



Chapitre de livre

2009

Accepted version

Open Access

This is an author manuscript post-peer-reviewing (accepted version) of the original publication. The layout of the published version may differ .

---

## Odeurs extraordinaires et émotions au Haut Moyen Âge

---

Roch, Martin

### How to cite

ROCH, Martin. Odeurs extraordinaires et émotions au Haut Moyen Âge. In: Le sujet des émotions au Moyen Âge. Piroska Nagy et Damien Boquet (Ed.). Paris : Beauchesne, 2009. p. 433–463. (Bibliothèque historique et littéraire)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:182667>

© The author(s). This work is licensed under a Creative Commons Attribution (CC BY 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

## Introduction

Dans son *Liber in gloria confessorum*, Grégoire de Tours consacre un chapitre au trépas de Pélagie, dévote de Limoges adepte de pratiques ascétiques. Sentant venir la mort, Pélagie demande à son fils Arédius, un moine ami de Grégoire, d'attendre le quatrième jour pour l'ensevelir, de façon à permettre à tous ses serviteurs et à ses servantes de voir son corps et d'assister aux funérailles. Après le décès, le corps est lavé et déposé sur un brancard dans l'église. Grégoire écrit alors que « le quatrième jour, avant son ensevelissement, une telle suave odeur s'exhala du corps que tous en étaient dans l'admiration<sup>1</sup> ».

Nous avons ici un de ces récits que tout lecteur des sources médiévales est amené à rencontrer un jour ou l'autre. Mais la thématique de « l'odeur de sainteté » n'a, jusqu'à aujourd'hui, guère suscité d'intérêt de la part des historiens<sup>2</sup>. Or, si les odeurs en elles-mêmes – et *a fortiori* les odeurs miraculeuses – nous échappent, leurs représentations, en particulier celles de leurs perceptions, peuvent être étudiées, et c'est ce que nous nous proposons de montrer à partir de sources produites durant le haut Moyen Âge occidental (Ve-IXe s.).

Les sciences humaines (psychologie, anthropologie, neurosciences, etc.) révèlent toujours plus la complexité de la perception olfactive et les qualités paradoxales des odeurs, un domaine longtemps méconnu<sup>3</sup>. Ainsi – on le sait au moins depuis Proust, et des travaux récents le confirment –, les perceptions olfactives peuvent imprégner durablement la mémoire ; en outre, elles sont souvent porteuses d'une forte charge émotionnelle<sup>4</sup>. Considérées dans leur ensemble, les odeurs se situent en quelque sorte à l'intersection des

---

\* Je tiens à remercier les lecteurs d'une première version de cette étude pour leurs observations et leurs critiques constructives, qui m'ont permis de préciser plus d'un point et, en tout cas, d'améliorer l'ensemble.

<sup>1</sup> « *Quarta vero die, priusquam sepeliretur, tantus odor suavitatis eflagravit a corpore, ut omnes admirarentur* » (GREGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria confessorum*, 102 ; MGH SRM I/2 ; p.363.).

<sup>2</sup> Sur cela et sur les divers aspects du sujet, nous renvoyons à notre travail, en cours de publication : MARTIN ROCH, *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (Ve-VIIIe s.)*, thèse de doctorat (dir. FRANCO MORENZONI), Université de Genève 2006. Pour la culture médiévale dans la longue durée, la seule étude récente d'importance est celle de JEAN-PIERRE ALBERT, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates* (Paris 1990) ; mais, strictement parlant, l'ouvrage n'aborde pas les « odeurs de sainteté » indiquées en titre, puisqu'il s'intéresse essentiellement au baume en tant qu'élément indispensable dans la confection du saint-chrême. Pour le christianisme ancien et les débuts du Moyen Âge, les travaux qui, selon nous, ont jusqu'ici le mieux balisé le terrain sont ceux de SUSAN ASHBROOK HARVEY et de BÉATRICE CASEAU, qui travaillent toutes deux sur l'Antiquité tardive et intègrent dans leurs études les sources hagiographiques, théologiques, liturgiques avec les données matérielles (cf. B. CASEAU, *'Evodia'. The Use and Meaning of Fragrances in the Ancient World and their Christianization (100-900 AD)*, thèse inédite, Princeton 1994 ; S. ASHBROOK HARVEY, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley-Los Angeles-London 2006).

<sup>3</sup> Pour une synthèse des acquis récents de la recherche, cf. ANDRE HOLLEY, *Eloge de l'odorat*, Paris 1999.

<sup>4</sup> Expérience olfactive, émotions et mémoire sont étroitement liées (cf. JOËL CANDEAU, « De la ténacité des souvenirs olfactifs », *La Recherche*, no 334 (juillet-août 2001) ; p.58-62. Voir aussi RACHEL S. HERZ, « Influences of Odors on Mood and Affective Cognition », dans CATHERINE ROUBY *et al.* (ed.), *Olfaction, Taste, and Cognition*, Cambridge etc. 2002 ; p.160-177 ; MARY L. PHILLIPS, MAIKE HEINING, « Neural Correlates of Emotion Perception : From Faces to Taste », dans *ibid.* ; p.196-208.

différentes dimensions de l'existence humaine : le monde naturel et physiologique, le monde social, le monde imaginaire et symbolique ou religieux<sup>5</sup>.

Pour explorer l'unité et la complexité de ces aspects dans la culture occidentale du haut Moyen Âge, nous avons interrogé des récits tels que celui de Grégoire de Tours – choisi parmi d'autres dans son oeuvre. Il est, en effet, indispensable de recourir aux sources narratives<sup>6</sup>, car ce sont elles qui nous permettent d'accéder à des conceptions et à des représentations « en acte », c'est-à-dire intégrées dans l'organisation d'événements, de causes et d'effets, de moments et de lieux. En outre, seuls les récits permettent de prendre en compte les protagonistes des exhalaisons extraordinaires – « émetteurs » et « récepteurs », témoins directs et indirects... Cette démarche permet à la fois de dépasser la constatation banale que les odeurs sont soit bonnes soit mauvaises, et de ne pas réduire *par principe* les récits d'odeurs extraordinaires à une répétition de lieux communs sans grande signification. Ce faisant, il est préférable de renoncer à distinguer entre écrits « historiques » ou « hagiographiques », tant les contours des « genres » nous paraissent souvent flous<sup>7</sup>.

Il va sans dire que, si « tout récit ne vit que de ses multiples renvois entre le réel et la fiction<sup>8</sup> », il doit être éclairé par d'autres documents disponibles (littérature théologique, sources liturgiques, données archéologiques et iconographiques, etc.) ; alors seulement peut-il devenir un précieux moyen d'accès vers une réalité sociale déterminée. Soulignons en particulier que l'horizon culturel et religieux des récits que nous prendrons en considération était constitué par les Ecritures saintes : celles-ci occupaient une place suréminente dans les monastères, où vivaient la plupart des hagiographes du haut Moyen Âge<sup>9</sup>. A travers la liturgie, la lecture et la méditation de la Bible et des Pères, ces derniers étaient profondément imprégnés de notions associant bonnes odeurs et réalités sacrées : parfums des sacrifices<sup>10</sup>, parfum de la connaissance de Dieu<sup>11</sup> ou de Dieu lui-même<sup>12</sup>, parfum des justes<sup>13</sup>... Leur langage même a subi cette empreinte biblique, comme en témoigne la fréquence, dans les récits d'odeurs merveilleuses, des expressions *odor suavis* (*suavissimus*) ou *odor suavitatis*<sup>14</sup>.

---

<sup>5</sup> Sur cette multiplicité d'aspects des perceptions olfactives analysée du point de vue d'un théologien de la liturgie, cf. HERMANN REIFENBERG, « Duft-Wohlgeruch als Gottesdienstliches Symbol. Liturgisch-phenomenologische Aspekte des odoratischen Elementes », *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 29 (1987) ; p.321-351, en particulier p.324-325.

<sup>6</sup> Au sujet de la fonction centrale du récit dans le christianisme (récit de l'Incarnation, récits de la vie des saints), et ce au moins jusqu'à la fin du Moyen Âge, cf. ALAIN BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris 1993. Voir également JEAN-LOUIS DEROUET, « Les possibilités d'interprétation sémiologique des textes hagiographiques », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 62 (1976) ; p.153-162.

<sup>7</sup> Voir les réflexions de FELICE LIFSHITZ, « Beyond Positivism and Genre : 'Hagiographical' Texts as Historical Narrative », *Viator*, 25 (1994) ; p.95-113).

<sup>8</sup> JEAN MOLINO, RAPHAËL LAFHAIL-MOLINO, « Le récit, un mécanisme universel », *Sciences humaines*, no 148 (2004) ; p.22.

<sup>9</sup> Cf. JEAN LECLERCQ, « L'Écriture sainte dans l'hagiographie monastique du haut Moyen Âge », *La Bibbia nell'alto Medioevo*, Settimane di studio..., 10 (1962), Spoleto 1963 ; p.103-128.

<sup>10</sup> Cf. 2 Co 2, 15-16 ; Ep 5, 2 ; Ex 29, 18 ; etc.

<sup>11</sup> Cf. 2 Co 2, 14.

<sup>12</sup> Dans la littérature patristique, Ct 1, 3 (« *unguentum exinanitum est nomen tuum* ») est ainsi communément lu en référence au Christ (cf. PIETRO MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3*, Roma 1975).

<sup>13</sup> Cf. Si 39, 13-14.

<sup>14</sup> Quelques exemples dans la Vulgate : Ex 29, 18 (« *odor suavissimus victimae Dei* ») ; Lv 1, 13 (« *in holocaustum et odorem suavissimum Domino* ») ; Ep 5, 2 (« *oblacionem et hostiam Deo in odorem suavitatis* »). Sur un plan général, cf. MARC VAN UYTFANGHE, « L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale », dans JACQUES FONTAINE, CHARLES PIETRI (dir.), *Le monde latin antique et la Bible*, (Bible de tous les tems, vol. 2), Paris 1985 ; p.565-611 ; *id.*, « Modèles bibliques dans l'hagiographie », dans

Cela dit, les mentions d'odeurs miraculeuses, liées ou non à des reliques de saints, apparaissent relativement rarement dans les sources occidentales de l'époque. Ainsi, sur la bonne centaine de Vies de saints mérovingiens publiées dans les *Monumenta Germaniae Historica*, une vingtaine seulement rapportent des exhalaisons hors du commun, bonnes pour la plupart. Au total, nos recherches nous ont permis de réunir une petite centaine de récits rapportant des exhalaisons prodigieuses, bonnes ou mauvaises, dans des textes datables du début du Ve à la première moitié du IXe siècles.

Or, constat important, dans la plupart de ces récits, les effets suscités par les perceptions d'odeurs extraordinaires paraissent relever moins de l'émotionnel que du cognitif, comme l'illustrent des expressions telles que : « *unde indubitatum est*<sup>15</sup> », « *ita ut per hoc patenter agnoscerent*<sup>16</sup> », ainsi que l'usage des verbes *credere*, *ostendere*, *intellegi*, etc. Le verbe *sentire* lui-même, très commun dans notre corpus et utilisé pendant toute la période considérée, présente d'ailleurs une polysémie tout à fait significative, limitée ni au domaine olfactif, ni au domaine sensoriel en général : *sentire*, c'est aussi « penser », « juger », « apprécier », etc.<sup>17</sup>. Mary Garrison l'a déjà fait observer : « Perception, not emotion, was our medieval subjects' language of knowledge, apprehension and opinion<sup>18</sup> ». Néanmoins, un certain nombre de textes associent clairement *des émotions* à la perception d'exhalaisons prodigieuses. Quelles sont donc ces émotions ? Quels rapports les textes établissent-ils entre perceptions olfactives et émotions ? Telles sont les questions qui orientent cette étude.

Nous ne traiterons pas des odeurs fétides dégagées par de grands pécheurs, des hérétiques, ou des démons : non seulement elles sont largement minoritaires dans nos sources, mais cela nécessiterait aussi d'autres développements. Nous nous limiterons donc à présenter les effets émotionnels suscités par des odeurs d'origine *a priori* positive. Nous n'emploierons d'ailleurs que par commodité l'expression « odeur de sainteté », puisque les sources narratives ne mentionnent pas seulement la bonne odeur perçue à la mort d'un saint, d'une sainte, ou près de leurs reliques, mais également d'autres exhalaisons extraordinaires, intervenues dans des circonstances et des contextes variables, qu'il faut prendre en compte en même temps que les conditions de production des textes, leurs publics, leur langage... En d'autres termes, il n'existe pas *une* « odeur de sainteté », mais des représentations diverses d'odeurs diverses. Notons enfin que l'expression latine *odor sanctitatis* semble n'apparaître qu'au IXe siècle et qu'elle signifie alors la « réputation de sainteté<sup>19</sup> ».

## Joie et réconfort auprès des saints

Le texte de Grégoire de Tours cité plus haut fait état de l'*admiratio* suscitée par le parfum suave exhalé du corps de Pélagie. Comme il convient au *miraculum*, l'admiration, la stupeur, ou l'émerveillement comptent parmi les affects provoqués par les odeurs extraordinaires, celles-ci étant souvent qualifiées à juste titre de *miri*, *mirifici*, *admirandi*, etc. ; cependant, dans notre corpus, les émotions associées de façon caractéristique à des exhalaisons

---

PIERRE RICHE, GUY LOBRICHON (dir.), *Le Moyen Âge et la Bible*, (Bible de tous les temps, vol. 3), Paris 1984 ; p.449-488.

<sup>15</sup> GREGOIRE DE TOURS, *Liber vitae Patrum*, X, 4.

<sup>16</sup> GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, IV, 15,5.

<sup>17</sup> Cf. PAUL MORILLON, *Sentire, sensus, sententia. Recherche sur le vocabulaire de la vie intellectuelle, affective et physiologique en latin*, Lille 1974.

<sup>18</sup> MARY GARRISON, « The study of emotions in early medieval history : some starting points », *Early Medieval Europe*, 10 (2001) ; p. 244.

<sup>19</sup> Voir par exemple RUDOLF DE FULDA, *Vita s. Lioba*, 27 ; AA.SS. Sep. VII, dies 28 Sept., 0767D-E.

merveilleuses sont essentiellement celles de la joie et de la consolation ou du réconfort. Il faut toutefois noter que, à l'instar des perceptions sensorielles, les émotions sont parfois mêlées ; une classification stricte n'est donc pas réellement possible.

### *La joie*

Eugippe, un moine appartenant à la communauté fondée dans le Norique par l'ascète Séverin, assistait en 488 à l'exhumation du corps du saint fondateur. Une vingtaine d'années plus tard, Eugippe lui-même relatera ces événements dans sa Vie de saint Séverin :

« La tombe une fois ouverte, un parfum d'une si grande douceur nous saisit, nous tous qui nous tenions autour, que, en raison de l'excès de notre joie et de notre stupéfaction, nous nous prosternâmes par terre. Puis, alors que nous pensions de façon humaine trouver les ossements du cadavre disjoints – car la sixième année depuis son inhumation s'était écoulée –, nous découvrîmes l'ensemble du corps intact. Pour ce miracle, nous rendîmes infiniment grâce au créateur de toute chose, parce que le cadavre du saint, dans lequel aucun aromate ne se trouvait et que la main de l'embaumeur n'avait nullement approché, était resté sans dommage jusqu'à ce jour, avec la barbe autant qu'avec les cheveux<sup>20</sup> ».

Différents éléments du récit d'Eugippe sont dignes d'attention. Avant tout, au moment où la tombe est ouverte, la première perception rapportée est celle du parfum qui s'en échappe ; la vision du corps parfaitement conservé n'advient que dans un deuxième temps. Eugippe distingue donc nettement entre les deux phénomènes – qui, du point de vue biologique, nous sembleraient liés. Par ailleurs, il semble vouloir dire que les présents subissent passivement l'impact de l'odeur miraculeuse, puisque le sujet de la première phrase citée est la « *fragrantia* », qui « saisit » (« *accepit* ») les moines présents – l'emploi du verbe *accipio* est d'ailleurs tout aussi significatif. Enfin, l'effet de la « *suavitatis fragrantia* » est décrit comme une joie (*gaudium*) et un étonnement (*admiratio*) sans bornes, à tel point que les moines se prosternent par terre.

Ce n'est qu'après avoir perçu le parfum que les moines s'aperçoivent que le corps du saint est intact, avec barbe et cheveux. Or ils ne s'y attendaient pas, peut-être parce qu'ils savaient que le corps n'avait en aucun point été embaumé. Pour Eugippe, il s'agit donc bien d'un *miraculum*. Cette découverte incite les assistants à rendre grâce, à louer Dieu, le Créateur : une réaction en paroles, exprimée – dirait-on – selon le langage liturgique de l'action de grâce envers Dieu. On remarque donc que la vue du corps intact suscite chez les moines un effet et un comportement sur un plan rationnel et discursif – qui n'exclut certes pas les sentiments –, alors que, saisis par l'odeur extraordinaire exhalée de la tombe, les moines avaient réagi de manière nettement plus émotionnelle, sans paroles et par des gestes (le prosternement).

Un second témoignage que nous pouvons convoquer concerne également une translation, mais cette fois dans la Gaule mérovingienne : quelque temps après la mort de saint Arnulf (ou Arnoul), survenue entre 643 et 647<sup>21</sup> dans son ermitage à Habendum (futur Remiremont, dans

---

<sup>20</sup> « *Quo patefacto tantae suavitatis fragrantia omnes nos circumstantes accepit, ut prae nimio gaudio atque admiratione prosterneremur in terra. Deinde humaniter aestimantes ossa funeris invenire disiuncta, nam annus sextus depositionis eius effluxerat, integram corporis compagem repperimus. Ob quod miraculum immensa gratias retulimus omnium conditori, quia cadaver sancti, in quo nulla aromata fuerant, nulla manus accesserat condientis, cum barba pariter et capillis usque ad illud tempus permansisset inlaesum* » (EUGIPIUS, *Commemoratorium vitae sancti Severini*, 44,6 ; éd. PHILIPPE REGERAT, *Eugippe : Vie de saint Séverin*, Paris SC 1991 ; p.290).

<sup>21</sup> Cf. NANCY GAUTHIER, *L'évangélisation des pays de la Moselle*, Paris 1980 ; p.382.

les Vosges), son successeur Goëric décide de transférer son corps à Metz, dans la basilique des Saints-Apôtres. Le moine de Metz qui rédige la *Vita Arnulfi* peu après ces événements<sup>22</sup> relate qu'une « foule immense de clercs et de laïcs<sup>23</sup> » et deux autres évêques se dirigent ensemble vers Habendum :

« En ce lieu, ils célèbrent avec respect les vigiles, ils enlèvent les saints membres du sarcophage de pierre, et les déposent sur la civière ; puis, reprenant bientôt le chemin, ils s'en reviennent avec joie vers la ville : en effet, un parfum suave se dégage des membres sacrés et remplit tous ceux qui font route<sup>24</sup> ».

A la différence de la *Vie de saint Séverin*, ce texte-ci ne prétend pas que les « *sancta membra* » d'Arnulf soient intacts ; il n'en donne même aucune description. Seuls sont indiqués les gestes qui les concernent : l'extraction de leur sépulture originelle et leur déposition sur le brancard. Cette sobriété rend d'autant plus remarquable la mention de l'« *odor suavitatis* » exhalée par les *sacra membra*. A nouveau, le parfum n'est pas décrit : il est simplement constaté. En revanche, nous pouvons en lire les effets. En premier lieu, le *gaudium* : la foule revient vers la ville « avec joie », le texte expliquant cette joie par la perception du parfum exhalé par le corps saint. Mais la *Vita Arnulfi* fait état d'un second effet : tous les participants à la procession sont « remplis » de cette odeur – un élément que nous retrouverons.

C'est encore la joie qui est fortement mise en évidence dans un passage de la *Vie de saint Adelphe* (Adelphius), troisième abbé d'Habendum/Remiremont mort peu après 670<sup>25</sup>. Toutefois, les circonstances de l'événement sont autres :

« Une certaine servante du Christ, remplie d'une sainte dévotion, alors qu'elle chantait attentivement les psaumes près du tombeau du saint, affirme qu'il se fit en dessous de son sépulchre comme un léger bruit, qui se dirigea de l'autre côté. Et bientôt ce lieu resplendit, rempli qu'il était par une indicible douceur et un parfum suave. Et en vérité, on se tenait là tout réjouis et comme transportés d'une joie indicible<sup>26</sup> ».

Le texte souligne la *devotio* de cette *sanctimonialis famula Christi* : il ne s'agit pas d'une religieuse quelconque, encore moins d'une laïque<sup>27</sup>. Quant à l'extraordinaire odeur, elle se caractérise par sa suavité ineffable (« *inenarrabili dulcedine* », « *odore suavitatis* »), par le

---

<sup>22</sup> En tout cas avant 653, selon N. GAUTHIER (cf. *ibid.* ; p.373).

<sup>23</sup> L'importance de l'assistance est proportionnée à la réputation de sainteté dont jouissait Arnulf de son vivant déjà, ce qui explique la rapidité avec laquelle fut entreprise la *translatio*. Dans le haut Moyen Âge, celle-ci est l'équivalent de la future canonisation (cf. MARTIN HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, (Typologie des sources du moyen âge occidental, 33), Turnhout 1979 ; p.80).

<sup>24</sup> « *Post annos fere iam acto tempore vir electissimus successor eius Goericus episcopus, consilium inito, coacervata clericorum seu eciam et populorum ingente caterva, acceptis quoque duobus episcopis, sic una pariter pergunt ad heremum. Co [sic !] in loco excubias cum reverencia caelebrantes, sancta membra ab urna lapidis auferentes, grabato inponunt, adque mox arripientes itinera, cum gaudio remeant ad urbem; nam suavitatis odor exiit sacris membris, cunctos replet evidentes* » (*Vita Arnulfi*, 23 ; MGH SRM II ; p.442-443).

<sup>25</sup> Cette Vie est datée du dernier quart du VIIIe siècle. Sur ce texte, cf. MONIQUE GOULLET, « Les saints du diocèse de Toul », in MARTIN HEINZELMANN (dir.), *L'hagiographie du haut Moyen Âge en Gaule du Nord. Manuscrits, textes et centres de production*, Stuttgart 2001 ; p.62-64.

<sup>26</sup> « *Quedam namque sanctimonialis famula Christi, sancta repleta devocione, ad sepulchrum illius dum intente psalmos caneret, factum asseruit infra urnam illius tamquam murmur lene, in aliud latus vertendum. Moxque locus ille inenarrabili dulcedine atque odore suavitatis repletus enituit. Erant namque ibidem gaudentes et quasi exultantes leticia inenarrabili* » (*Vita Adelphii abbatis Habendensium*, 11 ; MGH SRM IV ; p.228).

<sup>27</sup> La présence féminine dans le texte correspond au fait que Habendum était un monastère double ; d'ailleurs, la Vie d'Adelphe a été commandée par l'abbesse Tetta (cf. *Vita Adelphii*, 12 ; *ibid.*).

fait qu'elle remplit tout l'endroit (« *locus ille [...] repletus* »), et par l'immense joie qu'elle suscite – la joie est aussi dite *inenarrabilis*. La fin du récit laisse entendre que la moniale a appelé d'autres personnes comme témoins de l'événement, et tous se réjouissent (« *gaudentes et quasi exultantes* »). Observons une nouvelle fois que, en dehors de sa *suavitas* – qu'il nous faut encore interpréter –, l'odeur n'est pas décrite en elle-même mais à travers ses effets.

Ces exemples attestent que c'était en premier lieu le *gaudium*, la *laetitia*, que l'on éprouvait au moment où l'on percevait un parfum merveilleux lors de l'exhumation et de la translation d'un corps saint, ou près de la tombe du saint ou de la sainte. Certes, dans les récits que nous avons lus, cette joie est non seulement due au plaisir procuré par la *suavitas odoris*, mais aussi à la confirmation que cette dernière apporte du statut privilégié dont le saint jouit auprès de Dieu, ce « Dieu qui habite en ses saints » – comme l'écrivent certains hagiographes<sup>28</sup> ; et cela participe évidemment de la justification du culte rendu à « l'ami de Dieu ». Cependant, ces textes, et bien d'autres encore, mettent aussi en lumière la joyeuse expérience de la *praesentia* du saint<sup>29</sup>, de sa présence vive et agissante dans ses reliques et dans sa tombe.

### *Consolation et réconfort*

Un second groupe de récits associe aux odeurs perçues *près* des saints ou *par* des saints des sentiments de consolation et de réconfort – sentiments qui contrastent parfois avec d'autres perceptions et affects. Voici d'abord deux récits de trépas rapportés par Grégoire le Grand dans le livre IV de ses *Dialogues*<sup>30</sup> ; ils illustrent l'affirmation par laquelle Grégoire ouvre le chapitre 15 de ce même livre : « Il faut savoir que souvent, quand les âmes des élus quittent leur corps, des chants de louange céleste se font entendre. Les mourants écoutent cette douceur (*dulcedo*) avec plaisir (*libenter*) et ainsi ne perçoivent point la rupture entre l'âme et la chair<sup>31</sup> ». Nous verrons que la *dulcedo* réconfortante ainsi éprouvée ne désigne pas uniquement les chants, mais aussi des odeurs suaves.

Dans le premier récit, Grégoire décrit les circonstances extraordinaires de la mort d'un pauvre méritant, Servulus, qui, paralytique, s'était tenu pendant longtemps sous le portique menant à l'église de saint Clément à Rome et qu'une longue maladie avait mené à la fin<sup>32</sup>. Tandis que Servulus attend la mort, il demande que l'on chante les psaumes avec lui. Il s'écrie soudain qu'il entend chanter des laudes au ciel, et bientôt, « *sancta illa anima carne soluta est*<sup>33</sup> ». Au même moment,

« un parfum d'une telle intensité se répandit que tous ceux qui étaient présents étaient remplis d'une douceur inestimable, de sorte qu'ils reconnaissaient ainsi clairement que les laudes célestes avaient accueilli cette âme. Un de nos

---

<sup>28</sup> « [... *Dominus,*] *qui in sanctis habitat...* » (*Legenda Faustini, Iovittae et Caloceri*, 25 ; éd. FEDELE SAVIO, « La légende des saints Faustin et Jovite », *AB*, 15 (1896) ; p.121). Cette citation du Ps 112, 5 est une traduction indépendante de la Vulgate, mais très populaire au Moyen Âge.

<sup>29</sup> C'est le titre du chapitre que PETER BROWN a consacré à ce sujet dans son célèbre ouvrage, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1982.

<sup>30</sup> Ces récits, avec un troisième que nous verrons plus avant, sont repris des homélies prononcées par Grégoire sur les évangiles, respectivement dans *Hom. in Ev.*, I, 15,5 ; II, 40,11 ; II, 38,15. Les homélies ont été prononcées entre l'Avent 590 et la moitié de l'an 593 (cf. GIUSEPPE CREMASCOLI, *San Gregorio Magno. Omelie sui Vangeli*, Roma 1994 ; p.7).

<sup>31</sup> « *Sed inter haec sciendum est, quia saepe animabus exeuntibus electorum dulcedo solet laudis caelestis erumpere, ut, dum illa libenter audiunt, dissolutionem carnis ab anima sentire minime permittantur* » (GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, IV, 15,1 (désormais: *Dial.*) ; éd. et notes ADALBERT DE VOGÜÉ, trad. PAUL ANTIN légèrement modifiée par nous, Paris SC 1978-1980, vol.3 ; p.58).

<sup>32</sup> *Ibid.*, IV, 15,2 ; p.60.

<sup>33</sup> *Ibid.*, IV, 15,4 ; p.62.

moines, qui vit encore, était présent. Il a pour habitude d'attester avec beaucoup de larmes que, jusqu'à la sépulture du corps, l'odeur de ce parfum ne se retira pas de leurs narines<sup>34</sup> ».

Si seul Servulus a entendu le chant céleste, le parfum est perçu par tous et a pour effet de confirmer la réalité des paroles du mourant et de son entrée dans le paradis. Des années plus tard, les larmes du moine racontant ces événements attestent à la fois qu'il a éprouvé un avant-goût du Ciel à travers la suave fragrance, qu'il en garde la nostalgie, mais sans doute également qu'il a atteint un niveau spirituel supérieur, qui le rend digne de foi<sup>35</sup>.

Soulignant explicitement la fonction réconfortante de l'*odor suavitatis*, le deuxième récit relate des événements datant d'une vingtaine d'années, donc de l'époque à laquelle Grégoire est devenu moine. Ici aussi, le pontife connaît personnellement au moins une des protagonistes, tandis qu'il a recueilli des témoignages indirects des événements<sup>36</sup>. Ce chapitre des *Dialogues* présente une vieille femme portant l'habit monastique et vivant avec deux disciples près de la basilique Sainte-Marie-Majeure. Une des disciples, du nom de Romula, était la plus riche en vertus. Pendant longtemps paralysée, elle appelle une nuit ses deux consoeurs :

« À minuit, comme elles étaient auprès du lit de la malade, soudain une lumière céleste emplît la maisonnette. Sa splendeur était si éblouissante que leur cœur se glaça d'une terreur indicible. Comme elles l'ont dit par la suite, tout leur corps devint raide et elles restèrent figées de stupeur. Puis ce fut le bruit d'une grande foule qui entrait, la porte de la maisonnette fut ébranlée comme par un flot humain. Elles entendaient, comme elles l'ont dit, cette foule qui entrait, mais elles ne voyaient rien à cause de la lumière excessive et de la peur. La crainte leur faisait baisser les yeux et l'intensité de la lumière les éblouissait. Cette lumière fut aussitôt suivie d'un parfum merveilleux dont la douceur les réconforta (*refoveret*), car le rayonnement les avait terrifiées (*terrueerat*)<sup>37</sup> ».

Les jours suivants, la splendeur diminue progressivement, mais le parfum demeure. La quatrième nuit, après que Romula a reçu le viatique, un double chœur, masculin et féminin, chante psaumes et répons.

« Tandis que se célébraient ces obsèques célestes aux portes de la maisonnette, l'âme sainte fut délivrée des liens de la chair. Elle fut conduite au ciel, et, à mesure que les chœurs psalmodiant s'élevaient, le chant devenait moins

---

<sup>34</sup> « ... tanta illic fragrantia odoris aspersa est, ut omnes illi qui aderant inaestimabili suavitate replerentur, ita ut per hoc patenter agnoscerent, quod eam [animam] laudes in caelo suscepissent. Cum rei monachus noster interfuit, qui nunc usque vivit et cum magno fletu adtestari solet quia, quousque corpus eius sepulturae traderent, ab eorum naribus odoris illius fragrantia non recessit » (*ibid.*, IV, 15,5 ; p.62. Notre traduction).

<sup>35</sup> Au sujet des différentes significations des larmes dans l'œuvre de Grégoire le Grand, cf. PIROSKA NAGY, *Le don des larmes*, Paris 2000 ; p.124-133.

<sup>36</sup> Cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dial.*, *op.cit.*, IV, 16,1.2.4.

<sup>37</sup> « Cumque noctis medio lectulo iacentis adsisterent, subito caelitus lux emissa omne illius cellulae spatium inplevit, et splendor tantae claritatis emicuit, ut corda adsistentium inaestimabili pavore perstringeret, atque, ut post ipsae referebant, omne in eis corpus obrigesceret et in subito stupore remaneret. Coepit namque quasi cuiusdam magnae multitudinis ingredientis sonitus audiri, ostium cellulae concuti ac si ingredientium turba premeretur, atque, ut dicebant, intrantium multitudinem sentiebant, sed nimietate timoris et luminis videre non poterant, quia earum oculos et pavor depresserat, et ipsa tanti luminis claritas reverberabat. Quam lucem protinus miri est odoris fragrantia subsecuta, ita ut earum animarum, quia lux emissa terrueerat, odoris suavitas refoveret » (*ibid.*, IV, 16,5 ; p.64-66 ; trad. P. ANTIN).

distinct. Enfin le murmure de la psalmodie et le suave parfum se dissipèrent dans le lointain<sup>38</sup> ».

Ce récit est plus complexe que le précédent. Ici, les trois protagonistes perçoivent et la lumière – qui les éblouit – et « le bruit d'une grande foule » ainsi que les chants célestes, et le merveilleux parfum. Le sens de la vue s'est donc ajouté à ceux de l'ouïe et de l'odorat. Ces trois expériences sensorielles ne sont d'ailleurs pas simplement juxtaposées, car chacune intervient à un moment propre, ou produit un effet et des émotions différents : la lumière éblouit et terrifie les femmes, mais celles-ci sont ensuite réconfortées par la douceur du parfum ; aveuglées par le rayonnement, elles entendent bien le bruit d'une foule entrant dans leur maisonnette, mais ne la voient pas ; le rayonnement diminue ensuite peu à peu, mais le parfum persiste (« *odor remansit* »). La quatrième nuit, la psalmodie commence à se faire entendre et diminue progressivement après la mort de Romula. Le parfum céleste ne disparaît qu'au moment où le chant s'éteint définitivement. Sans doute sa fonction réconfortante n'a-t-elle plus de raison d'être.

À l'inverse, un passage de Grégoire de Tours relie la disparition d'un parfum extraordinaire à des pleurs de tristesse. Grégoire rapporte les propos de son ami Salvius, qui, tombé dans un état de mort apparente, a « voyagé » dans le Paradis ; ayant repris conscience, Salvius a d'abord passé trois jours en silence, sans boire ni manger ; finalement, sur l'insistance de ses compagnons, il s'est décidé à raconter ce qu'il a vu et expérimenté :

« Après avoir prononcé ces paroles, à la stupéfaction de tous ceux qui étaient là, le saint de Dieu recommença à dire avec des larmes : 'Malheur à moi, parce que j'ai osé révéler un tel mystère. Car voici que le parfum suave, que j'avais puisé dans le lieu saint, et par lequel j'ai été sustenté pendant ces trois jours sans [prendre] aucune nourriture ou boisson, s'est retiré de moi<sup>39</sup> ».

Avec la perte de la perception du parfum paradisiaque, Salvius pleure la fin de l'expérience extraordinaire qu'il a faite.

On aura remarqué que, à la différence des textes présentés plus haut, ces récits de Grégoire le Grand et de Grégoire de Tours relient les odeurs extraordinaires non pas à des hommes et des femmes de Dieu, mais directement au monde divin, dont les protagonistes font une certaine expérience à l'approche de la mort. De la terre au Paradis et inversement, la continuité de l'expérience sensorielle faite par les saints personnages surpasse celle de la rupture entre l'âme et la chair. Au cours de ces processus, perceptions et émotions sont étroitement liées, tout en possédant des modalités variables.

## Emotions contrastées

Le récit tracé par Grégoire le Grand de la mort de Romula décrivait l'effet réconfortant du parfum suave par opposition à la terreur causée par une éblouissante lumière. Dans quelques textes, plus rares mais particulièrement intéressants, les effets émotionnels suscités par les

---

<sup>38</sup> « *Cumque ante fores cellulae exhiberentur caelestes exsequiae, sancta illa anima carne soluta est. Qua ad caelum ducta, quanto chori psallentium altius ascendebant, tanto coepit psalmodia lenius audiri, quousque et eiusdem psalmodiae sonitus et odoris suavitas elongata finiretur* » (*ibid.*, IV, 16,7 ; p.66-68; trad. P. ANTIN).

<sup>39</sup> « *Haec eo loquente, stupentibus cunctis qui aderant, coepit iterum sanctus Dei cum lacrimis dicere: 'Vae mihi, quia talem misterium ausus sum revelare. Ecce enim odor suavitatis, quam de loco sancto hauseram, et in quo per hoc triduum sine ullo cybo potuque sustentatus sum, recessit a me'* » (GREGOIRE DE TOURS, *Libri Historiarum*, VII, 1 ; MGH SRM I/1 ; p.326).

perceptions d'odeurs hors du commun sont eux-mêmes ambigus ou mêlés. Nous prendrons pour exemples la *Vita Eligii*, le *Sermo de vita sancti Sualonis*, et le *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*.

La *Vie de saint Eloi* (mort en 660<sup>40</sup>) dédie beaucoup d'espace à la narration de la découverte des reliques du martyr Quentin, effectuée par Éloi « *in principio episcopatus sui*<sup>41</sup> ». Le récit des événements suit une progression dramatique remarquable. Éloi, inspiré par Dieu, se rend compte que le corps saint ne se trouve pas à l'emplacement dans l'église où le peuple le vénère. Il se met à sonder le pavement. Comme il ne trouve encore nulle trace de la tombe, le clergé présent commence à être pris de doutes et à lui objecter que le corps du martyr, après tant de temps, a dû tomber en poussière<sup>42</sup>. Éloi prescrit alors un jeûne de trois jours et prie assidûment Dieu de lui révéler le « trésor tant désiré<sup>43</sup> ». Puis, il indique de creuser à un endroit que rien ne distingue. Après avoir fouillé jusqu'à plus de dix pieds de profondeur, à la troisième nuit d'effort, les gens sont de nouveau découragés. Éloi ôte alors son manteau, se saisit de la houe, et se met à creuser de toutes ses forces, à la lumière des cierges. Fouillant sur le flanc de la fosse, l'évêque aperçoit bientôt un sarcophage très ancien<sup>44</sup> :

« Alors, plein d'une grande joie, avec la houe qu'il tenait à la main il frappa avidement le flanc du sépulcre ; à l'instant, la tombe ayant été perforée, un tel parfum, accompagné d'une prodigieuse lumière, s'en répandit, que le saint Éloi lui-même, ébranlé par l'éclat de la lumière et par le parfum indicible, put difficilement y tenir<sup>45</sup> ».

Alors que la nuit retombe, Éloi pleurant de joie couvre de baisers le corps saint<sup>46</sup>.

L'intensité des sentiments attribués au saint par sa Vie est remarquable. Cependant, l'ardent désir d'Eloi et sa joie jusqu'aux larmes sont contre-balancés par la violence d'un autre phénomène : « l'indicible parfum » s'échappant du sarcophage est tel que l'évêque en est physiquement ébranlé (*percussus*) au point de ne pouvoir presque y résister (*vix subsistere potuisset*). Mais s'agit-il uniquement de sensations physiques ? Comment comprendre cette description, si différente de celles qui mentionnaient joie et réconfort comme les effets des suaves exhalaisons des corps saints ou du Paradis ? Il nous faut aborder ces questions en recourant à d'autres documents.

Le premier concerne Sualon (*Sualo/Sola/Solus*), un disciple de saint Boniface qui meurt en 794 dans son ermitage (au lieu actuellement nommé *Solnhofen*, en Bavière). En 838/839<sup>47</sup>, Guntram, diacre et chapelain de Louis le Germanique, obtient de l'évêque de Eichstätt l'autorisation d'exhumer et d'« élever » le corps<sup>48</sup> dans l'église édiflée entre temps sur la tombe et dont il est le préposé. À cette occasion, il demande à une de ses connaissances, le

<sup>40</sup> Le texte est un remaniement de celui écrit par saint Ouen. Dans sa version actuelle, il est datable de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle (cf. MARC VAN UYTFANGHE, « Pertinence et statut du miracle dans l'hagiographie mérovingienne (600-750) », dans DENISE AIGLE (dir.), *Miracle et karama*, (Hagiographies médiévales comparées, 2), Turnhout 2000 ; p.73).

<sup>41</sup> *Vita Eligii episcopi Noviomagensis*, II, 6 ; MGH SRM IV ; p.697.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*

<sup>43</sup> « [...] tanto thesauro tantumque [...] desiderato... » (*ibid.*).

<sup>44</sup> « [...] mox reperit cumbum sanae veterrimum, tegentem corpus sacratum » (*ibid.*).

<sup>45</sup> « Tunc gaudio magno repletus, cum sarculo quem manu gestabat avidissime latus ferisset sepulchri, confestim forato tumulo, tanta odoris flagrantia cum immenso lumine ex eo manavit, ut etiam ipse sanctus Eligius fulgore luminis odoreque inenarrabili percussus vix subsistere potuisset » (*ibid.*).

<sup>46</sup> « Tunc ergo sacrum inventum corpus Eligius cum gaudio lacrimabili exosculatur » (*ibid.*).

<sup>47</sup> Cf. ERICH WENNEKER, « Sola (Suolo) », *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, (hrsg. FRIEDRICH-WILHELM BAUTZ), Bd. 10, 757-758, Hamm 1995 (version Internet mise à jour à partir de 1990 : [http://www.bautz.de/bbkl/]).

<sup>48</sup> Cf. *Sermo de vita sancti Sualonis dicti Soli*, 10 ; MGH Script. XV ; p.162.

moine souabe Ermenrich d'Ellwangen<sup>49</sup>, de rédiger le *Sermo de vita sancti Sualonis*. Voici le récit de l'exhumation, recueilli, selon Ermenrich, de la bouche de Guntram lui-même:

« Après avoir jeûné, avec ceux qui à ce moment-là pouvaient être présents avec moi, nous avons commencé à creuser. Cela achevé, nous avons soulevé le couvercle du sarcophage, désormais depuis de nombreuses années déposé sous la terre et cependant intact. Et comme, avec le plus grand empressement, nous cherchions à voir si l'intérieur contenait quelque chose qui fût exempt de corruption, une fumée telle et d'un parfum si extraordinaire et ineffable en sortit soudain que la basilique tout entière, ainsi remplie, exhalait la plus suave odeur. Quant à nous, frappés de la plus grande stupeur, comme pris de faiblesse nous sommes tombés au sol là où nous nous étions tenus, du côté du palais royal. Réconfortés pourtant par le parfum exhalé, implorant la divine clémence nous avons repris nos esprits. Alors seulement nous approchant de plus près, nous avons vu clairement non seulement que les ossements du saint homme étaient intacts, mais aussi que la poussière de son bienheureux corps était compacte et avait l'aspect d'une extraordinaire vigueur, à tel point qu'on l'eût presque cru non pas mort depuis longtemps, mais toujours vivant. Frère bien-aimé, sache donc sans un doute que cette vision nous pénétra et d'une crainte immense et d'une joie sans limites<sup>50</sup> ».

Ermenrich insère ces lignes dans son *sermo* comme un témoignage de première main, recueilli de Guntram en personne, c'est-à-dire de celui qui procéda à l'exhumation du saint et demanda la rédaction de sa Vie<sup>51</sup>. Selon ce témoignage, l'exhumation de Sualon est d'abord préparée par un jeûne, ce qui met en évidence et l'aspect rituel et le caractère sacré de cette action ; ensuite seulement, elle est effectuée par Guntram assisté par un nombre indéfini de personnes. Première découverte : le sarcophage est intact. Cette constatation semble stimuler la curiosité des présents : peut-être est-ce à partir de ce moment qu'ils conçoivent l'espoir de retrouver le corps saint intact. Ils se penchent donc vers la tombe ; c'est alors qu'ils sont surpris par la prodigieuse fumée odorante qui en sort et remplit l'église. L'effet en est tellement inattendu qu'ils sont pris de faiblesse et tombent au sol – rappelons que, comme Eloi, ils ont jeûné avant de se mettre à creuser le sol. Mais l'excellente odeur leur redonne des forces ; ils découvrent alors le corps parfaitement conservé de Sualon, ce qui suscite en eux à la fois crainte et joie.

Dans ce texte aussi, il est évident que l'odeur extraordinaire est liée avec le corps miraculeusement intact : d'une part, le caractère inattendu et merveilleux de ce parfum constitue un premier *signe*, qui anticipe et annonce le grand miracle du corps « toujours vivant » ; d'autre part, il manifeste d'emblée que le corps – encore invisible – ne sent pas

---

<sup>49</sup> Sur Ermenrich, cf. FRANZ BRUNHÖLZL, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, I/2, Turnhout 1991 ; p.120-122.

<sup>50</sup> « *Factoque ieiunio, cum his qui tunc mecum adesse poterant, coepimus fodere. Quod dum peractum est, levavimus sarcophagi operculum ex multis iam annis subtus terram positum et tamen integrum. Et dum libentissime quid intus incorrupti haberet contemplaremur, tantus et tam ineffabilis mirifici odoris fumus subito inde egressus est, ut tota basilica suavissime ex eo redoleret impleta. At nos nimis attoniti, in parte qua steteramus domus regiae ut fragiles procumbimus. Refocilati vero ex odore fraglanti, divinam clementiam orantes, resumpsimus spiritum. Et tunc demum propius accedentes, perspeximus non solum sancti viri ossa integra, sed et ipsius beatae glebae pulverem ita sibimet coherentem nimiaeque viriditatis speciem tenens, ut quasi non olim mortuus, sed semper vivus putaretur. Hoc igitur, amande frater, dubio absque scias nobis cernentibus et pavorem nimium ac immensum tripudium inculcasse* » (op.cit., 10 ; *ibid.*).

<sup>51</sup> Nous connaissons les deux personnages, qui étaient mutuellement liés comme le montre un échange de lettres en rapport avec la commande de Guntram (cf. MGH, *op.cit.* ; p.153-155). Le récit placé dans la bouche de Guntram n'est donc pas nécessairement une (pure) fiction littéraire.

mauvais, qu'il n'a donc pas subi de décomposition<sup>52</sup>. Un détail d'importance doit toutefois être relevé : la description de l'« ineffable parfum » comme « *fumus* ». L'emploi de ce terme met en évidence deux aspects de l'odeur. En premier lieu, une fumée odoriférante doit être produite par la combustion de quelque matière : ici, le contexte de son émission (église, exhumation solennelle d'un saint) évoque l'encens ; le corps saint est ainsi implicitement comparé à un encensoir<sup>53</sup> – nouvel indice de l'atmosphère liturgique dans laquelle s'est déroulée l'*elevatio*. Le second aspect manifesté par l'emploi de « *fumus* » concerne la perception de l'odeur : celle-ci est liée à la vue en même temps qu'à l'olfaction<sup>54</sup>. On comprend alors mieux les réactions des présents : c'est la *fumée*, sortie soudainement et en grande quantité de la tombe, qui les effraya. S'ils sont tombés dans leur geste de recul, ce n'est donc pas en raison de la seule perception du parfum de la tombe – parfum qui, au contraire, bientôt les ranima. L'ambiguïté des effets de cette exhalaison amène néanmoins les protagonistes, partagés entre la crainte et le réconfort, à « implorer la divine clémence » avant de s'approcher à nouveau de la tombe. La même ambiguïté est d'ailleurs explicitée dans la juxtaposition finale de la crainte et de la joie : « *et pavorem nimium ac immensum tripudium* ».

Un autre texte, pratiquement contemporain de celui d'Ermenrich, permet de mieux cerner ces réactions émotionnelles contrastées. Dans son *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*<sup>55</sup>, Agnellus de Ravenne relate les circonstances de la vérification qu'il a effectuée de la tombe de Pierre Chrysologue, le célèbre évêque de Ravenne (vers 430-450)<sup>56</sup>. Comme il préparait son ouvrage, consacré aux « vies de tous les pontifes de Ravenne<sup>57</sup> », Agnellus se trouvait dans l'incertitude au sujet de la tombe de cet évêque ; mais un jour, un prêtre de l'église Saint-Sévère à Classe lui propose de lui montrer « où repose le très précieux trésor<sup>58</sup> ». Ils se rendent donc à Classe :

« Nous avons vu la tombe de marbre précieux de Proconnèse, et nous avons soulevé avec difficulté et patiemment le couvercle. Nous avons trouvé à l'intérieur de ce sarcophage un coffre en bois de cyprès ; alors que nous avons

<sup>52</sup> Voir plus haut le texte d'EUGIPPE, *Commemoratorium vitae sancti Severini*, 44, 6.

<sup>53</sup> Cet aspect est explicite dans d'autres textes : cf. GREGOIRE DE TOURS, *Liber vitae patrum*, XIV, 1 ; *Vita Hugberti*, 20.

<sup>54</sup> Le sens visuel entre ensuite pleinement en jeu dans la découverte du corps saint : « *perspeximus* », « *speciem tenens* », « *nobis cernentibus* ».

<sup>55</sup> Rédigé dans les troisième et quatrième décennies du IX<sup>e</sup> siècle, l'ouvrage d'Agnellus connaît un regain d'intérêt depuis une dizaine d'années, comme l'illustre la publication d'une nouvelle édition par les soins de DEBORAH MAUSKOPF DELIYANNIS (*Agnelli Ravennatis Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, CCcm 199, Turnhout 2006 : abrégé *LPR*), de la traduction anglaise généreusement annotée de la part de la même chercheuse (*Agnellus of Ravenna : The Book of Pontiffs of the Church of Ravenna*, Washington D.C. 2004), ainsi que de l'étude de JOAQUÍN MARTÍNEZ PIZARRO, *Writing Ravenna : the « Liber pontificalis » of Andreas Agnellus*, Ann Harbor 1995.

<sup>56</sup> De nombreuses informations fournies par son ouvrage laissent entendre qu'Agnellus exerçait une sorte de responsabilité sur les édifices religieux de Ravenne, ce qui s'accorde avec la faculté, manifeste dans ce chapitre, d'ouvrir et d'explorer une sépulture (au sujet de la fonction de « *superintendant* » d'Agnellus, cf. DEBORAH MAUSKOPF DELIYANNIS, *Agnellus of Ravenna...*, *op.cit.* ; p.11). Cependant, la « vérification » de la sépulture de Pierre Chrysologue est fautive, comme le révèle l'inscription « *Dominus Petrus archiepiscopus* » qu'Agnellus transcrit ; en effet, le titre *archiepiscopus* n'apparaît pas avant le milieu du VI<sup>e</sup> siècle à Ravenne : Agnellus confond sans doute la tombe de l'évêque Pierre III (570-578) avec celle de Pierre I « Chrysologue » ; ce dernier fut d'ailleurs enterré non à Ravenne mais à Imola (cf. DEBORAH MAUSKOPF DELIYANNIS, *Agnellus of Ravenna...*, *op.cit.* ; p.124, note 10). Agnellus aurait donc senti une odeur miraculeuse qui n'aurait pas lieu d'exister. Cela illustre la nécessité de déplacer l'attention du phénomène de « l'odeur de sainteté » étudiée en soi (démarche positiviste) vers la problématique de sa perception et de ses représentations (seule démarche susceptible d'être proprement historique).

<sup>57</sup> Cf. *LPR*, 26 ; p.173.

<sup>58</sup> « [...] *ubi preciosissimus requiescit thesaurus.* » (*ibid.*).

soulevé son couvercle, nous avons vu tous les deux le corps saint, gisant comme s'il avait été en cette heure même inhumé, possédant une grande stature et une peau mise en évidence par sa pâleur, ses membres en tout point intacts, la poitrine et le ventre intacts, rien ne faisait défaut si ce n'est que le coussinet sous sa tête s'était abîmé. Une odeur si grande s'en est répandue que nous avons senti comme un encens fragrant mélangé à de la myrrhe et à du baume. Sur nous s'est abattue une terreur prodigieuse et violente ainsi qu'une tristesse si grande que, ce que nous avons auparavant ouvert avec ardeur, nous l'avons difficilement pu refermer parmi les soupirs et les gémissements. L'odeur nous dominait finalement en tout, et ainsi il advint que, pendant plus d'une semaine, l'odeur ne se retira jamais de nos narines<sup>59</sup>. »

Comme dans le témoignage de Guntram, le premier élément remarquable de ce récit consiste en la participation directe qu'Agnellus revendique dans les événements. Du point de vue de son contenu, c'est-à-dire de l'expérience extraordinaire attribuée aux protagonistes, il faut souligner que celle-ci est la seule de tout l'ouvrage dans laquelle Agnellus se dise directement partie prenante – s'il narre dans d'autres pages un certain nombre de faits miraculeux, dont un cas d'exhalaison miraculeuse<sup>60</sup>, lui-même ne joue aucun rôle dans ces miracles. Notons d'ailleurs dans le récit qui nous intéresse que, à l'instar de la *Vita Eligii* et du *Sermo de vita sancti Sualonis*, le mot *miraculum* n'apparaît nullement<sup>61</sup> ; Dieu lui-même n'y est pas mentionné, son rôle pas explicité. Il nous paraît donc préférable, dans un premier temps en tout cas, de considérer qu'Agnellus veuille rapporter une *certaine expérience* – peu importe qu'il l'ait réellement faite ou non<sup>62</sup>. Or cette expérience, liée explicitement à la perception d'un extraordinaire parfum, est elle aussi hors du commun. D'abord, elle se caractérise par une forte charge émotionnelle, plus qu'en tout autre texte rencontré jusqu'ici ; de plus, les émotions décrites ne ressortissent pas à la joie, à la consolation ou au réconfort – comme c'est généralement le cas –, mais à la crainte, à l'angoisse, à la tristesse.

A la différence des récits précédents relatant des faits semblables, Agnellus et son compagnon sont d'abord frappés par la vue du corps intact dans sa tombe. Ce n'est que dans un deuxième temps qu'ils perçoivent « l'odeur si grande » qui s'en répand, ressemblant à un encens composé de myrrhe et de baume. Alors seulement, écrit Agnellus : « Sur nous s'est abattue une terreur prodigieuse et violente ainsi qu'une tristesse si grande (*irruit super nos terror horribilis ac vehementissimus et tanta tristitia*) que, ce que nous avons auparavant ouvert avec ardeur, nous l'avons difficilement pu refermer parmi les soupirs et les gémissements (*cum suspiriis et gemitibus*) ».

---

<sup>59</sup> « *Vidimus sepulchrum ex lapide proconnoiso precioso, et elevavimus duriter atque modice cooperculum. Invenimus infra ipsam archam capsam cypressinam; cumque sublevassemus eius tegumen, vidimus nos ambo sanctum corpus, iacens quasi ipsa hora sepultus fuisset, longam habens staturam cutemque pallore proditam, ex omni integra membra, pectus et ventrem integrum, nulla deerant nisi pulvillus capitis minuerat. Tantum odorem manavit ut ac si incensum fragrantem mixturatum mirrha balsamoque sentivimus. Irruit super nos terror horribilis ac vehementissimus et tanta tristitia, ut, quod antea alacriter aperuimus, vix etiam cum suspiriis et gemitibus claudere potuimus. Odor denique nos superabat in omnibus et sic fuit ut amplius quam unam hebdomadam odor ex nostris naribus numquam recessit. Et desuper ipsam arcam illius imaginem mire depictam continebatur literis: 'Dominus Petrus archiepiscopus'* » (*ibid.* ; p.173-174). Une traduction de ce texte a été publiée dans JEAN-CHARLES PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle*, Rome 1988 ; p.177.

<sup>60</sup> Un prodigieux parfum se dégage à la mort de l'évêque Marcellin, 10<sup>e</sup> évêque de Ravenne (cf. *LPR*, 12, *ibid.* ; p.154).

<sup>61</sup> DEBORAH MAUSKOPF DELIYANNIS semble d'ailleurs hésiter sur la nature, miraculeuse ou non, de l'événement (cf. *Agnellus of Ravenna, op.cit.* ; p.31 notes 35 et 37).

<sup>62</sup> JOAQUÍN MARTÍNEZ PIZARRO paraît accepter en tout cas la découverte du corps comme réelle (cf. *Writing Ravenna...*, *op.cit.* ; p.25).

Il semble qu'il faille distinguer ici deux types d'émotions. Le *terror horribilis ac vehementissimus* qui « s'est abattu » sur les deux protagonistes est lié au contact direct avec le *corpus sanctum*, intact, non seulement « non-puant », mais surtout odorant ; Agnellus ajoute plus loin que l'odeur perçue était comme écrasante (*odor denique nos superabat in omnibus*) et qu'elle a en quelque sorte pris possession des protagonistes pendant plus d'une semaine. Ainsi, même s'il ne parle ni de *miraculum* ni de Dieu, il est évident qu'Agnellus décrit un corps entièrement passé hors de la condition mortelle commune, un corps tout pénétré d'une présence sacrée qu'il irradie avec puissance<sup>63</sup>. La seconde émotion, la *tanta tristitia* suivie par les *suspiria* et les *gemitus*, paraît alors motivée par la nécessité de refermer le tombeau, « avec peine », écrit Agnellus ; il en coûte aux protagonistes d'interrompre leur prodigieuse expérience, de même que Salvius pleurait la disparition du parfum paradisiaque<sup>64</sup>. Les termes utilisés par Agnellus apparaissent très rarement dans les récits d'exhalaisons extraordinaires, et cette constatation contribue au grand intérêt de celui-ci<sup>65</sup>. Si nous pouvons associer *tristitia* au sentiment d'affliction causé par la nécessité de refermer le sépulcre, et donc de cacher à nouveau le « très précieux trésor » du corps intact et odorant, comment interpréter le rapport entre l'extraordinaire et bon parfum exhalé et le *terror horribilis ac vehementissimus* ?

Un vocabulaire très semblable est utilisé par Grégoire le Grand dans un chapitre des *Dialogues* – ouvrage qu'Agnellus connaissait<sup>66</sup>. Le pape y relate la dédicace qu'il a effectuée pour le culte catholique d'une ancienne église des Ariens à Rome<sup>67</sup>. Des faits extraordinaires se sont produits à cette occasion, montrant d'abord que le démon était expulsé de l'édifice reconsacré et, dans un second temps, que Dieu prenait possession du lieu. Voici ce que Grégoire écrit de ce deuxième moment :

« Quelques jours après, dans un ciel parfaitement serein, une nuée descendit du ciel sur l'autel de cette église, le couvrit de son voile, et remplit toute l'église d'une atmosphère de terreur si grande ainsi que d'un parfum si suave (*omnemque ecclesiam tanto terrore ac suavitate odoris replevit*) que, les portes étant ouvertes, personne n'osait y entrer ; et le prêtre et les gardiens, et ceux

<sup>63</sup> JOAQUÍN MARTÍNEZ PIZARRO cite ce passage en relevant la fascination manifestée par Agnellus à l'égard des corps et de leur aspect, mais il n'en poursuit pas l'analyse (cf. *Writing Ravenna...*, *op.cit.* ; p.94).

<sup>64</sup> Cf. *supra*

<sup>65</sup> *Terror* désigne la terreur, l'effroi, l'épouvante, aussi bien que l'objet qui inspire la terreur ou l'effroi (Cf. FELIX GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, nlle éd. rev. et augm., (dir. PIERRE FLOBERT.), Paris 2000 ; ALBERT BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954. Dans la Vulgate, il est plusieurs fois utilisé comme ici avec le verbe *irruere* (cf. Jos 2, 9 ; Jb 13, 11 ; Ps 104, 38 ; etc.). *Horribilis* ne signifie pas seulement ce qui fait horreur, ce qui est horrible ou effrayant, mais également, en bonne part, « étonnant, suprenant » ; Augustin emploie *horribiliter* au sens de « d'une manière prodigieuse » dans *De civ. Dei*, 1, 8. Au substantif neutre pluriel, *horribilia* peut désigner dans le langage des chrétiens des « miracles qui font frissonner » (cf. ALBERT BLAISE, *op.cit.*). *Vehementissimus* est le superlatif de l'adjectif signifiant « impétueux, violent, rigoureux, intense, etc. ». Dans la Vulgate, pratiquement toutes les occurrences des termes liés à *terror* et à *horror* (ou *horribilis*) se trouvent dans l'Ancien Testament : c'est ce que révèle la recherche dans la version digitale du texte (cf. <http://www.intratext.com/X/LAT0001.HTM>). Quant à *tristitia*, le mot signifie « tristesse, affliction ; circonstances tristes, malheurs ; mauvaise humeur ; paresse spirituelle ; etc. » (cf. FELIX GAFFIOT, *op.cit.*, ALBERT BLAISE, *op.cit.*). A la différence des termes précédents, *tristitia* apparaît plus fréquemment dans le Nouveau Testament.

<sup>66</sup> Cf. *LPR, prologus*.

<sup>67</sup> Nous nous sommes intéressés à ce texte sous l'angle des rituels de la dédicace dans notre : « Théophanie et liturgie : les odeurs de la dédicace de l'église Sainte-Agathe selon Grégoire le Grand (*Dial.*, III, 30, 2-7) », dans DIDIER MEHU (éd.), *Mises en scène et mémoires de la consécration d'églises au Moyen Âge* (Table ronde, Auxerre 27-29 juin 2005), en cours de publication.

qui étaient venus célébrer la messe, voyaient la chose [mais] ne pouvaient pas du tout entrer, et ils respiraient la suavité du merveilleux parfum<sup>68</sup> ».

Le récit des *Dialogues* décrit ainsi une véritable théophanie : après avoir expulsé le diable de l'ancienne basilique des Ariens, Dieu lui-même manifeste qu'Il en prend possession et y installe sa demeure. Certes, Dieu n'est pas explicitement nommé, mais le sens du texte est sans équivoque, comme le montre à la fin du chapitre le commentaire conclusif du diacre Pierre, interlocuteur de Grégoire :

« Quoique nous nous trouvions dans de grandes tribulations, nous ne sommes pas tout à fait négligés par notre Créateur : ses étonnants miracles que j'entends l'attestent<sup>69</sup> ».

En outre, on reconnaît dans le texte de Grégoire des éléments typiques des théophanies bibliques : en premier lieu, celui de la nuée<sup>70</sup>. La « terreur » est un autre aspect des théophanies bibliques<sup>71</sup>. Associée ici à la venue de la *nubes* dans l'église, elle est la réaction typique de l'homme confronté à la manifestation du divin ou du sacré, *mysterium tremendum et fascinans*<sup>72</sup>. Or la nuée décrite par Grégoire est odorante : elle remplit l'église d'un suave parfum. Dans le monde méditerranéen et dans l'Orient anciens, les parfums étaient essentiellement liés au monde divin<sup>73</sup> ; il en allait de même dans la culture biblique, où les aromates étaient utilisés dans le culte sous forme d'encensements ou d'onctions<sup>74</sup>. Plus tard, la littérature patristique a approfondi et répandu les associations faites entre Dieu et les bonnes odeurs, surtout entre le Christ et le parfum divin<sup>75</sup>, ainsi que les représentations du Paradis comme terre des aromates<sup>76</sup>.

---

<sup>68</sup> « *Post paucos vero dies in magna serenitate aeris super altare eiusdem ecclesiae nubes caelitus descendit, suoque illud velamine operuit, omnemque ecclesiam tanto terrore ac suavitate odoris replevit, ut patentibus ianuis nullus illic praesumeret intrare, et sacerdos atque custodes, vel hi qui ad celebranda missarum sollemnia venerant, rem videbant, ingredi minime poterant, et suavitatem mirifici odoris trahebant* » (*Dial.*, III, 30,5 ; *op.cit.* ; p.382).

<sup>69</sup> « *Etsi in magnis sumus tribulationibus positi, quia tamen a conditore nostro non sumus omnino despecti, restantur ea quae audio eius stupenda miracula* » (*ibid.*, III, 30,7).

<sup>70</sup> On peut ainsi confronter, par exemple, cette page des *Dialogues* à un passage du premier Livre des Rois : « Or, lorsque les prêtres furent sortis du lieu saint, la nuée remplit la Maison du Seigneur et les prêtres ne pouvaient pas s'y tenir pour leur service à cause de cette nuée, car la gloire du Seigneur remplissait la Maison du Seigneur » (1 R 8, 10-11 : *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, 1988). Voir aussi 2 Ch 5, 13-14 ; 7, 1-3. Cf. « Nuée », in XAVIER LEON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, 2<sup>e</sup> éd. revue, Paris 1975.

<sup>71</sup> Cf. Ex 19, 16 ; Is 2, 10 ; etc. On ne soulignera jamais trop à quel point l'Écriture sainte imprègne la pensée et l'expression de Grégoire, y compris dans la rédaction des *Dialogues* (cf. JOAN M. PETERSEN, *The 'Dialogues' of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background*, Toronto 1984 ; p.25-55). « Gregory lived in an expanding Bible » (WILLIAM D. MCCREADY, *Signs of Sanctity. Miracles in the thought of Gregory the Great*, Toronto 1989 ; p.243). Voir également l'ensemble de l'ouvrage de CLAUDE DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris, 1977.

<sup>72</sup> C'est sous ce double aspect que se manifeste fondamentalement le sacré, selon l'ouvrage classique de RUDOLF OTTO, *Le Sacré (Das Heilige)*, 1917). Sur le sacré et ses interprétations, particulièrement en rapport avec la liturgie, voir l'article de A.N. TERRIN, « Sacré », dans DOMENICO SARTORE, ACHILLE M. TRIACCA (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Liturgie*, adaptation française dirigée par HENRI DELHOUGNE, Turnhout, 1992 et 2002, vol.2 ; p.338-346.

<sup>73</sup> Nous en avons une étude exemplaire dans l'ouvrage de MARCEL DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972. Sur les emplois d'aromates dans l'Antiquité en général, cf. PAUL FAURE, *Parfums et aromates de l'Antiquité*, coll. « Pluriel », Paris 1987.

<sup>74</sup> Cf. É. COTHENET, « Parfums », *Dictionnaire de la Bible*, 6, 1291-1331, Paris, 1960 ; E. FEHRENBACH, « Encens », *DACL*, 5, 2-21, Paris, 1922 ; C. HOUTMAN, « On the Function of the Holy Incense (Exodus XXX 34-8) and the Sacred Anointing Oil (Exodus XXX 22-33) », dans *Vetus Testamentum*, 42, 1992 ; p. 458-465.

<sup>75</sup> Cf. PIETRO MELONI, *Il profumo dell'immortalità...*, *op.cit.*

<sup>76</sup> Cf. JEFFREY B. RUSSELL, *A History of Heaven. The Singing Silence*, Princeton, 1997 ; JEAN DELUMEAU, *Une histoire du paradis. T.I :Le jardin des délices*, Paris, 1992 ; JEAN-PIERRE ALBERT, *op.cit.*, *passim*.

C'est donc aussi en raison de son parfum suave que la nuée décrite dans les *Dialogues* constituait une manifestation divine, une théophanie, devant laquelle « le prêtre et les gardiens, et ceux qui étaient venus célébrer la messe, [...] ne pouvaient pas du tout entrer<sup>77</sup> ». Or la *suavitas* de l'odeur de la nuée apparaît ambivalente : d'une part, elle est associée au *terror* interdisant aux fidèles d'entrer dans l'église ; d'autre part, Grégoire dit que ces derniers respirent la *suavitatem mirifici odoris*, ce qui laisse supposer qu'ils y prennent du plaisir ; aussi pourrait-on relier cet aspect au deuxième terme du *mysterium tremendum et fascinans* évoqué plus haut – d'ailleurs nous avons lu dans un autre chapitre des *Dialogues* que c'est le parfum miraculeux qui a pour fonction d'apaiser et de consoler les esprits terrorisés par une prodigieuse lumière céleste<sup>78</sup>.

Cependant, tout en faisant état d'éléments analogues (*odor, terror*), il faut bien voir que le récit d'Agnellus relate des circonstances tout à fait différentes : l'ouverture de la tombe (faussement) identifiée comme étant celle de Pierre Chrysologue n'est pas comparable avec la dédicace de la basilique romaine : il suffit par exemple de songer, pour chaque récit, au nombre des protagonistes, à la discrétion ou à la solennité des actions, ou encore à la place centrale ou secondaire qu'y occupent les reliques. Ce qui est le plus frappant, c'est que la bouleversante expérience d'Agnellus et de son compagnon est rapportée de manière toute « factuelle ». A la différence de Grégoire le Grand et d'autres auteurs de récits de miracles<sup>79</sup>, Agnellus ne fournit aucune interprétation théologique ou morale des événements – nous avons même vu qu'il ne mentionne ni Dieu, ni prières, ni *miraculum* ; ce sont les perceptions et les effets émotionnels qui occupent tout l'espace narratif, comme si Agnellus rapportait un vécu « brut » : l'expérience terrifiante suscitée par la perception de l'intense odeur échappée de la tombe. Cela dit, il n'en demeure pas moins que la signification de l'expérience rapportée est limpide : les protagonistes ont *sentit*, dans tous les sens du terme, la présence divine.

Si donc les textes rencontrés dans cette section diffèrent par leurs lieux et époques de rédaction, ils ont cependant en commun de décrire des émotions contrastées : la joie *et* la crainte, voire la terreur. Les circonstances relatées par la *Vita Eligii*, la *Vita Soli*, et par le *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, sont toutes celles de l'ouverture d'une tombe sainte ; mais c'est la théophanie rapportée par Grégoire le Grand qui, selon nous, permet de comprendre la coexistence d'émotions si contrastées : la perception d'odeurs aussi suaves qu'intenses suscite l'expérience de la proximité de Dieu ou d'une « présence sacrée ». Or cette expérience est à la fois joyeuse et terrifiante, attirante et écrasante. Néanmoins, la *narration* des mises au jour de corps saints ne fait guère de place à Dieu. En dehors des mentions de prières et de jeûnes qu'on lui offre, il ne joue aucun rôle explicite dans les expériences relatées – peut-être pour cette raison précise que Dieu est littéralement « indicible »<sup>80</sup>. C'est le corps saint (*corpus sanctum, corpus sacrum*) qui se trouve au centre de l'attention : à la vue et l'olfaction, il apparaît tout chargé de puissance, cette *virtus* aux manifestations ambivalentes que nous avons reliées à l'expérience du « sacré<sup>81</sup> » sous son

---

<sup>77</sup> Les deux éléments de l'« odeur suave » et de la « terreur » seront repris dans les vers que FLODOARD DE REIMS composera au Xe s. sur cet épisode dans son *Les Triomphes du Christ* : « [...] / nectaris Ecclesiam implet odor, vestigia terror / arcet [...] » (PL 135, 780).

<sup>78</sup> Cf. *Dial.*, IV, 16,1-7, *op.cit.*, vol.3 ; p.62-68. Quant à l'association de la *fragrantia* à la présence divine – du Christ en l'occurrence –, elle est avancée par Grégoire dans un ultérieur récit de sainte mort (cf. *Dial.*, IV, 17,2, *op.cit.* ; p.68-70) : voir *infra*.

<sup>79</sup> Dans une littérature par nature « édifiante », les exemples abondent ; en voici quelques uns : PAULIN DE MILAN, *Vita Ambrosii*, 32 ; *Vita Amandi episcopi*, sermo 6 ; *Vita Audomari*, 14.

<sup>80</sup> Cf. AUGUSTIN, *Enarrationes in Ps.*, 85, 12.

<sup>81</sup> Le « sacré » tendait, au Moyen Âge, à se concentrer en des lieux particuliers, ou dans des personnes consacrées, « dont les plus sacrées étaient les 'amis de Dieu' (les saints) [...] En eux le sacré manifestait toute son ambivalence » (JEAN-CLAUDE SCHMITT, « La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval », dans *id.*, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001 ; p.47 ;

double aspect, « redoutable et enchanteur ». Non nommé, ce « Dieu qui habite en ses saints<sup>82</sup> » est toutefois *senti* comme étant présent, par les sensations comme par les émotions qu'il suscite chez les protagonistes des récits et, par reflet, dans le public de ces derniers.

De par leur rareté et leur originalité, les textes que nous avons lus pourraient bien nous transmettre – à travers des chaînes de représentations et dans des mesures qui nous restent inconnues – des expériences religieuses particulières, et cette hypothèse rejoint ce que Fr. R. Trombley avance sur un plan plus général : « [...] hagiography contains a great deal more empirical data than is often admitted [...]. I can subscribe to the dictum that 'hagiography is not history' as long as it is conceded that hagiography is indeed 'historical evidence'. *This applies particularly to religious experience* »<sup>83</sup>.

### *Suavitas et dulcedo*

Nous avons déjà pu noter que les récits relient fréquemment la *suavitas*, la *dulcedo* des odeurs extraordinaires et la joie ou la consolation, qu'elles suscitent. Par exemple, Eugippe relatait en ces termes l'expérience faite lors de l'exhumation du corps de saint Séverin : « un parfum d'une si grande douceur nous saisit [...] que, en raison de l'excès de notre joie et de notre stupéfaction, nous nous prosternâmes par terre<sup>84</sup> ». La *Vita Adelphii* établissait un rapport analogue : le lieu de la tombe du saint « resplendit, rempli qu'il était par une indicible douceur et un parfum suave. Et en vérité, on se tenait là tout réjouis et comme transportés d'une joie indicible<sup>85</sup> ». On doit donc s'interroger sur la signification dans nos textes de ces vocables. Les termes *suavitas* / *dulcedo* (et apparentés) sont non seulement associés avec *laetitia* / *gaudium*, mais aussi avec la sensation de plénitude, fréquemment signalée par l'emploi du verbe *replere*. C'est le cas dans ce récit de la translation de saint Amant (*Amantius*), évêque de Rodez mort vers 470<sup>86</sup> :

« Ce jour, donc, attendu des vœux de tous, les prêtres sont présents, la population afflue, l'oraison est proclamée selon l'usage, les fidèles se prosternent au sol, la tombe est déplacée. Mais peu après, par un miracle soudain, un si grand parfum sortit de la tombe en exhalant une ineffable douceur, qu'il remplissait de son excessive douceur non seulement tout le peuple à l'intérieur de la sainte église mais aussi la populace placée sous le portique et à l'entrée, et, comme une sorte de récompense, il les restaurait d'une boisson spirituelle<sup>87</sup> ».

---

article d'abord publié dans *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 8 (1991), p.15-20). Les différentes significations attribuées au terme « sacré » chez divers auteurs sont relevées et suivies d'éclaircissements dans l'étude de HENRI BROUILLAR, « La catégorie du sacré dans la science des religions », dans ENRICO CASTELLI (éd.), *Le sacré. Etudes et recherches*, actes du colloque de Rome, Paris 1974 ; p.33-56.

<sup>82</sup> Cf. *supra*

<sup>83</sup> FR. R. TROMBLEY, « Religious experience in Late Antiquity : theological ambivalence and Christianization », *Byzantine and Modern Greek Studies*, 24 (2000) ; p.7 (c'est nous qui soulignons).

<sup>84</sup> Cf. *supra*.

<sup>85</sup> Cf. *supra*.

<sup>86</sup> D'abord incorrectement attribuée à Venance Fortunat, la *Vita Amantii* date probablement d'au moins un siècle plus tard (fin VIIe siècle : cf. FILIPPO CARAFFA, « Amanzio di Rodez », *Biblioteca Sanctorum*, Roma 1961-1969, 1 ; col.933).

<sup>87</sup> « *Hac ergo die omnium expectata votis sacerdotes adsunt, populi confluunt, oratio ex more indicitur, plebs solo prosternitur, tumulus commovetur. Mox vero repentino miraculo tanta fragrantia de tumulo ineffabilem*

Le parfum qui, « par un miracle soudain », sort de la tombe sainte, est ici aussi caractérisé par sa *suavitas ineffabilis* et sa *dulcedo*. En outre, non seulement cette merveilleuse odeur « remplit » tous les présents, mais elle les « restaure » également, comme si elle les désaltérait<sup>88</sup>.

Le rapport intime unissant la *suavitas/dulcedo* et les parfums extraordinaires se précise dans un court récit des *Dialogues* qui nous introduit dans le cercle familial de Grégoire lui-même, puisqu'il raconte la mort édifiante de sa tante Tarsilla, « montée à la plus haute sainteté par sa prière continue, sa vie sérieuse, son abstinence peu commune<sup>89</sup> ». Après avoir eu une vision du pape Félix III (483-492), ancêtre de Grégoire qui lui montre une demeure éternellement lumineuse où il l'attend, Tarsilla est saisie de fièvre ; proche de la mort et entourée de visiteurs, elle s'écrie soudain : « *Iesus venit* ». Puis, écrit Grégoire, « le regard tendu vers celui qu'elle voyait, cette sainte âme quitta son corps. Soudain un parfum si merveilleux fut répandu qu'il apparut à chacun par cette odeur suave que l'auteur même de la douceur était venu<sup>90</sup> ».

Comme dans le récit de la mort de Servulus, les assistants ne perçoivent rien en dehors du parfum : la fonction de celui-ci consiste en quelque sorte à révéler la réalité des perceptions réservées au mourant (chant dans un cas, vision dans l'autre). C'est d'ailleurs bien ce que laisse entendre Grégoire, qui explique dans les deux cas : « *per hoc patenter agnoscerent* » et « *cunctis ostenderet*<sup>91</sup> ». Puisque Jésus en personne est présent dans la perception de toute *suavitas*<sup>92</sup>, cette dernière ne constitue pas simplement une caractéristique sensible parmi d'autres de l'« odeur de sainteté », mais elle pourrait dénoter l'expérience intime d'une relation personnelle avec l'Autre (Jésus, Dieu, le saint ou la sainte). Ernst R. Curtius avait déjà fait remarquer que les adjectifs *suavis* et *dulcis* et des termes apparentés faisaient partie du vocabulaire des relations sociales<sup>93</sup> ; récemment, B. Rosenwein a adopté un point de vue semblable tout en analysant la valence émotionnelle de la *dulcedo*<sup>94</sup>. La fréquence des mots *suavis* et *suavitas* dans les descriptions des odeurs miraculeuses serait alors l'indice des relations familiales, amicales, ou spirituelles, unissant – pour utiliser le langage de la communication – les « percepteurs » et les « émetteurs » de l'*odor suavitatis*. De fait, un certain nombre de nos sources situent la perception d'odeurs extraordinaires dans le cadre de

---

*exhalans suavitatem prodiit, ut non solum cunctum in sancta ecclesia populum verum etiam sitam in porticibus atriisque plebem dulcedine nimia replet et velut quodam retributionis munere spiritali hausto reficeret* » (*Vita sancti Amantii*, 79-80 ; MGH Auct.ant. IV/2 ; p.62).

<sup>88</sup> L'expression « *spiritali hausto* » n'est pas aisément traduisible, mais, en relation avec « *reficeret* », son sens est assez clair. L'emploi du verbe *reficere* en lien avec cette suave odeur n'est pas unique : par exemple, le parfum des fleurs surgissant sur la tombe de sainte Eulalie « ranime par sa douceur » (cf. GREGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria martyrum*, 90).

<sup>89</sup> « [...] *virtute continuae orationis, gravitate vitae, singularitate abstinentiae ad culmen sanctitatis excreverat* » (*Dial.*, IV, 17,1 ; *op.cit.* ; p.68 ; trad. P. ANTIN). Dans une de ses *Homélies sur l'Évangile*, Grégoire précise que sa propre mère se trouvait au chevet de Tarsilla et que des témoins de ces faits étaient toujours en vie (cf. *Hom. in Ev.*, II, 38,15).

<sup>90</sup> « *Cumque in eum intenderet quem videbat, sancta illa anima est e corpore egressa, tantaque subito fragrantia miri odoris aspersa est, ut ipsa quoque suavitas cunctis ostenderet illic auctorem suavitatis venisse* » (*Dial.*, IV, 17,2 ; p.68 ; nous modifions la traduction de P. ANTIN).

<sup>91</sup> *Ibid.*, IV, 15,5 ; 17,2.

<sup>92</sup> Trois siècles plus tard, on retrouve cette idée, dans un contexte très différent, chez HINCMAR DE REIMS, dans sa *Vita Remigii*, 14.

<sup>93</sup> « Les termes *dulcis*, *suavis*, *dulcissimus*, *suavissimus* sont en latin quelque chose de très courant pour désigner les proches (parents et amis). D'après le *Thesaurus*, le mot *dulcedo* désignant une personne apparaît pour la première fois en 360, sur une inscription funéraire chrétienne » (ERNST R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, (1<sup>ère</sup> éd. all. 1947), coll. « Agora », Paris 1991 ; p.644-645).

<sup>94</sup> Cf. BARBARA ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca-Londres 2006, surtout p.110 sq.

telles relations personnelles, et cela est apparent surtout dans des récits relatant la mort ou les funérailles des saints en présence de leurs disciples, ou dans ceux décrivant l'exhumation et la translation des reliques. Ainsi, lorsque meurt Pélagie, c'est toute sa *familia*, avec servantes et serviteurs, qui sent la douce odeur<sup>95</sup>. Il est fréquent que les odeurs suaves soient perçues par les membres de communautés monastiques autour des reliques de leurs fondateurs ou de représentants de leurs communautés prestigieuses ou réputés pour leur piété : c'est l'expérience faite par les disciples de saint Séverin, par ceux de saint Adelphe, par les proches du pauvre Servulus et des saintes femmes Romula et Tarsilla, et d'autres encore. L'expérience olfactive de la proximité du saint est d'ailleurs souvent décrite en des termes dénotant l'intimité : l'« odeur de sainteté » pénètre, remplit, reconforte et console<sup>96</sup>... L'expérience de l'*odor suavitatis* rejoint ainsi celle de la *dulcedo Dei*, exposée sous ses multiples aspects dans d'innombrables textes patristiques et médiévaux<sup>97</sup>.

## Conclusions

Comme c'est le cas dans nos langues modernes, les textes latins que nous avons lus ne disposent pas d'un lexique suffisant pour décrire avec précision les odeurs<sup>98</sup>. Mais si les odeurs extraordinaires sont souvent dites *ineffabiles* et *inenarrabiles*, c'est parce qu'elles sont clairement liées au monde divin, à « ce dont on ne peut pas parler », comme le montre le récit de Salvius : dès que ce dernier a raconté sa vision, le parfum suave qui l'a sustenté depuis son séjour au Paradis disparaît<sup>99</sup>. Pour décrire ces odeurs, les récits procèdent donc parfois par des comparaisons ; et surtout, ils relatent les effets des odeurs extraordinaires sur ceux ou celles qui les perçoivent. En abordant les sources narratives du point de vue de la perception et de ses effets, affectifs ou émotionnels en l'occurrence, nous délaissions la problématique stérile de l'« odeur de sainteté » prise en soi pour découvrir que ce qui semble à première vue un *topos* – celui de l'« odeur suave des dieux et des élus<sup>100</sup> » – intervient rarement d'une manière stéréotypée ou quasi privée de signification dans les sources narratives du haut Moyen Âge.

Dans les récits pris en considération, la perception olfactive n'est pas la seule ; elle est accompagnée, simultanément ou successivement, d'autres perceptions, vue et toucher surtout. Par ailleurs, les modalités de la perception olfactive sont elles-mêmes variées : parfois, l'odeur « saisit » les présents (chez Eugippe), souvent elle les « remplit » ; dans d'autres cas (voir Grégoire le Grand ou Agnellus), elle demeure longuement imprimée – jusqu'à une semaine – dans la mémoire sensorielle des protagonistes.

Au premier abord, les récits d'exhalaisons prodigieuses sont dans l'ensemble pauvres en éléments émotionnels : ceux-ci n'apparaissent que dans un nombre restreint de textes, et les

---

<sup>95</sup> Pour un exemple de liens de famille naturels entre le saint odorant et les protagonistes de son exhumation, cf. *Vita Wynnebaldis abbatis Heidenheimensis*, 13.

<sup>96</sup> Cette expérience s'inscrit donc dans celle plus générale de la compagnie amicale du saint (cf. P. BROWN, *The Cult of the Saints...*, *op.cit.* ; p.50-68).

<sup>97</sup> Cf. JEAN CHATILLON, « *Dulcedo, dulcedo Dei* », *DS*, 3 (Paris 1957), 1777-1795 ; RACHEL FULTON, « 'Taste and see that the Lord is sweet' (Ps. 33 :9) : The Flavor of God in the Monastic West », *The Journal of Religion*, 86 (2006) ; p.169-204.

<sup>98</sup> Sur ce point, cf. SAARA LILJA, *The Treatment of Odours in the Poetry of Antiquity*, (Commentationes Humanarum Litterarum 49), Helsinki-Helsingfors, 1972.

<sup>99</sup> Cf. *supra*, p.

<sup>100</sup> C'est le titre de l'importante étude (mais qui adopte une approche très datée) de WALDEMAR DEONNA, « 'Evodia'. Croyances antiques et modernes : L'odeur suave des dieux et des élus », *Genava*, 17 (1939) ; p.167-262.

émotions que ces derniers décrivent se réduisent à quelques « pôles », que nous avons nommés « joie », « consolation / réconfort », « admiration / stupeur ». Cependant, si les récits n'associent généralement qu'un type d'émotion au doux parfum perçu, quelques uns font exception et mentionnent des émotions contradictoires ou ambiguës au moment de la perception des odeurs extraordinaires. Rappelons à ce propos le champ expérientiel signalé par les adjectifs *mirus*, *mirandus*, *admirandus*, *mirificus*, termes qui qualifient fréquemment les exhalaisons suaves dans notre corpus : dans les divers contextes où ils interviennent, ces adjectifs sont toujours associés à des réponses affectives de la part des protagonistes. Or ils relèvent du champ du *miraculum*, c'est-à-dire de ce qui est saisi comme étant incompréhensible et objet d'étonnement<sup>101</sup>, mais aussi comme signalant une manifestation divine dans le monde. Odeurs « miraculeuses » et émotions ont donc partie liée. Il n'en demeure pas moins vrai que, dans le récit d'un Agnellus de Ravenne, nous avons affaire avec une description de réactions émotives beaucoup plus intenses que celles intervenant communément dans les perceptions de *miri odores*. C'est pourquoi nous avons suggéré de relier ce type de récit à une expérience forte du sacré, ou mieux, de la présence divine.

On peut penser, en effet, que les lectures bibliques, patristiques et hagiographiques, publiques ou privées, ont joué une part essentielle dans la formation de ce que l'on pourrait appeler une sorte d'« horizon d'attente » des odeurs extraordinaires ; et, dans ce processus, les récits ont certainement rempli un rôle fondamental, puisque, en tant que mise en scène d'individus agissants<sup>102</sup>, tout récit constitue un modèle de conduite, et même un mode d'apprentissage<sup>103</sup>. Le récit hagiographique, en particulier, présente à ses destinataires le modèle non seulement – ou non pas d'abord – du saint ou de la sainte, mais également et surtout des comportements que les lecteurs et auditeurs doivent adopter envers Dieu et ses amis. Selon les mots d'A. Cameron : « the biographies implied a relation between the texts and real life. Real life [...] should follow the pattern set in the texts, themselves accounts of exemplary lives<sup>104</sup> ». En attestant donc que la suave odeur du saint avait effectivement été perçue, et qu'elle avait suscité joie, réconfort ou effroi, les récits tels que ceux que nous avons présentés impliquaient que cette expérience était toujours possible.

La pauvreté émotionnelle de ces textes doit encore être reconsidérée pour le fait que les « odeurs de sainteté » sont très communément décrites en termes de *suavitas* et de *dulcedo*. De deux choses l'une : soit cette fréquence est celle d'une expression désormais privée de signification, soit elle est porteuse de sens. Nous inclinons pour la deuxième hypothèse, la *suavitas* et la *dulcedo* associées à la perception des odeurs miraculeuses ne faisant d'ailleurs que renforcer ce que d'autres éléments textuels nous suggèrent, à savoir la forte dimension interpersonnelle des perceptions olfactives, porteuses d'une charge émotionnelle aussi réelle que souvent discrète.

Ainsi, la perception de l'*odor suavitatis* transmet essentiellement le message<sup>105</sup> d'une présence sacrée, explicitée ou non dans la narration : celle de Dieu, le plus souvent celle des saints – deux aspects ne pouvant être opposés dans nos textes, dans l'ensemble

---

<sup>101</sup> On connaît la fameuse définition d'Augustin : « *Miraculum voco, quicquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet* » (*De utilitate credendi*, XVI, 34 ; introd., trad., notes JOSEPH PEGON, mise à jour GOULVEN MADEC, Bibliothèque Augustinienne 8, Paris 1982 ; p.292). Sur cette définition, voir aussi M. VAN UYTFANGHE, « Pertinence et statut du miracle... », *op.cit.* ; p.82.

<sup>102</sup> Cf. J. MOLINO, R. LAFHAIL-MOLINO, « Le récit... », *op.cit.* ; p.22

<sup>103</sup> Cf. J. MOLINO, R. LAFHAIL-MOLINO, « Le récit... », *op.cit.* ; p.25.

<sup>104</sup> AVERIL CAMERON, « Ascetic Closure and the End of Antiquity », dans V.L. WIMBUSH, R. VALANTASIS (ed.), *Asceticism*, New York-Oxford 1995 ; p.154.

<sup>105</sup> L'idée d'une fonction communicative des odeurs a déjà été soulevée dans un article programmatique consacré à la communication médiévale : cf. MARCO MOSTERT, « New Approaches to Medieval Communication », in *id.* (ed.), *New Approaches to Medieval Communication*, Turnhout 1999 ; p.15-37.

fondamentalement théocentriques<sup>106</sup>. Mieux encore, percevoir une suave odeur, c'est faire l'expérience de cette Présence, qui ne peut laisser indifférent. Or cela comporte une dimension sociale ou communautaire évidente. Au moment où meurt un saint ou une sainte en dégageant une odeur suave, des parents et amis peuvent être là<sup>107</sup>, ou l'évêque lui-même<sup>108</sup> ; dans les monastères surtout, les mourants sont entourés<sup>109</sup>. Des groupes plus ou moins nombreux sont aussi présents quand la fragrance s'exhale du corps saint longtemps après le décès : des clercs<sup>110</sup>, des moines<sup>111</sup>, une laïque et un abbé<sup>112</sup>, « une foule immense de clercs comme aussi de laïcs<sup>113</sup> », parmi lesquels on compte parfois une reine<sup>114</sup> ou un maire du palais<sup>115</sup>. On voit ainsi que l'« odeur de sainteté » a un effet attractif : on se rassemble autour du saint – alors que la puanteur du pécheur est *repoussante*<sup>116</sup>. Dans le cas d'une translation, la suave exhalaison se produit parfois *après* que la foule s'est réunie, mais la signification demeure fondamentalement identique : autour du saint se réalise l'unité des fidèles, moines et clercs d'abord, aristocrates et masse des laïcs ensuite. Outre la mention des participants, les récits décrivent les exhalaisons en des termes exprimant l'idée que nul fidèle n'est exclu de cette communauté :

« Au milieu des louanges des hymnes, les tombeaux furent ouverts, d'où sortit une telle odeur d'un parfum ineffable qu'il remplissait de sa merveilleuse douceur non seulement le peuple se tenant autour dans l'église, mais aussi la populace placée dans l'entrée<sup>117</sup> ».

Cependant, le saint qui sent bon répand son parfum d'abord au milieu des siens : c'est principalement le cas dans les contextes monastiques – sans doute parce que c'est surtout d'eux que nos récits proviennent<sup>118</sup>. Ainsi, la tombe d'Adelphius à Habendum répand un délicieux parfum, au point que « l'on se tenait là tout réjouis et comme transportés d'une joie

<sup>106</sup> Voir aussi sur ce point M. VAN UYTFANGHE, « Pertinence et statut du miracle... », *op.cit.* ; p.111 sq.

<sup>107</sup> Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria confessorum*, 102 ; GREGOIRE LE GRAND, *Dial.*, IV, 17,1-2.

<sup>108</sup> Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Liber vitae Patrum*, X, 4.

<sup>109</sup> Cf. JONAS DE BOBBIO, *Vitae Colombani abbatibus discipulorumque eius*, II, 12 ; ALCUIN, *Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis*, 26.

<sup>110</sup> Cf. PAULIN DE MILAN, *Vita Ambrosii*, 32 ; GREGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria confessorum*, 83 ; *id.*, *Liber in gloria martyrum*, 62 ; *Vita Eligii episcopi Noviomagensis*, II, 6.

<sup>111</sup> Cf. EUGIPPIUS, *Commematorium vitae sancti Severini*, 44, 6 ; *Vitas S. Patrum Emeretensium*, II.

<sup>112</sup> Cf. *Vita Eligii episcopi Noviomagensis*, II, 6.

<sup>113</sup> « [...] *coacervata clericorum seu eciam et populorum ingente caterva* » (*Vita Arnulfi*, 23 ; MGH SRM II ; p.442).

<sup>114</sup> Bathilde assiste à la translation de saint Éloi (cf. *Vita Eligii episcopi Noviomagensis*, II, 48).

<sup>115</sup> Carloman, dans la *Vita Hugberti episcopi Traiectensis*, 20.

<sup>116</sup> Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*, 17 ; *Vita Galli auctore Walahfrido*, II, 17 ; *Vita Landiberti episcopi Traiectensis auctore Sigeberto*, 24.

<sup>117</sup> « *Tunc cum ymnorum laudibus tumuli aperiuntur, de quibus tantus ineffabilis fragrantiae odor prodiit, ut mira dulcedine non solum in ecclesia circumstantem populum, verum in atriiis sitam repletet plebem* » (*Vita Vulframni episcopi Senonici*, 14 ; MGH SRM V ; p.673). Autre exemple : « En effet, du tombeau de ce saint confesseur se répandit un nectar d'une merveilleuse odeur qui surpassait le parfum de tous les aromates, et ce en telle quantité que la basilique tout entière fut d'abord inondée de cette odeur, et que celle ci remplit ensuite tout le monastère, en sorte que tous les habitants de ce lieu continuèrent à en être remplis heure après heure jusqu'au huitième jour » : « *Tantum namque omnium aromatum flagrantiam miri odoris nectar exsuperans ex sepulchro eiusdem sancti emanavit confessoris, ut tota eodem odore primum respergeretur basilica, ac demum omne monasterium ita replevit, ut omnes illius incolae loci ex eo referti usque in diem octavum continuis perseverarent oris* » (*Vita Ermenlandi abbatibus Antrensis*, 18 ; MGH SRM V ; p.704).

<sup>118</sup> En convergence avec cette hypothèse, JEAN-LOUIS DEROUET estime que les miracles de transgression des limites de l'expérience sont « inséparables d'une pratique, le monachisme » (J.-L. DEROUET, « Les possibilités d'interprétation sémiologique... », *op.cit.* ; p.159).

indicible<sup>119</sup> ». Bède relate que, à Barking, après que les tombes des moines et des moniales eurent été déplacées à l'intérieur de l'église, c'est-à-dire au cœur de l'ensemble conventuel, « souvent apparut un parfum d'une merveilleuse odeur<sup>120</sup> ».

Si les reliques odorantes conservées dans certains établissements religieux emplissaient ceux-ci de célestes parfums, elles rappelaient aussi à tous, moines et moniales d'abord, que la communauté elle-même devait répandre une bonne odeur : celle de la concorde et de la fraternité. Selon les *Vies des Pères du Jura* (vers 520), cet idéal était réalisé parmi les premiers moines installés dans cette région :

« Partout fleurissait à cette époque, ou plutôt partout fleurait la bonne odeur des serviteurs de notre Seigneur Jésus-Christ : car aucun d'eux n'était en proie à l'insidieuse jalousie ; aucun n'était déchiré par la haine vorace ; oui, tous n'étaient qu'un, parce que tous appartenaient à l'Unique<sup>121</sup> ».

Implicitement associé à « la bonne odeur du Christ » (cf. 2 Co 2, 15), le parfum des saints (comme les moines étaient fréquemment appelés à cette époque) manifeste ici l'absence des passions mauvaises que sont la jalousie et la haine. Le parfum des vertus des saints vivants nous ramène donc au sujet de notre étude, aux émotions suscitées par les odeurs extraordinaires.

---

<sup>119</sup> « *Erant namque ibidem gaudentes et quasi exultantes leticia inenarrabili* » (*Vita Adelphii abbatis Habendensium*, 11 ; MGH SRM IV ; p.228).

<sup>120</sup> « [...] *quanta saepe flagrantia mirandi apparuerit odoris...* » (BEDE, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, IV, 10 ; ed. BERTRAM COLGRAVE, ROGER A.B. MYNORS, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford 1969 ; p.364).

<sup>121</sup> « *Florebat namque eodem tempore, immo fraglabat ubique bonus odor servorum Domini nostri Iesu Christi, quia neminem carpebat subdolos livor, nullum edax lacerabat invidia; omnes, inquam, unum erant, quia unius omnes erant* » (*Vita patrum Iurensium : vita sancti Lupicini*, 111 ; éd. et trad. FRANÇOIS MARTINE, Paris SC 1969 ; p.354-355). Les sources narratives font par là écho aux écrits normatifs, puisque, selon la Règle de saint Augustin, la sainteté de vie de la communauté est un autre facteur de bonne odeur : « Que le Seigneur vous accorde d'observer ces prescriptions avec amour, comme des amants de la beauté spirituelle qui exhalent la bonne odeur du Christ par leur sainte vie » : « *Donet Dominus ut observetis haec omnia cum dilectione, tanquam spiritualis pulchritudinis amatores, et bono Christi odore de bona conversatione fragrantés...* » (*S. Augustini regula ad servos Dei, ou Praeceptum*, 12 ; PL 32, 1384 ; trad. VINCENT DESPREZ, *Règles monastiques d'Occident. IVe-VIe siècle, d'Augustin à Ferréol*, Bégrolles-en-Mauges 1980 ; p.88). Une version féminine du même passage se trouve dans la lettre 211 d'Augustin (cf. PL 33, 965).