidore de Séville reprend tout simplement le thème de l'éloignement en expliquant qu'une grande avancée de mer sépare la Bretagne du continent<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> POMPONIUS MELA. *op. cit.*, p. 82.

<sup>161</sup> SOLIN. *The Excellent and Pleasant Work, op. cit.*, p. P.iii.

<sup>162</sup> ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra, op. cit.*, p. 100-101.

Touchant les autres îles septentrionales concernées par les *topoi* de la sauvagerie ou de l'éloignement, mentionnons d'abord l'Hibernie. Appelée Juverna par Pomponius Mela, celui-ci dit de ses habitants qu'ils « sont grossiers et plus que tous les autres peuples, étrangers à toutes les vertus »<sup>163</sup>. C'est une caractérisation qui se maintient jusqu'à Solin, qui insiste quant à lui sur leur vocation guerrière. De fait, rapporte-t-il, lorsqu'ils triomphent d'un ennemi, ils boivent son sang pour ensuite en étendre sur leur visage. Selon lui, ce penchant redoutable pour le combat procède de l'éducation offerte à leur progéniture. En effet, quand une mère donne naissance à un fils, elle le nourrit d'abord avec la pointe du glaive du père. Pendant ces repas ritualisés, elle formule alors le souhait que son garçon ne connaisse de mort que celle octroyée par les armes<sup>164</sup>. Il va sans dire qu'en comparaison des Bretons qui, au fil des auteurs, se civilisent lentement mais sûrement, les Hiberniens demeurent foncièrement barbares. La civilisation pénètre difficilement ce peuple, comme s'ils s'entêtaient à lui résister. Ce caractère obstiné, nous le trouverons de nouveau chez Bède dans ses récits des affrontements idéologiques à propos de la juste célébration pascale, un sujet d'une extrême importance pour le moine northumbrien. En plus de l'Hibernie, Solin et Isidore traitent aussi des Orcades, îles dénuées de forêts et essentiellement constituées de sable et de roches. Elles sont par conséquent inhospitalières et impropres à l'établissement de la vie humaine.

Si la Bretagne, comme nous l'avons vu, est indéniablement caractérisée par la distance qui l'éloigne des côtes européennes, c'est en revanche Thulé qui s'avère l'exemple même de l'éloignement. Dans le cadre de sa description, Pline lui donne pour adjectif *ultima*, une manière toute simple d'insister sur la marginalité extrême de l'île<sup>165</sup>. Bien que récupérée par Solin<sup>166</sup>, cette épithète ne se trouve pas chez Orose, qui met plutôt l'accent sur l'isolement caractéristique de Thulé, du fait qu'elle est séparée des autres îles par une étendue infinie d'eau, au beau milieu de l'Océan, et que par conséquent peu d'hommes en

---

<sup>163</sup> *Cultores eius inconditi sunt et omnium uirtutum ignari quam aliae gentes [...]. Ibid.*

<sup>164</sup> SOLIN. *The Excellent and Pleasant Work*, *op. cit.*, p. P.ii. (v).

<sup>165</sup> PLINE L'ANCIEN. *op. cit.*, p. 203.

<sup>166</sup> SOLIN. *Collectanea rerum memorabilium*, *op. cit.*, p. 101-102.

connaissent l'existence<sup>167</sup>. Or, comme nous l'avons vu précédemment, l'appartenance à l'Océan s'avère l'un des marqueurs par excellence de l'extériorité. C'est avec Isidore qu'on observe une formule qui synthétise celles de Pline et Solin. En effet, il qualifie Thulé d'*ultima insula Oceani*<sup>168</sup>, « île ultime de l'océan ». L'adéquation de l'adjectif épithète et du génitif déterminant contribue mieux que jamais à condamner cette île dans les marges de l'*orbis terrarum*. Notons enfin que tous les auteurs s'accordent sur le fait qu'en raison de sa position ultime, Thulé possède une année qui se caractérise par des périodes d'ensoleillement et de noirceur, chacune d'une durée de six mois.

### L'abondance

En dépit de la persistance de l'association des îles du Septentrion avec les thèmes de la sauvagerie et de l'éloignement, voire de l'isolement, force est de constater que celui de l'abondance occupe aussi une place très importante. L'analyse des tableaux géographiques montre que ce *topos* englobe deux autres, soit celui de la fertilité du sol insulaire et celui de la richesse de l'île en métaux et autres matériaux précieux comme le jais ou les perles.

C'est au sein de la *Chorographie* que nous trouvons la seule occurrence du *topos* de la fertilité pour la Bretagne. Toutefois, Pomponius Mela mitige cette fécondité en insistant sur le fait que l'île produit en plus grande quantité le nécessaire pour nourrir le bétail plutôt que les hommes<sup>169</sup>. C'est là une caractéristique qu'il octroie aussi à Juverna, dont il note que :

[...] son climat n'est pas propice à la maturation des semences, mais [qu'] elle surabonde tellement en herbes non seulement drues mais également délectables que le bétail n'a besoin que d'une petite partie de la journée pour se rassasier et

---

<sup>167</sup> OROSE. *op. cit.*, p. 45.

<sup>168</sup> Parmi les cinq auteurs analysés, notons que Solin et Isidore sont les seuls à employer le vocable *Oceanus* à titre de déterminant d'*insula*. ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra, op. cit.*, p. 102-103.

<sup>169</sup> POMPONIUS MELA. *op. cit.*, p. 81.

que, si on ne l'empêchait pas de paître davantage, il crèverait d'avoir trop longtemps pâturé<sup>170</sup>.

Autrement dit, l'auteur prétend que ces îles conviennent bien plus aux bêtes qu'aux humains, un fait qui n'est pas sans rappeler le *topos* de la sauvagerie. Solin reprend cette idée, mais ne l'applique en revanche qu'à l'Hibernie.

Nous sommes témoin d'une nouveauté avec Orose et Isidore. De fait, ceux-ci insistent plutôt sur la grande richesse du sol hibernien qui, considérée avec la clémence du climat, rend l'île plus désirable que la Bretagne<sup>171</sup>. Nous constatons donc que le passage du *topos* des auteurs païens aux auteurs chrétiens subit une amélioration. Celle-ci se traduit d'une part par la disparition de l'idée selon laquelle l'Hibernie sied plus à la survie du bétail qu'à celle de l'homme, de l'autre par l'apparition du thème du désir.

En ce qui concerne les autres îles britanniques, une simple mention de la qualité du sol suffit pour caractériser la Scandinavia chez Pomponius et les Mévanies pour Orose<sup>172</sup>. En revanche, Tanatos reçoit un traitement légèrement plus approfondi. De fait, comme le précisent Solin et Isidore, cette île est certes fertile en raison de son sol, mais elle se distingue surtout parce qu'elle est couverte de champs de blé<sup>173</sup>.

Le *topos* de la richesse de l'île en métaux et matériaux de grande valeur ne concerne principalement que la Bretagne<sup>174</sup>. Pomponius demeure le seul à considérer explicitement que la production des perles et pierres précieuses soit attribuable aux fleuves de l'île<sup>175</sup>. Chez les auteurs suivants, c'est plutôt vers le sol qu'on se tourne pour trouver toute cette

---

<sup>170</sup> [...] *caeli ad maturanda semina iniqui, uerum adeo luxuriosa herbis non laetis modo sed etiam dulcibus, ut se exigua parte diei pecora impleant et, nisi pabulo prohibantur, diutius pasta dissiliant. Ibid.*, p. 82.

<sup>171</sup> OROSE. *op. cit.*, p. 45. ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra, op. cit.*, p. 102-103.

<sup>172</sup> POMPONIUS MELA. *op. cit.*, p. 82. ; OROSE. *op. cit.*, p. 45.

<sup>173</sup> SOLIN. *The Excellent and Pleasant Work.*, *op. cit.*, p. P.iii. ; SOLIN. *Collectanea rerum memorabilium, op. cit.*, p. 100 à 103.

<sup>174</sup> Les seules exceptions se situent chez Pline qui évoque l'existence de l'île Mictis, réputée pour sa production de plomb blanc, ainsi que les Glessaries productrices d'ambre. PLINE L'ANCIEN. *op. cit.*, p. 203.

<sup>175</sup> POMPONIUS MELA. *op. cit.*, p. 81-82.

abondance. Solin précise que la Bretagne possède en tout lieu de riches mines qui fournissent une vaste variété de métaux<sup>176</sup>. C'est là un fait qu'Isidore appuie, tout en ajoutant au passage qu'on y déniche aussi beaucoup de pierre de jais<sup>177</sup>. Bien que cela ne soit pas clairement énoncé, cette omniprésence de matériaux précieux et semi-précieux, dont certains sont plus prisés que d'autres, contribue, tout comme la fertilité du sol pour l'Hibernie, à rendre la Bretagne désirable.

### L'extirpation « animale »

Parmi les caractéristiques qui contribuent à étoffer le fabuleux et l'étrange qui entourent l'île, celles qui se groupent sous le thème de l'extirpation « animale » demeurent sans doute les plus fascinantes. Toutefois, avant d'approfondir cette thématique, il est nécessaire de préciser ce que nous entendons par « animal ». En effet, l'utilisation de ce mot pour la période qui nous intéresse (I-VII<sup>e</sup> siècle) est critiquable. Comme le note Pierre-Olivier Dittmar, « l'*animal* au sens moderne (c'est-à-dire tous les êtres animés *sauf* l'homme) n'existe pratiquement pas avant le XIII<sup>e</sup> siècle »<sup>178</sup>. Cette observation repose sur la considération des origines latines du vocable, soit les lexèmes *animal*, *animalis* ainsi qu'*animans* qui ont tous pour sens commun « la faculté d'animation d'une créature »<sup>179</sup>. Ces créatures animées, pour employer nos catégories actuelles, correspondaient alors tant aux hommes qu'aux animaux.

À la suite de P.-O. Dittmar, nous considérerons les catégories mises de l'avant par Augustin d'Hippone et Isidore de Séville. On distinguera donc parmi les « animaux » les *pecora*, soit ceux qui obéissent à l'homme et qui lui sont fidèles, des *bestiae*, c'est-à-dire ceux qui se caractérisent par leur agressivité et leur refus de l'autorité humaine. Remarquons que le facteur distinctif est celui de la domination sur « l'animal ». Pour le

---

<sup>176</sup> SOLIN. *The Excellent and Pleasant Work*, *op.cit.*, p. P.iii. (v).

<sup>177</sup> ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra*, *op. cit.*, p. 100-101.

<sup>178</sup> DITTMAR, Pierre-Olivier, Jérôme BASCHET et Jean-Claude BONNE. *op. cit.* À noter que les lignes qui suivent sont inspirées du développement proposé par P.-O. Dittmar.

<sup>179</sup> *Ibid.*

comprendre, il faut se tourner vers la Bible, plus spécifiquement vers le livre de la Genèse. En effet, celui-ci nous renseigne sur la relation idéale qu'entretient Adam avec les autres créatures. Ainsi, lorsque Dieu crée l'Homme, il lui confie pour rôle de peupler le monde et de dominer les poissons, les oiseaux ainsi que toutes les créatures qui se déplacent sur la Terre<sup>180</sup>. Cette domination est effective, comme en témoigne la scène génésiaque de la nomination des « animaux » par Adam. De fait, nombre de ceux-ci répondent à son appel, acceptant *ipso facto* son autorité<sup>181</sup>. Outre le fait d'être dominées, les créatures doivent aussi tenir compagnie au premier homme afin d'éviter qu'il se sente seul<sup>182</sup>. Cette fonction de « soutien affectif » (P.-O. Dittmar) contribue à faire du rapport dominant/dominé exercé par Adam sur les autres créatures une chose agréable et bienheureuse.

La Chute vient perturber cette relation idéale et entraîne la division des « animaux » entre *pecores* et *bestiae*. De plus, le rapport entre la descendance d'Adam et les autres créatures se caractérise dorénavant par la violence. C'est que l'on constate à la lecture des versets 1 à 3 du chapitre neuf de la Genèse. À ce moment du récit biblique, Dieu ordonne à Noé et ses fils d'être féconds et de peupler la terre. Puis, il leur précise qu'ils seront dès lors sujets d'effroi pour les « animaux » terrestres, les oiseaux ainsi que les poissons, car c'est aux dépens de ceux-ci que les hommes devront combler leur appétit<sup>183</sup>.

En regard de ces observations, le rapport dominant/dominé entre l'homme et les *pecores*, dans la mesure où il évoque et reproduit le modèle adamique, doit être considéré comme positif, et donc, par conséquent, lié au *spiritus*. À l'opposé, sont attachées au *caro* les relations entre l'homme et les *bestiae*. De fait, elles se caractérisent par la violence, la

---

<sup>180</sup> Gn 1, 28. Notons que Dieu ne lui ordonne pas de se nourrir aux dépens des « animaux ». De fait, l'Homme primordial ne se nourrit que de ce qui croît de la terre. DITTMAR, Pierre-Olivier, Jérôme BASCHET et Jean-Claude BONNE, *op. cit.*

<sup>181</sup> Gn 2, 18-20.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> DITTMAR, Pierre-Olivier. « Le propre de la bête et le sale de l'homme », dans *Adam et l'Astragale : Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain* [en ligne]. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009 (consulté le 27 décembre 2013). URL°: <http://books.openedition.org/editionsmsh/1732>.



discorde et l'insoumission, ce qui, partant, rappellent et perpétuent les aboutissants désastreux et affligeants de la Chute.

Retournons maintenant au thème de l'extirpation « animale ». La créature la plus souvent concernée par ce *topos* est le serpent. La tradition antique conserve de cette créature un portrait peu agréable. Comme nous l'apprend Pline, plusieurs serpents peuvent, en raison de la couleur de leurs écailles, se camoufler au sol et agir avec surnoiserie<sup>184</sup>. Tous sécrètent un venin mortel et certains sont si rapides qu'ils « fendent même l'air comme un dard lancé par une machine »<sup>185</sup>. Avec la christianisation, le caractère négatif du serpent se voit doté d'une dimension théologique importante. En effet, tout comme la *bestia*, le *serpens* refuse la domination de l'Homme et représente un danger pour lui. Toutefois, malgré ces points communs, notons que le serpent n'appartient pas à la catégorie des *bestiae*. C'est un fait qu'Isidore explicite dans les lignes liminaires de son chapitre intitulé *De bestiis* : « Le terme “bête”, à proprement parler, inclut les lions, les panthères, les tigres, les loups, les renards, les chiens, les singes, ainsi que d'autres animaux qui attaquent tant avec leur gueule que leurs griffes, à l'exception des serpents »<sup>186</sup>. Conséquemment, l'évêque de Séville consacre aux serpents un chapitre à part qu'il nomme *De serpentibus* et dans lequel il décrit de nombreuses créatures telles que le serpent, la couleuvre, le dragon, le basilic, etc. Isidore n'offre aucune justification concernant son choix de différencier les *serpentes* des *bestiae*. Aussi, pour saisir le fondement de cette différenciation, la consultation du livre de la Genèse s'impose une fois de plus.

À titre de créature terrestre, le serpent possède à l'origine le même rôle que les autres « animaux », à savoir celui d'être dominé par Adam et de lui tenir compagnie. C'est une relation bien évidemment heureuse et harmonieuse, puisque voulue et ordonnée par Dieu. Toutefois, l'épisode de l'Arbre de la connaissance du bien et du mal montre que le serpent ne se conforme pas au plan du Créateur. Bien au contraire, il va à l'encontre de celui-ci. Par

---

<sup>184</sup> PLINE L'ANCIEN. *op. cit.*, p. 332.

<sup>185</sup> [...] *missili volare tormento. Ibid.*

<sup>186</sup> ISIDORE DE SÉVILLE. *The Etymologies, op. cit.*, p. 251.

sa ruse, il participe à la ruine de l'ordonnement de la Création désiré par Dieu ainsi qu'à la condamnation de l'humanité à des millénaires de larmes et de souffrances. Pour ses actions, le Tout-Puissant lui inflige un châtement terrible : « Et le Seigneur Dieu dit au serpent : « Puisque tu as fait cela, maudit sois-tu entre toutes les créatures et toutes les bêtes. Tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie »<sup>187</sup>. En regard de ces observations, force est d'admettre que le serpent, puisqu'il constitue un artisan du désordre, de la discorde et du péché et que Dieu le condamne à un mode de vie marqué par la reptation dans une terre poussiéreuse, s'avère de toute évidence associé au *caro*, et ce, à un niveau supérieur aux *bestiae*. Après tout, comme le note Jacques Voisenet, le serpent « constitue le premier degré – combien méprisé – de l'échelle qui conduit jusqu'au Créateur »<sup>188</sup>.

Le cumul des traditions antique et chrétienne fait par conséquent du serpent une créature indéniablement négative. Aussi, sa présence en nombre important contribue à accroître la dangerosité d'un lieu ainsi que son caractère sauvage et insoumis. En regard de cela, grande est la tentation de penser que ce genre de qualification serait le propre de l'extériorité. Après tout, c'était bien le cas de Colubraria, la plus extérieure des îles de la Méditerranée.

Or, touchant les îles du Septentrion, c'est tout le contraire. Seules deux îles sont concernées par ce thème, à savoir l'Hibernie et Tanatos. Au sujet de la première, Solin et Isidore sont plutôt laconiques et ne mentionnent simplement qu'aucun serpent ne l'habite. Ils sont en revanche plus loquaces au sujet de la seconde. En effet, l'évêque de Séville explique qu'« elle s'appelle *Tanatos* en raison de la mort des serpents [et que] bien qu'elle-même ignore leur présence, sa terre, prélevée et transportée à n'importe quel point du monde, fait périr les serpents sur le champ<sup>189</sup> ». L'étymologie du nom de l'île – un emprunt direct au grec ancien *θάνατος*, *thanatos*, qui signifie « mort » – se justifie donc en raison du décès immédiat des *serpentes* et *anguis* qui touchent son sol. C'est la terre même de l'île

---

<sup>187</sup> Gn 3, 14.

<sup>188</sup> VOISENET, Jacques. *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du V<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 95-101.

<sup>189</sup> *Dicta autem Tanatos a morte serpentum, quos dum ipsa nesciat, asportata inde terra quoquo gentium uecta sit, anguis ilico perimit.* ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra, op. cit.*, p. 100-103.

qui possède cette propriété « ophidicide », un pouvoir qu'elle conserve même lorsqu'elle est déplacée d'un lieu à l'autre. Compte tenu de cette qualité miraculeuse, Tanatos, comme le soulève Solin, constitue un endroit particulièrement favorable à l'établissement humain<sup>190</sup>.

Parmi les autres créatures concernées par ce *topos*, notons l'abeille. Dans son livre XI consacré aux insectes, Pline l'Ancien traite de leur sujet en pas moins de dix-neuf chapitres. Il soutient avec déférence qu'elle est la seule de son genre à s'harmoniser avec l'homme, et ce, en raison du fait qu'elle lui est utile parce qu'elle produit le miel<sup>191</sup>. Or, l'auteur ne fait de cette substance rien de moins qu'un produit aérien, voire céleste. De fait, il le qualifie de *caeli sudor* (sueur du ciel), *quaedam siderum saliva* (espèce de salive des astres) ou encore *purgantis se aeris succus* (suc de l'air qui se purifie). De plus, il précise que les Dieux bénéficient d'un miel pur, mais que pendant sa chute vers la Terre, les exhalaisons de cette dernière le corrompent<sup>192</sup>. En plus d'être agréable au goût, Pline souligne que cette substance possède des vertus médicinales pour, entre autres, les yeux, les blessures externes et le système digestif, ainsi que des vertus magiques : « si on recueille ce miel au lever de Sirius, et que le lever de Vénus, ou de Jupiter, ou de Mercure, tombe le même jour, ce qui arrive souvent, la douceur de cette substance, et la vertu qu'elle possède pour rappeler les mortels à la vie, ne sont pas moindres que celles du divin nectar »<sup>193</sup>. L'abeille constitue par conséquent dans l'Antiquité romaine une créature assurément positive.

Dans cette perspective, Solin, en faisant de l'Hibernie non seulement un lieu dépourvu d'abeilles, mais dont le sol en favorise la destruction, vient catégoriser l'île d'une matière particulièrement négative. Cette caractérisation se maintient chez Isidore, ce qui paraît tout

---

<sup>190</sup> SOLIN. *The Excellent and Pleasant Work*, *op. cit.*, p. P.iii. Remarquons au passage qu'aucun de ces auteurs ne cherche à expliquer l'origine de ce phénomène.

<sup>191</sup> PLIN L'ANCIEN. *op. cit.*, p. 429.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>193</sup> *Quod si servetur hoc Sirio exoriente, casuque congruat in eundem diem, ut saepe, Veneris, aut Jovis, Mercuriive exortus, non alia suavitas, visque mortalium malis a morte vocandis, quam divini nectaris, fiat. Ibid.*, p. 433.

aussi logique compte tenu de la valeur christique de cet insecte<sup>194</sup>. De fait, les abeilles, loin de succomber au désordre de l'essaim telles les mouches – avec lesquelles elles sont parfois malencontreusement associées –, forment une société parfaitement ordonnée avec un roi, une armée et un camp (*castra*). Elles représentent également le labeur par lequel chaque chrétien contribue au rachat de ses péchés. Qui plus est, elles constituent des modèles de vertu, dans la mesure où elles se reproduisent sans qu'il y ait d'interactions charnelles.

### Le passé prodigieux

Les îles britanniques sont aussi des lieux pourvus d'une histoire imprégnée de surnaturel, ce qui participe à amplifier tout autant le sentiment d'attrance que celui de repoussoir. Selon nos observations, ce que nous identifions comme le *topos* du passé prodigieux traite essentiellement de deux sujets : les créatures monstrueuses, les dieux et héros.

Touchant le premier, la description des îles Hémodés de Pomponius Mela offre un éventail varié de ces monstres étranges : les Oenes, êtres dont la diète se compose uniquement d'œufs d'oiseaux et d'avoine; les Hippomodes dotés de sabots à la place des pieds; enfin, les Panotes, qui se vêtissent de leurs grandes oreilles à dessein de masquer leur nudité<sup>195</sup>. Plus subtil est le témoignage de Pline, qui transmet sa connaissance par la simple mention du nom antique de la Bretagne, à savoir Albion. Or, l'emploi de cette appellation évoque implicitement le mythe selon lequel l'île fût autrefois un lieu peuplé de géants. L'association de la Bretagne avec ces créatures d'antan renforce son aspect inhospitalier et marginal.

Solin inscrit à son tour la Bretagne dans un passé mythique et prodigieux. Toutefois, à la différence de son prédécesseur, celui-ci contribue à doter l'île d'un aspect fabuleux

---

<sup>194</sup> Les lignes qui suivent sont inspirées de : VOISENET, Jacques. *op. cit.* p. 141-142.

<sup>195</sup> POMPONIUS MELA. *op.cit.*, p. 83.

assurément positif. En effet, il prétend que la pointe septentrionale de la Bretagne fut visitée par le célèbre Ulysse. Comme preuve de son propos, il soutient qu'on trouve en ce lieu un autel sur lequel serait gravé un vœu – il ne précise pas sa nature – en lettres grecques. Délaissant le domaine des héros, Solin se tourne ensuite vers celui des dieux. À ces dires, les nombreuses sources chaudes qui ponctuent la Bretagne relèvent de la protection de Minerve, déesse protectrice de Rome associée à Athéna. Sans surprise, ces éléments qui relèvent du paganisme ne se trouvent ni chez Orose, ni chez Isidore.

### **1.3. Entre ici et là-bas, les îles : remarques conclusives**

L'île fascine autant qu'elle repousse, deux réactions qui traduisent d'une part un rapport de familiarité, donc de proximité, et de l'autre, de réserve, autrement dit de séparation. Ce faisant, la notion qui systématise la relation entre une société et l'île en général est celle de la distance, réelle ou imaginaire. Considérée comme une tension entre un ici et un ailleurs, la notion de distance varie selon l'appartenance de l'île d'abord à un centre (l'intériorité) ou à une périphérie (l'extériorité), ensuite au *spiritus* (le divin) ou au *caro* (le terrestre), un fait variable, lui aussi, d'une société à l'autre. Cette oscillation entre intérieur et extérieur, connu et inconnu, spirituel ou charnel, structure le système de représentation spatiale de cette société et, partant, se reflète dans les discours qu'elle produit.

L'analyse des précédents discours géographiques a montré que les îles constituent d'abord et avant tout des zones médianes, ce qui leur confère un rôle d'entre-deux. Chez les auteurs païens romains, ce rôle s'exerce entre l'intérieur associé à la Méditerranée et au centre structurant qu'est Rome, et l'extérieur, lié à l'Océan infini ainsi qu'aux contrées peu ou prou civilisées. Pour les lettrés chrétiens, ce rôle se manifeste plutôt entre les différentes étapes du cheminement de l'Histoire chrétienne, entre les éléments – l'eau, la terre et l'air (le ciel) –, et finalement entre le Ciel et la Terre, le Paradis et l'Enfer, l'un qui procède du *spiritus*, l'autre du *caro*.

En ce qui concerne le cas des îles britanniques, on remarque qu'elles constituent des lieux à cheval entre des qualités positives – la fertilité, l'abondance de matériaux riches et prisés, l'existence d'un passé mythologique ou encore la capacité de causer la mort des créatures indésirables – et d'autres, assurément négatives – l'inhospitalité, la sauvagerie, l'isolement ou la présence de monstres. Le statut de ces îles s'avère donc marqué par l'ambiguïté. Au niveau de la représentation spatiale, cette ambiguïté s'interprète également comme une oscillation entre l'intérieur/*spiritus* et l'extérieur/*caro*. Ce faisant, cela met en exergue la cohérence du système tant à l'échelle locale (l'espace maritime du Nord-Ouest) que globale (l'*orbis terrarum*).

En définitive, l'analyse menée dans ce chapitre montre que les îles dans les récits géographiques entretiennent un rapport de médianité avec les autres sections textuelles. L'articulation de l'ensemble de ces rapports structure ces récits et leur donne un sens. Puisque ce genre de discours constitue une construction sociale, il convient de soutenir que la structuration et la sémantisation opérées par les îles s'observent dans toute autre construction de ce genre, à commencer par le système de représentation spatial. En regard de cela, ce constat jette les fondements nécessaires pour la recherche et la compréhension des structures de sens du vocable *insula* dans l'*Historia ecclesiastica*. Cela conduira à l'identification dans le récit de Bède d'une logique structurelle dont l'étude permettra celle de la société médiévale dans son ensemble.

## Chapitre II. Tous les chemins mènent à l'île : analyse du champ sémantique de l'*insula*

L'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (HE) comporte 80 078 mots, un ensemble au sein duquel nous repérons 145 occurrences du vocable *insula*<sup>196</sup> réparties inégalement dans les cinq livres de l'œuvre. Pour constituer le champ sémantique de ce lexème, rappelons que nous avons employé le logiciel libre TXM. Rappelons aussi que pour cette recherche des cooccurrences, nous avons décidé de ne considérer que l'ensemble des vocables présent dans un contexte de 6 mots avant et après *insula* et possédant une fréquence de 3. Le choix de ces paramètres de sélectivité s'explique par la commodité d'offrir un point de vue relativement global et affiné qui nous a permis de sélectionner les mots avec lesquels nous travaillerons. Compte tenu des déclinaisons de la langue latine ainsi que de la non fixation de l'orthographe et des conjugaisons, nous avons procédé ensuite manuellement à la lemmatisation des vocables. La liste ainsi constituée a été ensuite débarrassée des termes superflus, à savoir les mots outils ainsi que les termes qui n'apporteraient rien de pertinent à l'étude. Finalement, nous avons obtenu un total de 441 vocables en situation de cooccurrences avec *insula*, correspondant à 89 lemmes. Distribuées en grandes catégories grammaticales, cela donne 27 verbes (111 occurrences), 54 substantifs et adjectifs (247) et 8 toponymes (83); les voici présentés sous la forme d'un tableau synoptique.

| <b>Verbes :<br/>27 lemmes (111<br/>occurrences)</b> | <b>Substantifs et adjectifs :<br/>54 lemmes (247<br/>occurrences)</b> | <b>Toponymes :<br/>8 lemmes (83 occurrences)</b> |
|---|---|--|
| uenire 8  | pars 12   | Brittania 23                                     |
| facere 7  | gens 10   | Vecta 14   |
| adire 6   | Scotti 10   | Lindisfarnensis 11                               |
| accipere 6  | frater 9  | Hibernia 10                                      |

---

<sup>196</sup> Les lignes qui suivent doivent beaucoup à l'article d'Alain Guerreau « Le champ sémantique de la *vita* de saint Maïeul (Cluny, début du XI<sup>e</sup> siècle) », paru dans le *Journal des savants* (juil.-déc. 1997, p. 363-419). Il convient de préciser que la lemmatisation complète de l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* demeure encore à faire. *Loc. cit.*

|              |                         |           |
|--------------|-------------------------|-----------|
| esse 6       | annus 7                 | Hii 9     |
| manere 6     | episcopus 7             | Farne 8   |
| mittere 5    | tempus 7                | Orcadae 5 |
| destinare 5  | Christus 6              | Tanatos 3 |
| uidere 5     | insula 6                |           |
| reuertere 4  | locus 6                 |           |
| capere 4     | mare 6                  |           |
| habere 4     | monachus 6              |           |
| posse 4      | monasterium 6           |           |
| recipere 4   | murus 6                 |           |
| suscipere 4  | Angli 5                 |           |
| adiicere 3   | Brettonnes 5            |           |
| audire 3     | Deus 5                  |           |
| conuertere 3 | episcopatus 5           |           |
| dare 3       | fides 5                 |           |
| dicere 3     | incola 5                |           |
| ferre 3      | populus 5               |           |
| iubere 3     | Romani 5                |           |
| morari 3     | uir 5                   |           |
| nuntiare 3   | sedes 4                 |           |
| petere 3     | propinquus (proximus) 4 |           |
| relinquere 3 | abbas 4                 |           |
|              | Aidan 4                 |           |
|              | ecclesia 4              |           |
|              | hostis 4                |           |
|              | imperium 4              |           |
|              | oceanus 4               |           |
|              | Picti 4                 |           |
|              | plaga 4                 |           |
|              | prouincia 4             |           |
|              | regius 4                |           |
|              | reuerens 4              |           |
|              | Saxones 4               |           |
|              | uenerabilis 4           |           |
|              | australis 3             |           |
|              | Claudius 3              |           |
|              | dies 3                  |           |
|              | diuinus 3               |           |
|              | Dominus 3               |           |
|              | Ecgberct 3              |           |



|  |              |  |
|--|--------------|--|
|  | extrema 3    |  |
|  | familia 3    |  |
|  | gratia 3     |  |
|  | ius 3        |  |
|  | mille 3      |  |
|  | orbis 3      |  |
|  | patria 3     |  |
|  | sacerdos 3   |  |
|  | solitarius 3 |  |
|  | uita 3       |  |

Pour mieux cerner les tendances thématiques du champ sémantique de l'*insula*, nous avons procédé à un second classement inspiré de la méthode d'Alain Guerreau.

| 1. Vocables relatif à l'espace |    |
|--------------------------------|----|
| A. Mouvement                   |    |
| uenire                         | 8  |
| adire                          | 6  |
| mittere                        | 5  |
| destinare                      | 5  |
| reuertere                      | 5  |
| relinquere                     | 3  |
| B. Position                    |    |
| esse                           | 6  |
| propinquus (proximus)          | 4  |
| australis                      | 3  |
| extrema                        | 3  |
| solitarius                     | 3  |
| C. Limites                     |    |
| murus                          | 6  |
| plaga                          | 4  |
| D. Zones globales              |    |
| pars                           | 12 |
| prouincia                      | 4  |

|  |    |
|--|----|
| orbis  | 3  |
| patria   | 3  |
| E. Espaces géographiquement caractérisés         |    |
| insula   | 6  |
| F. Bâtiments et des zones socialement déterminés |    |
| episcopatus                                      | 6  |
| locus  | 6  |
| monasterium                                      | 6  |
| ecclesia   | 4  |
| sedes  | 4  |
| familia  | 3  |
| G. Eau   |    |
| mare   | 6  |
| oceanus  | 4  |
| H. Toponymes                                     |    |
| Brittania  | 23 |
| Vecta  | 14 |
| Lindisfarnensis                                  | 11 |
| Hibernia   | 10 |
| Hii  | 9  |
| Farne  | 8  |
| Orcadae  | 5  |
| Tanatos  | 3  |
| <b>2. Appropriation et conquête</b>              |    |
| facere   | 7  |
| accipere   | 6  |
| manere   | 6  |
| incola   | 5  |
| capere   | 4  |
| habere   | 4  |
| posse  | 4  |
| recipere   | 4  |
| adiecere   | 3  |
| conuertere                                       | 3  |
| dare   | 3  |
| morari   | 3  |

|                    |    |
|--------------------|----|
| petere             | 3  |
| <b>3. Gentilé</b>  |    |
| gens               | 10 |
| Scotti             | 10 |
| Angli              | 5  |
| Brettones          | 5  |
| populus            | 5  |
| Romani             | 5  |
| Picti              | 4  |
| Saxones            | 4  |
| <b>4. Clergé</b>   |    |
| frater             | 9  |
| episcopus          | 7  |
| monachus           | 6  |
| episcopatus        | 5  |
| abbas              | 4  |
| Aidan              | 4  |
| reuerens           | 4  |
| uenerabilis        | 4  |
| Ecgberct           | 3  |
| sacerdos           | 3  |
| <b>5. Divin</b>    |    |
| Christus           | 6  |
| Deus               | 5  |
| fides              | 5  |
| diuinus            | 3  |
| Dominus            | 3  |
| gratia             | 3  |
| <b>6. Temps</b>    |    |
| annus              | 7  |
| tempus             | 7  |
| dies               | 3  |
| <b>7. Pouvoirs</b> |    |
| imperium           | 4  |
| regius             | 4  |
| iubere             | 3  |
| ius                | 3  |
| Claudius           | 3  |
| <b>8. Sens</b>     |    |

|                  |   |
|------------------|---|
| uidere           | 5 |
| audire           | 3 |
| dicere           | 3 |
| nuntiare         | 3 |
| <b>9. Autres</b> |   |
| uir              | 5 |
| hostis           | 4 |
| suscipere        | 4 |
| ferre            | 3 |
| mille            | 3 |
| uita             | 3 |

En regard des données de ce tableau synoptique, force est d'admettre que les cooccurrences identifiées n'ont rien d'exceptionnel. On observe certes quelques grandes tangentes comme une prédominance pour les verbes de mouvement, les verbes de la conquête, les toponymes ou bien les vocables relatifs au clergé. Toutefois, l'articulation de ces tendances serait forcé. Aussi, nous devons conclure que le corpus analysé est trop menu pour fournir des données en nombre suffisant pour l'exercice de la recherche.

Cependant, cela ne signifie en rien que l'identification des cooccurrences s'avère complètement inutile. Au contraire, la consultation des contextes propres à chacun des lexèmes de ce tableau conduit au repérage d'une série de passages pertinents à partir desquels on peut cerner les principaux sens du vocable *insula*, c'est-à-dire l'*insula*-paradis, l'*insula*-espace social et l'*insula*-lieu ecclésial. Cette tripartition du sens doit se comprendre dans une dynamique de renvoi ou de glissement entre des sens nécessairement interdépendants; de fait, ce n'est que de leur articulation que la polysémie de l'*insula* peut être restituée et, partant, que le vocable fait sens.

Ces sens seront analysés tour à tour dans ce chapitre. Pour chacun d'eux l'approfondissement reposera sur le commentaire d'une série d'extraits de l'*HE*.

## 2.1 L'*insula-paradis*

Île riche en céréales et en arbres, elle se prête à l'élevage du petit et du gros bétail; elle produit même, en certains endroits, de la vigne; de plus, elle fait vivre, sur terre et sur mer, des oiseaux d'espèce variée; célèbre également pour ses rivières très poissonneuses et ses sources abondantes, elle est particulièrement riche en saumons et en anguilles. On y prend très souvent des veaux marins, des dauphins et même des baleines; on y ramasse sans compter toutes sortes de coquillages, dont les moules, à l'intérieur desquelles on trouve souvent l'inclusion d'une perle, très belle dans chacune des couleurs : rouge, pourpre, violet, vert, mais surtout blanc. Il y a quantité suffisante, et même en surabondance, des coquillages dont on tire une teinture écarlate dont le rouge magnifique ne pâlit jamais, ni sous l'ardeur du soleil ni sous l'action des pluies; au contraire, plus il est ancien plus il gagne d'ordinaire en éclat. [...] Riche en gisements de métaux comme le cuivre, le fer, le plomb et l'argent, l'île produit aussi du jais en abondance, et de la meilleure qualité : c'est une pierre aux reflets sombres, qui s'enflamme au contact du feu, et, en s'embrasant, éloigne les serpents; si on l'échauffe par frottement, il retient ce qu'on approche de lui, tout comme le jade<sup>197</sup>.

À titre de point de départ de l'*HE*, ce passage se présente comme une invitation à l'émerveillement. Grouillante de vie et caractérisée par l'abondance des produits de la terre, mais aussi des rivières, la Bretagne, pareille à une mère nourrice, alimente sans peine un vaste éventail de créatures. Nombre d'« animaux » peuplent son littoral et constituent les prises les plus fréquentes des pêcheurs. La Bretagne déborde donc de vie, mais elle demeure aussi gorgée de richesses. Des perles multicolores et des coquillages en quantité abondante dispersés sur les berges apparaissent comme une parure pour l'île, alors qu'en

---

<sup>197</sup> *Opima frugibus atque arboribus insula, et alendis apta pecoribus ac iumentis, uineas etiam quibusdam in locis germinans, sed et auium ferax terra marique generis diuersi, fluiis quoque multum piscosis ac fontibus praeclara copiosis; et quidem praecipue issicio abundat et anguilla. Capiuntur autem saepissime et uituli marini et delfines necnon et ballenae, exceptis uariorum generibus concyliorum, in quibus sunt et musculae, quibus inclusam saepe margaritam omnis quidem coloris optimam inueniunt, id est et rubicundi et purpurei et hyacinthini et prasini sed maxime candidi. Sunt et cocleae satis superque abundantes, quibus tinctura coccinei coloris conficitur, cuius rubor pulcherrimus nullo umquam solis ardore, nulla ualet pluuiarum iniuria pallescere, sed quo uetustior eo solet esse uenustior. [...] Quae etiam uenis metallorum, aeris ferri plumbi et argenti, fecunda; gignit et lapidem gagatem plurimum optimumque; est autem nigrogemmeus, et ardens igni ammotus, incensus serpentes fugat, adtritu calefactus applicita detinet aequae ut sucinum. HE, I, I, 1-2, p. 110-113.*

son sein sinuent des veines de métaux précieux côtoyant des gisements d'une pierre de jais aux propriétés surprenantes.

Belle et agréable, l'*insula Britannia* est un lieu où il fait bon vivre. Mieux, ce n'est rien de moins qu'une terre semblable à l'Éden perdu. N'était-ce pas d'ailleurs la fertilité et l'abondance qui constituaient les principales qualités du Paradis terrestre selon Isidore de Séville<sup>198</sup> ? Outre la fertilité de la terre, le thème édénique s'observe dans les créatures susceptibles d'être nourries par l'île. Il y a d'abord les *pecores* et les *iumenta*, ces « animaux » dont la docilité et la soumission aux hommes s'accordent avec l'antique modèle relationnel instauré par Dieu lors de la Création<sup>199</sup>. Notons ensuite les oiseaux (*aves*) dont la nature aérienne les qualifie comme intermédiaire entre le ciel et la terre – ou l'île, dans ce cas-ci<sup>200</sup>. Les terres de Bretagne sont riches et il en va de même pour ses lieux aquatiques. Bède qualifie les rivières de très poissonneuses (*fluviis multum piscosis*). Si ce point contribue à l'éloge de la fertilité et de l'abondance de l'île, il convient aussi de s'attarder sur la valeur spirituelle du poisson qui est associé au Christ. Pareille association qui remonte aux premiers chrétiens s'observe notamment dans le vocable grec *ΙΧΘΥΣ* (*ichthus*) dont les lettres ont inspiré l'acrostiche suivant : *ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ* (*Iêsouês Khristòs Theoû Huiòs Sôter*, « Jésus Christ, fils de Dieu, Sauveur »)<sup>201</sup>. Dans la Cité de Dieu, Augustin reprend cet acrostiche et en détaille le sens :

Ichtus, c'est-à-dire poisson, constitue le nom mystique du Christ, nom mystique du Sauveur, parce que lui seul a pu demeurer vivant, c'est-à-dire exempt de péché, au milieu des abîmes de notre mortalité, semblables aux profondeurs de la mer<sup>202</sup>.

---

<sup>198</sup> *Paradisus est locus in orientis partibus constitutus, cuius uocabulum ex Graeco in Latinum uertitur hortus. Porro Hebraice Eden dicitur, quod in nostram linguam deliciae interpretatur. Quod utrumque iunctum facit hortum deliciarum. Est enim omni genere ligni et pomiferarum arborum constitutus, habens etiam et lignum uitae* ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra, op. cit.*, p. 8-9.

<sup>199</sup> Gn 2, 18-20.

<sup>200</sup> DITTMAR, Pierre-Olivier, Jérôme BASCHET et Jean-Claude BONNE. *op. cit.*

<sup>201</sup> CHARBONNEAU-LASSAY, Louis. *La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ. Le bestiaire du Christ*, Paris, Albin Michel, 2011 (1941), p. 693.

<sup>202</sup> AUGUSTIN D'HIPPONE. *La Cité de Dieu*, traduit par Gabriel VIDAL, Paris, Éditions Brunet, 1930, p. 453.

Le poisson constitue donc une créature exempte de toutes souillures à l'instar du Sauveur. C'est un état de pureté qu'il conserve en dépit de son contact avec l'eau considérée ici de manière négative. Cependant, puisque l'élément aquatique peut en d'autres occasions s'avérer positif – lors du baptême, par exemple, où l'eau est considérée à titre d'agent purificateur – un raisonnement inverse peut s'appliquer. C'est alors en raison de son contact constant avec l'eau que le poisson demeure immaculé.

Gagnant la périphérie immédiate de la Bretagne, c'est contre toute attente que nous découvrons non pas l'inquiétude et le danger inhérents à l'extériorité, mais plutôt l'abondance. Bède exprime celle-ci par l'intermédiaire de créatures marines considérées comme positives. C'est une caractérisation qui repose d'abord sur le fait que ces bêtes sont dominées par les hommes puisque ces derniers les pêchent et les mangent. Il faut aussi considérer la valeur spirituelle de ces « animaux ». Le dauphin évoque en effet le Christ qui sauve les fidèles de la noyade, c'est-à-dire du péché<sup>203</sup>, alors que la baleine renvoie à l'épisode de Jonas dont les trois jours passés dans le ventre de cette dernière constituent une préfiguration des trois jours qui s'écouleront entre la Crucifixion et la Résurrection<sup>204</sup>. Viennent ensuite les *uineae*<sup>205</sup>. La mention de cette plante demeure intéressante du point de vue des représentations. C'est de ce produit de la terre qu'on fabrique le vin, ce breuvage qui, lors du rituel eucharistique, se transforme et devient le sang du Christ. En ce qui concerne les perles multicolores, elles préfigurent la promesse du salut éternel; c'est d'ailleurs ce que le Christ disait : « Le Royaume des cieux est semblable aussi à un marchand qui recherchait les belles perles, et qui, en ayant rencontré une de grand prix, s'en alla vendre tout ce qu'il avait, revint et acheta cette perle »<sup>206</sup>. Bède présente cette profusion de perles et de coquillages comme une parure pour l'*insula Britannia* qui n'est pas sans

---

<sup>203</sup> CHARBONNEAU-LASSAY, Louis. *op. cit.*, p. 717 à 720.

<sup>204</sup> Mt 12, 40; AUERBACH, Erich. *La loi juive et la Promesse chrétienne*, Paris, Éditions Macula, 2003, p. 60.

<sup>205</sup> Alain Guerreau offre un développement intéressant au sujet de ce vocable, insistant sur son sens profondément biblique et, conséquemment, sur le fait qu'il faut absolument éviter de le traduire par « vigne ». GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain, op. cit.*, p. 197-205.

<sup>206</sup> *Iterum simile est regnum caelorum homini negotiatori, quaerenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa margarita, abiit, et vendidit omnia quae habuit, et emit eam.* Mt 13, 45-46.

rappeler la richesse des murs de la Cité céleste<sup>207</sup>. Concernant les richesses qui gorgent le sol insulaire, notons la pierre de jais qu'on dit capable de générer, lorsqu'enflammée, une fumée capable de chasser les serpents (*serpentes*), ces créatures particulièrement charnelles et négatives qui participent à l'accomplissement des méfaits de Satan<sup>208</sup>.

Nous constatons avec cet extrait deux des principaux *topoi* insulaires issus du savoir classique, c'est-à-dire celui de l'abondance, qui correspond en réalité à l'articulation de celui de la fertilité du sol insulaire et celui de la richesse de l'île en métaux et autres matériaux, ainsi que celui de l'extirpation animale. Bède s'inscrit par conséquent à la suite des auteurs antiques tout en induisant à sa description un dynamisme fort du point de vue de la représentation.

Nous observons dans un second passage un autre cas où une *insula* présente des attraits qui l'assimilent au Paradis perdu riche et fertile :

En effet, les serpents maintes fois apportés de Bretagne meurent aussitôt que le navire s'approche des terres qu'ils sont touchés par les effluves du lieu – bien mieux, presque tout ce qui provient de cette île a des vertus contre le venin. Ainsi, nous avons vu, dans des cas de morsures de serpents, que des rognures prélevées sur des manuscrits venus d'Irlande, trempées dans l'eau et données en boisson aux victimes, avaient absorbé et fait disparaître toute la force du poison qui se répandait, et tout l'œdème de leur corps enflé. L'île est riche en lait et en miel; elle ne manque pas de vignes, de poissons et d'oiseaux; bien plus, elle est célèbre pour la chasse aux cerfs et aux chevreuils<sup>209</sup>.

Bède traite ici de l'Hibernie. Il expose dans un premier temps l'une des propriétés classiques de cette île, c'est-à-dire celle de causer la mort des serpents qui approchent ses

---

<sup>207</sup> Ap 21, 18-21.

<sup>208</sup> VOISENET, Jacques. *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval*, op. cit., p. 95 et 101.

<sup>209</sup> *Nam saepe illo de Britannia allati serpentes, mox ut proximante terris nauigio odore aeris illius adtacti fuerint, intereunt - quin potius omnia paene quae de eadem insula sunt contra uenenum ualent. Denique uidimus, quibusdam a serpente percussis, rasa folia codicum qui de Hibernia fuerant, et ipsam rasuram aquae immisam ac potui datam talibus protinus totam uim ueneni grassantis, totum inflati corporis absumsisse ac sedasse tumorem. Diues lactis ac mellis insula nec uinearum expers, piscium uolucrumque sed et ceruorum caprearumque uenatu insignis. HE, I, I, 5, p. 118-121.*



rivages. En fait, selon le moine northumbrien, tout ce qui provient de cet endroit peut être employé pour contrer le venin. L'exemple fourni demeure intéressant en raison du fait qu'il indique une préférence pour le sacré dans le choix des matériaux employés à des fins prophylactiques. Bède passe ensuite à une description de la faune et de la flore insulaire qui sont caractérisées par des *uineae*, des poissons, des oiseaux, mais aussi des cerfs et des chevreuils dont la chasse contribue à la célébrité de l'île.

Tout comme pour la Bretagne, ces éléments sont chargés de valeurs spirituelles qui confèrent à l'île un statut positif. Notons d'abord sa propriété « ophidicide » qui fait de l'*insula Hibernia* un lieu vierge des méfaits du serpent, cette créature du Malin. Ce statut positif s'avère considérablement renforcé par le syntagme « riche en lait et en miel » (*diues lactis ac mellis*). Tiré du livre de l'Exode, celui-ci est employé dans son contexte d'origine pour qualifier la future Terre d'Israël promise par Dieu au peuple juif. Le lait et le miel sont aussi associés au baptême. Selon J. Voisenet, « la mère enceinte [d'un] futur saint reçoit aussi parfois d'une colombe du lait et du miel, signe de l'élection du fœtus mais également en quelque sorte baptême avant la lettre »<sup>210</sup>. Dans cette perspective, ces substances confient à l'*insula* un caractère électif et spiritualisé. C'est une terre d'accueil pour les fidèles et un lieu prédisposé à l'activité ecclésiale. Toujours à l'instar de la Bretagne, l'île d'Hibernie se voit agréablement dotée de *uineae*, de poissons et d'oiseaux, mais aussi de cerfs. Celui-ci, en raison de sa couronne de bois qui, une fois l'an, tombe pour ensuite se renouveler, s'apparente au Christ qui, mort sur la croix, perd sa couronne d'épines qu'il troque lors de sa Résurrection pour la couronne du royaume des cieux<sup>211</sup>.

Cela dit, attardons-nous sur la question de la fertilité au sein de l'*HE*. Il faut d'abord savoir qu'on ne trouve dans l'ensemble de l'œuvre que deux vocables directement associés à ce thème, c'est-à-dire *fertilitas* et *fertilis*. Chacun d'eux n'affiche qu'une seule occurrence. Voyons d'abord le premier lexème :

---

<sup>210</sup> VOISENET, Jacques. *op. cit.* p. 171.

<sup>211</sup> *Ibid*, p. 310.

Quand la nouvelle en fut connue dans leur pays, ainsi que la fertilité de l'île et la veulerie des Brittons, leurs compatriotes y envoient aussitôt une flotte plus importante amenant une troupe plus puissante d'hommes en armes qui, jointe au contingent précédemment envoyé, forma une armée invincible<sup>212</sup>.

La *fertilitas* de l'île la rend particulièrement désirable et par conséquent digne d'être conquise, ce qui explique pourquoi elle constitue l'un des arguments justifiant le déplacement d'une armée anglo-saxonne de grande envergure. Passons au second passage :

Le mont des Oliviers est aussi élevé que le mont Sion, mais il est plus étendu en longueur et en largeur; à l'exception de vignes et d'oliviers, il ne porte que quelques arbres, il est fertile aussi en blé et en orge<sup>213</sup>.

Bède emploie *fertilis* pour qualifier la richesse en céréales du *Mons Oliuarum*, le mont des Oliviers, lieu de l'ascension divine. C'est donc par l'intermédiaire des vocables partageant la racine *fertil\** que le moine de Jarrow associe le mont des Oliviers et l'île de Bretagne. Cette association conduit à voir dans l'un et l'autre des points de contact privilégié avec le divin, voire surtout, des lieux de transformation pour ceux qui l'occupent. Au final, pareil rapprochement contribue à faire de l'*insula* un lieu d'emblée spirituellement favorisé.

Les occurrences d'*insula* qui portent le sens d'*insula-paradis* se trouvent majoritairement dans le premier chapitre du premier livre de l'*Historia ecclesiastica*. De fait, à la suite d'Orose, Bède présente les lieux alors qu'ils sont encore vierges de toute trace de l'Homme et des événements qui marqueront l'histoire de la *gens Anglorum*. Dans ce temps d'avant l'Histoire, ces *insulae* sont riches. Ses richesses, qu'elles soient de nature végétale, animale ou minérale, contribuent à les rendre d'emblée positive. Elles la dotent d'un *decor* faste et

---

<sup>212</sup> *Quod ubi domi nuntiatum est, simul et insulae fertilitas ac segnitia Bretonum, mittitur confestim illo classis prolixior, armatorum ferens manum fortiorem, quae praemissae adiuncta cohorti inuincibilem fecit exercitum. HE, I, XV, 1, p. 162-164.*

<sup>213</sup> *Mons Oliuarum altitudine monti Sion par est, sed latitudine et longitudine praestat; exceptis uitibus et oliuis rarae ferax arboris, frumenti quoque et hordei fertilis. HE, V, XVII, 1, p. 102-103.*

agréable qui renvoie parfois à la Terre promise, mais plus souvent au Paradis perdu<sup>214</sup>. Considérée dans l'ensemble de l'*HE*, la fertilité de ces paradis insulaires n'est rien de moins qu'une préfiguration de la fertilité des œuvres de l'Église dont les récoltes sont appelées à être, comme l'*insula*, riches et abondantes.

## 2.2 L'*insula*-espace social

Tout d'abord, l'île ne fut habitée que par les [Bretons], de qui elle a tiré son nom; partis d'Armorique, à ce qu'on rapporte, et arrivés en Bretagne, ils s'en arrogèrent la partie sud. Puis comme, en partant du sud, ils s'étaient rendus maîtres de la plus grande partie de l'île, il arriva que les Pictes, partis, prétendent-ils, de Scythie, sur quelques navires longs, atteignirent l'océan et, entraînés dans un périple par le souffle des vents, dépassèrent tous les territoires (*finis*) de Bretagne et parvinrent en Irlande, où ils débarquèrent sur les rivages du nord; ayant trouvé là les Scots, ils leurs demandèrent à s'installer eux aussi sur ce territoire (*partibus*), et ne purent l'obtenir. [...] Les Scots répondaient que l'île ne pourrait contenir les deux peuples : « Mais, disent-ils, nous pouvons vous donner un conseil salutaire sur ce que vous avez intérêt à faire. Nous savons qu'il y a une autre île non loin de la nôtre, situé au levant; nous l'apercevons souvent, de loin, par temps bien clair. Si vous acceptez de vous y rendre, vous pouvez en faire votre demeure; si vous trouvez de l'opposition, ayez recours à notre assistance ». C'est pourquoi les Pictes, gagnant la Bretagne, commencèrent à s'établir dans les régions du Nord de l'île, car les [Bretons] avaient pris possession des régions du Sud<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> « Le " supplément " (de beauté?) que l'ornement confère à un objet est un hommage censé correspondre à un surcroît de valeur en lui. La beauté extérieure, la parure, le lustre (en latin *decor*) doit convenir (*decet*) d'un point de vue esthétique et axiologique à l'éminence de l'objet ou de la personne qu'il s'agit d'honorer; l'*honor* ainsi attribué par le *decor* est appelé *decus*, qu'on pourrait traduire par beauté honorifique ». BONNE, Jean-Claude. « Les ornements de l'histoire : à propos de l'ivoire carolingien de saint Remi », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, no. 1, janvier-février, 1996, p. 45.

<sup>215</sup> *In primis autem insula Bretones solum, a quibus nomen accepit, incolas habuit; qui de tractu Armorico, ut fertur, Britanniam aduecti australes sibi partes illius uindicarunt. Et cum plurimam insulae partem incipientes ab austro possedissent, contigit gentem Pictorum de Scythia, ut perhibent, longis nauibus non multis oceanum ingressam, circumagente flatu uentorum, extra fines omnes Britanniae Hiberniam peruenisse, eiusque septentrionales oras intrasse atque, inuenta ibi gente Scottorum, sibi quoque in partibus illius sedes petisse, nec impetrare potuisse. [...] Respondebant Scotti quia non ambos eos caperet insula, "sed possumus, inquit, salubre uobis dare consilium, quid agere ualeatis. Nouimus insulam esse aliam non procul a nostra contra ortum solis, quam saepe lucidioribus diebus de longe aspicere solemus. Hanc adire si uultis, habitabilem uobis facere ualeatis; uel, si qui restiterit, nobis auxiliariis utimini". Itaque petentes Britanniam Picti habitare per septentrionales insulae partes coeperunt; nam austrina Bretones occupauerant. HE, I, I, 3-4, p. 114-117.*

Cet extrait montre l'existence d'une association étroite entre l'île considérée comme un ensemble de terres entouré d'eau et la communauté humaine qui la peuple. Par l'intermédiaire de ces brefs récits de migration des peuples bretons et pictes, Bède évoque le caractère habitable et habité des îles britanniques.

Originaires d'Armorique, les Bretons quittèrent leurs terres et foulèrent les premiers le sol de l'île. Ils entreprirent aussitôt de s'approprier les lieux. Dans un premier temps, ils revendiquèrent les régions du sud (*australes sibi partes illius uindicarunt*), puis, en progressant vers le nord, ils s'assurèrent la possession de la majeure partie des régions insulaires (*possedissent plurimam insulae partem*). Les Bretons devinrent donc les maîtres de l'île, une domination positive symboliquement renforcée par le fait que ces derniers donnèrent leur nom à leur patrie. Cet acte de nomination a d'exceptionnelle qu'il soudait l'habitant et l'habitat en une entité commune qui se traduisait à la fois par un groupe social « insularisé » et par une île humanisée. C'est là le second sens du vocable *insula* dans l'*HE*, soit celui de l'*insula*-espace social.

Le moine de Jarrow enchaîne avec le récit de migration des Pictes. Parti de Scythie, région située traditionnellement à l'est de l'écoumène, le peuple picte entreprit un long et périlleux voyage sur l'océan qui le conduisit au-delà de la Bretagne jusqu'aux rivages septentrionaux de l'*insula Hibernia*. Là-bas, il découvrit les Scots qui lui refusèrent l'accès aux terres insulaires sous prétexte que l'île ne pouvait pas contenir les deux peuples (*gentes*) à la fois (*non ambos eos caperet insula*). Ce dernier segment indique que l'*insula* possède une limite spatiale et que Bède pense celle-ci de manière sociale. La Bretagne, en revanche, s'avèrait en mesure d'accueillir davantage de *gentes*. Aussi les Scots, en compensation de leur refus, conseillèrent fortement aux Pictes de s'y rendre. Sachant visiblement que l'*insula Britannia* était déjà peuplée, le peuple scot s'engagea alors à offrir leur aide au peuple picte si d'emblée il rencontrait une résistance. On comprend que la recherche d'un habitat comporte un risque d'affrontement pour la possession des terres. Or les Pictes choisirent de s'établir dans les régions du Nord (*habitare per septentrionales insulae partes coeperunt*), évitant par conséquent toutes altercations avec les Bretons des régions du Sud.

Au sein de l'*Historia ecclesiastica*, le sens d'*insula*-espace social s'observe auprès de 115 occurrences du vocable *insula*, soit un peu plus du trois quarts du total d'occurrences. Elles sont réparties dans l'œuvre de la manière suivante : 44 pour le livre I, 7 pour le livre II, 21 pour le livre III, 23 pour le livre 4 et enfin 20 pour le livre 5. La taille importante du premier bloc d'occurrences s'explique par l'omniprésence du rapport social de la conquête. Celui-ci, a pour objet la mise en place d'une domination positive sur la terre et sur les hommes – sur l'île et sur les hommes, pourrait-on dire – par un conquérant. Le nombre d'*insula* recensé pour le second bloc correspond au nombre d'occurrences total de ce vocable pour le livre II. Les trois derniers blocs se distinguent par le fait que leurs occurrences véhiculent explicitement deux sens. En effet, 63 de ces *insulae* s'inscrivent aussi dans un contexte d'édification ecclésiale (construction de monastère, conversion, pérégrination, etc.). Pareil croisement sémantique constitue un indice de la prépondérance de l'Église dans la société du haut Moyen Âge. En fin de compte, le caractère fondamental de l'association entre l'île-lieu géographique déterminé et ses habitants est indiqué par l'importance du nombre de vocables concernés par le sens d'*insula*-espace social ainsi que par la quasi-globalité de leur répartition dans l'*HE*.

Une autre piste d'observation du sens d'*insula*-espace social se présente dans la relation que crée Bède entre le vocable *insula* et le vocable *familia*.

À l'est du Kent se trouve Thanet, île de taille non négligeable, c'est-à-dire qu'elle compte, selon la méthode habituelle d'évaluation des Anglais, environ six cents manses (*familiarum*); elle est séparée de la terre ferme par le Wantsum, fleuve qui a environ trois stades de large et qu'on ne peut traverser qu'en deux endroits; à chacune de ses extrémités, il touche la mer<sup>216</sup>.

D'abord, Bède emploie un vocable social, *familia*, pour parler d'exploitation. Un choix

---

<sup>216</sup> *Est autem ad orientalem Cantiae plagam Tanatos insula non modica, id est magnitudinis iuxta consuetudinem aestimationis Anglorum familiarum sexcentiarum, quam a continenti terra secernit fluius Vantsumu, qui est latitudinis circiter trium stadiorum, et duobus tantum in locis est transmeabilis; utrumque enim caput protendit in mare. HE, I, XXV, 1, p. 198-201.*

semblable indique que l'espace pour le moine de Jarrow est appréhendé en termes de groupes familiaux attachés à des terres. À titre d'unité de mesure, la *familia* est quantifiable et c'est par le cumul des *familiae* qu'on obtient les limites de l'*insula*, c'est-à-dire tout autant celles de l'île-lieu géographique – ce qui, *mutatis mutandis*, correspondrait à ce que nous appelons « surface » – que les communautés humaines qui la peuplent – c'est-à-dire la densité maximale de population. Ce caractère social de la limitation, nous l'avons évoqué dans le cadre du premier contact entre les Pictes et les Scots où ces derniers soutinrent que l'*insula Hibernia* ne pouvait soutenir plus d'un peuple à la fois (*non ambos eos caperet insula*). Dit autrement, le nombre de *familiae* de l'Hibernie était restreint.

Notons que dans l'édition critique de *l'Historia ecclesiastica* que nous employons, Pierre Monat et Philippe Robin traduisent *familia* par manse. Nous pensons qu'il s'agit d'une erreur qui s'explique sans aucun doute par la proximité sémantique qui lie *mansus* et *familia* comme vocables s'inscrivant dans le champ sémantique de l'organisation et de l'exploitation de la terre par les hommes. Cependant, il faut partir du principe que Bède, s'il avait voulu penser l'*insula* en *mansus*, aurait bel et bien utilisé ce vocable, d'autant qu'il est employé en Bretagne au haut Moyen Âge comme on le constate à la lecture des notices du *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*<sup>217</sup>. Maintenant, il est impossible dans le cadre de cette recherche de déterminer ni le ou les sens précis du vocable *familia*, ni la manière dont on calcule les *familiae*, ni l'étendue de l'écart sémantique qui existe entre *mansus* et *familiae*. En revanche, il faut absolument retenir que la *familia* demeure d'abord et avant tout une construction sociale. Celle-ci repose sur la mise en exercice de rapports sociaux tels que l'agriculture et les échanges de denrées entre les différents groupes sociaux, le tout s'inscrivant chez Bède dans le lieu insulaire et formant au final des *familiae*. L'utilisation par le moine de Jarrow de la *familia* comme concept permettant de penser l'espace constitue un indice fort de l'insularisation des communautés et donc de l'humanisation des îles qu'elles peuplent. En un mot, l'*insula* est à la fois homme et terre.

---

<sup>217</sup> LATHAM, Ronald Edward. *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, Londres, Oxford University Press, 1975, Fascicule VI, col. 1706-1707.

Comme nous l'avons précédemment mentionné, un point d'observation non négligeable pour les occurrences d'*insula* évoquant le sens d'*insula*-espace social se situe aussi dans le contexte de la conquête. À ces occasions, les îles britanniques deviennent des lieux à conquérir, c'est-à-dire des espaces sociaux organisés en *familiae* sur lesquels les conquérants romains et anglo-saxons cherchent à exercer une domination positive. L'examen des données du champ sémantique de l'*insula* indique que les principaux acteurs de la conquête au sein de l'*HE* sont les Romains et les Anglo-Saxons. Analysons-les sans plus tarder.

*Étendre l'empire jusqu'au bout du monde : l'imperium des Romains sur les insulae britanniques*

Les conquêtes romaines des *insulae* britanniques sont explicitées dans dix passages. Ceux-ci sont tous situés dans le livre I, après quoi les Romains présents en Bretagne ne sont plus armés de glaives, mais bien de la Parole du Christ. Les activités conquérantes romaines se déroulent en trois phases dans l'*HE*, à savoir la conquête et deux reconquêtes. La première débute au chapitre 3.

La 798e année de la fondation de Rome, Claude, quatrième empereur depuis Auguste, désirent apparaître comme un prince utile à l'État, recherche la guerre en tous lieux, et une victoire, d'où qu'elle vînt. C'est pourquoi il organisa une expédition contre la Bretagne, qui semblait vouloir se soulever, à cause de transfuges qui n'avaient pas été rendus. Passé là-bas, où personne, ni avant ni après Jules César, n'avait osé s'aventurer, sans combat ni sang versé, il reçut, en très peu de jours, la soumission de la plus grande partie de l'[*insula*]. Il ajouta également à l'empire (*imperio*) romain les [*insulas Orcadas*], qui sont situées au-delà de la Bretagne, dans l'Océan [...]. Envoyé en Bretagne par ce même Claude, Vespasien, qui régna après Néron, soumit aussi à l'autorité des Romains [l'*insula Vecta*], toute proche de la Bretagne, au sud [...]<sup>218</sup>.

---

<sup>218</sup> *Anno autem ab urbe condita DCCXCVIII Claudius imperator ab Augusto quartus, cupiens utilem reipublicae ostentare principem, bellum ubique et uictoriam undecumque quaesivit. Itaque expeditionem in Britanniam mouit, quae excitata in tumultum propter non redhibitos transfugas uidebatur. Transuectus in insulam est, quam neque ante Iulium Caesarem neque post eum quisquam adire ausus fuerat, ibique sine ullo proelio ac sanguine intra paucissimos dies plurimam insulae partem in deditionem recepit. Orcadas etiam insulas ultra Britanniam in oceano positas Romano adiecit imperio [...] Ab eodem Claudio Vespasianus, qui*

Par l'intermédiaire de Claude, Bède met en exergue deux des qualités essentielles chez un bon chef soucieux d'être utile à son peuple : faire la guerre et être victorieux. Sous prétexte de la possibilité d'un soulèvement en Bretagne, Claude y traversa avec ses armées. L'utilisation du vocable *Brittania* comme sujet de l'action en lieu et place de *Brettones* constitue un bon exemple du caractère humanisé de l'île, et ce, même si le vocable *insula* est ici sous-entendu. Notons que l'action d'envahir la Bretagne se voit qualifier d'audacieuse par le moine de Jarrow. Cette qualification renvoie au *topos* de l'éloignement et de la sauvagerie. L'*insula Brittania*, c'est-à-dire autant l'île elle-même que ces habitants, paraît donc barbare et dangereuse. On s'attend pratiquement à une résistance violente; or, c'est tout le contraire. La conquête romaine se caractérise par sa rapidité et son absence de violence (*sine ullo proelio ac sanguine*). En effet, le conquérant romain, après son arrivée sur l'île, obtint en très peu de jours, et ce, sans résistance, plusieurs *partes insulae* en signe de reddition, c'est-à-dire à la fois plusieurs terres et les hommes qui y vivaient. En raison de l'absence de vocables pouvant préciser le contraire, on suppose que les conquêtes des *insulae Orcadae* et de l'*insula Vecta* s'inscrivèrent dans une dynamique aussi marquée par l'absence de violence.

Intéressons-nous au vocabulaire utilisé par Bède pour exprimer la mise en place de la domination romaine, à commencer par l'*imperium*. Ce concept romain du pouvoir relève d'une domination positive à la fois concrète – l'imposition de pouvoirs sur des terres et des hommes – et symbolique – l'*auctoritas*, cette qualité prestigieuse qui renvoie à la force, la puissance et l'influence propre à la fonction de l'*imperator*. Le fait que le vocable *imperium* soit déterminé par *Romanorum* signifie que l'application de ce concept n'est pas au final le fait d'un seul homme, mais bien celui d'une *gens*. Ce n'est donc pas à Claude que sont soumises les *insulae Brittania, Orcadea et Vecta*, mais bien aux Romains.

Si la première phase est sans violence, c'est tout le contraire des deux autres.

---

*post Neronem imperavit, in Britanniam missus, etiam Vectam insulam, Britanniae proximam a meridie, Romanorum dicioni subiugavit [...]. HE, I, III, 1, p. 124-127.*



Vainqueur dans les guerres civiles qui lui avaient causé de très durs embarras, il [Sévère] doit aller dans les provinces [bretonnes] à la suite de la défection de presque tous ses alliés. Là, après avoir livré de fréquents et durs combats, il récupéra une partie de l'île et pensa devoir la séparer des autres peuples qu'il avait soumis, non pas par un mur, comme le pensent certains, mais par un retranchement<sup>219</sup>.

Pour cette seconde phase de conquête, Bède explique que Sévère, à la tête de ses armées, mena de violents et pénibles combats (*magnis grauibusque proeliis saepe gestis*) afin de récupérer une *pars insulae* perdue lors d'une insurrection insulaire passée. Selon le moine de Jarrow, l'une des causes de ce soulèvement fut le refus de l'empereur Néron d'entreprendre à la suite de ses prédécesseurs de nouvelles aventures militaires<sup>220</sup>. Pareille critique met en évidence le fait que l'activité conquérante est garante du maintien de l'ordre.

Après avoir livré ses combats, Sévère dressa un retranchement afin de séparer les vaincus des invaincus (*ceteris indomitis gentibus*). Il importe de considérer ce rempart non pas comme la frontière d'un territoire, mais plutôt comme un marqueur de distinction entre l'*insula* conquise sur laquelle l'*imperium Romanorum* fut réinstauré et l'*insula* non conquise.

À cause donc de l'invasion de ces peuples [les Scots et les Pictes], les [Bretons], en envoyant à Rome des ambassadeurs, porteurs de lettres, réclamaient du secours en pleurant et en suppliant, et promettaient une soumission sans faille, pourvu que l'ennemi qui les harcelait fût maintenu à l'écart. On leur envoya bientôt une légion en armes, qui, après avoir abordé dans l'île et s'être heurté aux ennemis, en abattit un grand nombre et chassa les autres hors des frontières des alliés, puis, par la même occasion, une fois que ceux-ci furent libérés d'une oppression très cruelle, les soldats les exhortèrent à construire, en travers de l'île, entre les deux mers, un mur qui pût leur servir de

---

<sup>219</sup> *Victor ergo civilium bellorum, quae ei grauissima occurrerant, in Britannias defectu paene omnium sociorum trahitur. Vbi magnis grauibusque proeliis saepe gestis, receptam partem insulae a ceteris indomitis gentibus non muro, ut quidam aestimant, sed uallo distinguendam putauit. HE, I, V, 1, p. 128-129.*

<sup>220</sup> *HE, I, III, 2, p. 126.*

point d'appui pour contenir les ennemis; cela fait, ils rentrèrent chez eux, en grand triomphe<sup>221</sup>.

Malmenée par les Scots et les Pictes, la *gens Brettonum* se tourna vers Rome pour supplier son aide, chose qu'elle lui concéda. Bède insiste davantage que les fois précédentes sur la puissance de l'armée romaine (*legio armata*) ainsi que sur sa sanglante efficacité (*congressa est cum hostibus, magnam eorum multitudinem sternes*). Il exprime ensuite le règlement du conflit en des termes spatiaux. D'abord, la légion romaine expulsa les ennemis survivants au-delà des limites des terres des alliés (*ceteros sociorum finibus expulit*). Dans cette perspective, la construction du mur commandée par les Romains constituait une manière à la fois concrète et symbolique de rendre effective la relégation de l'adversaire vers l'extérieur. Une fois encore, la Bretagne se trouva divisée entre une *pars insulae* soumise et une autre *pars* insoumise. Notons que les descriptions livrées des Bretons et des Romains dans ce passage contrastent beaucoup les unes des autres. En parlant de la *gens Brettonum*, Bède insiste sur leur caractère soumis, pleurnichard et incapable de se défendre par eux-mêmes, alors que la *gens Romanorum*, bien armée, menait la guerre, emportait la victoire et imposait l'ordre. Seulement, ils quittèrent ensuite la Bretagne. Les Bretons se retrouvèrent conséquemment seuls avec pour devoir de se défendre et de maintenir l'*imperium* instauré par les Romains.

Pour récapituler, nous constatons d'une phase à l'autre un accroissement de la violence marquée par une augmentation des vocables visant à préciser la nature du conflit mené. La conquête initiale se fit sans effusion de sang, alors que les reconquêtes s'avèrent plus corsées. Cette tension entre la non-violence et la violence s'articule à celle qui lie la soumission et l'insoumission au dominant. Considérée en relation avec les ouvrages défensifs que sont le retranchement et le mur, la tension se trouve entre l'intérieur et

---

<sup>221</sup> *Ob harum ergo infestationem gentium Brettones legatos Romam cum epistulis mittentes, lacrimosis precibus auxilia flagitabant, subiectionemque continuam, dummodo hostis imminens longius arceretur, promittebant. Quibus mox legio destinatur armata quae, ubi insulam aduecta et congressa est cum hostibus, magnam eorum multitudinem sternens, ceteros sociorum finibus expulit, eosque interim a dirissima depressione liberatos hortata est instruere inter duo maria trans insulam murum, qui arcendis hostibus posset esse praesidio; sicque domum cum triumpho magno reuersa est. HE, I, XII, 2, p. 152-153.*

l'extérieur, mais aussi entre le nord et le sud. Au Sud correspondait dans un premier temps la *gens Brettonum*. Venus d'Armorique, rappelons-le, ces premiers habitants de l'île de Bretagne s'arrogèrent la section sud du lieu, union qui fonde l'*insula Britannia*<sup>222</sup>. C'était une situation méridionale réaffirmée par la suite lors du récit de l'arrivée des Pictes dans les terres septentrionales de Bretagne (*Picti habitare per septentrionales insulae partes coeperunt*), tandis que les Bretons maintinrent leur occupation des terres du sud (*nam austrina [partes] occupauerant*)<sup>223</sup>. En raison de la relation dominant/dominé qui unissait les Bretons aux Romains, il convient d'associer aussi la *gens Romanorum* au sud de la Bretagne. De fait, comme le rapporte Bède, les Romains habitaient majoritairement en deçà du retranchement de Sévère, soit dans la section méridionale de l'île (*ad plagam meridianam*). C'était d'ailleurs pourquoi, le Midi constituait la *pars* civilisée de l'*insula Britannia* du fait de la présence de nombreux bâtiments érigés par ces Romains, à savoir des *ciuitates* (lieux fortifiés), des phares, des ponts et des routes<sup>224</sup>. Le Nord quant à lui, comme nous venons de le dire, demeurait l'étendue peuplée par les Pictes, mais aussi les Scots. À la différence des Romains civilisés et des Bretons soumis, ces peuples étaient considérés de manière très négative. De fait, ces impudents pirates (*impudentes grassatores*) étaient particulièrement cruels (*uehementer saevis*) et pillaient (*uastare*) les Bretons, incapables de se défendre eux-mêmes.

Les Romains finirent par quitter définitivement la Bretagne, laissant à l'*insula Britannia* le soin de se défendre elle-même et d'imposer son propre *imperium*. Rapidement, le chaos et la guerre frappèrent les Bretons :

Aussi, peu de temps après, ce peuple pêcheur [les Bretons] subit-il un châtement plus terrible pour sa cruelle iniquité : on tint conseil pour savoir que faire et où chercher du secours pour éviter ou repousser les assauts si cruels et si fréquents des peuples du Nord : tous décidèrent, avec leur roi Vortigern, d'appeler à l'aide les Saxons qui se trouvaient au-delà des mers. Cette décision fut prise selon la volonté du Seigneur, c'est évident, pour que le malheur

---

<sup>222</sup> *HE*, I, I, 3, p. 114-115.

<sup>223</sup> *HE*, I, I, 4, p. 116-117.

<sup>224</sup> *HE*, I, XI, 2, p. 148-149.

frappât les méchants, ainsi que le montra fort clairement l'issue des évènements<sup>225</sup>.

Bède montre dans ce passage que la *gens Brettonum* demeurerait incapable de maintenir l'*imperium* sur l'*insula Britannia*. Il introduit de plus un élément primordial pour la suite du récit : les Bretons étaient des pécheurs dont les fautes étaient si nombreuses que ces derniers méritaient un châtement divin. Celui-ci se présenta sous la forme des Saxons, ce peuple de l'extérieur convoqué par les Bretons pour les défendre contre les *gentes Pictorum* et *Scottorum* « aux assauts si cruels et si fréquents » (*tam feras tamque creberrimas gentium aquilonalium irruptiones*)<sup>226</sup>.

### Un feu païen allumé par Dieu : l'imperium des Anglo-Saxons sur les insulae britanniques

Les Anglo-Saxons constituent le second grand peuple conquérant de l'*HE*. Nous divisons en deux phases les activités conquérantes menées par ce peuple. La première correspond à l'*aduentus Saxonum*, soit la conquête anglo-saxonne de l'*insula Britannia*, et se déroule dans le premier livre.

C'est alors que les [Angles], ou Saxons, appelés par ledit roi [Vortigern], abordent en Bretagne sur trois grands bateaux, et, sur l'ordre de ce roi, reçoivent dans la partie est de l'*insula* un endroit où s'installer, sous prétexte de défendre le pays, mais en fait pour s'en emparer. Ayant engagé le combat avec les ennemis qui étaient venus du nord pour livrer bataille, les Saxons remportèrent la victoire<sup>227</sup>.

---

<sup>225</sup> *Vnde non multo post acrior gentem peccatricem ultio diri sceleris secuta est: ininitum namque est consilium quid agendum, ubi quaerendum esset praesidium ad euitandas uel repellendas tam feras tamque creberrimas gentium aquilonalium irruptiones, placuit que omnibus cum suo rege Vurtigerno ut Saxonum gentem de transmarinis partibus in auxilium uocarent. Quod Domini nutu dispositum esse constat, ut ueniret contra improbos malum, sicut euidentius rerum exitus probauit. HE, I, XIII, 2, p. 160-163.*

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> *Tunc Anglorum siue Saxonum gens, inuitata a rege praefato, Britanniam tribus longis nauibus aduehitur et in orientali parte insulae iubente eodem rege locum manendi, quasi pro patria pugnatura, re autem uera hanc expugnatura suscepit. Inito ergo certamine cum hostibus, qui ab aquilone ad aciem uenerant, uictoriam sumserunt Saxones. HE, I, XV, 1, p. 162-163.*

Dans un premier temps, à la demande du roi des Bretons, les *gentes Anglorum* et *Saxonum* gagnèrent l'*insula Britannia* à bord de trois navires afin de combattre pour la patrie (*pro patria pugnatura*), bien qu'en vérité, précise Bède, c'était pour la prendre d'assaut et la conquérir (*re autem uera hanc expugnatura*). Le roi Vortigern leur octroie quelques terres à l'est de la Bretagne, ce qui signifiait qu'à son tour, la communauté anglo-saxonne intégrait l'espace social de l'*insula*. Sans trop tarder, ils engagèrent le combat contre les ennemis venus du nord, armés et prêts à combattre. On constate ici encore que le nord (*aquilo*) constitue le point d'origine de l'ennemi (*hostis*); la tension homologique soulevé précédemment est donc maintenue. Cet adversaire septentrional constituait un assaillant expérimenté prêt à fondre sur une cible qu'il pensait lâche et dépourvue des moyens physiques et moraux pour offrir une quelconque résistance. Or, ce fut tout le contraire qui se produisit, dans la mesure où les Anglo-Saxons, peuple lui-aussi belliqueux, parvinrent à vaincre l'*hostis aquilonis* et à lui imposer sa puissance. Cette première victoire constitue un point tournant pour l'*HE* comme nous pouvons le constater dans ce passage :

Quand la nouvelle en fut connue dans leur pays (*domi*), ainsi que la fertilité de l'[*insula*] et veulerie des [Bretons], leurs compatriotes y envoient aussitôt une flotte plus importante amenant une troupe plus puissante d'hommes en armes qui, jointe au contingent précédemment envoyé, forma une armée invincible<sup>228</sup>.

Bède fait de l'arrivée massive des Angles et des Saxons le sombre présage des conflits à venir. Motivés par la victoire de leurs confrères, ces étrangers d'outre-mer considérèrent que l'*insula Britannia*, ce lieu désirable en raison de sa fertilité, devait être conquis. Cela promettait d'être chose aisée en raison de l'apathie des Bretons. Ils formèrent par conséquent une large flotte de guerre (*classis*) équipée d'une force très puissante de gens armés (*armatorum ferens manum fortiozem*). Gagnant la Bretagne, cette armée qualifiée d'invincible (*inuincibilem exercitum*) vint se joindre aux premiers mercenaires saxons et angles recrutés par le roi breton Vortigern (*premissae cohorti*) pour combattre, disaient-ils, les envahisseurs pictes et scots. En vérité, l'*aduentus Saxonum* commençait.

---

<sup>228</sup> *Quod ubi domi nuntiatum est, simul et insulae fertilitas ac segnitia Bretonum, mittitur confestim illo classis prolixior, armatorum ferens manum fortiozem, quae praemissae adiuncta cohorti inuincibilem fecit exercitum. HE, I, XV, 1, p. 162-165.*

Bientôt, à mesure que les hordes des nations précédemment mentionnées déferlaient en foule sur l'[*insula*], la masse des étrangers se mit à croître à un tel point qu'ils inspiraient de l'effroi même aux habitants du pays qui les avaient appelés. Alors, après avoir soudain conclu une trêve avec les Pictes qu'ils venaient de repousser en les battant, ils se mettent à retourner leurs armes contre leurs alliés. Tout d'abord, ils les contraignent à leur fournir des vivres en plus grande quantité, et, cherchant l'occasion de rompre leur alliance, ils déclarent que, si on ne leur donne pas de la nourriture de façon abondante, ils rompront le traité et dévasteront toute la surface (*cuncta loca*) de l'[*insula*]<sup>229</sup>.

Constatons d'abord l'emploi d'un vocabulaire visant à mettre en évidence la qualité intimidante de l'*aduentus Saxonum*. Bède utilise le verbe *confluere* pour caractériser l'arrivée massive et incontrôlable des Angles, des Jutes et des Saxons, et précise par la suite que les Bretons en furent effrayés (*indigenis essent terrori*). Dans un revirement de situation inattendue, les *gentes* étrangères se tournèrent contre ceux qu'ils défendaient pour les menacer. En effet, si on ne leur donnait pas des vivres en abondance, ils sèmeraient la destruction sur l'ensemble de l'*insula Britannia*, c'est-à-dire sur toutes les terres et les communautés humaines de Bretagne. En définitive, ils mirent leur menace à exécution.

Ainsi, pour parler brièvement, le feu, allumé par des mains païennes, tira une juste vengeance des crimes du peuple de Dieu, comparable au feu qui, allumé jadis par les Chaldéens, consuma non seulement les remparts, mais aussi tous les édifices de Jérusalem. En effet, le vainqueur impie se conduisant ici de la même façon, ou plutôt le juste Juge en ayant décidé ainsi, ce feu, dévastant alentour toutes les villes et les campagnes, propagea son incendie depuis la mer, à l'est, jusqu'à la mer, à l'ouest, sans rencontre de résistance, et il recouvrit presque toute la surface (*superficium*) de l'[*insula*] mourante<sup>230</sup>.

---

<sup>229</sup> *Non mora ergo, confluentibus certatim in insulam gentium memoratarum cateruis, grandescere populus coepit aduenarum, ita ut ipsis quoque qui eos aduocauerant indigenis essent terrori. Tum subito inito ad tempus foedere cum Pictis, quos longius iam bellando pepulerant, in socios arma uertere incipiunt. Et primum quidem annonas sibi eos adfluentius ministrare cogunt, quaerentesque occasionem diuortii protestantur, nisi profusior sibi alimentorum copia daretur, se cuncta insulae loca rupto foedere uastaturos.* HE, I, XV, 3, p. 166-167.

<sup>230</sup> *Siquidem, ut breuiter dicam, accensus manibus paganorum ignis iustas de sceleribus populi Dei ultiones expetiit, non illius impar qui quondam a Chaldaeis succensus Hierosolymorum moenia, immo aedificia cuncta consumsit. Sic enim et hic agente impio uictore, immo disponente iusto iudice, proximas quasque*

Bède présente les ravages causés à l'*insula Britannia* par les conquérants anglo-saxons comme un feu allumé par des mains païennes (*accensus manibus paganorum ignis*). Plus encore, il compare ce feu à celui allumé par les Chaldéens assiégeant Jérusalem<sup>231</sup>. Dans cet épisode biblique, Dieu envoie l'armée chaldéenne contre le royaume de Juda afin de le punir des péchés commis par le roi Manassé, fils d'Ézéchias<sup>232</sup>. Par ce parallèle, le moine de Jarrow positionne côte à côte Jérusalem, conquête des Chaldéens, et l'*insula Britannia*, conquête des Anglo-Saxons. Dans les deux cas, c'étaient des lieux où Dieu exprima sa colère. C'est là un indice fort de la conception que se fait Bède de sa terre natale, c'est-à-dire un lieu privilégié appelé à jouer un rôle central dans l'histoire de la Création. Le moine northumbrien explique ensuite que nombre de villes et de champs furent ravagés par le feu païen. D'une mer à l'autre, l'incendie, c'est-à-dire la guerre, la violence et la souffrance, se propagea jusqu'à couvrir l'ensemble de l'*insula* mourante.

Nous observons pour la première phase de la conquête anglo-saxonne un schéma semblable à celui de la conquête romaine. D'une étape à l'autre, nous constatons une nette progression de la violence. Celle-ci se manifeste textuellement d'abord par l'emploi d'un vocabulaire qui insiste sur la force et la puissance militaire des Anglo-Saxons, mais aussi sur leur grande férocité. Ces *gentes* venues d'outre-mer, c'est-à-dire de l'extérieur de l'*insula Britannia*, imposèrent sauvagement une domination qui, en raison des vocables employés, apparaît à première vue négative. Pourtant, c'est tout le contraire puisque toute cette violence et cette souffrance n'étaient rien d'autre que l'expression du juste châtement divin au terme duquel les Anglo-Saxons prirent leur place à titre de peuple dominant de la Bretagne.

---

*ciuitates agrosque depopulans, ab orientali mari usque ad occidentale nullo prohibente suum continuauit incendium, totamque prope insulae pereuntis superficiem obtexit. HE, I, XV, 3, p. 168-169.*

<sup>231</sup> 2 R, 25, 9-10

<sup>232</sup> 2 R, 24, 4-5

La seconde phase de la conquête anglo-saxonne se caractérise par une succession de conflits opposant divers rois pour l'exercice de leur domination positive sur les îles britanniques. Nous ne traiterons ici que du cas du roi Edwin.

[...] [L]e cinquième, Edwin, roi de la *gens Nordanhymbrorum*, c'est-à-dire celle qui habitait à proximité de la rive nord de l'Humber; comme il disposait d'une puissance plus forte que celle de tous ceux qui habitent la Bretagne, il fut à la tête des nations des [Angles] et des [Bretons], à la seule exception des Kentois [...]<sup>233</sup>.

Au chapitre V, livre II, Bède fait mention des rois qui, en raison de leur puissance, ont détenu l'*imperium*. L'emploi de ce terme romain dans un contexte anglo-saxon permet d'assimiler la puissance des souverains de Bretagne à celles des anciens empereurs romains. Cela contribue à légitimer leur prétention au pouvoir sur les anciennes terres impériales que sont les îles britanniques. Edwin, en raison de sa grande puissance (*maiore potentia*), parvint à imposer son *imperium* à tous les habitants de la Bretagne, Anglo-Saxons et Bretons – à l'exception des Kentois – ainsi que les *insulae* bretonnes Mévanies. Cette grande puissance, Bède en reparle dans un passage ultérieur. Cette fois seulement, il insiste sur l'origine divine de cette puissance.

Il semble même évident que le roi avait reçu, en présage de sa conversion et prémices du royaume des cieux, une puissance accrue en matière de pouvoir terrestre : c'est ainsi que, chose qu'aucun des [Angles] n'avait faite avant lui, il avait soumis à son autorité (*dicione*) tous les territoires (*fines*) de Bretagne, qu'ils soient habités par les [Angles] eux-mêmes ou par des [Bretons]. Mieux, il soumit aussi au pouvoir (*imperium*) des [Angles] les [*insulae*] Mévanies, comme nous l'avons indiqué plus haut [...]<sup>234</sup>.

---

<sup>233</sup> [...] *quintus Eduini rex Nordanhymbrorum gentis, id est eius quae ad borealem Humbrae fluminis plagam inhabitat, maiore potentia cunctis qui Britanniam incolunt, Anglorum pariter et Bretonum, populis praefuit, praeter Cantuariis tantum, necnon et Meuanias Bretonum insulas, quae inter Hiberniam et Britanniam sitae sunt, Anglorum subiecit imperio [...]. HE, II, V, p. 310 et 312.*

<sup>234</sup> *Cui uidelicet regi, in auspiciis suscipiendae fidei et regni caelestis, potestas etiam terreni creuerat imperii, ita ut quod nemo Anglorum ante eum, omnes Britanniae fines, qua uel ipsorum uel Bretonum prouinciae habitabant, sub dicione acciperet. Quin et Meuanias insulas, sicut et supra docuimus, imperio subiugauit Anglorum [...]. HE, II, IX, 1, p. 330-333.*



Si Edwin fut en mesure d'étendre l'*imperium Anglorum*, c'est parce qu'il bénéficiait de l'aide de Dieu. En effet, comme présage de sa conversion et de son entrée au royaume des cieux (*in auspiciis suscipiendae fidei et regni caelestis*) le Tout-Puissant lui accorda une *potestas terreni imperii*, une capacité spécifique à exercer une domination terrestre en tout point positive. Cette imposition de l'*imperium Anglorum* par Edwin favorise l'instauration et le maintien de la *pax* sur l'*insula*.

Et il y avait, dit-on, une si grande paix à ce moment en Bretagne, partout où s'étendait le pouvoir royal (*imperium*) d'Edwin, que, selon le proverbe encore utilisé aujourd'hui, même si une femme avec son tout petit, nouveau-né, voulait traverser toute l'[*insula*] d'une mer à l'autre, elle pouvait le faire sans aucun risque<sup>235</sup>.

L'emploi de l'image de la femme et son nouveau-né pouvant circuler en toute aisance sur les terres de l'île d'une mer à l'autre, et ce, sans qu'il ne leur arrive aucun mal n'est pas sans évoquer la figure de la Vierge et du Christ. L'*imperium* d'Edwin et la *pax* qui s'impose s'apparentent alors à l'harmonie idéale de l'*ecclesia*.

### 2.3 L'*insula*-lieu ecclésial

On ne doit pas passer sous silence l'anecdote que la tradition des Anciens nous a conservée, au sujet du bienheureux Grégoire, je veux dire la raison qui le poussa à faire preuve, sans relâche, d'un tel souci pour le salut de notre nation. On dit qu'un jour des marchands récemment arrivés amenèrent au forum de nombreux esclaves à vendre et que les acheteurs affluèrent; Grégoire, lui aussi, était venu se mêler aux autres et avait vu, parmi les esclaves, des enfants à vendre, à la peau blanche, au visage charmant, avec des cheveux d'une beauté extraordinaire. Les regardant, il demanda, à ce qu'on dit, de quelle région ou de quelle terre ils venaient. Il lui fut dit que c'était de l'île de Bretagne, dont les habitants avaient cet aspect. Il demanda encore si ces insulaires étaient des chrétiens ou toujours enchaînés dans les erreurs païennes. Il lui fut dit que c'était des païens. Et lui, soupirant longuement du tréfonds de son cœur, dit :

---

<sup>235</sup> *Tanta autem eo tempore pax in Britannia, quaquaersum imperium regis Eduini peruenerat, fuisse perhibetur ut, sicut usque hodie in prouerbio dicitur, etiam si mulier una cum recens nato paruulo uellet totam perambulare insulam a mari ad mare, nullo se ledente ualeret.* HE, II, XVI, 3, p. 378-379.

« Ah! quelle douleur que ce soit le maître des ténèbres qui possède des hommes au visage si lumineux, qu'un front si plein de grâce abrite une âme privé de la grâce! ». À nouveau il interrogea, demandant comment s'appelaient leur peuple. On lui répondit qu'on les appelait [*Angles*]. Et lui : « C'est bien ainsi, dit-il, car ils ont bien un visage d'*anges* et il convient qu'ainsi ils partagent avec les anges l'héritage des cieux. Quel est le nom exact de la province d'où ils viennent? ». La réponse fut que les habitants de cette province s'appelaient *Déïrois*. Et lui : « C'est bien, dit-il, des *Déïrois*, car ils ont été arrachés *de l'ire* du Christ et appelés à sa miséricorde. Et le roi de la province comment l'appelle-t-on? ». On lui répondit qu'on l'appelait *Aelle*. Et lui, jouant sur le nom, dit : « *Alleluia!* Il faut que la louange du Dieu Créateur soit chantée dans ces régions »<sup>236</sup>.

L'*insula Britannia* est un lieu propice à la prédication des hommes de Dieu ainsi qu'un lieu en voie vers la conversion. On apprend donc que Grégoire, futur pape de Rome, remarqua lors d'une promenade au forum de Rome un groupe d'esclaves à la beauté époustouflante. Cela constitue une caractéristique sur lequel Bède insiste tout au long de l'anecdote dans la mesure où la belle apparence des jeunes garçons s'avère un signe de leur candeur. À la fois émerveillé et intrigué, Grégoire s'approcha des esclaves afin d'en apprendre davantage sur eux. On lui révéla qu'ils étaient natifs de l'île de Bretagne, mais que malheureusement, ils étaient païens. La réaction du futur pontife posa alors les bases du caractère électif de l'*insula Britannia*. Cette élection se comprenait d'abord comme une prédisposition des insulaires à la grâce. C'était la qualité lumineuse de l'apparence des esclaves de Bretagne qui constituait chez Grégoire le signe du don de Dieu. Cependant, cette *gratia* n'était pour le moment qu'extérieure, puisqu'intérieurement l'âme de ces

---

<sup>236</sup> *Nec silentio praetereunda opinio, quae de beato Gregorio traditione maiorum ad nos usque perlata est, qua uidelicet ex causa ammonitus tam sedulam erga salutem nostrae gentis curam gesserit. Dicunt quia die quadam, cum aduenientibus nuper mercatoribus multa uenalia in forum fuissent collata, multi ad emendum confluisissent, et ipsum Gregorium inter alios aduenisse, ac uidisse inter alia pueros uenales positos candidi corporis ac uenusti uultus, capillorum quoque forma egregia. Quos cum aspiceret, interrogauit, ut aiunt, de qua regione uel terra essent allati, dictumque est quia de Britannia insula, cuius incolae talis essent aspectus. Rursus interrogauit utrum idem insulani Christiani, an paganis adhuc erroribus essent implicati. Dictum est quod essent pagani. At ille, intimo ex corde longa trahens suspiria, "Heu, pro dolor, inquit, quod tam lucidi uultus tenebrarum auctor possidet, tantaque gratia frontispicii mentem ab interna gratia uacuam gestat!" Rursus ergo interrogauit, quod esset uocabulum gentis illius. Responsum est quod Angli uocarentur. At ille: "Bene, inquit, nam et angelicam habent faciem, et tales angelorum in caelis decet esse coheredes. Quod habet nomen ipsa prouincia, de qua isti sunt allati?" Responsum est quia Deiri uocarentur idem prouinciales. At ille: "Bene, inquit, Deiri, de ira eruti et ad misericordiam Christi uocati. Rex prouinciae illius quomodo appellatur?" Responsum est quod Aelle diceretur. At ille alludens ad nomen ait: "Alleluia, laudem Dei creatoris illis in partibus oportet cantari". HE, II, I, 11, p. 284-287.*

jeunes garçons était enchaînée dans l'erreur, demeurant conséquemment sous le joug du Diable. Grégoire posa alors trois questions dont les réponses constituèrent de nouvelles preuves de l'élection propre à l'*insula Britannia*. La première montra la propension de cette *insula* à être une terre des anges. En effet, apprenant qu'ils s'appelaient des Angles (*Angli*), il soutint que c'était tout à fait normal, puisque ce peuple avait des visages d'anges (*angeli*). C'était encore une fois l'apparence qui prédisposait les insulaires à la grâce, c'est-à-dire au partage des récompenses célestes avec les anges. Grégoire demanda ensuite quel était le nom de la province d'origine de ces êtres angéliques. On lui répondit qu'ils étaient natifs de la province des Déïrois (*Deiri*). Jouant avec les mots, le futur pape transforma *Deiri* en *de ira*. Ce faisant, il affirma encore une fois la qualité élective des Angles en soutenant que la Providence les avait arrachés à la colère du Christ, les positionnant comme favorables à la réception de la miséricorde du Fils de Dieu. Pour finir, on lui dit que le nom du souverain des Angles était Aelle, un mot qui devint *Alleluia* dans la bouche de Grégoire. Illuminé par cette dernière information, le futur pape scella la destinée de l'*insula Britannia* en énonçant que les louanges de Dieu devaient être chantées dans ce lieu.

On constate dans cet extrait que l'*insula* constitue un lieu saint peuplé d'hommes et de femmes élus. C'est une terre promise à venir, mais aussi préfigurée par l'apparence angélique des habitants, un signe de leur grâce innée, ainsi que par leur prédisposition à obtenir de la miséricorde de Dieu. Cela met en exergue le troisième et dernier sens de l'*insula* que nous traiterons dans ce mémoire, c'est-à-dire celui de l'*insula*-lieu ecclésial : 87 occurrences du vocable *insula* évoquent ce sens au sein de l'*HE*. Celles-ci sont réparties principalement à la fin du livre I, c'est-à-dire au moment de l'arrivée de la mission romaine d'évangélisation sur l'*insula Tanatos*, ainsi que dans les livres III, IIII et V au sein desquels Bède narre les nombreuses étapes de l'édification de l'*ecclesia* sur l'*insula*. Comme nous le disions précédemment, 63 de ses occurrences véhiculent aussi le sens d'*insula*-espace social. C'est un constat qui montre que les communautés humaines associées aux îles sont aussi chez Bède les membres de l'*ecclesia*, la communauté qui rassemblent tous les fidèles dans et pour le Christ. Notons que ce sens de l'*insula*-lieu ecclésial avait déjà été observé par Rosa Maria Dessi sous la forme de la figure de l'*insula-ecclesia* dans le cadre d'une analyse du vocable *insula* menée à partir de textes de

l'Antiquité tardive et du Moyen Âge disponibles dans les bases de données du *CLCLT* (*Corpus Christianorum*), de la *Patrologie latine* et des *Monumenta Germaniae Historica*. Elle montra que pour le haut Moyen Âge certaines îles pouvaient être la figure d'une église, mais pas de l'Église.

L'étude des contextes dans lesquels s'inscrivent les 87 occurrences d'*insula*-lieu ecclésial permet d'identifier les principaux rapports contribuant à l'édification du lieu ecclésial insulaire dans l'*Historia ecclesiastica*, à savoir la conversion des païens par la prédication, la donation de terres et d'hommes qui favorisent la construction d'édifices ecclésiastiques, ainsi que les nombreuses pérégrinations qui prennent la forme d'un cheminement interinsulaire. Il convient d'insister sur le fait que ces rapports sont interdépendants et que ce n'est que par souci de clarté que nous les séparons.

#### *Le pouvoir de la parole : de la prédication comme outil de conversion*

Réconforté par l'encouragement du bienheureux père Grégoire, Augustin, avec les serviteurs du Christ qui l'accompagnaient, repartit travailler à l'œuvre du Verbe et parvint en Bretagne. À cette époque régnait sur le Kent le très puissant Aethelberht, qui avait étendu les limites de son pouvoir (*finis imperii*) jusqu'au voisinage de l'Humber, très grand fleuve qui sépare les peuples des [Angles] du Sud et ceux du Nord. À l'est du Kent se trouve Thanet, [*insula*] de taille non négligeable [...]. C'est dans cette [*insula*] qu'abordèrent le serviteur de Dieu, Augustin, et ses compagnons, environ quarante hommes, à ce qu'on rapporte. Or ils avaient pris, sur la recommandation du bienheureux pape Grégoire, des interprètes de la nation des Francs; Augustin les envoya auprès d'Aethelberht et fit savoir qu'il était venu de Rome et qu'il apportait la meilleure des nouvelles, puisqu'il promettait, à ceux qui suivraient ses conseils, l'assurance de joies éternelles dans les cieux un royaume sans fin avec le Dieu vivant et vrai. Entendant cela, le roi les autorisa à rester sur l' [*insula*] où ils avaient abordé et ordonna qu'on fournît ce qui leur était nécessaire, jusqu'à ce qu'il décidât de ce qu'il ferait à leur égard. [...] Quelques jours après, le roi vint dans l' [*insula*] et, s'installant en plein air, ordonna à Augustin et à ses compagnons de venir s'entretenir avec lui. Il avait veillé à ce qu'ils ne le rencontrent pas à l'intérieur d'une demeure, suivant en cela une antique superstition, pour éviter que, s'ils détenaient quelque art maléfique, ils ne le trompent par quelque surprise qui leur donnerait l'avantage. Mais ceux-ci s'avançaient munis d'une force non pas diabolique mais divine, portant une croix d'argent comme étendard et une image du Dieu Sauveur peinte sur un

panneau; chantant des litanies, ils priaient le Seigneur pour leur salut éternel et pour le salut de ceux vers lesquels et à cause desquels ils étaient venus. Après s'être assis, à l'invitation du roi, ils prêchèrent la parole de vie au roi et à tous ses compagnons présents [...] <sup>237</sup>.

C'est par la parole, l'image et l'échange que les premiers pas de la mission romaine d'évangélisation de l'*insula Britannia* furent effectués. Bède commence par présenter les protagonistes impliqués dans cet événement majeur. Il y avait d'abord les missionnaires porteurs de la Parole divine, un groupe de moines envoyé par le pape Grégoire le Grand et dirigé par leur abbé Augustin. Fut également impliqué le roi des Kentois Aethelberht qui, à l'époque, possédait la puissance nécessaire pour imposer son *imperium* sur toutes les *partes insulae* situées au sud de l'Humber. Ce fut sur l'île de Wight, située légèrement au sud de la Bretagne, non loin du royaume des Kentois, qu'accostaient les moines romains. Ne sachant pas s'exprimer dans la langue des habitants de l'île, Augustin envoya des interprètes francs auprès du roi afin de lui annoncer son arrivée de Rome ainsi que son désir d'offrir à tous la chance d'obtenir les récompenses célestes du royaume éternel. Par cette action, Bède insiste sur le fait que l'aristocratie constituait la cible première de la *praedicatio*. Les missionnaires devaient s'arroger en priorité le soutien de la noblesse afin de faciliter l'exercice du prêche sur ses terres et ses hommes, notamment par l'octroi de lieu de résidence. En effet, le roi des Kentois, à titre de maître de l'*insula Tanatos*, concéda aux moines le droit d'y demeurer. Mieux encore, Aethelberht ordonna qu'on fournisse aux étrangers tout ce dont ils avaient besoin. Pareille considération pour le bien-être des moines

---

<sup>237</sup> *Roboratus ergo confirmatione beati patris Gregorii, Augustinus cum famulis Christi, qui erant cum eo, rediit in opus uerbi peruenitque Britanniam. Erat eo tempore rex Aedilberct in Cantia potentissimus, qui ad confinium usque Humbrae fluminis maximi, quo meridiani et septentrionales Anglorum populi dirimuntur, fines imperii tetenderat. Est autem ad orientalem Cantiae plagam Tanatos insula non modica [...]. In hac ergo applicuit seruus Domini Augustinus et socii eius, uiri, ut ferunt, ferme XL. Acceperant autem, praecipiente beato papa Gregorio, de gente Francorum interpretes; et mittens ad Aedilberctum, mandauit se uenisse de Roma ac nuntium ferre optimum, qui sibi obtemperantibus aeterna in caelis gaudia et regnum sine fine cum Deo uiuere et uero futurum sine ulla dubietate promitteret. Qui haec audiens manere illos in ea quam adierant insula, et eis necessaria ministrari, donec uideret quid eis faceret, iussit. [...] Post dies ergo uenit ad insulam rex, et residens sub diuo iussit Augustinum cum sociis ad suum ibidem aduenire colloquium. Cauerat enim ne in aliquam domum ad se introirent, uetere usum augurio, ne superuentu suo, siquid maleficae artis habuissent, eum superando deciperent. At illi non daemonica sed diuina uirtute praediti ueniebant, crucem pro uexillo ferentes argenteam, et imaginem Domini saluatoris in tabula depictam, laetantiasque canentes pro sua simul et eorum, propter quos et ad quos uenerant, salute aeterna Domino supplicabant. Cumque ad iussionem regis residentes uerbum ei uitae una cum omnibus qui aderant eius comitibus praedicarent [...].* HE, I, XXV, p. 198-203.

constituait la preuve d'une grande bonté ainsi que la prédisposition du souverain à la réception de la Parole.

Un peu plus tard, le roi Aethelberht se rendit sur l'île afin d'effectuer un entretien (*colloquium*) avec Augustin et ses moines. Le choix du lieu du rendez-vous n'est pas anodin. Rien de mieux qu'une île, lieu de l'entre-deux par excellence, pour que deux parties, l'une chrétienne, l'autre païenne, autrement dit deux groupes situés de part et d'autre de la tension fondamentale du *spiritus* et du *caro*, se rencontrent pour discuter. L'île devient donc le lieu propice à l'échange de paroles, mais aussi de la Parole et de la *conuersio*. Les moines romains obtempèrent à la demande du roi et vinrent se joindre à lui. Munis d'une croix d'argent en guise d'étendard et d'une image peinte du Sauveur, ceux-ci chantèrent tout en marchant des litanies par lesquelles ils louaient Dieu et le suppliaient pour leur salut éternel, tout comme pour celui de ceux pour qui ils sont venus et vers qui ils vont. Le chant constituait au Moyen Âge « une métaphore du spirituel [...], une liturgie parallèle, ici-bas au chant angélique, voire à la musique que le cosmos entier [faisait] raisonner dans sa louange au Créateur »<sup>238</sup>. C'était l'expression de l'harmonie idéale de la Création. En regard de cela, l'utilisation du chant prenait tout son sens. Pour reformuler la démarche des moines romains, ils imploraient l'attention du Seigneur par le chant dans l'espérance que règne entre les fidèles actuels et futurs de l'Église une harmonie en accord avec celle de la Création.

Les *insulae* demeurent par la suite un point de départ privilégié pour les missions évangélisatrices. Cela s'explique par le fait que nombre de monastères sont construits sur ces îles et que c'est souvent aux moines que revient le devoir de prêcher la Parole de Dieu. Bède fournit un exemple de cela avec le monastère de l'*insula Hii* (île d'Iona).

---

<sup>238</sup> PALAZZO-BERTHOLON, Bénédicte. « Pour une lecture symbolique des pots acoustiques », dans Bénédicte PALAZZO-BERTHOLON et Jean-Christophe VALIÈRE, *Archéologie du son. Les dispositifs de pots acoustiques dans les édifices anciens*. Paris, Société française d'archéologie, 2012, p. 59-66.

En effet, c'étaient surtout des moines qui étaient venus prêcher. L'évêque Aïdan, lui-même, était un moine, envoyé de l'[*insula*] appelée *Iona*, dont le monastère, il y a peu encore, avait la primauté sur tous les monastères des Scots du Nord et sur ceux de tous les Pictes, et disposait de la souveraineté sur leurs peuples<sup>239</sup>.

Bède explique un peu plus tôt dans le texte qu'Oswald, roi des Northumbriens, lors de son ascension au pouvoir, désira fortement « que tout [le peuple] dont il prenait la tête fût pénétrée de la grâce de la foi chrétienne »<sup>240</sup>. Voilà pourquoi une cohorte de moines dirigée par Aïdan fût dépêchée sur les terres du roi afin d'exercer leur mission de Parole. Ils étaient originaires de l'*insula Hii* dont le monastère supervisait un réseau de bâtiments monastiques qui, chacun, participait à l'encadrement pastoral des Scots et des Pictes peuplant le nord de l'*insula Britannia*.

### Échanges caritatifs et enracinement de la structure ecclésiale

On trouve nombre de cas où il est possible d'étudier la *donatio*. En regard de l'examen des données disponibles, trois questions complémentaires nécessitent d'être développées : qui étaient les bénéficiaires de la *donatio*, de quelle nature étaient les dons et en quoi ce rapport d'échange participait-il à l'édification de l'*insula* en lieu ecclésial et, ce faisant, en quoi contribuait-il à la structuration de la société anglo-saxonne ?

Il convient d'abord de s'attarder sur les *donationes* proprement dites. Sept d'entre elles sont de nature insulaire ou intrinsèquement liée à l'*insula*. À cinq reprises, on donne une île afin d'y construire un monastère. Ainsi, après avoir converti les Pictes à la foi du Christ par le prêche et l'exemple le moine scot Columba obtint de ceux-ci l'*insula Hii* pour y bâtir un monastère. Le roi Oswald, après l'arrivée en Bretagne de l'évêque Aïdan, lui offrit une

---

<sup>239</sup> *Nam monachi erant maxime, qui ad praedicandum uenerant. Monachus ipse episcopus Aidan, utpote de insula quae uocatur Hii destinatus, cuius monasterium in cunctis paene septentrionalium Scottorum et omnium Pictorum monasteriis non paruo tempore arcem tenebat, regendisque eorum populis praeerat. HE, III, III, 4, p. 28-29.*

<sup>240</sup> [...] *desiderans totam cui praeesse coepit gentem fidei Christianae gratia imbui [...]. HE, III, III, 1, p. 24-25.*

*sedes episcopalis* dans l'*insula Lindisfarnensis*<sup>241</sup> ; c'était une donation qui s'accompagnait d'ailleurs de la construction d'un bâtiment ecclésiastique<sup>242</sup>. Pépin, sous l'insistance de son épouse Bliththryth, donna à l'évêque Swithberht un *locus mansionis* sur une *insula* sise sur le Rhin sur laquelle il érigea un monastère<sup>243</sup>. Enfin, l'évêque Colman obtient du comte scot une partie d'une *insula* convenable pour y construire un monastère, en échange de quoi il dû avec ses moines le recommander à Dieu par l'offrande de prières

<sup>244</sup>.

Les deux dernières *donationes* insulaires concernent des échanges non médiatisés par des clercs. Dans le premier cas, le roi des Merciens Wulfhere offrit à Aethelwalh, roi des Saxons du Sud nouvellement baptisé, deux *prouincias*, à savoir l'*insula Vecta* ainsi que la *prouincia Meanuarorum*<sup>245</sup>. On considère ici la *prouincia* comme un ensemble de *familiae* liées les unes aux autres par une série de rapports sociaux, le tout articulé à une *ciuitas*, chef-lieu polarisateur tout autant laïc qu'ecclésiastique du fait de la fréquente présence d'une *sedes episcopatus*. Notons que cette donation s'effectue dans un contexte non pas d'adoption, mais bien d'*adoptio*. En effet, il ne faut pas confondre l'adoption contemporaine qui procède de l'adoption romaine avec celle de l'*adoptio* médiévale. Notre société définit l'adoption comme l'action de prendre pour fils ou fille celui ou celle qui ne l'est pas naturellement. Autrement dit, l'adoption crée une filiation identique du point de vue légal à celle qui unit un parent et son enfant par le sang. Avec le Moyen Âge, on assiste à une dévalorisation de la filiation charnelle au profit d'une filiation spirituelle dont le liant

---

<sup>241</sup> *Vt idem rex postulans de gente Scottorum antistitem acceperit Aidanum, eidemque in insula Lindisfarnensi sedem episcopatus donauerit.* HE, III, liste de chapitres, titre du chapitre III, p. 10.

<sup>242</sup> *Qui in insula Lindisfarnensi fecit ecclesiam episcopali sedi congruam [...].* HE, III, XXV, 1, p. 142-144.

<sup>243</sup> *Ipse antistes cum quibusdam Pippinum petiit, qui interpellante Bliththryda coniuge sua dedit ei locum mansionis in insula quadam Hreni, quae lingua illorum uocatur " in Litore ", in qua ipse constructo monasterio [...].* HE, V, XI, 3, p. 64-66.

<sup>244</sup> [...] *emitque partem eius non grandem ad constituendum ibi monasterium a comite ad cuius possessionem pertinebat, ea condicione addita, ut pro ipso etiam, qui eis locum commodaret, consistentes ibi monachi Domino preces offerrent.* HE, III, III, 1, p. 222.

<sup>245</sup> *Erat autem rex gentis ipsius Aedilualch non multo ante baptizatus in prouincia Merciorum, praesente ac suggerente rege Wulfhere, a quo etiam egressus de fonte loco filii susceptus est ; in cuius signum adoptionis duas illi prouincias donauit, Vectam uidelicet insulam et Meanuarorum prouinciam in gente Occidentalium Saxonum.* HE, III, XIII, 1, p. 260.



est la *caritas*, ce « lien d'amour spirituel lié à la grâce et véhiculé par l'Esprit saint »<sup>246</sup>. C'est ainsi dans une perspective d'amour de son prochain qu'un homme en adoptera un autre. L'*adoptio* procède aussi d'un idéal spirituel, celui de l'adoption de l'homme par Dieu qui se réalise lors du baptême. Cette *adoptio* est donc comprise comme un second engendrement spirituel qui se traduit comme l'entrée du baptisé dans la parenté spirituelle qui unit tous les chrétiens<sup>247</sup>. Le second cas d'échanges non médiatisé par les membres du clergé concerne le roi des Saxons de l'Ouest Caedwalla. Alors qu'il était en pleine entreprise conquérante contre l'*insula Vecta*, le souverain s'engage par un vœu à donner au Seigneur, s'il était victorieux, le quart de l'*insula* et de son butin<sup>248</sup>.

La circulation de biens s'effectue souvent entre deux bénéficiaires, l'un laïc, l'autre ecclésiastique. Parmi les sept cas de *donatio* associés explicitement à l'île, cinq présentent des donateurs aristocrates, à savoir quatre rois et un comte. Parmi les souverains, cinq sont issus de la *gens Anglorum*, alors que le cinquième est Pépin, roi des Francs. Quant au *comes*, Bède révèle seulement qu'il appartient à la *gens Scottorum*. Dans les deux autres cas, le donateur est picte. Le fait que les donateurs laïcs sont pour l'essentiel des rois montre leur rôle primordial dans la mise en place de la structure ecclésiale. Les récipiendaires sont quant à eux cinq fois sur huit des membres du clergé régulier, les autres étant, tantôt un roi, tantôt Dieu lui-même. De fait, même si l'analyse n'a permis de mettre en évidence qu'un seul cas où la relation d'échange s'effectue directement avec Dieu, celui-ci est intrinsèque à chaque *donatio*. Comme l'enseigne l'épître de Jean, « *Deus est caritas* »<sup>249</sup>. Sachant que le don demeure le véhicule d'expression privilégié de cette *caritas*, les relations d'échanges caritatives sont donc à la fois faites par amour et pour l'amour, autrement Dieu<sup>250</sup>.

---

<sup>246</sup> GUERREAU-JALABERT, Anita. « Qu'est-ce que l'*adoptio* dans la société chrétienne médiévale ? », *Médiévales*, n° 35, 1998, p. 41.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>248</sup> [...] *uoto se obligans quamuis necdum regeneratus, ut ferunt, in Christo quia, si cepisset insulam, quartam partem eius simul et praedae Domino daret.* HE, III, XIII, 8, p. 274-276.

<sup>249</sup> 1 Jn 4, 16.

<sup>250</sup> GUERREAU-JALABERT, Anita. « *Caritas* y don en la sociedad medieval occidental », *Hispania. Revista Española de Historia*, 60/1 (janvier 2000), n° 204, p. 27-62.

Aussi, si donner conduit à adhérer à la société des fidèles, cela permet par la même occasion d'assurer le salut de son âme. C'est dans cette perspective que le *comes* scot donna une *pars insulae* à l'évêque Colman. D'ailleurs, on peut supposer que l'anonymat du *comes* n'est en rien un oubli de la part de Bède. De fait, cet aristocrate n'est rien de moins que l'exemple du chrétien, de cet *homo donator* qui, par ses offrandes, espère ardemment mériter les joies du ciel. La donation de Wulfhere à Aethelwalh s'inscrit au demeurant dans cette perspective. De fait, c'était *in cuius signum adoptionis* que le premier, dorénavant parrain du second, offrit la *prouincia Meanuarorum* et l'*insula Vecta*. La *donatio*, en favorisant la circulation de la *caritas*, conduit à un resserrement des liens entre individus, cette liaison permettant le développement d'une parenté spirituelle.

Il paraît tout à fait logique que ce soit des îles qui leur soient offertes pour construire leur monastère. Comme nous l'avons déjà expliqué, les îles constituent les lieux de l'entre-deux par excellence. Elles sont par nature sises entre l'extérieur et l'intérieur, notamment parce qu'elles appartiennent tant à l'eau qu'à la terre.

Quand l'évêque arriva auprès de lui, le roi lui attribua, comme il demandait, une terre pour le siège épiscopal sur l'[*insula Lindisfarnensi*]; ce lieu, du fait de la marée montante et descendante, est deux fois par jour entouré des flots de la mer comme une île, et deux fois, quand le rivage est découvert, se trouve rattaché à la terre [...] <sup>251</sup>.

L'île de Lindisfarne offerte par le roi Oswald à Aīdan afin que celui-ci puisse installer sa *sedes episcopalis* exprime parfaitement cet état médian. En effet, Lindisfarne constituait un lieu qui, en raison du va-et-vient de la marée, était tantôt encerclé par l'eau à la manière d'une île, tantôt contigu au sol ferme. L'île oscille donc « d'elle-même » entre le proche et le loin, l'accessible et l'inaccessible, mais aussi entre le ciel et la terre. Cela confie à l'*insula* une proximité potentiellement plus accrue avec Dieu que n'importe quel autre lieu, ce qui justifie *ipso facto* qu'elle s'avère un emplacement de choix pour accueillir un

---

<sup>251</sup> *Venienti igitur ad se episcopo, rex locum sedis episcopalis in insula Lindisfarnensi, ubi ipse petebat, tribuit, qui uidelicet locus accedente ac recedente reumate bis cotidie instar insulae maris circumluitur undis, bis renudato litore contiguus terrae redditur [...]. HE, III, III, 2, p. 26.*

monastère. Également, comme nous l'a montré l'étude des *Étymologies* d'Isidore de Séville, l'île se situe à mi-chemin entre l'enfer et le paradis, entre la tentation et la continence. Cela fournit une explication supplémentaire à la présence des moines, ces *milités christi* qui, par la *fides*, la *caritas* et la *spes*, font don d'eux-mêmes; ils affrontent les divers maux, fruits corrompus du Malin, et garantissent ainsi un meilleur sort pour le genre humain.

### La pérégrination par les îles

Prédication, donations, constructions de monastères sont autant de preuves de la mise en place et du développement de l'*ecclesia* chez les Anglo-Saxons. Mais cette société, bien que chrétienne, reste au demeurant imparfaite : les hommes succombent aux plaisirs charnels, guerroient, volent, pillent, tuent, etc. C'est en regard de cela que certains fidèles renoncent au monde séculier pour embrasser la vie monastique. Une telle *conuersio* ne constitue toutefois d'aucune manière le terme du voyage, puisque nombreux sont les ecclésiastiques qui, par la suite, quittent la sécurité du cloître pour braver les chemins de l'extérieur en quête de solitude dans des lieux isolés et reculés pour méditer.

Douze extraits présentent des conversions vers un monastère insulaire cénobitique ou érémitique. Les protagonistes de cette dynamique sont à plus forte tendance des moines et des évêques, deux cas seulement mettant plutôt en scène des protagonistes laïcs. Cependant, il convient d'insister d'entrée de jeu sur la variabilité à la fois formelle et essentielle de la nature des conversions; c'est-à-dire que le point de détachement peut être un lieu, une situation, un état, voire une fonction, sans toutefois toujours être rigoureusement terrestre et charnel. En voici un bel exemple :

Et lui, peu de temps après, ayant attiré beaucoup de gens au Seigneur, mourut chez les [Angles] des Midlands, dans une région appelée les *Feppings*; ce fut Ceollach qui lui succéda à l'épiscopat; il était lui aussi de la nation des Scots;

mais bien vite, après avoir abandonné l'épiscopat, il revint dans l'[*insula Hii*] [...] <sup>252</sup>.

À la mort de l'évêque scot Diuma, Ceollach le remplaça à titre d'évêque chez les *Angli Mediterranei*. Mais en fin de compte, las de la charge épiscopale, il décida de l'abandonner pour retourner sur l'*insula Hii* parmi ses frères dans la règle. Personne n'oserait douter de l'éminence et du caractère proprement positif de la charge épiscopale. Cependant, le rôle d'évêque ne favorise pas un détachement du monde laïc et charnel, alors que la retraite au monastère de l'île d'Iona oui. Autrement dit, la fonction épiscopale, bien que positive, est placée ici hiérarchiquement inférieure à la vie monastique.

À deux occasions, l'*insula* employée avec le vocable *patria* s'apparente au *mundus* qu'on doit fuir pour le réconfort de la retraite monastique. Ce genre de fuite se traduit alors par des déplacements en direction d'une autre *insula*, implicitement meilleure.

Donc, pour revenir à nos premiers propos, après avoir annoncé à tous la parole de Dieu pendant de nombreuses années, en Scottie, et, ne supportant plus guère le tumulte des foules qui se précipitaient vers lui, il abandonna tout ce qu'il paraissait posséder et quitta même cette [*insula*], sa patrie; avec quelques frères il traversa la Bretagne et parvint dans la province des [Angles], où, tout en prêchant la Parole, comme nous l'avons dit, il construisit un célèbre monastère <sup>253</sup>.

L'évêque Fursy prêcha longtemps le Verbe de Dieu chez les Scots. Vint toutefois un moment où il devint soucieux de s'éloigner du tumulte des foules qui se précipitaient sur lui en raison de son statut épiscopal. Aussi, il choisit de délaisser tous ses avoirs pour ensuite quitter l'*insula patria* et gagner avec ses compagnons moines la province des Angles. Là-bas, ils construisirent un monastère où ils s'adonnèrent par la suite au prêche.

---

<sup>252</sup> *Suscepitque pro illo episcopatum Ceollach, et ipse de natione Scottorum, qui non multo post, relicto episcopatu, reuersus est ad insulam Hii [...]. HE, III, XXI, 3, p. 120-121.*

<sup>253</sup> *Cum ergo, ut ad superiora redeamus, multis annis in Scottia uerbum Dei omnibus adnuntians tumultus irruentium turbarum non facile ferret, relictis omnibus quae habere uidebatur, ab ipsa quoque insula patria discessit, et paucis cum fratribus per Brettones in prouinciam Anglorum deuenit, ibique praedicans uerbum, ut diximus, monasterium nobile construxit. HE, III, XIX, 7, p. 110-113.*

Il y avait là, à cette époque, bien des nobles, et aussi de simples gens de la nation des [Angles] qui, au temps des évêques Finan et Colman, avaient abandonné l'[*insula*], leur patrie, et s'étaient retirés là pour étudier les textes sacrés ou mener une vie plus austère<sup>254</sup>.

Dans cette autre situation, on précise qu'à l'époque des évêques Finan et Colman, nombreux étaient les aristocrates et les hommes de plus humble origine – tous issus de la *gens Anglorum* – à quitter leur patrie qu'était l'île de Bretagne (*relicta insula patria*) pour se retirer dans l'*insula Hibernia* à dessein de s'adonner ou bien à la lecture des textes sacrés, ou bien à la grâce d'une vie plus sévère.

L'*insula* constitue à deux reprises le lieu sur lequel on doit pérégriner dans l'espoir d'atteindre les récompenses de la patrie céleste. Prenons d'abord le cas d'Acca, ce futur évêque d'Hexham originaire de Northumbrie qui, à titre de prêtre, mena une vie de pèlerin en Hibernie à dessein d'atteindre la patrie éternelle (*peregrinam pro aeterna patria duceret uitam*). C'était sur cette même île qu'Ecgberht – au sujet duquel Bède ne tarit pas d'éloges – mena aussi une vie d'exil afin d'atteindre la patrie céleste (*peregrinam ducere uitam pro adipiscenda in caelis patria*)<sup>255</sup>.

L'échelon supérieur du détachement du monde au haut Moyen Âge est l'anachorétisme, ce choix de vie marqué par la quête d'une retraite pour prier dans la solitude et le silence.

À ce moment-là, le très révérend évêque Aïdan séjournait dans l'[*insula Farne*], qui est distante d'environ deux milles pas. C'est là, en effet, qu'il avait

---

<sup>254</sup> *Erant ibidem eo tempore multi nobilium simul et mediocrium de gente Anglorum, qui tempore Finani et Colmani episcoporum, relicta insula patria, uel diuinae lectionis uel continentioris uitae gratia illo secesserant. HE, III, XXVII, 2, p. 168-169.*

<sup>255</sup> *Eo tempore uenerabilis et cum omni honorificentia nominandus famulus Christi et sacerdos Ecgberct, quem in Hibernia insula peregrinam ducere uitam pro adipiscenda in caelis patria retulimus [...]. HE, V, IX, 1, p. 50.*

l'habitude de faire retraite pour y prier à l'écart et en silence. De fait, encore aujourd'hui, on montre dans cette île l'endroit solitaire où il s'installait<sup>256</sup>.

Aïdan habita l'*insula Farne*, ce lieu distant d'environ deux mille pas de la ville de Bebban où il se retira pour prier en secret dans le silence. Ici, le déplacement n'est pas explicite, mais plutôt sous-entendu par l'information de la distance entre l'*urbs-mundus* de l'*insula-spiritus*. Aussi, Bède fait ici de l'éloignement et de l'isolement, des propriétés positives nécessaires à l'atteinte de cet état solitaire et silencieux qui favorise la prière, autrement dit la proximité avec Dieu.

Ensuite Cuthbert, à mesure qu'augmentaient ses mérites dans la pratique religieuse, parvint aux mystères secrets de la contemplation anachorétique dont nous avons parlé. Mais puisque, il y a plusieurs années, nous avons écrit abondamment sur sa vie et sur ses miracles, aussi bien en vers héroïque qu'en prose, qu'il suffise de rappeler ici ce qu'il a proclamé devant ses frères, juste avant d'aborder dans l'[*insula*] : « Si la grâce divine m'accorde de pouvoir vivre là-bas du travail de mes mains, je m'y installerai volontiers; sinon, selon la volonté de Dieu, je reviendrai bien vite auprès de vous »<sup>257</sup>.

Cet extrait narre le passage du moine Cuthbert d'une vie cénobitique à une vie anachorétique, une transformation qui se traduit par un déplacement mené d'une *insula* vers une autre. Cependant, les moines de Lindisfarne se récrièrent. Cette réaction indique bien le caractère précaire de la retraite insulaire. C'était toutefois une précarité essentielle puisque l'évêque désirait travailler pour y vivre, c'est-à-dire se soumettre à un labeur nécessairement difficile si, bien entendu, Dieu lui en concédait la possibilité.

---

<sup>256</sup> *Quo tempore reuerentissimus antistes Aidan in insula Farne, quae duobus ferme milibus passuum ab urbe procul abest, morabatur. Illo enim saepius secretae orationis et silentii causa secedere consuevit; denique usque hodie locum sedis illius solitariae in eadem insula solent ostendere. HE, III, XVI, 2, p. 92-93.*

<sup>257</sup> *Exin Cudberct crescentibus meritis religiosae intentionis ad anachoreticae quoque contemplationis, quae diximus, silentia secreta peruenit. Verum quia de uita illius et uirtutibus ante annos plures sufficienter et uersibus heroicis et simplici oratione conscripsimus, hoc tantum in praesenti commemorare satis sit, quod aditurus insulam protestatus est fratribus, dicens: " Si mihi diuina gratia in loco illo donauerit, ut de opere manuum mearum uiuere queam, libens ibi morabor; sin alias, ad uos citissime Deo uolente reuertar ". HE, III, XXVI, 1, p. 362-363.*

Enfin, quatre cas concernent l'ultime séparation du monde : la mort située sur une île. Notons l'emploi d'une série de verbes de mouvement qui insistent sur l'aspect dynamique de ce détachement, notamment des verbes qui expriment un déplacement s'exerçant sur un axe vertical terre-ciel. C'est le cas de l'extrait où Bède rapporte les propos de l'évêque Ecgberht racontant comment son confrère Chad entreprit son voyage transitoire hors du monde (*de mundo transiret*) :

Je connais dans cette [*insula*] un homme encore vivant (*in carne manentem*) et qui, au moment où ce saint homme passa du monde, vit l'âme de son propre frère Cedd lui-même descendre du ciel avec une troupe d'anges et, après avoir pris son âme avec lui, retourner vers les royaumes célestes<sup>258</sup>.

Notons d'abord que ce passage met en tension la vie, considérée comme une contrainte charnelle (*in carne manentem*) et la mort, expliquée en termes de libération et de mouvement. La transition fut opérée par l'intermédiaire d'une troupe angélique dirigée par Chad, le frère de Cedd, qui descendit du ciel pour ensuite retourner avec l'âme de ce dernier vers le royaume céleste (*ad caelestia regna redire*). Bède insiste sur le fait que ce *transitus* s'effectue sur une île, ce qu'on observe aussi auprès des trois derniers cas. D'abord celui-ci :

Après deux ans d'épiscopat, il regagna son [*insula*] et son monastère, averti par un oracle divin que le jour de sa mort, ou plutôt de son entrée dans la vie qui est la seule à mériter d'être appelée vie, était proche maintenant<sup>259</sup>.

Cuthbert, prévenu par une vision divine du jour de sa mort ou plutôt, comme le dit Bède, de son entrée (*introitus*) dans la vie céleste qui constitue la seule et véritable vie, retourna après deux années d'épiscopat sur l'*insula Farne*. Nous n'avons aucun détail sur son décès

---

<sup>258</sup> "Scio hominem in hac insula adhuc in carne manentem qui, cum uir ille de mundo transiret, uidit animam Cediti fratris ipsius cum agmine angelorum descendere de caelo, et assumpta secum anima eius ad caelestia regna redire". *HE*, III, III, 6, p. 216-219.

<sup>259</sup> "Duobus autem annis in episcopatu peractis, repetiit insulam ac monasterium suum, diuino ammonitus oraculo quia dies sibi mortis uel uitae magis illius quae sola uita dicenda est, iam appropriaret introitus [...]. *HE*, III, XXVII, 1, p. 368-369.

ni sur sa transition vers le ciel. En revanche, Bède explicite le traitement apporté à la dépouille de l'évêque.

Quant au très révérend père, il mourut dans l'[*insula Farne*], après avoir beaucoup supplié ses frères d'être enseveli en ce lieu, où il avait lutté longtemps pour le Seigneur; s'étant toutefois rendu à leurs prières, il consentit à être transporté dans l'île de Lindisfarne et à être déposé dans l'église<sup>260</sup>.

Dans un premier temps Cuthbert désirait être enseveli sur son île, dans ce *locus* où, à titre de *miles Christi* il avait mené « un double combat, non seulement contre la tentation du péché, mais contre les éléments d'un environnement sauvage déchaîné »<sup>261</sup>. Cette lutte positive contribue à faire de l'*insula* un lieu pur et sans mal, un lieu suffisamment près de Dieu pour qu'il soit convenable d'y mourir. Enfin, Cuthbert céda à l'insistance de ses frères et accepta qu'à sa mort il fût porté jusque dans l'église de l'*insula Lindisfarnensis*. Là, dans ce lieu consacré au bienheureux apôtre Pierre, on l'inhuma auprès des corps de ses prédécesseurs dans l'épiscopat. L'*insula* devient donc le lieu d'une communauté ecclésiale complète et idéale puisqu'elle assemble dans le même édifice les vivants, les morts ainsi que Dieu, dont la présence s'exerce par l'intermédiaire des restes sacrés des évêques.

#### **2.4. Île, peuple et église : l'*insula* de Bède le Vénérable. Remarques conclusives.**

Si dans un premier temps l'identification du champ sémantique de l'*insula* n'a pas offert les résultats escomptés, l'étude des contextes dans lesquels s'inscrivent les 145 occurrences du vocable *insula* ont permis en revanche l'identification de trois connotations principales.

---

<sup>260</sup> *Obiit autem pater reuerentissimus in insula Farne, multum deprecatus fratres ut ibi quoque sepeliretur, ubi non paruo tempore pro Domino militaret; at tamen tandem eorum precibus uictus assensum dedit, ut ad insulam Lindisfarnensium relatus in ecclesia deponeretur. HE, III, XXVII, 3, p. 372-375.*

<sup>261</sup> PICARD, Jean-Michel. « *Miles insulanus*. Les îles monastiques irlandaises et l'idéal du désert marin », dans *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, dir. Y. CODOU et M. LAUWERS, Turnhout, Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 9), 2009, p. 312.



D'abord, l'*insula*-paradis qui fait de l'île un lieu doté d'une grande richesse ainsi que d'une époustouflante beauté. La fertilité de son sol et de ses rivières en fait une terre nourricière capable de combler en provision de nombreux *pecores*, *aves* et *pisces*, des créatures dont la valeur positive contribue à faire de l'*insula* un lieu d'exception. Mieux encore, cette fertilité rapproche symboliquement l'*insula* des lieux bibliques positifs que sont l'Éden perdu et la Terre Promise.

Belle et agréable, l'*insula* attire à elle divers peuples qui souhaitent la conquérir et la posséder. On note d'abord les Romains, dont la domination positive, l'*imperium*, favorise la mise en place d'une société sécuritaire, ordonnée et civilisée au sein de laquelle les peuples barbares et insoumis n'ont pas leur place. Lorsque les Romains quittent l'*insula Britannia*, les Bretons se trouvent sans défense. Incapables de contenir les assauts de pirates de l'extérieur, ces derniers font appel aux Anglo-Saxons. C'est avec une force implacable et une violence impressionnante que ceux-ci procèdent alors à la conquête de l'*insula*, une activité conquérante qui n'est selon Bède rien de moins que l'expression de la colère divine. En fin de compte, Romains et Anglo-Saxons, poussés par des désirs conquérants, conduisent à la mise en marche d'expéditions militaires punitives qui participent à l'instauration et au renouvellement du rapport de *dominium*<sup>262</sup>. Cette domination sur la terre et les hommes contribue à faire de l'*insula* un espace social considéré comme l'articulation de terres contiguës entourées d'eau et d'un ensemble de *familiae* qui les habitent et les cultivent. L'exercice de l'*imperium* permet dans le cas anglo-saxon l'imposition d'une paix qui se compare à l'harmonie idéale de l'*ecclesia*.

Avec la venue des missionnaires romains, l'*insula* entre dans un processus d'édification ecclésiale dont les architectes sont à la fois les membres du clergé et de l'aristocratie. Les rapports sociaux grâce auxquels la structure ecclésiale se met en place sont nombreux, variés et complémentaires. Notons d'abord la *praedicatio* par laquelle le clergé échange des paroles avec les païens afin de les conduire à la réception de la Parole, c'est-à-dire à leur conversion à la *fides Christi*. Une fois christianisés, ces derniers joignent la communauté

---

<sup>262</sup> GUERREAU, Alain. *Le féodalisme, un horizon théorique*, op. cit., p. 194-195.

des fidèles dont les membres sont liés par la *caritas*. Cet amour et cette affection pour son prochain – qui n'est rien de moins que Dieu lui-même – se manifestent et s'entretiennent par l'intermédiaire de la *donatio*. Les membres du clergé constituent les principaux bénéficiaires de ce réseau d'échanges. La nature des *donationes* est majoritairement terrienne et insulaire. C'est sur ces domaines que l'Église procède à la construction de monastères et d'églises. Ce sont de nouveaux pôles qui participent ensuite à structurer la société et ses rapports (le don, le baptême, la messe, mais aussi les diverses activités pastorales visant à augmenter le nombre de fidèles).

Mais cette société chrétienne, bien qu'édifiée sur des bases fondamentalement positives, n'en demeure pas moins profondément charnelle et négative. En réponse à ce caractère terrestre et temporel, de nombreux hommes et femmes quittent le siècle. Ceux-ci vouent alors leur vie soit à la pérégrination pour leur salut, soit à la contemplation et à la méditation dans un lieu reclus et solitaire. En regard de cela, les précédents extraits offrent un point d'observation intéressant sur l'essor du monachisme en Occident au haut Moyen Âge, qui se traduit notamment par une imitation des Pères égyptiens dans leur désir d'êtreindre le silence et l'âpreté du désert. Dans l'Occident médiéval, l'île – tout comme la forêt, d'ailleurs – agit à titre d'analogon de ce désert et il constitue le lieu par excellence de l'érémisme<sup>263</sup>. Lorsque couplée avec *patria*, elle correspond au lieu terrestre et bruyant dont on souhaite et doit se séparer afin de se consacrer à un mode de vie qui s'inscrit dans un monastère et qui favorise l'exercice d'activités spirituelles telles que le prêche, la méditation et la lecture. À d'autres occasions, l'*insula* est au contraire le lieu dans lequel on se réfugie loin des tumultes du monde, dans la solitude et le silence, deux choses qui favorisent la prière et le dévouement complet du moine. C'est aussi le lieu sur lequel et à travers lequel on pérégrine dans l'espoir d'atteindre la patrie céleste. Tout ceci insiste une fois de plus sur le caractère profondément médian de l'*insula*. Sise à l'extérieur du *mundus*, elle permet cependant une intériorisation qui favorise le contact avec Dieu; mieux encore, elle permet de gagner Son royaume. De fait, c'est sur l'*insula* que Cuthberht choisit de mourir et, ainsi, de procéder à ce *transitus* vers la *patria aeterna*. Dans cette perspective,

---

<sup>263</sup> LE GOFF, Jacques. *L'imaginaire médiéval*, op. cit., p. 64-65.

Bède présente l'*iter* de l'*homo viator* comme un cheminement d'île en île, ces innombrables *loci* auxquels s'articulent de constants déplacements qui sinuent entre l'intérieur et l'extérieur, le siècle et le cloître, la terre et la mer, et, au final, la terre et le ciel.



### Chapitre III. Unis dans le Christ et pour le Christ : vers l'*unitas*

Je vous exhorte donc, moi, le prisonnier dans le Seigneur, à marcher d'une manière digne de la vocation qui vous a été adressée, soyez toujours humbles, aimables et patients, supportez-vous les uns les autres avec amour. Efforcez-vous de conserver l'unité (*unitatem*) que donne l'Esprit, dans la paix (*pacis*) qui vous lie les uns aux autres. Il y a un seul corps et un seul Esprit; de même, Dieu vous a appelés à une seule espérance (*spe*) lorsqu'il vous a fait venir à lui. Il y a un seul Seigneur, une seule foi (*fides*), un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous qui règne sur tous, qui agit par tous et qui est en tous<sup>264</sup>.

Ce passage de l'Épître aux Éphésiens résume bien en quoi consiste l'*unitas* pour les fidèles de l'*ecclesia*. Selon l'apôtre saint Paul, l'*unitas*, ce don de l'Esprit Saint, se traduit par un état spirituel idéal de paix, d'harmonie et de concorde grâce auquel les fidèles s'assemblent et s'aiment. L'*unitas* se comprend aussi en termes d'unicité. De fait, elle implique qu'il n'y ait qu'un seul corps, c'est-à-dire une seule Église constituée par les fidèles purifiés lors d'un rite unique qu'est le baptême. Cette Église possède une foi, celle en la Trinité composée d'un Dieu, « qui règne sur tous, qui agit par tous et qui est en tous », d'un Seigneur, c'est-à-dire le Christ, ainsi qu'un Esprit, tous les trois unis dans une Trinité consubstantielle. En regard de cela, qu'elle est le rapport avec Bède ?

La mise en place de la société anglo-saxonne et la spiritualisation de l'*insula Britannia* qui lui est analogue demeurent marquées par une série de rapports sociaux entretenus entre les Anglo-Saxons et les autres *gentes* insulaires, c'est-à-dire les Bretons, les Pictes et les Scots. Le contact initial s'inscrit dans la dynamique de la conquête et de l'installation de l'*imperium* des Angles et des Saxons. C'est toutefois dans un tout autre contexte que se produisent les échanges les plus importants du point du salut des *insulae* britanniques, un salut dont l'accès requiert que les fidèles soient unis.

---

<sup>264</sup> *Obsecro itaque vos ego vinculus in Domino, ut digne ambuletis vocatione, qua vocati estis, cum omni humilitate, et mansuetudine, cum patientia, supportantes inuicem in caritate, solliciti seruare unitatem Spiritus in uinculo pacis. Vnum corpus, et unus Spiritus, sicut uocati estis in una spe uocationis esterae. Vnus Dominus, una fides, unum baptisma. Vnus Deus et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis.* Ep 4, 1-6.

C'est pourquoi Bède insiste dans son œuvre sur la nécessité et l'importance de l'*unitas* comme préalable à l'existence et au maintien de l'harmonie, de la paix et de la concorde propres à l'*ecclesia*. Cependant, cette unité ecclésiale est compromise par la division qui règne entre les différentes Églises insulaires sur la question du calcul du dimanche de Pâques ainsi que sur le choix de la tonsure à adopter par les membres du clergé. C'est par le biais de récurrentes et vives discussions, voire de disputes, que s'observe le développement de l'*unitas* dans l'*Historia ecclesiastica*.

C'est à partir de cinq chapitres extraits des livres II, III et V que nous examinerons les principales étapes de cette progression vers l'*unitas* ainsi que les modalités de sa réalisation. L'intérêt de cette démarche se justifie par le fait que c'est celle qui convient le mieux pour extraire du texte un maximum de données pertinentes et significatives pour expliquer en quoi et pourquoi la question de l'*unitas* occupe une place primordiale dans le récit de Bède. Les extraits sélectionnés furent retenus en fonction du fait qu'ils étaient consacrés au sujet de l'*unitas*.

Dans le premier chapitre analysé, nous observerons le premier contact entre le clergé romain conduit par Augustin de Canterbury et le clergé des Bretons où il sera question de la nécessité de former une Église unie sous la tutelle de Rome. Sera soulevée pour la première fois la question de la célébration bretonne de la fête de Pâques à une date erronée, puisque c'est l'un des facteurs qui contribuent à rendre impossibles toutes les tentatives pour atteindre l'*unitas*.

Avec le second extrait, nous montrerons la suite quasi immédiate de ce premier contact. Nous verrons comment Laurentius, successeur d'Augustin dans l'archiépiscopat, s'efforça de raisonner le clergé des Scots qui, tout comme les Bretons, suivaient une doctrine qui était contraire à l'Église universelle et qui, par conséquent, contraignait la réalisation de l'*unitas*.

Dans le troisième chapitre commenté, nous présenterons le concile de *Streanaeshalch*. C'était une étape fondamentale dans le processus d'unification des clergés insulaires de Bretagne. De fait, ce fut lors de ce rassemblement que les deux partis s'affrontèrent dans une joute verbale au sujet de la célébration de la fête de Pâques ainsi que de la tonsure convenable à adopter. Le premier parti était celui des Anglo-Saxons et des Celtes qui se conformaient aux pratiques privilégiées par l'Église universelle et le siège pontifical, alors que le second parti rassemblait ceux qui suivaient les traditions du clergé celte et du monastère de l'*insula Hii*. Comme nous le verrons, l'objectif de cette rencontre était de déterminer quelle était la meilleure tradition à suivre pour réaliser l'*unitas*, c'est-à-dire la tradition qui correspondait à la *ueritas*.

Le quatrième chapitre commenté consiste en un exposé de l'abbé Ceolfrith de Jarrow au sujet de la doctrine de la *ueritas* et de ce qu'elle recommande à propos de la célébration de Pâques et de l'adoption d'une tonsure convenable pour l'Église universelle. Sera question aussi dans ce chapitre de la conversion des Pictes aux principes doctrinaux défendus par Rome et les Anglo-Saxons, ce qui constituait un grand pas vers la réalisation de l'*unitas*.

Avec le cinquième et dernier extrait, nous observerons le triomphe des traditions romaines et l'accomplissement de l'*unitas* au sein des clergés insulaires de Bretagne. En effet, nous comprendrons comment par l'intermédiaire d'un prêtre anglo-saxon, Ecgberht, les principaux défenseurs et colporteurs de la tradition celtique, les moines du monastère de l'île d'Iona, furent finalement convaincus à se corriger.

Seront donc mis de côté les livres I et IV pour les raisons suivantes. Le moine de Jarrow consacre l'essentiel de son premier livre à la mise en place de l'*imperium* romain puis anglo-saxon, à l'explicitation des faiblesses physiques et morales inhérentes à la *gens Bretonnum* ainsi qu'aux premiers pas de l'évangélisation des païens de la *gens Anglorum* par les missionnaires romains. Il n'y a par conséquent aucun contact avec le clergé des autres *gentes* déjà christianisées. Quant au livre IV, il présente les événements qui

correspondent à une structuration de l'*ecclesia* au sein des différents royaumes anglo-saxons notamment marquée par l'archiépiscopat de Théodore.

Notons en dernier lieu que nous avons procédé à quelques changements mineurs dans la traduction réalisée par Pierre Monat et Philippe Robin. D'abord, à chaque mention du vocable « île », nous avons inséré entre crochets le mot « *insula* ». Ce choix s'explique comme une manière d'insister *ad nauseam* sur le fait qu'on ne doit pas systématiquement traduire le vocable *insula* par « île ». Les termes « britton », « anglais » et « Irlande » ont systématiquement été remplacés par « breton », « angle » et « Hibernie » afin de demeurer le plus près de la structure orthographique du mot latin d'origine, mais aussi pour éviter tout anachronisme. Finalement, à certaines reprises, nous avons ajouté entre parenthèses à côté d'un mot traduit le lexème latin original pour signifier que la traduction réalisée ampute une part importante du sens.

*Extrait I: « Comment Augustin invita les évêques [bretons] à établir la paix entre catholiques, accomplissant même un miracle céleste en leur présence; quelle vengeance suivit leur refus dédaigneux »*<sup>265</sup>

Pendant ce temps Augustin, avec l'aide et l'assistance de roi Aetheberht, convoqua, pour un entretien avec lui, les évêques et les docteurs de la province (*prouvinciae*) des [Bretons], dans un lieu qu'on appelle encore aujourd'hui [dans la langue des Angles] *Augustinaes Ac*, ce qui signifie « Chêne d'Augustin », aux confins des Hwiccois et des Saxons de l'Ouest ; il se mit à leur conseiller, en les admonestant fraternellement, d'établir avec lui une paix (*pace*) catholique pour entreprendre tous ensemble l'évangélisation des nations au nom du Seigneur. En effet, ils n'observaient pas le jour du dimanche de Pâques à la date qui est la sienne, mais entre le quatorzième et le vingtième jour de la lune – cette manière de compter s'inscrit dans un cycle de quatre-vingt-quatre ans –, et par ailleurs, ils agissaient aussi sur de très nombreux points contrairement à l'unité (*unitati*) de l'Église<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> *HE*, II, II, p. 288-299.

<sup>266</sup> *Interea Augustinus adiutorio usus Aedilbercti regis conuocauit ad suum colloquium episcopos siue doctores proximae Bretonum prouinciae in loco ubi usque hodie lingua Anglorum Augustinaes Ac, id est "Robur Augustini", in confinio Huicciorum et Occidentalium Saxonum appellatur, coepitque eis fraterna ammonitione suadere, ut pace catholica secum habita communem euangelizandi gentibus pro Domino*



Le chapitre s'ouvre sur l'entretien organisé par l'archevêque Augustin et le roi des Kentois Aethelberht entre les moines de Rome et les membres du clergé de la *prouincia* des Bretons. Le lieu dit sélectionné pour la réalisation de l'échange, *Augustinaes Ac*, se caractérise par sa marginalité. Il se situe en périphérie des terres peuplées par les Hwiccois et les Saxons de l'Ouest (*in confinio Huicciorum et Occidentalium Saxonum*), c'est-à-dire en bordure des terres bretonnes. Par conséquent, ce lieu constitue également un point médian entre les deux peuples, ce qui en fait le lieu parfait pour la réalisation d'un d'échange.

En bon missionnaire, ce fut par la parole (*ammonitione suadere*) qu'Augustin invita les Bretons à établir avec eux une *pax* catholique. Il désirait unir les effectifs de l'Église pour évangéliser les Anglo-Saxons païens afin qu'ils puissent joindre à leur tour la communauté des fidèles. Ce désir de mettre en place une relation basée sur la *pax* sous-entend l'existence d'un état de discorde indésirable. En effet, les Bretons agissaient à l'encontre de l'*unitas* de l'Église (*unitati ecclesiasticae contraria faciebant*) notamment au sujet de l'observance du dimanche de Pâques à une date différente de celle suivie par Augustin, c'est-à-dire celle de Rome. Bède trace donc une filiation entre l'absence de *pax* – qui doit être établie – et les éléments qui participent à nuire à l'*unitas ecclesiasticae*, à commencer par la question du comput. Il fallait en effet que dans une Église unie tous les fidèles célèbrent la Passion et la Ressurrection à une date unique et identique pour tous. En d'autres mots, la célébration du dimanche de Pâques constitue une condition *sine qua non* de la réalisation de la *pax* entre les Églises de l'*insula Britannia*.

Malgré un long débat, ils ne voulurent pas donner leur accord aux prières d'Augustin et ses compagnons, mais ils préférèrent leurs propres traditions à celle de toutes les Églises qui, par toute la terre, s'accordent dans le Christ; alors le saint père Augustin mit fin à ce long et laborieux débat en disant

---

*laborem suscipere. Non enim paschae diem dominicum suo tempore sed a quarta decima usque ad uicesimam lunam obseruabant, quae computatio LXXXIII annorum circulo continetur, sed et alia plurima unitati ecclesiasticae contraria faciebant.*

« Prions Dieu, qui *fait habiter les hommes d'un seul esprit dans la maison de son Père*, pour qu'il veuille bien nous montrer par des signes du ciel la tradition à suivre et les voies à prendre pour hâter notre arrivée dans son royaume. Que l'on amène un malade : la foi et la pratique de celui qui, par ses prières, l'aura guéri, devront être considérées comme agréables à Dieu et dignes d'être suivies »<sup>267</sup>.

Pour Bède, la situation extérieure et isolée du peuple breton dans l'écoumène justifie le caractère erroné de leurs traditions. En effet, que valent ces traditions face à celles des Églises du monde entier qui, à la différence de la *gens Bretonnum*, demeurent unies – donc en paix – dans le Christ ? Or s'ils ne sont pas *in Christo*, les Bretons sont hors de celui-ci. C'est donc en raison de l'utilisation d'un comput erroné et donc de l'adhésion à un temps qui n'était pas celui des Églises du Christ que les insulaires se trouvaient mis à l'écart de la communauté des fidèles. Pour Augustin, c'était une chose inacceptable. Il était pressant pour l'évêque de Canterbury de concevoir un rapport de *pax* entre l'Église et les docteurs bretons afin de partager avec eux les bienfaits de l'harmonie idéale de l'*ecclesia*.

Bède insiste une fois encore sur la nécessité de l'*unitas* avec la citation du Psaume 67, 7. Le vocable *unanimis* évoque l'idée d'accord, d'unisson et de concorde, et ce, au sein de la *domus patris suis*, à savoir l'Église de Dieu, père du Christ. Il convient aussi de voir dans cet « esprit unique » le principe selon lequel il ne peut y avoir qu'une seule doctrine possible au sein de la communauté des fidèles au même titre qu'il n'y a qu'un seul Esprit-Saint. Pour parvenir à l'identification de cette seule et vraie tradition (*bona uia*) – celle qui serait préférable de suivre pour accélérer l'arrivée dans son royaume –, Augustin se tourna vers Dieu à la recherche d'un *signum*, c'est-à-dire une manifestation visible de l'invisible dessein divin<sup>268</sup>. Bède articule donc la notion d'*iter/uia* à la notion d'*unitas*. C'est un

---

<sup>267</sup> *Qui cum longa disputatione habita neque precibus neque hortamentis neque increpationibus Augustini ac sociorum eius assensum praebere uoluissent, sed suas potius traditiones uniuersis quae per orbem sibi in Christo concordant ecclesiis praeferrent, sanctus pater Augustinus hunc laboriosi ac longi certaminis finem fecit, ut diceret : "Obsecremus Deum, qui habitare facit unanimes in domu patris sui ut ipse nobis insinuare caelestibus signis dignetur, quae sequenda traditio, quibus sit uis ad ingressum regni illius properandum. Adducatur aliquis aeger, et per cuius preces fuerit curatus, huius fides et operatio Deo deuota atque omnibus sequenda credatur".*

<sup>268</sup> GIRAUD, Vincent. *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 13 à 24.

chemin unique que le fidèle, à la fois seul et en communauté, doit emprunter afin de gagner le salut éternel. Le *signum* espéré par Augustin devait prendre la forme de la guérison miraculeuse d'un malade. À noter que le défi lancé aux Bretons par l'archevêque n'était pas sans rappeler celui que lança Élie aux prêtres de Baal dans l'Ancien Testament<sup>269</sup>.

Ses adversaires, tout en rechignant, acceptèrent pourtant et l'on amena un homme de la race des [Angles], privé de la vue. Celui-ci, présenté aux prêtres des [Bretons], n'obtint de leur intervention nulle guérison, nulle amélioration; Augustin finalement, se laissant pousser par une juste nécessité, *fléchit les genoux devant le Père de notre Seigneur Jésus*, le priant de restituer à l'aveugle la vue qu'il avait perdue, et, en accordant le retour à la lumière corporelle pour un seul homme, d'allumer dans le cœur du plus grand nombre des fidèles la grâce de la lumière spirituelle. Aussitôt, l'aveugle retrouve la lumière et Augustin est proclamé par tous comme le véritable porte-parole de la lumière d'En haut. Les [Bretons] reconnaissent qu'ils se sont bien rendus compte que la vraie voie de la justice est celle que prônait Augustin, mais qu'il leur est impossible de renoncer à leurs antiques pratiques sans le consentement et l'autorisation des leurs; aussi désiraient-ils qu'on fasse un second synode en faisant venir davantage de participants<sup>270</sup>.

Un Angle atteint de cécité (*oculorum luce priuatus*) fut conduit sur le lieu du rassemblement. Sans surprise, les prières des Bretons ne produisirent aucun résultat. En revanche, Augustin obtint de Dieu la guérison de l'aveugle. D'abord, Bède mentionne que l'archevêque «*fléchit les genoux devant le Père de notre Seigneur Jésus* » afin de prier Dieu. Cet extrait biblique provient du troisième chapitre de l'Épître aux Éphésiens. Dans le cadre de celui-ci, saint Paul discutait de sa connaissance et de sa compréhension des mystères du Christ et de son rôle dans la livraison de l'Évangile aux païens : « À moi, qui suis le moindre de tous les saints, cette grâce a été accordée d'annoncer aux païens les

---

<sup>269</sup> ALEXANDER, Michael. « Angels in Bede, Demons in *Beowulf* », Leo M. CARRUTHERS, dir. *Anges et démons dans la littérature anglaise au moyen âge*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 2002, Volume 35, p. 15. ; voir aussi : 1 R, 18.

<sup>270</sup> *Quod cum aduersarii, inuiti licet, concederent, allatus est quidam de genere Anglorum oculorum luce priuatus. Qui cum oblatus Brettonum sacerdotibus nil curationis uel sanationis horum ministerio perciperet, tandem Augustinus iusta necessitate compulsus flectit genua sua ad patrem Domini nostri Iesu Christi, deprecans ut uisum caeco quem amiserat restitueret, et per illuminationem unius hominis corporalem in plurimorum corde fidelium spiritalis gratiam lucis accenderet. Nec mora, illuminatur caecus, ac uerus summae lucis praeco ab omnibus praedicatur Augustinus. Tum Brettones confitentur quidem intellexisse se ueram esse uiam iustitiae quam praedicaret Augustinus, sed non se posse absque suorum consensu ac licentia priscis abdicare moribus, unde postulabant ut secundo synodus pluribus aduenientibus fieret.*

richesses incompréhensibles du Christ »<sup>271</sup>. Le devoir de l'apôtre était de gagner les Gentils à la foi de Dieu, bref, de les unir à l'Église. On comprend donc que Bède, par l'intermédiaire de ce passage biblique, associe les efforts d'Augustin pour instaurer l'*unitas* à ceux effectués par l'apôtre Paul. Dans l'Épître aux Éphésiens, saint Paul dit ensuite qu'il devait « [...] mettre en lumière quelle est la dispensation du mystère caché de tout temps en Dieu qui a créé toutes choses »<sup>272</sup>. La référence à la lumière comme source de révélation dans ce passage trouvait un écho dans la guérison lumineuse de l'aveugle par Augustin. Bède exprime cette dernière comme une illumination (*illuminationem*), c'est-à-dire tout autant le retour de la capacité de voir du malade que sa prise de connaissance de l'ampleur de la puissance divine. Mais l'*illuminatio* d'un seul homme avait pour objectif ultime la restitution dans le *cor* d'un plus grand nombre de fidèles – au premier chef des Bretons – de la *spiritalis gratia lucis*, c'est-à-dire la compréhension du plan divin ainsi que la possibilité de racheter ses erreurs. Il faut conséquemment lier de manière symbolique la cécité corporelle de l'Angle à la cécité spirituelle des Bretons<sup>273</sup>. L'aveuglement rime avec l'égarement; or la *gens Bretonum* était justement égarée, comme un aveugle qui cherche son chemin. Elle devait être guidée sur la *bona uia* qui conduisait au ciel, celle-là même que la réalisation du miracle d'Augustin avait mise en lumière. Voyant la réussite de l'archevêque, les Bretons reconnurent par la suite qu'ils avaient saisi (*interlexisse*) que la voie que celui-ci prédisait était la vraie voie de la justice (*uera uia iustitiae*), celle qui favorisait un *iter* plus sûr et direct vers le ciel.

Ce qui fut décidé; vinrent alors, dit-on, sept évêques [bretons] et un fort grand nombre de gens très savants, la plupart du très célèbre monastère, appelé [dans la langue des Angles] *Bancornaburg*, et dont, à cette époque, Dinoot, d'après mes sources, était l'abbé. Ceux qui devaient aller à ladite réunion

---

<sup>271</sup> *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi.* Ep 3, 8.

<sup>272</sup> [...] *illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo, qui omnia creavit.* Ep 3, 9.

<sup>273</sup> LEGRAND, A. « Aveuglement spirituel », Marcel VILLIER *et al.*, dir. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1989, Fascicule IV, col. 1175-1184. WHEATLEY, Edward. *Stumbling Blocks Before the Blind: Medieval Constructions of a Disability*, Michigan, University of Michigan Press, 2010, p. 11-19; MÉHU, Didier. *Le « spectacle multisensoriel » de l'écclesia d'Augustin d'Hippone à Bède (Réflexions sur le sens du monde et la dédicace de l'église)*, à paraître. Nous remercions bien aimablement l'auteur de nous avoir donné la permission de consulter et de citer son travail.

commencèrent par se rendre auprès d'un homme, saint et sage, qui vivait chez eux en anachorète : ils le consultèrent pour savoir s'ils devaient se ranger à la prédication d'Augustin et abandonner leurs propres traditions. Et lui répondait : « S'il est homme de Dieu, suivez-le ». Ils lui dirent « Et comment pouvons-nous le démontrer » ? Alors lui : « Le Seigneur dit : “*Chargez-vous de mon joug et apprenez de moi que j'ai le cœur doux et humble*”. Donc si cet Augustin a le cœur doux et humble, on peut croire que lui aussi porte le joug du Christ et que c'est ce joug qu'il vous offre de porter; mais si, au contraire, il est sans douceur et hautain, il est évident qu'il n'est pas de Dieu et que nous n'avons pas à nous soucier de ses propos ». Et eux de reprendre : « Mais à quoi pouvons-nous bien discerner cela ? – Veillez, dit-il, à ce qu'il arrive le premier avec les siens au lieu du synode; si, à votre approche, il se lève, vous saurez qu'il est le serviteur du Christ, écoutez-le alors sans réserve; si au contraire il vous manifeste du dédain et refuse de se lever devant vous, alors que vous êtes plus nombreux, à son tour, dédaignez-le »<sup>274</sup>.

L'extrait biblique cité par l'anachorète constitue la clé de ce passage. Se charger du joug du Christ, c'était reconnaître la lourdeur de la tâche de ce dernier. C'était également la partager, notamment par la profession de ses enseignements et par la conduite d'une vie de douceur et d'humilité. Ce furent ces qualités que l'anachorète conseilla aux Bretons d'observer chez Augustin pour déterminer si ce dernier cherchait réellement à accomplir l'*unitas* et s'ils devaient par conséquent le suivre. Notons le rôle du corps et de sa position dans le processus de détermination de la valeur et de l'intégrité d'une personne. La position assise demeurait pour l'anachorète un marqueur hiérarchique associé à l'orgueil et au dédain, alors que la position debout véhiculait un sens contraire.

Ils firent comme il avait dit. Le fait est qu'à leur arrivée Augustin resta assis sur son siège. Voyant cela, ils se prirent aussitôt de colère et, l'accusant

---

<sup>274</sup> *Quod cum esset statutum uenerunt, ut perhibent, VII Brettonum episcopi et plures uiri doctissimi, maxime de nobilissimo eorum monasterio quod uocatur lingua Anglorum Bancornaburg, cui tempore illo Dinoot abbas praefuisse narratur. Qui ad praefatum ituri concilium uenerunt primo ad quendam uirum sanctum ac prudentem, qui apud eos anachoreticam ducere uitam solebat, consulentes an ad praedicationem Augustini suas deserere traditiones deberent. Qui respondebat: "Si homo Dei est, sequimini illum". Dixerunt: "Et unde hoc possumus probare?" At ille, "Dominus, inquit, ait: "Tollite iugum meum super uos, et discite a me, quia mitis sum et humilis corde". Si ergo Augustinus ille mitis est et humilis corde, credibile est quia iugum Christi et ipse portet et uobis portandum offerat; sin autem immitis ac superbus est, constat quia non est de Deo, neque nobis eius sermo curandus". Qui rursus aiebant: "Et unde uel hoc dinoscere ualemus? – Procurate, inquit, ut ipse prior cum suis ad locum synodi adueniat, et si uobis appropinquantibus assurrexerit, scientes quia famulus Christi est, obtemperanter illum audite; sin autem uos spreuerit nec coram uobis assurgere uoluerit, cum sitis numero plures, et ipse spernatur a uobis".*

d'orgueil, ils s'efforçaient de contredire tout ce qu'il disait. Or il leur disait ceci : « Sur de nombreux points, votre conduite est certainement en contradiction avec nos usages, et même avec ceux de l'Église universelle; pourtant, si vous voulez me suivre sur les trois points suivants, à savoir célébrer Pâques à sa date, administrer intégralement le sacrement du baptême qui nous fait renaître en Dieu, conformément à l'usage de la sainte Église romaine et apostolique, prêcher la parole du Seigneur à la nation [des Angles] avec nous, nous supporterons d'une âme égale tout le reste de vos pratiques, bien qu'elles soient contraires aux nôtres ». Mais eux répondraient qu'ils n'en feraient rien et qu'ils ne le reconnaîtraient pas comme leur archevêque; ils se disaient entre eux : « S'il n'a même pas voulu se lever pour nous, combien plus, si nous commençons à nous abaisser devant lui, nous tiendra-t-il davantage pour du néant »<sup>275</sup>.

Remarquons que Bède ne critique pas l'attitude de l'archevêque de Canterbury. A. Crépin soutient à ce sujet qu'il était en effet normal pour le moine de Jarrow qu'Augustin reste assis en présence des Bretons puisqu'il agissait à titre de porte-parole du pape de Rome<sup>276</sup>. En revanche, Bède insiste sur le caractère négatif de la réaction des Bretons. Ceux-ci s'abandonnèrent à la colère, ce qui les poussa à contredire par conséquent chaque parole d'Augustin, et ce, tout en sachant que c'était lui, et non pas eux, que Dieu avait désigné comme détenteur de la vérité. Les Bretons préférèrent donc suivre les conseils d'un homme – l'anachorète breton – plutôt que les *signa* du ciel. Pour le moine northumbrien, pareille réflexion s'avère une preuve de l'adversité des Bretons à l'égard de l'*unitas*. En revanche, la réaction d'Augustin qui se caractérisait par le calme et la recherche du compromis montrait la détermination de l'archevêque à tout faire pour parvenir à établir la *pax* entre l'Église et la *gens Brettonum*. En effet, ce dernier accepta de passer outre les nombreux cas de contradictions entre la doctrine bretonne et celle de l'Église universelle, à condition que les Bretons se corrigent sur trois points. D'abord, ils

---

<sup>275</sup> *Fecerunt ut dixerat, factumque est ut uenientibus illis sederet Augustinus in sella. Quod illi uidentes mox in iram conuersi sunt eumque notantes superbiae cunctis quae dicebat contradicere laborabant. Dicebat autem eis quia "in multis quidem nostrae consuetudini, immo uniuersalis ecclesiae contraria geritis, et tamen si in tribus his mihi obtemperare uultis, ut pascha suo tempore celebretis, ut ministerium baptizandi quo Deo renascimur iuxta morem sanctae Romanae et apostolicae ecclesiae compleatis, ut genti Anglorum una nobis cum uerbum Domini praedicetis, cetera quae agitatis, quamuis moribus nostris contraria, aequanimiter cuncta tolerabimus". At illi nihil horum se facturos neque illum pro archiepiscopo habituros esse respondebant conferentes adinuicem quia "si modo nobis assurgere noluit, quanto magis, si ei subdi coeperimus, iam nos pro nihilo contemnet".*

<sup>276</sup> *HE*, II, II, p. 294.

devraient dorénavant suivre le calcul du temps pascal ainsi que le rite baptismal selon les prérogatives romaines. Ensuite, il serait nécessaire qu'ils participent à la mise en commun des ressources et des efforts dans l'exercice de l'évangélisation des Anglo-Saxons. Pour l'essentiel, Augustin exigeait donc des Bretons une romanisation, ou plutôt une universalisation de leur pratique, ce qu'ils refusèrent.

Alors Augustin, l'homme de Dieu, leur a fait, dit-on, une prédication menaçante : s'ils ne voulaient pas accepter la paix avec des frères, c'est la guerre contre des ennemis qu'ils devraient accepter; et s'ils maintenaient leur refus de prêcher la voie de la vie à la nation [angle], c'est de la main des [Angles] qu'ils devraient subir la vengeance et la mort. Et cela s'est réalisé en tout, comme il l'avait prédit, par l'effet du jugement de Dieu<sup>277</sup>.

Refuser la *pax cum fratribus*, autrement dit, l'adhésion à l'*unitas* de l'Église, conduisait inévitablement à la guerre et à la discorde. Cette guerre, et les ennemis qui en étaient les véhicules, constituaient une manifestation de la colère de Dieu. Cette dernière visait à punir les Bretons au sujet de leur refus de joindre l'*unitas* avec l'Église universelle du Christ et de partager leur foi (*uiam uitae*) avec les Anglo-Saxons. Aussi, si les Bretons s'entêtaient à ne pas partager avec la *gens Anglorum* la juste *uia uitae*, c'était de ces mêmes païens qu'ils recevraient la mort.

En effet, après cela, ce roi dont nous avons déjà parlé, Aethelfrith, le très puissant roi des [Angles], réunit une grande armée près de la « Cité des Légions », que les [Angles] appellent *Legacaestir* et les [Bretons], plus correctement *Caerlegion*, et il massacra la plus grande partie de ce peuple infidèle. Sur le point d'engager la bataille, voyant que leurs prêtres à l'écart, réunis en un lieu plus sûr, pour supplier Dieu en faveur des soldats qui combattaient, il cherchait à savoir qui ils étaient et dans quelle intention ils s'étaient réunis. Or c'était en très grande majorité des gens du monastère de Bangor, où, dit-on, il y avait un si grand nombre de moines que, malgré la division du monastère en sept sections placées chacune sous un supérieur, aucune de ces sections ne comprenait moins de trois cents moines, qui vivaient tous du travail de leurs mains. Ainsi donc la plus grande partie d'entre eux, en

---

<sup>277</sup> *Quibus uir Domini Augustinus fertur minitans praedixisse quia, si pacem cum fratribus accipere nollent, bellum ab hostibus forent accepturi, et si nationi Anglorum nolissent uiam uitae praedicare, per horum manus ultionem essent mortis passuri. Quod ita per omnia, ut praedixerat, diuino agente iudicio patratum est.*

vue de l'affrontement rappelé ci-dessus, après un jeûne de trois jours, s'était rassemblée pour prier avec les autres; ils avaient un défenseur nommé Brocmail, qui devait les protéger des épées des barbares pendant qu'ils seraient adonnés à leurs prières<sup>278</sup>.

En raison de leur refus de corriger leurs erreurs, de faire la *pax* avec l'Église universelle et, par conséquent, de joindre l'*unitas*, les Bretons constituaient un peuple infidèle (*gens perfida*). C'était un état négatif contraire à l'Église qui méritait d'être puni par Dieu. Tout comme lors de l'*aduentus Saxonum*, c'est de la main des païens que s'exerça la punition divine. Les détails fournis au sujet des membres du clergé breton présents sur le champ de bataille servaient à les valoriser pour rendre justement plus percutante la colère de Dieu. Cette valorisation s'observait par les nombres employés dans la description de l'organisation du monastère de Bangor. Le nombre 7 symbolisait la perfection spirituelle et la plénitude – on pense notamment aux sept jours de la Création ou encore aux sept vertus –, tandis que le nombre 3 renvoyait à la Trinité<sup>279</sup>. Bangor et ses moines formaient donc une communauté qui, dans les nombres, s'accordait avec le schéma divin. La valorisation se poursuivait avec la mention du jeûne dont la durée de trois jours était à mettre en relation avec le temps passé par le Seigneur dans le tombeau. Cela constituait pour les moines une manière d'attirer la faveur divine. Ce n'était toutefois pas suffisant pour racheter leur refus de se corriger et d'accepter la *pax* dans l'*unitas* de l'Église universelle.

Quand le roi Aethelfrith eut compris la raison de leur venue, il dit : « Si c'est contre nous qu'ils invoquent leur Dieu, eh bien! même s'ils ne portent pas eux-mêmes d'armes, ils combattent contre nous, eux qui nous poursuivent de leurs

---

<sup>278</sup> *Siquidem post haec ipse, de quo diximus, rex Anglorum fortissimus Aedilfrid collecto grandi exercitu ad Ciuitatem Legionum, quae a gente Anglorum Legacaestir, a Brettonibus autem rectius Carlegion appellatur, maximam gentis perfidae stragem dedit. Cumque bellum acturus uideret sacerdotes eorum, qui ad exorandum Deum pro milite bellum agente conuenerant, seorsum in tutiore loco consistere, sciscitabatur qui essent hi quid ue acturi illo conuenissent. Erant autem plurimi eorum de monasterio Bancor, in quo tantus fertur fuisse numerus monachorum, ut cum in septem portiones esset cum praepositis sibi rectoribus monasterium diuisum, nulla harum portio minus quam trecentos homines haberet, qui omnes de labore manuum suarum uiuere solebant. Horum ergo plurimi ad memoratam aciem, peracto ieiunio triduo, cum aliis orandi causa conuenerant, habentes defensorem nomine Brocmailum, qui eos intentos precibus a barbarorum gladiis protegeret.*

<sup>279</sup> BERTHOUD, Jean-Marc. *Création, Bible et science: les fondements de la métaphysique, l'œuvre créatrice divine et l'ordre cosmique*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2008, p. 77-82 ; PEIGNOT, Claude. *Le nombre, langage de Dieu. Essai sur la symbolique des nombres*, Paris, Gaston Lachurie, 1987, p. 41-55; 79-85.



imprécations hostiles ». Aussi ordonne-t-il qu'on les attaque en premier, puis il détruisit le reste des troupes impies, non sans lourdes pertes dans sa propre armée. Furent tués dans le combat, dit-on, parmi ceux qui étaient venus pour prier, environ mille deux cents hommes et il n'y en eut que cinquante qui réussirent à s'enfuir. Brocmail, dès l'arrivée des ennemis, prit la fuite avec les siens et abandonna sans armes et sans défense devant les épées ennemies ceux qu'il aurait dû défendre. C'est ainsi que fut accomplie la prédiction du saint pontife Augustin – bien après qu'il eut quitté cette terre pour le royaume céleste –, selon laquelle les infidèles subiraient le châtement de la mort temporelle, parce qu'ils avaient dédaigné les conseils qui leurs étaient prodigués pour leur salut éternel<sup>280</sup>.

La prière constituait une arme, tout comme l'épée. Plus tôt dans l'*Historia ecclesiastica*, c'était grâce à la prière que les évêques Germain et Loup avaient vaincu les Anglo-Saxons et leurs alliés qui menaçaient le peuple breton<sup>281</sup>. Mais cette fois, les supplications des Bretons restèrent sans réponse. Les forces d'Athelfrith exterminèrent d'abord les moines, puis le reste des troupes impies (*ceteras nefandae militiae copias*). Ce dernier point rappelle que l'intervention militaire anglo-saxonne était l'expression de la colère divine. Brocmail, soi-disant défenseur des Bretons, s'enfuit et les laissa sans défense. Sa couardise et son refus de venir en aide à son prochain constituaient des expressions supplémentaires du caractère négatif de la *gens Brettonum*.

Extrait II : « Comment Laurentius, en accord avec les autres évêques, exhorta les Scots à respecter l'unité de la sainte Église, surtout en observant la Pâques ; et comment Mellitus vint à Rome »<sup>282</sup>

---

<sup>280</sup> *Quorum causam aduentus cum intellexisset rex Aedilfrid, ait : "Ergo si aduersum nos ad Deum suum clamant, profecto et ipsi, quamuis arma non ferant, contra nos pugnant, qui aduersis nos imprecationibus persequuntur". Itaque in hos primum arma uerti iubet, et sic ceteras nefandae militiae copias non sine magno exercitus sui damno deleuit. Extinctos in ea pugna ferunt de his qui ad orandum uenerant uiros circiter mille ducentos, et solum L fuga esse lapsos. Brocmail ad primum hostium aduentum cum suis terga uertens, eos quos defendere debuerat inermes ac nudos ferientibus gladiis reliquit. Sicque completum est presagium sancti pontificis Augustini, quamuis ipso iam multo ante tempore ad caelestia regna sublato, ut etiam temporalis interitus ultione sentirent perfidi, quod oblata sibi perpetuae salutis consilia spreuerant.*

<sup>281</sup> *HE*, I, XX, p. 182-186.

<sup>282</sup> *HE*, II, III, p. 302-309.

Le successeur d'Augustin au siège épiscopal fut Laurentius qu'il avait lui-même ordonné de son vivant, voulant par là éviter qu'après sa mort la stabilité d'une Église si récente ne se mît à vaciller, pour peu qu'elle fût privée de pasteur fût-ce pendant une heure. En cela, il suivait aussi l'exemple du premier pasteur de l'Église, c'est-à-dire le bienheureux Pierre, prince des apôtres, qui, dit-on, aussitôt après la fondation de l'Église à Rome, consacra Clément pour le seconder dans l'évangélisation et aussi lui succéder. Laurentius, après son accession au rang d'archevêque, mit toute son énergie à consolider les fondations de l'Église, qu'il avait vu remarquablement jetées, et il veilla à faire atteindre à cette Église le faîte qui devait être le sien, par la sainte exhortation de sa parole sans cesse répétée et par les exemples ininterrompus de sa pieuse activité. Ainsi, il veillait non seulement sur la toute nouvelle Église qui rassemblait des [Angles], mais il avait à cœur de dispenser sa sollicitude pastorale aux populations constituées par les anciens habitants de la Bretagne et aussi par les Scots qui habitent l'[Hibernie], l'[insula] voisine de la Bretagne. Il est vrai que, dès qu'il apprit que la vie et la profession de foi des Scots dans leur patrie évoquée plus haut – comme aussi celle des [Bretons] en Bretagne elle-même – étaient, en beaucoup de points, peu conformes à celles de l'Église – surtout parce qu'ils ne célébraient pas la solennité de Pâques à sa date, mais pensaient, comme nous l'avons expliqué plus haut, que c'était entre le quatorzième et le vingtième jour de la lune qu'on devait observer le jour de la résurrection du Seigneur –, il écrit, en accord avec les autres évêques, une lettre pour les exhorter, les suppliant et les pressant vivement de maintenir l'unité dans la paix et l'observance catholique avec l'Église du Christ qui est répandue dans le monde entier [...]<sup>283</sup>.

Le rapprochement que fait Bède entre la succession d'Augustin et celle de saint Pierre montre d'une part que l'Église naissante de Bretagne souhaitait s'inscrire dans la continuité de celle de Rome fondée des siècles plus tôt<sup>284</sup>. C'était une manière d'explicitier le

---

<sup>283</sup> *Successit Augustino in episcopatum Laurentius, quem ipse idcirco adhuc uiuens ordinauerat, ne se defuncto status ecclesiae tam rudis uel ad horam pastore destitutus uacillare inciperet. In quo et exemplum sequebatur primi pastoris ecclesiae, hoc est beatissimi apostolorum principis Petri, qui fundata Romae ecclesia Christi Clementem sibi adiutorem euangelizandi, simul et successorem consecrasse perhibetur. Laurentius archiepiscopi gradu potitus strenuissime fundamenta ecclesiae, quae nobiliter iacta uidit, augmentare atque ad profectum debiti culminis et crebra uoce sanctae exhortationis et continuis piaie operationis exemplis prouehere curauit. Denique non solum nouae, quae de Anglis erat collecta, ecclesiae curam gerebat, sed et ueterum Britanniae incolarum necnon et Scottorum, qui Hiberniam insulam Britanniae proximam incolunt, populis pastorem impendere sollicitudinem curabat. Siquidem ubi Scottorum in praefata ipsorum patria, quomodo et Brettonum in ipsa Britannia, uitam ac professionem minus ecclesiasticam in multis esse cognouit, maxime quod paschae sollempnitatem non suo tempore celebrarent sed, ut supra docuimus, a quarta decima luna usque ad uicesimam dominicae resurrectionis diem obseruandum esse putarent, scripsit cum coepiscopis suis exhortatoriam ad eos epistulam, obsecrans eos et contestans unitatem pacis et catholicae obseruationis cum ea, quae toto orbe diffusa est, ecclesia Christi tenere.*

<sup>284</sup> MICHELET, Fabienne. *op. cit.*, p. 252-253.

caractère structuré du clergé de l'*insula* ainsi que son désir de maintenir l'encadrement nécessaire à une distribution efficace des soins pastoraux ainsi qu'à la coordination des missions évangélisatrices. Les efforts effectués par Laurentius allaient dans ce sens. Ce nouvel archevêque constituait donc la figure du pasteur qui veillait au bien-être de son troupeau et qui le guidait loin des dangers, dans ce cas-ci le retour au paganisme. La parole et l'exemple constituaient les clés de la réussite de cet effort pour maintenir la paix et l'harmonie au sein de l'Église.

L'attitude de Laurentius en regard des anciennes *gentes* de Bretagne montrait que ses compagnons et lui se démarquaient par leur clémence et leur sollicitude. C'est un comportement qui les distinguait des Bretons – qui, nous l'avons vu, refusaient de partager quoi que ce soit – et des Scots de l'*insula Hibernia*. Ces derniers d'ailleurs possédaient une vie ainsi qu'une profession de foi qui étaient elles aussi peu conformes à celles de l'Église de Rome, notamment au sujet de la date de la célébration pascale. La *gens Scottorum* participait donc à entretenir l'absence d'*unitas* au sein du clergé de la Bretagne.

En dépit des péchés commis par les anciennes *gentes*, Laurentius et les siens demeuraient ouverts à les pardonner et à contribuer à leur correction. Cette volonté d'aider son prochain contribuait au caractère positif de l'Église – romaine – de Bretagne. Ajoutons aussi que cette prédisposition à faire le bien s'inscrivait en continuité avec les efforts investis par Augustin dans sa tentative de réunir les ecclésiastiques insulaires sous la même doctrine. C'est par l'intermédiaire d'une lettre destinée aux Scots que Laurentius et les siens cherchèrent à sensibiliser la *gens Scottorum* à la nécessité de maintenir l'*unitas* dans la paix et l'observance catholique – donc romaine – avec l'Église du Christ. Comme dans le précédent extrait, l'erreur des Scots s'interprète de manière spatiale. Bède oppose en effet ces derniers, restreints à un seul lieu et en petit nombre, à l'Église du Christ – ou dans le Christ, qui se trouvait dans le monde entier (*quae toto orbe diffusa est*).

[...] voici le début de la lettre : « À nos très chers frères, évêques ou abbés de toute la Scottie, Laurentius, Mellitus et Justus, évêques, serviteurs des serviteurs de Dieu. Au moment où le Siège apostolique nous a envoyés, selon sa coutume, comme il le fait pour le monde entier, pour prêcher aux [peuples

païens] dans ces régions occidentales, et où il nous échet de pénétrer sur cette [insula] qu'on appelle la Bretagne, avant d'avoir appris à connaître ses habitants, nous croyions qu'ils suivaient l'usage de l'Église universelle et nous avons éprouvé un grand respect pour la sainteté des [Bretons] aussi bien que pour celle des Scots; mais, après avoir fait la connaissance des [Bretons], nous avons pensé que les Scots étaient meilleurs. Mais nous avons appris par l'évêque Dagan, venu dans l'[insula] que nous avons mentionnée, et par l'abbé Colomban, en route pour la Gaule, que les Scots ne se différenciaient en rien des [Bretons] dans leur mode de vie. En effet, l'évêque Dagan, quand il est venu auprès de nous, refusa non seulement de prendre la nourriture avec nous, mais encore d'en prendre dans la même maison que nous »<sup>285</sup>.

Bède confirme l'importance du rôle des envoyés du Siège apostolique dans la transmission de la Parole et dans la transformation de l'*insula Britannia* en un lieu ecclésial fécond. L'étonnement éprouvé par les missionnaires en constatant que cette *insula* ignorait l'usage de l'Église universelle participait à son isolement. Quant à ses habitants, les Bretons, ils étaient donc des étrangers pour la communauté des fidèles dans le Christ. Il en allait de même pour les Scots de l'*insula* voisine, comme le montrait l'exemple de Dagan. Refuser de partager le repas et s'exclure de la table, c'était s'abstenir de partager et d'échanger avec son prochain comme le fit le Christ lors de la Cène<sup>286</sup>. La maison dont parlait Laurentius n'était pas sans rappeler celle dont parlait le Psaume 67, 7 examiné dans l'extrait précédent. Cette maison, c'était donc celle du Christ, autrement dit l'Église. Ce faisant, ce refus de manger à l'intérieur de la même *domus* que Laurentius et les siens demeurait analogue au refus d'adhérer à l'*unitas* ecclésiastique. En regard de cela, force est d'admettre que les Bretons et les Scots, en raison de leur entêtement, constituaient pour

---

<sup>285</sup> *Cuius uidelicet epistulae principium hoc est : "Dominis carissimis fratribus episcopis uel abbatibus per uniuersam Scottiam Laurentius, Mellitus et Iustus episcopi, serui seruorum Dei. Dum nos sedes apostolica more suo, sicut in uniuerso orbe terrarum, in his occiduis partibus ad praedicandum gentibus paganis dirigeret, atque in hanc insulam, quae Britannia nuncupatur, contigit introisse, antequam cognosceremus, credentes quod iuxta morem uniuersalis ecclesiae ingrederentur, in magna reuerentia sanctitatis tam Brettones quam Scottos uenerati sumus; sed cognoscentes Brettones, Scottos meliores putauimus. Scottos uero per Daganum episcopum in hanc, quam superius memorauimus, insulam, et Columbanum abbatem in Galliis uenientem nihil discrepare a Brettonibus in eorum conuersatione didicimus. Nam Daganus episcopus ad nos ueniens non solum cibum nobis cum sed nec in eodem hospitio, quo uescebamur, sumere uoluit".*

<sup>286</sup> BOUL'CH, Stéphane. « Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 75, fasc. 2, 1997, p. 287-328 MASSIMO, Montanari. « Valeurs, symboles, messages alimentaires durant le Haut Moyen Age », *Médiévales*, n°5, 1983, p. 57-66.

Bède les principaux artisans de leur extériorisation, tandis que les disciples de l'Église universelle souhaitaient incessamment (re)créer un rapprochement.

Ce même Laurentius, en accord avec les autres évêques, envoya aux prêtres [bretons] une lettre digne de son rang, où il s'efforce de les établir fermement dans l'unité catholique. Mais les temps présents montrent bien encore le peu de résultats qu'il obtint en agissant ainsi. À cette époque Mellitus, évêque de Londres, alla à Rome pour traiter des affaires de l'Église [des Angles] avec le pape apostolique Boniface. Il se trouvait précisément que ce très révérend pape réunissait un synode des évêques d'Italie pour donner aux moines une vie organisée et paisible : alors Mellitus, lui aussi, siégea avec eux, la huitième année du règne de l'empereur Phocas, indication treize, le troisième jour avant les calendes de mars, voulant également garantir de son autorité, par sa signature tous les décrets pris selon la règle et, à son retour en Bretagne, les apporter aux Églises [des Angles] pour qu'elles s'y soumettent et les observent, et les joindre aux lettres que le même pontife adressa à l'archevêque chéri de Dieu, Laurentius, et à tout le clergé et aussi au roi Aethelberht et [au peuple des Angles]. Ce pape était Boniface, quatrième successeur du bienheureux Grégoire, évêque de la ville de Rome; il obtint de l'empereur Phocas que fût donné à l'Église du Christ le temple de Rome que les Anciens appelaient le *Panthéon*, ce qui signifiait ainsi qu'il représentait « tous les dieux »; après en avoir éliminé toute souillure, il en fit une église de la sainte mère de Dieu et de tous les martyrs du Christ, pour que, une fois chassée la foule des démons, la foule des saints y eût son mémorial »<sup>287</sup>.

Laurentius tendit la main une seconde fois aux Bretons afin de les inviter fermement à joindre l'*unitas catholica*, celle de Rome et de l'Église universelle. Cet ultime appel à la paix ne produisit toutefois aucun changement, puisque Bède indique qu'à son époque, les Bretons demeuraient toujours dans l'erreur et le péché. Une fois ce constat établi, le moine

---

<sup>287</sup> *Misit idem Laurentius cum coepiscopis suis etiam Bretonum sacerdotibus litteras suo gradui condignas, quibus eos in unitate catholica confirmare satagit. Sed quantum haec agendo profecerit, adhuc praesentia tempora declarant. His temporibus uenit Mellitus Lundoniae episcopus Romam, de necessariis ecclesiae Anglorum cum apostolico papa Bonifatio tractaturus. Et cum idem papa reuerentissimus cogeret synodum episcoporum Italiae, de uita monachorum et quiete ordinaturus, et ipse Mellitus inter eos assedit anno octauo imperii Focatis principis, indictione XIII, tertio die kalendarum Martiarum, ut quaeque erant regulariter decreta sua quoque auctoritate subscribens confirmaret, ac Britanniam rediens secum Anglorum ecclesiis mandanda atque obseruanda deferret, una cum epistulis quas idem pontifex Deo dilecto archiepiscopo Laurentio et clero uniuerso, similiter et Aedilbercto regi atque genti Anglorum direxit. Hic est Bonifatius quartus a beato Gregorio Romanae urbis episcopo, qui impetrauit a Focate principe donari ecclesiae Christi templum Romae, quod Pantheon uocabatur ab antiquis, quasi simulacrum esset "omnium deorum"; in quo ipse, eliminata omni spurcitia, fecit ecclesiam sanctae Dei genetricis atque omnium martyrum Christi, ut, exclusa multitudine daemonum, multitudo ibi sanctorum memoriam haberet.*

de Jarrow s'attarde ensuite au passage à Rome de Mellitus. Ce qu'il faut d'abord retenir de cet épisode c'est que les Églises anglo-saxonnes étaient enclines à bien vouloir se corriger, et ce, sans émettre la moindre protestation, afin d'éviter de briser l'harmonie ecclésiale. Aussi, le fait de conclure sur un très court récit de la vie du pape Boniface montre qu'il faut considérer les efforts des Églises anglo-saxonnes déployés pour instaurer la *pax* dans l'*unitas* au sein de l'Église universelle comme analogue à la purification du Panthéon et à sa consécration au nom de tous les saints. Dans les deux cas, cela conduit à la création d'une communauté idéale et exemplaire unie dans la foi d'un seul Esprit.

Extrait III : « Comment fut soulevée la controverse sur la date de Pâques, contre ceux qui étaient venus de Scottie »<sup>288</sup>

Cependant, l'évêque Aïdan ayant quitté cette vie, Finan, ordonné et envoyé en mission par les Scots lui avait succédé dans l'épiscopat; dans l'[*insula*] de Lindisfarne, il fit construire une église convenable pour un siège épiscopal; toutefois celle-ci, selon l'usage des Scots, ne fut pas faite de pierres, mais tout entière composée de l'assemblage de troncs de chênes, et couverte de jonc; par la suite, le très révérend archevêque Théodore la dédicaça en l'honneur du bienheureux apôtre Pierre. Mais un autre évêque du lieu, Eadberht, fit enlever le jonc, et la fit soigneusement recouvrir de feuilles de plomb, toit et murs également<sup>289</sup>.

Cet extrait insiste sur le rôle primordial de l'évêque dans l'édification de l'*insula* à titre de lieu ecclésial. En effet, Finan, successeur d'Aïdan dans l'épiscopat, ordonna la construction d'une église qui devait être digne de son siège épiscopal. C'est donc dire que l'éminence de la charge épiscopale et l'apparence du bâtiment devaient être congruentes et que celles-ci constituaient des marqueurs d'autorité. Suivant un usage propre aux Scots, cette église n'était pas construite en pierre, mais en bois. Pour Bède, le matériau de

---

<sup>288</sup> HE, III, XXV, p. 142-161.

<sup>289</sup> *Interea Aidano episcopo de hac uita sublato, Finan pro illo gradum episcopatus a Scottis ordinates ac missus acceperat. Qui in insula Lindisfarnensi fecit ecclesiam episcopali sedi congruam, quam tamen more Scottorum non de lapide sed de robore secto totam composuit atque harundine textit; quam tempore sequente reuerentissimus archiepiscopus Theodorus in honore beati apostoli Petri dedicauit. Sed et episcopus loci ipsius Eadberct ablata harundine plumbi lamminis eam totam, hoc est et tectum et ipsos quoque parietes eius, cooperire curauit.*

construction sélectionné correspond à la qualité de la doctrine de vie suivie et enseignée par un clergé. Le bois était synonyme d'éphémérité et son utilisation était le propre des Scots. En revanche la pierre possédait un caractère pérenne et spirituel comme le rappelle 1 P 2, 5 : « [...] et vous-mêmes, comme des pierres vivantes, édifiez-vous pour former une maison spirituelle, un saint sacerdoce, afin d'offrir des victimes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus Christ ». La pierre faisait aussi référence à Rome, par l'intermédiaire de Pierre<sup>290</sup>. Mieux encore, ce matériau renvoyait au « Christ, pierre angulaire de l'Église »<sup>291</sup>. Ce faisant, la construction en bois, à l'image de la doctrine des Scots, était perçue comme fragile et temporaire, alors que celle des Anglo-Saxons et des Romains était solide et éternelle.

À cette époque, il y eut une longue et importante controverse sur l'observance de Pâques, ceux qui étaient originaires de Kent ou des Gaules soutenant que les Scots célébraient le dimanche de Pâques contrairement à l'usage de l'Église universelle. Il y avait parmi eux un défenseur particulièrement ardent de la vraie fête de Pâques, du nom de Ronan; il était certes d'origine scote, mais avait été formé à la règle de la vérité de l'Église, en Gaule ou en Italie. Il entra en conflit avec Finan, redressa certes l'erreur de beaucoup de gens, ou les incita à une recherche plus attentive de la vérité; cependant il lui fut tout à fait impossible d'amender Finan; au contraire, comme celui-ci était d'un naturel fougueux, il le rendit plus acharné en essayant de le corriger et en fit un adversaire déclaré de la vérité<sup>292</sup>.

La question du juste calcul de la date de Pâques, toujours irrésolue depuis Laurentius, culmina au point de devenir un sujet de plainte majeur en Bretagne. Bède fait une présentation des principaux acteurs de cette controverse, et, dans le même souffle, effectue un rappel de la tension homologique qui implique d'une part les Scots, isolés et peu

---

<sup>290</sup> SAXER, Victor. *op. cit.*

<sup>291</sup> IOGNA-PRAT, Dominique. *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 276.

<sup>292</sup> *His temporibus quaestio facta est frequens et magna de obseruatione paschae, confirmantibus eis qui de Cantia uel de Galliis aduenerant, quod Scotti dominicum paschae diem contra uniuersalis ecclesiae morem celebrarent. Erat in his acerrimus ueri paschae defensor nomine Ronan, natione quidem Scottus, sed in Galliae uel Italiae partibus regulam ecclesiasticae ueritatis edoctus. Qui cum Finano confligens multos quidem correxerat uel ad sollertiore ueritatis inquisitionem accendit, nequaquam tamen Finanum emendare potuit; quin potius, quod esset homo ferocis animi, acerbiorem castigando et apertum ueritatis aduersarium reddidit.*

nombreux et, de l'autre, l'Église universelle diffusée dans le monde entier. Plus encore que dans les précédents extraits commentés, la notion de *ueritas*<sup>293</sup> constituait le point central autour duquel se positionnaient les deux partis.

C'est par la mise en tension de deux personnages que Bède dévoile les différentes factions impliquées dans la controverse et ce qui les caractérisait. Il présente d'abord Ronan. Scot d'origine, c'était grâce à ses voyages en Gaule et en Italie qu'il fut corrigé et formé dans la règle de la *ueritas* de l'Église romaine et universelle (*regulam ecclesiasticae ueritatis*). Ce faisant, il constituait la figure du repentant et, par la même occasion, le modèle à suivre. Bède qualifie aussi Ronan de défenseur très ardent (*acerrimus defensor*), ce qui lui octroyait un aspect martial qui n'était pas sans rappeler la figure du *miles Christi*. Autrement dit, ce n'était ni plus ni moins en soldat de la *ueritas* que Ronan combattait l'hérésie pour que tous puissent s'accorder dans le respect de la *ueris paschaa*. Ronan était aussi un pédagogue qui cherchait, par le partage de sa science, à corriger les gens ou, au mieux, à enclencher chez ces derniers un processus de questionnement et de recherche de la *ueritas*. On comprend donc que cette *ueritas* était le propre de la doctrine de l'Église universelle. Conséquemment, tout le reste s'apparentait au mensonge et à l'hérésie. C'est de ce côté que Bède situait Finan. L'évêque scot de Lindisfarne n'était rien de moins que le produit des *topoi* négatifs propres à la *gens Scottorum*. Il était fougueux et borné. Pire encore : en réponse aux appels à la correction de Ronan, Finan devint un adversaire de la *ueritas* (*apertum ueritatis aduersarium*), c'est-à-dire un adversaire de Dieu lui-même.

Or Jacques, qui avait été auparavant, comme nous l'avons indiqué plus haut, diacre du vénérable archevêque Paulinus, observait la vraie fête de Pâques catholique, en compagnie de tous ceux qu'il avait pu conduire sur une voie plus droite. L'observait aussi la reine Eanflaed, avec les siens, selon ce qu'elle avait vu se passer dans le Kent; elle avait avec elle un prêtre du Kent, d'observance catholique, appelé Romanus. Cela explique qu'il n'était pas rare, dit-on, à l'époque, que la fête de Pâques fût célébrée deux fois en une même année, et

---

<sup>293</sup> Au sujet du vocable *ueritas*, rappelons qu'il convient de le considérer comme un synonyme de la vérité du Verbe, de cette parole de Dieu inscrite dans la Bible.



que, au moment où le roi célébrait Pâques après avoir rompu le jeûne, la reine, avec les siens, continuant encore à jeûner, célébrait le jour des Rameaux<sup>294</sup>.

Bède délaisse Ronan et Finan pour se concentrer sur d'autres protagonistes de la controverse. Retenons d'abord qu'il réutilise la métaphore du cheminement pour parler de la pratique de la *ueritas* de la Pâque catholique et romaine. En effet, le moine de Jarrow qualifie cette pratique de voie convenable (*correctio uia*), ce qui renvoie à l'*iter* qu'empruntait le fidèle dans sa quête du salut éternel. Bède présente ensuite une anecdote qui explicite un autre effet néfaste de l'irrespect de la *ueritas*. Il raconte qu'il n'était pas rare qu'en Northumbrie la fête de Pâques soit célébrée à deux reprises, l'une au mauvais moment, l'autre à celui qui convenait. C'était une chose inacceptable qui rendait bien compte de l'absence d'*unitas* dans la pratique de ce rite d'une importance capitale.

Pareille différence dans l'observance pascale, du vivant d'Aïdan, était supportée avec patience par tous : on avait bien compris que, même s'il ne pouvait pas célébrer Pâques contre l'usage de ceux qui l'avaient envoyé, il s'adonnait scrupuleusement aux œuvres de foi (*fidei*), de piété (*pietatis*) et de charité (*dilectionis*), selon l'usage habituel de tous les saints. Cela explique qu'il était aimé de tous, à juste titre, même par ceux qui pensaient autrement que lui sur la date de Pâques; il fut tenu en vénération non seulement par les gens simples, mais encore par des évêques eux-mêmes, Honorius, évêque des Kentois, Félix, évêque des [Angles] de l'Est<sup>295</sup>.

Pour comprendre davantage ce passage, nous allons citer ce que Bède révèle plus tôt dans le troisième tome de l'*HE* au sujet d'Aïdan. En effet, le moine de Jarrow dit de l'évêque scot qu'il était « un homme ayant de l'ardeur pour Dieu, mais une ardeur

---

<sup>294</sup> *Obseruabat autem Iacob diaconus quondam, ut supra docuimus, uenerabilis archiepiscopi Paulini, uerum et catholicum pascha cum omnibus, quos ad correctiorem uiam erudire poterat. Obseruabat et regina Eanfled cum suis, iuxta quod in Cantia fieri uiderat, habens secum de Cantia presbyterum catholicae obseruationis, nomine Romanum. Vnde nonnumquam contigisse fertur illis temporibus, ut bis in anno uno pascha celebraretur, et cum rex pascha dominicum solutis ieiuniis faceret, tum regina cum suis persistens adhuc in ieiunio, diem palmarum celebraret.*

<sup>295</sup> *Haec autem dissonantia paschalis obseruantiae uiuente Aidano patienter ab omnibus tolerabatur, qui patenter intellexerant quia etsi pascha contra morem eorum qui ipsum miserant facere non potuit, opera tamen fidei pietatis et dilectionis iuxta morem omnibus sanctis consuetum diligenter exsequi curauit. Vnde ab omnibus, etiam his qui de pascha aliter sentiebant, merito diligebatur, nec solum a mediocribus uerum ab ipsis quoque episcopis, Honorio Cantuariorum et Felice Orientalium Anglorum, uenerationi habitus est.*

*manquant* d'intelligence (*scientiam*) »<sup>296</sup>. Par *scientia*, il faut comprendre la sagesse et la connaissance des choses divines grâce auxquelles d'aucuns pouvaient être en mesure de saisir le plan divin. C'était donc en raison d'une lacune de *scientia* qu'Aïdan adhérait à une pratique erronée de la fête de Pâques. En revanche, son zèle pour Dieu, qui s'exprimait par un respect et une application des vertus théologiques, constituait une raison suffisante pour commander la tolérance et l'appréciation des autres, voire de ses adversaires doctrinaux comme les évêques Honorius et Félix. Cela montrait qu'en dépit du manque d'*unitas*, les tenants des deux voies s'offraient un respect mutuel en regard de leur qualité de pasteur. Toutefois, cela n'invalidait en rien le fait qu'il ne pouvait y avoir qu'une seule et vraie voie conduisant au salut.

On observe un décalage de ton drastique dans la manière dont Bède traite d'Aïdan et de Finan. Le moine de Jarrow nous offre ainsi deux modèles de pasteur scot : celui qui commettait l'erreur, mais dont les *bona opera* participaient à faire de lui un être meilleur, et celui qui commettait l'erreur, mais dont l'acharnement à ignorer la *ueritas*, voire à la combattre, faisait de lui un être regrettable et condamnable.

Mais à la mort de Finan, qui avait succédé à Aïdan, Colman lui succéda dans l'épiscopat; c'est alors que la controverse se fit plus sérieuse sur l'observance de Pâques et aussi sur d'autres points de disciplines ecclésiastiques. Et alors cette question troubla, non sans raison, l'esprit et le cœur (*sensus et corda*) de beaucoup de gens qui craignaient, après avoir reçu le nom de chrétiens, *de courir ou d'avoir couru en vain*<sup>297</sup>.

Le décès de Finan et son remplacement par Colman s'accompagnèrent d'une aggravation du conflit au sujet de l'observance de Pâques ainsi que sur d'autres points, notamment la tonsure. Ce contexte généra une inquiétude qui poussa les fidèles à entreprendre une profonde remise en question de leurs connaissances de l'intelligible telles

---

<sup>296</sup> [...] *uirum habentemque zelum Dei, quamuis non plene secundum scientiam*. HE, III, III, 1, p. 24-25.

<sup>297</sup> *Defuncto autem Finano, qui post illum fuit, cum Colmanus in episcopatum succederet, et ipse missus a Scottia, grauior de obseruatione paschae necnon et de aliis ecclesiasticae uitae disciplinis controuersia nata est. Vnde merito mouit haec quaestio sensus et corda multorum, timentium ne forte accepto Christianitatis uocabulo in uacuum currerent aut cucurrissent.*

que perçues par leurs *sensus* dans leur *cor*<sup>298</sup>. Pour préciser la nature de cette inquiétude, Bède cite un extrait de l'Épître aux Galates. Par celui-ci, le moine de Jarrow cherche à expliquer qu'il faut voir dans l'adoption du christianisme ou, plutôt, dans le fait d'être chrétien une progression sur l'*iter* vers le salut. Aussi, l'extrait mettait en exergue l'éventualité que l'observance d'une doctrine fautive équivalait à l'accomplissement d'un acte vain qui supprimerait toutes chances d'atteindre le royaume des cieux.

Cela parvint aussi aux oreilles des princes, c'est-à-dire du roi Oswiu et de son fils Alhfrith; or Oswiu, formé par les Scots et baptisé par eux, avait une excellente connaissance de leur langue et pensait qu'il n'y avait rien de mieux que leur doctrine. Quant à Alhfrith, il avait comme maître de doctrine chrétienne Wilfrid, un grand savant – en effet, celui-ci était allé à Rome d'abord pour étudier la doctrine de l'Église, puis il avait passé beaucoup de temps à Lyon auprès de Dalfinus, archevêque des Gaules, de qui il avait imité la tonsure ecclésiastique en couronne – et il savait que son enseignement devait, à juste titre, être préféré à toutes les traditions des Scots. Cela explique qu'il lui avait fait don d'un monastère de quarante manses (*familiarum*), au lieu dit *Ripon*; c'est cette même terre qu'il avait donnée, peu auparavant, à ceux qui suivaient les Scots, à titre de possession pour un monastère, mais étant donné que ceux-ci, après avoir eu le choix, avaient préféré quitter le lieu plutôt que changer leurs usages, il le donna à celui qu'il jugeait présenter une doctrine et une vie dignes du lieu. À cette époque était arrivé dans la province des Northumbriens Agilbert, évêque des Saxons de l'Ouest, dont nous avons parlé plus haut, ami du roi Alhfrith et de l'abbé Wilfrid, et il resta quelque temps avec eux. À la demande d'Alhfrith, il ordonna prêtre Wilfrid, dans ce monastère qui était le sien. Il avait aussi avec lui un prêtre nommé Agathon<sup>299</sup>.

---

<sup>298</sup> MÉHU, Didier. *Le « spectacle multisensoriel » de l'écclesia d'Augustin d'Hippone à Bède*, op. cit.

<sup>299</sup> *Peruenit et ad ipsas principum aures, Osuii uidelicet regis et filii eius Alhfridi, quia nimirum Osuii a Scottis edoctus ac baptizatus, illorum etiam lingua optime imbutus, nil melius quam quod illi docuissent autumabat; porro Alhfrid magistrum habens eruditionis Christianae Wilfridum uirum doctissimum (nam et Romam prius propter doctrinam ecclesiasticam adierat, et apud Dalfinum archiepiscopum Galliarum Lugduni multum temporis egerat, a quo etiam tonsurae ecclesiasticae coronam susceperat), huius doctrinam omnibus Scottorum traditionibus iure praeferendam sciebat. Vnde ei etiam donauerat monasterium XL familiarum in loco qui dicitur in Hrypum; quem uidelicet locum paulo ante eis qui Scottos sequebantur in possessionem monasterii dederat, sed quia illi postmodum data sibi optione magis loco cedere quam suam mutare consuetudinem uolebant, dedit eum illi, qui dignam loco et doctrinam haberet et uitam. Venerat eo tempore Agilbertus Occidentalium Saxonum episcopus, cuius supra meminimus, amicus Alhfridi regis et Wilfridi abbatis, ad prouinciam Nordanhymbrorum, et apud eos aliquandiu demorabatur. Qui etiam Wilfridum rogatu Alhfridi in praefato suo monasterio presbyterum fecit; habebat autem secum ipse presbyterum nomine Agathonem.*

La présence des rois au sein du texte montrait que la question de la date de Pâques n'était pas qu'un débat de clergé. Elle touchait également l'aristocratie. La controverse au sujet de la date de Pâques constituait un conflit en profondeur pour l'instauration de l'*unitas* au sein de la communauté des fidèles. Sachant cela, il paraissait logique que les aristocrates, dont le rôle dans la mise en place de l'*ecclesia* était essentiel notamment en raison de leur rôle de donateur, participaient aussi aux échanges sur le sujet<sup>300</sup>.

Tout comme avec Ronan et Finan, Bède met en tension deux personnages, Oswiu et Alhfrith – le père et le fils –, pour présenter les caractéristiques propres à ceux qui suivaient l'Église universelle et à ceux qui suivaient les Celtes. Dans le premier cas, le moine de Jarrow n'offre que peu de détails. Ainsi, on apprend qu'Oswiu reçut ses connaissances par l'intermédiaire des Scots. Par conséquent, il maîtrisait leur langue et considérait que leur doctrine était inégalable. Sur le second personnage Bède fournit cette fois davantage d'informations, ce qui montre clairement la préférence du moine pour le monarque instruit dans la *ueritas*. Le roi Alhfrith avait pour maître l'évêque Wilfrid. Celui-ci lui enseigna la doctrine chrétienne, c'est-à-dire la doctrine universelle qu'il avait apprise lui-même à Rome ainsi qu'à Lyon et qu'il savait meilleure que celle des Scots.

Bède expose ensuite qu'Alhfrith, sachant que la fête de Pâques célébrée par Wilfrid était de loin la meilleure, décida de lui faire un don. Celui-ci consistait en une terre de quarante *familiae* qui était convenable pour y construire un monastère. Pour le moine de Jarrow, si Wilfrid obtint ce domaine, c'était parce qu'il en était digne; ce qui n'était pas le cas des anciens possesseurs qui adhéraient à la doctrine des Scots. Aussi, lorsque vint le temps pour ces derniers de se corriger, ils refusèrent et préférèrent plutôt abandonner le lieu. Le rapport entre la dignité de l'évêque et la possession du lieu s'expliquait en raison du caractère positif de la *donatio*. Le don favorisait la circulation de la *caritas* entre les membres de la

---

<sup>300</sup> MAGNANI, Eliana. « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) : le paradigme eucharistique », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 24 janvier 2008, consulté le 02 juillet 2014. URL : <http://cem.revues.org/9932>. ; GUERREAU-JALABERT, Anita. « *Caritas* y don en la sociedad medieval occidental », *op.cit.*, p. 27-62.

communauté des fidèles et avec Dieu comme suprême bénéficiaire<sup>301</sup>. Wilfrid, compte tenu de sa formation dans la règle de la *ueritas*, faisait partie de l'Église universelle. Cette disposition positive permettait à l'évêque de s'inscrire dans le cycle de dons et de gratuité de la *donatio*<sup>302</sup>. En revanche, ce n'était pas le cas des disciples de la doctrine scot, dont les habitudes de vie faisaient d'eux des pécheurs. Cet état négatif les positionnait hors de la communauté des fidèles, autrement dit hors de la circulation de la *caritas*. En fin de compte, leur déplacement hors du lieu était à la fois une conséquence et un analogon de cette extériorité.

Donc fut soulevée, en ce lieu, la question de Pâques, de la tonsure, ou d'autres problèmes ecclésiastiques, on décida que, dans le monastère appelé *Streanaeshalch* – ce qui se traduit par « Baie du Fanal » –, dirigé alors par l'abbesse Hild, femme dévouée à Dieu, se tiendrait un synode et que la question serait tranchée. Y vinrent les deux rois, le père et le fils; comme évêques, il y avait Colman accompagné de ses clercs de Scottie, Agilbert accompagné des prêtres Agathon et Wilfrid. Jacques et Romanus étaient de leur parti; l'abbesse Hild, avec les siens, dans le parti des Scots, où il y avait aussi le vénérable évêque Cedd, ordonné jadis par les Scots, comme nous l'avons rapporté plus haut, et qui se montra un interprète particulièrement attentif pour chacune des deux parties<sup>303</sup>.

Le monastère constituait le pôle par excellence de l'édification ecclésiale des îles britanniques. C'est donc pour Bède le lieu tout désigné pour accueillir une discussion visant à trouver la solution qui mettrait fin au conflit doctrinal. En effet, la cessation de la controverse conduirait à l'instauration de la *pax* et donc de l'*unitas*, ce qui contribuerait grandement au développement de l'Église au sein des *insulae*. Cet objectif était d'une importance cruciale.

---

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> *Mota ergo ibi quaestione de pascha uel tonsura uel aliis rebus ecclesiasticis, dispositum est ut in monasterio, quod dicitur Streanaeshalch, quod interpretatur "Sinus Fari", cui tunc Hild abbatissa Deo deuota femina praefuit, synodus fieri, et haec quaestio terminari deberet. Veneruntque illo reges ambo, pater scilicet et filius; episcopi Colman cum clericis suis de Scottia, Agilbertus cum Agathone et Vilfrido presbyteris. Iacobus et Romanus in horum parte erant, Hild abbatissa cum suis in parte Scottorum; in qua erat etiam uenerabilis episcopus Cedd, iam dudum ordinatus a Scottis, ut supra docuimus, qui et interpres in eo concilio uigilantissimus utriusque partis extitit.*

Et le premier, le roi Oswiu, dit, en guise de préambule, qu'il fallait que ceux qui servaient un Dieu unique s'en tiennent à une unique règle de vie, et que ne devaient pas s'opposer bruyamment sur la célébration des sacrements célestes, ceux qui espéraient un unique royaume dans les cieux; il fallait plutôt rechercher quelle était la tradition la plus authentique et faire un devoir pour tous de la suivre d'un commun accord<sup>304</sup>.

Le préambule effectué par le roi Oswiu n'était ni plus ni moins qu'un plaidoyer pour l'*unitas* : les fidèles devaient avoir un Dieu (*uni Dei*), une règle de vie (*unam uiuendi regulam*) et espérer ensemble d'atteindre un royaume dans les cieux (*unum caelis regnum*). L'atteinte de cet *unitas* passait par l'identification de la tradition la plus authentique (*uerior traditio*). Une fois celle-ci identifiée, tous devaient y adhérer en communauté (*communiter*). La question de l'*unitas* était donc une affaire de *communitas*.

Il engagea tout d'abord son évêque, Colman, à dire quel était le rite qu'il suivait personnellement, et quelle était son origine. Alors Colman dit : « La fête de Pâques, celle que j'ai l'habitude de célébrer, je l'ai reçue de mes supérieurs qui m'ont envoyé en mission, ici, comme évêque, et on sait que tous nos pères, hommes chers au cœur de Dieu, l'ont célébrée de la même manière. Et personne, semble-t-il, ne doit la dédaigner et la critiquer, car c'est précisément celle que le bienheureux évangéliste Jean, le disciple particulièrement aimé du Seigneur, a célébré, lit-on en accord avec toutes les Églises qu'il présida »<sup>305</sup>.

Colman entreprit à la demande du roi Oswiu d'exposer sa vision des choses. Son argument reposait essentiellement sur l'éminence de sa tradition. Ce caractère éminent s'expliquait par l'amour et l'affection (*dilectio*) dont témoignait Dieu à l'égard de ceux qui adhéraient à cette tradition<sup>306</sup>. En effet, cette dernière était celle que respectaient les

---

<sup>304</sup> *Primusque rex Osuii, praemissa praefatione - quod oporteret eos qui uni Deo seruirent unam uiuendi regulam tenere, nec discrepare in celebratione sacramentorum caelestium, qui unum omnes in caelis regnum expectarent; inquirendum potius quae esset uerior traditio, et hanc ab omnibus communiter esse sequendam [...]*

<sup>305</sup> [...] *iussit primo dicere episcopum suum Colmanum, qui esset ritus et unde originem ducens ille quem ipse sequeretur. Tum Colmanus, "Pascha, inquit, hoc, quod agere soleo, a maioribus meis accepi, qui me huc episcopum miserunt; quod omnes patres nostri, uiri Deo dilecti, eodem modo celebrasse noscuntur. Quod ne cui contemnendum et reprobandum esse uideatur, ipsum est quod beatus euangelista Iohannes, discipulus specialiter Domino dilectus, cum omnibus quibus praeerat ecclesiis celebrasse legitur".*

<sup>306</sup> MAGNANI, Eliana. *op. cit.* ; GUERREAU-JALABERT, Anita. *op. cit.*

supérieurs de l'*insula Hii*, qui l'avaient eux-mêmes héritée des Pères celtes, des « hommes chers au cœur de Dieu » (*uiri Deo dilecti*). L'éminence de la tradition de Colman se justifiait aussi par le fait que c'était celle que l'apôtre évangéliste Jean, un disciple fortement apprécié par le Seigneur (*discipulus specialiter Domino dilectus*), avait privilégiée. En fin de compte, pour Colman, la *dilectio* divine constituait une preuve que ses *patres* ainsi que saint Jean, en célébrant la fête de Pâques à leur manière, n'agissaient pas contre la volonté de Dieu.

Quand il eut dit cela et d'autres propos semblables, le roi engagea aussi Agilbert à exposer en public l'usage qu'il observait, d'où elle tenait son origine, ou d'après quelle autorité il le suivait. Agilbert répondit : « Permits, je t'en prie, que mon disciple, le prêtre Wilfrid, parle à ma place, parce que tous les deux, nous avons la même doctrine que tous les autres tenants de la tradition de l'Église qui siègent ici; et lui peut mieux et plus clairement expliquer directement [dans la langue des Angles], que moi, qui passe par un interprète, ce que nous pensons ». Alors Wilfrid, invité par le roi à prendre la parole, commença ainsi son discours : « La Pâque que nous faisons, c'est celle que nous avons vu célébrer par tous, à Rome, où les bienheureux apôtres Pierre et Paul ont vécu, enseigné, ont souffert et ont été ensevelis; c'est celle que nous avons vu pratiquer par tous, et en Italie, et en Gaule, que nous avons parcourue par désir d'améliorer notre science et notre prière; c'est celle que nous savons être pratiquée en Afrique, en Asie, en Égypte, en Grèce, dans le monde entier, partout où a été répandue l'Église du Christ, dans les diverses nations parlant des langues diverses, où elle est célébrée en même temps et non pas à des dates diverses, à l'exception seulement de ceux-ci, et de leurs complices dans la même obstination, je parle des Pictes et des [Bretons], qui, depuis les plus lointaines [*insulae*] de l'Océan – même pas dans leur totalité –, s'opposent à toute la terre, dans une folle ardeur »<sup>307</sup>.

---

<sup>307</sup> *Quo haec et his similia dicente, iussit rex et Agilberctum proferre in medium morem suae obseruationis, unde initium haberet uel qua hunc auctoritate sequeretur. Respondit Agilberctus: "Loquatur, obsecro, uice mea discipulus meus Wilfrid presbyter, quia unum ambo sapimus cum ceteris qui hic assident ecclesiasticae traditionis cultoribus; et ille melius ac manifestius ipsa lingua Anglorum, quam ego per interpretem, potest explanare quae sentimus". Tum Wilfrid, iubente rege ut diceret, ita exorsus est. "Pascha quod facimus, inquit, uidimus Romae, ubi beati apostoli Petrus et Paulus uixere, docuere, passi sunt et sepulti, ab omnibus celebrari; hoc in Italia, hoc in Gallia, quas discendi uel orandi studio pertransiuimus, ab omnibus agi conspeximus; hoc Africam Asiam Aegyptum Greciam et omnem orbem, quacumque Christi ecclesia diffusa est, per diuersas nationes et linguas uno ac non diuerso temporis ordine geri comperimus, praeter hos tantum et obstinationis eorum complices, Pictos dico et Brettones, cum quibus de duabus ultimis oceani insulis, et his non totis, contra totum orbem stulto labore pugnant".*

L'argumentation de Wilfrid consistait en une réflexion sur la spatialité du rite pascal. Il soutint d'abord que la Pâque à laquelle il adhérait fut célébrée à Rome par les apôtres Pierre et Paul, cette même ville qui fut sanctifiée par leur martyre et qui était valorisée par la présence de leurs sépultures<sup>308</sup>. Dans cette perspective, Rome constituait le pôle structurant de l'espace de la pratique de la vraie fête de Pâques. Partant de ce point, Wilfrid entreprit une progression centrifuge qui se traduisait par un survol des contrées dans lesquelles se célébrait un rite pascal identique. Il mentionna l'Italie et la Gaule, précisant qu'il y avait voyagé pour parfaire son apprentissage. Puis, il expliqua qu'on fêtait cette Pâque en Afrique, en Asie, en Égypte et en Grèce, c'est-à-dire dans le monde entier, plus précisément partout où s'était diffusée l'Église du Christ (*ecclesia Christi ; ecclesia in Christo*), dans des nations et des langues bien diverses. Autrement dit, la Pâque romaine était celle de la multitude des fidèles. Ces derniers, en dépit de leurs différences de nations, de langue et de situation géographique, demeuraient unis dans la pratique d'un seul et même rite pascal.

De cet ensemble se trouvaient exclues les Églises des Scots et celles « de leurs complices dans la même obstination », à savoir les Pictes et des Bretons. C'était une obstination qui participait au rejet des *gentes* celtiques dans les marges de l'écoumène. En effet, Bède dit d'elles qu'elles occupaient les *insulae* les plus lointaines de l'Océan (*cum quibus de duabus ultimis oceani insulis*), cet espace de l'extériorité absolue. En plus de ce caractère marginal, le moine de Jarrow ajoute que ce n'était pas l'ensemble de ces *insulae*, mais bien une partie de celles-ci qui adhérait au mauvais rite de Pâques. Pour finir, le fait que les schismatiques « s'oppos[ai]ent à toute la terre, dans une folle ardeur » n'était pas sans rappeler ce que Bède disait auparavant au sujet de Fina. Celui-ci, par obstination, était devenu l'adversaire de la *ueritas* de l'Église. Bède opposait donc les nombreux fidèles de l'*ecclesia* universelle étendue sur toute la terre aux obstinés clairsemés qui habitaient les plus lointaines îles du monde.

Attardons-nous un instant sur ces *insulae*. C'est de la Bretagne et de l'Hibernie dont parle Bède. Sachant cela, il est intéressant d'observer comment le moine positionne la

---

<sup>308</sup> Cf. p. 33.



Bretagne tant dans l'écoumène qu'à l'extérieur de celui-ci. L'inscription spatiale des îles demeurerait influencée par l'adhésion doctrinale de ses habitants. On a là une preuve supplémentaire que l'espace du haut Moyen Âge était avant tout une construction sociale.

Colman répondit à ses paroles : « Il est étonnant que vous veuillez appeler folle l'ardeur que nous mettons à suivre l'exemple de ce si grand apôtre qui fut digne de reposer sa tête sur la poitrine du Seigneur; d'autant que le monde entier sait qu'il a mené la vie d'un très grand sage »<sup>309</sup>.

Le contre-argument de Colman reprit le principe de la *dilectio* divine comme étant un marqueur de légitimation. L'évêque scot remit en question la « folle ardeur » (*stultum laborem*) dont Wilfrid l'accusait. En réalité, soutenait-il, les Scots et « leurs complices » ne faisaient que suivre l'exemple de l'apôtre Jean qui, parmi tous, fut digne de poser sa tête sur la poitrine du Christ, c'est-à-dire près de son *cor*. Cette proximité physique sous-entendait l'ampleur de la *dilectio* que portait le Seigneur envers son disciple, ce qui contribuait à la valeur positive de ce dernier, et partant, de toutes ses actions, notamment la célébration pascale. Colman employa à son tour un argument spatial, précisant que le monde entier (*omnis mundus*) savait que le célèbre apôtre avait mené une vie de sagesse exemplaire.

Alors Wilfrid dit : « Loin de nous l'idée d'accuser Jean de folie, pour savoir observer à la lettre les préceptes de la loi de Moïse, dès lors que l'Église, à cette époque, suivait encore la tradition juive dans de nombreux domaines, que les apôtres n'avaient pas la force de rejeter brusquement et totalement l'observance de la Loi instituée par Dieu, de la même manière que tous ceux qui viennent à la foi doivent répudier les idoles, inventées par les démons : il s'agissait de ne pas scandaliser les Juifs qui vivaient au milieu des Gentils. Cela explique que Paul fit circoncire Timothée, qu'il fit immoler des victimes dans le Temple, qu'en compagnie d'Aquila et de Priscille, il se fit raser la tête, à Corinthe, ce qui ne servait à rien d'autre qu'à éviter de scandaliser les Juifs. Cela explique que Jacques dit encore de ce même Paul : "Tu vois, frère, combien il y a de milliers de Juifs qui ont cru, et tous ceux-ci observent

---

<sup>309</sup> *Cui haec dicenti respondit Colmanus : "Mirum quare stultum appellare uelitis laborem nostrum, in quo tanti apostoli, qui super pectus Domini recumbere dignus fuit, exempla sectamur, cum ipsum sapientissime uixisse omnis mundus nouerit".*

*jalousement la Loi*". Mais aujourd'hui que l'Évangile rayonne par le monde, il n'est plus nécessaire, mieux même, il n'est pas permis aux fidèles de se faire circoncire, d'offrir à Dieu la chair des victimes<sup>310</sup>.

Pour Wilfrid, Jean n'était pas fou (*stultitiae*) parce qu'il avait observé scrupuleusement la Loi mosaïque à une époque où l'Église honorait encore les traditions juives. Bède place donc en tension la Loi de l'Ancien Testament instaurée par Moïse et la Nouvelle Alliance du Nouveau Testament consacrée par l'Incarnation et la Résurrection, valorisant la seconde sans nécessairement dévaloriser la première. Wilfrid poursuit en expliquant en quoi il demeurait logique et convenable à l'époque des apôtres de suivre les préceptes juifs. C'est que les apôtres n'avaient pas la force de rejeter en bloc la Loi divine, au même titre qu'il était difficile pour un païen récemment converti de renier les idoles conçues par les démons. Cette dernière comparaison instituait clairement une hiérarchie entre la Loi de Moïse et les idoles païennes d'une part, et entre ces deux types de pratiques et la Nouvelle Alliance de l'autre. Ces pratiques étaient donc, à des degrés différents, moins valorisées ou valorisantes que la Nouvelle Alliance. Wilfrid fournit ensuite quelques exemples où saint Paul, afin d'éviter de scandaliser les Juifs, cautionna des pratiques juives pourtant proscrites en théorie. En effet, toutes trois représentaient des formes de sacrifice propres à l'Ancienne Alliance entre Dieu et les Juifs<sup>311</sup>. Notons que ce n'était pas par hasard que Wilfrid sélectionna précisément cet apôtre et ces rites. Il l'avait cité plus tôt comme un modèle à suivre en matière de célébration de la juste et vraie fête de Pâque. Ce faisant, Wilfrid montra à Colman que Paul, en dépit du fait qu'il encouragea des pratiques sacrificielles qui ne convenaient plus pour un chrétien, célébrait le rite pascal à une date correcte.

---

<sup>310</sup> *At Wilfridus, "Absit, inquit, ut Iohannem stultitiae reprehendamus, cum scita legis Mosaicae iuxta litteram seruaret, iudaizante adhuc in multis ecclesia, nec subito ualentibus apostolis omnem legis obseruantiam, quae a Deo instituta est, abdicare, quomodo simulacra, quae a daemonibus inuenta sunt, repudiare omnes, qui ad fidem ueniunt, necesse est; uidelicet ne scandalum facerent eis qui inter gentes erant Iudaeis. Hinc est enim quod Paulus Timotheum circumcidit, quod hostias in Templo immolauit, quod cum Aquila et Priscilla caput Chorinti totondit, ad nihil uidelicet utile, nisi ad scandalum uitandum Iudaeorum; hinc quod eidem Paulo Iacobus ait: 'Vides, frater, quot milia sunt in Iudaeis qui crediderunt, et omnes hi aemulatores sunt legis'. Nec tamen hodie clarescente per mundum euangelio necesse est, immo nec licitum, fidelibus uel circumcidi uel hostias Deo uictimarum offerre carnalium.*

<sup>311</sup> La circoncision était le symbole de l'Alliance entre Dieu et la descendance d'Abraham (Gn 17, 10-12); le sacrifice d'animaux au Temple fut invalidé par le sacrifice du Christ sur la croix (1 P 1, 17-21); enfin, le sacrifice de ses cheveux constitue un acte de purification (Ac 21, 24).

Wilfrid, par l'intermédiaire, d'une citation de la Bible, indiqua que le respect de certaines pratiques juives conduisit de nombreux Juifs à croire au Christ et à sa Passion. Toutefois, il insista sur le fait qu'il convenait de ne plus suivre les principes de la tradition juive maintenant que l'Évangile, cette Parole véhiculée par les pasteurs de l'Église universelle fondée à Rome par saint Pierre, rayonnait dans le monde entier.

Ainsi Jean, suivant la coutume de la Loi, commençait la célébration de la fête de Pâques le quatorzième jour du premier mois, au soir, sans se soucier de savoir si elle avait lieu un jour de sabbat ou quelque'autre jour. En revanche Pierre, prêchant à Rome, se souvenant que le Seigneur était ressuscité des morts et avait apporté l'espérance de la résurrection le lendemain d'un jour de sabbat, comprit qu'il fallait célébrer Pâques en suivant l'usage et les prescriptions de la Loi et, tout comme Jean, toujours attendre le quatorzième jour du premier mois, le lever vespéral de la lune : et une fois celle-ci levée, si c'était un dimanche – jour qui était alors appelé lendemain du sabbat – qui allait survenir le matin, alors c'était ce soir précisément qu'il commençait à célébrer la Pâque du Seigneur, comme nous aussi nous avons tous l'habitude de le faire aujourd'hui. Toutefois, si le dimanche ne survenait pas le matin suivant le quatorzième jour de la lune, mais le seizième ou le dix-septième, ou un autre jour quelconque, jusqu'au vingt et unième, il l'attendait, et, le soir du sabbat, qui le précédait, il commençait les solennités consacrées à Pâques; ainsi il arrivait que le dimanche de Pâques fût célébré entre le quinzième et le vingt et unième jour. Et cette tradition évangélique et apostolique n'abroge pas la Loi, mais la complète plutôt : il y est prescrit de célébrer Pâques entre le quatorzième jour du premier mois, au soir, et le vingt et unième jour du même mois, au soir; c'est cette observance qu'imitèrent tous les successeurs du bienheureux Jean, en Asie, après sa mort et c'est à cette observance que s'arrêta l'Église universelle. Qu'il s'agissait là de la vraie fête de Pâques et de la seule que doivent célébrer les fidèles, le concile de Nicée ne l'a pas établi comme nouveau, mais confirmé comme le montre l'*Histoire Ecclesiastique*<sup>312</sup>.

---

<sup>312</sup> *Itaque Iohannes secundum legis consuetudinem quarta decima die mensis primi ad uesperam incipiebat celebrationem festi paschalis, nil curans utrum haec sabbato an alia qualibet feria proueniret. At uero Petrus cum Romae praedicaret, memor quia Dominus prima sabbati resurrexit a mortuis ac mundo spem resurrectionis contulit, ita pascha faciendum intellexit, ut secundum consuetudinem ac praecepta legis quartam decimam lunam primi mensis, aequae sicut Iohannes, orientem ad uesperam semper expectaret; et hac exorta si dominica dies, quae tunc prima sabbati uocabatur, erat mane uentura, in ipsa uespera pascha dominicum celebrare incipiebat, quomodo et nos omnes hodie facere solemus. Sin autem dominica non proximo mane post lunam quartam decimam, sed sexta decima aut septima decima aut alia qualibet luna usque ad uicesimam primam esset uentura, expectabat eam, et praecedente sabbato uespere sacrosancta paschae sollemnia inchoabat; sicque fiebat, ut dominica paschae dies non nisi a quinta decima luna usque ad uicesimam primam seruaretur. Neque haec euangelica et apostolica traditio legem soluit, sed potius*

Jean, qui suivait le calcul prescrit par la Loi mosaïque, célébrait le rite pascal sans se soucier de le faire le lendemain d'un jour de sabbat. C'était tout le contraire de Pierre à qui il importait que Pâques fût célébrée un dimanche. En effet, c'était ce jour où le Christ avait ressuscité, apportant à l'humanité la *spem resurrectionis*, c'est-à-dire l'espoir d'obtenir le salut éternel et une vie nouvelle dans le royaume des cieux. Notons qu'encore une fois Bède associe cette manière convenable de fêter Pâques à Rome en insistant sur le fait que Pierre se trouvait dans ce lieu lorsqu'il célébra les solennités pascales.

Bède offre de nombreuses indications sur les modalités du calcul de la date de Pâques. Il importe de retenir que le bon calcul, celui adopté par les successeurs de Jean en Asie, celui-là même qui demeurait en usage dans l'Église universelle, s'effectuait de la manière suivante. Les solennités pascales devaient se dérouler entre le quinzième et le vingt et unième jour du premier mois lunaire, le dimanche suivant le lever de la pleine Lune. Cette manière de faire, Wilfrid soutint que le conseil de Nicée, tel que relaté dans l'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe de Césarée, en avait confirmé la véracité (*uerum*) ainsi que l'unicité (*solum*). En d'autres mots, c'était parce que cette façon de célébrer la fête de Pâques tenait compte de la *ueritas* et de l'*unitas* qu'elle fut préférée par l'Église universelle.

Il est donc établi que vous, Colman, ne suivez pas l'exemple de Jean, comme vous le soutenez, ni celui de Pierre, dont vous contredisez, sciemment, la tradition, et que vous n'êtes d'accord ni avec la Loi ni avec l'Évangile dans l'observance de votre Pâque. En effet, Jean respecta la date de Pâques selon les décrets de la loi de Moïse, sans se préoccuper de savoir si c'était le lendemain du sabbat; et cela vous ne le faites, vous qui ne célébrez Pâques qu'un lendemain de sabbat. Pierre célébrait le dimanche de Pâques entre le quinzième jour et le vingt-et-unième; et cela vous ne faites pas, vous qui célébrez un dimanche, entre le quatorzième jour et le vingtième, de sorte qu'il arrive que vous commenciez assez souvent Pâques le treizième jour au soir, pratique dont ne fait aucune mention la Loi; et ce n'est pas non plus ce jour, mais le

---

*adimplet, in qua obseruandum pascha a quarta decima luna primi mensis ad uesperam usque ad uicesimam primam lunam eiusdem mensis ad uesperam praeceptum est; in quam obseruantiam imitandam omnes beati Iohannis successores in Asia post obitum eius, et omnis per orbem ecclesia conuersa est. Et hoc esse uerum pascha, hoc solum fidelibus celebrandum, Niceno concilio non statutum nouiter sed confirmatum est, ut ecclesiastica docet historia.*

quatorzième que le Seigneur, qui a fait et donné l'Évangile], mangea l'ancienne Pâque, au soir, et confia à l'Église le devoir de célébrer le sacrement de la Nouvelle Alliance pour commémorer sa passion. En outre, s'agissant du vingt-et-unième jour, que la Loi recommanda tout particulièrement pour la célébration, vous, vous l'éliminez totalement dans la célébration de votre fête de Pâques. C'est ainsi que, comme je l'ai dit, dans la célébration de la plus grande fête, vous n'êtes d'accord ni avec Jean, ni avec Pierre, ni avec la Loi, ni avec l'Évangile »<sup>313</sup>.

Commençons par la fin. En mangeant l'ancienne Pâque, Jésus avait symboliquement pris la place de l'agneau qui, selon la tradition, était sacrifié par les Juifs pour leur fête de Pâque. Ce faisant, le Christ devenait l'agneau de Dieu (*agnus Dei*). C'était dorénavant le corps (le pain) et le sang (le vin) de cet agneau que les chrétiens consommeraient lors du rite pascal. Cette consommation servait à honorer la Nouvelle Alliance ainsi qu'à commémorer la Passion. La fête de Pâques constituait donc un rite qui inscrivait les célébrants dans un temps positif évoquant le moment du rachat de l'humanité. En fin de compte, cette évocation du rachat renouvelait chez les fidèles l'espoir de parvenir eux aussi à se racheter aux yeux de Dieu à la fin de leurs jours.

Cela posé, reprenons l'extrait depuis le début. Wilfrid démontra avec justesse que la tradition des Scots n'était conforme à aucune autorité, qu'elle soit apostolique, légale ou évangélique. Ce faisant, les Scots, en raison de leur célébration erronée, n'accomplissaient pas le devoir des fidèles qui était celui d'honorer la Nouvelle Alliance et partant, de

---

<sup>313</sup> *Vnde constat uos, Colmane, neque Iohannis, ut autumatis, exempla sectari neque Petri, cuius traditioni scientes contradicistis, neque legi neque euangelio in obseruatione uestri paschae congruere. Iohannes enim, ad legis Mosaicae decreta tempus paschale custodiens, nil de prima sabbati curabat; quod uos non facistis, qui non nisi prima sabbati pascha celebratis. Petrus a quinta decima luna usque ad uicesimam primam diem paschae dominicum celebrabat; quod uos non facistis, qui a quarta decima usque ad uicesimam lunam diem dominicum paschae obseruatis, ita ut tertia decima luna ad uesperam saepius pascha incipiatis; cuius neque lex ullam fecit mentionem, neque auctor ac dator euangelii Dominus in ea, sed in quarta decima, uel uetus pascha manducauit ad uesperam uel noui testamenti sacramenta in commemorationem suae passionis ecclesiae celebranda tradidit. Item que lunam uicesimam primam, quam lex maxime celebrandam commendauit, a celebratione uestri paschae funditus eliminatis. Sicque, ut dixi, in celebratione summae festiuitatis neque Iohanni neque Petro neque legi neque euangelio concordatis".*

commémorer la Passion du Christ. En un mot, leur célébration de la fête de Pâques les plaçait à contretemps, un placement nécessairement négatif<sup>314</sup>.

Colman répliqua à ces paroles : « Est-ce que, dit-il, Anatolius, ce saint homme, qui est fort loué dans l'*Histoire ecclésiastique* que tu as citée, avait une pensée contraire à la Loi et à l'Évangile, lui qui a écrit que l'on devait célébrer Pâques entre le quatorzième et le vingtième jour ? Est-ce qu'il faut croire que le très révérend Columba, notre père, et ses successeurs, hommes aimés de Dieu, qui fêtèrent Pâques de la même manière, ont pensé ou agi contrairement aux pages de la divine Écriture, alors que très nombreux furent parmi eux les gens dont la sainteté fut attestée par des signes célestes et par les miracles qu'ils ont faits ? Moi, je ne doute pas qu'ils soient des saints et je me refuse à jamais d'abandonner leur genre de vie, leurs coutumes, leur discipline<sup>315</sup>.

L'argumentaire de Colman reposa ensuite sur les propos d'Anatolius. Cet homme dont la sainteté contribuait à la véracité de son enseignement prescrivait de célébrer la fête pascale entre le quatorzième et le vingtième jour. Puis, il concentra son argumentation sur le fait que Columba, le père spirituel des celtisants, et les membres de la lignée spirituelle dont il était le fondateur, à savoir ses successeurs abbés d'Iona, étaient aimés de Dieu. Encore une fois, Colman employait comme argument la *dilectio* que portait Dieu à l'égard des pasteurs scots, dans la mesure où le don de cet amour et de cette affection constituait un argument qui contribue à la valorisation de la *gens Scottorum* et de leur pratique. L'une des preuves évidentes que Columba et ses successeurs constituaient des « hommes aimés de Dieu » (*uiros Deo dilectos*) était le fait que nombre d'entre eux avaient été gratifiés d'une sainteté attestée par leurs miracles et par des *caelestia signa*. C'était là un indice clair qu'aucun d'eux n'agissait à l'encontre des indications de la Bible. C'était pourquoi Colman considéra que jamais il ne se détournerait de la voie pratiquée et promue par des hommes saints et chers à Dieu.

---

<sup>314</sup> BASCHET, Jérôme. *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Éditions Flammarion, 2006, p. 440.

<sup>315</sup> *His contra Colmanus, "Numquid, ait, Anatolius, uir sanctus et in praefata historia ecclesiastica multum laudatus, legi uel euangelio contraria sapuit, qui a quarta decima usque ad uicesimam pascha celebrandum scripsit? Numquid reuerentissimum patrem nostrum Columbam et successores eius, uiros Deo dilectos, qui eodem modo pascha fecerunt, diuinis paginis contraria sapuisse uel egisse credendum est? Cum plurimi fuerint in eis, quorum sanctitati caelestia signa et uirtutum quae fecerunt miracula testimonium praebuerunt; quos ipse sanctos esse non dubitans, semper eorum uitam, mores et disciplinam sequi non desisto".*

À son tour, Wilfrid dit : « C'est un fait établi qu'Anatolius est un très grand saint, un très grand savant et un homme particulièrement digne d'éloge; mais qu'avez-vous de commun avec lui, puisque vous n'observez même pas ses principes ? En effet, suivant, pour ses Pâques, [la règle de la *ueritas*], il a défini un cycle de dix-neuf ans, que vous ignorez, ou que, tout en le connaissant, puisqu'il est conservé par toute l'Église du Christ, vous tenez pour rien et vous méprisez. Il compta comme possible, pour fêter le dimanche de Pâques, le quatorzième jour de la lune, en reconnaissant que, selon le compte des Égyptiens, le quinzième jour commence ce soir-là. De même, il mit dans son compte, pour le dimanche de Pâques, le vingtième jour, admettant que celui-ci, à la tombée du jour, était le vingt-et-unième jour. Ce qui prouve que vous n'avez pas compris la raison des distinctions qu'il [a] apportées, c'est que parfois, vous faites Pâques très clairement avant la pleine lune, c'est-à-dire le treizième jour<sup>316</sup>.

Une fois encore, Wilfrid montra que les Scots avaient mal saisi les indications de l'autorité de laquelle ils prétendaient s'inspirer. Le calcul d'un cycle de dix-neuf ans d'Anatolius était parfait puisqu'il suivait « la règle de la *ueritas* » (*regulam ueritatis*). Autrement dit, cette règle était conforme au Verbe. Voilà pourquoi elle fut conservée pour toute l'Église du Christ. Que les Scots ignoraient ou connaissaient cette règle importait peu en définitive, puisque son absence d'application signifiait qu'ils agissaient contre la *ueritas*.

À propos de Columba, votre père, et de ceux qui le suivent, dont vous affirmez imiter la sainteté et suivre la règle et les préceptes, confirmés par des signes du ciel, je pourrais répondre que, le jour du Jugement, beaucoup diront au Seigneur que c'est *en son nom* qu'ils ont *prophétisé*, qu'ils ont *chassé les démons et fait beaucoup de miracles*, et que le Seigneur répondra qu'il ne les a jamais connus. Mais loin de moi la volonté de parler ainsi de vos pères; il est en effet beaucoup plus juste, s'agissant de gens qu'on ne connaît pas, de croire

---

<sup>316</sup> *At Wilfridus, "Constat, inquit, Anatolium uirum sanctissimum, doctissimum ac laude esse dignissimum; sed quid uobis cum illo, cum nec eius decreta seruetis? Ille enim in pascha suo regulam utique ueritatis sequens, circulum X et VIII annorum posuit, quem uos aut ignoratis aut agnitum et a tota Christi ecclesia custoditum pro nihilo contemnitis. Ille sic in pascha dominico quartam decimam lunam computauit, ut hanc eadem ipsa die more Aegyptiorum quintam decimam lunam ad uesperam esse fateretur. Sic item uicesimam die dominico paschae adnotauit, ut hanc declinata eadem die esse uicesimam primam crederet. Cuius regulam distinctionis uos ignorasse probat, quod aliquoties pascha manifestissime ante plenilunium, id est in tertia decima luna, facitis.*

le bien plutôt que le mal. Je ne nie pas qu'ils aient été des serviteurs de Dieu et ne sont pas aimés de Dieu, eux qui ont aimé Dieu avec une simplicité rustique, mais une pieuse intention. Et je ne pense pas qu'une telle observance de Pâques leur ait causé bien du tort, aussi longtemps que personne de l'étranger n'était venu leur montrer les principes à suivre, provenant d'un système plus parfait; je crois bien que, si un spécialiste catholique du comput était venu chez eux, ils auraient suivi ses avis, tout comme ils ont, de toute évidence, suivi les commandements de Dieu, qu'ils avaient connus et appris. Mais toi et tes compagnons, si, après les avoir entendus, vous refusez avec mépris de vous conformer aux décrets du Siège apostolique, ou plutôt de l'Église universelle, qui sont confirmés par l'Écriture, vous êtes sans aucun doute en état de péché. En effet, même si tes pères ont été des saints, faut-il préférer à l'Église universelle du Christ, qui est sur toute la terre, un tout petit nombre de gens, qui vit dans un coin d'une [insula] du bout du monde ? Et même si votre Columba – ou plutôt le nôtre, s'il appartenait au Christ – était saint et puissant par ses miracles, pourrait-on le préférer au bienheureux prince des apôtres, à qui le Seigneur dit : *“Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle, et je te donnerai les clefs du royaume des cieux”* »<sup>317</sup> ?

L'emploi de l'extrait de l'Évangile selon Matthieu (Mt 7, 22-23) servait à expliquer que l'exécution de miracles, ces *signa celestis*, ne se suffisait pas en soi. Comme l'indiquaient les versets évangéliques suivants, il convenait plutôt d'avoir foi dans la pratique de la Parole enseignée par le Christ : « C'est pourquoi, quiconque entend ces paroles que je dis et les met en pratique, sera semblable à un homme prudent qui a bâti sa maison sur le roc. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et se sont jetés contre cette maison : elle n'est point tombée, parce qu'elle était fondée sur le roc »<sup>318</sup>. Wilfrid cherchait

---

<sup>317</sup> *De patre autem uestro Columba et sequacibus eius, quorum sanctitatem uos imitari, et regulam ac praecepta caelestibus signis confirmata sequi perhibetis, possem respondere, quia multis in iudicio dicentibus Domino, quod in nomine eius prophetauerint et daemonia eiecerint et uirtutes multas fecerint, responsurus sit Dominus, quia numquam eos nouerit. Sed absit, ut hoc de patribus uestris dicam, quia iustius multo est de incognitis bonum credere quam malum. Vnde et illos Dei famulos ac Deo dilectos esse non nego, qui simplicitate rustica sed intentione pia Deum dilexerunt. Neque illis multum obesse reor talem paschae obseruantiam, quamdiu nullus aduenerat, qui eis instituti perfectioris decreta, quae sequerentur, ostenderet; quos utique credo, siqui tunc ad eos catholicus calculator adueniret, sic eius monita fuisse secuturos, quomodo ea quae nouerant ac didicerant Dei mandata probantur fuisse secuti. Tu autem et socii tui, si audita decreta sedis apostolicae, immo uniuersalis ecclesiae, et haec litteris sacris confirmata sequi contemnitis, absque ulla dubietate peccatis. Etsi enim patres tui sancti fuerunt, numquid uniuersali, quae per orbem est, ecclesiae Christi eorum est paucitas uno de angulo extremae insulae praeferenda? Et si sanctus erat ac potens uirtutibus ille Columba uester, immo et noster si Christi erat, num praeferri potuit beatissimo apostolorum principi, cui Dominus ait: 'Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praeualebunt aduersus eam, et tibi dabo clauis regni caelorum?'* "

<sup>318</sup> Mt 7, 24-25.



donc à dire que ce devait être la sainteté du Christ et son exemple que Colman devait imiter et non pas celles de Columba et de ses successeurs. Ce qui n'invalide en rien le fait qu'ils fussent les serviteurs de Dieu (*famulos Dei*) et qu'ils entretenaient avec lui une relation d'amour et d'affection réciproque. Seulement, leur amour pour le Seigneur se caractérisait par sa « simplicité rustique » (*simplicitate rustica*), c'est-à-dire par une lacune de *scientia*.

Si Columba et ses successeurs suivaient cette tradition erronée, c'était en fin de compte parce qu'ils n'en connaissaient pas de meilleur. Aussi, compte tenu du fait qu'ils avaient « suivi les commandements de Dieu », c'est-à-dire qu'ils avaient eu foi en Lui, ils auraient nécessairement reconnu la *ueritas* inhérente à un système meilleur. Mieux, ils auraient accepté ce dernier. En revanche, Colman et les siens, à qui on avait démontré l'existence d'un système plus parfait, ne pouvaient plus plaider l'ignorance. Refuser d'accepter ce système, c'était refuser la *ueritas* qui était celle du Siège apostolique et de toute l'Église universelle confirmée par les saintes Écritures. En d'autres mots, un refus semblable équivalait à un péché.

Wilfrid réutilisa ensuite un argument qui rappelait aux Scots leur situation d'extrême extériorité – ils habitaient une *extrema insula*, « île très éloignée » – ainsi que leur infériorité numérique – ils ne peuplaient qu'un simple coin (*angulus*) de cette *insula*. À cela, il opposa le caractère global et universel de l'Église du Christ. Wilfrid conclut avec un argument de poids, soutenant qu'il était préférable de suivre Pierre plutôt que Columba principalement pour deux raisons. D'abord, c'était au Prince des Apôtres que le Christ a ordonné de bâtir son Église sur la pierre, autrement dit sur les fondations solides de la Parole de Dieu<sup>319</sup>. Ensuite, c'était à Pierre et à lui seul que le Sauveur avait confié les clés du royaume des cieux, c'est-à-dire les clés de la révélation divine dont la connaissance permettait l'accès au royaume céleste. En définitive, puisqu'à Pierre on associait la ville et l'Église de Rome et qu'à Columba on associait le monastère insulaire d'Iona, il convenait davantage de se conformer aux décrets du clergé romain plutôt que de celui des Celtes.

---

<sup>319</sup> *Ibid.*

Quand Wilfrid eut terminé, le roi dit : « Est-il vrai, Colman, que telles furent les paroles dites à Pierre par le Seigneur » ? Et lui de dire : « C'est vrai, roi ». Alors, le roi : « Êtes-vous en mesure de présenter un signe d'un grand pouvoir accordé à votre Columba » ? Et lui de dire : « Aucunement ». De nouveau, le roi : « Êtes-vous tous les deux d'accord sur ce point, sans controverse, que cela a été dit à Pierre en premier et que c'est à lui que les clefs du royaume des cieux ont été données par le Seigneur » ? Ils répondirent l'un et l'autre : « Oui, certainement ». Alors le roi conclut : « Moi, je vous dis que c'est lui le portier, et je ne veux pas m'opposer à lui; et, dans la mesure de ce que je sais et de ce que je peux, je désire obéir à tous ses ordres, de peur qu'à mon arrivée aux portes du royaume des cieux, il n'y ait personne qui m'ouvre, si celui-là se détourne, qui, de toute évidence, détient les clefs ». Le roi parla ainsi; il obtint l'accord de tous ceux qui étaient, assis et debout, aussi bien nobles que gens de médiocre condition; et, abandonnant un système imparfait, on se hâta de passer à ce qu'on avait reconnu être meilleur<sup>320</sup>.

Ce fut ce dernier argument qui contribua à convaincre le roi Oswiu. Après avoir questionné Colman afin de valider la véracité des propos de Wilfrid, il se rangea à l'idée qu'il était de loin préférable de suivre la tradition du « portier » du royaume des cieux – à savoir celle de Rome et de l'Église universelle – afin d'éviter, la mort venue, de se trouver face à une porte close.

Extrait IV : « Comment l'abbé Ceolfrith envoya au roi des Pictes des architectes pour son église, en même temps qu'une lettre sur la Pâque catholique et sur la tonsure »<sup>321</sup>

À cette époque, Naïton, roi des Pictes qui habitent les régions septentrionales de la Bretagne, inspiré par sa fréquente méditation des écrits de l'Église, renonça à l'erreur dans laquelle il se trouvait jusque-là avec son peuple pour l'observance de Pâques, et il ramena les siens, en même temps que lui-même, à célébrer la résurrection du Seigneur à la date catholique. Pour mener cette

---

<sup>320</sup> *Haec perorante Wilfrido, dixit rex : "Vere, ne, Colmane, haec illi Petro dicta sunt a Domino?" Qui ait : "Vere, rex". At ille, "Habetis, inquit, uos proferre aliquid tantae potestatis uestro Columbae datum?" At ille ait : "Nihil". Rursum rex, "Si utriusque uestrum, inquit, in hoc sine ulla controuersia consentiunt, quod haec principaliter Petro dicta, et ei clauis regni caelorum sint dati a Domino?" Responderunt "etiam" utriusque. At ille ita conclusit: "Et ego uobis dico, quia hic est ostiarius ille, cui ego contradicere nolo; sed, in quantum noui uel ualeo, huius cupio in omnibus oboedire statutis, ne forte me adueniente ad fores regni caelorum non sit qui reserat, auerso illo qui clauis tenere probatur". Haec dicente rege, fauerunt assidentes quique siue assistantes maiores una cum mediocribus, et abdicata minus perfecta institutione, ad ea quae meliora cognouerant sese transferre festinabant.*

<sup>321</sup> *HE*, V, XXI, p. 134-166.

tâche à bien avec plus de facilité et d'autorité, il demande le secours [du peuple des Angles] qui, depuis longtemps, il le savait, [avait] aligné leur pratique religieuse sur l'exemple de la sainte Église romaine et apostolique.

Bède effectue un rappel au sujet du caractère erroné de la tradition pictes et scots. Il indique que c'était par la méditation des écrits de l'Église, c'est-à-dire la recherche plus attentive de la *ueritas* de l'Évangile, que l'on pouvait parvenir à identifier, puis renoncer aux erreurs. Voilà ce que fit le roi Naïton. Par la suite, le monarque corrigé conduisit son peuple à l'observation de la date catholique – et romaine – de Pâques, autrement dit à respecter et suivre la *ueritas*. Fait intéressant, le roi des Pictes fit appel aux Angles pour approfondir la tradition romaine. Bède justifie ce choix par le fait que la *gens Anglorum* s'était depuis longtemps conformée à l'exemple de la sainte Église romaine et apostolique. Le moine de Jarrow fait donc le point : à ce moment de l'*historia*, les Anglo-Saxons font partie intégrante de l'Église universelle. Notons aussi que Bède cherche dans cet extrait à valoriser Rome. Cette valorisation montrait clairement que la spiritualisation de l'*insula* allait de pair avec sa romanisation.

Ainsi, il envoya des messagers auprès du vénérable Ceolfrith, abbé du monastère des bienheureux apôtres Pierre et Paul, qui se trouve à l'embouchure de la Wear et près de la Tyne, au lieu dit *Jarrow*, que, plus tard, il dirigea lui-même de très noble façon, après Benoît, dont nous avons parlé plus haut; il demandait que lui fût envoyée une lettre d'encouragement par laquelle il pût réfuter avec plus de force ceux qui avaient l'audace de célébrer la Pâque quand ce n'était pas le moment; il demandait aussi comment et pourquoi les clercs devaient être marqués de la tonsure, sans tenir compte du fait que là-dessus il était lui-même largement informé. Il demanda aussi qu'on lui envoyât des architectes capables de bâtir une église de pierre pour son peuple selon l'usage des Romains, promettant que celle-ci serait dédiée en l'honneur du bienheureux prince des apôtres; promettant aussi qu'avec tous les siens, il suivrait toujours l'usage de la sainte Église romaine et apostolique, dans la mesure où, après avoir été tellement éloignés de la langue et du peuple des Romains, ils pourraient apprendre tout cela<sup>322</sup>.

---

<sup>322</sup> *Eo tempore Naiton rex Pictorum, qui septentrionales Britanniae plagas inhabitant, ammonitus ecclesiasticarum frequenti meditatione scripturarum abrenuntiauit errori, quo eatenus in obseruatione paschae cum sua gente tenebatur, et se suos que omnes ad catholicum dominicae resurrectionis tempus celebrandum perduxit. Quod ut facilius et maiore auctoritate perficeret, quaesiuit auxilium de gente Anglorum, quos iamdudum ad exemplum sanctae Romanae et apostolicae ecclesiae suam religionem*

L'association entre une juste progression spirituelle et la romanisation des pratiques religieuses se trouvait une seconde fois explicitée dans le choix de Naïton de contacter le monastère de Jarrow. Pour approfondir ce point, il faut se détacher un instant du texte. Comme l'explique A. Crépin, Benoît Biscop, le fondateur du monastère de Jarrow, se souciait grandement du caractère romain de ses fondations<sup>323</sup>. Ce souci s'observait entre autres dans son choix d'employer des maçons gaulois pour construire un édifice ecclésial en pierre. Était à considérer également le fait que Benoît Biscop rapporta de son cinquième voyage à Rome, en 679, quelques manuscrits pour parfaire la *scientia* des moines de son monastère<sup>324</sup>.

Ce que le roi picte demanda dans sa lettre à Ceolfrith, abbé de Jarrow, n'étaient ni plus ni moins que les indications pour romaniser convenablement son peuple et, de cette manière, intégrer l'*unitas* de l'Église universelle. D'abord, il avait besoin d'argument pour légitimer l'observance de la fête catholique de Pâques ainsi qu'une explication de la tonsure en forme de couronne. Ensuite, il lui était nécessaire que des architectes lui soient dépêchés pour construire des églises à l'usage des Romains (*morem Romanorum*), autrement dit des édifices en pierre dotés d'images, etc<sup>325</sup>. On avance que Bède fait de Naïton un modèle de repentant, puisqu'après tout ce temps d'erreur, le monarque s'engagea avec les siens à honorer les préceptes de l'Église de Rome « dans la mesure où, après avoir été tellement éloignés de la langue et du peuple des Romains, ils pourraient apprendre tout cela ». Par ce dernier segment, Bède signifie que les Pictes reconnaissaient

---

*instituisse cognouit. Siquidem misit legatarios ad uirum uenerabilem Ceolfridum, abbatem monasterii beatorum apostolorum Petri et Pauli quod est ad ostium Viuri amnis, et iuxta amnem Tinam in loco qui uocatur "in Gyruum", cui ipse post Benedictum, de quo supra diximus, gloriosissime praefuit, postulans ut exhortatorias sibi litteras mitteret, quibus potentius confutare posset eos, qui pascha non suo tempore obseruare praesumerent; simul et de tonsurae modo uel ratione, qua clericos insigniri deceret; except quod etiam ipse in his non parua ex parte esset imbutus. Sed et architectos sibi mitti petiit, qui iuxta morem Romanorum ecclesiam de lapide in gente ipsius facerent, promittens hanc in honorem beati apostolorum principis dedicandam; se quoque ipsum cum suis omnibus morem sanctae Romanae et apostolicae ecclesiae semper imitaturum, in quantum dumtaxat tam longe a Romanorum loquella et natione segregati hunc ediscere potuissent.*

<sup>323</sup> HE, VIII, XVI, note de bas de page 4, p. 284-286.

<sup>324</sup> Ibid.

<sup>325</sup> Ibid.

appartenir à un espace extérieur et nécessairement négatif du fait de leur situation insulaire, mais aussi du fait de leur adhésion à une tradition erronée; cette dernière qui, en définitive, les positionnait en dehors de l'*ecclesia* dont le pôle est Rome. En ce qui concerne la question de la langue (*loquella*), Bède fait référence au latin, la langue du Verbe et par conséquent, la langue de la *ueritas* qu'il convenait d'utiliser dans l'Église universelle.

Sensible à ces pieuses demandes et requêtes, le très révérend abbé Ceolfrith lui envoya les architectes qu'il demandait et lui envoya aussi une lettre ainsi rédigée : « Au très excellent et très glorieux Seigneur, le roi Naiton, l'abbé Ceolfrith envoie son salut dans le Seigneur. La règle d'observance catholique de la sainte Pâque, que, poussé par un pieux désir, tu nous as demandée, ô roi dévoué à Dieu, nous avons à cœur de te la présenter très rapidement et très volontiers d'après ce que nous avons appris du Siège apostolique. Nous savons, en effet, que c'est un don céleste pour la sainte Église chaque fois que les maîtres du monde consacrent leur activité à étudier, à enseigner ou à conserver la vérité. En effet, un écrivain profane a dit très justement que le monde serait gouverné de manière très heureuse si les rois étaient philosophes, ou si les philosophes étaient des rois. Et si un homme de ce monde a été capable de comprendre vraiment la philosophie de ce monde et de faire un juste choix sur l'état de ce monde, combien plus les citoyens de la cité céleste qui sont de passage en ce monde doivent-ils souhaiter et demander de toute leur force dans leurs prières que, plus les princes ont chacun de pouvoir dans le monde, plus ils s'efforcent d'obéir aux commandements du Juge qui est au-dessus de tout et de pousser à les observer en même temps qu'eux, par leurs exemples comme par leur autorité, ceux qui leur ont été confiés<sup>326</sup> .

Dès les premières lignes de sa lettre, Ceolfrith insista sur la filiation directe entre la règle de l'observance de la sainte Pâque et le Siège apostolique, puisque c'était de celui-ci que procédait la connaissance du comput pascal parfait. L'abbé de Jarrow commenta

---

<sup>326</sup> *Cuius religiosis uotis ac precibus fauens reuerentissimus abba Ceolfrid misit architectos quos petebatur; misit illi et litteras scriptas in hunc modum: "Domino excellentissimo et gloriosissimo regi Naitano Ceolfrid abbas in Domino salutem. Catholicam sancti paschae obseruantiam, quam a nobis, rex Deo deuote, religioso studio quaesisti, promptissime ac libentissime tuo desiderio, iuxta quod ab apostolica sede didicimus, patefacere satagimus. Scimus namque caelitus sanctae ecclesiae donatum, quoties ipsi rerum domini discendae docendae custodiendae ueritati operam impendunt. Nam et uere omnino dixit quidam saecularium scriptorum, quia felicissimo mundo statu ageretur, si uel reges philosopharentur uel regnarent philosophi. Quod si de philosophia huius mundi uere intellegere, de statu huius mundi merito diligere potuit homo huius mundi, quanto magis ciuibus patriae caelestis in hoc mundo peregrinantibus optandum est et totis animi uiribus supplicandum ut, quo plus in mundo quique ualent, eo amplius eius, qui super omnia est, iudicis mandatis auscultare contendat, atque ad haec obseruanda se cum eos quoque, qui sibi commissi sunt, exemplis simul et auctoritate instituant!*

ensuite de manière générale les effets bénéfiques apportés pour l'Église et les fidèles chaque fois qu'un *dominus rerum*, c'est-à-dire un prince ou roi, s'intéressait à l'étude, à l'enseignement et à la conservation de la *ueritas*. Cela n'était rien de moins que les qualités du souverain modèle, à savoir un puissant doublé d'un pédagogue versé dans la doctrine de la *ueritas*. Ceolfrith liait ce modèle aux rois philosophes de la *République* de Platon<sup>327</sup>.

La suite de la lettre s'inspirait d'ailleurs des écrits platoniciens. Elle consistait en une réflexion sur la société et son gouvernement idéal. Ceolfrith y louangeait la bénédiction que représentait le fait qu'un souverain puisse guider son peuple dans la *ueritas* grâce à sa maîtrise de la philosophie, autrement dit sa connaissance du Verbe. Le monde (*mundus*) auquel Ceolfrith faisait référence était l'ici-bas. La philosophie de ce monde (*philosophia huius mundi*), comme nous l'avons déjà dit, c'était le Verbe. Être capable de faire un juste choix sur l'état de ce monde (*de statu huius mundi merito diligere potuit*), c'était comprendre son caractère charnel et éphémère et, par conséquent, la nécessité de s'en détacher. L'identification de l'*homo* de la lettre, celui qui serait capable de comprendre (*intelligere*) la philosophie du monde ainsi que son état, est incertaine. D'une part, cela pourrait être une manière de personnifier le moine en général, ce qui ferait des lignes qui précèdent un plaidoyer de la fonction monastique et de ses avantages spirituels. De l'autre, puisque Ceolfrith s'adressait au roi Naïton, il demeure possible que ce soit ce dernier qui se cachait sous le caractère générique du vocable *homo*. Cette dernière interprétation conviendrait plus avec la suite de la lettre. Les citoyens de la patrie celeste pérégrinant en ce monde (*ciuibus patriae caelestis in hoc mundo peregrinantibus*), étaient les fidèles qui pérégrinaient à travers le monde dans l'attente du salut éternel.

À ce stade, nous pouvons reprendre le segment depuis le début afin d'en faire une lecture plus aisée. Ceolfrith soutenait que si le roi Naïton fut en mesure d'entreprendre la quête de la *ueritas*, c'était parce qu'il avait compris que la vie du monde de l'ici-bas était temporaire et qu'il convenait mieux de se soucier de la vie éternelle d'en haut. Aussi, face à l'existence d'un monarque exemplaire, les fidèles, pèlerins de ce monde, devaient

---

<sup>327</sup> *HE*, V, XXI, note de bas de page 2, p. 137.

absolument souhaiter dans leurs prières que plus les princes et les rois gagneraient en puissance, plus ceux-ci s'efforceraient, à l'image de Naïton, de se conformer aux préceptes de Dieu. Les fidèles devaient aussi espérer que ces puissants fassent usage de leur *auctoritas* pour guider leur peuple afin que ce dernier suive un chemin semblable vers le royaume des cieux.

S'ensuit un long exposé sur l'observance de Pâques qui s'étend sur neuf paragraphes<sup>328</sup>. Comme le soulève A. Crépin, cet exposé constitue un véritable traité sur le comput pascal. Nous ne commenterons ici que l'essentiel. L'abbé de Jarrow identifiait trois règles selon lesquelles la date de la célébration de Pâques avait été fixée d'avance. Deux d'entre elles avaient été placées dans la Loi de Moïse par Dieu. Résumons-les. D'abord, la fête de Pâques devait se dérouler lors de la troisième semaine du premier mois de l'année, plus précisément entre le quinzième et vingt-et-unième jour lunaire. Le nombre quinze s'expliquait par un passage des *Nombres* : « Ils partirent donc de Ramsès le quinzième jour du premier mois, le lendemain du jour du passage, la main levée, les fils d'Israël »<sup>329</sup>. Le lendemain du jour du passage, c'était le lendemain de la Pâque, à savoir le jour où les Juifs (les fils d'Israël) quittèrent l'Égypte (identifiée dans l'extrait à son souverain, le pharaon Ramsès) et gagnèrent leur liberté. Le vingt-et-unième jour s'expliquait par un passage de l'*Exode* selon lequel les fils d'Israël, « le premier mois, le quatorzième jour du mois, [devaient manger] des azymes jusqu'au vingt-et-unième jour de ce même mois, au soir »<sup>330</sup>. Nous avouons ne pas être en mesure de commenter davantage ce point. Enfin la troisième règle pour fixer la date de Pâque, c'est-à-dire le fait d'attendre le lendemain du jour du sabbat (un dimanche) pour entreprendre les solennités pascales, s'expliquait simplement parce c'était un dimanche que le Christ avait vécu sa Passion. Puisque ces règles procédaient des autorités divines, elles ne pouvaient pas être altérées par aucune autorité humaine (*nulla prorsus humana licet auctoritate mutari*). D'emblée, cela signifiait que ceux qui ne respectaient pas ces règles, volontairement ou par ignorance, agissaient à l'encontre de Dieu.

---

<sup>328</sup> *HE*, V, XXI, p. 138-157.

<sup>329</sup> Nb 33, 3.

<sup>330</sup> Ex 12, 18.

Et lorsque ce jour tomberait le jour du sabbat, on *prendrait un agneau par famille et par maison*, et on *l'immolerait le soir*, c'est-à-dire que, dans le monde entier, toutes les Églises qui constituent l'Église une et catholique prépareraient le pain et le vin pour le mystère de la chair et *du sang de l'agneau immaculé* qui a enlevé les péchés du monde; et, après une solennité adaptée, faite de lectures, de prières et de cérémonies pascales, elles offraient tout cela au Seigneur, dans l'espérance de leur future rédemption<sup>331</sup>.

Le jour en question était bien entendu celui de Pâques, qui devait être célébré un dimanche. Ceolfrith spatialisa le rite pascal et, par le fait même, la question de l'*unitas*, en expliquant que le moment venu la célébration se déroulerait dans toutes les Églises à travers le monde entier (*omnes ecclesiae per orbem*). Ces Églises, prises dans leur ensemble, formaient l'Église universelle, qui était *una* et *catholica*. La question du caractère unique de cette *ecclesia* n'est pas sans rappeler la Maison du Père habitée d'un seul esprit, évoquée dans le Psaume 67, 7. C'était donc sous la forme d'une seule entité que la multitude des Églises et des fidèles du monde entier sacrifiait le pain et le vin, c'est-à-dire la chair et le sang du Christ assimilés ici à l'agneau traditionnellement consommé lors de la Pâque. C'est à titre d'*agnus Dei immaculatus* que le Fils de Dieu se sacrifia sur la croix pour laver les fidèles de leurs macules. En fin de compte, « toutes les Églises qui constituent l'Église une et catholique », par la célébration pascale, effectuaient une offrande au Seigneur dans l'espoir qu'elles aussi, à son image, puissent obtenir la rédemption.

Ceolfrith introduisit le roi Naïton à un autre élément qui ruinait l'*unitas* de la communauté des fidèles : la tonsure.

---

<sup>331</sup> [...] *et cum haec dies in sabbatum forte incideret, tolleret unusquisque agnum per familias et domus suas, et immolaret eum ad uesperam; id est, praepararent omnes ecclesiae per orbem, quae unam catholicam faciunt, panem et uinum in mysterium carnis et sanguinis agni immaculati, qui abstulit peccata mundi, et praecedente congrua lectionum orationum caerimoniarum paschaliu[m] sollemnitate offerrent haec Domino in spem futurae suae redemptionis.*



Après avoir présenté ce bref et rapide exposé sur Pâques, comme tu me l'as demandé, je vous exhorte aussi, maintenant, à propos de la tonsure, sur laquelle tu as également voulu que vous soit envoyée une lettre : prenez soin de la porter conforme à l'usage de l'Église et selon la foi chrétienne. Certes, nous savons bien que d'une part tous les apôtres n'ont pas été tonsurés d'une seule et même façon, et que d'autre part, actuellement, l'Église catholique, si elle s'accorde toute entière sur la foi (*fide*), l'espérance (*spe*) et l'amour (*caritate*) envers Dieu, ne s'accorde pas dans l'univers entier sur une forme unique et semblable de tonsure. Ensuite, à supposer que nous regardions des temps plus anciens, c'est-à-dire ceux des patriarches, Job, modèle de patience, en tondant sa tête au milieu de ses tribulations, a montré qu'en période de bonheur, il avait pour usage de garder ses cheveux. Quant à Joseph, lui aussi modèle et prédicateur remarquable de la chasteté, de l'humilité, de la piété (*pietatis*) et de toutes les autres vertus, il a été tondu, lit-on, lorsqu'il allait être libéré de sa servitude : il apparaît dès lors clairement qu'au temps de sa servitude, il n'avait pas les cheveux tondus pendant qu'il se trouvait en prison. Voilà donc que chacun de ces deux hommes de Dieu présentait un crâne à l'aspect extérieur (*habitum foris*) différent de l'autre, alors qu'intérieurement leurs consciences étaient en accord pour honorer pareillement les vertus<sup>332</sup>.

Comme pour la fête de Pâque, l'abbé suggérait qu'il fallait se tonsurer conformément à l'usage de l'Église ainsi qu'à la *fides* du Christ. Il révéla en revanche qu'il n'existait aucune règle écrite dans la Bible qui prédéterminait la forme adéquate de tonsure à adopter. De fait, les apôtres, ces fidèles modèles, affichaient pour la plupart des *tonsuræ* différentes.

À ce stade, une question se pose : en quoi la différence de tonsure constituait-elle un problème d'un sérieux tel qu'elle était une source de désaccord ? On observe deux indices dans ce paragraphe. D'abord, Ceolfrith expliqua que dans l'Église actuelle tous les fidèles s'entendaient pour suivre et appliquer les vertus théologiques qu'étaient la *fides* dans le

---

<sup>332</sup> *Verum his de pascha succincte, ut petisti, strictim que commemoratis, tonsuram quoque, de qua pariter uobis litteras fieri uoluisti, hortor ut ecclesiasticam et Christianae fidei congruam habere curetis. Et quidem scimus, quia neque apostoli omnes uno eodem que sunt modo adtonsi, neque nunc ecclesia catholica, sicut una fide, spe et caritate in Deum consentit, ita etiam una atque indissimili totum per orbem tonsurae sibi forma congruit. Denique ut superiora, id est patriarcharum, tempora respiciamus, Iob exemplar patientiae, dum ingruente tribulationum articulo caput totondit, probauit utique quia tempore felicitatis capillos nutrire consuevit. At Ioseph, et ipse castitatis humilitatis pietatis ceterarum que uirtutum exsecutor ac doctor eximius, cum seruitio absoluendus adtonsus esse legitur, patet profecto quia tempore seruitutis intonsis in carcere crinibus manere solebat. Ecce uterque uir Dei diuersum ab altero uultus habitum foris praemonstrabat, quorum tamen intus conscientia in parili uirtutum sibi gratia concordabat.*

Christ, la *spes* de la rédemption ainsi que la *caritas* qui unissait Dieu et les hommes. Par contre, la question de la tonsure constituait un sujet de désaccord. Exposés de cette manière, on reconnaît que la pratique des vertus théologiques et le choix de la tonsure se concevaient en relation les unes envers l'autre. La nature de cette relation est précisée dans la suite de l'extrait. De fait, Ceolfrith cita deux exemples de l'Ancien Testament, à savoir ceux de Job et de Joseph, afin de montrer deux types de tonsures différentes. Il faut retenir de ces deux exemples que chacun de ces hommes de Dieu présentait une apparence extérieure différente de l'autre, alors qu'intérieurement leurs consciences étaient en accord pour honorer pareillement les bonnes vertus.

La tonsure était donc un *habitus*, c'est-à-dire « [...] une adaptation entre celui qui possède et ce qu'il possède, [...] [un peu] comme un intermédiaire entre celui qui porte un habit et l'habit qui est porté »<sup>333</sup>. Pour reformuler selon le contexte présent, l'*habitus* qu'était la tonsure constituait l'intermédiaire entre le fidèle et les vertus qu'ils possédaient. En regard de cela, le problème de la tonsure s'expliquait donc par l'existence d'un décalage entre l'*intus* et le *foris* d'un fidèle.

Toutefois, même si nous pouvons fort bien soutenir qu'une différence de tonsure ne fait aucun tort à ceux qui ont en Dieu une foi (*fides*) pure et pour leur prochain un amour (*caritas*) sincère – d'autant plus que jamais on ne lit que chez les Pères catholiques il y ait eu quelque dispute sur les différences de tonsure comme il y en a eu sur des différences pour la Pâque ou la foi (*fidei*) –, cependant, parmi toutes les formes de tonsure que nous trouvons soit dans l'Église soit dans l'ensemble des hommes, je dirais qu'aucune ne doit être suivie et adoptée par nous à plus juste titre que celle que portait sur sa tête celui à qui le Seigneur a dit, lorsqu'il l'eut confessé : « *Tu es Pierre, et sur cette Pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre toi; et je te donnerai les clefs du royaume des cieux* »; et je croirais qu'aucune ne doit être plus abominable et plus détestable, à juste titre, pour tous les fidèles que celle que portait celui à qui ce même Pierre a dit, quand il voulait acheter la grâce de l'Esprit saint : « *Que ton argent péricule avec toi,*

---

<sup>333</sup> RIST, Gilbert. « La notion médiévale d'«habitus» dans la sociologie de Pierre Bourdieu », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 22, n° 67 (1984), p. 204.

*puisque tu as cru que le don Dieu s'acquerrait par l'argent : il n'y a pour toi ni part ni héritage dans cette parole »<sup>334</sup>.*

Même s'il paraissait possible pour Ceolfrith de respecter les vertus théologiques indépendamment du type de tonsure adopté, il convenait davantage selon lui que les fidèles se conforment à celle portée par l'apôtre Pierre. En effet, c'était à lui que le Christ avait confié le devoir de bâtir l'*ecclesia* et c'était à lui qu'il avait fourni les clés de la révélation divine dont la connaissance permettait l'accès au royaume des cieux. C'était donc en raison de l'éminence du bienheureux prince des apôtres, de sa grande sainteté, mais aussi de sa connaissance de la *ueritas*, que sa tonsure primait sur les autres. À l'opposé, la tonsure de Simon devait être rejetée de la même manière que Pierre avait rejeté Simon pour avoir osé penser que le don de Dieu, c'est-à-dire la promesse du salut dans le royaume des cieux, pouvait se monnayer. Le port d'une tonsure particulière constituait donc pour Ceolfrith une manière de rendre visible extérieurement un certain nombre de valeurs positives ou négatives personnifiées soit par Pierre, soit par Simon.

Et si notre tonsure est en forme de couronne, ce n'est pas seulement parce que Pierre était ainsi tonsuré : mais, parce que Pierre a été ainsi tonsuré en mémoire de la passion du Seigneur, nous aussi, qui désirons être sauvés par sa Passion, nous portons avec lui le signe de sa passion sur notre tête, c'est-à-dire sur la partie la plus élevée de notre corps<sup>335</sup>.

Le port de la tonsure en couronne constituait pour Ceolfrith une manière de commémorer la Passion. C'était un *signum* qui exprimait de manière manifeste l'espérance

---

<sup>334</sup> *Verum etsi profiteri nobis liberum est, quia tonsurae discrimen non noceat, quibus pura in Deum fides et caritas in proximum sincera est (maxime cum numquam patribus catholicis sicut de paschae uel fidei diuersitate conflictus, ita etiam de tonsurae differentia legatur aliqua fuisse controuersia), inter omnes tamen, quas uel in ecclesia uel in uniuerso hominum genere repperimus tonsuras, nullam magis sequendam nobis amplectendam que iure dixerim ea, quam in capite suo gestabat ille, cui se confitenti Dominus ait : 'Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferni non praeualebunt aduersus eam; et tibi dabo clauas regni caelorum'; nullam magis abominandam detestandam que merito cunctis fidelibus crediderim ea, quam habebat ille, cui gratiam spiritus sancti comparare uolenti dicit idem Petrus: 'Pecunia tua te cum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti per pecuniam possideri; non est tibi pars neque sors in sermone hoc'.*

<sup>335</sup> *Neque uero ob id tantum in coronam adtondimur, quia Petrus ita adtonsus est; sed quia Petrus in memoriam dominicae passionis ita adtonsus est, idcirco et nos, qui per eandem passionem saluari desideramus, ipsius passionis signum cum illo in uertice, summa uidelicet corporis nostri parte, gestamus.*

des fidèles de trouver le salut éternel, une chose rendue possible par le sacrifice du Seigneur sur la croix. C'était sûr la tête, le lieu le plus élevé du corps ou, pour le dire autrement, celui qui s'approchait le plus du ciel, que devait se porter ce *passionis signum*.

De même, en effet, que toute l'Église, parce qu'elle est devenue Église par la mort de celui qui la vivifie, a pris l'habitude de porter sur son front le signe de la sainte croix, afin d'être protégée, grâce à la protection constante de cet étendard, contre les attaques des esprits malins, et pour que, par cet avertissement constant, elle sache bien qu'elle doit elle aussi *crucifier sa chair avec ses vices et ses concupiscences* : de la même façon, il faut que ceux qui ont fait le vœu monastique ou qui ont rang de clercs et considèrent comme nécessaire de se lier pour le Seigneur par des liens étroits de continence, portent chacun sur la tête, grâce à leur tonsure, la marque de la couronne d'épines que celui-ci a portée sur sa tête lors de sa passion pour porter les épines et les ronces de nos péchés, c'est-à-dire pour les chasser et les expulser de nous; cela afin de montrer, par cette marque sur leur front, qu'eux aussi supportent volontiers et spontanément pour lui dérisions et opprobres; pour signifier qu'ils attendent toujours *la couronne de la vie éternelle que Dieu a promise à ceux qui l'aiment* et qu'en la recevant ils méprisent les échecs tout comme les succès du monde<sup>336</sup>.

Par le sacrifice du Christ, la Nouvelle Alliance fut officialisée et les fidèles du Sauveur devinrent une communauté soudée par le baptême. C'était lors de ce rite que le prêtre officiant marquait le front des baptisés de la sainte croix. Ce *signum*, comme une marque spirituelle inscrite dans le corps – et étrangement comparée à un étendard –, rassemblait les fidèles, les protégeait contre le péché et les esprits malins. Le port de la sainte croix constituait une incitation constante pour les fidèles à « *crucifier [leur] chair avec ses vices et ses concupiscences* », autrement dit à sacrifier les choses qui relevaient du charnel pour se tourner et se dédier aux choses de l'esprit. La tonsure de Pierre était une couronne qui

---

<sup>336</sup> *Sicut enim omnis ecclesia, quia per mortem sui uiuificatoris ecclesia facta est, signum sanctae crucis eius in fronte portare consuevit, ut crebro uexilli huius munimine a malignorum spirituum defendatur incursibus, crebra huius ammonitione doceatur se quoque carnem suam cum uitiis et concupiscentiis crucifigere debere; ita etiam oportet eos, qui uel monachi uotum uel gradum clericatus habentes artioribus se necesse habent pro Domino continentiae frenis astringere, formam quoque coronae, quam ipse in passione spineam portauit in capite, ut spinas ac tribulos peccatorum nostrorum portaret, id est exportaret et auferret a nobis, suo quemque in capite per tonsuram praeferre, ut se etiam irrisiones et obprobria pro illo libenter ac promte omnia sufferre ipso etiam frontispicio doceant, ut coronam uitae aeternae, quam repromisit Deus diligentibus se, se semper expectare pro que huius perceptione et aduersa se mundi et prospera contemnere designent.*

renvoyait à celle du Christ qui était constituée des vices de l'humanité. Portée comme un fardeau, cette couronne signifiait la libération des hommes de toutes leurs fautes, une libération exprimée par Ceolfrith comme une expulsion. La tonsure se comparait au *signum crucis*, cet étendard de la lutte des fidèles contre les vices du péché, du fait qu'elle constituait elle aussi un marqueur d'adhésion – un *habitus* – à un devoir pieux, celui de rejeter hors de soi tout ce qui procédait du charnel. C'était aussi une manière de rendre visible ces liens étroits de continence qui liaient les tonsurés au Seigneur. Les porteurs de la tonsure en couronne dans la vie de l'ici-bas se moquaient du monde et espéraient l'obtention de la couronne de ceux et celles qui gagnaient le royaume des cieux.

Quant à la tonsure qu'a portée, dit-on, Simon le mage, quel fidèle, je le demande, ne la détesterait pas immédiatement en même temps que sa magie et ne la rejetterait à juste titre de son regard ? Certes, sur la surface du front, elle semble offrir l'aspect d'une couronne; mais lorsque, en l'examinant, tu parviendras à la nuque, tu découvriras que la couronne que tu pensais voir a été raccourcie; tu te rendras compte ainsi qu'une telle coupe ne convient pas bien aux chrétiens, mais bien aux simoniaques : ceux-ci, en effet, dans la vie présente, étaient considérés par les hommes qu'ils trompaient comme dignes de la gloire d'une couronne éternelle, mais, dans la vie qui suit celle-ci, ils sont non seulement privés de tout espoir de couronne, mais sont en plus condamnés à un châtement éternel<sup>337</sup>.

Ceolfrith réitéra le fait que l'*habitus*-tonsure d'un fidèle renvoyait par sa forme à la qualité de la doctrine de ce dernier. Ainsi, la tonsure attribuée à Simon constituait un leurre détestable qui, au même titre que sa magie, c'est-à-dire de ses enseignements, servait à tromper ceux qui regardaient sans prendre le temps de s'interroger. Cette coupe de cheveux offrait en effet l'apparence d'une couronne, tout comme la doctrine de Simon ressemblait à celle enseignée par l'Église universelle. Cependant, dans les deux cas, une observation plus attentive conduisait à la découverte de la supercherie. Le port d'une fausse couronne

---

<sup>337</sup> *Ceterum tonsuram eam, quam magum ferunt habuisse Simonem, quis, rogo, fidelium non statim cum ipsa magia primo detestetur et merito exsufflet aspectu? Quae in frontis quidem superficie coronae uidetur speciem praeferre, sed ubi ad ceruicem considerando perueneris, decurtatam eam, quam te uidere putabas, inuenies coronam, ut merito talem simoniacis et non Christianis habitum conuenire cognoscas; qui in praesenti quidem uita a deceptis hominibus putabantur digni perpetuae gloriae coronae, sed in ea quae hanc sequitur uitam non solum omni spe coronae priuati sed aeterna insuper sunt poena damnati.*

annihilait toutes les chances d'obtention de la couronne du Paradis. Au lieu, et au même titre que l'hérésie simoniaque, elle garantissait une place en enfer.

Cependant, ne va pas croire que j'ai tenu ce propos comme si je considérais comme condamnables ceux qui portent cette tonsure, si, par leur foi et leurs œuvres, ils contribuent à l'unité (*unitati*) catholique; bien plus, je proclame en toute confiance qu'un très grand nombre parmi eux ont été des saints, dignes de Dieu. Parmi eux, il y a l'abbé Adomnan, remarquable prêtre et abbé des disciples de Columba : envoyé auprès du roi Aldfrith comme ambassadeur de son peuple, il avait voulu voir également notre monastère et manifestait dans sa conduite et ses paroles une prudence, une humilité et un sens religieux admirables; au cours d'un entretien, je lui dis : « Je t'en supplie, frère saint, toi qui crois aller vers la couronne de la vie qui ignore toute fin, pourquoi, par un comportement contraire à ta foi, portes-tu sur ta tête le dessin d'une couronne qui a une fin ? Si tu cherches à partager le sort de saint Pierre, pourquoi imites-tu la forme de tonsure de celui sur qui il a jeté l'anathème ? et pourquoi ne fais-tu pas plutôt apparaître que tu aimes, autant que tu le peux, l'allure (*habitus*) de celui avec qui tu désires vivre heureux pour l'éternité »<sup>338</sup> ?

Ceolfrith ouvrit la question du pardon de ceux qui étaient dans l'erreur. Les porteurs d'une mauvaise tonsure n'étaient pas d'emblée condamnables. Il fallait être plus clément envers ceux qui contribuaient en fin de compte à l'*unitas* par leur foi et leurs bonnes œuvres. À titre d'exemple, Ceolfrith cita Adomnan. Envoyé auprès du roi Aldfrith, ce moine originaire de l'*insula Hii* et abbé de Lindisfarne, profita de son séjour en Northumbrie pour effectuer une visite au monastère de Jarrow. Ainsi, lors d'une discussion avec le disciple de Columba, l'abbé de Jarrow effectua une analogie entre la quête de la couronne éternelle du royaume des cieux et la tonsure en couronne, l'une et l'autre symbolisant l'infini. Or, comme le soulevait Ceolfrith, si Adomnan s'intéressait à cette

---

<sup>338</sup> *Neque uero me haec ita prosecutum aestimes quasi eos, qui hanc tonsuram habent, condemnandos iudicem, si fide et operibus unitati catholicae fauerint; immo confidenter profiteor plurimos ex eis sanctos ac Deo dignos extitisse. Neque uero me haec ita prosecutum aestimes quasi eos, qui hanc tonsuram habent, condemnandos iudicem, si fide et operibus unitati catholicae fauerint; immo confidenter profiteor plurimos ex eis sanctos ac Deo dignos extitisse. Ex quibus est Adomnan abbas et sacerdos Columbiensium egregius, qui cum legatus suae gentis ad Aldfridum regem missus nostrum quoque monasterium uidere uoluisset, miram que in moribus ac uerbis prudentiam humilitatem religionem ostenderet, dixi illi inter alia colloquens: 'Obsecro, sancte frater, qui ad coronam te uitae, quae terminum nesciat, tendere credis, quid contrario tuae fidei habitu terminatam in capite coronae imaginem imitaris? Et si beati Petri consortium quaeris, cur eius quem ille anathematizauit tonsurae imaginem imitaris, et non potius eius, cum quo in aeternum beatus uiuere cupis, etiam nunc habitum te quantum potes diligere monstras?'*

quête, pourquoi affichait-il un *habitus* qui témoignait en réalité du contraire ? En effet, sa couronne possédait une fin, c'est-à-dire qu'une section de cheveux était coupée au niveau de la nuque<sup>339</sup>. Était donc réaffirmé le fait que la tonsure constituait un *habitus* qui, bien qu'extérieur et charnel, symbolisait une quête intérieure et spirituelle. Fait crucial : l'un et l'autre devaient être articulés. Cette quête de « la couronne de la vie que Dieu [avait] promise à ceux qui l'aiment »<sup>340</sup>, Ceolfrith la liait avec le devenir de saint Pierre, et conséquemment, au bienheureux apôtre lui-même. Aussi, l'abbé de Jarrow enseignait que celui qui espérait recevoir un présent semblable au saint devait afficher extérieurement l'objet de son espérance.

Il me répondit : « Sois bien assuré, mon frère très cher, que même si je porte la tonsure de Simon, suivant l'usage de mon pays, je déteste et rejette pourtant de tout cœur la perfidie de Simon; ce sont bien les traces du bienheureux prince des apôtres, dans la mesure où ma petiteesse me le permet, que je désire suivre ». Et moi : « Je crois vraiment, dis-je, qu'il en est ainsi; cependant, un signe que vous embrassez dans le secret de votre cœur (*cordis*) ce qui vient de l'apôtre Pierre, c'est que vous fassiez apparaître aussi à l'extérieur ce que vous savez venir de lui! En effet, je pense que ta sagesse distingue très facilement qu'il est beaucoup plus convenable de séparer de ton visage (*habitus*) déjà dédié à Dieu l'aspect du visage de celui que tu abominas de tout ton cœur et dont tu évites de voir la face horrible; et, au contraire, il conviendrait que, tout comme tu désires suivre sa conduite et ses enseignements, tu imites l'apparence traditionnelle de celui que tu cherches à avoir comme avocat auprès de Dieu »<sup>341</sup>.

Adomnan soutint que s'il exhibait une tonsure qui correspondait à un *habitus* perfide qu'il rejetait lui-même, c'était simplement en raison du caractère traditionnel de cette coupe. C'était d'ailleurs l'héritage de Columba. Mais, en dépit de cette tonsure, le moine

---

<sup>339</sup> MCCARTHY, Daniel. « On the Shape of the Insular Tonsure », *Celtica*, 24, 2003, p. 140-167. <http://www.dias.ie/images/stories/celtics/pubs/celtica/c24/c24-140-167.pdf>. Consulté le 30 juin 2014.

<sup>340</sup> Jc 1, 12.

<sup>341</sup> *Respondit ille: 'Scias pro certo, frater mi dilecte, quia etsi Simonis tonsuram ex consuetudine patria habeam, simoniacam tamen perfidiam tota mente detestor ac respuo; beatissimi autem apostolorum principis, quantum mea paruitas sufficit, uestigia sequi desidero'. At ego, 'Credo, inquam, uere quod ita sit; sed tamen indicio fit, quod ea quae apostoli Petri sunt in abdito cordis amplectimini, si quae eius esse nostis, etiam in facie tenetis. Namque prudentiam tuam facillime diiudicare reor, quod aptius multo sit eius, quem corde toto abominaris, cuiusque horrendam faciem uidere refugis, habitum uultus a tuo uultu Deo iam dicato separare; et econtra eius, quem apud Deum habere patronum quaeris, sicut facta uel monita cupis sequi, sic etiam morem habitus te imitari condeceat'.*

scot soutenait qu'intérieurement, c'était bien les principes du bienheureux apôtre Pierre qu'il désirait suivre (*beatissimi autem apostolorum principis uestigia sequi desidero*). Or, Ceolfrith insista sur la nécessité de la correspondance entre le désir intérieur de suivre dans son *cor* les traces de Pierre et l'*habitus* affiché. Il fallait en effet « séparer de [s]on [*habitus*] déjà dédié à Dieu », c'est-à-dire marqué positivement par la croix lors du baptême, de tout ce qui correspondait à celui qu'on détestait dans son *cor*. En d'autres mots, l'*habitus* constituait l'expression visible du contenu invisible du *cor* d'un fidèle.

Voilà ce que j'ai dit alors à Adomnan, et celui-ci montra combien il lui avait été profitable d'examiner les *status* de nos Églises lorsque, revenu en Scottie, plus tard, par sa prédication, il ramena de grandes foules parmi son peuple à l'observance catholique du temps pascal; quant aux moines qui demeuraient dans l'[*insula*] d'Iona, sur lesquels il avait pourtant un pouvoir particulier de direction, il ne put les ramener sur la voie d'une meilleure pratique. Quant à la tonsure, s'il avait eu assez d'autorité (*auctoritatis*), il aurait pensé à la réformer<sup>342</sup>.

Face aux arguments de Ceolfrith, Adomnan accepta de se corriger tant au sujet du comput pascal promu par l'Église universelle qu'au niveau de la tonsure. L'abbé de Jarrow expliqua que le moine scot entreprit la correction de nombreux individus en Scottie. Toutefois, il n'obtint aucun résultat auprès de l'*insula Hii*. En fin de compte, les moines de ce lieu continuaient d'évoluer sur une *uia* contraire à celles des Églises dans le Christ.

Alors, ô roi, je conseille maintenant à ta prudence de faire effort pour observer en toute chose ce qui est en accord avec l'unité (*unitati*) de l'Église catholique et apostolique, toi et la nation à la tête de laquelle t'a placé *le roi des rois et le seigneur des seigneurs*. De la sorte, après que tu auras assumé le pouvoir d'un royaume temporel, le bienheureux prince des apôtres ouvrira lui-même avec plaisir, à toi et aux tiens, avec nous les autres élus, la porte du royaume céleste.

---

<sup>342</sup> *Haec tunc Adamnno dixi; qui quidem quantum conspectis ecclesiarum nostrarum statutis profecisset, probavit, cum reuersus ad Scottiam multas postea gentis eiusdem turbas ad catholicam temporis paschalis obseruantiam sua praedicatione correxit; tametsi eos qui in Hii insula morabantur monachos, quibus que speciali rectoris iure praeerat, necdum ad uiam statuti melioris reducere ualebat. Tonsuram quoque, si tantum sibi auctoritatis subesset, emendare meminisset.*



Que la grâce du roi éternel te fasse longtemps régner, sain et sauf, pour notre paix à tous, très cher fils dans le Christ »<sup>343</sup>.

L'observation du juste comput pascal ainsi que l'adoption de la tonsure en couronne constituaient ce qui convenait à l'*unitas* dans les mesures où ces deux actions s'harmonisaient (*concinerunt*) avec elle. Ce devoir qui émanait de Dieu, maître suprême de tous les puissants, devait être accompli par le roi ainsi que par son peuple dont il était le guide. L'accomplissement de ces tâches garantissait que l'exercice du pouvoir dans le royaume charnel du monde conduirait à la porte du royaume spirituel dans les cieux. L'accès à ce lieu était une question d'élection. C'était à saint Pierre que revenait le pouvoir de valider cette électivité dans la mesure où lui seul détenait les clés du Paradis. C'était les choix éclairés et les bonnes actions entreprises dans la vie temporelle qui ouvraient la voie des récompenses célestes. Il fallait par conséquent suivre les principes doctrinaux en accord avec la règle de vie du bienheureux prince des apôtres pour que celui-ci soit favorable envers ceux qui espéraient obtenir la vie éternelle.

Quand cette lettre eut été lue en présence du roi Naïton et de nombreux hommes fort savants, et qu'elle eut été soigneusement traduite dans sa langue par ceux qui pouvaient la comprendre, il se réjouit fort, dit-on, de cet encouragement; se levant du milieu du conseil de ses nobles, il mit les genoux à terre, en rendant grâce à Dieu de ce qu'il avait eu la chance d'obtenir pareil cadeau venu du pays des [Angles]. « Auparavant, dit-il, je savais déjà que telle était la véritable célébration de la Pâques, mais je reconnais que cette façon rationnelle de déterminer ce temps est telle que j'ai l'impression qu'auparavant j'avais bien peu compris ces choses-là. C'est pourquoi je proclame clairement, et je vous prends à témoins, vous tous qui siègez là, que je veux toujours, avec tout mon peuple, observer ce comput pascal; et je décide que tous les clercs qui sont dans mon royaume devront recevoir la tonsure que nous savons maintenant être pleinement justifiée ». Et sans retard, par son autorité (*auctoritate*) royale, il fit accomplir ce qu'il avait dit. Aussitôt les tables du cycle de dix-neuf ans furent envoyées officiellement dans toutes les *prouvinciae* des Pictes pour y être recopiées, étudiées et mises en application, tandis que

---

<sup>343</sup> *Sed et tuam nunc prudentiam, rex, ammonéo, ut ea quae unitati catholicae et apostolicae ecclesiae concinunt, una cum gente, cui te rex regum et dominus dominorum praefecit, in omnibus seruare contendas. Sic enim fit, ut post acceptam temporalis regni potentiam ipse beatissimus apostolorum princeps caelestis quoque regni tibi tuis que cum ceteris electis libens pandat introitum. Gratia te regis aeterni longiori tempore regnantem ad nostram omnium pacem custodiat incolumem, dilectissime in Christo fili".*

partout l'on détruisait les tables erronées de quatre-vingt-quatre ans; tous recevaient une tonsure en forme de couronne, ministres de l'autel et moines; et la nation, corrigée, se réjouissait d'être devenue une nouvelle sorte de disciples du bienheureux prince des apôtres, Pierre, et protégée par son patronage<sup>344</sup>.

Bède insiste sur l'humilité dont fit preuve le roi Naïton lorsque celui-ci, gagné par la joie d'avoir été éclairé, s'agenouilla au sein des aristocrates pour louer Dieu. Ce caractère humble s'observe aussi par le fait que le roi reconnut les erreurs qu'il avait commises par manque de recherche et de compréhension (*intellexisse*). C'était des qualités qui faisaient de lui un monarque modèle. En prenant les nobles présents comme témoins de sa déclaration d'humilité, de sa correction ainsi que de son désir de dévotion pour la cause de la *ueritas*, Naïton prêcha par l'exemple et les engagea par le fait même à se conformer eux aussi aux principes doctrinaux anglo-saxons et romains. Le moine de Jarrow établit ensuite le rapport entre la possession de l'*auctoritas* et l'efficacité des changements imposés. C'était en effet parce que le roi détenait le prestige et l'autorité qui seyaient à sa fonction qu'il demeurait en mesure, avec les autres puissants du royaume des Pictes, de conduire son peuple sur la voie de la correction. En fin de compte, l'accomplissement des changements de comput pascal et d'*habitus* faisait des Pictes de nouveaux disciples de saint Pierre, c'est-à-dire qu'ils constituaient maintenant des membres à part entière de l'*ecclesia*.

---

<sup>344</sup> *Haec epistula cum praesente rege Naitono multis que uiris doctioribus esset lecta, ac diligenter ab his qui intellegere poterant in linguam eius propriam interpretata, multum de eius exhortatione gauisus esse perhibetur, ita ut exurgens de medio optimatum suorum consessu genua flecteret in terram, Deo gratias agens quod tale munusculum de terra Anglorum mereretur accipere. "Et quidem et antea noui, inquit, quia haec erat uera paschae celebratio; sed in tantum modo rationem huius temporis obseruandi cognosco, ut parum mihi omnimodis uidear de his antea intellexisse. Vnde palam profiteor uobis que qui assidetis praesentibus protestor, quia hoc obseruare tempus paschae cum uniuersa mea gente perpetuo uolo; hanc accipere debere tonsuram, quam plenam esse rationis audimus, omnes qui in meo regno sunt clericos decerno". Nec mora, quae dixerat regia auctoritate perfecit. Statim namque iussu publico mittebantur ad describendum discendum obseruandum per uniuersas Pictorum prouincias circuli paschae decennouenales, obliteratis per omnia erroneis LXXX et quattuor annorum circulis; adtondebantur omnes in coronam ministri altaris ac monachi; et quasi nouo se discipulatu beatissimi apostolorum principis Petri subditam eius que tutandam patrocinio gens correcta gaudebat.*

Extrait V : « Comment les moines d'Iona, ainsi que les monastères qui dépendaient d'eux, commencèrent, grâce à la prédication d'Ecgberht, à célébrer la Pâque canonique »<sup>345</sup>

Peu après, les moines de la nation scote qui habitaient l'[insula] d'Iona, ainsi que les monastères qui dépendaient d'eux, furent également conduits par [les soins] du Seigneur à l'usage canonique de la Pâque et la tonsure. La 716<sup>e</sup> année de l'incarnation du Seigneur, au cours de laquelle, après le meurtre d'Osred, Coenred avait pris le gouvernement du royaume des Northumbriens, voici que, venu d'[Hibernie] auprès d'eux, un homme cher à Dieu et qui mérite bien d'être nommé avec le plus grand respect père et prêtre, Echberht, dont nous avons fort souvent fait mention plus haut, fut accueilli par eux de façon très respectueuse et avec beaucoup de joie. Comme il était maître très agréable et appliquait avec le plus grand soin les principes de conduite qu'il enseignait, il fut volontiers écouté par tous, et, par ses pieuses et insistantes exhortations, leur fit changer la tradition enracinée chez leurs pères – à propos desquels on peut dire la parole de l'Apôtre disant qu'« *ils montraient de l'ardeur pour Dieu, mais une ardeur manquant d'intelligence (scientiam)* » – et il leur apprit comme nous l'avons dit, selon l'usage catholique et apostolique, et sous le signe de la couronne sans fin<sup>346</sup>.

Dans ce passage, Bède narre la correction ou plutôt la rééducation des moines d'Iona en ce qui concernait le calcul du dimanche de Pâques ainsi que la tonsure convenable à porter. L'*insula Hii* constituait jusqu'alors un pôle de pouvoir auquel étaient soumis de nombreux monastères pictes et scots. C'était donc les moines du monastère insulaire et leur abbé qui détenaient l'autorité pour dicter la doctrine à suivre. Pour Bède, leur correction n'était rien de moins que le fruit d'une intervention divine. En regard de cela, cet événement gagnait en signification ainsi qu'en valeur positive.

---

<sup>345</sup> HE, V, XXII, p. 166-171.

<sup>346</sup> *Nec multo post illi quoque, qui insulam Hii incolebant, monachi Scotticae nationis, cum his quae sibi erant subdita monasteriis, ad ritum paschae ac tonsurae canonicum Domino procurante perducti sunt. Siquidem anno ab incarnatione Domini DCCXVI, quo Osredo occiso Coenred gubernacula regni Nordanhymbrorum suscepit, cum uenisset ad eos de Hibernia Deo amabilis et cum omni honorificentia nominandus pater ac sacerdos Ecgberct, cuius superius memoriam saepius fecimus, honorifice ab eis et multo cum gaudio susceptus est. Qui quoniam et doctor suavissimus et eorum quae agenda docebat erat exsecutor deuotissimus, libenter auditus ab uniuersis, immutauit piis ac sedulis exhortationibus inueteratam illam traditionem parentum eorum (de quibus apostolicum illum licet proferre sermonem, "quod aemulationem Dei habebant, sed non secundum scientiam"), catholicoque illos atque apostolico more celebrationem, ut diximus, praecipuae sollemnitatis sub figura coronae perpetis agere perdocuit.*

Les éléments qu'emploie Bède dans la datation de cet épisode ne manquent pas d'intriguer. Le point de départ pour penser le temps était l'Incarnation du Christ. C'est une méthode de calcul avec laquelle le moine de Jarrow demeure particulièrement familier<sup>347</sup>. C'est en revanche la nature charnelle des précisions – le meurtre d'un roi par un autre – qui contraste avec le thème spirituel de l'ensemble du chapitre. Nous ne sommes pas en mesure d'identifier s'il s'agit là d'une simple conjecture ou si ce court extrait pouvait conduire à une lecture plus spirituelle.

Le vocabulaire employé pour caractériser Ecgberht montre clairement l'importance et l'éminence de cet homme pour Bède. Le fait qu'il était à la fois père et prêtre (*pater ac sacerdos*) signifiait que c'était un individu qui se distinguait par ses qualités spirituelles et son autorité nécessairement bienveillante. Pareille qualification était renforcée par le fait qu'Ecgerht bénéficiait de l'attention et de l'affection divine (*Deo amabilis*). À titre de porteur de l'amour de Dieu, les moines de l'*insula* l'accueillirent avec aise. Toutefois, le fait d'être choyé par l'affection du Seigneur demeurait secondaire dans l'exercice du travail de missionnaire d'Ecgerht. Ce qui importe davantage pour Bède, c'était que le saint homme prêchait et enseignait par l'exemple et par ses œuvres. Avec moult efforts, Ecgerht parvint à corriger les moines d'Iona qui, puisqu'ils suivaient la tradition de leurs pères, manquaient de *scientia*. En effet, ils n'investissaient pas les efforts suffisants pour chercher et comprendre la *ueritas*, notamment au sujet du temps pascal et de la tonsure. Aussi, Bède indique qu'Ecgerht éduqua les moines selon « l'usage catholique et apostolique » (*catholicoque atque apostolico more*), c'est-à-dire selon les principes de l'Église universelle, ainsi que « sous le signe de la couronne sans fin » (*sub figura coronae perpetis*). Ce dernier élément renvoyait bien évidemment à la tonsure privilégiée par Rome. Aussi l'acceptation de cette couronne préfigurait-elle celle du royaume des cieux. Les Scots pouvaient dorénavant bénéficier de la *gratia* et, conséquemment, espérer gagner la couronne de la vie éternelle dans le royaume des cieux.

---

<sup>347</sup> BASCHET, Jérôme. *op. cit.*, p. 421-422.

La preuve que cela se produisit selon une admirable disposition de la bonté divine, c'est que cette nation, qui avait pris soin de communiquer volontiers et généreusement aux peuples des [Angles] le savoir de la divine connaissance qu'elle avait acquise, parvint elle-même, à son tour, grâce [au peuple des Angles], à une règle de vie parfaite sur les points qu'elle avait négligés. Au contraire, les [Bretons], qui refusaient de révéler aux [Angles] la connaissance qu'ils avaient de la foi chrétienne, maintenant que les peuples [angles] sont croyants et formés en tous points dans la règle de la foi catholique, restent encore enracinés dans l'erreur, et, boitant sur leurs sentiers, présentent des têtes sans couronne et célèbrent les solennités du Christ sans [être membre de la *societas* de] l'Église du Christ<sup>348</sup>.

Afin de donner une leçon sur les bienfaits de l'amour et du partage, Bède oppose les Scots et les Bretons, les deux *gentes* du récit caractérisées par leurs erreurs doctrinales. Au sujet des premiers, le moine de Jarrow indique que la correction des moines d'Iona constituait une manifestation de la bienveillante disposition de Dieu à l'égard des hommes et de leur devenir (*pietas diuinae*)<sup>349</sup>. Cet évènement constituait la récompense offerte par le Seigneur aux missionnaires scots qui, envoyés jadis en Bretagne auprès des Angles, avaient fait preuve de *caritas* lorsqu'ils avaient partagé gratuitement, avec plaisir et sans arrière pensée (*libenter ac sine inuidia*) leur *scientia diuinae* avec ces païens. Aussi, dans un revirement de situation merveilleux, c'était au tour des Angles de faire partager aux moines d'Iona leur connaissance et leur compréhension des choses divines, ce qui entraîna une amélioration de leur règle de vie.

C'est tout le contraire en ce qui concernait les Bretons. Ceux-ci avaient refusé de livrer leur connaissance de la foi chrétienne (*fidei Christianae notitiam*). C'était pour cette raison qu'à la différence des Scots, les Anglo-Saxons ne purent les aider. Notons avec intérêt que Bède exprime l'état d'erreur des Bretons par des métaphores qui renvoient au

---

<sup>348</sup> *Quod mira diuinae constat factum dispensatione pietatis, ut quoniam gens illa quam nouerat scientiam diuinae cognitionis libenter ac sine inuidia populis Anglorum communicare curauit, ipsa quoque postmodum per gentem Anglorum in eis quae minus habuerat ad perfectam uiuendi normam perueniret. Sicut econtra Brettones qui nolebant Anglis eam quam habebant fidei Christianae notitiam pandere, credentibus iam populis Anglorum et in regula fidei catholicae per omnia instructis, ipsi adhuc inueterati et claudicantes a semitis suis et capita sine corona praetendunt et sollemnia Christi sine ecclesiae Christi societate uenerantur.*

<sup>349</sup> BON, Bruno et Anita GUERREAU-JALABERT. « *Pietas* : Réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », dans *Médiévales*, 42, printemps 2002, p. 80.

cheminement vers le salut. Ces derniers étaient persistants (*inueterati*), c'est-à-dire que leur obstination face à toute révision de leurs pratiques contraignait leur progression. En revanche, s'ils parvenaient à progresser, c'était de manière imparfaite puisqu'ils boîtaient sur leurs sentiers, c'est-à-dire dans leur cheminement à titre de fidèle. Le fait qu'ils portaient des têtes sans couronne constituait un signe qu'ils renonçaient à la couronne de la vie éternelle. En définitive, Bède soutient qu'ils célébraient les solennités du Christ sans appartenir à la communauté des fidèles (*societas*) de l'Église du Christ, autrement dit l'*ecclesia*. Bède condamne irrémédiablement les Bretons à une situation d'extrême marginalité.

Les moines d'Iona, grâce à l'enseignement d'Ecgbert, adoptèrent les pratiques de vie catholiques sous l'abbé Dunchad, à peu près quatre-vingts ans après qu'ils eurent envoyé l'évêque Aïdan prêcher [au peuple des Angles]. L'homme de Dieu Ecgbert resta treize ans dans cette [*insula*] qu'il avait en quelque sorte consacrée au Christ en y faisant luire à nouveau la grâce de la [*societas*] et de la paix avec l'Église; et, l'an 729 de l'incarnation du Seigneur, où la Pâque du Seigneur était célébrée le huitième jour des calendes de mai, après avoir célébré la messe solennelle en mémoire de cette même résurrection du Christ, il retourna, ce même jour, auprès du Seigneur : ainsi, la joie de cette fête suprême, qu'il avait commencé à célébrer avec les frères qu'il avait ramenés à la grâce de l'unité (*unitatis*), il la conduisit à son terme avec le Seigneur, les apôtres et les autres citoyens du ciel, ou plutôt il ne cessa plus de la célébrer sans fin. L'admirable disposition du plan divin fit que non seulement ce fut pour Pâques que cet homme vénérable *passa de ce monde au Père*, mais encore que ce fût un jour où la fête de Pâques était célébrée à une date où jamais elle n'avait été célébrée en ces lieux<sup>350</sup>.

La correction des moines possédait un caractère prédestiné. Elle constituait la finale grandiose d'une histoire débutée par l'arrivée d'Aïdan en Bretagne pour prêcher aux

---

<sup>350</sup> *Susceperunt autem Hiienses monachi docente Ecgberto ritus uiuendi catholicos sub abbate Duunchado, post annos circiter LXXX ex quo ad praedicationem gentis Anglorum Aidanum miserant antistitem. Mansit autem uir Domini Ecgbert annos XIII in praefata insula, quam ipse uelut noua quadam relucente gratia ecclesiasticae societatis et pacis Christo consecrauerat; anno que dominicae incarnationis DCCXXVIII, quo pascha dominicæ octauo kalendarum Maiarum die celebrabatur, cum missarum sollemnia in memoriam eiusdem dominicae resurrectionis celebrasset, eodem die et ipse migravit ad Dominum ac gaudium summae festiuitatis, quod cum fratribus quos ad unitatis gratiam conuerterat inchoauit, cum Domino et apostolis ceteris que caeli ciuibus compleuit, immo id ipsum celebrare sine fine non desinit. Mira autem diuinae dispensatio prouisionis erat, quod uenerabilis uir non solum in pascha transiuit de hoc mundo ad patrem, uerum etiam cum eo die pascha celebraretur, quo numquam prius in eis locis celebrari solebat.*

Anglo-Saxons. Bède fait de la correction de l'*insula* un acte de consécration au Christ. Ecgberht, par ses efforts, avait donc contribué à la fondation d'un nouveau lieu ecclésial. Cette transformation positive se traduisait par le retour lumineux des moines à la grâce de la communauté des fidèles ainsi que de l'harmonie idéale de l'Église (*gratia ecclesiasticae societatis et pacis*).

Le moine de Jarrow entreprend ensuite une réflexion sur la dimension transformatrice et transitive de la fête de Pâques par l'intermédiaire du commentaire de la mort d'Ecgberht qui, à bien des égards, était analogue à celle du Christ. Il précise d'abord que la correction des moines constituait un retour à la grâce de l'*unitas*, un état positif qui permit au saint homme de célébrer la commémoration de la Passion en compagnie des moines scots et dans la concorde. Ecgberht débuta cette célébration au sein de la communauté des fidèles de l'ici-bas pour ensuite la poursuivre éternellement avec la communauté des saints et les citoyens de la Cité céleste. Par son *transitus*, le défunt lia l'une à l'autre les communautés en une seule unique assemblée. Ce passage transitif du monde vers Dieu (*in pascha transiuit de hoc mundo ad patrem*) s'effectua lors d'un jour où, en raison des erreurs passées, la fête de Pâques n'avait jamais été célébrée dans l'*insula Hii*.

Les frères se réjouissaient donc d'avoir ainsi une connaissance certaine et catholique du temps pascal; ils étaient heureux de la protection du père par qui ils avaient été corrigés et qui retournait auprès du Seigneur; quant à lui, il se félicitait d'être resté dans la chair jusqu'au moment où il verrait ses auditeurs admettre et célébrer avec lui, pour Pâques, le jour qu'ils avaient toujours refusé auparavant. Ainsi, assuré de leur conversion, *le très révérend père se réjouit de voir le jour du Seigneur : il vit et fut comblé de joie*<sup>351</sup>.

La joie demeure l'élément principal de ce passage, un état partagé tant par les fidèles sur terre que le saint homme au ciel. L'acquisition de la connaissance du comput pascal de

---

<sup>351</sup> *Gaudebant ergo fratres de agnitione certa et catholica temporis paschalis; laetabantur de patrocínio pergéntis ad Dominum patris, per quem fuerant correcti; gratulabatur ille quod eatenus in carne seruatús est, donec illum in pascha diem suos auditores, quem semper antea uitabant, suscipere ac se cum agere uideret. Sic que certus de illorum correctione reuerentissimus pater exultauit, ut uideret diem Domini; uidit, et gauisus est.*

l'Église universelle contribua à l'allégresse de l'*insula Hii*. Aux yeux de cette dernière – et pour son plus grand bonheur –, Ecgberht constituait maintenant, par son pouvoir d'intercession auprès de Dieu, un protecteur ainsi qu'un père. Quant à ce dernier, le contentement passait par la vue. En effet, c'est parce qu'il avait vu ceux à qui il avait prêché se corriger au sujet de la date de Pâque qu'il était heureux. Puis, une fois parvenue au ciel, il vit le jour du Seigneur, c'est-à-dire qu'il contempla d'une part la vie du Christ, ses souffrances et sa résurrection, et de l'autre, plus globalement, la *ueritas* qu'était le Verbe. Il se réjouit de cette vision, voyant bien qu'en définitive la voie de vie qu'il avait suivie et enseignée l'avait conduit aux récompenses célestes<sup>352</sup>.

### **La *bona uia* vers l'harmonie et la paix de l'*ecclesia* : remarques conclusives**

Je vous exhorte donc, moi, le prisonnier dans le Seigneur, à marcher d'une manière digne de la vocation qui vous a été adressée, soyez toujours humbles, aimables et patients, supportez-vous les uns les autres avec amour. Efforcez-vous de conserver l'unité (*unitatem*) que donne l'Esprit, dans la paix (*pacis*) qui vous lie les uns aux autres. Il y a un seul corps et un seul Esprit; de même, Dieu vous a appelés à une seule espérance (*spe*) lorsqu'il vous a fait venir à lui. Il y a un seul Seigneur, une seule foi (*fides*), un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous qui règne sur tous, qui agit par tous et qui est en tous<sup>353</sup>.

Nous avons présenté ce passage de l'Épître aux Éphésiens en début de chapitre afin d'expliquer de manière claire en quoi consiste l'*unitas* pour les fidèles de l'*ecclesia*. À ce moment du texte, l'importance de l'*unitas* pour Bède n'avait pas encore été montrée. Or, c'est tout le contraire maintenant. Aussi, nourris à l'aune des commentaires présentés dans les cinquante et quelques dernières pages, nous sommes en mesure d'apprécier davantage la signification de cet extrait pour Bède le Vénérable et la place qu'il occupe dans sa réflexion sur la société.

---

<sup>352</sup> MÉHU, Didier, *op. cit.*

<sup>353</sup> *Obsecro itaque vos ego vincitus in Domino, ut digne ambuletis vocatione, qua vocati estis, cum omni humilitate, et mansuetudine, cum patientia, supportantes inuicem in caritate, solliciti seruare unitatem Spiritus in uinculo pacis. Vnum corpus, et unus Spiritus, sicut uocati estis in una spe uocationis estræ. Vnus Dominus, una fides, unum baptisma. Vnus Deus et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis.* Ep 4, 1-6.



Pour ce dernier, l'édification de l'*insula* en un lieu ecclésial fécond ne pouvait se réaliser sans l'*unitas*. En effet, l'absence d'*unitas* engendrait la discorde et la division au sein des fidèles. C'était une rupture de l'unité spirituelle qui formait le corps du Christ. Sans elle, l'accomplissement du plan de Dieu de rassembler les hommes dans la *caritas* et la *spes* du salut était impensable. Dans le cadre de l'*Historia ecclesiastica*, la réalisation de l'*unitas* passa par deux voies. Il convenait d'abord que les différentes *insulae* se conforment pour adopter un temps commun qui serait principalement articulé autour de la célébration du rite pascal à la date convenable. Pour y parvenir, il était nécessaire de suivre un comput précis qui respecterait les règles de calcul fournies par la Loi et l'Évangile. La construction d'un temps chrétien demeurait importante pour la construction de l'*ecclesia* puisque cela conduisait à un encadrement des rapports sociaux comme la messe, les activités agricoles, le marché, voire la guerre. Qui plus est, l'adoption d'un temps chrétien permettait d'inscrire la société anglo-saxonne dans l'*historia* qui commença lors de la Genèse et qui se conclura lors de l'Apocalypse.

La réalisation de l'*unitas* nécessitait aussi le port d'une tonsure commune, c'est-à-dire un *habitus* qui évoquerait de manière convenable extérieurement ce que les fidèles chérissaient intérieurement comme doctrine et vertus. L'importance de la tonsure s'expliquait par le fait que l'inclusion de la société anglo-saxonne dans l'*ecclesia* conduisait à un changement de mode de vie (intérieur) qui s'accompagnait lui-même de signes extérieurs visibles, inscrits dans le corps.

Deux doctrines s'affrontaient dans cette controverse. D'un côté, il y avait celle qui correspondait aux enseignements de Rome et de l'Église universelle, ceux que suivait le bienheureux prince des apôtres saint Pierre. Ceux qui adhéraient à cette première doctrine respectaient scrupuleusement les indications bibliques pour le calcul de la date de Pâques, c'est-à-dire qu'ils célébraient la Passion et la Résurrection entre le quinzième et vingt-et-unième jour du premier mois lunaire, un dimanche. Quant à la tonsure, ils privilégiaient la tonsure en couronne, celle que saint Pierre aurait adoptée en mémoire de la couronne d'épines du Christ. Du côté de la seconde doctrine se trouvaient ceux qui adoptaient

majoritairement les principes enseignés par les moines du monastère insulaire d'Iona et dont l'exemple à suivre était saint Columba, le fondateur du lieu. Ceux-ci célébraient la fête de Pâques un dimanche situé soit entre le treizième et le vingtième jour du premier mois, soit entre le seizième et le vingt-deuxième de ce même mois. La tonsure qu'ils portaient, une couronne brisée à la nuque, était réputée être celle de Simon le Magicien, cet homme sur qui saint Pierre avait jeté l'anathème pour avoir voulu lui acheter son pouvoir de faire des miracles.

La quête de l'*unitas* impliquait une réflexion au sujet de la *ueritas*. Connaître et comprendre cette dernière, c'était être en mesure d'identifier la bonne doctrine, c'est-à-dire la *bona uia* à suivre pour atteindre rapidement et sûrement le royaume des cieux. La recherche de l'*unitas* était donc analogue à la pérégrination de l'*homo uiator* qui, à travers son errance sur l'*iter* de la vie, espérait gagner le salut éternel. En étudiant le cheminement des cinq *gentes* de l'*Historia ecclesiastica* ainsi que leur attitude respective en regard de l'*unitas*, nous soutenons que la figure de l'*homo uiator* se divise en trois types chez Bède. On observe d'abord le « juste ». Soucieux d'être en accord avec les principes de l'Église universelle, celui-ci effectuait une recherche attentive de la *ueritas*. Ce faisant, c'était d'un pas sûr qu'il marchait vers son salut. Les Romains et les Anglo-Saxons sont les justes de l'*HE*. Vient ensuite le « repentant ». Bien qu'il se dédiait à respecter et à appliquer les vertus de la *fides*, de la *spes* et de la *caritas*, son manque de *scientia* de la *ueritas* le poussait sur un chemin inexact et parcouru de mensonges. Ce fut toutefois par la parole et l'exemple du juste que ce dernier se repentit de ses erreurs et s'engagea sur la *bona uia* vers la Cité céleste. Les Scots et les Pictes sont assimilables au type du repentant. Reste le dernier cas, celui du « marcheur égaré ». Comme le repentant, il possédait une règle de vie ainsi qu'une doctrine erronée et contraire à l'Église dans le Christ. Seulement, son obstination et son entêtement étaient tels qu'il restait aveugle à lumière de la *ueritas*. Pour paraphraser Bède, le marcheur égaré demeurait par conséquent enraciné dans son péché et boîtait sur un chemin qui l'éloignait du salut éternel. Les Bretons correspondent bien évidemment à cette catégorie.

Grâce à l'acceptation du rite pascal romain et de la tonsure circulaire, les *insulae* britanniques passèrent donc d'un état d'erreur – le paganisme des Anglo-Saxons et la doctrine schismatique des Scots et des Pictes – à un état de *ueritas* inhérent à l'*ecclesia*. Ce passage transformateur du *caro* au *spiritus* les unirent dans et pour le Christ. Guidées par une foi unique, ces *insulae* quittèrent enfin les marges dans lesquelles on les condamnait pour se joindre dans la joie aux fidèles de l'Église universelle. C'était donc à juste titre que Bède conclut ainsi son ouvrage :

« [P]uisse la terre exulter sous son règne éternel, et que les nombreuses [*insulae*] de Bretagne se réjouissent de leur foi en lui et proclament le souvenir de sa sainteté »<sup>354</sup>.

---

<sup>354</sup> *In cuius regno perpetuo exultet terra, et congratulante in fide eius Britannia, laetentur insulae multae et confiteantur memoriae sanctitatis eius. HE, V, XXIII, 7, p. 178.*



## Conclusion

La médiévistique a connu durant les deux dernières décennies un engouement pour l'étude de l'espace, ou plutôt, puisque cette notion est étrangère au Moyen Âge, pour l'étude de la spatialité des rapports sociaux. Loin d'être dépassé, ce champ de la recherche demeure toujours d'actualité. Il paraît d'ailleurs pertinent de soutenir que ce sera par l'intermédiaire de l'analyse structurale que ce champ pourra conserver son dynamisme.

Comme l'écrivait Alain Guerreau, l'utilisation de l'outillage méthodologique propre à la sémantique historique constitue une voie prometteuse par laquelle les études médiévales se renouvelleront<sup>355</sup>. L'étude du champ lexical d'un mot donné permet de mettre en évidence les rapports sociaux qui structurent le système de représentation d'une société. C'est ce que nous nous sommes proposé d'accomplir dans le cadre de ce mémoire, en prenant pour objet d'étude le vocable *insula* et ses sens possibles au sein de l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de Bède le Vénérable.

Il fallait au préalable justifier notre choix du lexème *insula*. Pour ce faire, nous avons dans un premier temps étudié les discours géographiques des auteurs de la fin de l'Antiquité et du haut Moyen Âge, païens et chrétiens. Par cet examen, nous avons mis en lumière le rôle médian des îles dans les descriptions de l'écoumène. C'est une médianité qui faisait de l'île le point de transfert entre le centre familial et la périphérie étrangère, la terre ferme et les océans, mais aussi entre la Terre et le Ciel, le Paradis et l'Enfer. En verrouillant notre regard sur les îles sises dans le nord de l'écoumène au sein desquelles se trouvait la Bretagne, nous avons par la suite présenté les principaux *topoi* – positifs et négatifs – à l'origine de la représentation médiévale de l'île. Aux termes de cette section, nous comprenons maintenant que l'île constitue un lieu d'exception caractérisé par son ambiguïté.

---

<sup>355</sup> GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain*, op. cit.

C'est par l'intermédiaire d'une analyse sémantique inspirée de celle d'Alain Guerreau que nous avons constitué le champ lexical du vocable *insula*<sup>356</sup>. Les résultats furent dans un premier temps peu concluants. Ils permirent toutefois d'effectuer deux constats. D'abord, ils ont clairement montré que la méthode de l'analyse sémantique ne peut produire des résultats intéressants qu'avec un corpus plus massif. C'est un constat pertinent qui doit être pris en considération pour permettre l'affinement de cette méthode qui, encore aujourd'hui, mérite d'être approfondie, précisée et explicitée. Un article méthodologique paraît souhaitable dans un futur proche.

Les résultats de l'analyse initiale ont également conduit à l'identification des extraits qu'il convenait de considérer pour examiner le vocable *insula* dans son contexte d'origine. C'est à la suite de cette dernière étape que nous avons mis en lumière différentes thématiques associées à des rapports sociaux nombreux et variés. Articulées l'une à l'autre, ces relations contribuèrent à l'identification des trois principaux sens du lexème *insula* chez Bède le Vénérable, soit l'*insula*-paradis, l'*insula*-espace social et l'*insula*-lieu ecclésial. Cette ultime étape nous a également permis de détailler les modalités d'implantation et de maintien des principales structures médiévales qu'étaient le *dominium* et l'*ecclesia*. En somme, on a compris que l'*insula Britannia* était tout autant un lieu insulaire humanisé que des groupes sociaux insularisés. Cette adéquation entre les terres entourées et les hommes se voyait résumée et exprimée par l'intermédiaire du vocable *familia*. Mais l'*insula Britannia* était en voie de spiritualisation, un processus de transformation par lequel ce lieu, ce peuple et leurs Églises/églises prenaient une place d'importance tant au sein de la chrétienté que dans la geste de Dieu.

Dans la troisième et dernière section de notre recherche, nous avons montré que pour être pleinement effectives, la mise en place de l'*ecclesia* et la spiritualisation qui lui est analogue nécessitaient que les *gentes* de l'*insula Britannia* œuvrent pour réaliser l'*unitas*. La réalisation de cet état positif reposait d'abord sur l'adoption d'un temps commun dont le

---

<sup>356</sup> GUERREAU, Alain. « Le champ sémantique de la *vita* de saint Maïeul (Cluny, début du XI<sup>e</sup> siècle) », *op. cit.*

pivot structurant était la fête du dimanche de Pâques. Le choix de cette date s'expliquait en raison de sa profondeur symbolique. C'était en effet l'évènement lors duquel le Christ avait conclu avec les hommes la Nouvelle Alliance dont le respect conduirait, à la fin des temps, à la vie éternelle. On a alors constaté que le choix de privilégier un comput plutôt qu'un autre avait une incidence directe sur la situation spatiale d'un groupe d'individus. Aussi, la réalisation de l'*unitas* passait aussi par l'adoption d'un *habitus* commun qui correspondrait aux changements de mode de vie intérieure accompagnant la mise en place de la structure ecclésiale.

Choisir le bon comput pascal ainsi que la bonne tonsure conduisait à choisir la voie de la vérité, ce chemin juste et droit qui permettait d'atteindre sûrement et rapidement le royaume des cieux. Dans cette perspective, nous avons observé que l'*unitas* était intrinsèquement liée à la notion d'*iter* ainsi qu'à la figure de l'*homo viator*. À la lumière de notre analyse, nous avons pu identifier trois variations de cette figure, sortes de modèles à suivre ou à ne pas suivre auxquels nous avons associé les cinq *gentes* de l'*Historia ecclesiastica* répartis en trois catégories : les justes (Romains et Anglo-Saxons), les repentants (Scots et Pictes) et les marcheurs égarés (Bretons).

Si comme nous l'avons déjà dit nombreux sont les médiévistes depuis les vingt dernières années à s'être intéressés au temps et à l'espace, on constate que l'essentiel des recherches fut mené sur des corpus construits à partir de sources issues du Moyen Âge central, voire du bas Moyen Âge. Le haut Moyen Âge, sous prétexte d'une pauvreté de sources, a fait l'objet de peu de recherches. Aussi, la majeure partie de notre connaissance sur le système de représentation spatio-temporel fut construite en regard des observations effectuées sur une période plus tardive. C'est là un état lacunaire de la recherche qu'il conviendra de combler.





## **Bibliographie**

### **Source**

Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, Tome I, II et III, traduit par Pierre MONAT et Philippe ROBIN, introduit par André CRÉPIN, critiqué par Michael LAPIDGE, Paris, Éditions du Cerf, 2005, 1085 p.

### **Sources publiées**

AUGUSTIN D'HIPPONE. *La Cité de Dieu*, traduit par Gabriel VIDAL, Paris, Éditions Brunet, 1930, 784 p.

ISIDORE DE SÉVILLE. *Étymologies. Livre XIV. De Terra*, traduit et commenté par Olga SPEVAK, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 280 p.

ISIDORE DE SÉVILLE. *The Etymologies*, traduit par Stephen A. BARNEY, W. J. LEWIS, J. A. BEACH, Oliver BERGHOF et Muriel HALL, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 475 p.

OROSE. *Seven Books of History againts the Pagans*, traduit et annoté par A. T. FEAR, Liverpool. Liverpool University Press, 2010, 456 p.

PLINE L'ANCIEN. *Histoire naturelle*, tomes 1 et 2, texte établi, traduit et annoté par Émile LITTRÉ, Paris, J. J. Dubochet, Le Chevalier et C<sup>ie</sup>, Éditeurs, 1851, 740 et 708 p.

POMPONIUS MELA. *Chorographie*, texte établi, traduit et annoté par Alain SILBERMAN, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1988, 356 p.

SOLIN. *Collectanea rerum memorabilium*, une recension de Theodor MOMMSEN, Berlin, Weidmann, 1895, 276 p.

SOLIN. *The Excellent and Pleasant Work. Collectanea rerum memorabilium*, traduit par Arthur GOLDING (1587), introduction par George KISH, Gainesville, Scholar's Facsimiles & Reprints, 1955.

### **Études**

ALEXANDER, Michael. « Angels in Bede, Demons in *Beowulf* », Leo M. CARRUTHERS, dir. *Anges et démons dans la littérature anglaise au moyen âge*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 2002, p. 29 à 37.

AUERBACH, Erich. *La loi juive et la Promesse chrétienne*, Paris, Éditions Macula, 2003 (1938), 143 p.

- BASCHE, Jérôme. *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Éditions Flammarion, 2006, 865 p.
- BERTHOUD, Jean-Marc. *Création, Bible et science: les fondements de la métaphysique, l'œuvre créatrice divine et l'ordre cosmique*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2008, 416 p.
- BON, Bruno et Anita GUERREAU-JALABERT. « *Pietas* : Réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval », *Médiévales*, 42, printemps 2002, p. 73-88.
- BONNE, Jean-Claude. « Les ornements de l'histoire : à propos de l'ivoire carolingien de saint Remi », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, no. 1, janvier-février, 1996, p. 37-70.
- BOULC'H, Stéphane. « Le repas quotidien des moines occidentaux du haut Moyen Âge », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 75, fasc. 2, 1997, p. 287-328.
- BOULOUX, Nathalie. « Les îles dans les descriptions géographiques et les cartes du Moyen Âge », *Médiévales*, n° 47, Paris, PUV, automne 2004, p. 47-62.
- BOURIN, Monique et Elizabeth ZADORA-RIO. « Analyses de l'espace », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, dir. Jean-Claude SCHMITT, Otto GERHARD OEXLE, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 494-510.
- BOURIN, Monique et Elizabeth ZADORA-RIO. « Pratiques de l'espace : les apports comparés des données textuelles et archéologiques », *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations. XXXVIIe Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale, 96), 2007, p. 39-55.
- CHARBONNEAU-LASSAY, Louis. *La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ. Le bestiaire du Christ*, Paris, Albin Michel, 2011 (1941), 996 p.
- CRONE, Gerald Roe. *Maps and their Makers: An Introduction to the History of Cartography*, Hutchinson, Londres, 1953, 181 p.
- CURSENTE, Benoît. « L'espace des médiévistes français et l'espace de FRAMESPA-Terrae », *Les Cahiers de Framespa* [En ligne], 4 | 2008, en ligne depuis le 1er octobre 2008, consultée le 15 novembre 2012. URL : <http://framespa.revues.org/320>.
- DE SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, Éditions Payot, Paris 1995, 520 p.
- DESSI, Rosa Maria et Michel LAUWERS. « Désert, Église, île sainte. Lérins et la sanctification des îles monastiques », dans *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, dir. Y. CODOU et M. LAUWERS, Turnhout, Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 9), 2009, p. 231-279.

- DILLER, Aubrey. *The Textual Tradition of Strabo's Geography*, A.M. Hakkert, Amsterdam, 1975, 222 p.
- DITTMAR, Pierre-Olivier. « Le propre de la bête et le sale de l'homme », dans *Adam et l'Astragale : Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain* [en ligne]. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009. URL°: <http://books.openedition.org/editionsmsh/1732>.
- DITTMAR, Pierre-Olivier, Jérôme BASCHET et Jean-Claude BONNE. *Iter et locus. Lieu rituel et agencement du décor sculpté dans les églises romaines d'Auvergne*, dans *Image Re-vues* [En ligne], Hors-série 3 (2012), <http://imagesrevues.revues.org/1579>.
- FOSSIER, Robert. *Enfance de l'Europe, Xe-XIIe siècle : aspects économiques et sociaux*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, 2 vol.
- FRANZINI, Antoine et Nathalie BOULOUX. « Avant-propos », *Médiévales*, n° 47, Paris, PUV, automne 2004, p. 5-8.
- GIRAUD, Vincent. *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, 460 p.
- GUERREAU, Alain. *Le féodalisme, un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1980, 222 p.
- GUERREAU, Alain. « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, dir. N. Bulst, R. Descimon, A. Guerreau, Paris, 1996, p. 85-101.
- GUERREAU, Alain. « Le champ sémantique de la *vita* de saint Maïeul (Cluny, début du XI<sup>e</sup> siècle) », *Journal des savants*, juil.-déc. 1997, p. 363-419.
- GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, 342 p.
- GUERREAU, Alain. « Structure et évolution des représentations de l'espace dans le haut Moyen Âge occidental », dans *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, Spolète, 2003 (Settimane di Studio del Centro italiano sull'alto Medioevo, L), p. 91-115.
- GUERREAU-JALABERT, Anita. « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans *La parenté spirituelle*, textes rassemblés par Françoise HÉRITIER-AUGÉ et Élisabeth COPET-ROUGIER, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1995, p. 133-203.
- GUERREAU-JALABERT, Anita. « Qu'est-ce que l'*adoptio* dans la société chrétienne médiévale ? », *Médiévales*, n° 35, 1998, p. 33-49.

- GUERREAU-JALABERT, Anita. « *Caritas* y don en la sociedad medieval occidental », *Hispania. Revista Española de Historia*, 60/1 (janvier 2000), n° 204, p. 27-62.
- GUERREAU-JALABERT, Anita. « *Spiritus* et *caro*, une matrice d'analogie générale », dans *L'image en questions. Pour Jean Wirth*, dir. Frédéric ELSIG, TERENCE LE DESCHAULT DE MONREDON, Pierre-Alain MARIAUX *et al.*, Genève, 2013, p. 290-295.
- HEIDEN, Serge, Jean-Philippe MAGUÉ, Bénédicte PINCEMIN. (2010a). « TXM : Une plateforme logicielle open-source pour la textométrie – conception et développement », dans I. C. Sergio Bolasco (Ed.), *Proceedings Of the 10th International Conference on the Statistical Analysis of Textual Data - JADT 2010*, Vol. 2, Rome, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, p. 1021-1032.
- HERZOG, Christina. *À propos de la théorie des champs sémantiques de Jost Trier*, Munich GRIN Verlag, 2010, 23 p.
- E. HOENICKE MOORE, Michael. « Bede's Devotion to Rome : the Periphery Defining the Center », dans Stéphane LEBECQ, Michel PERRIN et Olivier SZERWINIAK (dir.), *Bède le Vénérable*, Villeneuve d'Ascq, IRHiS-Institut de Recherches Historiques du Septentrion (« Histoire et littérature de l'Europe du Nord-Ouest », n° 34), 2005, p. 199-208.
- IOGNA-PRAT, Dominique. *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, 683 p.
- JANVIER, Yves. *La Géographie d'Orose*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, 288 p.
- LABROUSSE, Mireille, Eliana MAGNANI, Yann CODOU, Jean-Marie LE GALL, Régis BERTRAND et Vladimir GAUDRAT. *Histoire de l'abbaye de Lérins*, Bellefontaine, Éditions de Bellefontaine, 2005, 576 p.
- LATHAM, Ronald Edward. *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, Londres, Oxford University Press, 1975.
- LECOQ, Danielle. « Îles du dedans, îles du dehors. Les îles médiévales entre le réel et l'imaginaire », dans *Les îles du mythe à la réalité. Actes du 123<sup>e</sup> Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, section sciences géographiques et environnement (Antilles-Guyane, 6-10 avril 1998)*, Paris, Éditions du CTHS, 2002, p. 17-51.
- LEFEBRE, Henri. *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974, 512 p.
- LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 2008 (1964), 366 p.
- LE GOFF, Jacques. *L'imaginaire médiéval*, Paris, Éditions Gallimard, 1985, 352 p.

- LÉVY, Jacques et Michel LUSSAULT, dir. *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003, 1033 p.
- LOZOVSKY, Natalia. « Geography and Ethnography in Medieval Europe : Classical Traditions and Contemporary Concerns », dans *Geography and Ethnology. Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*, éd. Kurt A. RAAFLAUB et Richard J. A. TALBERT, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, 357 p.
- MAGNANI, Eliana. « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle) : le paradigme eucharistique », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 24 janvier 2008, consulté le 02 juillet 2014. URL : <http://cem.revues.org/9932>.
- MASSIMO, Montanari. « Valeurs, symboles, messages alimentaires durant le Haut Moyen Age », *Médiévales*, n°5, 1983, p. 57-66.
- MCCARTHY, Daniel. « On the Shape of the Insular Tonsure », *Celtica*, 24, 2003, p. 140-167.
- MÉHU, Didier, « *Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations. XXXVII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale, 96), 2007, p. 275-293.
- MÉHU, Didier. *Le « spectacle multisensoriel » de l'ecclēsia d'Augustin d'Hippone à Bède (Réflexions sur le sens du monde et la dédicace de l'église)*, à paraître.
- MICHELET, Fabienne L. *Creation, Migration, & Conquest, Imaginary Geography and Sense of Space in Old English Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 316 p.
- MORSEL, Joseph. « Construire l'espace sans la notion d'espace. Le cas du Salzforst (Franconie) au XIV<sup>e</sup> siècle », dans *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations. XXXVII<sup>e</sup> Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale, 96), 2007, p. 295-316.
- O'REILLY, Jennifer. « Islands and Idols at the Ends of the Earth: Exegesis and Conversion in Bede's *Historia Ecclesiastica* », dans Stéphane LEBECQ, Michel PERRIN et Olivier SZERWINIAK (dir.), *Bède le Vénérable*, Villeneuve d'Ascq, IRHiS-Institut de Recherches Historiques du Septentrion (« Histoire et littérature de l'Europe du Nord-Ouest », n° 34), 2005, p. 119-145.
- PALAZZO-BERTHOLON, Bénédicte. « Pour une lecture symbolique des pots acoustiques », dans Bénédicte PALAZZO-BERTHOLON et Jean-Christophe VALIÈRE, *Archéologie du son. Les dispositifs de pots acoustiques dans les édifices anciens*. Paris, Société française d'archéologie, 2012, p. 59-66.

- PEIGNOT, Claude. *Le nombre, langage de Dieu. Essai sur la symbolique des nombres*, Paris, Gaston Lachurie, 1987, 287 p.
- PICARD, Jean-Michel. « *Miles insulanus*. Les îles monastiques irlandaises et l'idéal du désert marin », dans *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, dir. Y. CODOU et M. LAUWERS, Turnhout, Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 9), 2009, p. 301-317.
- RIST, Gilbert. « La notion médiévale d'«habitus» dans la sociologie de Pierre Bourdieu », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 22, n° 67 (1984), p. 201-212.
- SAXER, Victor. « La mission : l'organisation de l'Église au III<sup>e</sup> siècle », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome II : *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, dir. Jean-Marie MAYEUR, Charles PIETRI, Luce PIETRI, André VAUCHEZ et Marc VENARD, Paris, Desclée, 1995, p. 41-75.
- SCHMIDT, Hans-Joachim. « Espace et conscience de l'espace dans l'historiographie médiévale allemande », dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, dir. Jean-Claude SCHMITT, Otto GERHARD OEXLE, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 511-528.
- SCHMITT, Jean-Claude. « À propos de *Les tendances actuelles de l'histoire médiévale en France et en Allemagne* », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 8 | 2004, mis en ligne le 21 décembre 2006, consultée le 20 novembre 2012. URL : <http://cem.revues.org/934>.
- TRIER, Jost. *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*, Heidelberg, Carl Winter, 1931.
- VILLIER, Marcel *et al.*, dir. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1989.
- VOISENET, Jacques. *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du V<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols, 2000, 535 p.
- WHEATLEY, Edward. *Stumbling Blocks Before the Blind: Medieval Constructions of a Disability*, Michigan, University of Michigan Press, 2010, 284 p.
- ZUMTHOR, Paul. *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, 317 p.

