

Textes réunis par
Louis LEMOINE et Bernard MERDRIGNAC
et publiés avec la collaboration de
Annick CALARNOU

CORONA MONASTICA

Mélanges offerts au père Marc Simon

par le CIRDoMoC

(Centre International de Recherche et de Documentation sur le Monachisme Celtique)

Le CIRDoMoC a entrepris de réunir ce volume de *Mélanges* en l'honneur du père Marc Simon, bibliothécaire de l'abbaye de Landévennec. Nombreux sont les chercheurs de profession ou érudits amateurs (au plein sens du terme), en Bretagne aussi bien qu'à l'échelle nationale ou internationale, qui bénéficient de l'aide généreuse et compétente que le père Marc apporte à tous avec une discrétion toute bénédictine.

Depuis sa création en 1986, à la suite de la célébration du 15^e centenaire de Landévennec, le CIRDoMoC organise chaque année une journée d'étude grâce à l'hospitalité chaleureuse et conviviale de l'abbaye. En gage de gratitude, une quarantaine d'intervenants à ces journées ont tenu à présenter au père Marc de nouvelles contributions qui reflètent la diversité des perspectives envisagées lors de ces journées. D'autres, à qui il n'a pas été possible de participer à cet hommage collectif, s'associent cependant à celui-ci par la richesse des échanges intervenus lors de ces rencontres dont l'ouvrage se fait l'écho.

La pluralité des démarches spécifiques à l'hagiographie, l'histoire, l'archéologie, la philologie, la linguistique, la toponymie contribue à éclairer le rôle joué à travers les siècles par le monachisme, dont Landévennec est depuis le haut Moyen Âge l'un des foyers éminents en Bretagne, dans les échanges culturels et les relations sociales depuis le haut Moyen Âge jusqu'à nos jours.

Ouvrage préparé par les Presses universitaires
de Rennes pour le compte du CIRDoMoC

ISSN 1158-9227



BRITANNIA
MONASTICA

8

Textes réunis par
Louis LEMOINE et Bernard MERDRIGNAC
et publiés avec la collaboration de
Annick CALARNOU

CORONA MONASTICA

Mélanges offerts au père Marc Simon



BRITANNIA
MONASTICA

8

La Vie de saint Fructueux de Braga Quelques aspects de la relation entre l'ascète et la société en Espagne wisigothique

Hérolde PETTIAU

Ph. D., Girton College, Cambridge, England

L'importance du monachisme dans l'organisation ecclésiastique de la Galice, et plus généralement du nord-ouest de la péninsule Ibérique au haut Moyen Âge est admise depuis longtemps. La complexité des formes de vie religieuse et des tendances ascétiques ainsi que leur vitalité ont commencé à être mises en lumière seulement récemment¹. Au VII^e siècle, cette variété est illustrée par une série de sources monastiques remarquables ; à savoir les écrits de saint Fructueux, la *Regula Communis* ainsi qu'un *Pactum*, document contractuel visant à organiser la vie d'une communauté. Ces deux textes longtemps attribués au saint sont actuellement considérés comme lui étant postérieurs². On peut y ajouter la *Consensoria monachorum*, et les écrits de Valère de Bierzo³. Ce bref essai sera consacré à la représentation hagiographique de Fructueux de Braga, une importante figure du monachisme espagnol, qui fut particulièrement actif en Galice. Cette *vita* du VII^e siècle a été relativement peu étudiée. Elle n'en est pas moins digne d'intérêt car elle apporte une lumière originale sur des questions importantes posées par la relation de l'ascète au reste de la société⁴. À ce titre, cette évocation de la

1. La bibliographie est bien trop volumineuse pour être mentionnée dans cette contribution. Citons cependant les ouvrages de I. HERWEGEN, *Das Pactum des Hl. Fructuosus von Braga. Ein Beitrag zur Geschichte des suevisch-westgotischen Mönchtums und seines Rechtes*, Stuttgart, 1907 ; P. DAVID *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Coimbra, 1947. Voir aussi les travaux de C. J. BISHKO, *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, Londres, 1984 ; ceux de J. ORLANDIS, *Estudios sobre Instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971 ; ainsi que ceux de P. C. DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987 ; « Monasticism and Liturgy in Visigothic Spain », A. FERREIRO (éd.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Leyde, 1999, p. 169-99 ; et « El monacato y la cristianización del NO hispano. Un progreso de aculturación », *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio romano*, Murcia, 1990, p. 531-539. Sur la Galice, voir A. ISLA FREY, *La sociedad Gallega en la alta edad media (siglos IX-XII)*, Madrid, 1989.
2. Voir M. C. DÍAZ Y DÍAZ, « Fructuosiana », J.-C. FREDOUILLE *et al.* (éd.), *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges Jacques Fontaine*, 3 vol., Paris, 1992, t. II, p. 31-41.
3. Sur Valère de Bierzo, voir A. SOLIGNAC, « Valère du Bierzo », *Dictionnaire de spiritualité*, t. 16, 1992, col. 159-164, et C. M. AHERNE, *Valerio of Bierzo. An Ascetic of the late Visigothic Period*, Washington, D.C., 1949. Valère était un ermite qui avait fréquenté un temps le monastère de Complutum, fondation de Fructueux. Son décès est généralement placé après 690.
4. Ainsi, R. FLETCHER, *The Conversion of Europe from Paganism to Christianity 371-1386 AD*, Londres, 1997, p. 157-159 a fait d'intéressantes comparaisons entre les fondations monastiques colombariennes en Gaule et celles de Fructueux en Espagne. Sur les origines du monachisme dans les pays celtiques, voir les remarques de D. N. DUMVILLE, « The Origins and Early History of Insular Monasticism : Aspects of Literature, Christianity, and Society in Britain

figure d'un saint wisigothique n'est pas déplacée dans des mélanges dédiés au père Marc Simon⁵.

Je vais d'abord fournir un bref état des lieux des sources documentant le personnage avant d'évoquer différents aspects de la représentation hagiographique de l'activité de l'ascète, tant dans un cadre ecclésiastique que laïc. Cette étude de la perspective monastique de l'auteur de la *vita* ne peut être que très partielle, j'espère seulement, dans la présente contribution, attirer l'attention sur un texte qui me paraît être assez révélateur de mentalités qui avaient cours dans des milieux ascétiques de cet autre *Finis terrae* au haut Moyen Âge.

Données historiques sur Fructueux de Braga

La *Vita Sancti Fructuosi* constitue la principale source d'information sur le saint. C'est un texte assez peu connu. Il est disponible dans une édition moderne due aux soins de Manuel Díaz y Díaz qui est malheureusement d'accès relativement difficile⁶. En voici donc un bref synopsis destiné à familiariser les lecteurs avec son contenu.

Fructueux est une des deux lumières de la chrétienté hispanique. Si la science d'Isidore de Séville en a fait un modèle d'éducateur et d'orthodoxie romaine, Fructueux constitue l'exemple type du saint ascète, imitateur du Christ et des ascètes égyptiens (§ 1). D'origine noble, Fructueux est un officier de haut rang dans l'armée. Il se donne un éducateur en la personne de l'évêque Conantius et devient moine (§ 2). Fructueux construit le monastère de Compludo qu'il finance complètement. Les moines viennent *ex familiae suae* et des diverses parties de l'Espagne. Le mari de sa sœur s'oppose à la vocation de cette dernière et meurt (§ 3). Fructueux établit une règle afin de régir la vie au sein du monastère. Il établit également un *pater* à la tête de ce dernier tandis que lui-même fuit la foule attirée par sa sainteté et devient ermite (§ 4). S'ensuivent plusieurs miracles, dont une intercession qui met fin à une sécheresse (§ 5). Fructueux fonde ensuite un monastère nommé *Rufianum*. Le saint y vit près de l'autel, mais est ensuite ramené de force à Compludo par ses moines. De là, il fonde un monastère à Visunia dans le Bierzo, un territoire en Galice (§ 6). D'autres fondations suivent en Galice ainsi que sur une île. Une tempête est calmée par son intercession (§ 7). Sa sainteté attire un grand nombre de nobles, certains même de l'entourage royal. Beaucoup d'entre eux deviennent des évêques

comme Theudisclus qui fonde, avec l'aide de Fructueux, un monastère reculé dans lequel il finit sa vie (§ 8). Vivant en ermite, le saint est poursuivi par une foule, guidée par de noirs oiseaux qui trahissent sa présence. Il effectue des miracles (§ 9) dont certains sont ensuite décrits. Ainsi, le saint défend une biche chassée par une troupe. Elle le suit partout, aux environs du monastère, mais elle est tuée par un jeune homme envieux. Le saint guérit le jeune homme qui avait été frappé par la vengeance divine (§ 10). L'endurance est une vertu caractéristique du saint. Alors qu'il se trouve en voyage, un paysan le prend pour un esclave en fuite. Il frappe le saint qui fait preuve de *patientia* (§ 11). Lors d'un voyage, un livre du saint, tombé dans une rivière, est récupéré intact miraculeusement (§ 12). Le saint accomplit un autre miracle sur le Guadalquivir en assurant la direction du bateau sans que les marins interviennent (§ 13). Le saint prédit le climat lors d'un trajet entre Séville et Cadix. Il fonde un monastère dans l'île de Cadix. D'après le témoignage d'un prêtre nommé Julien, la réputation du saint attire tant de monde que les ducs de l'armée se voient obligés d'intervenir auprès du souverain pour éviter que cet enthousiasme pour la vie monastique ne risque de tarir la réserve de recrutement (§ 14). Le saint attire également des femmes en quête de vie religieuse. Parmi celles-ci se trouve une noble vierge, Benedicta, qui fuit sa famille, vit en ermite et fait appel au saint pour qu'il l'instruise. Fructueux lui fait construire une petite cabane. Les vertus ascétiques de la sainte femme attirent un grand nombre de jeunes filles pour lesquelles le saint fait construire un monastère. Le fiancé de Benedicta s'oppose à cette vocation et invoque le souverain qui ordonne un jugement à l'issue duquel la sainte se trouve justifiée, mais meurt (§ 15). Le saint illumine la totalité de l'Espagne par son exemple (§ 16), mais il est pris du désir d'entreprendre un pèlerinage en Orient. Il prend une décision avec un petit groupe de moines mais, suite à une trahison, le roi s'oppose au départ du saint et de ses suivants (§ 17). Le saint est promu, contre son gré, au siège métropolitain de Braga mais conserve son habit et son mode de vie monastiques (§ 18). Son enthousiasme pour les fondations monastiques ne se dément pas. Ainsi Fructueux fonde un nouveau monastère entre Dumio et la cité de Braga (§ 19). Sentant sa fin proche, le saint se fait amener dans l'église et désigne un esclave nommé Dicientius à la tête du monastère de Torofio avant de recevoir les rites de pénitence et de mourir devant l'autel (§ 20).

La chronologie de la carrière de Fructueux est notoirement imprécise et mériterait d'être reprise⁷. Peu de personnages sont mentionnés nommément dans la *Vita*, et parmi ceux-ci, un seul est identifiable : Conantius, probablement l'évêque de Palencia⁸. Nous disposons pourtant d'un certain nombre de sources contemporaines du saint. Ses propres écrits incluent une règle monastique qu'il aurait écrite pour sa première fondation de Compludo, vers 640⁹. Fructueux est aussi l'auteur d'une fort intéressante missive adressée à Braulion, évêque de Saragosse, qui lui répondit¹⁰. Dans cette lettre,

and Ireland, A.D. 400-600 », *Bulletin of the Institute of Oriental and Occidental Studies, Kansai University*, t. 30, 1997, p. 85-107.

5. Sur Fructueux, voir en première approche M. C. DÍAZ Y DÍAZ, « Fructueux de Braga (saint) », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 5, 1964, col. 1541-1546; *id.*, « Notas para una cronología de Frutuoso de Braga », *Bracara Augusta*, t. 21, 1967, p. 214-223; *id.*, « Fructuosiana », *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges Jacques Fontaine*, op. cit., p. 31-41. Fructueux a été l'objet d'un congrès réuni en 1965 dont les actes ont été édités dans *Bracara Augusta*, t. 21 et 22, 1967-1968. Voir aussi M. MARTINS, « O monacato de S. Frutuoso de Braga », *Biblos*, 26, 1950, p. 315-412. Sur le contexte plus général de l'Espagne wisigothique, je renvoie en autres à R. COLLINS, *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*, Londres, 1983 (particulièrement chap. 3 et 4); S. TEILLET, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*, Paris, 1984 et aux essais réunis dans *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, op. cit. Voir également les études plus anciennes de E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain*, Oxford, 1969; et de P. D. KING, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972, ainsi que la bibliographie fournie dans les notes suivantes.

6. *Vita S. Fructuosi*, éd. et trad. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La Vida de San Frutuoso de Braga*, Braga, 1974. Cette *vita* (*Bibliotheca Hagiographica Latina*, n° 3194; *Clavis Patrum Latinorum*, n° 1293), a été traduite en anglais par A. T. FEAR, *Lives of the Visigothic Fathers*, Liverpool, 1997, p. 123-144. Plus répandue est l'édition de la *Vita S. Fructuosi* par J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina*, Paris, 1851, t. 87, col. 459-70. Une autre édition avec commentaire a été proposée par F. C. NOCK, *The « Vita Sancti Fructuosi »*, Washington, D.C., 1946.

7. Voir M. C. DÍAZ Y DÍAZ, « Notas » et J. ORLANDIS, « El Movimiento ascético de S. Frutuoso y la Congregación Monástica Dumense », *Bracara Augusta*, t. 22, 1968, p. 81-91.

8. Conantius, évêque de Palencia entre 610 et 640, mentionné par Ildephonse de Tolède, *De Viris Illustribus*, § 10, C. CODONER MERINO (éd.), *El « De Viris Illustribus » de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca, 1972, p. 130.

9. Fructueux, *Regula Complutensis*, éd. J. CAMPOS RUIZ, *Santos Padres Espanoles*, II, *San Leandro, San Isidoro, San Frutuoso*, Madrid, 1971, p. 129-162. J'ai utilisé l'édition de J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina*, op. cit., col. 1089-1110. On a également attribué à Fructueux l'écriture d'un hymne à la gloire de saint Cucuphat, « *Barcinon laete Cucufati uernans* », C. BLUME (éd.), *Analecta Hymnica*, t. 27, Leipzig, 1897, n° 1086, p. 150-152.

10. *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza*, lettres 43 (de Fructueux à Braulio) et 44 (réponse de ce dernier à Fructueux), J. MADDOZ (éd.), Madrid, 1941, p. 186-206.

datée de 651 ou de 652, Fructueux, alors très probablement encore abbé, posait une série de questions à l'évêque de Saragosse, lui demandant, entre autres choses, de lui donner des explications sur des questions exégétiques que n'a pas résolues saint Jérôme¹¹. Il lui demandait aussi de lui envoyer un exemplaire de plusieurs *Vitae* de saints (celles d'Hilaire d'Arles, Germain d'Auxerre, ainsi que la *Vita* d'Émilien écrite par Braulion lui-même) ainsi que des extraits des *Conférences* de Jean Cassien, afin de l'aider dans sa propre œuvre monastique¹². Dans sa longue réponse, l'évêque de Saragosse fit montre d'admiration à l'égard du saint moine, déclarant envier sa solitude, mais le mettant aussitôt en garde contre toute tentation de priscillianisme qui avait entaché la province pendant plusieurs siècles¹³. Il répondit également aux questions de Fructueux en lui donnant des informations dont il avait besoin et termina sa missive par un éloge de la Galice. Les liens de Fructueux avec les élites contemporaines sont également illustrés par la lettre qu'il envoya au roi Recceswinth, datable de 652¹⁴, et dans laquelle Fructueux intercédait auprès du nouveau roi et de son épiscopat en faveur de prisonniers¹⁵. Ce genre d'intervention n'était pas rare au haut Moyen Âge et a trouvé une expression dans l'hagiographie, comme nous l'ont montré les recherches de František Graus¹⁶.

Enfin, Fructueux, alors évêque de Dumio, faisait partie des évêques participant au dixième concile de Tolède tenu en 656, et dont il signa les actes¹⁷. Un *decretum* adjoint à ces derniers indique que Fructueux fut nommé à cette occasion au siège de Braga en lieu et place de l'évêque Potamius, déchu pour cause de fornication¹⁸. Ce faisant, les deux sièges se retrouvaient placés sous l'autorité d'un même prélat, une situation qui prévalait lors de l'épiscopat de Martin de Braga. Au cours du même concile, les évêques prirent une autre décision qui concernait Fructueux au premier chef. Elle avait trait au testament de l'évêque Ricimer de Dumio, dont les termes furent jugés trop défavorables pour la communauté et en désaccord avec le testament du saint fondateur de Dumio, l'évêque Martin de Braga. Ce dernier texte fut présenté dans les débats et la clause litigieuse du testament de Ricimer fut donc rejetée¹⁹. Ces deux décrets adjoints aux canons de ce concile constituent les seules sources datées avec précision concernant la carrière de Fructueux. La date de la mort de Fructueux est problématique. Il décéda entre 656 (date du dixième concile de Tolède) et 675 (date du troisième concile de Braga réuni par son successeur Leodegisius)²⁰.

Aspects de la représentation ascétique de Fructueux

Le texte a été composé dans les dernières décades du VII^e siècle sur la base de diverses sources et de témoignages oraux de suivants du saint. Díaz y Díaz a en effet noté que l'hagiographe faisait à plusieurs reprises référence à des suivants du saint qu'il a rencontrés et qui lui ont servi d'informateurs. Parmi ces informateurs, il compte un abbé Cassien, qui fut présent, jeune homme, lors de la fondation du monastère de Compludo, ce qui eut lieu, selon Díaz y Díaz, vers 640. Díaz y Díaz conjecture que ce Cassien devait avoir une soixantaine d'années vers 680 et suggère de placer la composition de la *Vita* à cette époque²¹. Par ailleurs, la *Vita* était connue de Valère de Bierzo, mort dans la dernière décennie du VII^e siècle, ce qui fournit un *terminus ante quem* plus solide.

L'hagiographe obéit aux contraintes habituelles du genre hagiographique et déclare notamment sélectionner les épisodes qu'il présente²². Il fait un choix parmi des épisodes du début et de la fin de la carrière du saint. Ce point est d'autant plus intéressant qu'il apparaît que l'hagiographe a dû, dans sa biographie spirituelle de Fructueux, expliquer, ou du moins faire face, à des critiques émises à l'encontre du saint dont le comportement ascétique a très certainement posé un certain nombre de problèmes.

On se trouve, en lisant la *Vita*, face à un texte écrit dans un contexte clairement monastique. Les principales sources de l'hagiographe, à savoir les *Dialogues* de Grégoire le Grand ainsi que la *Vita Sancti Martini* et les *Dialogii* de Sulpice Sévère, ou encore la *Vita Sancti Pauli* de Jérôme, ont toutes un caractère monastique affirmé. L'hagiographe a fait également usage de diverses *passiones* espagnoles²³. On a déjà signalé que l'hagiographe a réuni des témoignages de contemporains du saint. C'est d'autant plus vrai pour les chapitres huit à quatorze, qui constituent, pour l'éditeur de la *Vita*, un légendaire relatif aux activités du saint en province de Bétique, et qui fait preuve de caractères spécifiques, comme l'usage des Vies des Pères de Mérida (*Vita Sanctorum Patrum emeritensium*)²⁴. Notons au passage qu'il ne semble pas y avoir d'influence d'autres *Vitae* de saints monastiques comme celle de saint Émilien par Braulion de Saragosse ou encore celles de saint Hilaire d'Arles et de Germain d'Auxerre, textes dont Fructueux avait demandé une copie à Braulion aux fins d'édifier ses disciples. Ces textes ont pu circuler dans des milieux fructuosiens²⁵. Un complément d'enquête fait partie des desiderata d'une étude d'ensemble de la personnalité de Fructueux.

La localisation et l'identité de l'auteur sont problématiques et l'on ne peut pas aller au-delà de certaines généralités²⁶. Il semble s'adresser à un public qui ne se limite appa-

11. *Ibid.*, p. 188-189.

12. L'historien du christianisme irlandais notera quelques similitudes au niveau des questions posées entre cette missive et la fameuse lettre envoyée vers 600 par l'Irlandais Colomban au pape Grégoire le Grand. Tout comme l'Irlandais, Fructueux montre son intérêt pour l'exégèse de saint Jérôme.

13. Sur Priscilien, voir H. CHADWICK, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976.

14. Fructueux, *Epistula ad Receswinthum regem*, W. GUNDLACH (éd.) *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, t. III (*Epistolae merovingici et karolini aevi*, t. I), Berlin, 1892, p. 688-689.

15. Recceswinth était associé au gouvernement de son père Chindaswinth, alors fort âgé, entre janvier 649 et septembre 653, date de la mort de ce dernier. Recceswinth est crédité par Orlandis de relations plus sereines avec son épiscopat que son père; voir J. ORLANDIS et D. RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn, 1981, p. 199-201.

16. F. GRAUS, « Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger-und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des süddeutschen Raumes und die sogenannt Adelsheiligen », A. BORST (éd.), *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, Sigmaringen, 1974, p. 131-176.

17. Tolède X (656), J. VIVES (éd.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona, 1963, p. 308-324.

18. *Ibid.*, p. 319-322.

19. *Ibid.*, p. 322-324.

20. Braga III (675), *ibid.*, p. 370-379. Quelques dates plus précises (659, 665) ont été fournies par des sources posté-

rieures, cf. F. C. NOCK, *The « Vita Sancti Fructuosi »*, op. cit., p. 150. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, « Fructueux de Braga », col. 1542 accepte la date de 665 offerte par un Bréviaire de l'Église de Braga. Martins, « O monacato », p. 315, place son décès en 665 ou 667, sans aucune précision.

21. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La Vida...*, op. cit., p. 13-15.

22. *Vita S. Fructuosi*, § 1, *ibid.*, p. 80 : *Cuius tantum ineffabilia sunt uirtutum eius prodigia, quod nostra nuncupare non ualet ineptia. Quantum fidei narratione cognoui, pauca de principio uitae eius et fine discernendo praestringam.*

23. Sur les sources de la *Vita S. Fructuosi*, voir les commentaires de M. C. Díaz y Díaz (*ibid.*, p. 24-31).

24. *Ibid.*, p. 20-21 reprenant ses recherches publiées dans différents articles : « A propósito de la «Vita Fructuosi» », *Cuadernos de Estudios Gallegos*, t. 8, 1953, p. 153-178, et « Notas para uma cronologia de Frutuoso de Braga », *Bracara Augusta*, t. 21, 1967, p. 214-223.

25. À vrai dire, Braulion admettait dans sa réponse à Fructueux n'avoir pas d'exemplaire disponible des livres demandés, mais promettait d'en faire parvenir une copie dès que possible. Nous ne pouvons donc être certain de leur circulation dans les milieux fructuosiens.

26. Le texte a longtemps été attribué à Valère de Bierzo. Cette attribution n'est plus retenue. Voir la discussion de F. C. NOCK, *The « Vita Sancti Fructuosi »*, op. cit., p. 23-38 pour une discussion détaillée de la question.

remment pas à une communauté particulière, mais plutôt à un ensemble de communautés fondées par le saint ou se réclamant de lui, et ce dans l'ensemble de la Péninsule²⁷. Le prologue est, à ce titre, fort saisissant : il présente Fructueux et Isidore comme les deux saints nationaux de l'*Hispania*²⁸. Le second est présenté d'emblée comme un évêque, maître d'éloquence et auteur de nombreux livres. Le premier est un paragon d'ascétisme. Les deux saints sont mis en rapport avec les deux sources de catholicité par l'hagiographe. Rome est *prima sanctae ecclesiae cathedra* d'où émane la foi catholique. L'Égypte est source d'exemple de foi et de sainte religion. Isidore est « romain » : il renouvelle les dogmes des Romains : *dogmata reciprocauit Romanorum*. Fructueux, quant à lui, est clairement un ascète, l'égal des pères du désert²⁹.

Le caractère national de cette vision est digne d'intérêt. Il y a une volonté de la part de la communauté de présenter son saint comme l'égal des ascètes du passé, mais aussi comme saint de dimension nationale³⁰. En cela, la *Vita* est le reflet d'un état d'esprit tout à fait en rapport avec la perception qu'avaient les contemporains de Fructueux, comme Braulion de Saragosse. Ce dernier s'adressait à Fructueux en des termes emphatiques, ampoulés mêmes, mais lui aussi comparait Fructueux aux saints ascètes du désert et lui décernait le titre de « gloire sacrée de l'Espagne³¹ ».

Fructueux est avant tout un saint voyageur. Certains de ses déplacements sont motivés par sa piété personnelle ; ainsi son désir de visiter la basilique de sainte Eulagie à Mérida (§ 10) ou celle de saint Geronte de Séville (§ 13). Mais son impulsion ascétique le pousse surtout à fonder des monastères généralement dans des régions désolées (ou du moins présentées comme telles)³², à l'exception de sa fondation à Cadix (§ 14). Sont aussi mentionnés les monastères de Compludo (§ 3, 4), de Rurianum (§ 6), de Peonense (§ 7), un autre, enfin, sur une île de l'Océan (§ 7). À plusieurs reprises, le saint fait de nombreux émules parmi les élites ; ainsi son disciple Teudiscus, aux dires de l'hagiographe, un des nombreux nobles palatins qui devinrent évêques sous l'influence de Fructueux, fonde un monastère dans un endroit reculé dans lequel il finit sa vie. Une jeune fille noble, Benedicta, est aussi attirée par la vie religieuse sous l'influence du saint qui devient son formateur et doit constituer une fondation monastique permettant d'accueillir les nombreuses jeunes filles (au nombre de quatre-vingts) qui suivent l'exemple de Benedicta. Je reviendrai bientôt sur ces cas particuliers.

Cette activité de fondations est accompagnée d'une volonté très marquée de vivre dans la solitude. Fructueux ne reste pas longtemps dans les monastères qu'il vient de

fonder. Ainsi, à Compludo, il établit une règle et place un supérieur (*rector*) à la tête de la communauté afin de vivre en solitaire. Cependant, de manière assez classique dans l'hagiographie, les tendances ascétiques du saint sont contrecarrées par la foule qui recherche sa présence³³. Ayant fondé un monastère à Rufianum, il est même ramené de force par ses moines à Compludo (§ 6). Cette force peut être physique ou bien simplement une pression morale forte exprimée en termes polis... mais fermes³⁴. Fructueux apparaît donc comme un fondateur qui pose les bases de la vie monastique tout en n'étant pas enclin à assurer le gouvernement de ses communautés. Son rôle de législateur monastique s'accorde parfaitement de l'existence de la règle de Fructueux, mais les éditeurs modernes de la *Vita* n'ont pas décelé de relation textuelle précise entre ce texte et celui de la règle³⁵.

L'hagiographe présente une illustration particulière d'un problème assez courant de tension entre aspirations ascétiques et érémitiques d'une part, et responsabilités inhérentes à la fonction abbatiale de l'autre. Ce conflit est encore plus aigu lorsque le saint accède à l'épiscopat. Cette promotion est décrite comme un déchirement pour Fructueux qui accepte contraint et forcé cette nouvelle responsabilité dans des circonstances très particulières que j'évoquerai plus loin. Fructueux ne semble pas avoir été un cas isolé. Ainsi, des tensions similaires sont perceptibles dans d'autres *Vitae* de saints importants actifs au VII^e siècle dans d'autres parties de l'Occident, comme saint Cuthbert de Lindisfarne († 687) en Northumbrie³⁶, ou encore celle de l'Aquitain saint Amand († 680), un autre évangélisateur itinérant de grande envergure et fondateur de nombre de communautés, contemporain de Fructueux, étudié par F. Kurzawa dans ce volume, et dont l'apostolat se heurta à bon nombre de difficultés qui transparaissent clairement sous l'image hagiographique³⁷.

Comparons le cas de Fructueux à celui de Colomban, autre auteur monastique dont on dispose d'écrits personnels, règles et lettres, dont une a trait au comportement du directeur d'âmes d'une communauté ascétique³⁸. On trouve un point commun frappant entre le contenu de la lettre adressée par le saint, alors condamné à l'exil en Irlande, à ses disciples et le premier chapitre du livre II de sa *Vita*, relatant les premières années de l'abbatiate d'Attale, successeur de Colomban à Bobbio. Les deux textes montrent une communauté d'idées, et font état d'un même problème disciplinaire : les problèmes d'autorité créés par le départ de moines désireux de mener seuls une vie d'ascèse plus intense. Colomban donnait dans sa lettre des conseils à Attala en qui il voyait un successeur pour gouverner sa congrégation. Parmi ces conseils, il recommandait de laisser

27. Voir § 13 (un certain Benenatus), 14 (le prêtre Julien qui grandit dans le monastère de Cadix), et 19 (abbé Cassien, son disciple principal), éd. DÍAZ Y DÍAZ, *La Vida...*, p. 102, 104, 114.

28. *Vita S. Fructuosi*, § 1, *ibid.*, p. 80 : *Postquam antiquas mundi tenebras supernae ueritatis noua irradiauit claritas, et a sede Romana prima sanctae ecclesiae cathedra fidei catholicae dogmatum fulgurans rutilaret immensitas atque ex Egypto orientale prouincia excellentissima sacrae religionis praemicarent exempla et huius occiduae plagae exigue perluceret extremitas, praepictae claritatis egregias diuina pietas duas inluminauit lucernas, Isidorum reuerentissimum scilicet uirum Spalensem episcopum atque beatissimum Fructuosum ab infantia immaculatum et iustum.*

29. *Ibid.* : [...] *hic [Fructueux] uero in sacratissimo religionis proposito spiritus sancti flamma successus ita in cunctis spiritalibus exercitiis omnibusque operibus sanctis perfectus emicuit ut ad patrum se facile quaequaret meritis Thebaeorum.*

30. Voir également au § 16, *ibid.*, p. 110 : *Beatissimus uero Fructuosus, quumque exemplo suo excellentissimae sanctitudinis coruscante splendiflua claritate cunctam inluminasset Spaniam...*

31. Braulion, *Epistula*, 44, éd. MADOZ, *Epistolario de S. Braulio*, p. 192 : *Et [...] nec linguae eloquium, gentilis poetae antiquum in te uertam praeconium et hoc solum dicam : O decus Hispaniae sacrum!*

32. Voir § 4 (fondation de Dumio), 6 (fondation de Rufianum puis de Visunia), 7 (fondation de Peonense puis d'un monastère sur une île), 15 (fondation d'un ermitage puis d'un monastère pour Benedicta en Bétique), 19 (fondation d'un monastère à Montelios), éd. DÍAZ Y DÍAZ, *La Vida...*, p. 86, 88, 89, 106-110, 114.

33. Ainsi § 4 (à Compludo) ; § 8 (fondations diverses), *ibid.*, p. 86 et 92.

34. *Vita Sancti Fructuosi*, § 6, *ibid.*, p. 88 : *Quumque ibidem aliquanto tempore quieuisset, egressa est omnis congregatio Complutensis cenobii ; multitudo monachorum pie uiolenti uenientes eiecerunt eum de eadem claustra [i. e. Rufianum] et ad pristinum reduxerunt locum.*

35. *Ibid.*, p. 31.

36. Sur celui-ci voir par exemple l'étude de C. STANCLIFFE, « Cuthbert and the Polarity between Pastor and Solitary », *St Cuthbert, his Cult and his Community to A.D. 1200*, 2d. Gerald BONNER et al., Woodbridge, 1989, p. 21-44 ; et celle de C. E. NEWLANDS, « Bede and images of saint Cuthbert », *Traditio*, t. 52, 1997, p. 73-109.

37. Sur la *Vita S. Amandi*, voir M. VAN UYTFANGHE, « Die Vita im Spannungsfeld von Legende, Biographik und Geschichte (mit Anwendung auf einen Abschnitt aus der *Vita Amandi prima*) », A. SCHARER et G. SCHEIBELREITER (éd.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, Vienne, 1994, p. 194-221, ainsi que A. VERHULST et G. DECLERCQ, « L'action et le souvenir de saint Amand en Europe centrale. À propos de la découverte d'une "Vita Amandi antiqua" », M. VAN UYTFANGHE et R. DEMEULENAERE (éd.), *Aeuum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders, professeur émérite à l'université de Gand*, Steebrugge, 1991, p. 503-526.

38. Colomban, *Epistula*, 4, G. S. M. WALKER (éd.), *Sancti Columbani Opera*, Dublin, 1957, p. 26-37.

partir les moines qui se rebellaient contre l'application de la règle afin de sauver l'essentiel de la communauté³⁹. Colomban s'était auparavant ouvert sur la question à Grégoire le Grand dans la lettre qu'il lui adressa vers 600⁴⁰. De fait, selon Jonas de Bobbio, hagiographe de Colomban, après la mort du saint fondateur, Attala, destinataire principal de la lettre de Colomban, dû faire face à une opposition de moines qui quittèrent le monastère et subirent la punition divine pour leur désobéissance⁴¹. On a parlé de la *Vita* de Colomban et de ses disciples, comme une « règle en action »⁴². Ce n'est pas le cas dans la *Vita* de Fructueux, dans laquelle il n'y a pas de leçon de vie monastique particulière.

Ce choix opéré par l'hagiographe, de présenter des épisodes de voyages du saint et de se concentrer sur son activité de fondateur et d'ermite mériterait d'être discuté plus longuement. On notera que l'hagiographe prend soin d'indiquer que Fructueux installe une personne compétente, abbé ou *rector* pour diriger les communautés qu'il fonde. Il ne peut donc, en aucun cas être accusé de négliger ses devoirs de gouvernance d'âmes. Un tel problème trouve une illustration particulière dans le cas de cet abbé Frominien, contemporain de Fructueux, qui faisait partie des correspondants de Braulion de Saragosse. Visiblement en butte à de nombreuses critiques, Frominien envisageait de se retirer de sa charge, et s'en était ouvert à Braulion. Ce dernier le dissuada fermement de mettre ce projet à exécution, citant la lettre envoyée par le pape Léon le Grand à Rusticus, évêque de Narbonne, qui voulait quitter son office dans des circonstances assez similaires à celles auxquelles faisait face Frominien. Léon donnait un message fort de responsabilité pastorale⁴³. Peu de renseignements sont à retirer au niveau de l'organisation monastique des communautés fructuosiennes, particulièrement en ce qui a trait à la discipline, fort sévère, qui devait y régner, comme en témoigne la règle de Fructueux⁴⁴. Le saint ne rencontre pas d'opposition au sein des communautés qu'il fonde, ou du moins la *vita* ne se fait pas non plus écho de problèmes internes au monachisme, or il y en eut, et ce particulièrement en province de Gallaecia.

La seconde moitié du VII^e siècle fut une période de troubles et d'ajustements des institutions monastiques au cadre régional, mais aussi de problèmes disciplinaires récurrents au sein de l'épiscopat. Les actes de plusieurs conciles wisigothiques sont en effet particulièrement révélateurs de problèmes posés par différents évêques, particulièrement dans la province ecclésiastique de Galice. Le cas de Potamius de Braga vient évidemment à l'esprit, mais, d'une manière plus générale, des problèmes bien plus graves furent à l'ordre du jour de plusieurs conciles. Ainsi, du vivant de Fructueux, des évêques de la province de Galice s'étaient vu reprocher leur rapacité lors de visites pastorales au cours du septième concile de Tolède⁴⁵. Un concile métropolitain de la province de

Lusitanie tenu à Mérida en 666 prit nombre de mesures régulant l'activité des évêques et statua, parmi d'autres sujets, sur l'attribution de la part des dons offerts à l'Église revenant aux évêques, leur enjoignant de ne pas outrepasser leurs droits⁴⁶. Les actes du onzième concile tenu à Tolède, en novembre 675, s'ouvraient sur une description affligée des malheurs de l'Église espagnole, souillée par des évêques aux mœurs dépravées. Le concile réaffirma avec force les prérogatives des métropolitains, l'importance du concile, statua sur les cas de discorde entre prélats et légiféra sur une série d'abus commis par des évêques dont la simonie, en leur enjoignant d'adopter un mode de vie digne de leur rang⁴⁷. Enfin, pour donner un exemple relatif à la province ecclésiastique de Galice, les canons du troisième concile de Braga, également tenu en 675, condamnèrent à leur tour la simonie ainsi que la vanité d'évêques se faisant amener à l'église, les jours de fêtes de martyrs, portés sur des sièges par des diacres et apparaissant comme des reliquaires⁴⁸. En Galice encore, différents textes monastiques mentionnés au début de cette contribution nous offrent, dûment interprétés, des perspectives intéressantes sur des problèmes liés aux formes de vie monastiques. Ainsi la *Sancta Communis Regula* est un texte longtemps attribué à Fructueux, mais maintenant considéré comme possiblement inspiré par le saint, et lui étant postérieur. On y trouve une condamnation sans ambiguïté de l'édification de monastères par des prêtres ou de communautés établies sur bases familiales⁴⁹. D'après Pablo Díaz, de telles communautés constitueraient en fait des tentatives de communautés villageoises de résister à l'emprise de grands propriétaires qui favorisent l'installation de monastères, au sens classique, sur leurs terres⁵⁰. Par ailleurs, Díaz relève plusieurs mentions de questions patrimoniales relatives aux moines qui décident de quitter des communautés en reprenant leurs biens propres au détriment du monastère⁵¹. On peut rapprocher ce texte de l'opuscule de Valère de Bierzo intitulé *De genere monachorum*, qui fait référence à des problèmes de recrutement rencontré par des communautés monastiques, à tel point que des personnes qui ne font pas preuve de la motivation nécessaire sont enrôlées, parfois contre leur gré⁵². Pour Julian Bishko, il s'agirait là d'une situation émergeant après l'épiscopat de Fructueux, au sein de communautés fondées par ce dernier. À nouveau, l'existence de moines conservant des liens avec leur famille d'origine et le contrôle de leur propre patrimoine est un souci majeur pour les législateurs monastiques⁵³. Il est donc intéressant de constater que ces problèmes n'apparaissent pratiquement pas dans la *Vita*, qui semble lui substituer d'autres questions, posées à une échelle différente, celle de l'État wisigothique, et ce dans un contexte juridique.

39. Colomban, *Epistula*, 4, § 4, *ibid.*, p. 30.

40. Colomban, *Epistula*, 1, § 8, *ibid.*, p. 8.

41. *Vita S. Columbani Abbatiscipulorumque eius*, II, 1, B. KRUSCH (éd.), *Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum in Usum Scholarum, Hanovre, 1905, p. 144-294 aux p. 230-232; trad. A. DE VOGÜÉ et P. SANGIANI, *Jonas de Bobbio, Vie de saint Colomban et de ses disciples*, Bégrolles-en-Mauges, 1988, p. 177-179.

42. L'expression est de Ian WOOD, « The Vita Columbani and Merovingian Hagiography », *Peritia*, t. 1, 1982, p. 63-80, à la p. 68.

43. Braulion, *Epistula*, 13, J. MADOZ (éd.), *Epistolario...*, *op. cit.*, p. 103-5.

44. Notons toutefois, avec J. ORLANDIS, « El Movimiento ascético de S. Fructuoso y la Congregación Monástica Dumiense », *Bracara Augusta*, t. 22, 1968, p. 81-91, que des différences d'organisation ont dû exister entre les communautés de Gallaecia et celles de Bétique (comme la communauté de nonnes de Benedicta).

45. Tolède VII (646), § 4, J. VIVÈS (éd.), *Concilios...*, *op. cit.*, p. 254-255.

46. Mérida (666), § 16, *ibid.*, p. 336-337.

47. Tolède XI (675), § 2 (sur métropolitain), 4 (sur discorde entre prélats), 5 (sur abus divers de la part d'évêques), 6 (sur mutilations infligées aux membres de la *familia* ecclésiastique par des évêques), 9 (simonie), 10 (mode de vie des évêques), *ibid.*, p. 355-356, 358-360, 360, 362, 363.

48. Braga III (675), 5 (vanité d'évêques), 7 (simonie), *ibid.*, p. 376 et 377.

49. *Sancta Communis Regula*, § 2 et 4, J.-P. MIGNÉ (éd.), *Patrologia Latina*, t. 87, col. 1112-13 et 1113-14.

50. P. C. DÍAZ, « Monasteries in a peripheral area ».

51. *Ibid.*

52. VALÈRE DE BIERZO, *De genere monachorum*, M. C. DÍAZ Y DÍAZ (éd.), *Anecdota Wisigothica I*, Salamanque, 1958, p. 56-61.

53. C. J. BISHKO, « The Pactual Tradition », p. 21-22.

L'activité de Fructueux et les tensions avec la législation laïque

Dans la description de l'activité de Fructueux, et de la manière dont la *Vita* est construite, on sent une série de tensions entre le saint et le contrôle laïc, civil. D'une part, certaines fondations de Fructueux engendraient des conflits portant sur des questions de patrimoine, de l'autre, l'activité du saint est présentée comme une cause de disruptions allant jusqu'à des conflits ouverts que l'hagiographe ne peut – ou ne veut – cacher dans son récit.

Ainsi, dès la fondation de son premier monastère dans le Bierzo, dans laquelle le saint investit une part importante de son patrimoine, son propre beau-frère lui intente un procès, intervenant directement auprès du souverain, arguant que la moitié des revenus conférés au nouveau monastère devaient lui revenir afin de mener des campagnes militaires⁵⁴. Ce passage semble indiquer que des revenus fiscaux étaient attribués à des combattants⁵⁵. Des considérations patrimoniales sont également discernables dans l'épisode du procès intenté par le fiancé de Benedicta (§ 15), un officiel (*guardingus*) de la cour, proche du souverain aux dires de l'hagiographe. La sainte femme contrevient aux règles en vigueur concernant la *disponsatio*, un accord formel préliminaire au mariage⁵⁶. Certes, on sait que la vocation de nombres de saint(e)s allait à l'encontre de projets matrimoniaux dans nombre de *vitae* du haut Moyen Âge, mais le juridisme marqué de ce passage me semble révélateur d'une réalité vécue.

Un autre cas intéressant est celui de l'évêque Theudiscus déjà mentionné dans cet essai. Il faisait partie des nobles palatins abandonnant le service royal en grand nombre pour le joindre (§ 8). Une tension plus évidente semble apparaître plus tard (§ 14), dans un passage relatif aux fondations du saint dans la province de Bétique où il est écrit que le nombre de candidats à la vie monastique y devient tellement élevé que des craintes sont émises à haut niveau par les *duces exercitus* de la province pour le service militaire⁵⁷. Comme l'a indiqué le traducteur anglais de la *vita*, il est difficile (voir impossible) de quantifier l'impact réel de cette prétendue hémorragie de recrues potentielles attirées par la discipline monastique⁵⁸. Cependant, la logique de l'hagiographe reste la même : un appel est fait directement auprès de l'autorité royale. Apparemment le but en était de limiter cet afflux afin de faire respecter un édit interdisant aux soldats de devenir moines.

Le conflit le plus manifeste entre normes juridiques et l'activité et les aspirations du saint a lieu lors de l'épisode fameux, mais difficilement explicable, dans lequel le saint veut quitter le pays et partir en pèlerinage vers l'est⁵⁹. L'hagiographe ne cache pas que le saint est conscient de sa clandestinité : il ne s'ouvre qu'à quelques fidèles et le départ

est connu au palais par une indiscretion. La nouvelle de cette tentative est communiquée au palais auprès du souverain et ses conseillers ; donc dans un contexte civil. Ce faisant, Fructueux contrevenait directement à des lois récentes fort explicites relatives aux modalités de gouvernement⁶⁰. Ainsi le quatrième concile tenu à Tolède en 636 contenait un canon punissant les évêques qui envoyaient des messages à l'étranger⁶¹. Mais de manière plus saisissante, en 646, au septième concile tenu à Tolède, sous le règne de Chindaswinth, furent prises des mesures fort explicites interdisant aux évêques principalement, mais aussi aux autres officiers de quitter l'Espagne sous peine de privation des grades ecclésiastiques⁶². Ces mesures précédaient une loi édictée par le même souverain en 652-653 dans le but d'interdire aux officiels de se rendre à l'étranger afin d'y établir des contacts et d'y fomenter des conflits⁶³.

Cet épisode trouve une justification hagiographique : le souverain, saisi de la crainte de perdre une telle lumière pour l'Espagne, donne l'ordre de se saisir de Fructueux et de le maintenir sous bonne garde. Ceci s'avère inutile car une nuit, les gardes trouvent grande ouverte la porte de la chambre dans laquelle réside le saint, abîmé dans la prière. Il s'agit là d'une stylisation hagiographique qui trouve son origine dans les *Actes des Apôtres*, 12⁶⁴. Ce passage est d'autant plus troublant qu'il est directement suivi par la promotion du saint à l'épiscopat sur le siège métropolitain de Braga⁶⁵. Bien entendu, elle a lieu contre son gré, suivant en cela un *topos* hagiographique bien connu, mais qui apparaît, dans ce contexte précis, particulièrement justifié. La formulation est d'ailleurs assez étoffée : *Licet inuitus, contra uoluntatem suam, languoris maerore depressus, perneciter resistendo in sede metropolitana dono Dei ordinatus et pontifex*. Derrière ces termes forts, on peut sentir une résistance sérieuse de la part du saint ainsi qu'une volonté affichée de conserver son mode de vie monastique. De fait, rien dans le chapitre suivant (§ 19) n'indique un quelconque intérêt pour sa charge épiscopale : il fonde différents monastères, dont un près de Dumio, dans lequel il est enterré. À l'approche de la mort, il dépense toute son énergie dans un contexte monastique (§ 20). Enfin, cette inflexion monastique continue : quand vient le moment de passer de vie à trépas, il désigne son successeur dans l'abbatiate⁶⁶.

Une logique hagiographique est donc à l'œuvre, et on ne peut s'empêcher de conclure, sur la base de l'agencement des chapitres, que cette promotion semble constituer un moyen de contrôle du saint par les autorités : en élevant Fructueux à l'épiscopat, on espère l'empêcher de voyager comme il l'avait fait auparavant. Les commentateurs modernes de la *Vita* ont tous reconnu la difficulté de cet épisode⁶⁷. L'hagiographe a, en effet, omis de mentionner l'épiscopat de Fructueux à Dumio, antérieur à son acces-

54. *Vita S. Fructuosi*, § 3, M. C. DÍAZ Y DÍAZ (éd.), *La Vida...*, p. 84.

55. Ainsi que l'indique G. HALSALL, *Warfare and Society in the Barbarian West, 450-900*, Londres, 2003, p. 60. Cet auteur voit en ce passage un signe de l'évolution de l'armée wisigothique, qui devenait alors de plus en plus composée de propriétaires terriens, à l'image de ce qui se passait en Gaule à la même époque.

56. Voir en général P. D. KING, *Law and Society...*, p. 224.

57. *Vita S. Fructuosi*, § 14, M. C. DÍAZ Y DÍAZ (éd.), *La Vida...*, p. 104-106 : *Tanti gloriosissimi et incomparabilis uiri rutilo fulgore radians exempla meritorum ita ardore fidei accendit animos populorum ut cateruatim undique concurrerent agmina conuersorum inmensus fieret chorus. Nisi et duces exercitus prouinciae illius uel circumseptus undique confinis regi clamassent ut aliquantum poiberetur – quia si fas fuerit permissionis non esset qui in expeditione publica proficisceretur – innumerabilis se debuit congregare exercitus monachorum...*

58. A. T. FEAR, *Lives*, p. 138, note 62.

59. *Vita S. Fructuosi*, § 17, M. C. DÍAZ Y DÍAZ (éd.), *La Vida...*, p. 111-12.

60. Comme ce fut remarqué par E. A. THOMPSON, « Two notes on St Fructuosus of Braga », *Hermathena*, t. 90, 1957, p. 54-63 aux p. 58-63.

61. Tolède IV, § 30, J. VIVES (éd.), *Concilios Visigoticos*, p. 203.

62. Tolède VII, § 1, *ibid.*, p. 249-252.

63. *Leges Visigothorum* II.1.8 ; commentée par K. ZEUMER, « Geschichte der westgotischen Gesetzgebung II », *Neues Archiv*, t. 24, 1899, p. 39-122, aux p. 57-69.

64. L'on notera aussi l'image lumineuse attachée au saint rappelant la description de sa renommée dans l'introduction de la *Vita*.

65. *Vita Sancti Fructuosi*, § 18, M. C. DÍAZ Y DÍAZ (éd.), *La Vida...*, p. 112 : *Post haec uidelicet, licet inuitus, contra uoluntatem suam languoris merore depressus perneciter resistendo in sede metropolitana dono dei ordinatus est pontifex*.

66. Notons avec A. ISLA FREY, *La sociedad gallega*, p. 105 que la règle monastique de Fructueux préconise l'élection de l'abbé par la communauté.

67. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, « Notas », p. 220-222.

sion au siège métropolitain de Braga qui eut lieu, on le sait, lors du concile tenu à Tolède en 656, suite à une mesure disciplinaire prise à l'encontre de l'évêque Potamius⁶⁸. Nous n'avons pas d'explication satisfaisante de ce choix hagiographique; on ne sait non plus quelle valeur accorder à cette juxtaposition de passages. Peut-être est-ce le reflet de relations devenues tendues entre les deux sièges après la mort du saint?

Deux remarques s'imposent à l'issue de cette brève évocation de la *Vita Sancti Fructuosi*. Ce texte s'adressait très probablement à des membres de communautés fondées par le saint et donc était censé correspondre aux attentes de ses membres.

Tout d'abord, la perspective monastique et nationale adoptée par l'auteur s'accorde assez bien de l'activité du saint, auteur d'une règle monastique importante. La *Vita* témoigne d'une communauté de vue avec le saint. Dans sa lettre à Braulio, Fructueux demandait en effet qu'on lui fasse parvenir des *Vies* de saints ascétiques (Hilaire d'Arles, Germain d'Auxerre, Émilien) en sus d'écrits ascétiques de Jean Cassien en vue d'exercer son activité en Galice. Il est donc fort probable que la lecture des faits des saints moines du passé avait une grande part dans la formation et l'édification des moines dans les communautés fructuosiennes.

D'autre part, la *Vita* semble dégagée des problèmes contemporains existant au sein de l'Église wisigothique, particulièrement en province de Galice, mais son auteur n'hésite pas, au contraire, à mentionner des problèmes particuliers causés par l'activité monastique du saint, et, d'une manière générale, sa personnalité. Ces problèmes et leur résolution sont décrits dans un cadre juridique particulièrement en rapport avec la législation relative aux matières militaires. Ce « juridisme » peut rapprocher la *Vita* des écrits dits autobiographiques de Valère de Bierzo, un ensemble de pièces en vers et en prose (à savoir l'*ordo querimoniae*, la *Replicatio*, et le *Residuum*) dans lequel le saint décrivait les nombreuses vexations qu'il avait eues à subir de la part de différentes personnes⁶⁹. Roger Collins a suggéré, de manière fort convaincante, que ces courts textes constituaient une forme de justification personnelle en empruntant beaucoup au genre et à la terminologie juridiques tout en faisant montre d'une bonne connaissance de textes monastiques ainsi que de la littérature du désert qui avait été popularisée au siècle précédent par Martin de Braga et Paschase de Dumio⁷⁰. Il semble donc que la *Vita* de Fructueux peut aussi être considérée comme un produit d'un milieu culturel similaire à celui des ascètes du Bierzo. Ainsi, ce texte hagiographique mérite également d'être replacé dans différents contextes littéraires; outre les sources légales, la littérature monastique, avec au premier plan les œuvres du saint lui-même, ainsi que les autres sources

du monachisme wisigothique en général et galicien en particulier. Ces sources sont elles-mêmes en attente d'analyse plus pointue quant à leur contenu spirituel et disciplinaire. Il s'agit là d'une étape indispensable à une meilleure connaissance du saint et, par extension, du monachisme ibérique à l'époque wisigothique.

• • • • •

• **Abstract** : This essay is devoted to the study of some aspects of the hagiographic representation of Fructuosus, bishop of Dumio from about 653 and of metropolitan bishop of Braga, metropolitan see of the ecclesiastical province of Gallaecia, from 656 to 675 at the latest. This *vita* has a markedly monastic outlook which displays little interest in the saint's activities as a bishop. On the contrary, the hagiographer devotes great attention to the depiction of monastic foundations and to the saint's taste for the solitary life. In this paper, I shall discuss some issues raised by the tensions provoked by the activities of the saint, which are expressed in a secular judiciary context.

• **Résumé** : Cette contribution est consacrée à l'étude de certains aspects de la représentation hagiographique de saint Fructueux, évêque de Dumio à partir de ca. 653 et de Braga, métropole ecclésiastique de la province de Gallaecia, de 656 à 675 au plus tard. Cette *vita* adopte une perspective monastique très marquée, accordant peu d'attention aux activités du saint en tant qu'évêque. Au contraire, l'hagiographe s'attache à évoquer les fondations monastiques ainsi que les tendances érémitiques du saint. On analysera aussi dans cette contribution des tensions causées par les activités du saint, et exprimées dans un contexte juridiques séculier.

• **Diverañ** : Pal ar pennad-mañ zo studiañ penaos e voe danevellet buhez Fructuosus, eskob Domio war-dro 653 ha, da c'houde, Braga, penneskopti Galisia, etre 656 ha 675 (d'an diwezatañ). Ar *vita* a ro kalz muioch a bouez da vuhez Fructuosus evel manac'h eget evel eskob. Er c'hontrol, an aozer a gont dre ar munut penaos e voe savet manatioù gant Fructuosus hag ivez e vuhez lean. Darn eus ar studienn-mañ a bled gant tenderioù zo a gav o orin en oberoù ar sant hag int danevellet en un amva gwiraour lik.

68. Voir par exemple J. ORLANDIS, « Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica », *Estudios sobre Instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, p. 97-123 sur le siège épiscopal établi dans le monastère de Dumio.

69. L'édition la plus récente est celle de C. M. AHERNE, *Valerio of Bierzo. An Ascetic of the late Visigothic Period*, Washington, D.C., 1949. Voir également l'édition par J.-P. MIGNÉ, *Patrologia Latina*, t. 87, col. 439-458.

70. R. COLLINS, « The « autobiographical » works of Valerius of Bierzo : their structure and purpose », dans son volume *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*, Aldershot, Variorum, 1992, essai IV, p. 425-442. Cet essai est une version corrigée du texte publié sous le même titre et avec la même pagination dans le volume *Los Visigodos : Antigüedad y Cristianismo III*, A. GONZALEZ BLANCO (éd.), Murcia, 1986, p. 425-442. Valère aurait écrit ces textes à la fin de sa vie, vers 695-700. Collins voit dans ces textes des sortes de « conférences monastiques » destinées à édifier un public d'ascètes, et formant, d'une certaine manière, des matériaux pour une future *Vita* éventuelle... qui ne vit pas le jour suite aux troubles causés par les invasions arabes quelques années plus tard.